

# **EVOLUÇÃO DO CATOLICISMO NO BRASIL**

por  
**João Alfredo de Sousa Montenegro**

**PETRÓPOLIS**  
**EDITORA VOZES LTDA.**  
**1972**

# SUMÁRIO

## CAPÍTULO I

A Igreja na Colônia .....	4
I. O Catolicismo da Decadência Medieval .....	4
II. A Síntese da <i>Ratio Status</i> e da <i>Ratio Confessionis</i> . O Estado da Contra-Reforma.....	11
III. A Crise da Religião e o Estado Confessional em Portugal.....	19
IV. A Aculturação do Catolicismo Português na Colônia. <i>Problemas de Transplantação</i> . O Artificialismo da Catequese Jesuítica. A Igreja, Instrumento da Unidade Moral. <i>Status</i> , Formação e Condição do Clero. Religião Festiva, Ritualista e Tolerante. Decadência Moral .....	29

## CAPÍTULO II

A Igreja no Império: Condicionamento Histórico-Social e Linha Ideológica .....	54
---	----

## CAPÍTULO III

A Questão Religiosa (Pressupostos Políticos e Ideológicos) ...	103
I. Colocação do Tema. Uma Imprecisão Terminológica. O Problema Ideológico Subjacente .....	103
II. O Significado da <i>Questão Religiosa</i> numa Estrutura de Confrontação. O Exclusivismo Axiológico e Ideológico das Partes Contendentes. O Tom Apologético do Conflito e a Exacerbação das Posições. A Estratégia em Uso .....	113
III. O Estado Imperial e o seu Arcabouço Tradicional. O Hibridismo Institucional.	

O Padroado como Instrumento Político. A Estratégica Legalista e Maçônica .....	143
IV. A Estratégia da Igreja. A Rentabilidade do Conflito. A Expectativa de Reformas Institucionais. Uma Consciência Desperta. Conclusões .....	165
CAPÍTULO IV	
A Igreja na República .....	179
I. A Separação entre a Igreja e o Estado. A Alternativa Viável. Condicionamentos e Compatibilizações .....	179
II. O Alongamento da Concepção Religiosa da Vida. A Obra Renovadora do Cardeal D. Leme. O Pensamento Católico no Brasil: Surgimento e Evolução. O Concílio Vaticano II e a Reformulação Religiosa no País .....	205

# **CAPÍTULO I**

## **A Igreja na Colônia**

### **I. O Catolicismo da Decadência Medieval**

A prática religiosa dos povos europeus alcançou nos séculos XIV a XVI formas pouco condizentes com o espírito cristão.

Não é exagero o sustentar que a religiosidade, ao impregnar-se das idealizações do tempo, deslizou no paroxismo dos impulsos emocionais, tão patenteado no sentimentalismo doentio e nos arroubos de ações próprias do heroísmo de cavalaria.

O medievalismo europeu se inclinará aos valores religiosos vazios de tensão espiritual, numa época tipicamente de decadência, em que o materialismo se ergue sobranceiro nas superstições e no ritualismo mágico. E a um ponto tal que se torna impossível separar o sagrado do profano. Tudo é elevado à categoria do religioso, num envolvimento avassalador e afetado. Qualquer manifestação de vida pessoal ou coletiva traz a marca do preceito ou do simbolismo cristão. Trata-se evidentemente de uma transposição inválida do ponto de vista racional. Ou melhor: uma extrapolação que debilitaria a consciência do sobrenatural. Escreve Johan Huizinga:

“A vida toda estava tão impregnada de religião que ameaçava a cada momento apagar a distância entre o sagrado e o profano. Enquanto de um lado se elevavam nos momentos mais religiosos todos os atos da vida cotidiana até a esfera das coisas sagradas, estas permaneciam, de outro, continuamente ligadas à esfera da vida diária por seu inevitável entrelaçamento com ela”.<sup>(1)</sup>

Nessa atmosfera, o temporal perde a significação e a eficácia da imanência pura, abdicando de dinamismo próprio e autocondutor e obstando o desdobramento normal da vida sócio-cultural.

O sistema rigidamente hierárquico dos estamentos sociais, comprazendo-se em práticas consuetudinárias e cristalizadas, que sofriam a reformulação axiológica, favorecia situação desta ordem.

O mundo feudal, ao impacto da concorrência burguesa, que emergia energeticamente, oferece o quadro desolador dos paroxismos religiosos, sem dúvida compensação a esvaziamento dos valores tradicionais, a necessitarem de um mecanismo protetor.

À deterioração do temporal corresponde a manipulação espúria do sobrenatural.

Mesmo entre santos e teólogos do tempo está ausente uma consciência viva da transcendência, numa composição dialética com o secular.

Ambos não se encontram jamais, harmoniosamente, no período medieval.

Inconciliáveis se apresentam o transcendental e o mundo.

### Sublinha-o Huizinga:

“... O expresso dualismo que existe na fé em um reino de Deus, ao que se opõe, separado por um abismo, o mundo do pecado. No espírito medieval são absorvidos pela religião os sentimentos ais elevados e mais puros, enquanto os impulsos naturais e sensíveis são projetados conscientemente e têm que descer ao nível de uma vida mundana, desprezada como pecaminosa. Na consciência do homem medieval formam-se e coexistem, por assim dizer, duas concepções de vida: a concepção piedosa e ascética atrai os sentimentos morais, tanto mais quanto irrompe desenfreadamente o sentido mundano da vida, abandonado por completo ao diabo”.<sup>(2)</sup>

A barreira que se levanta entre a religião e o mundo impede, assim, uma circulação viável entre valores, atitudes e ideais de ambas as esferas, e tende a gerar a superposição artificial de uma sobre a outra com o cortejo da passividade estéril, da incompatibilidade ética, da ascese corporal. Tudo, com efeito, resultante daquele divisionismo que constitui o ponto central da ideologia religiosa a que se convertera o cristianismo.

Assentadas tais premissas, compreende-se a existência, na fase em estudo, de clima exageradamente religioso, do erotismo na religiosidade, da projeção do medo no culto dos santos, este preso ao pensamento demonológico.

Daí a fé remansosa, compartilhada “com espasmos da mais entranhada emoção religiosa”.

Isso, por outro lado, explica a necessidade permanente de descarregar as tensões psicológicas criadas pela absorção religiosa, que confluem no mecanismo propulsor da blasfêmia, da profanação.<sup>(3)</sup>

Particularidade esta de transcendental importância para o entendimento de crimes classificados nas Ordenações de Portugal, e em correlação com a religiosidade da quadra colonial próxima à fase dos descobrimentos.

Eis aí a razão de coexistirem ao mesmo tempo manifestações de acendrada fé, de refinada piedade, e as mais abjetas repulsas ou atitudes contrárias a elas. É o profundo sentimento de ambivalência, quase compulsivo, responsável pela onda de grosseiras deturpações da religiosidade. As feitiçarias, a necromancia, o demonismo. Sabe-se quão numerosos os processos contra bruxas naquele tempo. E, não obstante o rigor da punição que lhes era infligida, não deixavam de empolgar a população supersticiosa.

Com o esvaziamento da espiritualidade, o culto dos santos recrudescer, numa aura de íntima familiaridade, que os faz patronos de reivindicações mundanas. A procura de suas relíquias constitui uma estranha obsessão. Obtidas estas, promove-se-lhes um verdadeiro culto de adoração, originando-se como que uma religião à parte, com clarividentes prejuízos à fé. Mais uma vez vale o testemunho de Huizinga:

“O materialismo que informava a representação plástica dos santos era intensificado extraordinariamente pelo fato de a Igreja sempre permitir e favorecer a veneração dos restos mortais deles. Como não poderia deixar de ser, este culto do material exerceu uma influência materialista sobre a fé, a qual levava freqüentemente a exageros assombrosos. Tratando-se de relíquias, não recua diante de qualquer familiaridade ou profanação a Idade Média. O

povo das montanhas da Úmbria queria, no ano de 1500, matar o ermitão São Romualdo para não perder os seus ossos”.<sup>(4)</sup>

Quando a religiosidade paira a nível mais elevado, imune à superstição e ao materialismo agreste, estanca na piedade. É a ascese, que não consegue ordinariamente atingir formas puras de contemplação. Esvai-se no círculo daquela familiaridade, desta vez mais sublimada, mas sempre ocupando o indivíduo, sem as implicações sociais.

O individualismo religioso é a constante do período. Faltava à religião o exercer o papel ativo de impulsionadora do dinamismo cultural. Não é fator de mudança, ao contrario do que sói acontecer nos momentos de agudas contradições sociais, tão inanimada e exangue de espiritualidade se encontra. Inconsistente mesmo no plano ético. Pois, sem contar o abismo cavado entre a transcendência e a religiosidade, avultante se mostra o existente entre a fé e a ética, ambas as situações decorrentes daquela impossibilidade de composição dialética entre o sobrenatural e o natural. Ora, a ética só é realmente eficaz e cumpre o seu genuíno papel quando foge às amaras do individualismo e ganha uma dimensão social.

O individualismo ético da Idade Média assume maiores proporções que o de períodos posteriores. Pelo menos nestes não se desligara de uma concepção do mundo que preservava a articulação do conjunto social, embora limitada pelo intencionalismo do conjunto

social, embora limitada pelo intencionalismo subjetivo. Ali, porém, exorbitava a atitude individual, desprendida de suportes até mesmo das pequenas comunidades feudais.

Não há dúvida que o sistema hierárquico e privilegiador dos estamentos de cúpula dificultava o relacionamento humano e paralisava as fontes puras da moral. Os papéis sociais caíam na rotina costumeira e, a não ser certo providencialismo, escapavam aos homens objetivos de aperfeiçoamento social. Assim a moral, nesse ambiente de emoções extremadas e dissolvida nos espasmos de paroxismos e no desencontro da fé com o mundo, é estéril e impotente. Idade de desmedidas contradições, acentuou-se crescentemente a impossibilidade de conciliação da religiosidade com um mínimo ético. Ao lado de exemplos copiosos de sublime piedade, cometem-se os mais torpes pecados.<sup>(5)</sup>

A devoção, desfigurada pelo sentimentalismo, provocando muitas vezes o debulhar de lágrimas abundantes, dá uma amostra de religiosidade vincada pela imaturidade emocional coletiva. Desse modo é sustada a vida moral.

Passado o momento da sujeição emocional do templo, não achava o cristão recursos espirituais ou morais para enfrentar as tentações do mundo. Nem mesmo se furtava a cometer crimes, tal o divisionismo emanado de duas concepções de vida contraditórias e inconciliáveis. Com efeito, a religião, durante grande parte da Idade Média, revelou-se como fator de conservação. E primariamente de estruturas sócio-

culturais firmemente enraizadas plasmando uma sociedade estabilizada e fundada na tradição. Veja-se o ensinamento de Talcott Parsons:

“Nas mais primitivas sociedades, e nas elevadas culturas, firmemente estabilizadas e tradicionais, a religião tende a ser primordialmente uma força conservadora; é como se fosse o ponto de equilíbrio da sociedade, prevenindo a sua saída dos caminhos estabelecidos”.<sup>(6)</sup>

Até aí muito conseqüente. Mas quando a velha sociedade feudal começa a padecer de esclerose cultural, quando os anseios dos novos tempos não deparam com a reformulação religiosa ou ética estribada em concepção do mundo que proporcionasse a síntese axiológica de que tanto se carecia, capaz de assegurar vias racionais e humanas para os negócios do século, para o encontro do mundo com Deus, então, a religião ultrapassa os limites do conservadorismo, palmilhando mesmo os caminhos da patologia social e sancionando todas aquelas práticas doentias e grosseiras, impotente ante os conflitos humanos, inerte diante dos abusos dos potentados, obscurecidas a face profética da Igreja, importante instrumento que é de justiça social, de progresso, de ativismo cultural, tal como no-lo ensina ainda Talcott Parsons:

“O ativismo significa essencialmente que os fins e valores do homem são conhecidos não fundamentalmente como relacionados com adaptação ou fuga de um dado quadro de condições físicas e sociais, mas com domínio sobre ele”.<sup>(7)</sup>

## II. A Síntese da *Ratio Status* e da *Ratio Confessionis*. O Estado da Contra-Reforma

Na sociedade medieval em declínio final, adquire a política contextura que reflete a posição do temporal face à religião.

Verificada a ausência de lindes claros entre ambos, ocorreria logicamente um processo estranho de absorção, no qual, em razão de circunstâncias históricas, da concepção *religiosa* do mundo, o poder, sob o *kharisma*, e por influxo do papado, que detém soberania incontestada sobre reinos e principados, passará a ser dominado por vários séculos por um dualismo, que moldara a história política.

E tinha que ser assim, considerando o papel desempenhado pela Igreja a partir de Constantino e até o Renascimento, quando se rompe a concepção sobrenatural da vida e o humanismo inaugura uma face de recomposição axiológica, erigindo o homem como centro do universo.

É verdade que o poder temporal dos papas não é absolutamente incontrastável. Houve várias guerras entre Papas e Imperadores pelo controle do cetro político. Basta mencionar a deflagrada entre Gregório VII e Henrique IV para convencimento pleno. Mas, geralmente, a ascendência política da cúria foi reconhecida sem discrepâncias pelos Imperadores. Instaure-se, então, um sistema político eclético ou bifronte, diante de tão avassaladora impregnação religiosa do secular, com ingerência de monta nos

assuntos morais e jurídicos e na formulação e controle das instituições. Parece que, primeiramente, o poder secular se porta, face àquele dualismo, numa atitude tipicamente feudal, fiel ao hierarquismo que atribui ao suserano, no caso o Papa, a soberania, que a delega ao Imperador. De qualquer modo, há a ascendência espiritual e moral do papado que, num clima de exaltada religiosidade, não deixa de ter eficácia no plano político.

Não importa a heterodoxia de Dante, que no seu tratado sobre a monarquia postula a tese que encima o livro terceiro: “O cargo da monarquia ou do império depende imediatamente de Deus.”

Na verdade, a obra reflete mais uma ideologia nascida do conflito entre a cúria e os estados italianos que a concepção dominante. Mais tarde, implantado o Estado absolutista na Idade Moderna, é que aquela tese se concretizaria. Enquanto não, insistentemente compartilharia a Igreja de encargos, de jurisdições, de privilégios de natureza civil. Por isso, paradoxalmente, incapaz de autolimitar-se, esvaída e depauperada espiritualmente. Enrosca-se na trama complexa que teceu e se vê envolvida em compromissos mundanos ou no contraditório da imposição religiosa violenta.

Porém a tendência seria a afirmação absoluta do poder secular, no decurso mesmo da Idade Média. Numa primeira fase dessa afirmação, já não é provida a religião daquela eficácia coercitiva sobre os imperadores. Agora, dispõe ela de nova força, a da ideologia, que serve à unidade cultural de nacionalidades e de

impérios, ascendendo ao dimensionamento axiológico dos grandes objetivos políticos.

Tal ocorreu em consequência do Renascimento e da Reforma, e numa formulação inspirada pela Contra-Reforma. Temendo a expansão protestante, que se iniciava na Europa, com evidente ameaça ao poderio da Igreja, agora não mais monolítico e incontrastável, elaboram a Cúria e o Império uma fórmula política original no qual o dualismo representado por ambas as entidades toma nova configuração em face de acontecimentos-chaves. A Reforma quebrou a hegemonia espiritual de Roma. Irrompe a crise, intensificada pela Revolução Comercial.

A integridade da fé, dos dogmas, da vida sacramental, da liturgia, insta por nova cruzada, na qual a Igreja valer-se-ia não apenas da reafirmação enérgica do acervo doutrinário e da disciplina, mas também do instrumental político encarnado no Império. Este era convocado para prestar-lhe auxílio, resguardando-lhe a sobrevivência histórica e eliminando as confissões concorrentes. E graças ao prestígio incomensurável que ainda desfrutava a Igreja como sociedade universal, ainda que desfeita a universalidade do Sacro Império. Manuel Garcia-Pelayo retrata proficuamente essa situação:

“Por suposição, a passagem da antiga estrutura para a nova não se verificou sem grandes convulsões, originadas, imediatamente, na resistência dos poderes tradicionais já em decadência, mas temerosamente erguidos, e, de modo mediato, no impacto sobre a sociedade de novas

modalidades econômicas e espirituais. Abre-se assim um desses períodos que Spengler chama de interregno e Toynbee de turbulências. A crise se complica com a catástrofe da Igreja representada pela Reforma, pois, ainda que a universalidade do Sacro Império fosse de há muito um fantasma, permanece a Igreja como Sociedade universal, se bem que com tendência cada vez mais crescente da parte dos poderes seculares para limitá-la ao puro âmbito religioso. Porém agora a própria Igreja se divide numa pluralidade de Igrejas com relações conflituais e em luta aberta que se vêem obrigadas a recorrer ao poder estatal para assegurar sua atuação e, eventualmente, para aniquilar a confissão antagônica. A salvação eterna dependerá das Igrejas, porém a salvação histórica das Igrejas dependerá do Estado”.<sup>(9)</sup>

Na realidade, a época de crise, de convulsões religiosas, com o “background” das profundas transformações econômicas e da ascensão social da burguesia, é o cenário da institucionalização do mecanismo político em que se opera a síntese do Império e da Cúria numa afirmação do Estado com o colorido confessional. Síntese feita sob tensão, porque no confronto permanente de momentos de natureza diferente.<sup>(10)</sup> A conciliação de ambos no jogo político faz-se artificialmente: o encaminhamento do dado religioso apresenta-se ontologicamente averso ao dado político. Só a sobrevivência de elementos teocráticos no pensamento teológico e na *praxis* do Estado alimentaria uma concepção dessa ordem. E por que não dizer que os tratadistas da Companhia de Jesus, teóricos da Contra-Reforma, e entusiastas da aliança do Estado com a Igreja na defesa e na propagação da fé, foram os

propugnadores da nova fórmula política? Garcia-Pelayo recorda o surgimento da tratadística da “razão do Estado” em 1589 com Botero, “sacerdote católico ativamente participante no movimento da Contra-Reforma e, portanto, muito vinculado à Monarquia espanhola”.<sup>(11)</sup>

E são justamente os Estados Ibéricos aqueles com plenitude e em larga extensão assimilam e executam a doutrina política da Contra-Reforma.

O imperialismo de Filipe II retém-na como ideologia, inspiradora de conquistas e de guerras em regiões protestantes, formando um vasto Império, palco de contradições ingentes entre os momentos político e religioso, que provam de sobejo o artificialismo da síntese.

Sobre isso muito claro o depoimento de Reinhold Schneider:

“Assim é que na metade do século XVI, os príncipes europeus estão emaranhados em uma rede de contradições insolúveis: a manutenção do império não se compadece com a missão extraterrena. Terá que ser o império sacrificado à religião, terá a religião que ser sacrificada ao império? Houve épocas, de fato, em que ambas as exigências se uniram, em que a expansão da fé equivalia a uma expansão do império, a uma expansão da Europa. Nas cruzadas, nas lutas contra os mouros, os soberanos conquistaram o país para a religião. Este ideal, que ainda vive na mente do rei espanhol (Filipe II), não encontra mais à sua frente uma realidade sobre a qual ela possa agir. Cada dia mais a religião cede o passo como força formativa e mantenedora de Estados...”<sup>(12)</sup>

De fato, dada a precariedade da composição de elementos tão heterogêneos e antípodas, inconciliáveis no que têm de essencial, a tendência que logo se manifestou foi a subordinação da religião, aviltada ao plano da ideologia pelo Estado, prestando-se ao seu expansionismo imperialista e à unificação nacional. Tal se evidencia tanto mais quão difundido o novo espírito do Renascimento e da Reforma, trazendo substanciais alterações na estrutura do Poder e emprestando concepções jurídicas e econômicas atualizadas aos negócios, à economia, alçada a nível internacional, ao estatuto social, tudo em ritmo acelerado de transformação.

Quer dizer: as inovações do mundo emergente do começo dos tempos modernos intensificariam as tensões entre o Estado e a Religião, porquanto a ideologia imperial, nas suas explicitações concretas, opor-se-ia crescentemente à hierarquia dos valores espirituais. Mormente quando ultrapasse a faixa das decisões técnicas e se visse envolvido em pretensões axiológicas.<sup>(13)</sup>

Aliás, constituem aquelas tensões um elastério das que sempre existiram entre o Estado e a Igreja a partir da instituição do padroado. Com relação a Portugal exemplifica-o Cândido Mendes de Almeida. Expõe com a sua clássica autoridade a marcha progressiva da usurpação por parte dos monarcas portugueses de certos direitos que originariamente cabiam à cúria romana. O que se dá amiudadamente através da concessão pontifícia de padroados já numa época em

que a Igreja geria negócios temporais. É praticamente o princípio de uma manipulação espúria dos assuntos eclesiásticos pelo monarca, que culminaria em ruidosas dissidências e em conflitos seculares entre os dois poderes, desfigurando a integridade doutrinária do cristianismo, convertido em ideologia. A Bula do Papa Alexandre VI, de 23 de agosto de 1495, autorizando o rei D. Manuel a apresentar os bispos das dioceses a serem criadas, parece ser o ponto de partida dessa imprópria dualidade de poderes, a medrar efeitos consideráveis na história do Brasil. Revela o autor que os fins do padroado foram obliterados pelo Estado, que deles se serviu para aumentar a sua área de influência e de domínio.<sup>(14)</sup>

Como se vê, a face bifronte do Estado da Contra-Reforma tem raízes em quadra histórica de exacerbamento místico e surge como *aparelho de defesa* de uma ordem ameaçada, que, contraditoriamente, absorveria idéias políticas da era nascente, procriando o conúbio oficial mal-sinado no curso da história moderna.

Para compreender esse fenômeno, convém notar que a cultura medieval logrou uma síntese muito instável, não obstante universalista no sentido de abranger todos os aspectos da vida social e intelectual. Desde cedo suscitou sinais de tensão e de conflito interno.<sup>(15)</sup> Naturalmente, advém momento em que, com a culminância do processo conflitual, falece por completo à religião o papel revolucionário requerido pela era que se iniciava sob a pressão de fatores econômicos e

ideológicos. Esclerosada e inabilitada para acionar energicamente o potencial de espiritualidade evangélica, presa que estava a categorias sociológicas decadentes, não dispunha de autoconsciência crítica, apesar da Contra-Reforma, que conduziu a um relacionamento com o Estado, adequado à sua posição.

Por isso mesmo, como alternativa histórica de maior abertura naquele momento, pode-se dizer com Dawson que a Reforma, irrupção revolucionária religiosa, correlativa de mudanças profundas na ordem social e intelectual,

... “nem sequer neste caso se trata de uma rebelião anti-religiosa mas da explosão de forças religiosas dinâmicas contra a síntese que unia a velha tradição da cristandade a certo complexo de instituições sociais e a formas ideológicas”.<sup>(16)</sup>

Aqui se observa meridianamente que na cristandade medieval se cristalizara uma síntese entre a Religião e uma instituição de maior raio de influência, o Estado monárquico, concentrado e redistribuindo socialmente imenso acervo cultural.

Ora, os teóricos da Contra-Reforma não fazem outra coisa senão reavivar tal síntese, desaparecidas ou modificadas as condições históricas que lhe deram nascimento. Assim, contornou ela o problema, que continuava desafiando o mundo católico. De modo algum se apresentou no campo político como força revolucionária, quando tal a alternativa história mais viável.

### III. A Crise da Religião e o Estado Confessional em Portugal

O catolicismo medieval em Portugal carrega complexa herança cultural. De há muito vinha a religiosidade se plasmando em diferentes culturas trazidas por um sem-número de grupos étnicos invasores. Não há talvez uma nacionalidade portadora de tantos caracteres étnico-culturais quanto a portuguesa.

A posição geográfica do país, amplamente aberto para o mar, próximo à África, facilitou extraordinariamente o acesso de povos no decorrer dos séculos. Natural, portanto, o ecletismo religioso, o mistão de elementos do catolicismo, do islamismo, do fetichismo africano etc., produzindo uma religião *sui-generis*, permeada de superstições, de rituais mágicos, de feitiçarias.

Ajuntando a isso o subsídio mais poderoso do medievalismo decadente, ter-se-á ali o quadro da religião. Desse medievalismo estava embebido o alto clero, distanciadíssimo do baixo clero e do povo, inseridos que estavam numa hierarquia feudal original. Uma estratificação social rígida assentada no agrarismo, não dando vaza à formação de uma burguesia definida, mesmo com a intensificação do comércio com o Oriente, com o mercantilismo que perfilha no trato colonizador. Pois, axiologicamente, o português adere mais ao feudalismo que o espírito da burguesia, sustando a larga diferenciação social e, portanto, a abertura intelectual.

Forçosamente, a religião em Portugal não seria fator de ativismo cultural. Nunca chegaria a operar uma revolução das formas ancestrais de religiosidade. Portando-se numa postura conservadora, abrigaria idealizações místicas, quase nada conformadas a uma espiritualidade realista.

Apresentava-se imbuída de credices, de ritualismo festivo, de superstições, nas camadas do povo. Biparte-se, assim, a religião em compartimentos que espelham a repartição feudal, e com os ingredientes heterodoxos provenientes da aculturação.

Disso traz clarividente informação René Ribeiro:

“Esse clero enriquece e se hierarquiza dentro da sociedade portuguesa então composta de nobreza adventícia resultante dos títulos distribuídos em paga de serviços na reconquista, dos mercadores judeus, dos artesãos moçárabes, e da plebe de ascendência hispano-romana ou moçárabe. Bispos, cabidos, colegiados e até mosteiros procurariam atrair a devoção dos fiéis, deixando em “más circunstâncias os curas de almas”, a ponto do clero paroquial vir a constituir “a parte mais humilde da classe eclesiástica” (Fortunato de Almeida, *História de Portugal*). Dessa estratificação do clero é que iria resultar em Portugal, tempos depois, a ignorância do povo sobre a ortodoxia católica, “porque os oradores sagrados só curavam de várias sutilezas” (Herculano, 1859, *História de Portugal*, p. 39) e a tolerância dos párocos para com muitas retenções de crenças pagãs, superstições e abusões em que é pródigo o catolicismo. Esse foi, alias, um dos resultados dos contatos e da aculturação dos portugueses, desde os primeiros tempos históricos, com os vários povos que invadiram a península e entraram em sua formação social – uma religião mestiçada, como igualmente mestiço resultou o português do descobrimento.”<sup>(17)</sup>

Observe-se aí o distanciamento em que se achava o povo dos valores ortodoxos do catolicismo, de cujo acesso os retinha a estratificação social. Pouco concludente a metodologia pastoral, mesmo pela incompatibilidade de concepções do mundo, divergentes nos *status* hierarquizados. Cada estrato populacional retém uma ideologia coexistencial à sua posição econômico-social. Há várias ideologias obstaculizando a unidade nacional.

E com maiores danos que hoje, com a vigência do pluralismo. É que diferentes e conflitantes ideologias acarretariam a pluralidade de visões religiosas. Se, naquele tempo, a religião constituía o *substratum* da vida sócio-cultural, unificando-a e conferindo-lhe estabilidade, percebe-se quão prejudicial e perigosa para a sobrevivência de uma nacionalidade tal multiplicidade ideológica. E o afastamento do povo se alongara demasiado das fontes puras do cristianismo, a ponto de incorrer em práticas grosseiras, denotando tanto um estado de espírito beirando o mórbido – atingido em freqüentes movimentos de massa – como uma crassa ignorância.

A inclusão de alguns títulos nas Ordenações Filipinas justifica-se com a intenção de coibir o Estado daquelas práticas rudes e de assegurar coercitivamente a integridade ortodoxa do Catolicismo da Contra-Reforma, tão atento na guarda do depósito da fé, dos dogmas e da vida sacramental, numa contextura ideológica de defesa contra o individualismo e a heterodoxia

protestantes. Porquanto abalavam as monarquias em favor de principados, de circunscrições políticas menores, ferindo-lhes o absolutismo, guardião da ordem católica e imperial.

Assim, destacam-se duas categorias de delitos naquele Código, tomando por fundamento esse arrazoadado. Primeiramente, a heresia, com um envolvimento político mais pronunciado. Trata-se de um crime que malfez substancialmente a unidade axiológica da nação baseada na religião. Acomete ela diretamente contra essa unidade, podendo comprometer a segurança imperial. Porque se expressa numa conotação política de oposição à ideologia oficial, que é a ortodoxia católica *vista* pelo enfoque monárquico. O herege, incontestavelmente, insurge-se contra verdades *políticas* e incide em subversão. Contra ele agem sem complacências a Monarquia e a Igreja conluiados na síntese estatal. Assim é que o conhecimento do crime de heresia é da alçada dos juízes eclesiásticos e a execução da pena da competência da justiça civil.<sup>(18)</sup>

Na mesma categoria do crime de heresia se alinha o da blasfêmia, que aparece sob o título II das Ordenações. Dirige-se ele contra Deus, ou contra a Igreja, ou contra Nossa Senhora, ou contra os santos. Também contra qualquer verdade da fé. E aqui se desdobra a rigidez oficial: obedecendo à hierarquia social do atente, cuja pena é medida em multa e em prisão de acordo com o seu *status* social, e trancando qualquer válvula de escape para a saturação religiosa do tempo, responsável pela reiteração constante das

blasfêmias. Realmente, a psicologia humana tem ensinado que a blasfêmia é prática comum nas sociedades excessivamente impregnadas de religiosidade. Numa situação conflitual qualquer, natural o extravasamento de uma tensão emocional superexcitada pelo constrangimento do imperativo religioso, transmutado em imperativo político, principalmente em se tratando do ritualismo mecânico e sem alma, cansativo para o espírito e inoculando facilmente a repulsa.

Todavia maior coloração política reveste a pena reservada à heresia, cuidando-se através dela de preservar íntegra a fé e de barrar a infiltração da religião do inimigo.

Não olha a monarquia portuguesa para o traço físico ou racial do súdito; o que interessa mais é a religião que pratica. E isso é estendido até as colônias. A respeito, escreve Gilberto Freyre:

“Através de certas épocas coloniais observou-se a prática de ir um frade a bordo de todo navio que chegasse a porto brasileiro, a fim de examinar a consciência, a fé, a religião do adventício. O que barrava então o imigrante era a heterodoxia; a mancha de herege na alma e não a mongólica no corpo. Do que se fazia questão era de saúde religiosa: a sífilis, a boubá, a bexiga, a lepra entraram livremente trazidas por europeus e negros de várias procedências.

O perigo não estava no estrangeiro nem no indivíduo disgênico ou cacogênico, mas no herege...

... Temia-se no adventício acatólico o inimigo político capaz de quebrar ou de enfraquecer aquela solidariedade que em Portugal se desenvolvera junto com a religião católica.”<sup>(19)</sup>

Com efeito, a heresia representava na época um autêntico protesto contra uma situação política. E o perigo daí advindo se evidencia numa situação histórica de incessantes guerras de religião, de teor altamente explosivo. Acresce o combate sem tréguas à pirataria, muitas vezes acompanhada de propósitos colonizadores que comprometiam a segurança de Impérios.

A segunda categoria de crimes, acolhida pelas Ordenações Filipinas, compreende o primitivismo fetichista e mágico, deturpador da elevação racional e cultural da religião.

Já se anotou acima que a aculturação do ritualismo e das superstições africanas se deu em apreciável escala em Portugal, mercê dos contactos seculares com a África.

Argüiu-se, demais, a influência de fatores sociológicos na fenomenologia religiosa do país, determinando a eclosão da baixa religiosidade popular.

Pois bem. Aquele Código traz os títulos III (“Dos feiticeiros”), IV (“Dos que benzem cães, ou bichos sem autoridade del Rei, ou dos Prelados”), V (“Dos que fazem vigílias em Igrejas, ou votos fora delas”). Todos alusivos a delitos perpetrados com assiduidade pelo povo. A própria estipulação exaustiva deles por si já é uma constatação da regularidade na sua prática. Formavam-se em costumes bárbaros, sendo de estranhar que ocorressem no seio da chamada civilização européia, tão orgulhosa de seus valores!

Na verdade, custa acreditar os extremos a que chegava o povo na manipulação da fé, desvirtuada por baixos rituais e pela ignorância supersticiosa.

No título III concernente aos feiticeiros é verberado o uso de “pedra de ara ou corporais” com que se armava o “feitiço”, e a penalidade imposta é a morte. Aí há referência à invocação de espíritos diabólicos dentro ou fora do círculo, ou em encruzilhadas.

No título IV colhe-se o testemunho de um velho costume que desceu fundo na religiosidade portuguesa.

Tais práticas grosseiras indicam, por outro ângulo, a nota de passividade letárgica de uma religião, desprovida de dinamismo capaz de dar motivações e objetivos novos à vida sócio-cultural.

Não sugere ou estimula ela iniciativas humanas criadoras. Ao contrário, cimenta os padrões hierárquicos, projetando o providencialismo, que tudo faz esperar na inatividade, ou melhor, nas práticas consuetudinárias e fixas.

Vem a propósito a interpretação de Herculano:

“A essas eras em que se acreditava que, não bastando à Providência as leis físicas e morais com que ela revela a sabedoria eterna no regimento das coisas humanas *o seu dedo aparecia em manifestações miraculosas e que a vontade do homem podia compeli-la a semelhantes manifestações*; nessas eras, enfim, em que a força e o esforço estavam como cercados com uma auréola divina que tantas vezes e em tantas coisas substituíam a justiça e o direito.”<sup>(20)</sup>

É esse providencialismo que vai marcar fundamentalmente a cultura brasileira, compondo o núcleo talvez fundamental da caracteriologia do povo, logo esboçada e estruturada na Colônia.

Aliás, não só no Brasil, mas em todos os países hispano-americanos, nota-se a existência de igual núcleo. Demonstração de que o fenômeno é comum a toda a península ibérica. Quer dizer: o catolicismo espanhol também deu azo à sua manifestação, como registra objetivamente William d'Antonio.(21)

Nessas condições, aparece a crise que solapava as bases da ortodoxia católica em Portugal, a exemplo do que se passava em outras regiões da Europa. O medievalismo, que a informava, entrara nos estertores da morte.

As nações protestantes já davam mostras de maior diligência e de sabedoria do encaminhamento dos negócios do século, organizando as suas instituições, construindo sistemas econômicos mais dinâmicos. Dentro em pouco, irromperiam mutações salutares nas sociedades anglo-saxônicas, modernizando-as. Aparelhado estava o Estado para o cumprimento do projeto histórico dentro da pauta dos valores renascentistas. Tudo pela recolocação do homem como agente criador da cultura e da civilização, com o advento da nova concepção do mundo.

Logo começa a crescer a diferença entre os dois mundos: o católico e o protestante. O primeiro, tornado impermeável ao surto do progresso, preso a uma rede desconexa de idealizações vazias e sutis, de supers-

tições, de tabus, tudo mal composto na exaltação alienada e descolada da realidade objetiva. E só tem uma serventia – a de compor a ideologia oficial, aglutinando axiologicamente um Império.

Segundo Oliveira Martins, “O catolicismo não era então – como o era a religião protestante – uma fé íntima e absorvente; era uma convicção para uns; uma convenção para outros; uma conveniência para muitos, e um desvairamento para os defensores intolerantes da fé. Havia de certo uma afirmação religiosa unânime e violenta; mas desaparecera a unanimidade ingênua e espontânea da crença, que radica as religiões.

O Catolicismo atravessara uma crise, de que saíra malferido; e a violência com que se impunha estava denunciando que ficara sendo, antes uma expressão de autoridade do que uma expansão do sentimento popular”.<sup>(22)</sup>

Nessa linha, tendia o povo a descambar para o relaxamento moral dos costumes, sombreadas que foram a objetividade de fins humanos e a dignidade da pessoa pela imposição religiosa.

A contrapartida do individualismo protestante não é a valorização da liberdade em harmonia com a solidariedade cristã, mas o constrangimento enérgico da autoridade afrontando a personalidade humana e contradizendo o Evangelho da caridade. Então, frustrando normalmente o acolhimento da íntima espiritualidade, condição primária do cristão.

Em que pesem os esforços da Contra-Reforma no rejuvenescimento da fé, faltou-lhe a visão adequada à

conciliação da liberdade na autoridade e do mundo no transcendente.

E ao patrocinar o Estado no qual se imiscuía, numa síntese da *ratio confessionis* e da *ratio status*, acelera o processo de coerção religiosa, alargando a oficialização do catolicismo que se via, assim, afetado substancialmente nas suas fontes evangélicas, no princípio da liberdade, tão inerente ao magistério cristão.

Cristo concebeu o princípio da liberdade como espinha dorsal da conversão e decisão pessoais. O constrangimento violento, molestando a vontade e anulando a razão, Cristo o repeliu ao longo de sua pregação. Desta o ponto central é a liberdade na responsabilidade.

No-lo diz Harvey Cox:

“A liberdade na Bíblia é, em primeiro lugar, a possibilidade de chegar a ser adulto. O contrário da escravidão, para a Bíblia, não é a independência mas a responsabilidade”.<sup>(23)</sup>

Portanto, o autoritarismo religioso questionado é fruto do processo de deterioração interna do catolicismo medieval e, concomitantemente, agente do mesmo processo.

Somando a essa consideração o fato da emergência da nova teocracia, consubstanciada no Estado da Contra-Reforma, ter-se-ão algumas conseqüências: o incremento da decadência religiosa, vista a absorção e o aniquilamento da *ratio confessionis* na *ratio status*, e a

crise assumindo nova face. Transmuda-se o Estado em instrumento procrastinador das categorias medievais do catolicismo, superadas ante o mundo moderno que irrompia dominantemente.

#### **IV. A Aculturação do Catolicismo Português na Colônia. Problemas de Transplantação. O Artificialismo da Catequese Jesuítica. A Igreja, Instrumento da Unidade Moral. Status, Formação e Condição do Clero. Religião Festiva, Ritualista e Tolerante. Decadência Moral**

Não se instala mecanicamente, na Colônia, a herança católica de Portugal. Sofre um processo de lenta aculturação, que a modifica bastante, dada a interferência de fatores mesológicos. Surgem atitudes e comportamentos novos com relação à religião.

Ao desembarcar o Brasil, sente-se o português deslumbrado e, ao mesmo tempo, angustiado ante o teatro da natureza imensa a enfrentar e a sujeitar. Os dizeres da carta de Pero Vaz de Caminha simplificam a descrição da terra, espargindo o otimismo naturalista e se debruçando apenas sobre a plasticidade pictórica do ambiente. Dele prognostica o potencial econômico. É um momento de desvanecimento edênico. Não lhe empanam a visão barroca as duras penas do desbravamento e da exploração a serem curtidas pelo colono aventureiro.

Efetivamente, o empreendimento colonial se faria através de agudo processo conflitual, em que o encontro do português com a cultura nativa, com os imperativos ecológicos, com o estabelecimento político sensivelmente enfraquecido e com o jesuíta, em meio aos afazeres econômicos, resultaria no recondicionamento dos valores metropolitanos, incluindo a religião, e subverteria os padrões éticos tradicionais. Prolonga essa subversão a situação de insegurança ante os desafios do mundo emergente na Europa e da diluição do misticismo romântico. Tudo isso com os acréscimos da problemática colonial. Está o colonizador desprovido de valores eficazes, urdidos na duradoura experiência de afrontar e resolver dilemas sociais.

Como assentar fins superiores de elaboração social e metodizar o trabalho coletivo na realização de metas periodicamente testadas se lhe falece o exame das alternativas, procedido nas horas de crise ou de revezes? Se o individualismo ínsito no caráter português é transposto para cá e se exaspera ao máximo pelo desregramento moral facilitado pelo meio?

Muito elucidativo o comentário de Florestan Fernandes:

“Tem-se discutido a transplantação como se ela fosse um processo automático. Um dar e um tomar, no qual apenas entrariam em jogo imitação, cópia e reprodução. Entretanto, essa focalização do processo é falaciosa, pelo menos no que tange aos povos do Novo Mundo. O aspecto essencial, no caso, não é a transferência de conteúdos e práticas culturais, em si mesma; mas o modo pelo qual a própria transferência se desenrola histórica e socialmente.

Os europeus que migraram para o Novo Mundo trouxeram consigo uma civilização à qual não se prendiam e da qual não se separaram. Portanto, a transferência envolvia disposições emocionais, racionais e morais fundamentais, que convertiam a transplantação numa complexa reconstrução das condições anteriores de existência social.

Não obstante, se não era difícil transplantar as formas e os significados das técnicas, instituições e valores sociais, era praticamente impossível fazer o mesmo com as condições materiais e morais que garantiam a sua integração estrutural e regulavam, por conseguinte, as suas funções o seu rendimento social.<sup>(24)</sup>

De fato, acentua-se nesse processo de transplantação a ausência de suportes materiais e morais na Colônia, capazes de dar plena viabilidade ao legado português.

Não há sequer, por muitos anos, racionalidade na vida econômica, e a integração social longe está de realizar-se.

No litoral há “manchas” no quadro ecológico, representadas por cidades sem grande expressão e pequenas vilas. Não se nota aí significativo rendimento social, tão incipientes se apresentam, ensaiando ainda os primeiros passos na senda do urbanismo. Diferenciação profissional decorrente de estrutura de classes só no Brasil contemporâneo. O que obstava a circulação dinâmica de valores sociais, mergulhados na seiva de cultura própria, com sólido embasamento econômico, não permitindo o funcionamento regular das instituições.

O colono é um desenraizado. Sente o chão fugir aos pés. Todo aquele acervo axiológico e institucional

que carrega experimenta um vazio ao ser levado à prática. É a desadaptação de um organismo social transplantado para uma terra onde tudo está por se fazer, e onde a empresa colonizadora se choca com o modelo da civilização tradicional e multissecular.

Por outro aspecto, tal empresa não se faz com o total envolvimento da metrópole, tentando, num vasto projeto, a fixação e condução de diretrizes para o crescimento da Colônia.

Praticamente, a iniciativa privada realiza quase sozinha o trabalho. Nisso, ganha estímulos a exploração predatória e egoísta das riquezas e o apresamento infrene de indígenas, sem falar no extermínio de aldeamentos inteiros.

As intrigas, as discórdias freqüentemente concluídas no crime, as lutas de famílias que provocam extermínios de dezenas de pessoas, a luxúria desenfreada assaltando clérigos, fazendeiros, caboclos, incentivando a poligamia; tudo isso dá um ligeiro toque da dissolução moral e reflete aquele conflito entre os valores, as instituições e as condições materiais e morais do meio.

Pode-se afirmar que o problema central é esse conflito. E persistirá por longo tempo a incapacidade de construir aqui uma sociedade nacional pelo desempenho exitoso de papéis sociais articulados funcionalmente com os valores e demais ingredientes culturais. Isso dificultou ingentemente a recepção e o desenvolvimento da Igreja durante todo o período, e com reflexos nos períodos seguintes.

Aos jesuítas cabe a glória da construção do edifício religioso mais sólido de então, malgrado a eiva do artificial que instilaram na obra evangelizadora e de catequese.

É que não se pode escapar ao espírito do tempo nem à rudeza do meio. Mesmo profundamente apostólicos, penetrados de viva fé a efeitos às duras disciplinas, portadores de vontade indômita e de espírito inquebrantável, cometem falhas estruturais, porque desarmados de instrumentos eficazes de aculturação do catolicismo.

Não conseguem superar aquele conflito.

Entre os pontos básicos da catequese jesuítica assoma o intento, seguindo recomendações do Papa Gregório I, consistente em “reorientar a cultura nativa em direção ao cristianismo e aos modos de vida europeus, ao invés de destruí-la para implantar sobre o vazio novos costumes e crenças”.<sup>(25)</sup>

Então, de uma perspectiva axiológica europeia nasce uma elaboração pastoral a ser aplicada no Novo Mundo, no que reside a origem dos conflitos culturais responsáveis pelos seus desvios e erros.

Por mais que se empenhem os padres jesuítas numa obra séria, fruto de uma ardente caridade, altamente civilizadora e alicerçada fortemente no elemento ético, enfrentando quase sós a cobiça e a dissolução dos colonos, não chegam a realizar aquela recomendada reorientação da cultura nativa para o cristianismo.

Para tanto, não bastava o conhecimento das línguas indígenas, das quais forjavam “o instrumento apto

e próprio para a conquista das almas”, segundo o Padre Serafim Leite.<sup>(26)</sup> Nem mesmo a observação dos costumes, crenças e folclore para adaptação de uma religião concebida e vivida sob o ângulo da cultura européia. A começar pelo teocratismo, pelo “unionismo” político e religioso e pela enfatização da autoridade em detrimento da liberdade, da personalidade.

