



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Raphael Garcia Pinto Barros

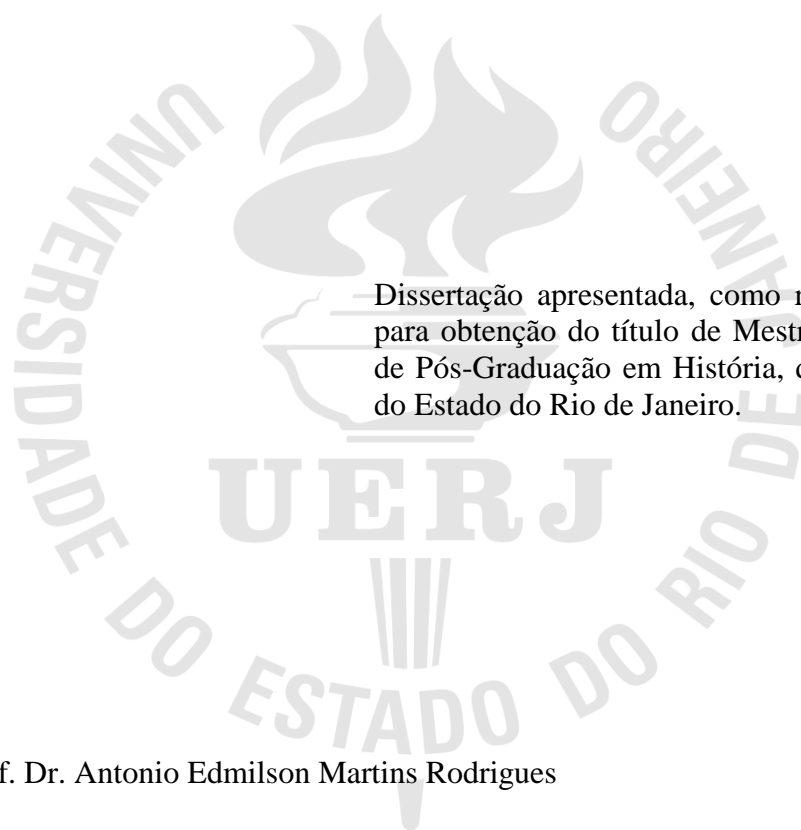
**Em defesa da Igreja Católica Apostólica Romana: linguagem política
católica e conservadora no jornal “O Apóstolo” (1866-1876)**

Rio de Janeiro

2022

Raphael Garcia Pinto Barros

Em defesa da Igreja Católica Apostólica Romana: linguagem política católica e conservadora no jornal “O Apóstolo” (1866-1876)



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Edmilson Martins Rodrigues

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

B277 Barros, Raphael Garcia Pinto.
Em defesa da Igreja Católica Apostólica Romana: linguagem política católica e conservadora no jornal “O Apóstolo” (1866-1876) / Raphael Garcia Pinto Barros . – 2022.
101 f.

Orientador: Antônio Edmilson Martins Rodrigues.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Brasil – História – Império, 1822-1889 – Teses. 2. Brasil – História – Questão Religiosa, 1872-1876 – Teses. 3. Ultramontanismo – Teses. 4. Jornais e periódicos religiosos – Teses. I. Rodrigues, Antônio Edmilson Martins. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 981”1822/1889”

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Raphael Garcia Pinto Barros

Em defesa da Igreja Católica Apostólica Romana: linguagem política católica e conservadora no jornal “O Apóstolo” (1866-1876)

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 29 de Junho de 2022.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Antônio Edmilson Martins Rodrigues (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas — UERJ

Prof.^a Dr.^a Camila Borges da Silva

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas — UERJ

Prof.^a Dr.^a Luciene Pereira Carris Cardoso

Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Daniel Pinha Silva

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas — UERJ

Prof.^a Dr.^a Márcia de Almeida Gonçalves

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas — UERJ

Rio de Janeiro

2022

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, e com grande emoção, agradeço Gustavo Luiz Veloso Barros e Mônica Garcia Pinto Barros, meus pais, aqueles que, por seu exemplo, caráter, força de vontade e carinho nos momentos mais complicados. Naqueles dias mais nebulosos – que vocês sabem quais são – o abraço e o conforto que me deram foi essencial para que eu chegasse até aqui, e serei eternamente grato por todas as fases da minha vida poder contar com ambos ao meu lado.