Ainda padecem os jesuítas da ansiedade, da estranha compulsão no “munus” catequético, empreendendo a todo custo o batismo, a “vinculação” do nativo à fé católica, preocupados com a conversão em massa, para a preservação do legado religioso do novo mundo ante à sanha do francês calvinista ou do protestantismo em ascensão no velho continente. Por isso admiram-se de voltarem os índios “convertidos”, facilmente, às superstições e ao ritualismo mágico, ao fetichismo, tão arraigados entre eles. O êxito da missão deveria depender de uma profunda *catarsis* a que se submeteriam para mergulharem no universo da cultura indígena, numa apreensão de totalidade, a partir dos seus valores fundamentais. Só assim angariariam recursos para veicularem o cristianismo despojado das suas conotações européias e revestido de uma espiritualidade simples, pairando sobre a cultura, mas necessariamente comunicado por ela. Artificialismo existe numa comunicação da mensagem cristã feita concomitantemente por duas culturas a um mesmo povo. Pois cada uma delas engloba um mundo autônomo, com valores, instituições e técnicas próprias. Essa contradição exemplifica-a plenamente Gilberto Freyre:

“Mas sob a influência dos padres da S. J. a colonização tomou rumo puritano – ainda que menos rigidamente seguido nesta parte da América pelos cristãos portugueses que na outra, na do Norte, eles verdadeiros puritanos: os ingleses. Deu, entretanto, para sufocar muito da espontaneidade nativa: os cantos indígenas, de um tão agreste sabor, substituíram-nos os jesuítas por outros, compostos por eles, secos e mecânicos; cantos devotos, sem falarem em amor, apenas em Nossa Senhora e nos Santos. À naturalidade das diferentes línguas regionais superimpuseram uma só, a “geral”. Entre os caboclos ao alcance de sua catequese acabaram com as danças e os festivais mais impregnados dos instintos, dos interesses e da energia animal da raça conquistada, só conservando uma ou outra dança, apenas graciosa de curumins.

Ainda mais: procuraram destruir, ou pelo menos castrar, tudo o que fosse expressão viril de cultura artística ou religiosa em desacordo com a moral católica e com as convenções européias. Separaram a arte da vida. Lançaram os fundamentos do Brasil para uma arte, não de expressão, de alongamento da vida e da experiência física e psíquica do indivíduo e do grupo social, mas de composição, de exercício, de caligrafia...

... Com a segregação dos indígenas em grandes aldeias parece-nos terem os jesuítas desenvolvido no seio das populações aborígenes uma das influências letais mais profundas. Era todo o ritmo de vida social que se alterava nos índios. Os povos acostumados à vida dispersa e nômade sempre se degradam quando forçados à grande concentração e à sedentariedade absoluta.”<sup>(26)</sup>

Nessas condições, é inteiramente procedente a tese do ilustre sociólogo patricio, segundo a qual “o imperialismo econômico da Europa burguesa antecipou-se no religioso dos padres da S.J.”<sup>(27)</sup>

Com todo empenho, procuram eles expandir pela força da autoridade, mais que a da persuasão, um sistema de valores estrangeiros, norteando as “rea-daptações” da vida indígena. É a expansão indiscriminada do religioso absorvendo no cerne todos os materiais da cultura européia. Perduravam ainda fortes resquícios de um maniqueísmo cultural, originário da clássica civilização greco-romana, que via em posições antagônicas o mundo civilizado e o mundo “bárbaro”. É o maniqueísmo transmitido à nascente civilização crista, imbuída da tarefa impositiva dos seus valores aos povos rudes...

Não é de surpreender que, no regime compulsório dos aldeamentos, se exigisse vestuário idêntico ao dos colonos, regularidade cronométrica do trabalho diário, aprendizagem de coisas abstratas orientada por uma pedagogia que valorizava a memorização mecânica das letras e dos números, quando mais eficaz seria o aprendizado de artes mecânicas ou agrícolas, abrindo o caminho para a profissionalização de ofícios, tão requerida pela Colônia. Não se levaram em conta os hábitos, e os “mores” nativos a presidirem a faina agrícola, e as atividades econômicas primitivas, como a caça e a pesca. A mentalidade primitiva não se a consultava profundamente num plano missionário, catequético ou de ensino. Assim, a doutrina não se a propagava com uma descida vertical àquela mentalidade. Esta, coerentemente, melhor a receberia expungida das categorias européias. Melhor teria sido que se a levasse ao indígena através de uma metodologia

própria e não “prejudicial”, a descobrir por si mesmo ou por sugestões especiais, na sua simplicidade, o depósito da fé guardado pela Igreja. Afinal o que se viu foi um relacionamento entre duas culturas numa situação estranha e deteriorante para cada uma delas. Porque “os índios eram portadores de materiais culturais já sem o seu suporte institucional.

Os padres eram agentes de uma sociedade algo distante, cuja cultura apresentavam aos catecúmenos preponderantemente por um de seus aspectos, dando-lhes de resto uma imagem quase apenas verbal, uma espécie de “Cultura jesuítica” na expressão de Wagley e Harris”.<sup>(29)</sup>

Já como educadores da mocidade nos vários colégios espalhados de Norte a Sul, lograram resultados mais positivos, em que pese a rigidez da *Ratio Studiorum* calcada no logicismo escolástico, estereotipado e mecânico, consistente na repetição de princípios sem o levantamento de questões, no juízo de Antônio Paim.<sup>(30)</sup>

Porquanto, embora nada sintonizando com a realidade circundante, infundia conhecimentos seguros das letras e um humanismo que formariam o bacharel, útil para os misteres da administração pública. Por outro lado, corria dentro de um processo cultural uniforme, sem eiva de elementos estranhos.

A falência do sentimento moral, agravada pelo isolamento, pelas grandes distâncias entre as cidades e as vilas, embaraçando a unidade cultural e a integração

social, constitui o ponto básico, a partir do qual se pode compreender a religião na Colônia.

É verdade que ela conserva muito da herança portuguesa, especialmente o culto externo, a religiosidade festiva e sentimental, isso que pouco induz à fé pura e à significação da vida sacramental, inspirando o ordenamento ético.

O essencial, portanto, se dilui na progressão da formação histórica colonial.

Com efeito, fechadas estavam as vias de uma religiosidade elevada naquele período. Tudo concorria no sentido de ela adaptar-se ao alargamento da vida livre e ríspida em que o social ensaiava os primeiros passos em direitura ao domínio da natureza agreste.

Trata-se de uma situação em que a civilização portuguesa sobreposta à cultura nativa demorará a completar o ciclo da fusão cultural. E, conseqüentemente, suportando o desnível entre os valores religiosos que trouxe consigo e a precariedade da infraestrutura numa rede de vazios geográficos e uma permanente atitude de defesa e em estado de guerra contra invasões estrangeiras e indígenas. Vida duríssima em que as paixões violentas se acendem na tentativa de afirmação perante o mundo circundante.

Obtura-se, então, a comunicação entre aqueles valores, deslocados do condicionamento material e moral originário, e os projetos de extorsão e de rapina que animam os aventureiros de toda espécie e até as pessoas de *status* definido e com atividade econômica estável, todos aprestados na escravidão ou na matança

de índios e subjugados pela cobiça do ouro, quando não movimento querelas intermináveis entre si.

Mesmo de um aparelho judicial eficiente havia carência. Sem o instrumento da coerção estatal operando a contento, o controle social era ínfimo, restando apenas a autoridade moral dos jesuítas de algumas ordens religiosas para dar-lhe pequena margem de atuação. Nem sequer projetos de promoção da terra, com a execução imediata e assistência ampla da *Metrópole*, existem.

As Capitânicas Hereditárias encarnaram a demissão do Estado Português na obra colonizadora, deixando-a nas mãos dos donatários, os quais inauguraram o privatismo de inspiração feudal, fator nuclear da frouxidão dos laços sociais, pouco sensíveis aos apelos éticos de coparticipação na empresa coletiva. Alias, isso denota, de certo modo, a decadência daquele Estado, em que vão buscara autonomizar-se, desprender-se de elementos estranhos. Combalido o dinamismo interno de sua essência.

E ainda desfalca-o a concorrência da Igreja; Já se viu o hibridismo que o poluía, numa síntese artificial, com a incrustação axiológica do religioso, que se entrecruzava com a técnica político-jurídica retirando-lhe a operosidade diante dos projetos sociais de vulto. Mesmo porque configuraram valores destituídos de ativismo e projetados pelo hierarquismo feudal, visceralmente impotente no trato com os problemas estruturais nascidos com a Revolução Comercial. Ressentiu-se, acima de suas forças, a monarquia

portuguesa com o impacto das tarefas portentosas da colonização, já presenciando a decadência interna, e a braços com um mundo inteiramente novo a construir e para o qual minguavam projetos baseados em uma ética social rentável. E na sua ausência, o particularismo, a transferência natural da “soberania” para os régulos, os capitães-mores, os donatários, haveria de consumir-se.

Disso se conclui que a Igreja penetrou, como defende Nestor Duarte, mais na Sociedade Colonial que o Estado. Não obstante as sérias limitações opostas pelo misticismo abstrato e pela pastoral condicionada. Compunha o único depósito sedimentado de valores e de ideais éticos. Não retinha ela a visão totalizante do mundo? E não a emprestou ao Estado? Incisivas as palavras daquele sociólogo:

“Fraco e comprometido (o Estado) no seu poder já vinha ele de Portugal. A Igreja, por exemplo, lá estava a disputar-lhe jurisdições e prerrogativas e assim em porta acirrada penetraram ambos no Brasil. As terras da América, como todas de além-mar, eram antes “terras eclesiásticas”, sob a égide do Pontífice Católico e dos seus bispos. O rei de Portugal, para mandar sobre elas, fazia-o mais por uma prerrogativa transferida. Era menos como Rei do que como Grão-Mestre da Ordem de Cristo, que presidia a muitos dos normais misteres de um chefe de Estado.

Com a soberania já dividida com os capitães-mores só lhe restava íntegra a função militar dos seus governadores gerais, que ainda assim haveriam de sofrer a concorrência dos exércitos particulares dos proprietários chefes de bandeiras.

A função disciplinadora, por excelência, aquela que cria elos e vínculos de respeito e obediência quer de ordem

moral, quer de coação física, cabia muito mais à autoridade e aos funcionários eclesiásticos”.<sup>(31)</sup>

Assim é que a religião iria exercitar uma função moralizadora, que com todos os percalços arrostados deixaria marcas profundas na sociedade colonial. Nesta monopolizava sem concorrência tal função, dado o espírito do tempo e o pouco desenvolvimento institucional na indiferenciação axiológica e material. O português é o crente, mais do que o nacional.<sup>(32)</sup>

O que há de solidariedade social naquele período deve-se à religião. E em meio a “um dualismo jurisdicional – o da Igreja e o do Estado – que é bem vergôntea retardada do medievalismo no tronco do Estado e que se revigora ainda pelo alvará de 12 de setembro de 1564, que mandou adotar e observar os preceitos do Concílio de Trento em todos os territórios da soberania portuguesa.”<sup>(33)</sup>

Malgrado o padroado, manifestação daquele dualismo, concentrava o clero a Colônia notável força política, tendo em mente especialmente aquela desagregação da soberania estatal e o afastamento de sua sede. Mas é um clero despreparado intelectual, moral e teologicamente. Até então, as decisões tridentinas a respeito dos seminários não surtiram os efeitos desejados ansiosamente. Desse modo, inclinado para o domínio político e incapaz de resistir, com poucas exceções, à corrupção do meio. Assevera Rocha Pombo:

“Não se poderia ter uma perfeita compreensão do regime social e político dominante nos três séculos do período

colonial sem fazer conta da força imensa que teve o clero durante aqueles tempos. Pode mesmo considerar-se como tendo sido ele o mais forte e sólido poder do Estado, ou pelo menos o mais largo e seguro fundamento de toda a ordem política criada e mantida aqui por uma soberania que ficava a milhares de léguas de distância”.<sup>(34)</sup>

Entrando desde cedo em desavença com os jesuítas, intransigentes defensores da doutrina, o clero secular molda-se mais ao realismo rude do tempo, cria a unidade e estimula a ordem na Colônia. Apesar dos seus grandes defeitos, é um mérito incontestável. Porque a sua autoridade política e moral se contrapõe à do próprio governador geral. Toda a população lhe é submissa. Interessante observar com Rocha Pombo que não vem aqui ao cenário propriamente a Igreja. Sim, o pároco. E, em decorrência do misticismo da época e da ausência geral de instituições civis ou de grupos autônomos, exerce um papel moral.

No meio da inconsistência, de amorfismos sociais e da religiosidade absorvente, só o clero poderia desempenhá-lo. E de forma monopolística, deixando refletir a sua formação. Com efeito, em tudo está presente o pároco. Recorde-se que numa fase de exacerbado medievalismo, o catolicismo constituía elemento aglutinador de valores, costumes, práticas sociais, até do Estado, conforme se viu. Então no que diz respeito ao comportamento do colono, julgando-o, aí se encontra o preceito de fundas conotações religiosas.

E mais do que o preceito, o pároco: este se leva freqüentemente pela ansiedade de conversão, afirma

Rocha Pombo,<sup>(35)</sup> mal que acometia por igual aos jesuítas, tornando a pastoral um mero artifício, instrumento de redução do colono ou do gentio à ordem.

Numa terra em que o relaxamento dos costumes e a degradação moral atingem o clímax, como falta o espírito cristão naqueles tempos! Sabendo-se que tal se passava numa sociedade embrionária, facilmente se deduz quantas marcas profundas não ficariam na religiosidade desse povo, na cultura brasileira!

O de que se cuida primordialmente é do ritualismo, de toda uma prática cultural dissociada da vida pessoal. O importante era a obediência ao culto, aferida na sua freqüência, no pertencer ao rebanho, no seguir a orientação do pároco.

Não havia tanta torpeza no crime, mas sim no perpetrá-lo e não se confessar em seguida... Atos cruéis, vinditas sangrentas aconteciam muitas vezes após os autores saírem da Igreja. A desavença com o cura trazia mil desventuras às pessoas: proibição de sepultura cristã, excomunhão e outras penas que enchiam de pavor a todo o mundo.<sup>(36)</sup>

Surge, dessa maneira, um clero detentor de posições políticas, possuindo ricas propriedades e gozando de elevado *status*. Daí para a opressão, esta responsável em grande parte pela anarquia, há um passo. “Nem era possível que uma classe, que sobrelevava a todas as outras, e em cujas mãos se pendiam os interesses de todas as outras, não se desmandasse caindo em violências e excessos em toda parte onde não encontrava nada que lhe contrabalançasse o arbítrio: há

de ser muito raro o ponto do país onde pelo menos durante os dois primeiros séculos de colonização os vigários não exercessem verdadeiras atribuições de poder civil, uns abertamente, outros agindo por intermédio das próprias autoridades políticas”.<sup>(37)</sup>

O que esperar de um clero poderoso e sem formação, por cima sujeito aos problemas causados pela transplantação cultural? O não possuir bases intelectuais ou teológicas seguras vem de longe.

Autor português dá-nos um quadro muito realista do clero da metrópole por essa época.

No ato de nomeação dos bispos pelos reis pouco se atendia à vida dos candidatos, aos méritos de um apostolado comprovado, à cultura teológica. Muito se tinha em conta o *status*, a predileção real. Os candidatos são ambiciosos de posições, de prebendas, e inúmeros acumulam funções na expectativa de maiores rendimentos ou de pensões. A pastoral é descuidada. O povo não recebe instrução regular das verdades da fé, desconhecedores dos comentários sobre os Evangelhos na Missa. A pregação escasseia e não se cumpre o dever da residência episcopal. Muitas comunidades crescendo na ignorância, no crime, na feitiçaria, na superstição.<sup>(38)</sup>

Quando trata dos padres, escreve:

“Que dizer agora do recrutamento dos candidatos ao altar? Promoviam-se ao sacerdócio pessoas com menos de 25 anos, sem cultura e sem idoneidade e por vezes a troco de dinheiro, e em muitas dioceses nem sequer havia quem ensinasse e vigiasse os aspirantes à vida eclesiástica, pelo que a máxima ignorância do clero e os maiores escândalos

na sociedade. Facilmente se ordenavam pessoas sem patrimônio, sem filiação legítima e sem gramática. E depois, para evitar a impunidade e a vingança de crimes e conseguir, como já se disse, benefícios, com pouca ou muita idade, com nenhuma ou pouca preparação, sem nada a recomendá-los, havia a corrida às ordens menores, sem alguma consideração espiritual ou religiosa”.<sup>(39)</sup>

Não obstante o afã de recuperação desse clero, intentado pelo Concílio de Trento, e mesmo pela pouca existência dos seminários, a Colônia ainda receberá por muito tempo padres mas formados. São eles assaz responsáveis pelo indiferentismo religioso de vastos segmentos populacionais, quando não pela superficialidade do catolicismo no Brasil e até mesmo pelo anticlericalismo característico de períodos posteriores. Não concebeu, nem o podia, uma pastoral permeada do espírito evangélico, da caridade desinteressada de que fala São Paulo. Um clero dessa natureza facilmente se tornaria presa da política e passaria a defender teses heterodoxas.

Veja-se o exemplo de Feijó e de outros no Império. Ainda na Colônia deslizam muitos clérigos pelo terreno perigoso do enciclopedismo. Não é de estranhar que inexistisse capacidade de reação ao Pombalismo, movimento antípoda do medievalismo decadente.

Extremos se opondo. O absolutismo religioso, o primado exclusivista da autoridade clerical sofrendo a pressão do absolutismo estatal, do regalismo, última etapa da teocracia ibérica, apenas vestida da roupagem

secular. É quando surge um clero formado às pressas em Portugal para substituir os jesuítas expulsos do Reino e das Colônias, irresponsável e também mundano, político, ao qual se juntaria o saído do Seminário de Olinda, centro das doutrinas glicanistas e revolucionárias daquela fase, e onde se ensinava mais a ideologia liberal do que a Teologia.

A propósito, confirma Dom Duarte Leopoldo:

“O Seminário de Olinda tornou-se um ninho de idéias liberais e subversivas, pois os seus padres professores, seculares e regulares, chamados à direção do Seminário, sobretudo os oratorianos (que sobre serem liberais, adotavam as doutrinas cartesianas) haviam cursado a mesma universidade (de Coimbra)”.<sup>(40)</sup>

O mal é sempre este: o envolvimento constante do clero pelo Estado, embora, como se anotou, a influência moral e religiosa se tenha irradiado desse clero. Mas a vinculação ao poder secular impede grandemente o exercício da pastoral pelos bons padres que ainda havia e incentiva o profissionalismo com graves prejuízos para a vida sacerdotal, vista por muito como um emprego público e concessora de prestígio social.

Adquire até mesmo o clero uma aura de nobreza, co-partícipe que se mostra dos privilégios da Casa Grande no sertão açucareiro, de acordo com Gilberto Freyre.

Eis a razão dos depoimentos sinceros de historiadores e de estrangeiros que visitaram o país na época,

demonstrando a correspondência entre a religiosidade do povo e a profissionalização do clero.

Atribui Sérgio Buarque de Holanda a indisciplina dos nossos antigos clérigos ao “liberalismo” que os levava a participar de revoluções, o pouco acatamento que tinham à autoridade civil, tudo isso ao descontentamento por uma situação de dependência para com essa autoridade. <sup>(41)</sup>

É o conflito a que se aludia antes entre um poder quase incontrastável dos padres na área social, depositários da moral e ocupando um elevado *status*, e a subordinação ao Estado, que transformara a Igreja em *instrumentum regni*.

Os párocos que não granjearam bens materiais, ou não pertencem a famílias abastadas, esses, principalmente ao diminuir a influência clerical com a evolução histórica, sofrem os efeitos do regime assalariado, que inclusive provoca procedimentos pouco condignos do ponto de vista moral. É o que nos relata Auguste de Saint-Hilaire, focalizando a Província das Minas. Ali era destinado inicialmente um tributo, a dízima de toda a produção para o sustento dos padres. Acontece que em face do baixo rendimento das terras a dízima foi cedida ao governador que, em troca, lhes pagava 200,00 réis anualmente.

Com o crescimento da população os proprietários retribuíam voluntariamente os serviços de eclesiásticos em 60 réis. Aliás as constituições do Arcebispado da Bahia, que disciplinou a legislação eclesiástica brasileira, atualizando-a, sancionou essa prática.

Alguns párocos iam além dessa soma e exigiam 300 réis por cabeça de homem livre ou de escravo. Tal gerou intermináveis querelas entre os párocos e os paroquianos. Para remediar a situação, estendeu-se a várias regiões do país as *Constituições* da Bahia. Os curas introduziram ainda o uso da cobrança de 300 réis por cada comungante sob o pretexto de indenização pela confissão pascal.

A recusa produzia processos e escândalos. Isso é uma amostra da profissionalização, do regime assalariado e dos tributos eclesiásticos que desnaturavam a vida sacerdotal e sofream a Pastoral, transmutada em ritualismo mecânico e estipendiado, sem outro complemento. Mais: havia profissões anuais recebidas do bispo para celebrar missa, confessar, pregar e para os trabalhos de coadjutor. E sem falar na simonia declarada e sem reboços consistente na compra e no arrendamento de funções ou dignidades eclesiásticas, quando frustrados os arranjos políticos com essa finalidade.<sup>(42)</sup>

Horage Say, citado por Tobias Monteiro, declara que “os portugueses só levaram ao Brasil as formas exteriores do cristianismo; e lá um clero corrompido foi o primeiro a dar exemplos de escândalo e desordem”.<sup>(43)</sup>

Realmente, os depoimentos mais categorizados atestam o estado de quase insolvência da Religião no Brasil colonial e da indisciplina e da degradação que afetavam o clero.

A religiosidade é de epiderme, de fundo emocional, comprazendo-se nas exterioridades do culto, mesmo sem compreendê-lo, e tomando um gosto de

feita, de reunião social. Ao mesmo tempo, introduz o povo o paternalismo aí. Deus, os Santos e Nossa Senhora distribuem benefícios, curam os doentes, resolvem até casos de amor e da melhor maneira para os suplicantes. É a projeção do hierarquismo social, de intimidades com o providencialismo.

Não há aquela convicção profunda, nascida de uma interioridade forte e espiritualizada. Impossível derivar daí uma moral segura, tão indispensável naqueles dias tumultuosos. Evidente a desconexão que engendrava a religião entre o mundo e as formas de sua modelagem. Sobrepaira à realidade sem axiologicamente lhe cunhar marcas, orientação, progresso, transformação. Culturalmente, de uma passividade imobilizadora. Passividade que transpõe os próprios umbrais do conservadorismo colonial, pelo menos deformadora de dados concretos.

Porquanto dissolvida no irracionalismo mágico do rito, na obediência servil do rebanho, à exceção de pequenas ilhas conventuais, de poucas paróquias e sedes episcopais onde se bebia alguma espiritualidade. Assim se pronuncia Sérgio Buarque de Holanda:

“A uma religiosidade de superfície, menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias do que ao colorido e à pompa exterior, quase carnal em seu apego ao concreto é em sua rancorosa incompreensão de toda verdadeira espiritualidade; transigente, por isso mesmo que pronta a acordo, ninguém pediria, certamente, que se elevasse a produzir qualquer moral social poderosa”.<sup>(44)</sup>

Considere-se ainda o misticismo doentio, este à margem do oficialismo e por ele reprimido energicamente, prolongamento da religiosidade popular portuguesa.

Não persistiu felizmente. É coisa dos primeiros tempos. Integra, porém, o cenário ingênuo das credices que, reforçado pela cultura africana, permanecerá no sincretismo religioso, desenvolvido em algumas camadas da população.

Aparece ele com a feitiçaria, com as superstições rudes para açular as iras do Santo Ofício, cuja função precípua é fortalecer a unidade política através da unidade religiosa.

Da visitação de um seu “familiar” resultou a obra escrita por ele próprio “Primeira Visitação às Partes do Brasil”, contendo as confissões da Bahia. No texto são confessadas as leituras de certos livros, como a Bíblia traduzida, blasfêmias e heresias; citadas excomunhões, tudo próprio do espírito do tempo e que pouco prosperou no contexto religioso da Colônia, logo encaminhado para o tipo de religiosidade exposto.

## NOTAS DO CAPÍTULO I

- (1) *El Otoño de la Edad Media*, Ed. Rev. de Occidente, Madrid 1965, p. 242.
- (2) Johan Huizinga, *ob. cit.*, p. 278.
- (3) Cf. Johan Huizinga, *ob. cit.*, pp. 242-272.

- (4) Johan Huizinga, *ob cit.*, p. 259.
- (5) Johan Huizinga, *ob cit.*, p. 276.
- (6) “Religion as a source of creative Innovation”, em *Religion, Society and the Individual*, J. Milton Yinger, p. 558, the Macmillan Company, New York, 1957.
- (7) *Ob. cit.*, p. 560.
- (8) Dante Alighieri, “Da Monarquia”, em *Pensadores Italianos*, Clássicos Jackson, W. M. Jackson Inc., Rio de Janeiro, 1952, p. 59.
- (9) “Del Mito y de la Razón en el Pensamiento Politico”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1968, p. 275.
- (10) Manuel Garcia-Pelayo, *ob. cit.*, p. 279.
- (11) Manuel Garcia-Pelayo, *ob. cit.*, p. 279.
- (12) *Filipe II*, Porto Alegre, Livraria Globo, 1935, p. 40.
- (13) Manuel Garcia-Pelayo, *ob. cit.*, pp. 281-282.
- (14) *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro Antigo e Moderno*, Rio, Garnier, 1866, p. CCXL.
- (15) Christopher Dawson, *Religião y Cultura*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1953, p. 228.
- (16) Christopher Dawson, *ob. cit.*, p. 228.
- (17) *Religião e Relações Raciais*, Rio, Ministério da Educação e Cultura, pp. 48-49.

- (18) *Ordenações e Leis do Reino de Portugal*. D. Filipe I, tomo III, 13ª edição, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1865, p. 165.
- (19) *Casa-Grande & Senzala*, 1º tomo, Rio, Livraria José Olympio Editora, 13ª edição, pp. 38-39.
- (20) *História de Portugal*, tomo quarto, Lisboa, Viúva Bertrand & Cia., MDCCLXXIV, pp. 379-380.
- (21) “Democracia y religión en América Latina”, em *Religión, revolución y reforma*, Barcelona, Editorial Herder, 1967, p. 453.
- (22) *História de Portugal*, vol. I, Lisboa, Livraria de Antonio Maria Pereira, 1894, p. 297.
- (23) *Responsables de la Révolution de Dieu*, Paris, Epi, 1969, p. 68.
- (24) “A Dinâmica da Mudança Sócio-Cultural no Brasil”, em *Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento*, Zahar Editores, Rio, 1968, pp. 110-111.
- (25) Thales de Azevedo, “Catequese e Aculturação”, em *Ensaios de Antropologia Social*, publicações da Universidade da Bahia, IV-5, 1959, p. 44.
- (26) *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. I, Rio, Civilização Brasileira, 1938, p. 72.
- (27) Gilberto Freyre, *ob. cit.*, pp. 152-153.
- (28) Gilberto Freyre, *ob. cit.*, p. 153.
- (29) Thales de Azevedo, *ob. cit.*, p. 49.
- (30) Antônio Paim, *História das Idéias Filosóficas no Brasil*, São Paulo, Grijalbo, 1967, p. 27.

- (31) Nestor Duarte, *A Ordem Privada e a Organização Política Nacional*, São Paulo, Brasiliense, 1939, pp. 100-101.
- (32) Nestor Duarte, *ob. cit.*, p. 102.
- (33) Nestor Duarte, *ob. cit.*, p. 104.
- (34) Rocha Pombo, *História do Brasil*, W. M. Jackson Inc., Rio, Editores, 1951, vol. II, p. 234.
- (35) Rocha Pombo, *ob. cit.*, p. 236.
- (36) Rocha Pombo, *ob. cit.*, pp. 236-237.
- (37) Rocha Pombo, *ob. cit.*, p. 238.
- (38) Pe. José de Castro, *Portugal no Concílio de Trento*, Lisboa, União Gráfica, 1944, Vol. 1, pp. 28-31.
- (39) Pe. José de Castro, *ob. cit.*, p. 35.
- (40) *O Clero e a Independência*, Rio, Centro D. Vital, 1923, p. 79.
- (41) Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, 5ª edição, Rio, Livraria José Olympio Editora, p. 84.
- (42) *Voyages dans l'Intérieur du Brésil*, Paris, Grimbert et Dorez, 1830, pp. 169-170.
- (43) Tobias Monteiro, *História do Império*, Vol. II, Rio, F. Briguiet & Cia., 1946, p. 323.
- (44) Sérgio Buarque de Holanda, *ob. cit.*, p. 111.

## CAPÍTULO II

### **A Igreja no Império: Condicionamento Histórico-Social e Linha Ideológica**

A ideologia liberal, florescente no século XIX, grassa no Império brasileiro de maneira peculiar, inflexionada pelo condicionamento sócio-cultural do país. A compatibilização do sistema político com a Igreja se fará sob o impulso de acentuado cesarismo, uma tentativa de afirmação *à outrance*, não obstante a profissão de fé liberal. Tal a persistência das atitudes atentatórias à liberdade da Igreja no período, que de logo assoma à mente a certeza da abstração do constitucionalismo pretensamente operacional numa nação de dominantes tradições feudais.

Manipulava Pedro I os cordões da política, a refletir mais o seu temperamento que o figurino constitucional: a partir dele, apruma-se a orientação, jamais desfalecida ao longo da monarquia, de sutil despojamento de direitos seculares da Igreja. Certo que em alguns pontos não se mostrou desarrazoada essa orientação, como se verá Pois também se impunha a necessidade de elaboração do Estado brasileiro, liberto da concorrência institucional eclesiástica, que resguardava privilégios incompatíveis com o espírito da

época. Todavia, é de justiça dizer que o Império foi além da marca. Ou melhor, enveredou por um caminho desviante do critério lógico e seguiu uma política usurpadora dos direitos eclesiásticos. Embora *oficial*, vê-se a religião católica tolhida na sua liberdade, afetado o exercício pleno do *múnus* apostólico. Tudo isso em razão daquela ideologia “condicionada” que fomentou o pragmatismo político da monarquia, e que adquire por fim a identidade definitiva.

Retenha-se que nesse tempo a teologia perde a eficácia nos negócios civis em consequência da pronunciada secularização iniciada pelo Renascimento e continuada pela Revolução Industrial e pela Revolução Francesa. Vem, então, um substitutivo: a ideologia. A respeito, diz Donald Warren, Jr:

“A ideologia sucedeu à teologia no século passado quando a ideologia do Progresso (com “P” maiúsculo) passou a predominar em grande parte da Europa Ocidental e neste hemisfério. Nas palavras de H. Stuart Hughes, “situa-se a ideologia num ponto qualquer entre a filosofia política e social *abstracta* e as atividades *práticas* dos partidos e grupos de pressão. Na realidade, ela proporciona o liame entre as duas”. Sem ação, portanto, não há ideologia e, sim, apenas idealismo ou *Weltanschauung*”.<sup>(1)</sup>

Mas o século transato é palco de agudas contradições, geradas, de um lado, pelo peso da herança feudal e, de outro, pelas novas conquistas a confluírem axiologicamente no liberalismo. Com efeito, a Igreja, em que pesem as concessões feitas ao Estado, tendo o padroado como núcleo central, ainda ostentava um sem-

número de privilégios, como o foro eclesiástico, corporificando aquela concorrência institucional, num tempo de racionalização do Poder civil a aplicar uma técnica de diferenciação estrutural e funcional, em tudo inspirada na ideologia liberal, após queimada a etapa em que se moderniza.

Observe-se como já se encontrava superada a geminação Igreja-Estado, dualismo artificial mesmo no nascedouro da Contra-Reforma e responsável por aguda problemática não história moderna e contemporânea. Agrava-a o liberalismo, tão oposto à estranha ambigüidade vivida pela Cúria, afeiçoada mundanamente à vivência política em decorrência do “unionismo” e, ao mesmo tempo, apoiada no sobrenaturalismo.

São dois movimentos antípodas originários do mesmo centro. Um querendo prolongar o medievalismo de fundo teocrático. Outro enclausurando-se na alienação. Indiferente e até contrário a transformações econômico-sociais. Dá corpo ao *ultramontanismo*, cujo lídimo representante é Pio IX, com o Syllabus.

Desse modo, cria-se um tenso confronto ideológico entre duas concepções do mundo: o da Igreja, “desligada”, e a do Estado a ingressar em nova fase de modernização. Caminham as duas entidades com retas paralelas, sem nunca se encontrarem. Aquela julgando os acontecimentos-chaves, as mudanças estruturais sob o ângulo de uma teologia e de documentos pontifícios deslocados no tempo, aquém de suas conquistas materiais e espirituais. Já o Estado empreende tarefa de magnitude, esforçando-se por dar a última demão no seu

aparelho institucional, autonomizando-o naqueles países de cristalizadas tradições católicas, onde persistia o desfalque da soberania do monarca em razão da concorrência da Igreja.

Isso se fizera sentir a partir dos fundadores do Estado Moderno, de um Luís XIV, por exemplo, que mantém acesa disputa com o papado. Em Portugal, com a preponderância de Pombal. No Brasil, somente no século XIX se reproduz a contenda, a espelhar as singularidades de uma evolução política e social.

A ideologia a serviço da monarquia brasileira, obediente ao figurino conceitual definido por Hughes, realiza na prática a depuração da concepção do mundo projetada pelo liberalismo, adaptando-o à realidade nacional. O que deveria naturalmente ocorrer pelo próprio condicionamento sócio-cultural.

Nessas condições, a ideologia liberal, no Brasil, assume uma tonalidade e toma uma estrutura diferentes das dos países europeus. Aqui dois fatores contribuem para dar-lhe feição singular: Primeiro, o absolutismo de Pedro I, que se constituía derivação do seu temperamento.

Assim, opina Octavio Tarquínio de Souza:

“Caprichoso (D. Pedro I), não punha calma no pendor de querer sempre triunfante o seu alvitre. Desamava conselhos. Quer isso dizer que temperamentalmente possuía minguados recursos para a função de reinar sem governar dos monarcas da categoria a que deveria pertencer. Daí não vir jamais a compreender ou aceitar a engenhosa combinação do poder popular com as instituições monárquicas...”<sup>(2)</sup>

Em segundo, o hierarquismo feudal dos estratos populacionais, com as manifestações de paternalismo e de privilégio do estrato superior, representado pela aristocracia dos proprietários de terra e de certo setor do clero. É que não havia aqui a diversificação social e econômica, responsável pela composição de classes da Europa, com a conseqüente abertura política consistente primordialmente na disputa de teses fundadas nos interesses exclusivos da visão do mundo projetada por cada classe.

Entre nós, vê-se, ao contrário, o Imperador centralizar na área do trono todo o debate político. A aristocracia proprietária e sua representação de bacharéis ou as camadas superiores do clero compartilham da iniciativa imperial. Elas próprias aderem ao paternalismo. E prestam mesuras e honrarias, até mesmo uma veneração inspirada pelo mito do trono ao monarca, não obstante ciosas de seus interesses materiais, de suas “compensações” por uma fidelidade, muita vez, calculada.

A ideologia dominante é a da “ordem”, resultante da conciliação entre o conservadorismo e o “progressismo” liberal em torno dos problemas políticos, porque os sociais propriamente ditos mui superficialmente são atacados. Aglutina-se dessa maneira um consenso compacto em torno dos objetivos políticos arquitetados na Corte. E quão mais sobranceira se apresenta a personalidade do monarca, mais envolvente a atividade política. Daí porque se mostra ela mais agressiva, mais impositiva com Pedro I.

Convém agora descer a maiores considerações sobre o liberalismo, na tentativa de melhor articulação do tema. O que forma o cerne do liberalismo é o princípio da liberdade. As suas origens, os seus objetivos, a sua estratégia de ação se prendem à situação histórica da Europa, a partir da oposição sem tréguas ao absolutismo, aos privilégios feudais, alimentando-se de várias vertentes, como o revolucionarismo, a Reforma, o humanismo renascentista, vertentes essas que, não obstante autônomas, obedecem ao mesmo princípio central: a libertação do homem dos vínculos da servidão, seja a do Estado, seja a de outros grupos detentores de todos os privilégios. O homem tem uma essência universal, uma universalidade enraizada ontologicamente e isso explica a igualdade de todos os homens, que devem usufruir os mesmos direitos. Tal a linguagem sofisticada do racionalismo.

Para Emmet Hughes, ostenta o liberalismo, em face desse teor de abstração, que repousa mais na linguagem, avultada indigência de concreção, não aderindo diretamente à realidade objetiva.<sup>(3)</sup> Trata-se de um abstracionismo pouco condicionado por uma “situação”, no sentido de consistir imediatamente numa ideologia cuja identidade definitiva só é obtida após uma desfiguração conceitual por obra da mesma realidade.

Assim, o liberalismo sofre distorções substanciais e adaptações que, na verdade e com freqüência, dão noutras ideologias conflitantes com o seu princípio central. Assim é que acontece no Império uma genuína

refundição do liberalismo, inclinando-se mais para os interesses do Estado que os do homem. Em todo o curso do período monárquico a ideologia imperial, *soidisant* liberal, se volta contra o próprio princípio da liberdade ao orientar a política regalista do trono, restringindo ao máximo as prerrogativas e a ação da Igreja.

Aqui não é demais repetir: não se confundam direitos e atribuições, sem os quais impossível uma pastoral aberta e livre, com “direitos” eclesiásticos decorrentes exclusivamente de privilégios tradicionais a ordem secular, dada a posição de relevo na hierarquia social do clero. É preciso excluir, *verbi gratia*, da enumeração feita por Cândido Mendes no seu “Direito Civil Eclesiástico Brasileiro” alguns desses “direitos” que não são direitos e sim privilégios do tipo descrito. Numa fase de construção do Estado brasileiro é perfeitamente legítima a eliminação desses privilégios, já superados pelo tempo e pela necessidade de consolidação institucional civil, anseio válido do país. Nessas condições, justifica-se plenamente a supressão do privilégio de foro, por sinal fonte de incontestáveis abusos tanto na Colônia como no Império. As justiças eclesiásticas nas mãos de clérigos pouco ou nada formados, entregues aos negócios do mundo, à política, causaram não poucos prejuízos à sociedade colonial.

Com data de 9 de novembro de 1765, o então Senado do Icó, no Ceará, fazia o “registro de um alvará criando juntas presididas pelos ouvidores, a fim de conceder recursos em causas de justiças eclesiásticas, para prevenir e remediar os abusos escandalosos que a

cobiça do clero ia desenvolvendo em grande escala. E como os padres e ordens e ordens religiosas iam resistindo aos magistrados e tribunais civis usando como armas as excomunhões e outras violências da mesma natureza, o monarca reservava-se o conhecimento imediato de todos os casos de excomunhão contra tribunais, ministros, magistrados e oficiais de justiça por decreto de 7 de dezembro”.<sup>(4)</sup>

Seguindo as indicações de Cândido Mendes, o foro eclesiástico acabou sendo restringido aos “negócios puramente espirituais” em conformidade com o que prescreviam os arts. 8, 324 e 325 do Código de Processo Criminal. A Lei de 21 de setembro de 1830, art. 56, já especificava “que ninguém estava isento da jurisdição do júri”, insinuando a obrigação do clero a ela subordinar-se, o qual se considerava isento por força da Lei.<sup>(5)</sup>

Na mesma linha, foi abolida “a alternativa que para abertura dos testamentos tinha a Autoridade Eclesiástica, fundada em uma Concordata. Pela mesma forma foi extinto o juízo da Legacia, fixando-se para as causas do foro Eclesiástico duas instâncias, cabendo à Relação Metropolitana a segunda, e o recurso de Revista foi confiado a um Tribunal Secular (Decreto de 27 de agosto de 1830)”<sup>(6)</sup>

Disposições legais dessa natureza viriam logicamente com o tempo, e o período monárquico já estava maduro para recebê-las.

Convém distingui-las de outras imbuídas de prepotência, medidas de pura força, que refletiam o

conflito entre a Cúria e a Monarquia. E assim mesmo algumas dessas medidas são discutíveis, quer do ponto de vista jurídico, quer do ponto de vista social ou ético. Existem muitas que, porém, são afrontosas da dignidade e da liberdade da Igreja, como não poderia deixar de ser num clima de antagonismo entre entidades tão prestigiosas e poderosas.

Entre as merecedoras de reprovação, porque atentatórias da consciência e do Direito, está uma legislação que disciplina a atividade e os bens das Ordens Religiosas, vedando-lhes a admissão de noviços, a obediência a Superiores no estrangeiro, na esteira da política galicanista do governo, que forçava a nacionalização da Igreja no Brasil, e instaurando um regime de manobras escusas e sutis através do aparelho legal objetivando a apropriação do patrimônio de conventos. Igualmente, apolítica e arbitrária a decisão contida no aviso de 21 de julho de 1854, segundo o qual o monarca “declarou que competiam ao Imperador a apresentação e a nomeação de todas as dignidades e benefícios eclesiásticos, independentemente de consultas ou propostas a prelados ou por prelados, como era de costume até então”.<sup>(7)</sup>

A verdade é que o regime do padroado trouxe uma situação angustiante para a Igreja, sem um quadro de valores à altura do momento histórico, operacionalmente eficaz para compor com o Estado uma solução honrosa para ambos. O sobrenaturalismo vivido por uma estrutura eclesial obsoleta, além de marginalizar da corrente espiritual as grandes criações humanas, pro-

criando a estagnação dogmática e teológica, amparada pelo legalismo, fomenta a inaptidão pedagógica na comunicação da fé no mundo de então e o alheamento de uma problemática política a que não podia fugir o papado.

De sua parte, o Estado não vacilava diante das cristalizações seculares das instituições eclesiásticas e as rompia inexoravelmente em demanda de seu fortalecimento. Nos países onde vigorava o padroado, mais agressivo se torna, já se prevalecendo do “unionismo” que facilitava as suas investidas. Como se verá, o regalismo, atitude e arma do Poder Secular, sobressai na conjuntura.

*A vontade de poder* empolga o trono e detrimento da Igreja, numa demonstração patente da inviabilidade do liberalismo a resguardar direitos individuais ou de organizações, mesmo as do porte daquela, por cima unida ao Estado. A proposição acima ventilada, de que a ideologia liberal tendia a converter-se noutra ideologia política, é pertinente no caso. Faltou-lhe a propriedade, pela sua abstração, de, na ação, prolongar o seu núcleo central, sem desvirtuá-lo no que tem de essencial. Mormente nas nações há pouco egressas do regime colonial. Por ser *normativo*, como expressa Mannheim, isto é, por demorar-se no âmbito da abstração do direito natural, negligência a realidade social. É elaborado notoriamente no terreno da imaginação. <sup>(8)</sup> Com efeito, o humanismo renascentista, depois o racionalismo, que informam a ideologia liberal, nascem de uma criati-

vidade restrita ao pensamento abstrato, desvinculado dos condicionamentos concretos.

Não há uma comunicação funcional entre as duas áreas, de modo a se estabelecer uma verificação científica das premissas assentadas e desenvolvidas. Na prática desmentidos foram os fundamentos do liberalismo. Mostram-se eles inconscientes ante a complexidade do social e a imprevisibilidade da evolução histórica. Assim sendo, confrontado na ação, assume naturalmente feições novas, sempre descaracterizadoras do núcleo originário. É o liberalismo uma coisa antes da ação, e outra depois. Dentro daquela distinção que se fez entre filosofia e ideologia, o liberalismo é filosofia nos seus princípios puros, projetados diretamente do pensamento, e ideologia, mas ideologia bem distanciada do arcabouço filosófico primitivo, quando realizada a ação.

Simplem comprová-lo com a Constituição de 1824. Lê-se no art. 5º que a religião católica é a oficial e que usufrui privativamente privilégios e regalias. Subvencionada pelo Estado e por ele amparada como instituição pública. É atitude ambígua ao recordar-se a investida contínua encetada pela Coroa contra ela. Trata-se de um contraditório derivado de uma composição forçada entre duas concepções do mundo, entre duas ideologias, entre o tradicionalismo e o “progressismo”, que findaria no aparecimento de uma ideologia *sui generis*, a imperial.

Escreve João Dornas Filho:

“Velho sestro que sempre dificultou a nossa evolução política, os legisladores de 1824 perfilharam as idéias liberais jorradadas de França, mas deixaram enquistada na Constituição a anomalia do artigo 5º, prova de que a mentalidade da assembléia reagia contra o espírito liberal que deu ao código americano o sentido largo e profundo que abriu espaço para todas as religiões. Era ainda a velha mentalidade medieval do reino português, que não se adaptara aos novos horizontes abertos ao clarão projetado pelos enciclopedistas franceses”.<sup>(9)</sup>

Há uma espécie de “dualidade básica” que será recalcitrante na linha histórica brasileira, marcando profundamente a caracteriologia da nação, e motivo de uma criação ideológica própria. No assunto em pauta, tem-se o liberalismo importado, sem o respaldo cultural que o projetou, de um lado; de outro, a vivência incipiente de nação, estando o Estado ainda por completar o ciclo de sua formação, institucionalmente mal estruturado, longe de fazer-se a integração social, persistindo as tradições primitivas diluídas ou mal articuladas com o escolasticismo, favorecendo o acervo mitológico.

A nova ideologia emana do sincretismo frouxo formado pelo liberalismo e a tradição. Ambos armam a “dualidade básica”. No Brasil imperial, o liberalismo é o que ditam as circunstâncias históricas, a personalidade do monarca, o quadro sócio-cultural do país, embora conservando algumas diretrizes fundamentais do núcleo originário. Diretrizes que se encerram num circuito que tem muito de mitológico, de religioso.

A Constituição – uma das criações liberais mais representativas – assume as características de algo sagrado e intocável, não suportando contestações. É um deus que cura todos os males e providência salvadora da sociedade. Isso no plano abstrato ou emocional, desligado do concreto. Porque mais que ninguém é a própria monarquia que malfez a Constituição, especialmente no relacionamento ou no trato com a Igreja. Subsídio também importante para a edificação da nova ideologia é o sistema monárquico constitucional.

Aqui vem a propósito a lição de Benedetto Croce. No século XIX acham as monarquias meio de se reconciliarem com o presente e com a sua ideologia liberal. O romantismo, elemento essencial dessa ideologia, haveria de facilitar a reconciliação, valorizador que é do passado, das tradições milenares da civilização.

A nosso juízo, daí surgiu mais um artificialismo liberal, porque a monarquia representa a elaboração típica do absolutismo.

Na realidade, do cerne da mesma instituição monárquica brota o absolutismo, o começo do Estado Moderno. Aquele artificialismo consiste justamente em combinar duas coisas opostas, portadoras de ideais divergentes: a monarquia e o liberalismo. É a união do antigo e do moderno, quando só historicamente viável e eficaz o contemporâneo, a saber, o que se agrupa na conexão de uma “situação” sob uma mesma temporalidade.

Vejam-se as palavras de Croce:

“O problema consistia em persuadir ou obrigar as monarquias absolutas que se fizessem constitucionais, dando o passo que temiam, saindo da situação contraditória em que obstinavam, já que não podiam regredir, depois do que acontecera às ilustres monarquias do século XVIII, ou mais recuadamente, até onde as fizeram retroceder os aristocratas, às monarquias semifeudais e nobiliárquicas. Não podiam tampouco adotar completamente os procedimentos do absolutismo napoleônico sem o impulso militar e imperial que dele projetava e que os fizera aceitá-lo ou superá-lo envolvendo-o e cobrindo-o de glória. Achavam-se, portanto, obrigadas a reunir mal o antigo e o moderno, e uni-los por meio da polícia, da censura e das repressões severas. Com as constituições liberais havia sido conservado tudo que merecia ser conservado e, ao mesmo tempo, se renovara tudo...”<sup>(10)</sup>

A tese do filósofo italiano assim se resume:

“Não obstante e já reconhecida afinidade entre alguns elementos do catolicismo e das monarquias absolutas com o liberalismo, e apesar também das disposições deste para recebê-los no seu seio e fazê-los seus, os dois sistemas continuavam sendo inimigos...”<sup>(11)</sup>

Entre nós, o acasalamento dos dois sistemas recebe o influxo das peculiaridades nacionais, os ingredientes feudais de uma tradição colonial que faziam do Imperador o Senhor “adorado” ou “venerado” das camadas da população, sempre invocado numa aura mitológica pelo meio rural de onde se irradiavam propriamente as pulsações da vida social, seguindo uma atitude paternalista. A estrutura social não permite

a compartimentação de interesses autônomos sustentados por classes definidas.

A camada dominante e ativa, a dos proprietários rurais e de seus representantes, se harmoniza e se prolonga no trono, jamais havendo em todo o transcurso do Império uma oposição contínua e permanente ao monarca. Em alguns momentos críticos, como o de 7 de abril de 1831, ou o das exacerbações revolucionárias, nem sempre voltadas diretamente contra a Coroa, mas contra certas situações regionais altamente conflitantes, desponta, de modo esporádico, contestação aberta ao monarca.

Falar em viabilidade liberal num país com essa estrutura social já é uma abstração. Somente as nações cultas reuniam condições para integrar a ideologia liberal num regime político-constitucional, com organização racional, pronta para assegurar os direitos e a liberdade de grupos e de indivíduos dentro do Estado. Realmente, só se fortalece uma diversificação de ideais, de aspirações que se integram em partidos programáticos, onde a oposição é exercida com plenitude como uma opção de alternativas políticas, sociais e econômicas.

Tal, de modo algum, ocorre no Império brasileiro, mesmo até a Segunda República, quando os partidos não têm programas e se definem apenas em torno de posições e de ascensão ao poder. Às vezes, o partido conservador estimula mais o progresso do país que o partido liberal. Não funciona, a não ser mui precariamente, o constitucionalismo autêntico no país, por

essa época. Já a existência do poder moderador, algo inédito em regimes políticos liberais, mesmo monárquicos, traduz um absolutismo “indireto” do monarca e a impossibilidade de os partidos contrastarem de fato a sua autoridade.

De outro ângulo, a ausência de consciência religiosa distanciada das superstições e do ritualismo, do devocionismo, do apego quase exclusivo à parte externa ou social do catolicismo, concorre para a atonia da religião, para a sua quase nula disposição dinâmica dentro dos quadros sócio-culturais. O que preconiza o domínio do materialismo e o assinalamento da religião como força despojada de atributos sobrenaturais, e compondo funcionalmente uma moral adestrada no regularizar os costumes e no consolidar a “ordem”. É o que se vê a atitude de Feijó, deixando refletir a concepção moralista da religião, a que adere como ramo do mesmo tronco, o legalismo. Este notoriamente incrustado na axiologia religiosa do tempo. E de modo tão profundo que ainda sobrevive na Igreja, em que pese a nova orientação que imprimiu o último Concílio ao Catolicismo.

Pois bem, Feijó põe toda a sua cultura e seu destemor a serviço de uma causa: a regeneração moral do clero. Seria o primeiro passo para a moralização dos costumes e para a prática generalizada dos preceitos cristãos. Sempre teve o cuidado de abster-se de fazer o mal, de cumprir com os deveres. Isso de envolta com a costumeira assistência ao rito, às cerimônias religiosas, e tudo em matéria de cristianismo.

O moralismo comanda a religião numa sociedade pouco dinâmica, marcada pelo hierarquismo de conotações feudais, que busca sobretudo a manutenção do *status quo* e que teme as revoluções com artimanhas de “malvados”, de “facinorosos”, segundo a linguagem do tempo.

Além do mais, considerado o moralismo como “complexo” axiológico central da religião, a Coroa já não alimenta mais aquele tradicional fervor de um Filipe II ou de ancestrais portugueses, que porfiavam denodadamente pela fé e não transigiam em arrostar perigos e obstáculos graves para defendê-la ou propagá-la, às vezes, à custa de guerras terríveis.

Resta o moralismo como elemento de coesão social. A religião é uma arma política a serviço do Estado. Daí a sua oficialização. Não se completara a secularização com o liberalismo, até porque ele também é religião. Religiosa a própria concepção da monarquia, projetando-se no mito. Da Coroa se irradiam a benevolência, “graças”, compadecimento paternal. A ela a veneração dos súditos, a entrega total da pessoa no “serviço”. Submissão passiva, não se admitindo o debate com o “Augusto Senhor”.

O Imperador é o ente intangível, carismático num sentido próprio, distanciado do povo, mas munificente por natureza. Tudo se espera dele e qualquer benefício social promana inexoravelmente de sua generosidade. São representações mentais primitivas a embasarem a religiosidade do povo. Assim como valorizam o pater-

nalismo no campo social e político, também o adotam na esfera religiosa sob o nome de providencialismo.

A Coroa tem da religião uma imagem utilitária, já imbuída do racionalismo e valendo-se da união com a Igreja, num momento histórico alheio às suas causas, não mais subsistentes, para investir contra ela e, reduzindo-a à impotência, assomar como força soberana única e incontestável, a ponto de tê-la submissa, mercê da política regalista. Nesse quadro, sintomática a incapacidade política da Cúria, do episcopado e do clero brasileiros, aferrados aos dispositivos do Direito Canônico e da legislação civil, incapazes de promoverem uma revisão ou reforma no Estatuto Eclesiástico, na metodologia pastoral, e de retificarem posições axiológicas sedições, mesmo sob as violentas pressões do tempo.

Muito ao contrário, apegam-se ferrenhamente a privilégios temporais injustificáveis, fomentando a onda de anticlericalismo e de ceticismo religioso que assolou o Império. Joaquim Nabuco dirige severas invectivas contra esse estado de coisas que cria uma imagem deturpada do Catolicismo e incentiva correntes contrárias. Inconcebível para aquele notável publicista o conhecimento e julgamento das questões relativas à família pelos tribunais eclesiásticos, a não secularização de todos os atos da vida civil, o controle rígido pelo ritual sacramental do católico, desde o nascimento até a morte.<sup>(12)</sup>

Sem dúvida, perdura no período monárquico um condicionamento sócio-cultural hostil ao espírito de

liberdade. Dele não fugiriam Igreja e Estado. O conflito entre ambos descansa em última análise na incapacidade comum de conquistar e de viver a liberdade.

Eis que a monarquia abomina na prática o liberalismo, principalmente nisso que tem de mais válido – a noção de liberdade, que penetrou adequadamente na vida política, na legislação e no consenso dos povos do Ocidente, inspirando o ideal e a vivência democráticos. Isso se explica. País de arraigadas tradições feudais, só tardiamente assimila o Brasil a filosofia liberal, e mui imprecisamente, dadas as suas estruturas atrasadas.

José L. Romero argumenta com precisão a situação em que a consciência burguesa, projeção de uma concepção plantada ao redor de “interesses rigorosamente terrenos” e de uma interpretação naturalista do mundo e da vida,<sup>(13)</sup> se revela débil quando transposta para um país pobre. Aí tende a desenvolver-se em oposição a ela o reacionarismo, manipulado pelas próprias forças representativas da riqueza. Por deveras esclarecedor, segue o depoimento do filósofo argentino:

“Ali onde a riqueza a sustentava, a consciência burguesa se mostrava vigorosa ou quase exultante, porém onde essa riqueza não atuava diretamente, assinalava uma debilidade próxima do desespero. Frente à irrupção da consciência revolucionária não soube encontrar outra atitude senão a reacionária, ou melhor, desenvolver os seus elementos mais reacionários e desqualificar os que ao o eram suficientemente. Essa foi a sua miséria, explicável talvez, porém reveladora de sua impossibilidade de adaptar-se a

novas situações e reveladora, sobretudo, de sua iminente desagregação”.<sup>(14)</sup>

Quer dizer: a plenitude da ideologia liberal mantém conexões inatas com um estado de desenvolvimento capitalista, com uma industrialização e um comércio florescentes, enfim, com uma estrutura econômica estável e madura, no sentido de possibilitar a formação de uma classe burguesa, autônoma e detentora de posições-chaves na política e na sociedade. Tudo isso sob a égide de um valor central instilado naquela concepção naturalista – o economismo, não alimentando devaneios mitológicos ou utópicos, antes restringindo as atividades humanas ao concreto definido do mundo econômico e da política subjacente, preconizando viver o dia-a-dia prosaico dos negócios e aconselhando a estabilidade de objetivos pragmáticos na condução da sociedade. Tem-se aí o liberalismo corporificado nos interesses da classe burguesa, a sua concepção do mundo.

Ideologia que encontra um circunstanciamento concreto a identificá-la. Existe uma unidade compacta entre ambos. Tal não acontece nos países subdesenvolvidos, de estruturas acentuadamente agrárias, nos quais avulta o descompasso gritante entre as instituições políticas liberais e as bases sociais precárias, desfuncionais, sem dinamismo.

No Brasil imperial, rege a falta de entrosamento entre a ideologia liberal, a conjuntura político-social e a estrutura econômica. Funciona o liberalismo como algo

sobreposto a um complexo cultural, um corpo estranho não aceito pelo organismo social. A grande propriedade voltada para a economia de exportação constituía o ponto nevrálgico da vida econômica, malgrado a relativa importância de comércio urbano de alguns centros dedicados à importação. A “fazenda” é por excelência a unidade sócio-econômica do país.

Valioso o contributo de Manuel Diégues Júnior:

“A fazenda – e como fazenda genericamente identificamos todos os tipos de propriedade rural: engenho, fazenda de criação, estância, sítios agro-extrativos, fazenda de algodão, ou de café, ou de cacau, seringais – se constituiu o centro da vida em torno do qual se formou e se desenvolveu o Brasil. Era ela centro econômico, unidade social, núcleo demográfico; constituía o ponto de convergência de todas as atividades, o ambiente em que o domínio de família sintetizava todo o poder e toda a influência”.<sup>(15)</sup>

A ideologia liberal chega aí diluída, ou melhor, se esbate ao contacto do “autarquismo” rural, da mitologia que povoa os sertões. E, se empolga “os povos”, tal se deve à influência irradiadora do Enciclopedismo da burguesia, interessada na compra de nossos produtos primários e ansiosa por fundar a junção da fazenda aos grandes centros financeiros e industriais da Europa Ocidental. O que realmente se deu, plantando a “dualidade básica” da Economia Brasileira, para usar a terminologia de Inácio Rangel Filho, e que seria nela uma constante até o presente. Quer dizer, sobreviveriam tenazmente em vastas áreas da nação os ingredientes

clássicos da fazenda, com todo o seu séquito de subdesenvolvimento, enquanto em outras, muito menores, tomaria largo incremento o processo da industrialização, acompanhado do cortejo indefectível de crescimento urbano e de diversificação social. Mas não deixou de prevalecer a face do ruralismo, da economia de exportação de produtos primários dentro de um ciclo evolutivo da monocultura. Daí dizer Pessoa de Moais constituírem os valores patriarcais a coluna dorsal da mentalidade brasileira.

O liberalismo se presta admiravelmente para a institucionalização ampla da economia de exportação. E seus ideais de pronto perfilhados por clérigos e bacharéis dentro da manifestação típica do mimetismo cultural.

No Brasil, torna-se o liberalismo a ideologia dos paradoxos, das contradições, da dualidade de concepções do mundo – a feudal e a capitalista. Os bacharéis e os clérigos adotam o liberalismo e se alinham na corrente dos interesses feudais. Em vão busca-se na prática uma conciliação viável. O resultado é a desfiguração de uma atitude política consciente e autônoma, forrada por uma concepção do mundo realista e envolvente.

Forçosamente adviria daí a ausência de objetivos político-sociais elevados, a falta de espírito público, e o privatismo passaria a fortalecer-se em todos os setores da vida social. Resume-se, então, a política num jogo visando à obtenção de vantagens pessoais. Vem o Estado Cartorial, expressão tão a gosto dos cientistas

políticos e dos sociólogos, o que facilita o apoio maciço ao poder, desde o Império.

As alternativas no poder dos partidos liberal e conservador não significam mudanças de programa ou nova orientação nos negócios públicos, mas unicamente uma troca de posições, de mando, e uma recomposição também alternada das oligarquias provinciais. Inexiste a diversificação de ideais políticos, porquanto desfuncionais, frouxos, valores que não se completam, não chegam à ação. Por isso, não testados nela, estranhos o circunstanciamento nacional. É propriamente essa situação de imaturidade axiológica que faz romper pujante o privatismo, a solidariedade de cunho familiar a transpor-se para o campo político, para a vida religiosa.

A intimidade do culto religioso, de pedidos, encravada no patriarcalismo, resguardada na capela da Casa Grande, nas igrejas paroquiais, dá naturalmente no ritualismo de que as procissões, as novenas, as missas sem participação ativa, o distanciamento de uma vida interior rica, são notas distintivas.

O estado de atonia social, a indiferenciação ideológica fabricam um catolicismo desfalecido e sem criatividade. Não há uma espiritualidade combatente e refinada. O clero é quase todo político. Basta dizer que na Revolução de 1817 participa ele notavelmente.

De acordo com E. Vilhena de Moraes esse movimento é “assinalado por uma nota extremamente singular na história do mundo – uma revolução de padres – cerca de sessenta – e quase todos filiados à maçonaria”.<sup>(16)</sup>

Pelo que se viu, corre fácil a impregnação de doutrinas importadas, coadjuvadas pela má formação intelectual e teológica, entre os padres, tocados pelo vício da política partidária, até mesmo para ganharem acesso a postos mais altos da hierarquia eclesiástica e obterem posições econômicas satisfatórias. Funcionários do Estado, o que dele percebiam não correspondia a um mínimo de existência; além disso, não se distinguem muito dos civis, levando em tudo vida igual a desses, reservado pouco tempo para os misteres divinos. É que a Pastoral perdia-se no primarismo, nas evasões do Estado Colonial redivivo. Isso sem falar no comportamento pouco digno que levavam os sacerdotes, ponto de partida dos arroubos moralistas de Feijó, consubstanciados no projeto de extinção do celibato clerical. A política por si já representa um plano inclinado para tal comportamento, a ponto de Oliveira Lima afirmar que “Padres assim políticos não podiam ser sacerdotes de vida canonicamente exemplar”.<sup>(17)</sup>

Nesse vazio espiritual, fácil seria a introdução das doutrinas regalianas, sem despertarem segura oposição. Pelo contrário, envolveriam corrente ponderável do episcopado e do clero, mesmo aplaudindo a política imperial agressiva com relação à Igreja.

Preliminarmente, esboçemos os pressupostos filosóficos, sociológicos e políticos do Regalismo, que influenciou consideravelmente a ideologia do Estado Moderno. E aqui nos referimos destacadamente à variante jansenista, que vai nortear sem solução de continuidade a política dos dois Imperadores brasileiros.

Para René Taveneaux decorre ela de situação histórica especial na qual se formava o Estado Moderno. Nessa ingente tarefa, quer integrar-se na corrente econômico-social e no universo mental do tempo. Para tanto, uma condição se impõe: a ruptura com o princípio medieval da universalidade cristã sob o pálio da Cúria, sacralizando todas as relações sociais, a vida política, o sistema econômico. Assim se manifesta aquele publicista francês:

“A Idade Média viveu sob a noção de cristandade ordenando dentro do princípio universalista a vida dos indivíduos e as das coletividades, os comportamentos de cada um e as relações entre os povos. Os tempos modernos marcam a ruptura dessa unidade: as nações tomam consciência de sua originalidade, reivindicam a sua autonomia e a plenitude de sua soberania. As relações entre os homens mudaram e, com eles, as do espiritual e do temporal”.<sup>(18)</sup>

Entrechocam-se duas concepções do mundo: a da Contra-Reforma e a do Estado Soberano. O Estado Confessional realizara uma união artificial entre a política e a religião, entre duas atitudes opostas: a estatal e a pastoral. Isso resultou numa absorção de prerrogativas e de privilégios eclesiásticos pelo Estado. Este não completara o ciclo da absorção e se via impaciente de completá-lo ante a sua crescente modernização e a necessidade de enfrentar tarefas ingentes no campo econômico-social. Por outro lado, a religião ainda participava fortemente da estrutura ideológica do tempo, até porque, embora sensivelmente

enfraquecida, a Igreja ainda mantinha o domínio sobre as mentalidades e influenciava muito os negócios temporais, concentrando em si parte do controle institucional e em termos de autonomia que punha em cheque a soberania do Estado.

Para agravar a situação, há total antagonismo entre as ideologias de ambos. O Estado, inclinado para o expansionismo de sua esfera, acoberta-se de uma ideologia de dupla face: a religiosa e a política, mas numa tipologia oposta à da Contra-Reforma. Pois o que se quer agora impor é nova face do absolutismo. E para tanto se busca a justificação de certo domínio do Estado sobre a religião, num momento em que esta se arroga força concorrente da soberania estatal e, ideologicamente, continua a prevalecer na política. Nessas condições, a ideologia que melhor condissesse com esses novos padrões seria aquela que executasse a reorientação da atitude religiosa respeitante à política. Pois o problema residia no encaminhamento do religioso em coincidência com o político, numa tentativa lógica de recomposição do “unionismo”, a esta altura bastante conflagrado pelo sentido dos acontecimentos-chaves irrompidos nos setores social e econômico e ideológico, mercê do alargamento do Racionalismo. Este é correlativo de intensa secularização e haveria tendencialmente de reformular a doutrina política, quando não entremeando-a com o pragmatismo materialista, objetivando ampla conciliação com o elemento religioso, especialmente naqueles países de formação católica. Aliás, essa é a tendência natural dos momentos de

transição quando a nova concepção do mundo ainda não consegue com exclusividade avassalar os espíritos e se vê na contingência de conviver com a de período imediatamente transato.

Mesmo porque a oposição tenaz entre as duas concepções, gerada pelas influências da “situação” criada pela primeira, mais do que por uma análise detida e desapassionada da verdade, no sentido de lógica correspondência entre a doutrina e a realidade, traz com o tempo o imperativo de uma “conciliação” entre ambas, nascida de outra “situação”, desta vez a de justificar interesses políticos ou a de dar normatividade à ação do poder; e não a de adaptar a religião ao novo quadro sócio-econômico e político.

Melhor do que qualquer outra, o Jansenismo expressaria essa ideologia. É a ideologia do Estado Moderno que supera a etapa do “confessionalismo”. Desta vez, não é a teologia jesuítica ou o temário místico do Concílio de Trento que fornecem o *substratum* filosófico ou ideológico, enquanto há preponderância do elemento religioso sobre o político. Embora dissolvido aquele nesse, como era de se esperar. Agora é a ideologia racionalista que serve de sustentação da fé e da dogmática, da disciplina e da moral, deixando a teologia sem a serventia pragmática de antes, quando os tribunais eclesiásticos em consonância com o direito canônico fustigavam as consciências, monopolizando-as.

A partir de então, pretende-se oferecer uma visão da religião sob o prisma do Racionalismo. Onde

compreende-se o aparecimento do liberalismo religioso, máxime nos países de tradição racionalista, como a França.

Recorde-se a atitude de Lamennais e de sua escola. São duas vertentes do mesmo sistema – o Catolicismo Liberal e o Jansenismo. De certo modo, a primeira surge como uma abertura no clima asfíxiante do *Ultramontanismo*, marcando tendência "progressista" de adaptação da Igreja ao universo intelectual e às novas condições sociais, em tudo diferentes da época da Contra-Reforma, a cuja arcabouço continuava presa a orientação da Cúria.

Não obstante a condenação que pesou sobre o Catolicismo Liberal, Não resta dúvida de que foi um movimento de arejamento da Igreja. Já não se pode dizer o mesmo do Jansenismo. O núcleo de suas teses é evidentemente herético. É que ele vem originariamente assinalado pelo sentido político, na sua variante mais atuante, aquela que teve vigência em Portugal, na França e em outras nações. São os jansenistas mais influentes que dão essa coloração política ao Jansenismo, transformando-o numa ideologia a serviço de movimentos quase sempre originários do Trono. Útil mais uma vez o apelo a Taveneaux:

“Enquanto Jansênio, puro teólogo, se agarrava antes de tudo ao triunfo de uma teoria da graça, sem cuidar suficientemente de suas aplicações concretas, os seus discípulos franceses – Saint Cyran, Arnauld ou Pascal – colocarão em primeiro plano os problemas morais e os engajamentos práticos”.<sup>(19)</sup>

E mais adiante:

“– Há também a conseqüência de tendências próprias do Jansenismo: a sua concepção do homem e a sua visão do mundo implicam regras morais, conseqüentemente comportamentos práticos e atitudes políticas, variáveis segundo a conjuntura”.<sup>(20)</sup>

Em que pesem seus excessos, o Jansenismo, com essa ênfase sobre o político, que naturalmente transbordaria para a moral, agitou idéias que correspondiam a um ensaio de concreção da época, cansada do sobrenaturalismo, da concepção alienante e alienada do mundo sustentada pela Igreja, que não compreendeu o sentido das grandes transformações do tempo. O que faltou ao Jansenismo, com raízes no Racionalismo, foram condições para atingir essa concreção, a não ser mui limitadamente como influência sobre o aparelho estatal, e refletida mais no sentido "desviante" de um tipo de absolutismo, que no fundo contrariava muitas teses do próprio Jansenismo.

É poderoso instrumento de afirmação nacional e ajuda os tempos modernos a romperem com aquela universalidade atribuída à cristandade, que favorecia a hegemonia política da Igreja no equilíbrio europeu durante a Idade Média. Contribui mui eficazmente para o embasamento ideológico dos Estados modernos, sobretudo inspirando uma política agressiva contra a Cúria. Assim, vemo-la posta em exercício por Luís XIV da França; por Pombal em Portugal etc. Todos empenhados na consolidação da soberania estatal pela

utilização da ideologia jansenista, que se contrapõe francamente à ortodoxia e à política do papado. Mais que isso. Insurge-se contra toda a orientação seguida por ele ao longo dos séculos. E da reflexão passa diretamente para a ação exercitando a política de usurpação e não apenas de apropriação *devida* de prerrogativas e de bens da Igreja, malferindo-a mesmo na sua liberdade.

Rompeu-se, portanto, o “unionismo”, a unidade da Igreja e do Estado. Este, modificando a sua concepção da vida e do mundo e a sua estratégia política, a sua estrutura; aquela, permanecendo na mesma situação de antes, sem refazer-se nos aspectos temporais, ou sem reformular uma concepção do mundo em articulação valiosa com o transcendente, com o absoluto. O Jansenismo, após a sua união com o Galicanismo, ganha novas dimensões e vê-se com um aliado poderoso – o Estado. A este subministra a ideologia com que enfrenta a Igreja. Interessante observar, com Taveneaux, a evolução do Jansenismo, assumindo várias formas. Uma das mais atuantes é aquela que empolga a “classe de robe” e parcela considerável do povo francês. Conforma-se ela numa ideologia, que passa a ser a da monarquia constitucional, a chamada “monarchie controlée”. Trata-se de uma ideologia religiosa, mas de profundas conotações morais e políticas, valorizando os direitos fundamentais do homem e o seu papel de modelador da sociedade. É evidente ser um caudal do Enciclopedismo e, como tal, esteio do liberalismo.

Acentua-se, então, a proposição de Croce, segundo a qual toda religião contém uma concepção do real. Tal conexão se esclarece ao se mostrar que a ideologia religiosa ou a própria religião acolhe princípios e valores temporais sob determinadas condições filosóficas, políticas e sociológicas, proporcionando diretrizes para a ação humana.

A ideologia jansenista auxilia a edificação da doutrina da monarquia constitucional. Pertinente a afirmação de que, perante o absolutismo acobertado por ideologia religiosa de procedência feudal ou pelo cesarismo, antípoda de todas as liberdades humanas, a começar pela de consciência, provoca o jansenismo o confronto entre duas concepções – uma política, outra religiosa – de um lado, e outras duas, da mesma natureza, do lado contrário. Demonstra-o Taveneaux:

“Assim, ao primeiro Jansenismo puramente teológico, circunscrito a uma pequena sociedade agrupada em torno de um mosteiro – a aristocracia da classe média na França – segue uma outra ideologia, estendida à “classe de robe” na sua totalidade, e em seguida a uma grande porção do povo. Informada por uma grande literatura polêmica, esta clientela nova se apaixona por um duelo opondo ao mesmo tempo duas formas de religião e duas formas de regime político: a monarquia absoluta e a monarquia controlada”.<sup>(21)</sup>

Temos aí duas religiões que portam concepções conflitantes do real, a irradiarem atitudes e valores correspondentes a cada uma e dizendo respeito ao homem, à sociedade, ao cristianismo, a Deus.

O tipo de religião a que se prende o absolutismo avilta o homem e o deixa dócil aos determinismos, os naturais e os fabricados... Semeia mitos e cria um Deus-Senhor, do qual as pessoas são servas. Anula a liberdade evangélica, ponto central do cristianismo.

Na vigência desse tipo de religião não há guarida para a consciência como órgão de detecção e de alternativa éticas. É quando ascendem os absolutismos da espécie justificada pelo direito divino dos reis de governarem os povos a seu talante, concebidos como massa a ser moldada ao sabor de seus desígnios, freqüentemente virulentos.

No caso da monarquia constitucional, dada a interferência do liberalismo, já se apresenta um tipo de religião mais humanizado, na qual a consciência desempenha papel de destaque e se dá crédito aos direitos fundamentais da pessoa.

Trata-se irretorquivelmente de concepções do real que coroam universos sócio-culturais característicos, filosofias que, defrontadas com a ação, convertem-se em ideologias tomando a cor dos condicionamentos sociais e do circunstanciamento histórico, embora conservem os pontos de referência básicos.

No Brasil imperial, o Jansenismo assumiu um molde ideológico singular, num período de elaboração nacional, de efervescências regionais ou locais. O Estado quer impor o sistema liberal-constitucional ao país, imaturo para recebê-lo. Esse mesmo Estado ainda não se estruturara, e a vida local dita o comportamento e mobiliza os interesses da população, quase com-

pletamente marginalizada, vivendo em meio a acerbados conflitos. De 1817 a 1850 desencadeia-se o ciclo da violência na sociedade brasileira. É uma população de poucos letrados, compactamente analfabeta, concentrada predominantemente no ambiente rural e, do ponto de vista das representações mentais, afetada pelos mitos. Assim é que a religião e a monarquia convivem de mãos dadas, numa aura de misticismo popular, e exprimidas na linguagem cultural de submissão total.

Exemplo: em proclamação atribuída ao Chefe revolucionário Pinto Madeira e datada de 1832, quando rompeu na região do Cariri, Ceará, movimento pró-restauração de Pedro I, salientam-se os trechos seguintes.

“Brasileiros! Estou em campo; reuni-vos a mim, e vamos desafrontar a nossa honra, honra tão manchada por essa vil escória de sevandijas, que com o título de liberais tem feito viva guerra à religião e ao Trono do melhor dos Soberanos.

“Brasileiros” Nem mais um dia devemos esperar, e mostraremos ao mundo inteiro o nosso ressentimento quanto ao extraordinário insulto feito ao nosso adorado Imperador, o Senhor D. Pedro I no sempre execrável dia 7 de abril.

“... Brasileiros” O Sr. D. Pedro I, nosso adorado Defensor Perpétuo, foi insultado e esbulhado do nosso solo e d’entre nós; porém há de ser vingado por nós.

... se não respeita a religião dos nossos pais e o Trono do Senhor D. Pedro I...”<sup>(22)</sup>

Aí ressalta, em quase todo o parágrafo, a associação mítica entre religião e trono, inseparável no

quadro axiológico da prostração como norma do relacionamento do súdito com o Imperador.

É no *hinterland* que perdura mis afinadamente a concepção monárquica absolutista, traduzida na submissão irrestrita até o fanatismo ao monarca. Isso explica, aliás, a razão dos movimentos restauradores de Pedro I se terem processado com mais profundidade no interior do país, no Nordeste, Ceará e Pernambuco, nos anos 1832-1833. As indicações históricas do período parecem atestar que o liberalismo só consegue realmente empolgar as elites, principalmente a burocrática. A latifundiária ainda guarda laivos densos da ideologia absolutista. Sabe-se da resistência sustentada por ré-gulos do Interior a revoluções liberais, tidas por vários deles como conspirações contra “sagrados” direitos do Imperador e contra os princípios da “Santa Igreja Católica”.

No fundo mitológico dessa atitude permanece algo de verdadeiro e, talvez, uma intuição do contraste entre dogmas da Igreja e alguns do liberalismo. Com efeito, por ser mais tradicional a religião na vida rural, imobilizada culturalmente, mais vivo lá o conflito entre os dois dogmatismos. Pois a sociedade rural é quase imune à influência das ideologias revolucionárias, de maior penetração nos círculos urbanos. As revoluções liberais irrompem com mais freqüência nas cidades desenvolvidas, marítimas, abertas à recepção das idéias heterodoxas.

Os valores do Catolicismo são melhor preservados na área rural brasileira, durante o Império, não

obstante sofrendo “desvio” ideológico da tradição paralisante e suportando o procedimento pouco digno dos párocos.

As cidades desenvolvidas, por sua mobilidade social, diversificam de certo modo as representações mentais, os papéis sociais, e dispõem de uma elite intelectual, a par das novidades da cultura européia, colocando-se defronte de um antagonismo de doutrinas e de filosofias. Isso alimenta a reflexão, a posição consciente diante das idéias, embora distante do nível de uma atitude criadora e autônoma.

O Jansenismo no Brasil haveria necessariamente de oferecer um *tonus* ideológico que refletiria essa postura intelectual, num quadro sociológico a destacar a fragilidade do contexto nacional e a mínima integração social e fazendo aflorar o mimetismo cultural, político e econômico.

Nesse arcabouço, haveria de pesar sem outra alternativa o absolutismo de Pedro I e o racionalismo católico de Pedro II. O último concebia o catolicismo pelo ângulo do moralismo, de acordo com o espírito do tempo, e temperado com o evolucionismo, com os padrões ideológicos do livre-pensador. Mui expressivamente o descreve Basílio de Magalhães:

“Entretanto, as idéias que ele (D. Pedro II) nutria, e das quais deixou espontânea confissão inequívoca, divergiam bastante os rígidos e coercitivos ditames da fé evangélica, ensinada pela Igreja de Roma. Joaquim Nabuco entendeu, por isso, de classificá-lo como “católico limitado”, quando, em verdade, o último imperador do Brasil não

passava de um católico livre-pensador. “Espírito emancipado” às crenças e aos dogmas teológicos; “espírito independente”, sim, era-o ele, pois procurava conciliar o seu deísmo de fonte católica com um evolucionismo por isso mesmo inçado de restrições mentais”.<sup>(23)</sup>

Mas o moralismo de D. Pedro II, melhor que ninguém, expressa-o o seu próprio depoimento: “Sou religioso, porque a moral, condição de inteligência, é a base da idéia religiosa”.<sup>(24)</sup>

Inserido também naquele arcabouço, negativamente aflora a precariedade da estrutura eclesial, que faz do clero um grupo pouco coeso. Não existe mesmo o espírito sacerdotal de desejar, e normal numa Igreja consciente e zelosa de sua fé, de sua problemática, da pastoral entre o povo de Deus e em atinência com o contexto social. Está longe a Igreja de alcançar no Império essa estrutura. Tal se deve, afora as razões da ordem situacional ou contextual, ao tradicionalismo da Cúria romana, insensível à necessidade de compor o binômio Igreja-Mundo, em que pesem as remodelações econômicas e sociais operadas. Cega à condenação que opunha ao liberalismo, sem distinguir os seus pontos valiosos.

O “unionismo” coadjuvou a sua decadência, acabando por garrotear a expansão reclamada pelos novos tempos. Outra face ostentaria de certo se tivesse captado o sentido da história moderna e contemporânea. Enrosca-se num passado morto, no medievalismo petrificado, incapaz de oferecer valores operacionais à nova realidade social e de proporcionar categorias

adequadas ao pensamento emergente. A passividade estéril ofusca a criatividade reclamada pela sociedade em vias de secularização, obstaculando uma pastoral dinâmica.

No Brasil imperial, não há sequer um debate vigoroso ou um protesto firme em torno do “unio-nismo”, da problemática nele implicada, por parte da Igreja, para não falar daquela passividade a espelhar um contexto mais amplo. A atonia social golpeia fundamentalmente a Igreja como instituição no Império. Cedo amoldou-se ela ao conformismo, a diluir-se no trabalho pessoal e de fato isolado dos párocos. Pois, ainda que subordinados ao bispo, as poucas dioceses existentes e a precariedade das comunicações segregava-os nos sertões ermos, obrigando-os a iniciativas próprias e muitas vezes fruto do arbítrio.

Pe. Júlio Maria, ao verberar o descaso da monarquia na criação de novas dioceses, urgentemente pleiteadas pelo crescimento do país, escreve:

“Ao passo que na América do Norte, no fim do primeiro centenário da instituição canônica do bispado dos Estados Unidos, o número de bispos e arcebispos estava elevado a oitenta e quatro, e o número de padres a cerca de oito mil, o Brasil, no fim do primeiro centenário de sua existência, tinha apenas um bispado, o de S. Salvador; no fim do segundo centenário, apenas tinha sete, esse, o do Rio de Janeiro, criado em 1676, o de Olinda criado no mesmo ano, o de Maranhão, criado em 1677, o do Pará, criado em 1719, o de São Paulo, criado em 1745, e o de Mariana, criado no mesmo ano; no fim do terceiro centenário tinha apenas dez, esses, os de Goiás e Cuiabá, criados em 1826, e o do Rio Grande do Sul, criado em 1848; no meio do

quarto centenário apenas doze, esses e os de Diamantina e Ceará, criados em 1854”<sup>(25)</sup>.

Nessas condições, era pouco ativa e sufocada por pontos de estrangulamento a pastoral, em parte emanção de tênue infra-estrutura social.

Por isso, o século transato assiste a inúmeras representações originárias dos presidentes de província ou das câmaras municipais contra abusos dos vigários *colados*, os quais com base na legislação eram irremovíveis e “donos” da paróquia. Tal trazia muitas vezes situações de verdadeira perplexidade para as autoridades municipais e para o povo, que ficava por longo tempo desassistido do alimento espiritual. Os padres, mal formados e sem o sentido da vida social no contexto missionário ou pastoral, eram levados pela corrente do tempo, ao invés de se constituírem elementos de ativação sócio-cultural.

Forma-se, assim, um círculo vicioso, do qual fazem parte a Igreja e o Estado, interpenetrados de atraso, de acomodação, de vícios profundos. O que há de ativamente relevante se apresenta nos movimentos revolucionários em que os padres desempenham papel destacado, mas num terreno estritamente político, e assim mesmo parceladamente político, porque o “unio-nismo” tem conotações nesse terreno e não ousa afrontá-lo com o propósito de reformas institucionais sérias na Igreja, tornando-a apta à correta promoção espiritual.

A agravar a problemática em exame, dá-se um acontecimento-chave que prolonga a política regalista

de Pombal e se consubstancia na orientação racionalista do ensino de seminário. A reforma da Universidade de Coimbra, com novos estatutos, em 1772, despiu-a da roupagem clerical e acendeu o facho da modernização do ensino, preparando o terreno do laicismo e da corrente naturalista em Portugal e no Brasil. E no Império a repercussão dessa obra revolucionária seria impetuosa, aliás em toda a época, a usufruir de repente os clarões da liberdade, cansada que estava do longo período de restrições de toda ordem. Muito lúcida a exegese de Manoel Cardozo:

“A vitória em Coimbra deve parecer-nos estranha hoje porque a reforma do currículo implicava em fazer no Portugal do último quartel do século XVIII o que as nações mais esclarecidas da Europa Setentrional já haviam feito cem anos antes. A defasagem é significativa e bem revela a eficácia da vigilância mantida durante tanto tempo contra a propagação das idéias condenadas. Talvez ajude também a explicar uma parte da natureza destrutiva das energias que então vieram à tona, após tantos anos de refreamento”.<sup>(26)</sup>

Ainda que, com esse autor, se diga que o Seminário de Olinda esteve longe de constituir uma “nova Coimbra”, indiscutível o seu alinhamento na nova ordem, mesmo não passando de uma escola secundária. Expungidos os exageros, lícito é afirmar a influência exercida pelo Seminário de Olinda, que se antepondo ao Império, iria nele deitar frutos mais sazonados.

A esta altura, convincente a esse de que coexistem no período monárquico surtos e exacerbações

revolucionários, na esteira do Racionalismo, com manifestações sedições do logicismo escolástico e com posições retrógradas diante do problema de Deus, da fé, da dogmática, da caridade, da moral. Tudo sob a égide do legalismo constrangedor que afeta a liberdade de consciência. Legalismo que é sinônimo de formalismo a sobrepair sobre a vida humana, a realidade do mundo, do que resulta um catolicismo descuidado da sorte do escravo e sobreposto ao processo social, não integrado numa sociedade de sérios conflitos, como foi a do Império até meados do século XIX.

Numerosas revoluções testemunham aí, mais do que aventuras políticas, a marginalização estrutural de populações inteiras, vivendo em negras condições, sem segurança e no abandono. Registra-se até aquela data o processo de decomposição da cultura indígena em algumas províncias, com o esvaziamento dos seus valores, atitudes, papéis e práticas sociais pertinentes, deixando comunidades numerosas sem sentido da vida, entregues ao desespero pela prepotência dos potentados. Daí para a violência era um passo, aderindo gostosamente às sedições que apareciam quando elas próprias não as motivavam, e aumentando a insegurança social provocada pelo banditismo.

Diante desse contexto conflitual, de tantas implicações morais e sociais, e que tanto condizia com a aspiração de humanização, embora não de todo consciente, numa trama existencial tensa, precária, num período, ao mesmo tempo, de tentativas frustradas e de afirmação desesperada, a Igreja permanece retraída. E o

cristianismo, contudo, se convenientemente aplicado, haveria de relaxar ou minorar sensivelmente problemática existencial dessa natureza. A sorte de milhares de párias infelizes e "banidos" da convivência humana, sem desfrute dos benefícios da sociedade, muito significativa para o exercício da caridade, tivesse sido esta empregada.

Assim, não seria difícil o clero expor um comportamento tipicamente laicista, quando não "ultramontano", numa ambigüidade sem precedentes, a denunciar a pouca sedimentação cultural dentro de um processo social em trânsito, a desorientação diante dos acontecimentos, a inabilidade de conciliar o transcendente e o imanente. Compelido pela necessidade de travar contato com a realidade objetiva, falecem-lhe recursos. Nem próprios, nem sociais, ou institucionais. Os seminários vivem o contraditório do século. De uma parte, sofrem a pressão das diretrizes desatualizadas de Roma, em nada conformadas com os imperativos dos novos tempos; de outra parte, não podendo evitar a regulamentação rígida do governo monárquico, e por isso dispendo de controle severo sobre eles.

Católico, mas tocado pelo laicismo, expõe a propósito Tavares Bastos:

“É preciso que, sobretudo quando o estado os (seminários) subvenciona, saibam os professores e saibam os bispos que a direção suprema pertence ao governo. É este o único remédio que eu descubro contra os perigos que ameaçam a sociedade de parte do ensino religioso. Faz-se necessário que o governo do país não se dispa dos meios de opor

barreiras à propaganda reacionária que também já domina os seminários”<sup>(27)</sup>.

Especificando melhor a matéria, escreve:

“A lei, isto é, o alvará de 10 de maio de 1805 e o decreto de 11 de outubro de 1851, dá ao governo uma grande ingerência nos seminários, e, quando são estes subvencionados, az os professores dependentes do poder civil. Logo, concluímos nós, o professor de um instituto religioso que o Estado subvenciona é com razão nomeado pelo governo...”<sup>(28)</sup>

O ensino religioso se demora numa dogmática e numa moral entretecida pela escolástica silogística, afastando-o do convívio com o meio. Isso facilita a alienação da Igreja diante da problemática humana do Império. E em harmonia com o sobrenaturalismo de Pio IX, reinante nessa quadra. O *Syllabus* é um modelo de intransigência, em desacordo com o imperativo evangélico de maior comunicação com o humano. O teólogo Bernhard Häring, sacerdote entusiasta do ecumenismo e da renovação eclesial, assevera:

“Nos piores tempos do absolutismo, a Igreja foi a instituição que melhor resistiu às tentações do despotismo. Todavia, quando o mundo laical reviu o seu estilo de autoridade, no sentido da fraternidade e da democracia, e bem assim, no estilo da família, fundado na igualdade do homem e da mulher, a autoridade eclesiástica não se lhe associou, senão que condenou as tendências democráticas, às vezes, até no campo laical. Pense-se na última das teses severamente condenadas no *Syllabus*, de Pio IX, que “todos os filhos da Igreja devem considerar incondicionalmente condenadas, repelidas e malditas”.”<sup>(29)</sup>

Firmada nessa concepção alienada, sofrendo o arbítrio do poder civil, desorientada com a tumultuosa problemática social, sem perspectivas realistas de pastoreio das almas e manietada pelo “unionismo”, a Igreja, durante a monarquia, vive às tontas.

Qual a saída para o impasse? Bloqueada por todos os lados, racionalmente não a encontra, a não ser posteriormente, com o advento da República que desfez a sua união com o Estado.

Antes disso, permaneceria enclausurada no sobrenaturalismo, de certo modo uma fuga diante do mundo a defrontar, ou apegado ao moralismo, que deriva daquele. Representa o moralismo o reino puro das intencionalidades e a sua subsistência incólume no processo histórico-social. Recai na generalização vaga, que estende a todas as situações a eficácia da norma, sem sopesar o complexo formado pela pessoa e pelos contextos sociais particulares. Preconiza a reforma do costumes, obra pessoal de cada católico e que pode ser coadjuvada por uma reforma operada pelas leis do país. É o ideal de obtenção do homem “serio”, cumpridor de seus deveres para com a religião, as instituições, a família. No fundo, quer reforçar a custódia do *status quo*.