Agradeço também duas grandes figuras que fizeram parte da minha infância, Cimeri Maria e Verdi Pereira, meus adorados tios, que sempre me ajudaram e que viram meu crescimento profissional e pessoal. Fica registrado o meu carinho por ambos.

Gratidão à Ana Elisa Muniz e Maria Elizabeth, profissionais únicas em seus ramos, sempre dispostas a me ouvir e me acordar para a realidade durante todos os anos em que nos conhecemos. Minhas dores, angústias e medos foram controlados graças também a elas e seus trabalhos.

Agradeço também meu orientador Antonio Edmilson Martins Rodrigues, grande mestre que me orientou durante a árdua porém recompensadora caminhada do trabalho científico, e uma das mentes mais brilhantes que tive o prazer de conhecer. Da universidade, registro também a presença e gratidão ao professor Daniel Pinha Silva, meu orientador da graduação e com o qual mantive feliz contato durante o mestrado, e à professora Camila Borges, por ler atentamente minha defesa de projeto e pelo grande auxílio com suas sugestões e indicações para a pesquisa.

Claro, nenhuma jornada seria completa sem bons amigos. Portanto, registro aqui o meu muito obrigado a Arthur, Artur, Brisa, Glauber, Emerson e Marina. Com certeza eu não conseguiria chegar ao fim desta caminhada se a luz de todos vocês não me ajudasse, se não tivéssemos uma amizade e conversas das mais agradáveis. Escrevo isso com a certeza de que muitos mais anos de amizade virão, além de muito sucesso para todos nós. Muito obrigado a vocês amigos.

RESUMO

BARROS, R.G.P. *Em defesa da Igreja Católica Apostólica Romana: linguagem política católica e conservadora no jornal O Apóstolo (1866-1876)*. 2022. 101 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2022.

O presente trabalho tem como objetivo investigar se é possível afirmar a existência de uma linguagem política católica e conservadora presente no jornal *O Apóstolo* entre os anos de 1866 e 1870. O periódico se torna importante espaço de debate dos rumos da religião de Estado e de crítica não apenas aos valores do século XIX mas também ao antigo regalismo das elites imperiais, abrindo espaço para pensar uma relação de maior poder para o catolicismo no contexto do Estado Imperial. Dessa forma, investigamos de que modo os debates e contestações ao Estado regalista formulam uma linguagem política católica e conservadora antes e durante o desenrolar da Questão Religiosa no Brasil.

Palavras-Chave: Brasil Império (1822-1889). Questão Religiosa (1872-1875). *O Apóstolo* (1866-1901). Ultramontanismo.

ABSTRACT

BARROS, R.G.P. *In defense of Catholic Church: conservative and catholic language in O Apóstolo (1866-1876)*. 2022. 101 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2022.

This work aims to investigate whether it is possible to affirm the existence of a catholic and conservative political language present in the newspaper *O Apóstolo* between the years of 1866 and 1870. This newspaper became an important space for debating the directions of the official State religion and for criticizing not only the values of the 19th century but also the ancient regalism of the imperial elites, opening space to think about a relationship of greater power for Catholicism in the context of the Imperial State. In this way, we investigate how the debates and contestations to the regalist state formulate a catholic and conservative political language before and during the unfolding of the Religious Question in Brazil.

Keywords: Brazil-Empire (1822-1889). Brazil - Religious Question (1872-1875). *O Apóstolo (1866-1901)*. Ultramontanism.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	8
1	DESENVOLVIMENTO DAS RELAÇÕES ENTRE IGREJA E ESTADO NO BRASIL DURANTE A PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XIX E O VÍNCULO COM A CONSTRUÇÃO DO ESTADO.....	14
1.1	As relações entre Igreja e Estado durante o período colonial: regalismo e padroado.....	14
1.2	Construção do Estado e suas relações com a Igreja após a Independência.....	17
1.3	Caracterização histórica do padroado e do regalismo: crítica e condenação em O Apóstolo.....	27
2	A CRISE DO IMPÉRIO DO BRASIL NAS DIMENSÕES DA QUESTÃO RELIGIOSA.....	36
2.1	O questionamento do status quo na relação entre Igreja e Estado: os discursos de José Liberato Barroso e Joaquim Nabuco.....	40
2.2	Desenvolvimentos da Questão Religiosa no Império: a dificuldade da separação entre os poderes secular e religioso.....	48
2.3	A Questão Religiosa nas páginas de O Apóstolo.....	52
3	DEFESA DA RELIGIÃO E OPOSIÇÃO À MODERNIDADE EM O APÓSTOLO.....	61
3.1	Igreja, Estado e conservadorismo: limites e direitos de uma relação.....	61
3.2	Surgimento e desenvolvimento do conservadorismo na Europa do século XIX e suas principais características.....	65
3.3	A década de 1870 e a história intelectual brasileira: debates e reflexões sobre o surgimento da “Geração de 1870” e do movimento ultramontano.....	75
3.4	A relação entre Igreja e Estado em O Apóstolo.....	88
3.4.1	<u>A relação entre o periódico O Apóstolo os outros jornais da imprensa na década de 1870.....</u>	<u>91</u>
3.4.2	<u>Repercussões de debates externos em O Apóstolo: a defesa do catolicismo no contexto europeu.....</u>	<u>93</u>
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	97
	REFERÊNCIAS.....	99