Em virtude do estado de desregramento moral de grande parte do clero, recebe o moralismo o reforço dos católicos regalistas, alguns colocados em altas posições de mando, a começar por Feijó. Certo é que esse último, homem de personalidade ilibada e bem intencionado,

cria realmente um engrandecimento da religião católica através de medidas encetadas no campo da legislação, tendentes ao aperfeiçoamento dos costumes do clero. A abolição do instituto do celibato eclesiástico é exemplo típico.

Em todo o decorrer do Império é impressionante o apelo reiterado da elite do poder à moral em aliança com a religião, prova incontestada do avassalamento do moralismo, no período. Assim, no relatório do Ministério da Justiça de 1836 lê-se o trecho seguinte, expressivo pela tirada de retórica, e da lavra do Ministro Antônio Paulino Limpo de Abreu:

“Senhores, a Religião Santa de nossos pais é a do Estado, e sem Religião não pode haver moral: releva transmitir esta preciosa herança em toda a sua pureza aos nossos descendentes”.<sup>(30)</sup>

De certo, o moralismo reflete, então, um estado de espírito generalizado, marcado pela inquietação, pela insegurança social, pela seqüência de sedições a assinalar estruturas em formação. Esse estado de espírito fomenta a ideologia da “ordem”, de fundas conotações psico-sociais, e que comporá nota saliente da caracteriologia brasileira.

A indisciplina, os costumes livres, o banditismo, o fanatismo, a opressão social deveriam causar impressão de desalento, pessimismo nas pessoas. Entre as elites dirigentes aguçariam a vontade da repressão. Racionalizando-a viria o moralismo e sua variante próxima, o legalismo.

Mas o moralismo é de irradiação horizontal, isto é, superficial na sua ação imediatista; pouco rentável nos seus resultados. Não desce às raízes dos males que profliga. Concluídas as tarefas que preconiza, institucionalizadas as providências que aconselha, intactas continuam as estruturas desorganizadas. Comprova tal asserção, e de modo peremptório, a contenção das revoluções na fase regencial pela força armada sem o acompanhamento de soluções radicais afetando as estruturas, cancelando a marginalização.

O moralismo é a contrapartida prática do sobrenaturalismo. Mas uma prática substancialmente restrita, não alcançando o social como um todo, impregnado do individualismo, quase solipsismo, confinado à pessoa com intenções particulares de virtude sem larga repercussão na sociedade, a persistir com a mesma problemática, com as mesmas contradições.

Alimenta-se assim o moralismo de uma concepção pessimista do mundo, “vale de lágrimas”, importando apenas a preparação “espiritual” e o burilamento dos costumes. O “espiritual” entendido aí como projeção do sacralismo. Daí o maniqueísmo religioso de fundo ideológico e o clericalismo.

A intolerância religiosa com as teses do liberalismo encontra aí o melhor suporte, anda que muitas delas se aproximassem dos princípios evangélicos. Não vislumbrou ela que desses princípios mesmos dimanaram os direitos inalienáveis da pessoa humana, o respeito à personalidade de todos, a indicação da liberdade como correlativa da autonomia do ser. O

sacralismo, e só ele, justifica a intolerância religiosa. As coisas temporais levam o selo da corrupção e integram o reino das trevas. O sagrado e o profano são antípodas e irreconciliáveis.

Nessa concepção, apenas têm viabilidade o ritualismo e o moralismo ou o legalismo. A religião se circunscreve substancialmente à comunicação, através dos ritos e das práticas devocionais, dos homens com o sobrenatural. Com isso, atentos mais aos andamentos e à legislação eclesiástica, que tudo prescrevem na área dos costumes, da moral e da disciplina, tornam-se “bons”, tementes de Deus e cidadãos amantes da pátria. Qualquer doutrina que não recebe a chancela dessa concepção sofre condenação e os seus criadores ou divulgadores, se católicos, sujeitos às penalidades canônicas. O pessimismo, o travo de amargura, a desconfiança no mundo, aí subjacentes, não predis põem à inércia, à acomodação diante do Trono, acomodação clerical realmente verificada, na cadeia sucessiva de abusos, posta em ação pelo Padroado?

Passa o catolicismo no século transato por tremenda crise, especialmente no Brasil, mercê do substrato cultural que o informa e do circunstanciamento histórico visto. Neste avultam as posições extremadas que acabaram por levar a religião a um impasse. Só a República o contornaria.

O Padroado, servindo à política regalista da monarquia a escorar-se mesmo em considerável parcela do episcopado e do clero, e o laicismo das elites, de uma parte, constituem os fatores da crise. O sobrenatu-

ralismo ingênuo e a sua conseqüência direta, o ritualismo, com os abusos do clericalismo e com o obscurecimento da face profética da Igreja, são os fatores confrontantes daqueles.

O antagonismo de extremismos, sem a arbitragem de posições sensatas e equilibradas, provocou a paisagem sombria do desalento espiritual da nação por várias décadas. Na verdade, o acervo herdado da longa crise não é nada digno.

Os antecedentes portugueses já contavam com exíguo amadurecimento da fé. Elasteceram-no a Colônia e o Império, entre nós.

Realista a cena descrita por Thales de Azevedo:

“De um modo geral e sem descer a detalhes e exceções, a vida religiosa dos católicos brasileiros reduz-se ao culto dos santos, padroeiros das suas cidades ou freguesias, ou protetores das suas lavouras, de suas profissões ou de suas pessoas – um culto em grande parte doméstico e que não se conforma muito estritamente com o calendário oficial da Igreja nem com as prescrições litúrgicas, esse culto traduz-se muito em novenas e orações recitadas e cantadas, em procissões e em romarias aos santuários em que se veneram as imagens mais populares ou têm sede algumas devoções favoritas do povo; manifestam-se também por meio de promessas propiciatórias, com oferendas materiais ou “Sacrifícios” aos santos para que atendam às súplicas dos seus devotos”.<sup>(31)</sup>

## NOTAS DO CAPÍTULO II

(1) Comentário a “A Igreja no Segundo Reinado: 1840-1889” de George C. A. Bohrer, em *Conflito e Continuidade na Sociedade Brasileira* – ensaios, Rio, Ed. Civilização Brasileira, 1970, p. 171.

- (2) *A Vida de D. Pedro I*, Vol. II, Rio, José Olympio Editora, 1952, p. 475.
- (3) *Ascensão e Decadência da Burguesia*, Rio, Agir, 1945, p. 196.
- (4) Théberge, “Extratos dos Assentos do Antigo Senado do Icó, desde 1738 até 1832”, em *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo XXV, 1862, pp. 70-71.
- (5) Cândido Mendes de Almeida, *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro Antigo e Moderno*, Rio, Garnier, 1866, p. CCCXLI.
- (6) Cândido Mendes de Almeida, *ob. cit.*, p. CCCXL.
- (7) Basílio de Magalhães, “D. Pedro II e a Igreja”, em *Revista do Instituto Histórico*, tomo 98, vol. 152, p. 392.
- (8) *Ideologia e Utopia*, Porto Alegre, Ed. Globo, 1952, p. 206.
- (9) *O Padroado e a Igreja Brasileira*, São Paulo, Col. Brasiliana, Comp. Editor Nacional, p. 53.
- (10) *Historia de Europa en el Siglo XIX*, Buenos Aires, Ediciones Imán, 1950, p. 37.
- (11) Croce, *ob. cit.*, p. 38.
- (12) “Liberdade Religiosa”, em *Discursos Parlamentares*, São Paulo, Instituto Progresso Editorial, 1949, pp. 111-113.
- (13) *El Ciclo de la Revolución Contemporanea*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1956, p. 20.
- (14) *Ibid.*, p. 38.
- (15) “Estrutura Social Brasileira: Aspectos do Passado e Transformações do Presente”, em *Revista Brasileira de Cultura*, 6, 1970.
- (16) *O Patriotismo e o Clero no Brasil*, Rio, Imprensa Nacional, 1929, pp. 23-24.

- (17) Apud Vilhena de Moraes, *ob. cit.*, p. 24.
- (18) *Jansénisme et Politique*, Paris, Armand Colin, 1965, p. 11.
- (19) *Ibid.*, p. 10.
- (20) *Ibid.*, p. 11.
- (21) *Ibid.*, p. 42.
- (22) Paulino Nogueira, “Execuções de Pena de Morte no Ceará”, em *Revista do Instituto do Ceará*, 8, 1894, pp. 176-177.
- (23) *Ob. cit.*, p. 407.
- (24) Basílio de Magalhães, *ob. cit.*, p. 407.
- (25) *O Catolicismo no Brasil*, Rio, Livraria Agir Editora, 1950, p. 175.
- (26) “Azeredo Coutinho e o Fermento Intelectual de sua Época”, em *Conflito e Continuidade na Sociedade Brasileira*, *ob. cit.*, p. 94.
- (27) *Cartas do Solitário*, Brasiliense, São Paulo, Comp. Ed. Nacional, 1938, p. 104.
- (28) *Ibid.*, p. 108.
- (29) *A Contestação dos Não-Violentos*, Caxias do Sul, Edições Paulinas, 1969, pp. 83-84.
- (30) *Ministério da Justiça, Relatório 1833-1845*, Rio de Janeiro, Tipografia Nacional, p. 40.
- (31) *O Catolicismo no Brasil*, Ministério da Educação e Cultura, Cadernos de Cultura, 1956, pp. 26-28.

## CAPÍTULO III

### A Questão Religiosa (Pressupostos Políticos e Ideológicos)

#### I. Colocação do Tema. Uma Imprecisão Terminológica. O Problema Ideológico Subjacente.

Entre 1872 e 1875 desenvolve-se um conflito intenso e original, se bem que não de todo desprovido de antecedentes, entre a Igreja e a monarquia brasileira, com importantes conseqüências históricas.

Preparou-o situação anômala do catolicismo que vinha de alguns séculos expondo-o a deteriorações e desvios por obra de sua *oficialização*.

A ausência de lindes claros entre poder temporal e poder espiritual ou a confusão entre ambos, originando disputas intermináveis ao longo da história, e com especialidade a partir da Reforma, a atitude de defesa contra o protestantismo consubstanciada naquela oficialização e os prejuízos advindos do estranho conúbio integram o elenco das causas remotas do conflito em estudo.

Causa próxima a compõe a nova orientação que o papa Pio IX imprime à Igreja no momento mesmo em que se dá a derrocada do seu poder temporal, e após as deliberações de ordem dogmática e de ordem disciplinar tomadas pelo Concílio.

Daí decorre o movimento de renovação espiritual, de reafirmação dogmática e ascética e de exclusivismo eclesial nas questões de fé e de moral, a preocupação de *condenar* tudo que se afastasse dos cânones e corrompesse a pureza doutrinária ou que abalasse a autoridade pontifical.

Assim, eram lógicos, nessa ordem de coisas, os anátemas desferidos pelo papado contra as sociedades secretas, entre as quais tinha primazia a maçonaria.

A condenação contra a seita fora formulada anteriormente por outros pontífices, nunca, porém, como desta vez. Pois a encíclica *Quanta Cura*, promulgada por Pio IX a 8 de dezembro de 1864, e que ratificava o *Syllabus*, se inseria numa concepção do mundo estruturada, agora, na oposição à civilização do liberalismo.

Criação liberal, face deísta do Racionalismo, a maçonaria utilizara as armas do combate e da conspiração iconoclastas contra o Trono e o Papado, numa estratégia político-ideológica a serviço da burguesia ansiosa por completar o ciclo da implantação do capitalismo, sem entraves institucionais ou doutrinários.

Contra a Cúria Romana se levantava por motivo de uma subsistente indiferenciação institucional em certas áreas, ao que se juntava o então recente dogma da infalibilidade papal, a despertar os receios dos arraiais maçônico-estatais de possível recrudescência do poder temporal da Igreja, desta vez sobranceiro como árbitro supremo.

Via nessa os vícios e excessos da política do absolutismo. Atribuía à Igreja a responsabilidade de males sociais em razão da “invasão ultramontana”, para usar a expressão de Joaquim Nabuco, na órbita temporal.

Salvantes os exageros causados pelo comprometimento ideológico, na verdade existia aquela responsabilidade enquanto perdurou o “unionismo” e conservou-se o poder temporal entre os encargos eclesiásticos, numa terrível incongruência com a natureza originária do catolicismo e com os seus objetivos pastorais.

A postura que refletia tal situação gerava incompatibilidade ideológica entre a ortodoxia católica e o liberalismo.

E não havia como atingir um ponto de conciliação enquanto persistissem os “condicionamentos” antípodas.

A ideologia regalista perfilhada pelo Estado, ver-tente igualmente do liberalismo, se posta ao lado da maçonaria contra o ultramontanismo, forcejamos por afastar definitivamente os remanescentes da concorrência institucional da Igreja.

Por oportuna e altamente operacional para o momento político do Segundo Império, faz-se, nessas condições, a aliança da maçonaria e do Estado, ambos empenhados na execução de papéis comuns.

A chamada questão religiosa, deflagrada o Segundo Império, é projeção desse quadro dominante no século XIX, com as adaptações ao estilo estrutural-conjuntural do país.

Como se disse de início, não lhe falta precedentes, sem, contudo, a dinâmica propulsora de fatos históricos, de acontecimentos modeladores de “situações”.

Assim, assumindo a defesa dos bispos condenados e encarcerados no decurso daquela questão, expunha Duque-Estrada Teixeira na sessão de 2 de julho de 1874 da Câmara dos Deputados:

“O nobre ministro do Império, levado pelas circunstâncias críticas em que se acha, procurando argumentos de defesa para sua desesperada causa, lembrou-se em má hora de citar no seu relatório um fato passado em 1857, quando o venerando bispo de Mariana recusou a instituição canônica a um cônego muito regularmente apresentado pelo governo imperial.

Aí, senhores, dava-se um ato do poder executivo regular, dentro de sua manifesta competência e por parte do prelado mineiro dava-se uma obstinada oposição, uma pertinaz resistência ao ato do poder executivo. O conselho de estado foi ouvido, ouvidos foram os venerandos estadistas que tinham os nomes de Eusebio de Queiroz, Visconde de Uruguai e Marquês de Olinda.

Pois bem, senhores, esse conflito, que era sem dúvida mais sério, essa oposição, que era por certo muito menos justificada, não deu lugar a que um só dos venerandos estadistas, a que um só dos ministros falasse em processar o bispo...”<sup>(1)</sup>

Na verdade, no caso em exame, o Conselho de Estado emitiu parecer do qual se destaca o trecho seguinte:

“Senhor – A secção entende que matérias de consciência são melindrosíssimas, e quanto mais é o zelo em observar

a lei de Deus, menos é possível embotar o pungente fio dos escrúpulos. E assim se deve apreciar o ofício do Rev. Bispo. Haverá nele fervor de martírio, mas não falta de respeito à Coroa, ou insólita ameaça, que aos olhos da lei mereçam ser responsabilizados ou ainda estranhados”.<sup>(2)</sup>

Em 1872 os tempos eram outros.

Então, já se arregimentara todo o aparelho da monarquia, servindo-se da maçonaria como instrumento estratégico de luta no conflito em análise, e forrado de ideologias que estremam e radicalizam os papéis políticos.

Tão ferrenha e de acre sabor apologético é a manifestação ideológica sob o circunstanciamento da confrontação, intensificando igualmente o radicalismo contrário, que posições aparentemente concordantes se polarizam e se definem meridianamente os campos contendores, antes mesclados pelo “unionismo”.

Aliás, comumente, em circunstâncias de conflito, as partes aliadas esquecem as divergências ideológicas e ensarilham armas, em perfeita identidade de movimentos sob um enfoque axiológico circunscrito às necessidades e aos objetivos da estratégia que partilham.

É o que ocorreu com relação ao regalismo imperial, sobraçando instituições rançosas e de origem feudais, e em aliança com a maçonaria preconizando amplas aberturas no campo político e no setor econômico-social. Ambos se harmonizam no interesse da causa comum.

Está-se a ver que a denominada questão religiosa é mais propriamente política.

Ela se desenrola em volta de pontos controversos alusivos à aplicação de rescritos pontifícios por autoridades eclesiásticas sem o *placet* do Império.

A aplicação de penalidades canônicas por D. Vital, bispo de Olinda, no que foi seguido posteriormente por D. Macedo da Costa, bispo do Pará, as Imandades que recusavam afastar os maçons de seu grêmio, ficando interditadas com base em breve do Santo Padre, e após algumas medidas acauteladoras daqueles antistes, constitui o acontecimento-chave que faz romper um conflito há muito subjacente.

Então, como é sabido, se forma um processo encadeado de incidentes, uma causa judicial se interpõe, uma missão diplomática enviada a Roma, compondo uma trama cujo desvendamento propicia a visão dos padrões ideológicos, da estrutura religiosa, do estado das instituições e dos indicativos tendenciais daquele momento histórico.

O Recurso à Coroa, interposto pelas irmandades interditas, é plenamente acolhido pela Justiça.

A sentença condenatória decide que os bispos afrontaram a ordem jurídica ao aplicar sanções as irmandades, sanções não incorporadas ao direito brasileiro através do reconhecimento oficial do breve pontifício que determinava a expulsão dos maçons de associações religiosas.

Argüia desrespeito ao instituto do Beneplácito.

Por seu turno, aqueles prelados manifestavam que no caso vertente interferia apenas matéria espiritual, da competência privativa da Igreja.

Apesar de as irmandades, pelo seu disciplinamento jurídico, comporem entidades de caráter misto, isto é, temporal e espiritual, só no primeiro aspecto se subordinava às prescrições legais do Estado e, portanto, às suas sanções.

A presença de maçons nessas associações religiosas dizia respeito a assunto privativo da Igreja, não tendo implicações com a administração financeira ou com outros encargos dessa ordem, que recebiam a tutela jurídica do Estado.

Formalmente, o conflito se restringe a divergência quanto à jurisdição do secular e do espiritual na matéria que obedecia a um disciplinamento misto, em razão da união de ambos.

Substancialmente, ganha maiores proporções.

Deixa de ser mera questão judicial, pois transpõe os umbrais do judiciário e empolga os cuidados e as preocupações de parte ponderável da nação, da política e do clero, do governo imperial, da cúria romana, com sérias implicações e fundas conseqüências, não só dom referência ao relacionamento da Igreja com o Estado, mas também com respeito à posição do Trono e ao revigoramento da espiritualidade e da disciplina no clero brasileiro.

A missão especial a Roma a cargo do Barão de Penedo, pretendendo que o Santo Padre chamasse à ordem os prelados recalcitrantes, constitui um elo importante na cadeia dos acontecimentos pertinentes à questão religiosa e denuncia contradição na política

imperial diante da marcha do processo judicial em que aparecem indiciados os bispos contestantes.

Não obstante algumas contramarchas de Roma, no desfecho a missão Penedo revelou-se completamente inócua, em nada contribuindo para a solução definitiva do conflito.

É que a missão vinha viciada *ab origine*.

Não fora constituída para dirimir problemas seculares advindos do “unionismo” e firmar concordata ou outro instrumento hábil eficaz como estatuto de uma nova política eclesiástica.

Pelo contrário, fia na superfície de uma conjuntura fluída sem descer à estrutura eclesial, à organização da religião católica dentro de quadros dotados de maleabilidade funcional, mesmo sem o radicalismo da separação simples e taxativa entre Igreja e Estado. A constatação dessa superficialidade no-la dá o Visconde do Rio Branco, na ocasião presidente do Conselho de Ministros.

“Além desses meios que nossas leis oferecem e cuja execução cabe às autoridades nacionais, o Governo não descuidará o recurso diplomático junto à Santa Sé; não para resolver a crise atual, porque o remédio dessa origem não chegaria a tempo; mas para prevenir a repetição de casos semelhantes, e para evitar as mais graves consequências que podem provir da emergência atual”.<sup>(3)</sup>

A ligeira reconstituição histórica que ora se fez prova o caráter político do conflito em foco. Todo o problema cingia-se a uma incontrastável e precisa

delimitação entre duas alçadas: a da Igreja e a do Estado, na manifestação político-jurídico-administrativa do conúbio entre ambos ou na oficialização do catolicismo. Sob os coloridos ideológicos, reconhecem-no representantes das duas partes litigantes.

Assim, têm-se dois testemunhos importantes.

Da acusação feita pelo procurador da coroa a D. Macedo Costa no Supremo Tribunal de Justiça lê-se:

“A questão não é religiosa no sentido rigoroso em que o Exmo. réu quer apresentar. É uma questão mista, mais do Poder Civil do que do Poder Eclesiástico”.<sup>(4)</sup>

No mesmo processo, oferecendo defesa, insurgia-se o Conselheiro Zacarias contra a redução do âmbito político dentro do qual se circunscrevia a questão, envolvendo as autoridades eclesiásticas indiciadas e o Império. Alargavam as fronteiras do político aí, enxergando um dimensionamento internacional.

O antagonismo nuclear estava entre a monarquia brasileira e o Sumo Pontífice.

“Há de ser este tribunal quem decida o conflito; o qual permanece intacto, porque a questão não é entre um Bispo e o Governo do País, a questão é entre o Poder Civil e a Igreja representada pelo Vigário de Cristo”.<sup>(5)</sup>

Delineia-se com toda a evidência que não ressumbra no decurso da *questão religiosa* contraditório sobre pontos de fé ou de doutrina católica. A ortodoxia religiosa não é ferida pelos escalões da monarquia.

É verdade que os porta-vozes da maçonaria, que ingressam na liça mesmo antes da interdição episcopal, com a suspensão imposta por D. Pedro de Lacerda, bispo do Rio de Janeiro, ao Pe. Almeida Martins por toda uma seqüência de infrações canônicas, a começar pelo seu comparecimento à festa de gala do Grande Oriente, no *vale* do Lavradio, celebrada no dia 3 de março de 1872 e comemorativa da assinatura da lei do ventre-livre, desfecham ataques violentos ao Papa, aos dogmas, à liturgia, ao catolicismo *romano*, no Parlamento e na Imprensa.

Ms o fazem por orientação particular da seita, que resolve externar no país os seus objetivos, até então mantidos ocultos, de guerra ao Altar.

Trata-se de responsabilidade própria, marginal aos verdadeiros propósitos do Imperador, os quais convergiam para uma afirmação política frente à Santa Sé, para a preservação do tradicional legado regalista.

Temia o soberano uma *capitis diminutio* dos seus poderes, ou uma quebra da autoridade imperial por derivação de uma possível rebelião eclesiástica, que pusesse em xeque uma ordem político-jurídica estruturada já nos antecedentes portugueses.

Enfim, e de acordo com inúmeros pronunciamentos de partidários de causa monárquica, havia o receio de uma reconstituição ou do alargamento do poder temporal da Igreja, até mesmo de uma teocracia.

Num quartel do século transato marcado pela sedimentação autônoma do Estado brasileiro, que ainda

sofria a concorrência institucional da Igreja, entendem-se os receios dessa alternativa.

A caracterização política do conflito entre o poder secular e o poder espiritual representa a etapa de extrema tensão de um processo tradicional de *oficialização* religiosa, que não mais se coadunava com os novos tempos.

A sua emergência em meio à passividade-afluente da estrutura social rígida e limitada do Segundo Império estava a depender da presença de personalidades vigorosas no episcopado brasileiro inconformadas com a falta de liberdade religiosa, falta essa paradoxalmente alimentada pelo “unionismo”.

Inconformismo que menosprezasse as conveniências políticas, buscando respaldo no profetismo, e pre-dispondo-se a todas as conseqüências.

Daí emergiria a curto ou a longo prazo uma composição para o conflito que, em última análise, beneficiaria a Igreja e promoveria a disciplina de um clero de vida pouco edificante.

Somente então a pastoral seria viável.

## **II. O Significado da Questão Religiosa numa Estrutura de Confrontação. O Exclusivismo Axiológico e Ideológico das Partes Contendentes. O Tom Apologético do Conflito e a Exacerbação das Posições. A Estratégia em Uso**

A simplificação da estrutura social qualifica o processo conflitual no Império.

É o pressuposto factual da interpretação sociológica do desencontro aguçado de papéis num sistema social pouco dinâmico e funcional, iluminando as posições ideológicas dos grupos, recalcitrantes e obstinados na defesa de seus interesses.

Os horizontes sociais não oferecem perspectivas de desenvolvimento em prazo razoável.

As orientações valorativas não compartilham de universalidade, tanto quanto numa sociedade aberta, fazendo regular o comportamento das pessoas e dos grupos para fins confluentes de rentabilidade social.

Por isso, inexistente o processo competitivo onde imperam deficiências estruturais.

Não há o pluralismo ideológico, que é a condição da convivência ideológica, mercê do atraso econômico, da concentração das gratificações sociais em poucos e escassos grupos ancorados no imobilismo, privilegiados.

A marginalização estrutural vem daí.

A compatibilização axiológica, sem atritos virulentos entre os grupos sociais, só é corrente numa estrutura dinâmica, onde a distribuição dos papéis e dos recursos se faz sob critérios racionais em que se asseguram às pessoas o máximo de gratificações materiais e espirituais com o mínimo de desgaste emocional e orgânico, em que a solidariedade crescendo faça a sociedade mais sociedade.

Quanto mais pluralista, menos conflitual a sociedade, e mais estável ela se apresenta.

Depõe Jean Baechler:

“... Devemos considerar que quanto mais pluralista for um sistema, mais estável será, porque as tensões poderão expressar-se: quanto mais for monopolista, mais as tensões serão sufocadas e fazem correr o risco de o rebentar”.<sup>(6)</sup>

Ora, no período monárquico, tinha profundas raízes no quadro das elites e das camadas populares o unidimensionamento axiológico, correlativo da concentração dos papéis sociais em atividades primárias, infenso à diversificação econômica e num país de território continental, dificultando a coesão e a integração sociais.

Num sistema social com essa expressão qualitativa não remanescem de modo significativo papéis captadores de benefícios, de gratificações pessoais ou de grupos fora do contexto partidário, da filiação a oligarquias políticas.

Porque numa sociedade com essa tipologia o *político* monopoliza a arrecadação de recursos. Dos benefícios se apropriam os que apresentam maior soma de participação no processo eleitoral ou na composição das máquinas administrativas. Concentram-se as posições-chaves na estrutura do poder estatal, ideologicamente patriarcalista.

Válido o ensinamento de Oliveira Viana:

“Durante o período imperial tínhamos, ainda mais do que hoje, uma estrutura social muito simplificada; de maneira que a vida política não se distribuía por vários centros da atividade, não se dispartia por várias classes ou grupos

profissionais: concentravam-se quase toda numa classe única, que era a grande aristocracia territorial...

Nos grupos urbanos, por sua vez, a estrutura social era quase tão rudimentar como nos campos. Então, os conflitos de classes, próprios às sociedades de alta organização industrial, não tinham ainda razão de ser...

Em síntese: pela grande simplicidade da nossa estrutura social; pela ausência de antagonismo de classes; pela feição acentuadamente patriarcal da nossa sociedade, a “opinião do povo”, sob o Segundo Império, estava ainda em condição muito rudimentar”.<sup>(7)</sup>

Ora, sendo a vida política o setor hábil de realização dos fins globais da sociedade, e dada a extensa marginalização estrutural, os benefícios dela obtidos representavam tudo para os grupos privilegiados.

O apego ao privilégio ia até a exclusão dos grupos concorrentes. Os partidos políticos têm apenas a denominação simbólica.

De fato, são a manifestação formal e oficial dos interesses oligárquicos camuflados em papéis sociais.

Nessas organizações políticas primárias vigorava o princípio do “tudo ou nada”. Tudo para os correligionários, nada para os adversários.

Natural, pois, o exacerbamento emocional nas atitudes e no comportamento partidário, explicando os grandes ódios, o banditismo, as paixões homéricas e cimentar a apropriação oligárquica e a retardar a racionalização do processo político. Toda a história do Império brasileiro é marcada pelas lutas acirradas de

facções com o desencadeamento de ódios e de violências.

Várias rebeliões, que prodigalizaram o Primeiro Império e a Regência, nascem da prática contumaz de vinganças particulares, sistematicamente erigida em instrumento de composição dos conflitos atrozes no sistema político.

Então, sobreleva a disputa apaixonada das oligarquias pelo poder e o processo eleitoral uma imensa farsa a encobrir o domínio incontrastável dos poderosos.

Os segmentos amorfos da população não passam de “clientelas”.

Artificial, por conseguinte, o constitucionalismo liberal, dando a aparência de democracia ao regime monárquico.

Registra-se aí uma configuração social típica: *a estrutura de contrastação*.

Por falta de centros flexíveis de arbitragem das contendas e dos atritos entre grupos e facções, dá-se a emergência espontânea de instrumentos extralegais ou não institucionalizados dirimentes. E em decorrência da estrutura social grandemente limitada, tolhida no acolhimento de parte apreciável dos “fenômenos sociais totais”, empregando a terminologia de Gurvitch.

A precariedade dessa estrutura se mede pelo revigoramento constante dos desequilíbrios entre os seus componentes, pouco funcionáveis e sem integração razoável, desequilíbrios que obstam o processamento normal da ação sinérgica do organismo social.

O desequilíbrio é tolerado até certo ponto, como condição mesma da mudança social, mas não a ponto de comprometer a própria sociedade. Tal aflui sem apelação quando lhe falecem mecanismos sofisticados de compensação ou de superação dos conflitos, dos processos de oposição latentes e ativos em toda sociedade.

Certo que, pertinememente a uma associação humana, acatados os escalonamentos ou as hierarquias nela situados seguindo valores, símbolos, representações mentais específicos, encravados na cultura comum, todo equilíbrio é precário.

Todavia, a sua interrupção numa sociedade estável não importa necessariamente em crises estruturais. O próprio Estado, sem desgastes para a organização social, pode, como árbitro supremo, dirimir os conflitos habitualmente surgidos, mesmo não empregando o recurso do contencioso.

O mecanismo da arbitragem é mais amplo e elástico. Porém a sua funcionalidade depende do amadurecimento institucional, da integração harmônica das hierarquias múltiplas.

A definição de estrutura social, da autoria de Gurvitch, firma excelente ponto de referência para a construção do modelo da estrutura de confrontação.

Ei-la:

“Toda estrutura social é um equilíbrio precário, sempre a se refazer por um esforço renovado, entre uma multiplicidade de hierarquias no seio de um fenômeno social total de caráter macrossociológico, do qual ela não

representa senão um setor ou aspecto: equilíbrio entre hierarquias específicas de suportes em profundidade, manifestações da sociabilidade, regulamentações sociais, temporalidade, colocações do mental, modos de divisão do trabalho e de acumulações, e – havendo agrupamentos funcionais – classes e suas organizações; este equilíbrio das hierarquias múltiplas é armado e cimentado em particular por modelos, sinais, símbolos, papéis sociais regulares e habituais, valores e idéias, em síntese, pelas obras de civilização que são próprias dessas estruturas, e, se estas são globais, por uma civilização inteira que as ultrapasse e da qual participam ao mesmo tempo como forças criadoras e beneficiárias”.<sup>(8)</sup>

Por aí se constata que o equilíbrio numa estrutura social resulta de um elenco de compatibilizações entre os elementos diferenciados e específicos que a integram.

E não consiste ela num círculo fechado, impermeável aos movimentos e influências do *social*, algo de amplitude total, dentro do qual, recebendo maior ou menor influxo, se constitui.

Quanto mais o social é assimilado e racionalizado na institucionalização de processos encaminhados para fins inspirados em símbolos, nas representações mentais e nos valores, mais desenvolvida se mostra a sociedade, passando a contar com mais possibilidades de êxito na manutenção do “equilíbrio precário”.

Os valores integram as “obras de civilização” e desempenham função relevante na realização desse equilíbrio. Comportam um dimensionamento e uma dinâmica que lhes atribuem alta consistência na construção de guias de núcleos de orientação. E a ponto de constituírem sistemas de referência universais, “mo-

delos” ideológicos prontos a imprimir rumos a uma “situação” histórico-social, configurada em uma nação, ou mesmo transbordando-a.

Entendem vocacionalmente os valores com a ação. Por isso, ocupam ponto central na concepção da estrutura social.

Porque explicitados e recompostos na linha de continuidade dinâmica das atitudes e do comportamento das hierarquias múltiplas, dirigem os papéis no nível microssociológico ou no plano macrossociológico, servindo de plataformas de sustentação da racionalidade difundida nas expectativas e nas atividades das pessoas.

Clyde Klukhohn, de parceria com outros sociólogos, adota o conceito seguinte de valor, que vem em abono de nossa interpretação:

“Valor implica um código ou um estereótipo que tem alguma persistência através do tempo, ou mais largamente colocado, que organiza um sistema de ação. Valor, convenientemente e de acordo com o uso recebido, coloca coisas, atos, meios de conduta, fins de ação no *continuum* aprovação-desaprovação”.<sup>(9)</sup>

Malgrado as diversificações axiológicas intergrupais, primacialmente os valores se manifestam numa padronização comum, correspondendo às diretrizes básicas da sociedade global e urdindo a trama ideológica ou os conteúdos “antecipados” do futuro.

Expectativas de conjunto ricas de significados nutrem-nas as sociedades com ritmo de aceleração razoável de suas temporalidades. E contrariamente

àquelas pouco dinâmicas, sem a ativação eficaz dos diversos compartimentos da vida social, disfuncionais e empedernidos. Pois baixo é o nível axiológico que as assiste. Isso suscita o retraimento, o pouco ou nenhum espírito de colaboração sob pruridos de auto-suficiência, de formações regionais ou locais, de grupos ou de atividades destacadamente econômicas. E, inspirando-os, vêm as representações míticas ou os símbolos de uma ordem tradicional, quando não idéias ou sedimentações axiológicas por obra do mimetismo, alienígenas, mas de qualquer modo intercorrentes na ação sob o trabalho da reformulação ideológica e de permeio com criações originárias, indígenas.

A disfuncionalidade que caracteriza incisivamente o estágio do subdesenvolvimento provoca o gigantismo das elites, que pontificam no cenário político-administrativo ou em atividades aliciadoras de elevado prestígio social.

Entre estas últimas desfruta especial relevo a Igreja, guardiã de uma simbologia, de sinais e de um sistema axiológico de notas singulares.

Custodia ela um acervo de valores transcendentais, universais, acima das culturas particulares, sem deixar de a elas adaptar-se. Porquanto revestem uma qualidade tal que a sua universalidade só pode ser comunicada através do nacional ou do regional.

Nisso está a chave da compreensão das múltiplas roupagens tomadas pela Igreja no curso da história ou, num mesmo período, na extensão mundial.

A sua posição no Império brasileiro se ajusta à das elites, como base de institucionalização e de detenção de expressivo controle social.

E não se abria outra alternativa: estava impregnada dos traços típicos da elite nacional.

No próprio conflito com as elites regalistas e racionalistas tende a externar aquela posição.

Como assim?

Primeiramente, ela não se torna imune ao condicionamento sócio-cultural em vigor que, pelas suas originalidades, transferia às elites, aos grupos categorizados pelo poderio econômico e político, ou pelo depósito religioso ou intelectual, o monopólio dos papéis sociais ponderáveis, concitando que daí se irradiasse uma estrutura axiológica paternalista para os segmentos populacionais socialmente pouco significativos ou marginalizados, hóspedes cativos da dependência.

Além do mais, sofria tal estrutura axiológica a refração operada pelas representações mentais rudimentares, pelos mitos que povoavam consideravelmente os sertões. Isso, como logo mais se verá, suscetível de avaliação pelos reflexos vários da questão religiosa nas elites, nas cidades e no campo.

Constate-se que a posição da elite ou do grupo a que pertence depende do seu relacionamento com outros grupos, do modo de circulação dos valores no seu interior ou da tarefa de impregnação através deles das práticas rotineiras.

Também tal posição pode variar na procura do cumprimento de determinados objetivos, mormente no surgimento de circunstâncias dramáticas e inusitadas numa realidade-ambiente de pouca movimentação, rigidamente tradicionalista.

Num segunda ordem de considerações, acentue-se que a Igreja no período monárquico ainda detinha não só o aspecto moral, como também parte do aspecto jurisdicional do controle social, exercido de parceria com o Império.

O “unionismo”, cimentando as conotações religiosas da moral coletiva, reforçava por sua vez, em intercorrência contínua, o moralismo da religião, projeção de um fundamento comum da cultura do tempo.

A moral se projetava como peça prioritária de coesão social, na falta de mecanismos de controle operacionais ao nível administrativo ou no setor político-constitucional, para não citar o poder judiciário, todos impotentes no desempenho de seus papéis e buscando, por isso mesmo, o apoio complementar da moral. Esta não podia fugir ou furtar-se à situação de emergência da fase da imaturidade institucional. Longe estava o país de se refazer das causas dos movimentos insurrecionais. A estrutura social continuava arraigadamente instável. Esporadicamente embora, não cessam aqui e acolá alguns estremecimentos.

As instituições funcionam sem o ajustamento esperado com a realidade social.

Assim sendo, não sabe a moral como tornar-se funcional no plano institucional como em qualquer

outro. Vem daí que não prescinde de uma base de sustentação. Caso contrário, persistiria no enveredas pelos caminhos da abstração solta.

É-lhe mister passar por uma redefinição criadora.

De conformidade com o espírito da época, facilita-lhe o Racionalismo.

Este subministra-lhe o padrão ideológico, a garantia de um disciplinamento lógico tendente à criação de fórmulas estereotipadas, essencialmente verbais e com um teor exagerado de generalização, indiferente às situações múltiplas e pouco integradas da vida social, aos fatores vários de condicionamento da personalidade humana.

Como faleciam à moral racionalista meios de verificação de sua própria viabilidade em comunidades humanas pouco ou nada amparadas por coeficientes normais de civilização!

Hoje, vê-se que a moralidade é uma qualidade imanente a todas as atividades humanas, delas naturalmente emergente. E sempre que se desenvolvem dentro de organizações funcionais consigo próprias e com relação às demais, mercê da institucionalização de técnicas de trabalho que possibilitam a objetivação expedita e programada de seus papéis.

E isso leva até ao esmaecimento do colorido ideológico que possivelmente as informa.

Pois não sentem necessidade de reforços ou de compensações apanhadas no contexto de orientações valorativas com vistas ao cumprimento do que se comprometeu executar a curto ou a longo prazo.

Não transluz nessa exegese aquilo que Jean Lacroix considera como “uma imanência e uma virtualidade da moral”?(<sup>10</sup>)

Não constitui um artificialismo precário a moral sobreposta, jungida à organização social, atrelada às hierarquias múltiplas sem corresponder ao embasamento original, portanto, sem afinidades culturais com os círculos que a recebem?

Não há um fosso entre ela e as potencialidades dos grupos onde desce, suscitando a ação alienada?

Nessa situação, as personalidades do vulto, que exercem vigorosa liderança, quase sempre desempenham os papéis mais salientes do grupo, imprimindo nem sempre a eles a direção desejável pela projeção de suas idiossincrasias, passíveis de dilatarem a dimensão da contrastação.

Assim, a moral racionalista, reorientada neste ou naquele sentido, conforme fosse o Estado ou a Igreja que a manipulasse, artificial como se viu, pela sobreposição cultural que assume, viria aumentar aquele fosso, a distância dessas entidades soberanas para as bases do Brasil imperial, o volume das disfunções no organismo social, a rigidez dos movimentos de ambas.

A propósito, calha a admirável observação de João Camilo de Oliveira Torres:

“... Os liberais defendiam o princípio da tolerância e da liberdade de consciência, cada qual podendo procurar a verdade onde a achasse. A Igreja, ao contrário, considerando-se detentora da verdade, não aceitava compromissos com o erro. Aparentemente não havia saída

para a luta: de um lado, aqueles que achavam que a verdade devia ser procurada livremente, sendo impossível que alguém errasse se tivesse condições de procurar livremente a verdade; de outro lado, a convicção de que a verdade fora revelada e podia ser ministrada hierarquicamente.

Havia, naturalmente, uma série de equívocos subjacentes ao problema, quer de uma quer de outra parte. No fundo, partiam ambos de um dado absoluto, curiosamente idêntico. Liberais e católicos achavam que as convicções fundavam-se unicamente em deliberações claras da razão pura. Os inquisidores não menos que os pais do racionalismo partiam de igual conceito de razão pura. Os católicos, embora a teologia ensinasse que a Fé era dom de Deus, não compreendiam que as convicções pudessem nascer de situações psicológicas e sociais e que uma pessoa podia, pelas melhores razões do mundo, defender posições inteiramente absurdas”.<sup>(11)</sup>

Eis aí os fundamentos metafísicos a sustentar a concepção do mundo racionalista na qual prevalece a moral, como elemento unificador das atitudes, dos papéis, dos fins humanos.

Mas uma moral despojada de vínculos com as inúmeras situações, sobreposta, artificial, como se anotou, e motivando na prática a criação de um papel substitutivo – o das personalidades-líderes, conduzindo os destinos de seus grupos e, até mesmo, pela função monopolizadora deles, os de uma comunidade maior.

Daí nascem com freqüência conflitos intergrupais que podem perturbar seriamente a segurança nacional, obrigando a imposição de medidas extremas.

Tudo por causa de um estatuto pessoal que substitui a legislação, os regulamentos, a Constituição,

os cânones, ou lhes infunde nova orientação ou interpretação sob o acicate de circunstâncias inusitadas.

Ou ainda: um estatuto pessoal que arbitra originalmente a aplicação do código, do dispositivo legal sob o influxo de acontecimentos especiais.

Na questão religiosa vem a campo tudo isso cuja explicitação permite dela melhor compreensão.

Em primeiro plano, o moralismo religioso emerge como fruto preferido do lado católico do racionalismo.

O tom condenatório de encíclicas e de breves papais anuncia uma atitude de defesa num momento histórico em que a cúria romana sofre poderosa contestação de poderes organizados.

Assim, condenação e apologia norteiam o pontificado de Pio IX em função de situação de crise a gerar um programa de renovação espiritual consubstanciado na revitalização dogmática e no fortalecimento da disciplina.

Teologia e moral se enlaçam rigorosamente.

Na verdade, trata-se de aliança um tanto comprometedor da Fé, pairando infinitamente acima dos códigos morais, criados pela cultura e reenforcados periodicamente pelos padrões civilizatórios na hipótese de serem compenetrados por profundas exigências humanas.

Longe dessas exigências, porém, estava o moralismo insuflado pela Santa Sé, a refletir uma tensão da civilização européia, na segunda metade do século XIX.

Não há contradição entre a fé pura e a razão absoluta?

A desatada generalização racionalista traria até ao Brasil esse moralismo que aqui adensaria mais ainda o moralismo tipicamente elitista, tutelando ideologicamente as suas formações e movimentos.

A atitude pioneira de D. Vital, seguido depois por D. Macêdo Costa, reside em concretizar essa acumulação do moralismo, postos os olhos unicamente no princípio abstrato da pureza doutrinária, na ortodoxia católica em tese, não ponderando situações, influências, oportunidades, ao baixar interdição às irmandades que persistiam em conservar maçons no seu gênero.

O breve pontifício em que se funda desatende e negligencia pontos cruciais da política eclesiástica, objeto imprescindível de análise preliminar no trato com os Estados, especialmente quando neles a religião católica mantém complexas implicações.

Mesmo se impunha, nessas circunstâncias, a assistência do episcopado brasileiro ao Santo Padre, de modo a evitar situação penosa para a Igreja sem o comprometimento da Fé e das verdades cristãs.

Mais: a adoção pura e simples do rescrito papal por D. Vital, sem a audiência dos bispos, com o propósito de organizar um movimento unificado de combate ou de avaliação dos problemas levantados pela maçonaria e pelo “unionismo” na preparação de ação eficiente, atesta aquela disfuncionalidade grupal que afeta seriamente a Igreja no Brasil imperial.

Nessas condições, logicamente, apareceria com toda a sua pujança o estatuto pessoal, a lei da personalidade, substituindo o estatuto da comunidade.

Sabe-se que mui tardiamente se esboça a solidariedade do episcopado aos bispos processados e condenados.

Assim mesmo, de maneira pouco eficaz, mais em pastorais ou em outros documentos escritos. Muitas palavras e quase nenhuma ação. O conflito não é propriamente entre o episcopado e a monarquia. Sim entre dois bispos e essa.

Na questão, persistem alguns vícios estruturais da organização eclesiástica, se bem que a disciplina e a espiritualidade se tenham revigorado no seu curso.

O clero, com o seu status de elite favorecido pelo “unionismo”, não se eximia na monopolização de papéis sociais, como acontece com todas as elites disfuncionais em países subdesenvolvidos. Isso determinava a pouca dedicação à pastoral, o desempenho de misteres temporais.

É difícil em tese distinguir o padre do civil. Os reflexos sobre os bispos seriam notórios.

D. Vital e D. Macêdo Costa acentuam o traço de personalidades fortes, retemperadas na ascese e nas expectativas de renovação espiritual para a Igreja.

Aspiravam ardentemente pelo seu descomprometimento temporal, cientes dos males incalculáveis para a Fé da oficialização do catolicismo, oficialização que redundava necessariamente no envolvimento secular.

Discorrendo sobre o problema da ingerência do governo no ensino dos seminários, declara peremptoriamente o bispo do Pará:

“Em suma a que se liga esta questão dos Seminários, que parece à primeira vista um incidente sem importância? Liga-se a esta grande questão que estará sempre viva na humanidade, a questão da distinção dos dois poderes, questão de alcance imenso no ponto de vista da liberdade religiosa, no ponto de vista de todas as legítimas liberdades”.<sup>(12)</sup>

Veja-se que o grande Antiste fala em “grande questão que estará sempre viva na humanidade”, deixando entrever a complexidade de uma união entre o Estado e a Igreja a formar ao longo dos séculos conexões quase inextricáveis.

Mesmo assim, em razão das condições relatadas, a sua personalidade, como a de D. Vital, numa autonomia tanto mais admirável quanto se considera a dependência dos bispos ao poder civil, se alça a um plano que força toda uma reavaliação dos aspectos estruturais e conjunturais da Igreja no Brasil.

De fato, a ação desenvolvida por ambos na questão religiosa, sós na formulação da estratégia de luta, sós na responsabilidade do desafio ao sistema regalista-maçônico, sós no recebimento das conseqüências mais diretas e imediatas, dolorosas e humilhantes do processo penal.

Encetam os dois paladinos da ortodoxia católica um tipo de ação em que os componentes sociais da problemática religiosa do Segundo Império não são equacionados no conflito, a não ser mui incidentalmente e parceladamente.

Deixam transparecer o que a sua visão pessoal indica como o melhor a ser promovido, não obstante o respaldo documental e doutrinário da Santa Sé. E não procuram uma coordenação de movimentos no próprio seio em que convivem, o do episcopado.

Contestam direta e pessoalmente os “governos católicos” que julgam, violam as prerrogativas da Igreja com esteio em institutos jurídicos caducos, inválidos.

Recusam-se a dar cumprimento a decisões judiciais, que reputam em desacordo com a legislação canônica, com os rescritos papais.

Decidem que basta agir em conformidade com as prescrições da Cúria Romana, ainda que puras teses, para justificarem atitudes de desassombro frente ao poder imperial.

O dogma da infalibilidade papal, então recentemente proclamado e em oposição direta ao livre exame erguido pelo liberalismo em vagas imensas de contestação anticlerical, estimula o comportamento dos bispos em contenda.

A consciência é o suporte de iniciativas pessoais, talvez deslocadas no grupo mais de alto teor afirmativo.

Sustenta D. Vital:

“Recusei dar cumprimento à decisão do Governo Imperial (relativa à interdição das irmandades), porque de modo algum m’o permitia a minha consciência de Bispo Católico, como largamente ponderei na minha resposta ao Aviso de 12 de junho”.<sup>(13)</sup>

O bispo de Olinda não tergiversa entre seguir o papa e o monarca. Coloca-se ao lado do pontífice, a quem atribui autoridade superior à do poder secular.

Explica:

“O *placet*... é o maior incentivo e fomento de discórdias.

Com efeito, o que pretende o *placet* régio?

Opor-se à Autoridade Pontifícia, se a julgar ofensiva dos direitos magestáticos.

Neste caso, eis o que naturalmente deve acontecer em um país católico. Os que não renunciaram aos princípios mais comezinhos da filosofia e da Religião sabem que a suprema autoridade espiritual – *coeteris paribus* – é superior à suprema autoridade temporal, como o espírito o é à matéria e o Céu à terra; sabem que os decretos dos Sumos Pontífices obrigam em consciência, independentemente do *cumpra-se* dos reis e imperadores; porquanto a Pedro e aos seus sucessores, e não aos césaes, disse Jesus Cristo: ‘tudo quanto ligares sobre a terra, será ligado nos Céus’.”<sup>(14)</sup>

Sintomática essa postura que tem por premissa o sobrenaturalismo, a divisão de campos opostos. Concepção maniqueísta. Projeção racionalista. Supremacia da razão absoluta em cujas virtualidades se encontra a de sobrestimar o objeto apetecido, as coisas às quais se está ligado. Diz respeito ao crescimento artificial de valores que adornam uma entidade por força de disposições afetivas ou inconscientes, senão pelo partidarismo exaltado inerente às estruturas de contrastação.

Ocorre, desse modo, uma irradiação axiológica que parte da razão absoluta, dos pressupostos vagos e

generalizantes, da lógica verbal, encobrendo e diluindo as realidades psicossociais e distorcendo os acontecimentos.

Daí para a polarização das posições ideológicas é um passo.

A exclusividade dos valores, rigorosamente definidos em campos opostos, dá a nota de agressividade, de exaltação.

O tom apologético dos escritos de ambos os lados, o da Igreja e o do Estado monárquico, marca o monismo ideológico, tão característico da questão religiosa.

Nessa linha, impossível era o fim do conflito por composição nascida das partes. A tendência, que realmente se concretizou, revelava a progressão contínua do distanciamento das posições até o recuo de uma delas, por necessidade de fato, pela saturação traduzida na comoção popular, pelos prejuízos de ordem social trazidos por um retraimento do clero, da Cúria Romana.

Enquanto não viesse a Anistia dos bispos presos, o que significava o recuo do Poder Civil, a exaltação dos ânimos continuaria em ritmo perturbador dos negócios públicos e da vida religiosa do país.

Com especialidade dos arautos da maçonaria levanta-se uma onda de doestos, de ataques ferinos ao Santo Padre, ao clero, à Igreja *Romana*, aos dogmas da Infalibilidade Papal e da Imaculada Conceição.

A análise da hostilidade intergrupar, empreendida pela Psicologia social, fornece excelente modelo para o nosso estudo, no ponto ora em tratamento.

Eis uma amostra:

“Segundo Bernard, o conflito intergrupar provém de fins objetivos ou valores incompatíveis ou mutuamente exclusivos. Assim, para Bernard, a hostilidade para com grupos minoritários brota de valores mutuamente exclusivos, e a violência é justamente uma espécie de estratégia que um sistema pode adotar em suas relações com outros sistemas”.<sup>(15)</sup>

Se bem que especifique o autor citado o objeto da hostilidade intergrupar quando alude às minorias, não há como recusar a sua generalidade. Configura-se ele sempre que concorrem fatores psicossociais formando uma “estrutura”.

No caso vertente, funciona o racionalismo como ingrediente ideológico da contrastação aguçada entre a Igreja e o Poder monárquico sob os condicionamentos das elites brasileiras.

Recorde-se que também assim funcionou o racionalismo em situações outras, desde que as monarquias absolutas na Europa começam a defrontar-se com o Poder eclesiástico.

Violências, excessos sem nome, polarização de atitudes, assinalaram os conflitos entre esses dois poderes no velho continente.

Aqui, a linguagem desabrida, imoderada, incontida, jorra das áreas mais virulentas, quer do grupo católico ortodoxo, quer do grupo regalista-maçônico, e estampada na Imprensa, proferida no Parlamento. Ela representa o instrumento por excelência da violência e

esta a estratégia do conflito, numa modulação que segue as características de cada personalidade ou a prudência, religiosa ou política.

Fácil registrar o rol de personalidades eminentes ou de panfletários em escala hierárquica que toma por critério o tom ríspido ou menos ríspido da objurgatória.

Compreende ele bispos, sacerdotes, maçons engajados (para distinguir dos maçons-católicos e dos não combativos), políticos filiados à ortodoxia católica e acima das convicções e dos interesses de partido ou regalistas confessos, quase sempre também maçons servindo ao aparelho político-administrativo.

Trazemos à colação a verberação apologética, freqüentemente apaixonada, de algumas figuras proeminentes que representam as facções envolvidas na questão religiosa.

Joaquim Saldanha Marinho, eminente prócer da maçonaria e político de marcante atuação no Segundo Império e começo da República, mostrou-se de um arrebatamento a toda prova no conflito e não poupou doestos em seus discursos violentos, ilustrado tribuno que era, à Igreja *romana*.

Como deputado, valeu-se da tribuna da Câmara para ventilar e agitar com mordacidade os mais variados problemas.

Numa de suas orações aí proferidas, entre muitas que formam uma unidade compacta de verrinas versando a questão religiosa, há essa tirada ferina:

“Penso como não pode deixar de pensar quem, verdadeiramente liberal, não consente em que os habitantes deste país estejam irremissivelmente sujeitos aos caprichos, à má vontade, aos planos políticos, à perversidade dos chefes da Igreja romana e de seus esbirros”.<sup>(16)</sup>

O Pe. João Esberard foi um dos poucos sacerdotes que sustentaram de público e sistematicamente a defesa do catolicismo ortodoxo e das dignidades eclesiásticas. Em vigoroso e agressivo contra-ataque pelas páginas do “Jornal do Comércio” provocou a ira da maçonaria, que o processou.

Eis como se expressa em um dos seus artigos:

“A maçonaria, em seus antros infernais, acaba de açular os seus cães raivosos contra a Igreja Católica!...”<sup>(17)</sup>

Rui Barbosa é o grande teórico do anticlericalismo. Mais por sua formação intelectual altamente aprimorada, a ponto de fazê-lo sem discussão a maior organização cerebral do país, do que por aproximação ao Trono. Cultura bebida em fontes racionalistas.

O regalismo que abraça decorre de suas profundas convicções liberais, muito sensíveis em propugnarem pelo aprimoramento da organização estatal, escoimado os remanescentes do poder temporal da Igreja romana.

Daí, entre os velhos e desatualizados institutos do direito regalista em contradição com o liberalismo e a concorrência institucional do poder eclesiástico, optava por aqueles, mesmo quando inclinados ao absolutismo.

Disso deu prova exuberante em trabalho que escreveu sobre Pombal, elogiando a sua política.

Homem de porte intelectual, a sua campanha contra a Igreja e os bispos rebeldes é vazada na estilização dos pronunciamentos. O que não impede aqui e acolá o fluxo agressivo. Ou a ironia hostil.

Eis uma passagem denunciadora:

“Outro fato característico do tempo é a visita de suas majestades ao Vaticano, o humilharem-se não só até o sólio do pontífice descoroado, como até o gabinete do secretário papal. A Europa soube pelo *Times* que o chefe do estado no Brasil prostrara-se aos pés da sedição clerical, personificada no autor das famosas encíclicas congratulatórias à anarquizadora insurreição dos bispos que deram neste país o rebate da campanha ultramontana contra as instituições liberais da Carta de 25 de março. Houve palavras afetuosas de concórdia. Pio IX sorriu-se, abençoou, anuiu paternalmente, mais invocando sempre à boca-cheia os princípios *inalteráveis* da igreja. É este feito o evangelho da aliança ultramontana: vinde a mim, párvulos, chefes dos estados da terra; trago-vos a oliveira da paz; mas eu sou a *imutabilidade* eterna; vós sois o contingente, o variável, o efêmero. Em mim personifica-se a divindade, que não transige; meus direitos são irrenunciáveis; deles não me é lícito ceder uma linha, porque são intangíveis e sacrossantos: vós, que sois a criatura e o barro, é que haveis de cercear, amolgar, resignar as vossas pretensões, até ajustá-las harmonicamente à nossa inalterabilidade celeste. E estará celebrada a conciliação conforme o Senhor... Não há outro tipo exequível de concordatas”.<sup>(18)</sup>

Philóchrestos, paladino da maçonaria rio-grandense do Sul, insurge-se apaixonada e violentamente contra a Igreja, contra os seus dignatários e contra a sua

doutrina, após a Pastoral de D. Sebastião Dias Laranjeira em que manda publicar o breve pontifício “*Quanquam Dolores*” prescrevendo pena de excomunhão para os que não abjurarem a maçonaria.

Deixa claro que a seita na sua província não transigirá no combate à Igreja, até a vitória final. Sintoma de uma atitude universal da prestigiosa sociedade secreta, malgrado certas variações naturais nos países.

Escreve:

“... Veja-se a fúria com que os jesuítas, que hoje dominam na velha Igreja Cristã, se mostram intolerantes, fulminando os seus anátemas a todos aqueles que não querem renunciar ao direito de pensar sobre as coisas divinas. O espetáculo que Roma nos dá hoje é o mais repugnante possível. O vigário de Cristo sobre a terra, de Cristo que é todo amor, só tem palavras de maldição, de ira, de desprezo para todos aqueles que não querem aceitar como dogma a sua infalibilidade; Roma ri-se do progresso e da civilização; ela só propaga a superstição e o fanatismo; ela escarnece da ciência e prega a revolta contra a autoridade mundana”.<sup>(19)</sup>

Os comentários até aqui feitos ajudam a perceber o que seja uma estrutura de contrastação.

Na verdade, trata-se de estrutura social pouco dinâmica, entrecortada por pontos de estrangulamento, obstando o desempenho normal dos papéis sociais, nem sequer elaborados realisticamente. Pois sobrem os condicionamentos de vícios constitucionais, que inquinam os sistemas de valores e legam às pessoas um

tipo de comportamento pouco racional, sem horizontes claros.

Por falta de solidariedade em nível desejável, de integração social, cada uma das hierarquias múltiplas se arroga auto-suficiência e tende a manifestar um poderio facilmente deslizando para o conflito, a admitir uma sociedade onde as elites monopolizam todos os papéis proeminentes.

Assim, o conflito aí se substitui à concorrência intergrupar em condições de normatividade social.

Marcante a tendência de um grupo contrastar a outro, no quadro em referência.

É um estado permanente que traduz uma maneira rudimentária de relacionamento, desta ou daquela forma necessária ao progresso social.

Porquanto funciona como foco de tensões, que desperta a consciência ampla de uma situação de incompatibilidade funcional, que obriga os poderes públicos e as elites a reformularem mais cedo ou mais tarde os papéis com base num novo estatuto, a conferir maior rendimento social.

A estrutura de contrastação se revela como uma etapa preliminar e preparatória de uma sociedade estável, funcional ou, pelo menos, se a curto prazo não é a estabilidade alcançada, para possibilitar o advento de um mecanismo de arbitragem mais expedito das contendas intergrupais.

Não era essa a situação do Segundo Império, ao irromper a chamada questão religiosa?

Não dominava uma estrutura de contrastação?

Com efeito, entre os grupos que detinham margem considerável de disfuncionalidade institucional estavam a Igreja e o aparelho estatal.

Ambos são controlados por elites com pretensões de um juízo absoluto e incontestado.

Desenvolvem finalidades e abrigam interesses resvalando quase sempre para o egoísmo, fechando-se sobre si mesmos.

O “unionismo”, aparentemente firmando o acordo entre um e outro, serve apenas para aumentar o atrito e a discórdia. Pois fortalece o monopólio ou a concentração de poderes do Estado em detrimento da Igreja.

Além do fato de estarem apenas justapostas coisas que se pretendiam unidas, mesmo pela inconciliabilidade de essências, granjeia saliência no cenário conjuntural do Segundo Império um fator que passa a interferir sobranceiramente no processo conflitual em exame.

Queremos referir-nos à maçonaria, aderindo ao Estado na sua pretensão de fazer valer os direitos regalianos frente à rebeldia eclesiástica, ou compartilhando do assédio monárquico às atribuições genuinamente espirituais do catolicismo em desavença à recente orientação do papa Pio IX.

Esta orientação contesta explícita ou implicitamente o regalismo, consumidor da liberdade da Igreja, partindo de uma formulação sistemática de condenações. E daí para fundamentar a oposição aos valores e institutos político-jurídicos violadores das prerrogativas seculares do catolicismo.

Dessa forma se polarizam as posições, reforçando a estrutura de contrastação no período monárquico. O que fazia com que repercutisse o conflito noutras áreas, embora com menor intensidade. Ou produzindo reflexos em cadeia na Imprensa e no Parlamento, focos de manifestação e de comunicação por excelência do processo político.

E em todo o processo conflitual não se nota senão a agudização até o clímax das posições contrastantes assumidas, afastando cada vez mais a possibilidade de acordo.

Uma voz sequer das partes envolvidas não é capaz de sugerir solução honrosa para a questão religiosa.

Somente as pessoas ou órgãos totalmente descomprometidos podiam fazê-lo.

É o caso de Domingos Maria Gonçalves, provavelmente livre-pensador, dos que eram alheios aos quadros da maçonaria.

Censura o férreo autoritarismo da Cúria Romana e o sempre *non possumus* aposto às idéias modernas, e de que é recheado o moralismo.

Não admite a infalibilidade papal, contradição de toda uma época.

Contudo, reconhece que a Igreja tem o direito de exigir que os seus ministros cumpram as suas ordens, principalmente num período de cerrados ataques aos dogmas e de indiferentismo religioso. E sem restrições da parte do poder público, o que seria contrariar o próprio liberalismo.

Quanto à maçonaria, alvitra que deve abandonar o caráter misterioso de seus trabalhos e definir-se claramente. Ou aceitar *in totum* a ortodoxia católica, ou rejeitá-la. O que não podia era arrogar-se direitos de cercear este e aquele ponto da partida, para aceitar e praticar o de seu agrado ou de sua preferência. Seria conciliar dois princípios intrinsecamente contraditórios: o do livre exame e o da autoridade. Nem – e nisto está o pior – subordinar a religião ao poder público, ainda em assuntos espirituais.

Nessas condições, expende o julgamento seguinte, que consubstancia a sua posição:

“O poder civil não pode e não deve fazer pressão sobre as consciências em matéria religiosa, quer sobre os povos, quer seja sobre o clero, sob pena de deixar de ser um governo livre.

Por outra, querer que o Prelado (aludindo a D. Vital) recue ou transija em pontos dessa ordem, equivale a exigir dele a desobediência a Roma, e que patenteie tibiez de ânimo, e pouca firmeza de princípios.

A fé e a virtude que transige não é fé nem virtude”.<sup>(20)</sup>

O autor não chega a fazer uma proposta em termos de arbitragem. Nem fora chamado a fazê-lo. A sua posição não é propriamente a de árbitro. No entretanto, aponta o pressuposto necessário de uma solução honrosa para a questão religiosa: a preservação dos negócios espirituais, livres da ingerência estatal. O

que importava logicamente na reformulação do relacionamento Igreja-Monarquia.

Admirador da atitude intrangmente de D. Vital em defesa da fé, opina até que devia o antiste pernambucano ir mais longe, fazendo cumprir os imperativos da caridade na ordem social. Isso com relação aos padres que tinham “a posse forçada da liberdade humana”, donos de escravos. Convinha que D. Vital levasse a sua fé e a sua imensa coragem pessoal até esse terreno, aplicando prescrições canônicas contra os sacerdotes encontrados nessa situação. <sup>(21)</sup>

### **III. O Estado Imperial e o seu Arcabouço Tradicional. O Híbridismo Institucional. O Padroado como Instrumento Político. A Estratégica Legalista e Maçônica**

O Estado monárquico reflete o monopólio dos papéis sociais e do processo político pelas elites desprovidas de criatividade neste Brasil continental. Elites tradicionalistas, privatistas, pouco imbuídas de espírito público.

Não há perspectivas animadoras de desenvolvimento econômico-social e os interesses grupais sobrelevam os do país.

Impossível distinguir pelo rótulo conservadores e liberais. No fundo, quase todos são conservadores.

O processo político é lento e rotineiro. Os institutos jurídicos não se renovam. A herança portu-

guesa pesa sobremaneira, a cancelar a rigidez política e social. Não se integram em funcionalidade a estrutura social e a superestrutura política.

Os códigos estão longe de corresponder à realidade nacional.

Da mesma forma, campeia o antagonismo entre os corpos de legislação específicos, perturbando a vida institucional.

Tal o marasmo nessa esfera que não se toma iniciativa para solver contradições danosas destacadamente ao Estado confessional. A contradição se lança no próprio cerne da monarquia.

Oficialmente confessional na realidade nutre ideais regalistas, adota a estratégia maçônica e confisca direitos da Igreja.

Sintoma mais evidente da disfuncionalidade geral que a afeta revela-o esse acolhimento de elementos díspares, incompatíveis, mas justapostos, que a modorra imperial ia tangendo, favoreado pelo conformismo das elites.

Os novos rumos dados à Igreja pelo pontificado de Pio IX viriam agravar a coexistência de disparidades entre o poder civil e o poder eclesiástico.

É que os escritos papais, a legislação canônica passam a ser emitidos sem conhecimento do disciplinamento jurídico dos Estados. Mesmo naqueles onde o catolicismo era a religião oficial.

Faltou à cúria romana o tato político necessário à promoção da compatibilização entre o Estatuto civil e o Estatuto eclesiástico.

Gerou-se em consequência, no Brasil, uma série de atritos e de invasões na área privativa da religião, no confronto inevitável ente dois poderes, e sempre com nítidas vantagens para o que dispunha da força.

Também isso revigora o regalismo.

E aqui se dá mais uma justaposição de coisas contraditórias: maçonaria e regalismo, na formação de uma estratégia *sui generis*, viável tão-somente pelo oportunismo político, quando da questão religiosa.

Estudo minucioso das antinomias entre as legislações emanadas da Santa Sé, para cumprimento em todo o orbe católico, e a vigente no Império brasileiro fê-lo José Joaquim de Moraes Sarmiento sob o enfoque da ideologia liberal.

Estabelece um confronto entre cânones e artigos da Constituição do Império, provando oposição entre eles. Assim, aponta colisão entre o cânone VI do Concílio e o art. 5º da Constituição monárquica; entre o cânone XXI e o art. 102 § 14º; entre o cânone X e o art. 102 § 2º. <sup>(22)</sup>

Cita mais outras oposições entre dispositivos constitucionais e o direito canônico emanado do Concílio Vaticano que prolatou importantes decisões para a vida da Igreja no reinado de Pio IX.

Anote-se que a Santa Se mantinha-se intransigente em matéria de cumprimento desses cânones, dos quais não abria mão por hipótese alguma, mesmo sabendo que se chocavam com a legislação temporal.

E a intransigência sempre era acompanhada do tom condenatório e de maldição para os que não os

acatasse. Mesmo em razão de alternativa imposta pela Constituição e leis do Estado.

*Verbi gratia*, é do teor seguinte o cânone XXI:

“Maldito o que disser que as leis da Igreja não têm força, sem que primeiro sejam confirmadas pela sanção do poder civil, ou que pertence ao dito poder civil julgar e decretar em matéria de religião, e em virtude da autoridade suprema que tem”.

Contrariando-o, diz o art. 102 § 14º da Constituição:

“Conceder ou negar beneplácito (enumerando as atribuições do poder executivo) aos decretos dos concílios e letras apostólicas, e quaisquer outras constituições, que se não opuserem à constituição...”<sup>(22A)</sup>

Como se vê, o católico convicto e de formação ortodoxa no Império, cidadão também cioso de obediência aos poderes constituídos, especialmente quando dominava nos espíritos a ideologia da ordem, deveria ser atormentado por problemas de consciência numa época da autoritarismo religioso.

Não sabia como proceder em certas ocasiões, sem livres alternativas diante do exclusivismo axiológico que se lhe antepunham a Igreja e o Estado.

Via-se desse modo acicatado pelo hibridismo institucional criado pelo “unionismo”, já sem razão de ser, e causa de uma política de elastecimento do poder civil em detrimento dos interesses e prerrogativas eclesiásticos.

O tradicionalismo político não permitia que se fizessem reformas substanciais na Constituição, de modo a assentar os princípios norteadores da política religiosa do Império e que viessem a anular aquele hibridismo, propiciando a plena compatibilização das atribuições da Igreja e do Estado.

Fechando-se a opção desembaraçada entre os dois poderes colocados em oposição, ocorreria uma alternativa que lhes sobrepujasse: a do catolicismo liberal, propugnando a separação completa entre ambos como único recurso para solver a problemática decorrente do mencionado hibridismo e criticando com superioridade os males provindos de um o de outro lado.

Porém dizia respeito à corrente pouco ponderável, das que interferem na questão religiosa. Porque era difícil então expungir o liberalismo do regalismo, e este ferrenho guardião do legalismo rançoso da realeza.

Pelo próprio espírito do tempo, e em conformidade com o tracejamento evolutivo do país, raras as posturas de independência. Comumente se tomava partido, comprometendo-se no jogo dos interesses desta ou daquela facção, sem maior exame.

A dialética do poder, em tal conjuntura, processava-se no sentido da neutralização das correntes que, porventura, ousassem contradizê-lo, centralizando as decisões de vulto e utilizando uma estratégia que unificava na sua área ideologias e objetivos divergentes.

No próprio grêmio do clero contava o Trono com adesões valiosas. Trata-se de uma dialética que arrasta ao máximo para o grêmio monárquico os conformismos

e os controles efetivos de alguns setores concorrentes, do ponto de vista puramente conceitual representando um arbítrio desmedido, mas, segundo a dinâmica conjuntural de um estágio histórico, uma tendência irreprimível do Estado, ou melhor, uma situação tendencial que o tipifica, na sua formulação tradicional.

Aí se configura a fase transicional do Estado, às voltas com a modelagem das instituições políticas, procurando racionalizá-las, autonomizá-las.

Quer a todo preço purificá-las, filtrando os elementos estranhos ou incorporando-os em missão compacta, da qual fazem também parte ingredientes antigos.

Apoiado em Nadel, Georges Balandier expressa o que segue:

“Nadel vê no Estado uma forma de organização política particular, realizada num certo número de exemplares históricos e modernos, da qual não é fácil construir o tipo. Há, com efeito, “formas de transição” que não apresentam todas as características agora mencionadas. Conduzindo ao ponto extremo a análise proposta por Nadel, poder-se-ia considerar que o Estado tradicional existe mais freqüentemente de modo tendencial do que de modo completamente constituído”.<sup>(23)</sup>

Não resta dúvida que, no período monárquico brasileiro, o Estado detinha essa configuração típica, com as suas peculiaridades.

O *político* aí não fora absolvido como era de desejar, continuando diluído entre grupos ou entre

lideranças pessoais, não obstante o seu crescente encaminhamento pelas vias institucionais.

Os papéis políticos reservados ao Estado monárquico entre nós esbarram diante de certos óbices, dos quais a concorrência da Igreja constitui talvez o mais pesado.

Já a ideologia regalista fora convocada para coonestar axiologicamente as arremetidas do poder régio no terreno da Igreja através de abundante legislação, cerceado cada vez mais a sua liberdade e o seu domínio.

Aliás, julga-se normal o emprego arbitrário da força no Estado tradicional, traduzido na violenta usurpação de prerrogativas até então tranqüilamente exercitadas por grupos concorrentes.

Tal atitude se entende com o impulso transicional, não passível de autocontrole inspirado nos cânones constitucionais e jurídicos.

Manifesta-se através de um exclusiva critério político, que sobrepassa os da vida política habitual, mediante um curso orientado de violências que vai recompondo instituições e posições de grupos, fortalecendo o Estado.

Importante estabelecer que procedimentos desviantes dessa rota podem emergir.

Até porque ela já é algo desviante e pode correr num plano inclinado de excessos, pouco ou nada relacionados ao ponto original.

Parece que a questão religiosa resulta do desvio excessivo da política imperial, característica do Estado

em faixa de transição, em demanda da racionalização de seus processos, de sua maior autonomia.

O Padroado, esvaziado nos seus fins, converte-se em arma política a serviço dos papéis régios ordinários e obedientes à intenção de obter elevada segurança face ao desdobramento dos poderes eclesiásticos.

Isso numa seqüência encadeada de investidas, constituindo *norma* da política religiosa do Império.

Inopinadamente, porém, ocorre uma quebra dessa norma com a eclosão e os rumos tomados pela recusa dos bispos de Olinda e do Pará em suspenderem as interdições baixadas sobre as Irmandades obstinadas na manutenção de maçons no seu seio.

Argüem os poderes constituídos o não cumprimento do instituto do Beneplácito, que prevê a necessidade da aposição do *placet* aos documentos ou decretos pontifícios para serem publicados e adquirirem validade, quando ministrados pelas autoridades religiosas.

Tal decisão reveste teor judicial, após a instauração do competente processo, e em íntima combinação com o Imperador e o Conselho de Ministros.

Convém lembrar essa particularidade para frisar a participação da vontade unânime dos corpos político, jurisdicional e administrativo com relação ao conflito religioso, todos permeados dos mesmos valores regalista-maçônicos.

No caso em tela, o Beneplácito vem explicitar uma *nova* aplicação do Padroado, autorizando medidas

formalmente legais, mas politicamente violentas contra o episcopado. Afrontosas mesmo de direitos substantivos.

É o reflexo mais positivo do temor régio de um robustecimento dos poderes eclesiásticos pela legislação paralela emitida pelo Vaticano.

Sem dúvida, esse temos funciona como ingrediente ativo do regalismo, a ponto de ser manifestado sem subterfúgios e a pretexto de se premunir contra aquela legislação.

O Marquês de São Vicente, emérito jurista e autor de monografia clássica sobre o Beneplácito, textualmente declara:

“Nem se sofisme com a liberdade da imprensa, Constituição art. 179 § 4º (contrariamente ao Beneplácito), porquanto essa liberdade é um direito político concedido aos simples cidadãos como tais, que, publicando suas idéias, entregam e sujeitam-nas à livre crítica e opinião dos leitores; o que é diferente, e não procede a respeito nem do Sumo Pontífice, nem dos bispos, que, não *como particulares, sim como autoridades, e com o grande prestígio do seu poder*, emitem, em vez de meras opiniões, normas positivas, que devem ser obedecidas e observadas”.<sup>(24)</sup>

O Beneplácito marca o ponto de confrontação legal, segundo o critério regalista, do exercício das duas autoridades, a secular e a religiosa, condicionando e limitando esta última no tocante à sujeição de Roma.

Acontece que o instituto praticamente não era observado. Bulas e decretos do papa cumpria-os sem a mediação do governo imperial o episcopado brasileiro.

Tal em decorrência do funcionamento precário das instituições, ainda pouco racionalizadas, o que abria margem ao não cumprimento das leis, freqüentemente. Também por causa do regime artificial do "unionismo", na verdade mais uma sobrevivência histórica conservada pela rotina tradicional, do que algo determinado por uma necessidade social ou espelhando as idéias religiosas do tempo.

Considere-se, por outro lado, que a disfuncionalidade social favorecia a aglutinação desarrazoada de orientações ministeriais com as correspondentes emissões de leis, dentro do espírito profundamente legalista da época, e o seu mal ajustamento à realidade.

Tudo isso fazia da religião oficial, do "unionismo", um mero amontoado de regulamentações, de ordenamentos legais, muitos contraditórios, e sem ir na sua maioria ao encontro dos problemas que se avolumavam envolvendo Igreja e Estado.

Tinha-se a impressão de uma cúpula desligada das bases, tal a precariedade da estrutura social no Império dificultando o equacionamento e solução de uma problemática complexa com implicações profundas e inter-ligadas no círculo vicioso do subdesenvolvimento.

O surto legalista parece provir dessa situação de atraso, e como uma compensação.

E nisso metia o governo monárquico os pés pelas mãos, no seu impulso incontido de tudo regulamentar, até mesmo aquilo que concernia à religião...

Queixava-se D. Macedo Costa dos pruridos legalistas da Coroa, “por esse desejo inconsiderado de querer regularizar tudo por si, julgando ser este o meio de tudo melhorar e reformar...”<sup>(25)</sup>

É o meio que julga razoável para manter um controle rígido sobre a Igreja, a impossibilidade funcional de delimitar sem atritos e em composição pacífica as áreas dos dois poderes.

Essa impossibilidade funcional patenteia-se energeticamente no fato de personalidades eminentes do lado do Estado, como Saldanha Marinho e Joaquim Nabuco, e do lado da Igreja, como D. Macedo Costa, aspirarem ardentemente pela separação entre ambos.

A tradição, a rotina passiva, a ausência de criatividade nos quadros político-institucionais, interesses políticos numa posição subalterna da Igreja, formam uma cadeia forte e complexa, impeditiva do acomodamento tranqüilo ou da convivência amigável das forças em competição.

As dificuldades ingentes de deslindar esse todo complexo, constituindo o próprio cerne do “unionismo” e encobrendo interesses políticos escusos, subsidiam a manipulação do Beneplácito pela facção regalista-maçônica na questão religiosa. E assim é que se dá a quebra do tipo habitual do relacionamento dos dois poderes.

As sutilezas da exegese jurídica regalista acabam flexionando em prol da causa imperial do Beneplácito, já por suas origens conjunturais prevenido contra a Igreja.

Esse instituto, conforme o entendimento do próprio Marquês de São Vicente, só tem execução “quanto ao temporal”.<sup>(26)</sup> Quer dizer: seu objetivo era evitar que os decretos e bulas papais alcançassem o temporal, terreno de César.

Mas nesse ponto estava o nó górdio do problema. Porquanto quase sempre impraticável com a oficialização da religião católica a distinção entre o temporal e o espiritual. É que as duas esferas coexistiam e funcionavam dentro de uma unidade orgânica complexa em que se pressupunha um apoio recíproco, difícil de compreender hoje, a envolver sempre um *compromisso* dos componentes.

Na verdade, tal era sustentado por uma concepção de razão pura, indiferente ao *ser* dos componentes, muitas vezes contrastantes.

Para não se subordinar ao compromisso, no caso das Irmandades, afetando a substância do catolicismo, do espiritual, só havia uma saída, na falta de um acordo mais amplo entre a Santa Sé e a monarquia: a rebeldia ou o sacrifício dos bispos pela afirmação livre e absoluta dos cânones sagrados.

É que a exegese regalista corria implacavelmente, buscando constantemente enxergar a presença do temporal nos atos das autoridades religiosas, difundindo acerbo estado de tensões no meio do clero.

D. Macedo, para justificar a punição imposta às confrarias obstinadas, sente-se obrigado a recorrer a outra espécie da argumentação, inteiramente contrária aos fundamentos regalistas.

Serve-se das categorias da lógica escolástica que era informada pelo racionalismo católico, impregnado de Aristóteles, e enfatizando prioritariamente a diferença entre *essência* e *acessório*.

As irmandades, pela sua natureza e pelos seus fins, são religiosas. O que nelas se refere à administração de bens, constituição de patrimônio, é o acessório, que apenas auxilia o funcionamento, a marcha regular de seus negócios.

Diz o bispo do Pará:

“Elas (as irmandades) são, pela sua essência mesma, pelo fim a que se destinam, uma instituição religiosa. É impossível escurecer verdade tão evidente. e é por certo que o fim subordina os meios, de modo que por aquele e não por estes se deve julgar da natureza de uma instituição”.<sup>(27)</sup>

E noutra passagem:

“A intervenção da autoridade civil, como se vê, é toda accidental, relativa somente à administração dos bens que possam porventura possuir as Confrarias; mas essa intervenção não altera a natureza religiosa dessas instituições, nem as subtrai à ação da autoridade eclesiástica no que diz respeito às funções do culto; antes toda a nossa legislação neste ponto e os atos do Governo que a explicam – supõem sempre que as ditas Confrarias na sua disciplina interna, como associações religiosas estão debaixo da exclusiva alçada da autoridade diocesana”.<sup>(28)</sup>

O último parágrafo da retro-citação desperta a atenção para a existência de dupla interpretação relativamente à matéria das confrarias.

Uma anterior à atitude rebelde de D. Vital, quando a parte espiritual dessas associações, embora não expressada de todo e desembaraçada, recebia a jurisdição privativa do episcopado; outra, seguindo-se ao ato inconformista do prelado pernambucano, e que denota a interferência de novo fator – a maçonaria. Essa vem dar o tom conspiratório à campanha contra a Igreja no Brasil, favorecendo a distorção da exegese jurídica oficial sobre os negócios eclesiásticos na sua aliança com o regalismo.

A maçonaria centraliza a estratégia do comportamento calculado do governo monárquico durante a questão religiosa, malgrado não conseguir ditar todas as normas e modos de expressão da luta contra os bispos nem impor objetivos em atinência com o conjunto da Igreja no Império.

Ela desempenha o mesmo papel dos partidos numa organização política funcional, de elevado teor, no curso do conflito.

Simplees agrupamentos de interesses oligárquicos, como se acentuou antes, ficavam alheios aos conflitos surgidos da contrastação aguda de posições axiológicas.

Pela sua capacidade de mobilização da corrente anti-clerical regalista e livre-pensadora através da conspiração das lojas, com a utilização plena da tribuna parlamentar e da imprensa, intentando alcançar a opinião pública, a seita complementa o seu trabalho no campo judicial acompanhando e decidindo o processo instaurado contra os bispos denunciados.

A propósito, muito significativas as palavras de João Camilo de Oliveira Torres:

“No caso brasileiro, quer na Maçonaria cheia de padres do tempo da Independência, quer a grave e bem comportada do reinado de D. Pedro II, um fato parece evidente: numa época em que não havia partidos estruturados, nem os meios modernos de comunicação, a rede de lojas seria um instrumento útil de ação pública, talvez o único modo de haver uma organização política de grande envergadura, e uma opinião pública”.

Realmente, a maçonaria aparece com muito relevo em todos os movimentos políticos do Primeiro e do Segundo Império, desde que se radicalizem em conflitos a refletirem agudas tensões de grupos em litígio.

Revoluções ou conflitos em que se invocam as ideologias em moda e as tradicionais, desfiguradas ou "condicionadas" todas elas sob a ação dos mitos, dos interesses em jogo. Ideologias políticas e ideologias religiosas a se oporem assinalam, com maior destaque talvez, o conflito do século, a manifestar-se concomitantemente em várias nações.

É que a marcha da secularização com o ideal burguês em ascensão a concretizar-se na nova ordem econômica vinha chocar-se contra a resistência da Igreja, cujos valores e instituições desciam fundo às camadas tradicionais da sociedade e cujo poder temporal remanesca forte ainda, competindo com o Estado.

A serviço da burguesia, a maçonaria objetivava corroer e destruir as bases do papado, uma ofensiva

conspiratória e publicitária, alcançando as cúpulas políticas e a opinião pública, para melhor trânsito da civilização do liberalismo.

De sorte que os dois ideais em disputa no tempo eram os do liberalismo e o do catolicismo ortodoxo, e concentrados respectivamente no Estado e na Igreja.

Tito Franco escreve a respeito:

“O problema capital do século, escreve Ramière (*Doutrinas Romanas, X*), tem por objeto as relações da Igreja com as sociedades modernas. São estas duas sociedades, sim ou não, independentes, na ordem moral de qualquer autoridade sobrenatural? Quer a Igreja, quer as sociedades modernas respondem categoricamente: a primeira – *não*, as segundas – *sim*; por conseguinte as sociedades modernas afirmam, como *princípio*, a completa secularização e independência civil, enquanto que os católicos puros negam, em *princípio*, essa independência, embora a aceitem como *fato anormal*, mais prejudicial às sociedades do que à própria Igreja”.<sup>(30)</sup>

Considerando que o Estado perfilhara o ideal burguês contido no liberalismo, era evidente que a maçonaria o prestigiasse, mesmo na hipótese de adotar o regime monárquico, contra o qual também se voltara, projeção cristalizada da velha ordem.

Mas, entre a Igreja e a monarquia, preferia colocar-se ao lado desta, especialmente quando entrara em simbiose com o aparelho político do liberalismo. É então que constitucionalismo e monarquia estruturam uma forma híbrida, na tentativa de conciliação das duas ordens – a monarquia constitucional – marcando sensivelmente uma transição política.

Esse regime se apresenta como o ordenador da *passagem* de formas tradicionais para a modernização da sociedade, segundo os padrões da época, sob a égide da conciliação, da síntese do antigo e do novo.

Isso se processava vigorosamente na Europa Ocidental onde demoravam as nascentes da civilização do liberalismo.

Nos países sul-americanos, saídos há poucas décadas do colonialismo, é mais lenta aquela passagem. Persistem recalcitrantemente institutos obsoletos, emperrando certas transformações que se sentiam necessárias. Entre essas prevalentemente assomava a de novo relacionamento entre Igreja e Estado, de maneira a garantir a viabilidade de seus processos específicos, descontraídos, libertos de pesados óbices de ordem institucional.

O tradicionalismo no Império brasileiro, enroscado na disfuncionalidade social, anesthesiava a consciência de trabalho reivindicatório em prol da liberdade religiosa da parte da elite clerical. Isso de modo planejado e com espírito de unidade.

Tal fazia a Igreja subalterna do Estado monárquico. Nessa situação, o acentuado regalismo de Feijó e de tantos estadistas outros, fazendo proliferar exuberante legislação de controle sobre clérigos e instituições eclesiásticas, até mesmo sobre aspectos da liturgia e do direito canônico, mostrava até então a desnecessidade do emprego da estratégia maçônica.

Essa emerge ao se substituir o conformismo religioso pela rebeldia personalista de D. Vital. Do lado

do governo régio, antes da corajosa atitude do bispo de Olinda, estava em uso a estratégia legalista estampada na enxurrada de leis, de decretos e de avisos, manifestando já uma forma peculiar de conflito, do qual a questão religiosa é a continuação sob nossos padrões.

A interferência espetacular da maçonaria no conflito determina a mudança da estratégia imperial, não deixando porém de prosseguir o legalismo, constante cultural de muita saliência naquele período.

Assim é que a maçonaria fornece novas maneiras de ação à facção imperial frente à emergência do comportamento desviante do prelado pernambucano, logo após seguido pelo do Pará.

Ela movimentava e sacode os ânimos, instiga a opinião pública, fazendo chegar a ela, embora de forma destorcida ou exagerada, os múltiplos matizes do conflito Igreja-Estado e suas conotações de ordem política, axiológica. E seguramente através da Imprensa, exercendo, dentro das peculiaridades do tempo, importante papel.

Com notável propriedade, comenta Barbosa Lima Sobrinho as características da Imprensa brasileira de então:

“Os meios de informação ainda não se achavam suficientemente desenvolvidos e dominava, nos jornais da época, a discussão das idéias políticas. Os graves assuntos encontraram penas exercitadas que os expunham e comentavam, e os problemas que agitavam todo esse período de nossa história refletem-se nas colunas dos periódicos...”

Em todos esses debates a seriedade da argumentação emparelhava com a erudição em artigos que pensavam menos na brevidade do que no desejo de apresentar a tese convenientemente esclarecida...

Da seriedade dessas atitudes havia de vir naturalmente a grande força da imprensa, em que repercutiam os debates do Parlamento e que por sua vez reagia sobre o meio legislativo, influenciando nas situações políticas e nas atitudes partidárias”.<sup>(31)</sup>

Na verdade, continha a Imprensa inestimável valor estratégico. Através dela se fixa o liame entre as grandes idéias do tempo e os problemas que agiram o país. Expande a cultura de alto nível, quase sempre sob fundamentos ideológicos, os do liberalismo, os do reacionarismo, firmando posições políticas. E geralmente em tom apologético em correspondência com o espírito faccioso que animava a todos. Antecipou e acompanhou a Imprensa as sedições numerosas que abalavam o Império.

Era o termômetro da ascensão e da queda dos partidos. Fazia subir e descer de altas posições as grandes personalidades políticas, pois compunha uma tribuna complementar do poder legislativo, altamente prestigiado pelo parlamentarismo, com freqüência.

Na questão religiosa, parte considerável da Imprensa, de coloração liberal-maçônica, agita, numa ânsia de vulgarização, toda a problemática doutrinária envolvendo Igreja, Estado e Maçonaria, tentando aliciar apoio popular e arregimentar num só bloco católicos liberais, livre-pensadores, maçons ou não, e os indiferentes na ação política contra a Igreja *romana* e

contra as autoridades eclesiásticas rebeladas ou que, por qualquer forma, se solidarizaram com os bispos processados. Nem mesmo o próprio clero e os católicos em geral deixaram de ser objeto de uma técnica de sensibilização, subjacente nos escritos apologéticos, em favor de uma liberdade religiosa eu, em última análise, significava independência frente ao episcopado e a Roma.

Trata-se de uma face da estratégia utilizada em benefício do Estado monárquico, e que obteve algum êxito, especialmente contatando a frente única formada pela Imprensa e pelo Parlamento. Fomentou amplo debate doutrinário sobre a questão religiosa, conscientizando as elites e algumas poucas camadas populares e coordenou as diretrizes axiológicas e políticas de um tipo de ação seguido até certo ponto pelo poder régio. Pois convém atentar que a maçonaria não conseguia de todo empolgar o controle das decisões importantes da Coroa no conflito com os bispos. É que a seita não chegou a dominar personalidades eminentes da esfera político-administrativa, a começar pelo Imperador.

Malgrado a sensível participação maçônica no Conselho dos Ministros, nos ministérios, nos altos postos burocráticos. Estes guardariam a outra face da estratégia, a de base legalista, mantendo certa independência política e administrativa e, fervorosos defensores da herança regalista, centralizariam a ação contra os antistes contestantes no processo judicial, prolongando o controle legalista dos negócios eclesiásticos. Eis por que às vezes os próceres maçons, no

curso da questão religiosa, se agastam com o Monarca e alguns ministros, censurados por não tomarem o devido empenho na eliminação dos focos de rebeldia religiosa contra a política eclesiástica da Coroa.