INTRODUÇÃO

Período já estudado exaustivamente pela historiografia brasileira, a segunda metade do século XIX continua suscitando questionamentos e sendo terreno fértil para novas discussões e trabalhos de análise histórica. Cada vez mais atentos para as fontes e com perguntas elaboradas, os historiadores brasileiros descortinaram e seguem trazendo novas visões sobre diferentes temas do período, desde a organização política, aspectos da vida cotidiana e também de instituições como o escravismo brasileiro, base fundamental e fundacional da ordem imperial vigente no país, recém-independente da metrópole portuguesa.

Um dos aspectos mais interessantes é a vida religiosa e as disputas em torno da relação entre a Igreja Católica e o Estado Imperial. Estabelecendo uma relação de continuidade com o passado colonial ao ser consagrada como religião oficial do Império por meio da Constituição outorgada de 1824, o catolicismo brasileiro passa a enfrentar desafios por parte do Estado em termos do que seria sua jurisdição, uma vez que o regalismo, também herdado do período colonial, estabelecia uma relação entre o poder temporal e espiritual, com primazia do primeiro através do sistema de padroado. Além desta já antiga instituição, é necessária a importante menção ao beneplácito do soberano brasileiro, necessário para a validação de determinações da Santa Sé no Brasil. Tais questões colocaram a Igreja brasileira em uma situação na qual, apesar de ser a religião oficial e dominante no país, também se apresentava como dependente da boa vontade e das verbas do poder imperial, que nem sempre cumpria plenamente seus deveres e responsabilidades.

A situação de dificuldades da Igreja Católica no Brasil, constantemente abordada por enviados da Santa Sé, passa a ser alvo de reflexões no Brasil a partir da segunda metade do século XIX, com a ascensão dos prelados formados nos preceitos ultramontanos. Defensores da primazia do catolicismo como principal sustentáculo da ordem social, os bispos e padres formados a partir destas concepções passam a defender e realizar reformas em suas dioceses tendo em vista a formação de religiosos comprometidos com as determinações do catolicismo romano. O movimento ganha força contestatória no Brasil durante o final da década de 1860 e início da década de 1870, em especial nas disputas que ficaram conhecidas pelo nome de Questão Religiosa (1872-1875). As polêmicas envolvendo os bispos católicos, a maçonaria e o Estado Imperial causam grande repercussão e abalo nas relações entre o Trono e Altar, comprometidas após o episódio mas apenas se encerrando com o advento da República.

Ainda neste período, surgem novas contestações ao status quo imperial. Entendida pelo epíteto de “Geração de 1870”, diversos escritores, jornalistas, advogados e profissionais liberais, além de políticos, passam a questionar a ordem imperial fundada pelos Saquaremas e sua construção do Estado Imperial. Colocando em pauta o que acreditavam ser o atraso do país em relação aos países europeus “civilizados”, estes contestadores buscarão seu espaço em diversos meios, desde a política até a imprensa, objetivando modificar as estruturas do Brasil e coloca-lo no rol de nações participantes da civilização. Tendo como referência a Europa do século XIX, os participantes desta geração questionam instituições como a escravidão ainda presente e também o domínio da Igreja Católica como religião oficial do Império, ao se colocarem muitas vezes contrários ao domínio desta na vida das pessoas, alguns defendendo mesmo a separação entre a Igreja e o Estado.

Ao enfrentar as disputas tanto com o Estado Imperial quanto contra os contestadores da Geração de 1870 e seus diferentes valores – desde o liberalismo até o positivismo – o movimento ultramontano se organiza de diferentes formas, e uma das mais frutíferas se deu na imprensa em expansão durante a segunda metade do século. Se organizando por meio de jornais católicos defensores da religião, os defensores da Igreja e adversários dos modernos valores do liberalismo, positivismo e civilização do século XIX procuram expressar suas ideias por meio da palavra, obtendo relativo alcance nesta tarefa, sendo um dos principais periódicos nesse meio o jornal *O Apóstolo*.

A presente pesquisa tem como principal objetivo averiguar se é possível compreender a formação de uma linguagem política católica e conservadora por meio do jornal *O Apóstolo*. Publicado entre os anos de 1866 e 1901, o jornal foi bastante longevo ao considerarmos o pouco tempo de vida de diversos periódicos do século XIX, inclusive durante a década de 1870. Inicialmente era publicado uma vez por semana aos domingos com a possibilidade de assinaturas anuais, semestrais ou trimestrais. O primeiro local onde foi impresso era a Tipografia N.L. Vianna e Filhos, localizada na Rua D’Ajuda, 79, e em seu segundo ano passa a ser publicado pela Tipografia do Apóstolo, que se localizou na Ladeira do Seminário, nº6 A e posteriormente na Rua Nova do Ouvidor. Em 1874 é publicado duas vezes por semana e um ano depois se torna diário, entretanto não seguindo com a mesma periodicidade pois em 1878 passa a ser publicado três vezes por semana e retorna como semanal em 1899.

Durante o período de publicação o jornal esteve sob o comando da diocese do Rio de Janeiro, por um período inclusive tendo escrito em sua primeira página a referência de publicação sob os auspícios do bispo do Rio de Janeiro – no período estudado, Dom Pedro Maria Lacerda – ate o ano de 1874. O modelo de publicação variou bastante, inicialmente

tendo quatro páginas com três colunas cada, depois aumentando para oito páginas e retornando a quatro, mas com cinco colunas. Além dos editoriais, possuía textos teológicos, interpretações de trechos bíblicos, artigos de opinião de colaboradores, seção de notícias que incluía outras provinciais e também repercussão de assuntos europeus, além de em diversos momentos publicarem pastorais de bispos, correspondências oficiais e bulas papais, contendo em sua última página anúncios variados com temática religiosa, incluindo aí a venda de livros relacionados à religião publicados pela Tipografia do Apóstolo. Atualmente, o periódico está disponível para consulta na Biblioteca Nacional, estando disponível online por meio da Hemeroteca Digital. O estado de conservação das edições é variado, indo desde edições plenamente legíveis até algumas com cortes e partes faltando, assim como trechos deteriorados.

Ao escolher o jornal *O Apóstolo* como fonte principal e objeto da pesquisa, o caminho traçado é pensar aspectos históricos por meio da imprensa. Até os anos 1970, poucos trabalhos colocavam a imprensa como fonte no Brasil. Tomada com certa desconfiança, era criticada por ser pouco adequada aos critérios de “objetividade” exigidos na historiografia até o momento. Tal panorama se modifica com o advento da Nova História e da renovação do marxismo, apontando a presença de novas possibilidades de abordagens a partir do diálogo com as ciências sociais e da adoção de diferentes objetos e problemáticas de pesquisa. Desse modo, “o estatuto da imprensa sofreu deslocamento fundamental ainda na década de 1970: ao lado da História da imprensa e por meio da imprensa, o próprio jornal tornou-se objeto da pesquisa histórica” (LUCA, 2005, p. 118). Dessa forma, como colocou Tânia Regina de Luca, diversos periódicos e revistas passam a ser então objeto de interesse dos historiadores brasileiros, criando um campo frutífero de trabalhos, desde a imprensa operária, passando por estudo de periódicos dedicados às mulheres e infantis, assim como a forte presença das revistas durante o final do século XIX e principalmente durante boa parte do século XX. Ao tratar sobre a imprensa dos oitocentos, ganha ainda mais importância a observação de De Luca, colocando como principais características desse momento

o caráter doutrinário, a defesa apaixonada de ideias e a intervenção no espaço público (...). Os aspectos comerciais da atividade eram secundários diante da tarefa de interpor-se nos debates e dar publicidade às propostas, ou seja, divulga-las e torna-las conhecidas (LUCA, 2005, p. 133-134)

Desse modo compreendemos que o periódico *O Apóstolo*, em sua defesa da Igreja Católica e de valores conservadores e ultramontanos, se encaixa na descrição apresentada, procurando ilustrar em suas páginas a defesa da religião para o corpo social e também de sua relação com o poder temporal. O jornal não se furta a colocar em suas páginas artigos que

rebatem os críticos da Igreja de forma contundente, se utilizando de diversas citações de autores consagrados e de ampla gama de figuras de linguagem, como a ironia.