Assim, Petrus Doctor, ilustre maçom, situa sob o ângulo ideológico da seita a que pertence, talvez traduzindo mesmo alguns ressaibos desta contra Pedro II, a posição do monarca na questão religiosa, pelo menos numa sua etapa:

“... O Imperador, na qualidade de monarca constitucional, nada devia ter que ver nela (questão religiosa), e, quando exercitando a faculdade do poder moderador, devia recordar-se de que tratando-se de crimes públicos este só deve ter curso de combinação com o governo; a clemência imperial em tais casos pessoal e exclusivamente posta em ação chega a ser um verdadeiro atentado contra a integridade da nação”.<sup>(32)</sup>

Quer aludir naturalmente à anistia dos bispos, objeto de acres críticas da maçonaria ao Imperador.

Mas as suas invectivas são mais pesadas contra o ministro da guerra, a quem chama de “vassalo submisso do clero e escravo fidelíssimo dos frades capuchinhos”<sup>(33)</sup> e considera um dos maiores obstáculos à separação entre a Igreja e o Estado. Diz que os bispos passam nas suas prisões como “hóspedes ilustres e os verdadeiros comandantes das fortalezas de São João e da Ilha das Cobras”, e a ponto de constituírem essas, no caso de a questão religiosa se transformar numa revolução séria, duas posições contra o governo legal.<sup>(34)</sup> Isso comprova que a aliança maçônico-regalista, dentro

do conflito religioso, servia aos objetivos estratégicos cujo desenrolar todos conhecem a sobejo.

Linhas atrás ficou claro que tal aliança era formada de elementos dispaes, dando num hibridismo transicional, durável enquanto subsistirem as exigências de arregimentação para a luta e enquanto o conflito se processasse sem recuo das partes.

O Poder tem as suas leis próprias, gerindo o seu dinamismo interno.

Sobretudo, transcendente é aquela que lhe impõe comedimento no exercício da violência, por razões políticas apreciativas de uma série de fatores, como a opinião pública, a sua própria missão de controle das tensões sociais.

Veja-se que na matéria em exame a Igreja começava a se radicalizar, com reflexos na segurança nacional, em sua linha ortodoxa em contraste à do governo regalista. Tudo isso forçosamente a Coroa tinha que ponderar.

Nesse ponto é que se dissocia a aliança maçônico-regalista. A face de arregimentação, de conspiração, de combate, se transmuda na do recuo, da prudência política. Então, já se torna danoso à ordem pública e às conveniências de Estado o alarido maçônico. É quando Caxias, de tendências moderadas e conciliadoras, substitui a Rio Branco na presidência do Conselho de Ministros, num perfeito ajustamento à nova conjuntura.

Percebe-se que vários fatores concorrem, ademais, para o rompimento da aliança comentada, merecendo tônica o desnível das temporalidades que

presidem respectivamente a estratégia legalista, lenta por natureza, tradicionalista, a paralisar na rede complexa da legislação os papéis, a criatividade pastoral, a administração funcional da Igreja, e a estratégia maçônica, acelerada, a precipitar acontecimentos, movimentação política. E isso pressupunha correspondência no sistema político, na máquina administrativa, maleabilidade e prontidão de decisões, espírito de reforma nos altos escalões da monarquia.

Ora, contrastantes se mostravam uma e outra estratégia. Entretanto, formaram aliança que, embora transitória, contribuiu notavelmente para empecer os objetivos imperiais na questão religiosa.

E para sustar o aparecimento de alternativas prestimosas que representassem tentos para a causa monárquica. Por isso, ao final do conflito tem-se a sensação de um impasse, de haver-se cristalizado um ponto de estrangulamento no relacionamento intergrupar, impedindo a comunicação fértil entre duas zonas de prestígio, de poder, de controle social. A tanto ia a contrastação axiológica na estrutura social.

#### **IV. A Estratégia da Igreja. A Rentabilidade do Conflito. A Expectativa de Reformas Institucionais. Uma Consciência Desperta. Conclusões.**

Antes de analisar as disposições de luta, a utilização dos meios de combate, os fins que os norteavam, mobilizados e coordenados pela Igreja na

questão religiosa, convém fixar os focos irradiadores da contestação eclesiástica, para evitar abusiva generalização. Anteriormente, sob item acima, acentuou-se o papel das personalidades vigorosas em correspondência com a formação e funcionamento dos grupos numa estrutura social imatura.

Nessas condições, impraticável a participação plena das hierarquias eclesiásticas no conflito em estudo. Dados relativos à formação intelectual e teológica e à vida moral delas se uniam a uma espiritualidade pobre e à ausência de consciência pastoral ou missionária, demitindo o status profissional ou obstando a sua predominância, fazendo do clero, em grande parte, um apêndice de oligarquias políticas. E a ponto de muitas vezes ser difícil distinguir o padre do civil. Tal a semelhança de ideologia, de atitudes, de aspirações mundanas, de comportamento de um e de outro.

O conformismo, a inércia, a rotina acentuam fortemente a Igreja no Império, apoiada em valores tradicionais, não habilitados para predispor à elaboração de papéis dinâmicos.

Por outro lado, mantinha e amarrava o processo rotineiro eclesial uma organização mal estruturada, padecendo talvez de vícios mais graves que a burocracia oficial espalhada no país.

A extrema fragilidade da infra-estrutura do Império, salientando as quase intransponíveis dificuldades de comunicação, determinava o isolamento das paróquias e destas com os bispados e que as jurisdicionavam.

Ajunte-se a isso o rotineiro mecanismo burocrático oficial que no regime confessional encaminhava praticamente todos os atos pertinentes à nomeação de prelados e de vigários, criação de dioceses, desmembramentos de paróquias, construções de igrejas, manutenção do culto, salário do clero etc., e ter-se-á uma Igreja sem autonomia, sem unidade estrutural, pouco atuante, sensível ao poder, sendo os seus membros funcionários do Estado.

Nessas condições, padece a cleresia da falta de coesão. Frouxos os laços de solidariedade dentro dela. Sem espírito de grupo. A mesma política partidária talvez associe mais os seus membros do que o *status*. Mas, por outro lado, a divisão partidária no interior do clero aumenta aquela falta de coesão.

Portanto, compreensível a participação ativa do apenas dois prelados e alguns sacerdotes na questão religiosa, sendo que a dos primeiros acarreta toda a responsabilidade canônica, civil e penal e instaura uma liderança indiscutível.

Os bispos de Olinda e do Pará monopolizam praticamente toda a estratégia do conflito, firmando a ação da Igreja um episódio marcante da história brasileira.

É que no essencial da contenda estamos sempre sós. A solidariedade do restando do episcopado e do clero se faz incidentalmente, não influenciando diretamente nos acontecimentos de vulto do episódio.

E poderíamos ir mais longe dizendo que a ação de D. Vital na questão religiosa dá-lhe méritos maiores do

que a de D. Macedo Costa. Portanto cabe-lhe a iniciativa do movimento e haver sustentado durante algum tempo todos os percalços do seu gesto audaz.

Expõe a respeito Luiz Cedro Carneiro Leão:

“O que se vê em tudo isso é que, se não fora a reação de D. Vital, teria sofrido a Igreja uma desairosa capitulação. Sozinho, desajudado por fim dos amigos, com a oposição da Internunciatura, preso, batido por uma onda de ódio, talvez a maior crespia que já surgiu no Brasil, ele salvou a Santa Sé, numa causa que era a das suas mais inalienáveis prerrogativas”.<sup>(35)</sup>

Assim, tem-se um dado fundamental pertinente à estratégia eclesiástica utilizada na questão religiosa.

É que ela se exercita mediante o trabalho solitário dos antistes contestantes. Até mesmo a Santa Sé, que lança o documento-base do ato rebelde deles, não se envolve na disputa com óbvia presença. Somente o faz ao final quando das negociações com o poder régio pela soltura dos bispos presos.

Como se orienta a ação, que armas emprega, quais os valores a animá-la, da parte eclesiástica?

Caracteriza-a prevalentemente a *atitude de defesa*, no comportamento ansioso por justificar a interdição de confrarias e preservar o primado espiritual ante investidas heterodoxas e políticas.

Concerne a uma atitude de defesa, apologética, objetivando ao nível doutrinário o livre exercício da religião católica íntegra como legado transmitido pelos apóstolos, embora unida ao Estado.

Em todo o transcurso do conflito, em meio às acerbas críticas e ásperas objurgatórias dos bispos, conserva-se o respeito à dignidade imperial, não se questiona o regime, não se pleiteia denodadamente a separação entre o Estado e a Igreja, malgrado ser uma aspiração.

Quer dizer: a ação episcopal se orienta para objetivos suscetíveis de serem alcançados a curto prazo. Pois não se desdobravam em reformas profundas, exigidas com urgência pelo conúbio precário dos dois poderes.

Os valores do racionalismo cristão, inquinados do puro abstracionismo, circulavam deslocados da realidade social e humana, tal como os do ramo liberal, limitando a ação e os modos de concretizá-la. Quanto aos fins, da mesma forma, já que os apreendemos no âmbito dos valores.

Eis por que as armas estratégicas empregadas desse lado encaixam-se no discurso das pastorais, da tribuna parlamentar, da imprensa, da defesa forense. E no qual se cuida preferentemente do raciocínio lógico, justificando a tese. Parte-se sempre de princípios preestabelecidos, de axiomas, de verdades universais e imutáveis.

De modo algum, se transpõe o âmbito de defesa, promovendo-se ofensiva aberta, concreta pelas modificações que opera numa determinada ordem de coisas.

É conceder-se demasiada primazia à *palavra*, sustando a ação ordenada, desenvolvida no levanta-

mento progressivo e meticuloso dos dados de uma situação com vistas à sua modificação.

Ora, admitindo-se que, qualitativamente, essa passividade haja acometido também os círculos oficiais, não é de surpreender o impasse a que conduz a questão religiosa, aquela sensação de não ter logrado alternativa racional, previamente trabalhada por canais competentes.

Daí o julgamento pessimista de alguns autores a respeito dos resultados da contenda.

Viveiros de Castro fala de erros sérios na condução do conflito, de parte a parte, oferecendo assim a impressão de um jogo irracional em que as equipes em disputa querem vencer fugindo às regras e fazendo valer as infrações.

Desse modo, não se colhem resultados razoáveis, compondo satisfatoriamente os interesses de lado a lado pela arbitragem, ou forçando uma situação nova pela vitória de um deles.

O pensamento do notável publicista expressa-o Oliveira Lima:

“Em seus lúcidos e incisivos comentários do estudo já citado, Viveiros de Castro diz que todos os participantes nesta questão erraram – os dois bispos por falta de tato político, a Santa Sé a princípio por dubiedade, o internúncio por cortesanismo diplomático, o governo imperial por vingativo capricho, o enviado brasileiro a Roma por maquiavelismo, a suprema magistratura nacional por subserviência ao executivo violador da lei penal”.<sup>(36)</sup>

Mas a história que caminha e renova não obedece a puros e estritos fatores ou motivos “razoáveis”, como quer certo idealismo histórico.

Ela, sobretudo, se processa e cresce no conflito, em que os “erros”, como os “acertos”, correntemente projeções ideológicas, entrecruzam-se nos eventos, produzindo o original, o novo.

Em vão traduz a verdade do acontecimentos racionalizações forçadas, sempre a submetê-los à luz do julgamento moral. Omitem elas a trama complexa dos processos múltiplos que interferem numa “situação” onde se interligam e se explicam os fatos históricos.

Quando nessa “situação” se desencadeia o conflito nas proporções da questão religiosa é porque tal a única alternativa histórica, mui provavelmente, que a ela se abre para resolver contradições de vulto a afetar o funcionamento regular de setores básicos da sociedade.

Tal contributo que dá a Sociologia do Conflito à compreensão dos fatos históricos e muito valioso nesta oportunidade.

Com efeito, conhecida a estrutura social imatura do período monárquico, faleciam nela meios operacionais, razoavelmente institucionalizados para solucionar o impasse criado pela contrastação entre a Igreja e o Estado. A tendência radicalizadora de ambos criou um abismo entre sistemas axiológicos. Do que, deterministicamente, adviria o conflito.

O que rendeu ele para a Igreja no Brasil? Os historiadores a uma só voz proclamam a revitalização do fervor religioso, e uma adesão mais profunda à fé, à

espiritualidade, da parte da hierarquia clerical, como primeiro fruto da questão religiosa. E nisso valeu, empolgou, arrebatou e inspirou fé o gesto intrépido dos prelados contestantes.

Com efeito, o clero no Império carecia de líderes de arrebatamentos proféticos, imprimindo o selo de uma personalidade ascética, duramente ascética, a um trabalho pastoral frouxo, quase inexistente, com pouca alma. Principalmente se se leva em conta o papel-mater das personalidades vigorosas onde são frágeis os laços de solidariedade social e de coesão grupal. E isso exsurge assim tão espontaneamente, que parece ter conexões com todo o quadro do período imperial, manifestando o desdobramento natural de um processo histórico.

Eis que pouco dignas de cogitação as censuras ou críticas à atitude pessoal dos bispos participantes do conflito. Como a que atribui precipitação aos seus gestos que motivaram o processo judicial contra eles e todo o encadeamento da contenda com a Coroa. Ou a que acusa quase total retraimento da Cúria Romana, sem prestar assistência a membros importantes da hierarquia.

Provavelmente pesaram mais razões outras, como a não conciliação entre a atitude profética e o gesto político reconhecidamente ineficaz de pleitear reformas ou melhor respeito às prerrogativas eclesiásticas num sistema regalista-maçônico, empedernido na investida constante a cavar fundo recalques na clerezia ortodoxa. Ou razões de Estado, sendo o Vaticano uma organização também política.

Assim sendo, judiciosas são as palavras de Calógeras:

“Difícil coisa ajuizar nessas questões de foro íntimo, de noção de responsabilidade, e, mais ainda, de responsabilidade perante Deus, quem pode serenamente sentenciar.

D. Vital, como D. Macedo Costa, batia-se pela pureza do dogma e pelos decretos de Roma, com absoluta sinceridade, boa-fé sem mescla e energia sem fraquezas. Seria, entretanto, o interesse bem compreendido da Igreja fazê-lo do modo pelo qual o entenderam? Aí, há margem para desencontro de opiniões, embora tal não exista para qualquer censura, tão evidente a convicção inabalável e sobre-humana, em que se fundava a atitude assumida”.<sup>(37)</sup>

Na realidade, há um radicalismo inerente às opções assumidas em nome da Fé. Mormente nos momentos de crise, em que as acomodações emolientes e subservientes da organização eclesial inquietam e desassossegam os espíritos de acendrada formação mística. E fazem com que rompam com esse estado de coisas, amparados por zelo extremoso, pela preocupação absorvente de assegurar um plano alto e condigno a religiosidade. Isso, naturalmente, sem sopesar considerações de ordem política, talvez cogitadas em outras circunstâncias.

Ainda que necessária, na prática ordinária, a sensibilidade política aos grupos ou entidades que congregam milhares de adeptos, dispendo de influente esfera de poder, os procedentes da questão religiosa, sem dúvida, empeciam grandemente a sua manifestação. A própria Santa Sé subsidiava, com a sua política

indecisa e contraditória, os condicionamentos institucionais asfixiantes da desenvoltura religiosa.

Se viável era o diálogo entre o poder civil e a Igreja em torno da instituição eclesial no Império, e em termos de objetivos concretos, à Cúria Romana caberia a iniciativa. Jamais aos bispos, mesmo porque não formavam um colegiado com atribuições específicas, ou a encaminhar normalmente ao Vaticano relatórios sobre o estado da religião no país, com o séquito imprescindível de sugestões e de propostas.

Numa época de autoritarismo religioso seria talvez grave indisciplina, Assim, os prelados indiciados agiram com a responsabilidade exclusiva de suas dioceses e não propriamente em nome da Igreja no Brasil. Tanto isso é verdade que em princípio apenas D. Vital e D. Macedo Costa se indispõem, com todas as implicações do ato rebelde, com as autoridades régias.

Recebe toda uma profunda motivação religiosa a contestação episcopal. Atesta-o com sabedoria Oliveira Lima, acentuando mais o aspecto relevante na questão do direito público:

“Em religião não é permitida a transigência, mesmo porque a religião não é uma instituição política; e se ela ganhou com o conflito foi justamente porque se mostrou intolerante... Do que se tratava não era tanto do domínio espiritual, como do domínio de direito público, sendo essencial fixar dois pontos: se, dada a natureza mista das confrarias, era lícito à autoridade religiosa, ampliando sua esfera de ação, impor-lhes novas condições pela sua exclusiva iniciativa, sem concorrência ou aquiescência da autoridade temporal e, se, dada a lei básica do Brasil,

podia em caso algum dispensar-se a homologação imperial para os rescritos pontifícios”<sup>(38)</sup>.

Por aí se conclui realçando a complexidade dos pontos que, reunidos, suscitaram a chamada questão religiosa, na verdade uma questão política.

Velhas estruturas jurídicas dentro do arcabouço regalista contrastavam com a nova atitude religiosa, carente de suportes eclesiais autônomos e negados pelo “unionismo”.

Na estrutura social do Império, o sistema político trancava os acessos à compatibilização justa e funcional dos interesses seculares e espirituais.

Só o conflito possibilitaria a transcendência da velha ordem, permitindo o aparecimento da Igreja livre, se não a curto, pelo menos a longo prazo, ou, se preferem alguns, a prazo médio, como de fato ocorreu. Pois a questão religiosa se intercala entre os fatores que apressam a derrocada do Império e o advento da República.

No interregno, consolidou-se a consciência da crise da Igreja na purgação, no sacrifício, na renúncia.

Saiu ela, com efeito, renovada do conflito.

### **NOTAS DO CAPÍTULO III**

(1) *Anais do Parlamento Brasileiro*, Câmara dos Deputados, sessão de 1874, tomo III, Rio de Janeiro, Tipografia Imperial e Constitucional, 1874, p. 15.

(2) *Ibidem*, p. 15.

- (3) Citado pelo Barão de Penedo, em *Missão Especial a Roma em 1873*, Londres, Tipografia de Abraham Kingdon e Ca., 1881, p. 10.
- (4) *Processo e Julgamento do Bispo do Pará D. Antônio de Macedo Costa pelo Supremo Tribunal de Justiça*, Rio de Janeiro, Tipografia Teatral e Comercial, 1874, p. 104.
- (5) *Ibid.*, p. 110.
- (6) *Lés phénomènes Révolutionnaires*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 216.
- (7) *O Ocaso do Império*, Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1925, pp. 31-32.
- (8) *La vocation actuelle de la sociologie*, tomo I, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 445.
- (9) *Toward a Geeral Theory of Action*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1967, p. 395.
- (10) *Historia e Mistério*, São Paulo, Duas Cidades, 1967, p. 69.
- (11) *História das Idéias Religiosas no Brasil*, São Paulo, Editorial Grijalbo, 1968, pp. 105-106.
- (12) *Resposta do Exmo. Sr. Bispo do Pará D. Antônio de Macedo Costa do Exmo. Sr. Ministro do Império Acerca da Questão dos Seminários*, Pará, Tipografia da Estrela do Norte, 1864, p. 4.
- (13) *O Bispo de Olinda e os Seus Acusadores no Tribunal do Bom Senso*, Recife, Tipografia Clássica de J. F. dos Santos, 1873, p. 4.
- (14) *Ibid.*, p. 22.
- (15) Leonard Berkowitz, *Aggression*, McGraw-Hill Book Co., New York, 1962, p. 134.

(16) *A Questão Religiosa no Brasil. Discurso Proferido na Câmara dos Senhores Deputados em 16 de julho de 1880 pelo Deputado Joaquim Saldanha Marinho*, Rio, Tipografia Perseverança, 1880. p. 18.

(17) *A Igreja Católica, o Sr. Bispo Diocesano e o Maçonismo*, Rio de Janeiro, Tip. do Apóstolo, 1872, p. 7.

(18) Introdução, em *O Papa e o Concílio*, por Janus, Rio de Janeiro, Brown & Evaristo, Editores, 1877, p. XI.

(19) *A Maçonaria e a Igreja*, Reflexões sobre a Pastoral do Exmo. Revmo. D. Sebastião Dias Laranjeira, Bispo desta Diocese, por Philóchrestos, Porto Alegre, Tipografia do Jornal Alemão, 1873, pp. 6-7.

(20) *A Maçonaria e o Prelado Pernambucano e a propósito do atual Conflito Religioso*, Recife, Tipografia Universal, 1873, p. 13.

(21) *Ibid.*, p. 13.

(22) José Joaquim de Moraes Sarmiento, *Antagonismo de Alguns Cânones do Último Concílio de Roma com as Leis e os Princípios Constitutivos das Liberdades Políticas dos Brasileiros e a Necessidade de Modificar as Relações do Estado com a Igreja*, Lisboa, Tipografia Universal, 1873, p. 9.

(22A) *Ibid.*, p. 10.

(23) *Anthropologie Politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, pp. 155-156.

(24) *Considerações Relativas ao Beneplácito, e Recurso à Coroa em Matérias de Culto*, pelo Conselheiro de Estado Marquês de São Vicente, Rio de Janeiro, Tipografia Nacional, 1873, pp. 2-3.

(25) *Resposta do Exmo. Sr. Bispo do Pará D. Antônio de Macedo Costa ao Exmo. Sr. Ministro do Império acerca da Questão dos Seminários*, Pará, Tipografia da Estrela do Norte, 1864, p. 5.

- (26) Marquês de São Vicente, *ob. cit.*, p. I.
- (27) *Memória dirigida a Sua Majestade o Imperador pelo Exmo. Sr. Bispo do Pará acerca do Recurso interposto para o Governo Civil por parte de algumas Irmandades suspensas das funções religiosas*, Belém do Pará, 1873, p. 6.
- (28) *Ibid.*, p. 11.
- (29) João Camilo de Oliveira Torres, *ob. cit.*, p. 156.
- (30) *A Igreja no Estado*, Estudo Político-Religioso por Tito Franco d’Almeida, Do Conselho de S. M. o Imperador, Rio de Janeiro, Tipografia Perseverança, 1874, p. VII.
- (31) “Pedro II e a Imprensa”, em *Revista do Instituto Histórico*, tomo 98, vol. 152, 1925, p. 841.
- (32) *O Imperador Perante a Questão Religiosa*. por Petrus Doctor, Rio de Janeiro, Nova Tipografia de João Paulo Hildebrandt, 1875, p. 18.
- (33) *Ibidem*, p. 18.
- (34) *Ibidem*, p. 19.
- (35) “Um Bispo de Olinda”, em *Livro do Nordeste Comemorativo do Primeiro Centenário do Diário de Pernambuco*, 1825-1925, Recife, Oficinas do Diário de Pernambuco, p. 46.
- (36) Oliveira Lima, *O Império Brasileiro, 1822-1889*, São Paulo, Companhia Melhoramentos de São Paulo, s/data, p. 173.
- (37) “Frei Vital – Igreja e Regalismo”, em *Revista do Instituto Histórico*, vol. 158, 1928, pp. 986-987.
- (38) Oliveira Lima, *ob. cit.*, p. 170.

## CAPÍTULO IV

### A Igreja na República

#### **I. A Separação entre a Igreja e o Estado. A Alternativa Viável. Condicionamentos e Compatibilizações**

Com a implantação do regime republicano no país vem a separação entre a Igreja e o Estado. Na reunião do Conselho de Ministros de 7 de janeiro de 1890 dá-se o importante evento. Aprova-se a medida com base na proposta do Conselheiro Rui Barbosa.<sup>(1)</sup> E corporificou-se no Decreto nº 119-A, da mesma data, se bem que não trouxesse esse instrumento legal de todo e de modo definitivo os delineamentos do seu objeto. Só o faria a Constituição de 1891. E num sentido mais liberalizante, como se verá.

A partir de então, rompido o “unionismo”, que se continha em fórmulas políticas caducas e esterilizantes e em instituições jurídicas esclerosadas, a Igreja liberta-se dos empecos burocráticos e conquista um *status* mais condizente com a natureza de sua missão.

A separação, naquele momento, era realmente a alternativa historicamente viável e sábia, considerando-se o ponto a que se extremara o relacionamento entre a hierarquia eclesiástica e o poder público.

Examinou-se no capítulo anterior a função dirimemente desempenhada pelo conflito a que se denominara

impropriamente “Questão Religiosa”. Com efeito, manifestou-se ele como a solução para a crise que perdurava há muito tempo e repercutiu fundamentalmente no advento do Estado oficialmente aconfessional, pois de fato já o era.

Só a separação haveria de rejuvenescer a Igreja e fitar do Estado um ônus não mais justificável. Tudo concorria para o acontecimento-chave, a formar o objetivo de ordem prioritária das diversas correntes ideológicas.

De um lado, compondo um poderoso sistema de forças, o liberalismo e o positivismo, cujos antagonismos se diluíam no imediatismo político de uma elite pouco realista e incapaz de conciliar os seus ideais com as suas manobras, e na meta republicana.

De outro, uma elite de inspiração filosófica adversa, a do episcopado, a do clero, arrastando consigo camadas numerosas da população, não obstante o distanciamento da hierarquia eclesiástica, pouco sensível ao contacto operoso com o povo.

A religiosidade popular, embora impotente na assimilação completa da ortodoxia católica, mantinha profundo respeito ao prelado, ao padre, e prendia-se a certas devoções, coisas que tinha o respaldo do paternalismo. Some-se a isso a classe dos proprietários rurais, descontente e abalada com a abolição da escravatura, e ter-se-á um quadro pelo da situação do país, toda inclinada para a oposição à monarquia. A insatisfação dos militares canaliza-a a liderança positivista. Daí por que julgamos tê-la deixado implícita

naquele sistema de forças e é ele que vai decidir a proclamação da República.

O obsoletismo regalista não tinha mais condições de sobrevivência e a maçonaria, politicamente debilitada, já não lhe fornecia a estratégia auxiliar utilizada no confronto com os bispos, ao tempo da questão religiosa. O que restava de representativo no interior das fileiras monárquicas evoluíra para um constitucionalismo liberal mais puro, escoimado de uma tradição institucional paralisante de certas reformas que se faziam necessárias.

E assim se pensava salvar o Trono. Mas a propaganda e a conspiração republicanas progrediram a largos passos, absorvendo o que havia de, politicamente, mais decisivo e mais atuante e acabando por impor o novo regime.

Nasce a República por obra do influxo liberal-positivista, diretamente, uniforme na circunstância e numa faixa comum de valores, na qual se conciliavam *liberdade e ordem*.

A separação ente a Igreja e o Estado convinha a um e a outro princípio. Os liberais alimentavam-se no anticlericalismo, no arraigado laicismo e nos modelos constitucionalistas de nações proeminentes. Mais: na necessidade de secularização de algumas instituições ainda sob o controle eclesiástico. Falava-se insistentemente, por exemplo, na conveniência do casamento civil, para atender especialmente à crescente imigração, que acentua e marca propriamente a diversificação dos credos religiosos.

O Estado confessional não se coadunava com a doutrina e com as fórmulas políticas do liberalismo. Isso era alardeado por figuras da melhor estirpe intelectual, como Rui Barbosa no Prefácio à obra “O Papa e o Concílio”, de Janus, salientando a incompatibilidade entre os privilégios eclesiásticos e os princípios liberais.

De fato, contradiziam-se o elemento religioso obediente a uma concepção de vida sacralizada e o elemento político, ansioso por estruturar-se num Estado com plena autonomia institucional. O liberalismo tomava a si o encargo de orientar e de patrocinar essa causa do Poder Público que visava assegurar a *conveniência* na igualdade dos direitos, constitucionalmente garantidos.

Certo que tal doutrina, perfilhada pelo Império brasileiro, a se chocar com a realidade social do país, longe ainda estava de superar o estado de atonia, de subdesenvolvimento. A presença de elites monopolistas da riqueza e do prestígio, ao lado da marginalização estrutural, atesta que *povo* compreendia pequena parcela da população.

Dessa situação resultaram distorções ideológicas do liberalismo e a sua pouca funcionalidade ao tempo do Império e da Primeira República. Assim, havia longa distância entre a Constituição e a vida nacional, entre lei escrita e situações de fato. Tudo em decorrência do mimetismo político, o mais prejudicial de todos, porque relacionado com os critérios de direção, com a organização fundamental do país.

A subsistência do Padroado na Constituição liberal do 1824 reflete exemplarmente, por outro lado, a conciliação do velho e do novo, das monarquias e do constitucionalismo, das prerrogativas regalistas e dos direitos pessoais ou de associações, do privilégio e da liberdade.

Conciliação, sem dúvida, artificial, mas perdurável na “ordem”, que representava a compatibilização dos interesses das elites monopolísticas no seio do comando político.

Isso sobreviveria até 1890. Cairia com o Decreto nº 119-A, já referido. Seria preciso que aquela “ordem” sofresse alterações radicais, com o crescimento do país, mais desenvolvido econômica e socialmente, com a intensificação do urbanismo, com o surgimento de uma mais apresentável infra-estrutura, tudo a partir notadamente de 1850, para conscientizar as elites acerca da necessidade de substancial reforma política.

Como seria ela, dependeria da evolução conjuntural e da nova disposição de forças políticas em cena?

O aparecimento do positivismo pesa muito na balança e parece que a sua pronta ascendência no momento histórico da Proclamação da República tem conotações profundas com a ideologia da “ordem”, tão plantada nas tradições nacionais, com um conceito de autoridade desde há muito firmado.

Trata-se de um sistema filosófico, culminando numa religião da humanidade. Esta estaria instaurada com as reformas operadas pela Ciência, quando o

progresso traduziria o advento da verdadeira Ordem. As perturbações sociais trazidas pelo Revolucionarismo encontrariam paradeiro e superação nessa última fase, a exigir todo um largo esforço de construção.

Não é sem razão que o positivismo pleiteia uma autoridade forte, por conseguinte. Uma ditadura mesmo. Projeto nesse sentido chegou a ser elaborado por um dos mentores desse credo no Brasil, em 1890.<sup>(2)</sup>

No mesmo tom, manifestaram-se autoridades civis e militares, fiéis discípulos de Augusto Comte, e componentes do Governo Provisório, preocupados com o projeto de uma definitiva organização republicana.

Tal é zelosamente conferido por Aureliano Leal:

“A asseveração quanto ao pendor dos positivistas para ditarem a organização constitucional do país, não pode ser posta em dúvida, se se atentar para o discurso do Sr. Demétrio Ribeiro, publicado no *Diário Oficial* de 14 de dezembro de 1889”.<sup>(3)</sup>

O ilustre publicista passa então a transcrever trecho desse discurso, feito ao ensejo de vibrante homenagem prestada àquele ministro por “comissões do exército, da armada, representantes da brigada acadêmica e mais outros cidadãos”, como também tópicos dos pronunciamentos dos oradores que o antecederam.

“O Capitão-Tenente Nelson de Almeida, dirigindo-lhe a palavra em nome da marinha, pronunciou as seguintes frases:

‘... E nós agora fazemos os mais ardentes votos a fim de que concorrais com as vossas luzes para a instalação do

governo definitivo, governo que se resume na concentração de todo o poder político nas mãos de um só homem de Estado, diretamente responsável perante o país... Para termos uma República estável, feliz e próspera, é necessário que o governo seja ditatorial e não parlamentar’.

O Sr. Tasso Fragoso em nome do exército, também invocou a solução positivista: recordando ao Sr. Demétrio Ribeiro ‘o pensamento do egrégio filósofo (Augusto Comte), quando sintetizou como qualidades características do verdadeiro governo – força e responsabilidade’.

“Mais claro que todos foi o próprio ministro, afirmando que o caráter excepcional de manifestação não era de aplauso à sua individualidade, mas de adesão à doutrina que representava e que o elevava ao poder.

Se, precisamente, disse o Sr. Demétrio Ribeiro, a opinião está em atividade; se ela todos os dias tem ocasião de pronunciar-se sobre os atos do Governo, parece que não deve haver ansiedade em consultarmos as urnas”<sup>(4)</sup>.

É significativo o fato de, em que pese ser mais uma filosofia importada, o positivismo nutrir uma concepção de Ordem a envolver a noção de autoridade seguramente concentrada nas mãos de um Presidente, e periodicamente, em momentos de crise, ao longo da evolução política brasileira, objeto de invocação por parte da elite insatisfeita.

Constitui elemento unificador dessa concepção o moralismo, ideologia que se sobrepõe à análise fria e científica das estruturas e dos processos sociais em correlação com a vida política, demorando-se na abstração cienticista, no racionalismo simplificador, quando não no pessimismo dos espíritos pouco críticos e

influenciados pela “decadência”, pelas ações dos homens “maus”, desatento aos condicionamentos reais.

A circunstância de os militares positivistas, Benjamin Constant à frente, terem comandado o movimento pela proclamação da República, e com ascendência política assegurada em fase do Governo Provisório, corrobora o tipo de solução habitual para as crises que carregam motivações mais profundas e preconizam realisticamente um árduo trabalho de reconstrução.

O moralismo forma mesmo uma adensada vertente do sistema de valores que já vinha de longe. Integra-o, como elemento-chave, uma concepção religiosa da vida, direta ou indiretamente formulada. Nasceu, ao que parece, de um tipo de *vivência* que o processo civilizatório ocidental conferiu ao Cristianismo, desde a sua oficialização com Constantino, e integrando uma pesada herança cultural, de muitos séculos. Dessa herança compartilhariam o liberalismo e o positivismo (este se considera herdeiro da catolicidade), entre outros sistemas filosóficos, inclusive o pensamento contemporâneo.

Naqueles dois se constituíram, com muita evidência, dogmas e profissões de fé, mitos, fórmulas cristalizadas e indiferentes ao embasamento cultural, que os submetia ao recondicionamento ideológico. Assim, “Povo”, “Liberdade”, “Constituição”, “Estado”, “Lei”, “Ordem”, “Ciência”, “Humanidade”, formam crenças e levam muitas vezes ao comportamento irrealista das pessoas e das instituições.

O moralismo seria o culto da norma pela norma, sem atentar para uma integração com os dados psicológicos ou situacionais, culturais, vedando mesmo a comunicação funcional, no campo da religião, com o transcendente, com Deus, mediatizado na Encarnação e na Redenção.

A observação fundamental que daí promana é a da sobreimposição do religioso sobre o humano, como se este não contivesse virtualidades próprias e meritórias, como se não tendesse para a criatividade autônoma, compondo-se dialeticamente com o Transcendente, num processo ascensional. Tal sobreimposição responde a uma concepção do real que afetou substancialmente os ideais, os valores, as representações mentais, os utensílios intelectuais da chamada civilização cristã, com estas ou com aquelas características, em razão do caráter nacional, das peculiaridades culturais ou sócio-econômicas dos países, das circunstâncias históricas.

Trata-se de uma concepção demasiado abstrata, *a priori*, do real, a perdurar danosamente até há pouco tempo, quando mediante o progresso científico-tecnológico o homem passou a exercer um domínio mais concreto sobre o mundo. E foram as transformações operadas por esse progresso que determinaram a superação da concepção religiosa da vida.

Nessas condições, a inteligência permitida pelo liberalismo, positivismo e pelo catolicismo sofre as limitações apriorísticas das crenças desfuncionais, no início do governo republicano. Pode-se estabelecer uma

ponte entre eles, fazendo sobressair perspectivas e pontos comuns, não obstante as diferenças ontológicas, e tomando por base aquela concepção.

A “Ordem”, *verbi gratia*, constitui um dogma a inspirar mais de perto o positivismo e o catolicismo, facilitando a formação de uma liga implícita entre ambos em torno do problema da separação entre a Igreja e o Estado, como logo se verá.

Mas não deixa também o liberalismo de se empolgar pela fé, tão absorvente na época, numa organização política orientada pelo constitucionalismo, que emprestaria ao Estado um sólido suporte jurídica e uma autonomia completa, também a sobreimpor-se à realidade social. Tanto é assim que cria ardentemente no papel miraculoso da legislação no disciplinamento da vida nacional. Quer dizer: por igual partilhava da crença numa “Ordem” inefável, por si só capaz de operar todas as reformas, principalmente num país subdesenvolvido em que a mitologia patriarcalista faz depender tudo de uma autoridade superior e que corresponde no plano da religião católica ao providencialismo, de conexões estreitas com o moralismo.

Compreende-se, portanto, a união entre todos esses credos, entre o positivismo, o liberalismo e o catolicismo, os dois primeiros mais explícitos no plano político, ao redor de retificações substanciais no aparelho estatal, de modo a lograr a restauração ou o aperfeiçoamento da “Ordem”, durante o ocaso do Império.

É a preocupação do movimento republicano que faz absorvente e exclusiva, após o 15 de novembro, a organização política do novo regime. Não se cuida da organização social. Tanto o projeto da constituição saído das hostes positivistas, como o de iniciativa liberal, vitorioso afinal, a omitem.

Em prol da “ordem” os republicanos liberais sacrificam um tanto a “Liberdade”, procurando restringir a ação da Igreja. E o fazem através de um projeto de lei que se segue mesmo à própria Constituição de 1891, contrariando-a frontalmente.

O referido projeto adota claramente uma política francamente *regalista*, pois, animados pelo espírito anticlerical, os liberais temiam uma revitalização do poder temporal da Igreja mediante o alargamento de seus bens materiais. Assim, buscam eles limitar a propriedade eclesiástica, de uma maneira que têm contra si os próprios positivistas.

Miguel Lemos e Teixeira Mendes, diretores da Igreja Positivista do Brasil, encaminham à Câmara dos Deputados representação protestando contra tal iniciativa. Dizem que ela fere a legislação básica sobre o assunto, atingindo o princípio consagrado da liberdade religiosa:

“Pende de Vossa deliberação um projeto no qual se intenta regulamentar a propriedade material quando ela estiver a cargo de pessoas coletivas que não possuírem um caráter industrial. Semelhante projeto fere explicitamente a Constituição Federal, não só porque restringe a liberdade geral de associação, as também porque viola espe-

cialmente a liberdade religiosa. Para convencer-se disto basta comparar as disposições em discussão com os parágrafos 30, 70 e 80, do art. 72 da lei fundamental da República...”<sup>(5)</sup>

De modo mais sistemático e afrontoso revelou-se o liberalismo no Segundo Império, de parceria com a política monarquista, atentatória da liberdade da Igreja, no afã de consolidar a “ordem”, a pretexto de expungir o Estado da remanescente concorrência institucional eclesiástica, como se examinou em capítulos anteriores.

Disso se depreende que, não fora a participação dominante do positivismo no momento da formulação legal da *separação*, muito provavelmente teria havido também restrições, e desta vez mais numerosas e opressivas, à liberdade da Igreja.

Certo que já vinha do Primeiro Império a política anticlerical, acentuada pela pressão regalista, do liberalismo, tornando-se mais orgânica e insuportável no Segundo Império, com o contributo maçônico. Mas, mesmo coarctadas as influências regalistas e maçônicas, o liberalismo não deixaria, como se viu, de manifestar o objetivo de cercear a liberdade da Igreja, desde que exercesse domínio único e incontrastável na ocasião da feitura do decreto da *separação*. Ele aspirava ardentemente a extinção do padroado, o desaparecimento do Estado Confessional, a extinção da oficialização do catolicismo e, por isso, a separação entre o poder temporal e o poder espiritual, cada um exercido autonomamente pela instituição respectiva.

Mas a autonomia usufruída pela Igreja seria relativa – demonstra-o os antecedentes históricos e a tentativa de restrição indireta da liberdade religiosa, com a apresentação do projeto liberal que regulamentava a propriedade material não industrial há pouco citado.

Verdade que à primeira vista não procede essa tese, se se considerar que Rui Barbosa, um liberal, foi quem encaminhou ao Conselho de Ministros, organizado com a Proclamação da República, a proposta em que se baseou o decreto de *separação*, conforme foi dito no começo do presente capítulo. Contudo, os historiadores afirmam, apesar de ter apresentado aquela proposta, não foi Rui o seu autor. Quem a formulou foi Demétrio Ribeiro, positivista e integrante também do mesmo Conselho. E já a apresentara na Conferência Ministerial do dia 9 de dezembro de 1889, mas não aceita para logo.<sup>(6)</sup>

Outrossim, a posição ideológica de Rui é muito sólida e sobrepára mesmo aos preconceitos, aos interesses de facção, às paixões de grupos, não se deixando levar, no seu largo descortino mental, pelo sobrevivente autoritarismo exercido contra a Igreja, num movimento típico de reação e objetivado na preocupação de limitar e não de salvaguardar a religião católica.

Tudo indica que essa circunstância, aliada ao fato de haver o notável publicista empolgado uma liderança incontestável, mercê de sua cultura jurídica, nos trabalhos da organização constitucional republicana, evita que o liberalismo reincida politicamente na obsessão anticlerical que envolvia por via indireta a própria seiva do Catolicismo.

Desta forma é anulada, se bem que não de todo, uma tendência que se iniciara no Império.

Rui, como liberal puro, acima da Monarquia ou da República, embevecido como tal pelo juridicismo, pelo texto legal em si e por si, serão afastados os perigos da concorrência eclesiástica ao Estado, um paladino valoroso da liberdade religiosa. Disso deu prova cabal na Constituição de 1891, praticamente de sua autoria, quando todos os credos passam a gozar seguramente de todos os direitos. Com isso ele coroava um período, o do Governo Provisório, em que desempenha forte ascendência sobre Deodoro e se reveste de incontrastável liderança na criação e na ação políticas.

“Rui Barbosa, escreve José Maria Bello, é nos primeiros dias da República o dirigente que mais parece pensar e agir, estendendo a toda parte a sua vigilância e o seu desejo de renovar e construir”.<sup>(7)</sup>

Compreende-se, assim, o elastério que a primeira Constituição republicana dá ao princípio da liberdade religiosa, primitivamente consagrado no Decreto 119-A. E tal num momento de declínio, de exaustão por assim dizer de uma direta influência positivista, que pugnava de modo absoluto por aquele princípio.

De outra parte, Rui Barbosa, mais do que ninguém, é consciente de profundas reformas no aparelho político nacional, ao esposar um liberalismo mais realizador, propenso à reformulação institucional com vistas à modernização do Estado. Assim, não se

exime de refugar o regalismo, descartando-se do principal obstáculo à composição do Estado com a Igreja sob a égide da “Ordem”.

Isso significa de qualquer modo uma abertura para a religião católica, não obstante algumas restrições devidas à sobrevivência de um autoritarismo vinculado aos objetivos de aniquilamento da concorrência eclesiástica.

Trata-se agora de um autoritarismo esbatido, à medida que vão cessado ou esfriando as suas motivações, as presumidas ameaças daquela concorrência, com a melhor estruturação do Poder Civil.

É desse modo conciliada no liberalismo republicano a liberdade religiosa com a nova “Ordem” instituída, sem envoltórios clericais. Desaparecem os temores de empecilhos opostos pela Igreja à recomposição do aparelho estatal, visando ao seu aprimoramento e à maior autonomia.

Então, oficializa-se um processo de “desmitologização” do relacionamento entre as duas instituições, já operante com a irrupção do laicismo. Sem porém se completar tal processo, em razão da concepção religiosa da vida, de um cesarismo que recapitula traços da origem divina do Poder, da “autoridade” a que tudo se submete passivamente ou presta indiscutível colaboração.

Algumas divergências, que sobrevivem entre Estado e Igreja, se deixam refletir os pressupostos e os eventos da Questão Religiosa, giram substancialmente em torno da laicização daquele e representam posições

aparentemente antípodas, porém, no fundo, repousando numa comum concepção da “ordem”.

Laicização do Estado é correlativa de um liberalismo voltado superlativamente para a autoridade. Transluz em autoritarismo, que é instrumento da ideologia da “ordem”.

Mesmo porque as liberdades públicas não correspondem à constituição real do país. Sobreimpostas, caídas do alto, não encontram o eco de uma consciência política viva, ainda precária no tempo da formação da República.

Todos os valores culturais, mesmo os religiosos, como já se demonstrou, sugerem na época uma dependência a algo postado num plano de elevada hierarquia, sofrendo a viabilidade social da liberdade criadora.

Nessas condições, o elitismo marca as decisões de relevância coletiva, quer as de cunho político, quer as de cunho religioso. A Igreja compartilha daquela ideologia, com uma variante: a de influir na “ordem”, no “Estado”.

Revela a face política do sobrenaturalismo então assimilado, provavelmente uma compensação à sua baixa funcionalidade. Traduz a necessidade de se apoiar em algo concreto, coordenador da ação global, de âmbito social, desconhecendo o dinamismo espiritual engendrado pelo elemento humano, infenso às sobreimposições do oficialismo.

O Estado deveria ser *instrumentum Dei*. Na ordem cósmica dos valores a Igreja tem primazia sobre o Estado. Na realidade, confrontam-se.