Para realizar a análise proposta, situamos o trabalho no âmbito da história política, especificamente com o referencial tomado da história das linguagens políticas. Oriunda do grupo de historiadores conhecidos como “Escola de Cambridge”, procuram estes autores compreender de que modo o contexto linguístico se relaciona e desvela os contextos sociais e políticos. Ao utilizar, especificamente, as referências de J.G.A. Pocock, atentamos como lembra Marcelo Gantus Jasmin, que o ponto central da reflexão do autor está na “relação entre as várias linguagens políticas que, no seu confronto sincrônico, confirmam a tessitura linguística (*langue*) na qual as diversas performances (*parole*) se tornam possíveis e inteligíveis” (JASMIN, 2005, p. 29). Nesse sentido, é interessante notar como o periódico analisado no presente trabalho se situa em um contexto de expansão não apenas da imprensa, mas de demandas da sociedade imperial, com diversos jornais com diferentes visões de mundo dialogando entre si e procurando influenciar no status quo imperial, sendo a relação entre eles um ponto fundamental para a compreensão do período final da monarquia.

Pocock compreende que para dar ao pensamento uma história, é necessário apresentar uma continuidade de ação, que é feita por coisas sendo feitas e coisas acontecendo, ou seja, ações e performances, pois “para cada coisa a ser dita, escrita ou impressa deve haver uma linguagem na qual ela possa ser expressa. A linguagem determina o que nela pode ser dito, mas ela pode ser modificada pelo que nela é dito” (POCOCK, 2003, p. 64). Para ter uma história, o pensamento precisa ser enunciado, sendo esse o primeiro passo de Pocock para uma história do discurso. O autor, quando fala em linguagens (*languages*), quer significar “sublinguagens: idiomas, retóricas, maneiras de falar sobre política, jogos de linguagem distinguíveis, cada qual podendo ter seu vocabulário, regras, pré-condições, implicações, tom e estilo” (POCOCK, 2003, p. 65). O historiador do discurso então procura determinar os atos de enunciação feitos dentro das linguagens, e esta história dos discursos e das performances apenas diz respeito às mentalidades “na medida em que elas são articuladas no discurso, na enunciação e na resposta publicista e polêmica, isto é, num nível de comportamento relativamente sofisticado e de troca e transformação relativamente dinâmicas” (POCOCK, 2003, p. 66).

Na perspectiva de Pocock, o historiador é praticamente um arqueólogo, determinado a descobrir os contextos linguísticos nos quais os discursos foram realizados. A criação e difusão de linguagens se dá a partir das autoridades e elites intelectuais e da apropriação de

idiomas por parte de leigos, sendo que quanto mais pública for uma linguagem mais disponível estará para diferentes propósitos. O historiador identifica uma linguagem

(a) à medida em que ele puder demonstrar que diferentes autores operaram diferentes atos na mesma linguagem, respondendo uns aos outros por meio dela e empregando-a como *médium* e como modo de discurso; (b) à medida que ele puder demonstrar que cada qual discutiu o uso que os demais fizeram dela, que eles inventaram linguagens de segunda ordem para criticar seu uso e que a identificaram, verbal e explicitamente, como uma linguagem que estavam utilizando (...); (c) à medida que ele vivenciar surpresa, seguida de satisfação, diante da descoberta de uma linguagem familiar em lugares em que não esperaria encontra-la (...) (e) à medida que ele deixar de considerar linguagens não disponíveis para os autores sob análise (POCOCK, 2003, p. 71).

A abordagem de Pocock nos permite que, estudando a criação e difusão de linguagens, nos comprometemos com processos vistos diacronicamente, com as linguagens sendo estruturas mediatárias, pois atuar sobre elas e em seu interior é atuar sobre pessoas. A perspectiva do autor inglês pode ser bastante frutífera no estudo que pretendemos, uma vez que é um momento no qual as disputas e debates sobre os rumos do império atingem os principais órgãos de imprensa, surgindo assim um debate e conflitos que envolvem mudanças nas linguagens políticas utilizadas até então, com a ascensão de novos setores incluindo novos temas de debate que destoam do status quo de então.