É o jogo dialético do laicismo e do sobrenaturalismo, que se resolve na larga vitória do primeiro por mais realista e objetivo, produto que é da irreversível e envolvente secularização.

Rigorosamente, em coerência com o entendimento religioso da vida, a Igreja não admite a *separação*. Movida, porém, por razões políticas que se reforçam com a Questão Religiosa, aceita-a por fim. Não a pleiteia. Quer que o Poder Secular instile na legislação, na obra administrativa, no amanho da coisa pública as verdades cristãs, uma atitude e numa prática também de sobreimposição, a mostrarem um processo civilizatório típico, sob a influência do qual a inteligência e a *praxis* se articulam muito precariamente.

Eis que o realismo político não se sensibilizava diante de racionalismo católico. Paradoxalmente, porém, se encontram na comunidade ideológica da “ordem”, de campo generalizado, de vinculações racionalistas, ignorando os processos sociais, os suportes culturais, a natureza da ação política.

Assim sendo, por meio de um artifício intelectual, promovia a Igreja a “compatibilização” missionária entre si e o Estado. Enquanto este não a hostilizasse abertamente, no desdobramento do determinismo político, sobre o qual não incidia a crítica eclesiástica, de todo alienada no trato de uma visão estática, conservava ela a imagem medieval do Estado com

virtualidades religiosas, merecedor do seu irrestrito apoio, não obstante gritantes injustiças e arbitrariedades do braço secular. Perdia ele a inviolabilidade dessa postura, quando defrontava a instituição católica, malferida nos seus brios e só então predisposta para o profetismo, a incriminar o esvaziamento da seiva cristã do Estado.

No curso do Império verbera ela tal esvaziamento, na verdade inexistente, porque inviável a penetração eficaz do elemento religioso no elemento político formando a síntese da catolicidade. Daí a hierarquia católica brasileira desgostar-se com o regime monárquico, não mais considerá-lo o sustentáculo no plano temporal da concepção religiosa da vida, e passar a admitir implicitamente a República.

Não terá isso provocado um considerável degelo no confronto entre liberalismo e elite clerical, nos primórdios da República? Não arrefeceu, assim, o anticlericalismo? Não amainou o ímpeto restricionista ao peno desempenho pastoral?

Com a República se cria um novo sistema de relações entre Igreja e Estado, a princípio visto como ainda afetado pelo laicismo, embora desta feita mais suave com respeito à religião católica, assumindo uma feição de indiferença com respeito a ela.

Tal o depoimento dos dignatários eclesiásticos, contido na *Pastoral Coletiva*, de 19 de março de 1890, com a assinatura de todos os bispos brasileiros. Nesse documento, ao se reconhecer a concessão pelo governo republicano de “uma certa soma de liberdade” à Igreja,

não se deixa de lamentar que o decreto da *separação* se haja conduzido por uma filosofia da secularização, obstando a intercorrência sonhada pelo critério sobrenaturalista entre as duas grandes instituições.

O Pe. Júlio Maria, da mesma escola daqueles bispos, ao comentar o decreto mencionado na perspectiva da *Pastoral Coletiva*, diz o seguinte:

“Grande, completa seria a glória da república, despedaçando assim os grilhões da Igreja brasileira, se os elementos deletérios e subversivos que se introduziram no novo regime não tivessem conseguido desfigurá-lo, arvorando na bandeira de uma nação católica o emblema de uma seita; secularizando a constituição; desconhecendo, na esfera da representação parlamentar, direitos sagrados da liberdade individual e religiosa; banindo a religião do ensino e da educação; prescrevendo, sem as condições possíveis e aceitáveis de um simples registro oficial, o casamento civil; não dando oficialmente nenhuma esfera de ação ao culto público de Deus, compatível com a forma da separação da Igreja e do Estado”.<sup>(8)</sup>

Isso vem ratificar o que se afirmou acima sobre o confronto entre o laicismo e o sobrenaturalismo, logo diluído na comunidade ideológica da ordem. Pois, com pouco mais, ocorrerá maior aproximação entre o Poder Secular e o Poder Religioso, amortecendo as restrições deste último, oferecidas num momento emocionalmente propenso à apologia. E ao longo da República se observará como a Igreja exercita com vigor o culto da autoridade pública, obstruindo o acesso ao lídimo profetismo e se recolhendo tranqüilamente ao de-

sempenho da missão sacramental. Até o II Concílio Vaticano tal se delineará nitidamente.

Nessas condições, clarifica-se um traço distintivo da evolução religiosa brasileira: a intermitência das investidas proféticas, com exceção do movimento contestatório dos bispos na Questão Religiosa, sem produzir conseqüências historicamente relevantes, auferiu um rendimento religioso apreciável. É que o aparato eclesial não porta condições de aprofundar além das projeções abstratas do moralismo uma contestação. Não desce ao exame metuculoso da realidade política, social ou econômica para fundar um juízo realista ou um sistema operacional de confronto.

Por isso, vai a Igreja sempre perdendo terreno e acaba perfilhando a teoria dos fatos consumados. Sempre termina por aceitar as reformas ou os atos públicos não do seu agrado ou interesse. Até mesmo o que nasceu do espírito laicista.

Com efeito, também a Igreja de um país subdesenvolvido é ela própria subdesenvolvida e não possuía, quando da *separação*, consciência crítica para se refazer dos erros do passado e, valendo-se da abertura propiciada pelo novo regime, elaborar um projeto de realizações em atinência com dados objetivos, iniciando desde então a continuidade da missão profética. Porque assim não ocorre, fica nos eventuais pronunciamentos, geralmente pouco enérgicos, prudentemente medidos na exposição da discordância ou da invectiva. De sorte que não fazem ressonância prática as queixas da cúpula eclesiástica contra o decreto da *separação*.

São queixas eu retratam com acerto a falta de tato, a ingenuidade, a não percepção do quanto poderia significar para o Catolicismo no Brasil aquela abertura, de qualquer modo um expressivo tento político do novo regime e uma vitória para a religião, demonstrando de fato a existência de um compromisso tácito entre as duas instituições. Compromisso que o sobrenaturalismo não permite de logo conscientizar, embora um tanto explicitado na adesão da hierarquia à República. Sê-lo-á mais tarde na consolidação da comunidade ideológica da Ordem sob o novo regime político.

A evolução histórica também não dá saltos. Não poderia impor-se com a República nascente uma alternativa de comportamento estatal que abolisse de uma vez o laicismo das elites dirigentes, algo a transcender mesmo os condicionamentos sócio-culturais do país e a projetar o universal processo de secularização, com tendências inexoráveis de crescimento.

Alheio aos determinismos sociológicos, não estava à altura de compreendê-lo o sobrenaturalismo, a ponto de não perceber que melhor não poderia ter sido a abertura oferecida pelo governo republicano à Igreja.

Eis por que a *Pastoral Coletiva* revela-se um documento irrealista, distanciado na apreensão dos sinais do tempo, inábil na colocação da problemática espiritual, toda ela aprisionada na polarização espiritual, toda ela aprisionada na polarização maniqueísta do bem e do mal.

Muito clarividentes as palavras de João Dornas Filho:

“A pastoral coletiva do episcopado, de 19 de março de 1890, ‘é um documento diante do qual o historiador se perturba e estarrece, não encontrando solução para o atordoante problema de psicologia que o subjuga’.

Não se sabe se a Igreja, aceitando a aliança com o positivismo, não acreditasse na realidade da separação; ou se a aceitara movida apenas por espírito de revindita e depois se arrependera; o certo é que a pastoral, redigida pelo próprio D. Macedo Costa, vítima pessoal do regime de União, é um enigma de interpretação que desafia a inteligência da História. A pastoral, na sua atordoante e confusa dialética, não faz mais do que reprovar redondamente, fulminantemente – o decreto de 7 de janeiro de 1890.

Viam os bispos, através dessa lei, a Igreja posta no mesmo pé de igualdade com os outros credos, que, na sua opinião unilateral, seria um rebaixamento. Viam os templos arrasados ou conspurcados pelos ateus republicanos e os seus ministros reduzidos à escravidão e ao martírio sem que a Constituição de um país católico lhes desse amparo e proteção. Viam, enfim, contados os dias da Igreja de Cristo no Brasil...”<sup>(9)</sup>

Como se vê, o episcopado brasileiro, na época, irrompe contundentemente contra o decreto em exame num mero jogo de palavras, longe de corresponder a um plano de ação coerente e sistemática com vistas ao alcance de metas pastorais no futuro. E pouco depois diluindo-se na acomodação à ordem constituída essa explosão verbal.

E, com efeito, o Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890, representa a libertação da Igreja do “cárcere de ouro” a que se atribuía o art. 5º da Constituição do Império.

No art. 1º veda a intervenção da autoridade federal ou estadual em matéria religiosa, quer expedindo leis, regulamentos ou atos administrativos, quer criando “diferenças entre os habitantes do país, ou mesmo serviços sustentados à custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões filosóficas ou religiosas”.

No art. 2º estabelece a liberdade de culto em geral. No art. 3º se contêm especificações dessa liberdade.

No art. 4º “fica extinto o padroado com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas”.

No art. 5º se reconhece personalidade jurídica, para o efeito da aquisição e da administração de bens, a todas as confissões religiosas, resguardadas as limitações à propriedade de mão-morta impostas pela legislação ordinária.

No art. 6º se assegura a continuidade da cônica e a sustentação dos então ministros do culto católico, bem como a permissão aos Estados de manterem “os futuros ministros desse ou de outro culto, sem contravenção do disposto nos artigos antecedentes”.<sup>(10)</sup>

Assim, conquistava a Igreja, com ressalva das restrições sobre a propriedade de mão-morta, estimulante liberdade. Liberdade aspirada pelo catolicismo brasileiro e que, no fundo, transcendia os pruridos do sobrenaturalismo.

Era algo consentâneo com as tendências irreversíveis da nossa evolução histórica, modelando a reconstituição no plano do moralismo do velho compromisso entre o religioso e o político, desta vez

sob nova face, sem vinculações jurídicas, repousando apenas na comunidade ideológica da ordem.

Por isso, lógico se apresenta o revigoramento do catolicismo na República, inaugurando um renascimento religioso com intensos reflexos no campo social e na esfera do pensamento.

Leôncio Basbaum acentua a propósito:

“O fato é que a Igreja, com a República, adquiriu novas forças e maior influência, em todas as camadas sociais, até mesmo entre os padres, que abandonavam o concubinato”.<sup>(11)</sup>

Para completar o painel das compatibilizações em torno da *separação*, oportuno se faz trazer à colação alguns dados adicionais sobre o movimento positivista no Brasil. Mais do que outra corrente, buscou uma inspiração elevada ao princípio da liberdade religiosa, partido de um problema de civilização, o da organização de uma nova sociedade humana liberta do princípio do egoísmo liberal, da anarquia.

Há uma tradição espiritual, construída pelo catolicismo, e a ser continuada pela religião da humanidade, que assimilaria as conquistas da ciência e da técnica, o progresso da sociedade industrial, num vasto plano de reorganização social.

Nessa etapa, ocorre naturalmente a prevalência dos interesses da Ordem, seguradora da missão de fazer ascender a humanidade com o adjutório do legado católico evidenciado em elaborações políticas e morais.

Ora, outra não poderia ser a posição do positivismo senão a de paladino da separação da Igreja do Estado. E substancialmente o Estado liberal. Pois este encarnava a seus olhos o domínio da metafísica individualista, desagregador das instituições seculares, da espiritualidade que as permeia, da quebra da hierarquia, da solidariedade entre as classes, obstruindo o advento progressivo do altruísmo, que é a forma típica do amor à humanidade.

Eis por que o catolicismo constitui o agente cultural e espiritual da transição do egoísmo para o altruísmo, do individualismo materialista para o espiritualismo humanitarista, embora não apareça conscientemente como tal.

E não importa que os ensinamentos teológicos entrem em desacordo com o espírito da ciência. O que vale são os elementos civilizatórios duradouros que o atolicismo criou, modelos de sabedoria e de estabilidade axiológica asseguradores da disciplina dos espíritos e das instituições no seio da Ordem.

Os discípulos de Augusto Comte assistiram desencantados, tanto quanto o mundo católico, à experiência do “unionismo”, profundamente comprometedor desses elementos civilizatórios, para não citar os danos causados à espiritualidade, à fé.

Temiam naturalmente que isso resultasse no materialismo propugnado pela Revolução Francesa a aderir a uma linha pragmática de consolidação do Estado, com o esmagamento ou absorção do dado religioso, politicamente desvirtuado. Daí sairia o caos

social, removidos os pilares da mais pura tradição medieval.

A separação da Igreja do Estado sustaria a evolução desse perigo e devolveria àquela a liberdade necessária para a propagação e o incremento dos valores orgânicos e resistentes ao igualitarismo utópico da metafísica atéia.

Quer, conseguintemente, o positivismo a liberdade religiosa absoluta, sem restrições de qualquer feitio. A liberdade religiosa encaminha a passagem para o positivismo, excluindo o absolutismo da Igreja e do Estado.

A propósito, escreve Teixeira Mendes:

“Semelhante instituição (a da liberdade religiosa) decorre imediatamente do *sentimento de fraternidade universal* que conduz a separar o *Poder Temporal da Autoridade Espiritual*, a fim de impedir a tirania de ambos, e assegurar o predomínio das doutrinas oportunas, a cada instante da vida humana, individual e coletiva.<sup>(12)</sup>”

Eis que a separação vem a serviço do Progresso na Ordem.

Numa quadra de aguda crise institucional não significa o positivismo no Brasil uma racionalização à parte dos tradicionais ingredientes ideológicos da Ordem?

Não é sem razão que ele empolga o militarismo republicano.

A primazia que atribui à autoridade não a inspira uma conjuntura que clama por reformulação política,

pelo retorno do prestígio da Ordem? Não é isso também a que aspira a Igreja, sofrendo as pressões do mesmo contexto?

Embora não manifestada conscientemente pelo episcopado, os eventos que cercam a *separação* denotam, segundo o melhor juízo, a ligação entre a Igreja e o positivismo em torno do memorável acontecimento, mais do que com o liberalismo republicano, e como proclamam os líderes positivistas.

Nesse ponto, não pesam as invectivas de eminentes prelados e do clero contra o positivismo, salientando o abismo doutrinário entre ele e o catolicismo.<sup>(13)</sup>

## **II. O Alongamento da Concepção Religiosa da Vida. A Obra Renovadora do Cardeal D. Leme. O Pensamento Católico no Brasil: Surgimento e Evolução. O Concílio Vaticano II e a Reformulação Religiosa no País**

Consolidada a organização republicana, acomodasse a Igreja ao novo regime político começando a plantar as bases de um trabalho pastoral duradouro e marcante, o qual é orientado pela concepção religiosa da vida, não de todo uniforme ao longo de sua ascendência, mas desdobrando-se com extraordinária capacidade de resistência às pressões da secularização, num conservadorismo recebido das fontes católicas européias com o pontificado de Pio IX.

Persiste, portanto, o sobrenaturalismo, com as manifestações do moralismo e do legalismo. O tom apologético dos pronunciamentos eclesiais caracteriza o acentuado exclusivismo católico, sobrepairando às outras posições doutrinárias e aos autônomos movimentos temporais.

É neste período de intenso alargamento das estruturas de organização da Igreja no Brasil, que se notabilizam a criação de quase todas as dioceses existentes (até 1889 só havia doze dioceses), o desenvolvimento de obras de caridade, o aparecimento de novas associações religiosas.

Todavia, dificultam a conquista plena e eficaz do povo pela Igreja, ainda apegada notadamente ao elitismo, aquele exclusivismo, o clero viciado que viera do Império, a tipologia do catolicismo brasileiro, a interferência da ideologia da Ordem no próprio cerne da concepção religiosa da vida, reforçando uma certa submissão clerical à autoridade temporal, no mesmo exercício pastoral, não obstante o florescimento das ordens religiosas zelosas da autonomia do espiritual, a roupagem sócio-cultural da vida nacional.

Tudo colabora para o enclausuramento da Igreja na missão sacramental, inclinada para novas formas devocionistas, onerada pela complicada liturgia, pouco espontânea pelo legalismo minudente.

O verbalismo ressalta das cartas pastorais, do púlpito, da pedagogia católica, quando o ministério da palavra não é exercido com realismo e pouco sintoniza com a mentalidade, com os costumes, com a visão do

mundo dos diversos estratos da população, a começar pelas elites laicizadas.

A sobreimposição do sobrenaturalismo veda a comunicação funcional da Igreja com as realidades dentro das quais se insere e atua.

Através de documento da lavra do Cardeal D. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti exemplifica-se o alongamento da concepção religiosa da vida, com todos os corolários apontados.

Aí transluz, perfilhando o magistério do Papa Pio X, o núcleo dessa concepção, atribuindo os males da sociedade do tempo ao ateísmo renitente e corruptor:

“... Num relancear de sua apostólica intuição, o Santo Padre vê os males profundos que pesam sobre a sociedade moderna, e como todos se vão enfeixar no torpe e detestável ateísmo! Cegos os homens, mais cegos que os brutos animais, disseram em seus corações e com obras confirmaram ‘não há Deus’. É sem dúvida a desorganização moral e social que explode no seio mesmo da sociedade, que não poderá resistir à sua própria dissolução, e tombará necessariamente para o ocaso, se não robusta e vigorosa a não amparar.

Porque, veneráveis Irmãos e amados Filhos, muito bem disse um valente pensador italiano: *sem Deus não podem existir leis, nem repúblicas, nem sociedade...*”(14)

Vê-se assim que a concepção religiosa da vida abstrai os movimentos da realidade imanente, a constelação dos eventos, a pesquisa dos fatos sociais, o contexto das estruturas humanas, para se concentrar

unicamente num princípio transcendente que tudo explica, tudo cria e tudo transforma.

Sobre esse princípio se ergue o moralismo, como sistema finalista que situa mui exemplificadamente as ações humanas na dependência de uma força exterior, para atingir os seus objetivos mesmo mundanos.

Se não viola a liberdade da pessoa, deixa-a na obscuridade, não orientando a sua criatividade dentro da organização social e incide no legalismo, no culto da norma dotada de uma imanência própria e auto-suficiente. Pois não há como se determinar na *praxis* a relação imediata e real entre aquela força exterior, Deus, mesmo interiorizado no encontro pessoal, e a dinâmica complexa dos movimentos estruturais-conjunturais da sociedade global.

Na mesma Carta Pastoral se contém o resumo de todo o *munus* pastoral: a prática do confessorário, a pregação e o ensino da doutrina cristã.<sup>(15)</sup> Enfim, o que se entendia por ministério da palavra. E tal sem atendimento das condições humanas e concretas, generalizadamente.

Como não surgir daí um catolicismo frouxo, sem a suficiente vivência da fé consciente, forrado na tradição e nas conveniências na repetição de fórmulas devocionais estereotipadas, sem compreensão do significado profundo dos sacramentos, da vida cristã?

Percebe-se que o ministério da palavra assim entendido tenha algum êxito na Europa, com outros aspectos de civilização e ela própria pátria do

sobrenaturalismo, produzindo alguns modelos típicos de santidade.

Encontraria, porém, entre nós, os sólidos óbices do subdesenvolvimento, mormente em se tratando de um catolicismo desprovido de pouca ativação cultural, sem caráter instrumentalista, imunizado ao papel do agente do crescimento humano ou da mudança social.

Um catolicismo com tendências inexoráveis de adesão à ordem social vigente, direta ou indiretamente sancionando as injustiças de fundo estrutural.

Eis aí a impossibilidade de uma consciência plena do desempenho da caridade. Esta é assimilada à beneficência. Na Primeira República multiplicam-se as *misericórdias*.

Com pouco mais, sob o cardinalato de Dom Sebastião Leme, coloca-se, ao lado da beneficência, e sob a inspiração do Papa Leão XIII, um tipo de ação social mais realista, porque notadamente preventivo, instaurando um plano de convivência solidária entre patrões e operários, mas projetando-se da mesma estrutura e com as limitações dela derivadas. Assim, escreve Mons. Paulo Florêncio da Silveira Camargo, referindo-se nessa fase ao surto beneficente, significativamente em parêntese com o movimento da ação católica:

“... O poder do Catolicismo (no Brasil) culmina na fase dos movimentos gerais coordenadores e permanentes da ação católica e da ação social beneficente”<sup>(16)</sup>.

A ação católica se situa com propriedade dentro da concepção religiosa da vida. Porquanto se funda na premissa de uma sociedade decaída religiosa e moralmente. E aqui se patenteia o moralismo. No mencionado documento, Dom Joaquim Arcoverde, seguindo a orientação do Papa Pio X expressa na sua primeira encíclica, lança no Brasil as sementes da ação católica. Disseminam-se as associações interessadas nesse movimento, cuja divisa, sistematicamente clara, é a mesma daquele Pontífice: *Instaurare Omnia in Christo*. Tais associações devem ser fundadas “por toda parte e se multipliquem, levando por toda parte a boa seiva da restauração moral e religiosa...”<sup>(17)</sup>

A restauração de todas as coisas em Cristo, cumprida e necessária “redução” da ideologia nela implícita, significa a intenção de vitória da religiosidade sobre o laicismo, sobre a secularização. E, diga-se de passagem, muito do que se denominava ateísmo não passava de um produto do processo de dessacralização que cobria as instituições, a sociedade em geral. O alheamento do imanente por parte da Igreja motivava-o a concepção religiosa da vida, ancorada na abstração feita de sutilezas legalistas, sem raízes no mundo concreto.

Trata-se de uma ideologia condicionada pela resistência da Igreja-instituição, desconhecadora do verdadeiro significado da dessacralização porque continuava intrinsecamente sacralizada, a tudo que se diz e age com autonomia de qualquer poder transcendente, no desfrute de uma auto-realização insuperável. E

resistência evidenciada sobretudo no plano da moral e dos costumes, abrangendo naturalmente as instituições correspondentes. Assim, o casamento civil, instituído com a *separação*, tardará a ser aceito pela Igreja, julgando-se com hegemonia absoluta e incontestável em tal plano, o que vinha realmente ocorrendo no regime do “unionismo”. Integrando-se na nova ordem republicana, ela se conformará mas não aplaudirá a inovação. Nesse sentido, valioso o testemunho de um parlamentar contemporâneo do acontecimento:

“A doutrina da Igreja não pode aprovar jamais a instituição do casamento civil, todavia, o exemplo de quase todos os países da Europa demonstra que ela pode e sabe praticamente se resignar”.<sup>(18)</sup>

Aspirava, portanto, a Igreja à ressacralização da vida social, do complexo institucional.

Disso dá também cabal demonstração o veto do governo eclesiástico à educação leiga. Não dispensa, sempre estribado no moralismo, atribuir um fundamento moral à educação. E fundamento moral que se prende à religião. Tal terá incontestável duração até o advento do Concílio Vaticano II. Nota-se que a Pastoral Coletiva datada de 7 de setembro de 1951 dá plena cancela a essa concepção:

“A educação, para ser completa, jamais poderá prescindir da Religião, pois a formação científica, física, estética, cívica e qualquer outra, ou todas juntas, só conseguem educar realmente sobre o fundamento da moral. Esta, porém, em que se baseará, se lhe faltar a sanção divina, a

Autoridade Suprema, da qual dimanam todas as demais?”<sup>(19)</sup>

Sob a influência de Dom Sebastião Leme o sobrenaturalismo fixa e prolonga algumas peculiaridades típicas.

Prega o emérito antístite uma religião mais vivida, com a assistência constante aos sacramentos, com o testemunho vivo da fé em todos os momentos e onde quer que se apresente e atue o católico. Leva a cruzada por um Brasil católico, não de nome, mas de fato. Cumpre o empenho em obedecer aos mandamentos da lei de Deus e da Igreja. Vida sacramental e vida moral se associam na configuração da religiosidade autêntica e pura.

O preclaro Cardeal sentia a escassez e a tibieza da prática religiosa, constituindo um traço saliente do nosso catolicismo em confronto com o de outros países como os EUA. Deseja que os católicos, como maioria absoluta da nação, façam valer como tal os seus direitos com relação à sociedade civil e política, permeando-a com a seiva religiosa. Mas, para isso, é necessário que alimentem e exteriorizem adequadamente as suas convicções e deveres religiosos. Não compreende nada sem a sacralização total das atividades humanas, sem exceção. Assim, julga que a literatura, os setores da cultura e da economia devem subsistir e prosperar no acolhimento dos ensinamentos da Igreja, recebendo dela o influxo moralizador. Sob a égide da visão sobrenaturalista alinha e traça o perfil de uma série de

causas, a que responsabiliza pela frouxidão do catolicismo brasileiro, numa crítica sistemática e minudente, utilizando as categorias racionalistas do tempo.

Em primeiro lugar, vem o *respeito humano*, misto de fraqueza e de covardia que impede a exteriorização da consciência religiosa, assumindo uma debilidade de espírito ameaçadora da prática da fé, nos sacramentos, nos deveres correspondentes.

Não menos reprovável é a *fome dos prazeres*, aqui ganhando o moralismo uma dimensão mais larga, focalizando o enfraquecimento do espírito e do corpo no abrasamento das paixões, fruto do egoísmo.

Representa a frontal oposição à austeridade do cristianismo. Aí inclui “a inexplicável facilidade com que se realizam traças despudoradas em verdadeiros assaltos aos poderes públicos e a excessiva tolerância da opinião pública, em outras ocasiões tão despótica e tirânica”.<sup>(20)</sup> Nisso vai uma leve e incidente manifestação de profetismo, como sói acontecer no predomínio do sobrenaturalismo, indiferente à assimilação do temporal no elenco das virtudes teológicas.

A derradeira causa dos males que nos afligem reside na *falta de instrução religiosa*. É a causa que se situa na raiz de uma imensa problemática. E não poderia deixar de sê-lo dentro de um enfoque racionalista, em que as luzes da inteligência constituem a condição única e precisa da realização pela vontade das verdades religiosas. Não é despciendo que no documento em exame se exhiba a observação de Aristóteles: *Nihil volitum quin praecognitum*.<sup>(21)</sup>

Da ignorância religiosa, do insuficiente ou nenhum conhecimento das verdades da fé provém a pouco fundada convicção do católico acerca da pessoa e da obra de Jesus Cristo, sobre matéria de sacramentos, motivando a debilidade da vontade, um estado de distanciamento da vida cristã, e provocando a circunstância do pecado.

O que se leva em conta, então, para o acesso pleno à vivência do catolicismo e dos deveres nele implícitos, é o solitário hermetismo das faculdades da inteligência e da vontade, num círculo concêntrico e auto-suficiente, inabordável às pressões e influxos da conjuntura social. Por isso, se explica mui ingenuamente o fanatismo de populações inteiras, tangidas ao bel-prazer de um líder aventureiro, messiânico, as quais destorcem a religião, transformando-a um rol de superstições grosseiras, pela mera ignorância religiosa.

Ora, toda uma situação estrutural, todo um contexto social é que podem realmente elucidar fenômeno dessa ordem. Entretanto, o racionalismo correlaciona-se com o individualismo e não chega por conseguinte a apreender o dado enleado num plano macroscópico. Eis a prova imediata: “Outro fruto da ignorância que da religião tem o nosso povo é a facilidade com que se levantam as turbas fanatizadas em torno de um aventureiro qualquer que se lhes apresente em nome de Deus. Canudos e Juazeiro são uma página rubra da história dos nossos dias”.<sup>(21A)</sup>

A ignorância religiosa se apresenta como ponto de convergência de uma generalização simplista, quase

nada colhendo da realidade. Dessa forma, substitui a análise sociológica ou antropológica, a explicitar as motivações e componentes sócio-culturais da religiosidade popular.

Não entende o catolicismo ortodoxo as elaborações religiosas espontâneas, desviantes do figurino europeu ou do legalismo romano, taxando-as de herecias. O espírito do tempo não o permite. Se nessas práticas heterodoxas há em grande parte quebra dos princípios basilares da doutrina católica, não era caso de condenação frontal, mas da adoção de uma pastoral especial, posta ao nível cultural de camadas marginalizadas, de modo a conservar a mediação da *cultura*, retificando apenas os erros essenciais no tocante à estrutura da fé e à vida sacramental.

Dom Leme, na carta pastoral em estudo, desce a alguns pormenores, talvez pela primeira vez no país, sobre a religiosidade popular, da qual menciona aspectos violadores dos objetos fundamentais da fé, dos sacramentos e de preceitos primeiros da Igreja, responsabilizando por isso a falta de instrução religiosa, simplesmente. “O Santo é tudo, Deus quase que a nada se reduz. Vão à Igreja, visitam todos os altares... Só não visitam o Santíssimo Sacramento. Não perdem ‘novenas’ e terços... esquecem o sacrifício augusto da missa. Às quintas ou sextas-feiras, de preferência aos domingos, assistem à missa”.<sup>(22)</sup>

No interior desse universo mental facilmente se compreende que a pregação enfeixe todo o ministério da palavra, modelando a evangelização. Batizar, segundo

Dom Sebastião Leme, é menos importante que a pregação, recomendando que nela os sacerdotes procurem armar um fio lógico, na busca de convencimento e numa presunção absoluta da eficácia da comunicação verbal, removedora de todos os problemas, porque alcança a causa final de todos os males, a falta de instrução religiosa... Basta que os clérigos se esmerem no dever canônico de confecção metódica da pregação.<sup>(23)</sup>

Arrimado no mais puro sobrenaturalismo, Dom Leme faz notável ênfase sobre os exercícios de piedade, intercalados numa exuberante vida contemplativa. Daí se destacam as devoções ao Santíssimo Sacramento e ao Coração de Jesus, seguindo o modelo de espiritualidade europeia, a partir de Pio X. Era sobretudo um homem fervoroso. Dele dizia Alceu Amoroso Lima:

“Aproximava-se muito mais de um Macedo da Costa ou de um São Francisco de Sales. Tinha uma dose imensa de fervor, mais íntimo e recoberto de sedas... Era ele um filho espiritual do Bem-Aventurado Eymard...”<sup>(24)</sup>

Nos preparativos do IV Congresso Eucarístico Nacional escreveu sentidas páginas do mais fino e terso estilo místico em que transparecem consoladoras emoções diante do encontro com Jesus Sacramentado. Deseja que todos sintam a Presença Real na Hóstia percorrendo as ruas de São Paulo, honrando-A com ardente fé, com copiosos sentimentos de amor filial, e recebendo profusas graças. Cabe aos sacerdotes acender todas essas disposições nos corações dos fiéis.

“Ninguém haverá que deixe de receber as graças do Amigo Divino. Para que assim de fato aconteça, agora, que a semana triunfal já começou, desnecessário se me afigura recomendar que na igreja e fora dela, em casa e nas ruas, nenhuma alma de sacerdote perca ensejo de acender, e, cada vez mais, reavivar no povo a fé na presença real. Mesmo em encontros familiares e sociais, se falarmos com o calor das convicções fortes, nossa fé será para outros a centelha providencial. Nos Congressos Eucarísticos, mais ainda que em outras ocasiões, aos sacerdotes compete sempre irradiar fé profunda, verdadeira e sincera, inflamada e transbordante; nós o cremos: Cristo está presente na hóstia. E se nossa fé viva e abraçada for, chegaremos a ver e a sentir a presença de Jesus”.<sup>(25)</sup>

Mas não se pode reduzir a personalidade de Cardeal Dom Sebastião Leme à inclinação para a vida contemplativa. Era um prelado profundamente engajado no seu tempo. Muito realizou e ajudou a realizar no campo social. Reorganizou e sobretudo impulsionou a ação católica. Estimulou, num lampejo extraordinário de gênio, um pensamento católico. Pois compreendeu admiravelmente o papel do intelectual com vanguarda do catolicismo. Nisso deixou indelével marca.

Edificou importante obra, a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, cômico também do valor de instituição desse porte na recristianização da sociedade pela formação do *espírito integral*, dentro do qual a cultura e a ciência se articulam com as verdades últimas, lembrando a presença de Deus em todas as coisas. Num momento em que tudo estava por se fazer nesse setor, mais sobressai o mérito incontestado

grande cardeal. Soube conciliar a prática diuturna da contemplação com um ativismo de conotação evangelizadora, tal como melhormente o seu tempo o permitia, no sentido da expansão do reino de Cristo, de sorte a se instaurar a revivificação religiosa da sociedade, em tudo se observando a inspiração do Alto: na política, nas leis, na literatura, na ciência, na filosofia, na indústria, no comércio, nas artes, nas profissões. Isto era ação católica no mais lato entendimento, cumprindo os seus fins últimos. Tal o resultado desse ativismo religioso.

Eis que o movimento da ação católica, para Dom Leme, congloba a ação social, a criação de universidades e tudo mais que sirva à absorção completa, progressivamente alcançada, do temporal pelo divino. É a final realização da concepção religiosa da vida. Tem-se assim um estágio da evolução do catolicismo no Brasil em que o imanente, o concreto é valorizado, embora sem se lhe proporcionar exaustiva autonomia no plano da criação. De qualquer modo, emerge nesse passo a transição para tal.

O pensamento católico na República surge e evolui acompanhando o desdobramento da concepção religiosa da vida. Como esta, reflete mais os valores do protagonismo civilizador europeu, vertente católica, do que os processos sócio-culturais do país.

Verdade que a reflexão sobre o dado religioso no Brasil sofre os condicionamentos sociológicos autóctones, numa idade do século de intensa efervescência

intelectual no interior de uma elite pensante, inconformada com os rumos da ação.

A degradação do princípio republicano, que fora formulado abstratamente, sem modificação dos modelos alienígenas, dá-se por conta dos embaraços opostos pela constituição real do país, a se enredar nas malhas de agudo subdesenvolvimento.

A mentira eleitoral, a corrupção administrativa, a politicagem reinante, o empreguismo em marcha acelerada, poderosas oligarquias estaduais, desligadas das aspirações nacionais e concentradas em interesses próprios e egoístas, das quais dependem as grandes decisões do governo central, resumem, pelos idos de 1922, o estado da organização republicana, a debilidade da realidade social subjacente.

Com a rude franqueza do historiador que só tem compromisso com a verdade, fala-nos dessa situação Manuel Bomfim:

“Na luz ofuscante da terra pátria, como fundo vivo de tradições constantemente contrariadas, um povo apagado, deprimido sob um século de esperanças mortas, singela melancolia, que só o coração aviventa. É a própria substância da Nação Brasileira. Em reverso de miséria, o estado da massa popular explica-se pela degradação dos dirigentes: fúria de desejos materiais, sugestões de cobiça, embate de egoísmos grosseiros... depressão de apetites saciados, ou desfalecimentos de vontades, no despeito de ambições insatisfeitas... deposita-se em vasa, onde afundou toda a nobreza das consciências dominantes, e sobre a qual há de decantar-se um povo esgotado, pois que a vida lhe tem sido o perpétuo labor de pátria, a nutrir a renascente infecção”.<sup>(26)</sup>

E noutra passagem:

“Em verdade, a massa da Nação brasileira é uma, e a gestão política é outra, nunca em relação de existência com a alma nacional. Nem o concreto da vida popular existe para os dirigentes, que ignoram o próprio povo, como tudo mais, indispensável para fazer o conveniente governo do país”.<sup>(27)</sup>

Há, dessa forma, um forte acicate para a elaboração intelectual com base no vasto material sócio-político melhormente visualizado na crise institucional. Ou percebido com maior atenção. Faz-se presente intensa preocupação com as coisas do Brasil. Vem o nacionalismo, vivo em todas as manifestações do espírito: no esboço de uma filosofia, na análise paracientífica da Política e do ambiente social circundante, trazendo a lume, com alguma sistemática, aspectos obscuros ou conservados na penumbra da nossa realidade. No que é suplementado pela revolução na literatura e nas artes, iniciada com a Semana da Arte Moderna.

Mas, entende-se, a reflexão em foco se fazia em tom impressionista, geralmente.

Não havia a necessária sedimentação cultural em face da carência estrutural. Ainda eram empíricos os métodos de abordagem do fato social, do dado político, do elemento econômico. Sem falar da ausência no tempo de uma concepção global, de conjuntos interligados, intercorrentes, modelando uma *estrutura*. Por isso, não

se ultimam conclusões de profundidade sobre a realidade brasileira, ficando-se comumente no diagnóstico dos nossos males, naquilo que a experiência do cotidiano fornece. Isso predispõe ao juízo de exuberantes conotações ideológicas, ao moralismo, sedimentando a vertente católica e apoiando o nacionalismo político. Ambos se encontrando na temática da “ordem”.

Os projetos e as sugestões sociologicamente fundadas de reformulação da organização política e das instituições jurídicas, mesmo sem atingirem eficazmente o ângulo da estrutura, são escassos. De qualquer maneira, representam uma notável abertura propiciada pelo melhor esforço intelectual da época. Contêm o embrião de desenvolvimento futuro.

Excelente prova disso dá-nos a série de estudos, que recebe o título “À Margem da História da República”. Aí sobressaem os seguintes trabalhos: *O Ideal Brasileiro desenvolvido na República*, de José Antônio Nogueira; *Os Deveres da Nova Geração Brasileira*, de A. Carneiro Leão; *Evolução do Pensamento Republicano no Brasil*, de Celso Vieira; *As Instituições Políticas e o Meio Social no Brasil*, de Gilberto Amado; *O Idealismo da Constituição*, de Oliveira Viana; *Preliminares para a Revisão Constitucional*, de Pontes de Miranda; e *A Consciência Brasileira*, de Tasso da Silveira.<sup>(28)</sup>

Nascido em meio à ebulição nacionalista, sofrendo o impacto da crise, não poderia fugir o pensamento católico no Brasil à influência da nova corrente

ideológica. Não é de admirar que, em 1921, surja o primeiro número do periódico “A Ordem”, significativamente assim crismado, sob as bênçãos de Dom Sebastião Leme, no Rio de Janeiro, e fonte popularizada daquele pensamento.

Desprezando os subsídios de fundo psicológico daquele teor, envereda “A Ordem” na esteira do sobrenaturalismo, no programa de sacralização da sociedade. Nisso dá tônica a um moralismo com sofisticação intelectual buscada em pensadores reacionários da Europa Ocidental, como Joseph de Maistre, Charles Mauras, Donoso Cortes, Leroy Beaulieu. Mas, com pouco, abraça, sem demover a contribuição alienígena, o nacionalismo, sob a liderança inconfundível de Jackson de Figueiredo, que se estende a todo o pensamento católico brasileiro. Tem-se, assim, um nacionalismo de fundas conotações moralistas, preocupado em extirpar da nação os vícios que a inquinam, que a corrompem, vícios produzidos pela não-obe-diência a uma força inteligente e de grande elevação espiritual, parte ponderável das tradições nacionais. A indiferença da elite dirigente aos princípios católicos, distanciando-se destarte, criminosamente, da nacionalidade, explica a anarquia, o quadro de misérias, de egoísmo, que empece a realização do que há de mais vital no país: a instauração da ordem.

O importante é evitar a incompatibilidade entre o ideal da elite e o da nação. Toda a ação nesse sentido centraliza-se na elite, que deve buscar o foco dessa ação nas bases tradicionais da pátria. O elitismo se mostra

como o elemento dinamizador e arregimentador das riquezas históricas de um povo, daí retirando os valores que guiarão o seu progresso, a sua elevação moral numa unidade mais coesa, o crescimento intelectual dos indivíduos que o integram. Do mesmo modo, o que for necessário para a preservação desses valores, da consciência unitária da pátria.<sup>(29)</sup> Tem assim o nacionalista o dever de cultivar as tradições de seu país, erigindo-as em “verdadeiros dogmas ante a consciência de todos os membros da comunidade mesmo porque aquilo que não seja digno de fazer-se matéria de fé jamais resistirá aos embates das paixões e dos interesses individuais, e onde só estes prevaleçam há de reinar a anarquia”.<sup>(30)</sup>

O nacionalismo de Jackson toma-o na íntegra de Maurras. E contém ele importantes elementos da doutrina positivista, que o pensador francês apanhou de Comte. Nisso se caracteriza mais um elo da liga implícita entre catolicismo e positivismo na Primeira República em torno de alguns pontos, onde os interesses de ambos concordavam, especialmente no domínio da concepção religiosa da vida, a sugerir a pregação por uma civilização cristã, vista como a impregnação das raízes sociais pelo tradicionalismo católico, com o aniquilamento do laicismo, do indiferentismo religioso, do ateísmo, do revolucionarismo. Sem incorrer numa teocracia oficial, resultado daquela pregação seria a preservação do governo temporal, porém integrado com o poder espiritual na comunidade da ordem, a significar a segurança numa unidade axiológica fundamental,

agente fecundador de todo o trabalho coletivo. Assim, estariam freados os acometimentos deletérios de todas as filosofias e atitudes estranhas à vida nacional.

Também a corrupção, o maquiavelismo político, as comoções públicas adrede preparadas por homens sequiosos do poder, a imaturidade administrativa, enfim, a decadência e a omissão de uma elite a quem cabe toda a responsabilidade dos destinos nacionais.

Jackson sentia profunda inquietação ante a situação do Brasil de seu tempo. Mas não sendo propriamente dado ao verticalismo da reflexão, seguida da prospecção minuciosa do concreto, ficava no juízo impressionista dos nossos problemas, situando-os na esfera da abstração haurida de segunda mão, entre os autores estrangeiros citados. Era o seu ardor combativo na agitação de idéias em voga, correlacionando-as com os acontecimentos do tempo, que sensibilizava a elite católica do país. No fundo, não passava dos objetivos tracejados pelo sobrenaturalismo, e resumidos na meta de sobreimposição do dado religioso, com colocação fortemente moralista, nos negócios temporais, numa ascensão toda pessoal dos componentes humanos da comunidade nacional. O que de útil e de benéfico, mesmo do ponto de vista material, se promovesse na sociedade seria algo *a posteriori*, após a sobreimposição.

Nessas condições, com Donoso Cortes considera que o problema básico é o teológico. A solução do problema social depende, assim, da solução daquele:

“Pois bem: não só nós, católicos, vemos, com Donoso Cortes, sob toda questão social, uma questão teológica; Quizot, um protestante, e também homem de Estado, assim pensava. Assim também pensava o próprio Proudhon, como se pode verificar nas suas ‘Confissões de um revolucionário’...

Se assim é, se somos a maioria absoluta da nação, não podemos esquecer, nós católicos brasileiros, e não devemos temer o cumprimento de um dever para com a nossa fé, quando está em jogo o governo temporal da sociedade e que esta fé alimenta e unifica espiritualmente, e sabemos quanto e vantajosa a harmonia dessas duas autoridades na história de todos os povos”.<sup>(31)</sup>

Assim falava Jackson nas vésperas de um pleito eleitoral, quando as candidaturas Artur Bernardes e Nilo Peçanha à presidência da República disputavam as preferências do eleitorado. E aí se nota claramente a subordinação do social ao teológico.

Mais: o cuidado em se atribuir à fé o papel de plasmador do social, ocasionando uma extrapolação do espiritual, pela sua assimilação ao dado moral. Desta forma, a invocação da fé ao se faz como uma transcendência pura, inacessível à diluição, senão ao papel de regulador axiológico das atividades humanas. Ou como instrumento unificador da esfera espiritual, sem, contudo, descer diretamente, imediatamente, numa relação entre agente pragmático e objeto sobre que atua.

Pelo contrário, advoga Jackson, com apoio na escola católica reacionária, um pragmatismo da fé, que significa a extrapolação dela para o campo dos valores morais, absolutizando-os. Como distinguir então o religioso e o moral? O moral assume o religioso e o

religioso o moral, sendo impossível a delimitação ontológica entre um e outro. E como o moral pode ser assumido temporalmente, constituindo-se um valor social, um padrão normativo das atividades humanas, não há como fugir, no pensamento jacksoniano, a uma harmonia entre as autoridades temporal e espiritual que é mais do que uma simples harmonia, mais do que uma convivência.

Trata-se de uma interpenetração, que ilumina a proposição segundo a qual a religião é a seiva revivificadora da sociedade, das instituições políticas, das atividades educativas, das leis. Quer dizer: ela é dotada de uma imanência usurpada à imanência natural, que configura o humano, despindo-se por via de consequência do transcendente, que a justifica. Se bem que a antropologia exerça um papel mediador aí, como só hoje disso se tem consciência, suprimindo a hipótese da “apropriação” da dogmática, das verdades da fé.<sup>(32)</sup>

No entanto, tal ocorre sem se fazer confusão entre os dois campos; apenas fundando uma maior aproximação dos princípios transcendentais da fé ao humano. Com a escola a que se filia Jackson de Figueiredo, a religião desnatura-se no culturalismo, com a hipertrofia de sua função cultural, numa eficácia política, que lhe é estranha. A religião assenta essencialmente no amor; a política, na violência<sup>(33)</sup>. Essa antítese desaparece meridianamente na filosofia reacionária, como não pode deixar de sê-lo qualquer doutrina a se estribar no sobrenaturalismo e projetando-se na reflexão ou a *praxis* social. Pois parte de um

enfoque pessimista do temporal, considerando-o estruturalmente viciado pelo pecado original e como tal incapaz de desenvolver com êxito virtualidades próprias, levando mesmo à maturação humana. Desassistida pela graça, indiferente ao religioso, fundada tão-somente pela razão, prospera no erro a vida humana.

O pensamento de Donoso Cortes compartilha dessa visão desalentadora das realidades terrestres e concebe nelas o progresso apenas tornado viável sob a égide do finalismo circunscrito no âmbito do individualismo. Pois o aperfeiçoamento da sociedade se faz através do crescimento espiritual da pessoa, presentes os fins últimos para os quais foi criada. Na introdução ao tradicionalista ideário daquele ensaísta, ressalta um seu discípulo fiel, José Pedro Galvão de Sousa:

“A Civilização é perfeição social. E sendo a sociedade o ambiente natural em que vive o homem, na sua existência terrena, rumo à vida eterna, segue-se que a verdadeira civilização só existe nas sociedades organizadas de maneira a proporcionar efetivamente ao ser humano os meios para alcançar o seu fim supremo.

Não se pode conceber a perfeição da sociedade senão em função da perfeição pessoal dos seus membros. E esta é necessariamente determinada pela finalidade para a qual foi criado o homem: conhecer, amar e servir a Deus, neste mundo, a fim de lograr a eterna bem-aventurança”.<sup>(34)</sup>

Assim, fora da civilização cristã não há civilização; sim, barbárie. O instrumento da construção

dessa civilização é a política. Uma política filha da oral, para o que converge também o positivismo. No idealismo, de conluio com o elitismo e com o conservadorismo, e sempre com a meta moral em vista, Jackson proclama, contemplando a conjuntura brasileira de seu tempo, a urgência do saneamento primordial – o “saneamento dos saneadores”, a regeneração da elite política, centro e móvel da moralização da nação. É preciso infundir-lhe, como também às classes conservadoras, com as quais dividem os privilégios e os postos de honra, convicções. Importa reunirem-se em forças partidárias, disciplinadas, fugindo cada um aos excessos de temperamento ou à atração de personalidades marcantes, em derredor das quais passam a gravitar na polarização de interesses egoísticos. Daí poderia irradiar-se para o meio social uma nova consciência e um espírito de combate permeados por idéias e por princípios. Com uma organização partidária assim armada, teríamos condições ara nos voltar sobre nossa realidade, curando-nos da “infeliz mania de imitação que nos tem feito credores do ridículo universal, mais de uma vez.

A base para essa autonomia, que deveria ser proclamada dentro das regras da mais legítima defesa da ordem cristã, nós a encontraríamos em nossa história mesma... Nela, mais do que em qualquer outra, sempre esteve unida à causa da nacionalidade a causa divina da Igreja Católica”.<sup>(35)</sup> Nesse passo Jackson parece inaugurar uma para-sociologia da realidade brasileira, tão do agrado dos movimentos ideológicos reacionários,

com o respaldo de uma pretensa ordem cristã, tais como o Integralismo e o grupo da *Permanência*, liderado por Gustavo Corção. E em “A Ordem” encontra o nacionalismo cristão forte sustentáculo. No número comemorativo de seu primeiro aniversário, história a atitude da República em face da Igreja, a qual classifica de atitude de medo. Medo de que, ao hostilizá-la, lhe sobreviessem os mesmos males advindos à monarquia, preparando a sua ruína. Por isso, resguardou-se o jacobinismo maçônico. Não soube ela compreender a grandeza de uma República Cristã, porém.

Não basta a liberdade relativa usufruída pela Igreja. Por direito histórico e em razão de direito mais elevado, essa Igreja deveria desfrutar de liberdade absoluta e constituir a estrela polar a guiar a sociedade brasileira.

Para tanto cumpre despertar a massa compacta de católicos, indiferentes ao problema. Com mais razão, o clero, pouco consciente das vantagens de um combate em prol dos direitos da Igreja, equiparados aos direitos da maioria do povo brasileiro. Para isso, surgiu o periódico católico.<sup>(36)</sup>

Não obstante o reacionarismo de Jackson de Figueiredo, que empolgou a orientação de “A Ordem”, ele se mostra sensível ao problema social, seguindo os ensinamentos da “*Rerum Novarum*”, de Leão XIII. É que primava pela obediência à hierarquia da Igreja. No que era coerente com as suas convicções.

Como se sabe, por via daquele documento, o grande Pontífice imprime novos rumos ao catolicismo,

que passa a assumir com toques de realismo o humano. Com efeito, o magistério e a Teologia Moral da Igreja começam, a partir daí, a emitir uma visão mais concreta e um elenco de preceitos mais atinentes com uma situação real dos homens. Dessa forma, o sobrenaturalismo, no tocante à questão operária, era notavelmente atenuado. Acreditamos, conseqüentemente, que tal marcou um considerável progresso para o catolicismo e criou um período de transição, alongando-se até o Concílio Vaticano II.

Por outro lado, o combativo líder católico interpretava a doutrina da “*Rerum Novarum*” mais como uma concessão feita aos novos tempos, segurando-se de antemão a Igreja de prejuízos que pudessem resultar para a fé. No que instituíu um método de aplicação da doutrina. Pois antes ficava nos limites da comunicação doutrinária. Portanto, no fundo, não via o pensador em cena um avanço na posição da Igreja, com repercussões filosóficas, em conseqüências daquela encíclica. Incorporava, fiel à concepção religiosa da vida, as aspirações do século, desde que não revestidas da negativa revolucionária, no projeto da ordem cristã a ser realizado. Não excluía o problema social. E nisso se portava coerentemente, mais uma vez.

Não aludíamos há pouco à hipertrofia da função cultural da religião, atribuindo-lhe aquela concepção uma eficácia política, de modo implícito, ao fincar um fim supremo – a edificação da ordem cristã? <sup>(37)</sup>

Do que se analisou da obra de Jackson de Figueiredo até aqui, pode-se inferir como o encantava a

ação política a favor do catolicismo. Assim, ia mais longe que a ortodoxia religiosa. Se bem que homem de convicção segura, de fé inabalável, a ponto de ser um apóstolo, convenha-se que o seu entusiasmo o arrastou a filiar-se a ideologias cujo núcleo era o dogmatismo católico, mas cujas deduções práticas e circunstanciais acabavam por destorcer o depósito da fé, a essência do cristianismo. Batia-se pela fundação de um partido católico. Vê o mundo dividido entre os bons e os maus, entre fiéis e infiéis. Quer uma cruzada dos primeiros contra os segundos. Ao espírito apologético acresce o espírito de cruzada.

A propagação do catolicismo pressupõe a arregimentação de todas as forças humanas, de toda a obra da civilização no combate ao erro, à apostasia, ao indiferentismo, porque para ele a religião envolve tudo e a tudo regenera e desenvolve. Eis que não há cristianismo sem luta. Mas não o bom combate de que nos fala São Paulo. Sim, o combate que transcorre *numa exclusão* e no *domínio* espiritual e material inteiro se consuma.

Alceu Amoroso Lima explica:

“Jackson queria a ação franca e direta. Queria a fundação de um partido católico. Queria a luta aberta. Era um temperamento de cruzado e entendia empregar os métodos de ação direta para proclamar de novo a supremacia da Igreja. Daí a confusão aparente que nele se encontrava entre ação política e ação católica. É possível que seu temperamento naturalmente político o tivesse levado um pouco longe nas esperanças de um movimento político reacionário, para o bem da Igreja”.<sup>(38)</sup>

Posteriormente, evolui a concepção religiosa de Jackson de Figueiredo, para afinal estabilizar-se num catolicismo com ênfase sobre a vida contemplativa e sacramental. No que é patente a ascendência de Dom Sebastião Leme, seu amigo particular, animador e conselheiro. Dois temperamentos diversos. Duas filosofias católicas opostas. A admiração recíproca permite na sinceridade a grandeza do encontro e a avaliação desapaixonada da ação católica. Recua nos excessos do seu ardor combativo e inesquecível polemista. Passa para a história o aspecto político e reacionário de sua obra, com ressurgimentos periódicos ao longo de uma evolução que transcende à do mero dado religioso. É que o princípio da ordem continua invulnerável e sobranceiro, rearticulando vez por outra forças nos vários setores da vida nacional. Dele não poderia isentar-se a Igreja no Brasil.

Os artigos e livros de Jackson de Figueiredo impregnaram o grupo de intelectuais católicos que formavam o “Centro Dom Vital”, entre os quais Perilo Gomes, Hamilton Nogueira, Sobral Pinto, Leonel Franca, Alceu Amoroso Lima. As suas idéias serviram de guia para todos, com quase total unanimidade, entre 1921 e 1928, quando Alceu Amoroso Lima lhe sucede na direção daquele Centro e da revista. Esse fecundo escritor marcaria o tom de nova fase do pensamento católico no país.

Se Jackson armou a reflexão *política*, no afagar uma ordem cristã para o Brasil, Alceu, alma liberal, jamais absorvendo a face autoritária do mestre, cunha

no movimento sob a sua liderança o sinete do universalista. Isso praticamente sem discrepâncias até por volta de 1936, quando se cinde o movimento católico entre nós com a repercussão da obra de Jacques Maritain intitulada “Humanismo Integral”.

De um lado, os maritainianos; de outro, os antimaritainianos ou reacionários. O novo líder estiliza o tipo de catolicismo que Dom Leme moldou, transpondo os lindes da Arquidiocese do Rio de Janeiro. É o primado do eterno, que insiste em valorizar. Assim, afina em tudo com o grande Cardeal, cujos cuidados em difundir as verdades religiosas sob as luzes da mais elevada inteligência, no diálogo constante com a cultura, alçando o nível consciente da fé, já foram ressaltados linhas acima.

Com precisa fidelidade, discorre Antônio Carlos Villaça sobre a veneranda figura:

“Mas, se Jackson marcou fundamente a alma de Alceu, não lhe mudou a tendência liberal, que permaneceu intacta. E logo ao suceder-lhe, em novembro de 1928, na direção do Centro Dom Vital e da revista, Tristão de Ataíde fez aparecer uma epígrafe altamente significativa na primeira página de ‘A Ordem’: ‘L’Ordre c’est la loi du monde naturel et du monde surnaturel’. Era a presença do elemento filosófico, do elemento cultural, a atenuar a presença política, ou a conotação política da palavra ordem.

A mudança foi profunda. Ao político sucedia o universitário. Ao nacionalista, o universitário. Ao reacionário, o liberal. Ao líder impressivo, áspero, violento, sucedia o esteta, o pacifista, o antipolêmico. Começava a fase cultural do movimento católico no Brasil...”<sup>(39)</sup>

É o espírito liberal, aberto sempre ao que há de mais moderno nos grandes centros elaboradores da cultura católica, seguindo uma trajetória de atualizada assimilação da mensagem renovada ou original de filósofos expressivos.

Durante muito tempo, comenta e propaga a obra de Jacques Maritain, sendo o seu introdutor no Brasil. E isso praticamente até o momento em que a visão estática do catolicismo cede o passo ao enfoque historicista do Concílio Vaticano II e ao evolucionismo cristológico de Teilhard de Chardin. Mas é de justiça acentuar que em nenhum instante do longo itinerário de periódico refazimento dos utensílios intelectuais da fé, jamais se afastou do primado do eterno, que situou no limiar da sua carreira de pensador católico. Pois o que caracteriza de modo mais significativo a postura filosófica de Tristão é a passagem de uma estrutura de visualização do eterno para outra, sem que o eterno deixasse de ser o absoluto transcendente, inafetável na sua essência ontológica. Mesmo quando trata de política, não renuncia aos valores universais. Antes, ela ajuda a explicitá-los, a concretizá-los. E a evolução de seu pensamento marca intuitivamente uma contínua aproximação funcional do Transcendente ao imanente através de um recondicionamento doutrinário apressador de *praxis* viável, ponto de convergência de critérios políticos superiores, capazes de atacarem com êxito a problemática social e humana.

Assim, o destemido líder católico, de início, adota, e com arrimo na concepção religiosa da vida, o

entendimento segundo o qual há uma cisão, embora não absoluta, entre a transcendência e a imanência, “entre o que está subordinado às condições de espaço, tempo, espaço-tempo, ou outras quaisquer que venham a descobrir – e aquilo que se exime, por sua própria natureza, às limitações das coisas criadas, dos espaços finitos, dos tempos limitados”.<sup>(40)</sup>

A imanência, por sua condição de precariedade, não dispõe de satisfatória auto-realização. O homem não deve debruçar-se sobre as coisas criadas e prolongá-las ou desenvolvê-las como senhor absoluto, buscando somente em si inspiração e forças. É-lhe vedado obter felicidade plena com a disjunção do Espírito e da terra. Cairá na desumanização total, se não preservar o senso da universalidade, presente o sentido das hierarquias do real, consciente de uma ordem cósmica com planos diversos.<sup>(41)</sup>

É indispensável colocar as coisas dentro dessa ordem e em articulação umas com as outras, no pressuposto da composição das unidades do meio e do fim. O sentido religioso da vida, cuja volta apregoa denodadamente leva à compenetração do sobrenatural em todos os projetos humanos, e com transparência absoluta no ponto último visado.

Os fins superiores, como a cultura, a ciência e a arte, e os fins inferiores, como o prazer, o êxito e a fortuna, que sintetizam comumente a vida em sociedade – os chamados fins secundários – constituem a ponte para “o Fim primeiro de toda vida”, o eterno, Deus.<sup>(42)</sup>

Assim, Tristão, com Dom Sebastião Leme, de quem também era amigo particular, propaga a Ação Católica, com vistas à recristianização do social, à correção do desvio sofrido pela história humana, com a seqüência interminável de males criados pelo gregarismo e pelo libertarismo. Tudo derivado daquela cisão entre o Espírito e a terra, do abandono da hierarquia dos valores, dos fins, a explicar a orientação segura da Transcendência nos negócios do século, só plenamente rentáveis quando informados por Ela e buscando-A como a meta suprema, realização de todas as potencialidades. Nessas condições, a concepção política que expõe logicamente se imbrica com outra maior denominada por ele *integralismo cristão*. E aqui traduz a doutrina neotomista da autoria de Jacques Maritain.

A novidade dessa doutrina, parece-nos, está naquilo que há pouco dizíamos a propósito da aproximação funcional do transcendente ao imanente. Porquanto concede uma relativa autonomia aos atos humanos, mercê do acatamento da liberdade. Não formula absoluta condenação ao liberalismo e a todas as concepções da vida secularizadas. Distingue nelas o que há de bom, implicitamente contendo elementos do cristianismo, do direito natural subsumido no mais puro ensinamento da Igreja. Ademais, dá mais larga atenção aos fatos concretos, não obstante conservando a rigidez da sua subordinação aos princípios. Quer dizer: o racionalismo católico se atenuara, mas continuava dominando.

O finalismo, com o envolvimento moralista, persistia na concepção política católica, fazendo convergir todas as ações humanas para a meta sobrenatural. Isso obstava a pesquisa e o tratamento dos processos de realidade objetiva, do imanente, aprofundando o seu conhecimento e a sua articulação com o transcendente. Tal perduraria enquanto não sobreviesse concepção mais rica do real. Disso dependeria uma nova concepção religiosa, recolocando as relações do imanente com o transcendente e preconizando correspondente concepção política.

Fácil, portanto, o entendimento de que a ação política, na visão estática do catolicismo tomista, se encontrava presa aos pressupostos axiológicos da moral e aos fundamentos metafísicos. Sem seguros critérios científicos, colhidos da observação desinteressada da realidade humana. Eis por que não tinha condições para orientar com eficácia e com discernimento as atividades dos católicos ao nível do social. Faltava-lhe recursos para dirigir uma *praxis* capaz de debelar situações de injustiças e extinguir males morais de âmbito macroscópico. Mesmo vícios e erros pessoais, quando originários de estruturas.

Para se ter noção mais nítida da concepção política católica de inspiração tomista, transcrevamos as palavras claras de Tristão de Ataíde:

“Ordenando a ciência política à ética especial ou direito natural e à ética geral ou Moral, segundo os dados da filosofia racional; e, além disso, ordenando-a à moral de Cristo e defendida pela sua Igreja, segundo a fé revelada,

longe de limitarmos o âmbito da política vamos ao contrário alargá-lo o mais possível. Pois temos assim a observação de todos os fatos concretos ligada à ação de todos os princípios gerais que governam os atos humanos”.<sup>(43)</sup>

Como se viu, trata-se de uma concepção racionalista, mas abrigoando um certo realismo, preparando a transição para a fase conciliar e pós-conciliar. Tristão estabelece como segundo princípio fundamental da política o do *respeito às propriedades da matérias*, segundo o qual o poder público deve moldar-se à realidade social.

A organização política deve adequar-se ao processo histórico e moral da nação.<sup>(44)</sup> Crítica a importação de constituições para o nosso país, naturalmente desatenta a esse processo. Assim, é a “política uma ciência ao mesmo tempo empírica, moral e cristã”.<sup>(45)</sup> Busca o equilíbrio entre o indutivismo e o dedutivismo, inclinando-se, contudo, para o segundo. Pois, atenuado, o racionalismo continuava a reger, com o maritainismo. Nisso, de qualquer modo, talvez transpareça uma transigência aos novos tempos, inapelavelmente irreversíveis com os êxitos do processo de secularização, com as conquistas sociais quase completamente à margem da Igreja.

Em estudo sobre a filosofia de Maritain, mestre Alceu comenta a *ressurreição do conceito de verdade* por ela operada, que “faz da síntese uma conclusão silogística, uma solução estável entre os dinamismos dos extremos, uma construção adequada entre o espírito

e o universo”.<sup>(46)</sup> Era uma tentativa de compromisso, concebida pelo logicismo metafísico de matrizes escolásticas, entre o eterno e o imanente, concedendo a este um auto-movimento criador, válido e eficaz na medida em que não se absolutiza e se mantém fiel aos valores imutáveis, transcendentais.

Tinha-se, destarte, um enfoque estático, condicionado por categorias lógicas, silogísticas, apriorísticas, que paralisavam a verdade extraída do Se, estruturando valores pouco ou nada predispostos para a ação. E era um enfoque assim manifestado que queria reter os dinamismos do temporal, a exigir, por sua própria configuração ontológica, outra visão e outras categorias, sob as quais o mesmo eterno se revelasse progressivamente.

Por não o ter conseguido, o maritainismo alcançou a sua tragédia. Em vão tentou adaptar o tomismo, fruto de um recuado período histórico, aos tempos contemporâneos, com novos problemas, a requerer novas soluções, sobretudo nova estrutura conceitual, uma armação filosófico-teológica diferente, expedita na integração funcional esperada do imanente no Transcendente.

O Concílio Vaticano II conscientizar-se-á disso. E com ele Alceu Amoroso Lima, evoluindo para uma nova posição. O que vem corroborar a faceta universalista do seu espírito, vigilante na expressão *atual* do eterno, na contemporaneidade das manifestações do espírito, na captação dos sinais dos tempos.

Procurando centralizar o testemunho renovado do admirável mestre, tomemos a exegese que faz da Constituição pastoral “Gaudium et Spes”, uma das peças de maior relevo no painel do Concílio Vaticano II. Nesse documento, realça com calorosa adesão a nova visão eclesial, inquestionavelmente fruto de nova concepção do real, riquíssima em implicações e em responsabilidades humanas e sociais, superando o sentido religioso da vida. Assim é que começa mostrando a revisão sofrida pelo entendimento do termo *mundo*, antes repousando unilateralmente no aspecto negativo. Agora se dá primazia ao aspecto positivo, reconhecendo-se a ambivalência que o termo suporta. E em conseqüência brotando uma visão otimista do mundo, sem convivência com seus estados negativos, como expressa Alceu.

Com isso, descortinam-se novos horizontes para a Igreja, consciente dos benefícios trazidos pelo tratamento científico da realidade objetiva e canalizados para a promoção humana. Trata-se de uma postura *simpática* para com o mundo, participando de sua construção e com sustentáculo numa visão historicista, que conecta a realização dos valores universais e permanentes, no desdobramento evolutivo ditado pelos sinais dos tempos, com os anseios nacionais particularizados na mudança social, no desenvolvimento, na humanização dos padrões civilizatórios hegemônicos dos países desenvolvidos.

Nessa atmosfera de universalidade *concreta* há lugar para o pluralismo, para a convivência de todos os

regimes políticos, sistemas econômicos, grupos étnicos, credos religiosos e todas as concepções filosóficas. Nessas condições, diversificados cultural, espiritual, material e ideologicamente, os homens devem unificar-se no trabalho comum de edificação de um mundo melhor.

A atitude apologética, exclusivista, condenatória é substituída pela convivência construtiva com o aproveitamento do que há de valioso nos particularismos. Mesmo que o Bem e a Verdade permaneçam ao lado do Mal e do Erro, conseqüência do pecado original. E é até bom que assim seja, porquanto daí decorrem melhores condições de triunfo, de convencimento do Bem e da Verdade.

Conseqüentemente, desaparece o hermetismo religioso, com a exaltação do que há de *comum* entre os homens, acima de suas divisões. Da mesma forma, o confessionalismo, convocando a Igreja a todos para a missão comum, no diálogo aberto, na preservação da vocação *integral* do homem. O núcleo vivo da Igreja tradicional, o sobrenaturalismo, com o séquito do moralismo, do legalismo, com o distanciamento do concreto, anula-se diante da nova concepção do real que nutre a vida católica após a “*Gaudium et Spes*”, provocando a coordenação entre a doutrina e a sua aplicação, enfatizando os métodos de ação pastoral com os requisitos da ciência e da tecnologia. “Pois a Igreja não é uma doutrinadora de verdades abstratas, mas uma aplicadora de princípios eternos e de uma mensagem perene, porque de ordem sobrenatural. Esse sobre-

naturalismo da Igreja, portanto, é de caráter eminentemente humano e concreto”.<sup>(47)</sup> Porém reconhece que isso representa um considerável esforço para romper uma mentalidade, produto de longa sedimentação cultural, que susta a plena expansão do fermento cristão. Exemplifica com a persistência do hábito de se “considerar a Igreja como *defensora da ordem social vigente*, isto é, como uma instituição por natureza *conservadora*”.<sup>(48)</sup>

Como se observou, a prática do “unionismo”, a concepção religiosa da vida, a superestimação do princípio de autoridade, refletindo mais uma estrutura elitista dominante na Igreja e na sociedade do que uma formulação doutrinária absolutamente válida, conduziram a tal. O Concílio se contrapõe sem reboços às tentativas de volta ao passado, à guarda de valores e de instituições que dificultam a marcha do espírito *prospectivo*, do ânimo de construir um mundo novo. Não há mais ênfase absoluta à Ordem. Cumpre “trabalhar por uma *idade nova*, em que ao se confundam as duas realidades – o Reino de Deus e o Progresso Social – mas em que se busque este sem prejuízo daquele”.<sup>(49)</sup>

Com efeito, a Igreja, com o Concílio, quer se renovar, realisticamente amparando-se nos sinais dos tempos e por conseguinte indo ao encontro do homem “situado”, que é o homem concreto, cuja dimensão temporal integra o seu ser. Para tanto, importa auscultar as tendências do tempo para ordenar no planejamento, no Projeto os temas de renovação social, de crescimento

humano, e no qual não se sobrepõe mas pervade intimamente a mensagem cristã.

O Concílio Vaticano II provoca o recondicionamento do velho divisor de águas do pensamento católico. Há os que permanecem fiéis à linha renovada da Igreja, cômicos do imperativo de *atualização* da fé. Sem que isso importe no malferimento de sua integridade, de sua perenidade. Há os que exageram por conta própria essa atualização, incorrendo numa atitude de absolutização do imanente, obliterando a sua intercorrência dialética com o Transcendente. Assoma então a ação política e social em detrimento da experiência religiosa. É o progressismo, na acepção rigorosa do termo. Constitui o desvirtuamento da doutrina do Concílio.

Enfim, existe o grupo daqueles intelectuais que, sem contestarem abertamente a Nova Igreja, adotam uma posição conservadora. Certo que o grupo não é homogêneo, distinguindo-se nele facções de vários matizes, desde a mais reacionária, como a do integralismo, a propugnar o fixismo em matéria religiosa e nos quadros político-sociais, até a liberal, cuja fidelidade ao neotomismo, ao individualismo, repele as transformações estruturais e sua correlação com o crescimento humano na fé.

Nisso não vai nenhuma novidade. Pois o liberalismo é infenso à história. “Não ama o liberal a História – o passado é alienação e desigualdade. Como Rousseau, funda a sociedade em livres contratos e rejeita a ação das tradições, do uso e das prescrições

imemoráveis. E rejeitando o passado como alienação, nega-se de antemão o futuro, pois, ou será continuação do presente, ou negação”.<sup>(50)</sup> E, do ponto de vista contemporâneo, quando a visão liberal foi superada pelas perspectivas de conjunto, globais, macroscópicas, em face da problemática prevalentemente estrutural de nossos dias, não mais se justifica a afirmação de Maritain de que “os acontecimentos se situa na realidade individual”.<sup>(51)</sup>

Correta é a declaração de Philippe Ariès, segundo a qual “A história moderna se afirma como a ciência das estruturas...”.<sup>(52)</sup> Liderando no Brasil essa corrente, Gustavo Corção se revela o anti-histórico por excelência. Reage à valorização do futuro, da prospectiva, do projeto global de edificação de um mundo melhor, segundo a visão historicista, dinâmica, da Igreja Conciliar e Pós-Conciliar. Reedita noutro estilo a ideologia da Ordem propagada por Jackson de Figueiredo e a fase maritainista da concepção religiosa da vida, fazendo algumas concessões reformistas com vistas a anular os excessos do capitalismo.

Está-se a observar que a renovação do catolicismo carrega implicações complexas e sutis. Afeta a organização político-social e as estruturas mentais. A Igreja-instituição perde o protagonismo autoritário e se engasta mais funcionalmente na Igreja-povo de Deus. Conquista amplitude a consciência pessoal, a participação dos leigos e dos clérigos nas decisões de importantes colegiados e se elastece e se aprofunda a assistência dos católicos nos atos religiosos, no trabalho

comunitário de exercício da caridade, agora vertical prospecção no social. Dessa forma, adquire a religião um *status* de espontânea liderança, que jamais usufruiu. É que vai desempenhando galhardamente, imbuída de admirável realismo cristão, um clarividente ativismo cultural nos países subdesenvolvidos ou em vidas de desenvolvimento, campo apropriado para a execução de projeto de libertação humana a partir das próprias bases comunitárias, nucleando e realizando valores dignificantes da pessoa e do trabalho. O que poderá frutificar a longo prazo em salutar correlação entre o cristianismo e as estruturas humanas no Terceiro Mundo, Pois, assim, estará ele legitimamente conscientizado. “Constitucionalmente, por *natureza*, e como mistério continuado da presença de Cristo na história, é que a Igreja hoje está *no mundo*”.<sup>(53)</sup> Tal significa seguir Cristo na sua plenitude, reunindo em si todas as qualidades e exigências humanas, com Ele havendo se antecipado o ápice da História, em articulação com o plano da redenção. Evidencia-o Marie-Dominique Chenu: “... A concepção revitalizada e renovada do mistério da Encarnação de Cristo em sua dimensão total: recapitulação da atividade humana e da história na economia da redenção”.<sup>(54)</sup> Daí vêm as imensas responsabilidades com a fé e com a sociedade, que assume a Igreja no Brasil.

Também pesadas são as resistências que defronta na longa peregrinação a cumprir, as quais se apresentam maiores ou menores na medida do esforço pastoral e da eficácia da renovação axiológica secular-cristã com

vistas à mudança. Como igualmente na proporção do desempenho político, sumamente importante na criação de condições institucionais e de matrizes filosóficas para o desenvolvimento.

A Política, nesta idade do século, anda de parilha com a concepção do real de conotações pragmáticas positivas. Inventada, objetiva-se imediatamente no Projeto, sustentado por sofisticado dispositivo científico-tecnológico. É fundamental, por isso, que se amplie o acordo que há entre o Estado e a Igreja a respeito do realismo pragmático que deve informar as operações da mudança social. E de sorte que o *humanismo cristológico*, que iluminou os trabalhos do Concílio Vaticano II, penetre aquelas matrizes filosóficas e supra os vazios cavados pelo economismo tecnicista. Trata-se de cooperação desinteressada, no plano dos valores, subsidiariamente se estendendo ao campo operacional, já que, para o bem comunitário, importa a confluência a nível superior da política do desenvolvimento e da pastoral do desenvolvimento. E sob uma filosofia comum, abandonadas quaisquer pretensões teocráticas, sepultadas definitivamente com o Concílio, e erradicados objetivos cesaristas, insubsistentes com a definição prévia das áreas de competência. Porque – ninguém se iluda – com o novo esquema de ação pastoral da Igreja, calcado numa linha *contínua* e dialética entre o temporal e o sobrenatural e, de outro ângulo, o Estado, com débeis matrizes filosóficas, insuscetíveis de projetarem a visão retrospectiva-prospectiva do social, no desdobramento da política

desenvolvimentista, o conflito entre ambos não arrefecerá e tomará um desfecho mais ou menos grave, a depender do desenrolar da conjuntura. A Igreja Nova, com a recepção de aparato executivo funcional, ativador da mudança social, ingressa, sem abdicar de sua missão transcendental, numa faixa nova de concorrência institucional com o Estado. Daí a necessidade de entendimento no que diz respeito à formulação de uma filosofia comum, com base nas conclusões do Concílio, e objetivando o trabalho comum do desenvolvimento, sem que force compromissos outros senão os relacionados com o crescimento *integral* do homem.

#### NOTAS DO CAPÍTULO IV

- (1) Rocha Pombo, *História do Brasil*, vol. V, p. 349.
- (2) Teixeira Mendes, R., *Bases de uma Constituição Política Ditatorial Federativa para a República Brasileira*, Rio, 1890.
- (3) Aureliano Leal, *História Constitucional do Brasil*, Rio de Janeiro, imprensa Nacional, 1915, p. 217.
- (4) Aureliano Leal, *ob. cit.*, pp. 217-218.
- (5) *Representação à Câmara dos Deputados contra um Projeto de Lei Restritivo da Liberdade de Associação Religiosa*, Rio, 1893, p. 3.
- (6) Rocha Pombo, *História do Brasil*, vol. V, p. 349.
- (7) *História da República*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1969, p. 60.

- (8) *O Catolicismo no Brasil*, p. 219.
- (9) “A Separação da Igreja e do Estado”, em *Apontamentos para a História da República*, Curitiba, Editora Guaíra Limitada, 1941, p. 205.
- (10) *Decretos do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil*, Primeiro Fascículo, de 1º a 31 de janeiro de 1890, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1890.
- (11) *História Sincera da República*, Rio, Livraria São José, 1958, p. 223.
- (12) “Ainda a Verdade Histórica acerca da Instituição da Liberdade Espiritual no Brasil”, Rio, 1912, em *Em defesa das Conquistas Republicanas do povo brasileiro*, edição do jornal do Comércio, de 26 de março de 1933.
- (13) João Cruz Costa. *O Positivismo na República*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1956, pp. 142-143.
- (14) *Carta Pastoral, publicando oficialmente a primeira Encíclica do Soberano Pontífice Pio X “E Suoremi Apostolatus Gratia”*, Rio de Janeiro, Tipografia Leuzinger, 1903, pp. 6-7.
- (15) Dom Joaquim Arcoverde, *Carta Pastoral* cit., p. 11.
- (16) *História Eclesiástica do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1955, p. 393.
- (17) *Carta Pastoral* cit., pp. 12-13.
- (18) F. Badaró, *L’Eglise au Brésil Pendant l’Empire et Pendant la République*, Roma, Stabilimento Bontempelli, 1895, p. 89.
- (19) *Pastoral Coletiva dos Cardeais, Arcebispos, Bispos e Prelados Residenciais do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1951, p. 8.
- (20) *A Carta Pastoral de Sua Eminência o Senhor Cardeal Dom Leme, quando Arcebispo de Olinda, saudando os seus Diocesanos*, Petrópolis, Vozes, 1916, p. 21.

- (21) *Idem*, p. 23.
- (21A) *Idem*, p. 62.
- (22) *Idem*, p. 61.
- (23) *Idem*, p. 73.
- (24) *O Cardeal Leme – Um Depoimento*, Rio, Livraria José Olympio Editora, 1943, pp. 117-118.
- (25) *Discursos que o Eminentíssimo Senhor Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra começou a Escrever Especialmente para o IV Congresso Eucarístico Nacional*, São Paulo, Indústria Gráfica Siqueira, 1942, p. 9.
- (26) *O Brasil Nação*, Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves, 1931, pp. 310-311 (2º tomo).
- (27) *Idem*, p. 313.
- (28) *À Margem da História da República*, Rio de Janeiro, Edição do Anuário do Brasil, 1924.
- (29) Jackson de Figueiredo, *Do Nacionalismo na Hora Presente*, Rio de Janeiro, edição da Livraria Católica, 1921, pp. 26-27.
- (30) *Idem*, pp. 22-23 e 31.
- (31) Jackson de Figueiredo, *A Reação do Bom-Senso*, artigos publicados em “O Jornal” do Rio de Janeiro, 1921-1922, edição do Anuário do Brasil, Rio, 1922, pp. 34-35.
- (32) Karl Rahner, *Teologia e Antropologia*. Edições Paulinas, 1969, pp. 13 a 41.
- (33) Eric Well, *Philosophie Politique*, Paris, J. Vrin, 1966, pp. 131 ss.

- (34) Donoso Cortes, *A Civilização Católica e os Erros Modernos*, Petrópolis, Vozes, 1960, p. 13.
- (35) Jackson de Figueiredo, *A Questão Social na Filosofia de Farias Brito*, Rio de Janeiro, Tip. Revista dos Tribunais, 1919, pp. 12 a 17.
- (36) *A Ordem*, ano I, 1922, nº 12, julho.
- (37) Jackson de Figueiredo, *Literatura Reacionária*, Rio de Janeiro, edição do Centro Dom Vital, Anuário do Brasil, 1924, pp. 181-182.
- (38) Alceu Amoroso Lima, *ob. cit.*, p. 114.
- (39) “O Pensamento Católico no Brasil”, em *Rev. Senhor*, 1961, março, Rio, p. 25.
- (40) Tristão de Ataíde, *Tentativa de Itinerário*, Rio de Janeiro, Edição do Centro Dom Vital, 1931, p. 12.
- (41) Tristão de Ataíde, *ibidem*, p. 14.
- (42) Tristão de Ataíde, *ibidem*, pp. 41-42.
- (43) Tristão de Ataíde, *Política*, 3ª edição, Rio de Janeiro, Editor Getúlio Costa, 1939, p. 178.
- (44) Tristão de Ataíde, *ibid*, p. 183.
- (45) Tristão de Ataíde, *ibid*, p. 175.
- (46) Alceu Amoroso Lima, “A Filosofia Sintética de Maritain, em *Jacques Maritain*, estudos de vários autores, Rio de Janeiro, Agir, 1946, p. 24.
- (47) Alceu Amoroso Lima, “Visão Panorâmica sobre a Constituição Pastoral ‘Gaudium et Spes’ ”, em *A Igreja no Mundo de Hoje*, Petrópolis, Vozes, 1967, p. 163.

- (48) Alceu Amoroso Lima, *ibid.*, p. 163.
- (49) Alceu Amoroso Lima, *ibid.*, p. 164.
- (50) João Camilo de Oliveira Torres, *ob. cit.*, p. 205.
- (51) J. Maritain. *Sobre a filosofia da história*, São Paulo, Editora Herder, 1962, p. 45.
- (52) *Le Temps de l'Histoire*, Mônaco, Editions Du Rochere, 1954, p. 305.
- (53) Marie-Dominique Chenu, O.P., “A Missão da Igreja no Mundo de Hoje”, e *A Igreja no Mundo de Hoje*, *ob. cit.*, p. 339.
- (54) Marie-Dominique Chenu, O.P., *ibidem*, p. 339.

## BIBLIOGRAFIA

- ARCOVERDE de Albuquerque Cavalcanti, Cardeal. *Carta Pastoral publicando oficialmente a Primeira Encíclica do Soberano Pontífice Pio IX “E Supremi Apostolatus Gratia”*, Rio, Tipografia Leuzinger, 1903.
- AZEVEDO, Thales de. *O Catolicismo no Brasil*, Ministério da Educação e Cultura, 1956.
- “Catequese e Aculturação”, em *Ensaio de Antropologia Social*, publicações da Universidade da Bahia, IV-5, 1959.
- BADARÓ, F., *L’Eglise au Brésil Pendant l’Empire et Pendant la République*, Roma, Stabilimento Bontempelli, 1895.
- BONFIM, Manoel, *O Brasil Nação*, Rio, Livraria Francisco Alves, 1931.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*, 5ª ed., Rio, Livraria José Olympio Editora.
- CALÓGERAS, Pandiá. “Frei Vital – Igreja e Regalismo”, em *Revista do Instituto Histórico*, vol. 158, 1928.
- CAMARGO, Mons. Paulo F. da Silveira, *História Eclesiásticas do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1955.
- CARDOZO, Manoel, “Azeredo Coutinho e o Fermento Intelectual de sua Época”, em *Conflito e Continuidade na Sociedade Brasileira*, Rio, Civilização Brasileira, 1970.
- CASTRO, Pe. José de. *Portugal no Concílio de Trento*, Lisboa, União Gráfica, 1944.
- CRUZ COSTA, João. *O Positivismo na República*, Col. Brasiliana, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1956.
- DAWSON, Christopher, *Religión y Cultura*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953.

- DIEGUES JR., Manuel. “Estrutura Social Brasileira: Aspectos do Passado e Transformações do Presente”, em *Revista Brasileira de Cultura*, nº 6, 1970.
- DORNAS, F., João. *O Padroado e a Igreja Brasileira*, Col. Brasiliana, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1939.
- “A Separação da Igreja e do Estado”, em *Apontamentos para a História da República*, Curitiba, Editora Guaíra, 1941.
- DUARTE, Nestor, *A Ordem Privada e a Organização Política Nacional*, Col. Brasiliana, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1939.
- ESBERARD, Pe. João. *A Igreja Católica, o Sr. Bispo Diocesano e o Maçonismo*, Rio, Tipografia do Apóstolo, 1872.
- FERNANDES, Florestan. “A Dinâmica da Mudança Sócio-Cultural no Brasil”, em *Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento*, Zahar Editores, Rio, 1968.
- FIGUEIREDO, Jackson de. *Do Nacionalismo na Hora Presente*, Rio, Editora da Livraria Católica, 1921.
- *A Reação do Bom Senso*, Rio, Edições do Anuário do Brasil, 1922.
  - *A Questão Social na Filosofia de Farias Brito*, Rio, Tipografia Revista dos Tribunais, 1919.
  - *Literatura Reacionária*, Rio, Edições do Centro Dom Vital, 1924.
- FRANCO, Tito. *A Igreja no Estado*, Estudo Político-Religioso, Rio, Tipografia Perseverança, 1874.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*, 13ª ed., Rio, Livraria José Olympio Editora.
- GONÇALVES, Domingos Maria. *A Maçonaria e o Prelado Pernambucano e a propósito do atual Conflito Religioso*, Recife, Tipografia Universal, 1873.
- HUIZINGA, Johan. *El Otoño de la Edad Media*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1965.

- JOAQUIM NABUCO. “Liberdade Religiosa”, em *Discursos Parlamentares*, São Paulo, Instituto Progresso Editorial, 1949.
- JÚLIO MARIA, Pe. *O Catolicismo no Brasil*, Rio, Livraria Agir, 1950.
- LEAL, Aureliano. *História Constitucional do Brasil*, Rio, Imprensa Nacional, 1915.
- LEME, Cardeal Sebastião. *A Carta Pastoral de Sua Eminência o Senhor Cardeal Dom Leme, quando Arcebispo de Olinda, saudando os seus Diocesanos*, Petrópolis, Vozes, 1916.
- LEOPOLDO E SILVA, Dom Duarte. *O Clero e a Independência*. Rio, Centro Dom Vital, 1923.
- LIMA SOBRINHO, Barbosa. “Pedro II e a Imprensa”, em *Revista do Instituto Histórico*, tomo 98, vol. 152, 1925.
- MACEDO COSTA, Dom Antônio. *Memória dirigida a Sua Majestade pelo Exmo. Bispo do Pará acerca do Recurso interposto para o Governo Civil por parte de algumas irmandades suspensas das Funções Religiosas*, Belém do Pará, 1873.
- *Resposta do Exmo. Sr. Bispo do Pará D. Antônio de Macedo Costa ao Exmo. Sr. Ministro do Império acerca da Questão dos Seminários*, Pará, Tipografia Estrela do Norte, 1864.
- MAGALHÃES, Basílio de. “Dom Pedro II e a Igreja”, em *Revista do Instituto Histórico*, tomo 98, vol. 152, 1925.
- MENDES DE ALMEIDA, Cândido. *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro Antigo e Moderno*, Rio, Garnier, 1866.
- MONTEIRO, Tobias. *História do Império*, Rio, Briguiet e Cia., 1946.
- OLIVEIRA LIMA. *O Império Brasileiro, 1822-1889*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- OLIVEIRA MARTINS, *História de Portugal*, vol. I, Lisboa, Livraria de Antônio Maria Pereira, 1894.

- OLIVEIRA TORRES, João Camilo de. *História das Idéias Religiosas no Brasil*, São Paulo, Editorial Grijalbo, 1968.
- PAIM, Antônio. *História das Idéias Filosóficas no Brasil*, São Paulo, Editorial Grijalbo, 1967.
- PENEDO, Barão de. *Missão Especial a Roma em 1873*, Londres, Tipografia de Abraham Kingdon e Cia., 1881.
- PETRUS DOCTOR. *O Imperador perante a Questão Religiosa*, Rio, Nova Tipografia de João Paulo Hildebrandt, 1875.
- PHILOCHRESTOS. *A Maçonaria e a Igreja. Reflexões sobre a Pastoral do Exmo. Revmo. D. Sebastião Dias Laranjeira, Bispo desta Diocese*, Porto Alegre, Tipografia do Jornal Alemão, 1873.
- REIS, Antônio Manoel dos. *O Bispo de Olinda perante a História*, Rio, 1878.
- RIBEIRO, René. *Religião e Relações Sociais*, Rio, Ministério da Educação e Cultura.
- SALDANHA MARINHO. *A Questão Religiosa no Brasil. Discurso Proferido na Câmara dos Senhores Deputados em 16 de julho de 1880 pelo Deputado Joaquim Saldanha Marinho*, Rio, Tipografia Perseverança, 1880.
- SÃO VICENTE, Marquês de. *Considerações Relativas ao Beneplácito e Recurso à Coroa em Matéria de Culto*, Rio, Tipografia Nacional, 1873.
- SARMENTO, José J. de Moraes. *Antagonismo de Alguns Cânones do Último Concílio de Roma com as Leis e os Princípios Constitutivos das Liberdades Políticas dos Brasileiros e a Necessidade de Modificar as Relações do Estado com a Igreja*, Lisboa, Tipografia Universal, 1873.
- SOUSA, Otávio Tarquínio de. *A Vida de Dom Pedro I*, Rio, Livraria José Olympio, 1952.
- TEIXEIRA MENDES, Raimundo. *Bases de uma Constituição Política Ditatorial Federativa para a República Brasileira*, Rio, 1890.

- THORTON, Mary Crescentia. *The Church and Freemasonry in Brazil. A Study in Regalism*, Washington, 1948.
- TRISTÃO DE ATHAYDE. *Tentativa de Itinerário*, Rio, Edições do Centro Dom Vital, 1931.
- *Política*, Rio, Editor Getúlio Costa, 1939.
- VILHENA DE MORAIS, E. *O Patriotismo e o Clero no Brasil*, Rio, Imprensa Nacional, 1929.
- VILLAÇA, Antônio Carlos. “O Pensamento Católico no Brasil”, em *Revista Senhor*, março, 1961.
- VITAL, Dom. *O Bispo de Olinda e os seus Acusadores no Tribunal do Bom Senso*, Recife, Tipografia Clássica de J. F. dos Santos, 1873.
- WARREN JR., Donald. “Comentário a ‘A Igreja no Segundo Reinado: 1840-1889’ de George C. A. Boehrer”, em *Conflito e Continuidade na Sociedade Brasileira*, Rio, Editora Civilização Brasileira, 1970.
- Pastoral Coletiva dos Cardeais, Arcebispos, Bispos e Prelados Residenciais do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1951.
- Processo e Julgamento do Bispo do Pará D. Antônio de Macedo Costa pelo Supremo Tribunal de Justiça*, Rio, Tipografia Teatral e Comercial, 1874.