No primeiro capítulo, procuramos abordar a construção religiosa do Brasil desde o estabelecimento do padroado na América portuguesa até os primeiros momentos após a emancipação do jugo português. Da mesma forma, será abordado como a religião católica seguiu como religião oficial do nascente Império do Brasil e de que maneira a Igreja foi utilizada como um dos braços de manutenção do poder centralizado e como elemento de união do país ainda fragmentado e recém-independente, sendo uma das partes mais importantes na construção do Estado Imperial. As concepções e críticas sobre o sistema de padroado e o regalismo das elites estão sempre presentes durante este processo, sendo posteriormente criticadas pelos católicos ultramontanos, como demonstraremos utilizando o jornal *O Apóstolo*, que não se furta da crítica ao entendimento do Estado sobre as relações entre o Trono e o Altar.

No segundo capítulo abordamos a crise do Império no que diz respeito aos conflitos religiosos presentes em especial na segunda metade do século XIX. Momento de diversas contestações à estrutura Imperial, este período também vê a ascensão de grupos de católicos conservadores fiéis à Roma e o aparecimento de contestações mais firmes por parte de prelados ultramontanos das relações entre os poderes temporal e espiritual, devendo o último ser privilegiado, segundo os críticos. A posição da Igreja é contestada de diversas formas, e procuraremos demonstrar no capítulo, através da leitura e análise de dois textos, de Joaquim

Nabuco e Liberato Barroso, como esta crítica foi feita e a defesa da primazia do Estado e da liberdade religiosa foi defendida. Daí, partimos para o desenrolar da Questão Religiosa ocorrida na primeira metade da década de 1870 e de que modo os seus desdobramentos são repercutidos pelo periódico *O Apóstolo* e como este momento contribui para a formação desta linguagem católica e conservadora.

O tema do terceiro capítulo será centrado na defesa da religião católica em geral e nas oposições de *O Apóstolo* a valores tidos como modernos e civilizadores. Inicialmente abordamos os limites da relação entre a Igreja e o Estado historicamente, até o surgimento e desenvolvimento do conservadorismo europeu no século XIX, suas características e relação com a Igreja e, passando ao contexto brasileiro, como esta relação foi criticada por parte dos contestadores da “Geração de 1870” e defendida pelos ultramontanos, em período de crise entre Trono e Altar. Esta relação também será explícita em *O Apóstolo*, assim como, de modo breve, abordamos a relação entre este periódico e os outros jornais presentes no debate religioso, assim como a repercussão de temas externos no jornal e a defesa da religião católica em outros locais.

A partir de tais temas, procuramos responder ao questionamento sobre como se forma, ou não, uma linguagem política católica e conservadora, visando a defesa dos valores ultramontanos e a obediência às determinações de Roma e do Papa, incluindo sua infalibilidade determinada no Concílio Vaticano. Este debate é de grande interesse por desvelar as inevitáveis contradições do regalismo e da estruturação do Estado Imperial brasileiro, que passa a ser questionado em diferentes matérias, estando nosso foco no aspecto religioso da crise que se abre durante a década de 1870, porém começa a se desenhar antes desse período, como será visto a seguir.

1 DESENVOLVIMENTO DAS RELAÇÕES ENTRE IGREJA E ESTADO NO BRASIL DURANTE A PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XIX E O VÍNCULO COM A CONSTRUÇÃO DO ESTADO

Neste primeiro capítulo, procuramos abordar, a partir do cotejo da historiografia e dos debates sobre o tema, como foi construída a relação entre a Igreja Católica e o Estado tanto na América Portuguesa quanto nas primeiras décadas do Brasil independente. Para isso, ressaltamos a importância da instituição do Padroado na Colônia e do controle da educação pela Companhia de Jesus durante os primeiros momentos da colonização.

Posteriormente, no contexto do reformismo ilustrado e da ilustração luso-brasileira, serão considerados os projetos de reforma nas Colônias e na metrópole em relação à religião e sua relação com o Império Ultramarino, a partir da perspectiva adotada pelas luzes portuguesas, ou seja, a defesa do regalismo e da primazia do Estado tanto nas reformas econômicas quanto na relação com o poder espiritual, incluindo a diminuição de sua influência no ensino universitário português.

1.1 As relações entre Igreja e Estado durante o período colonial: regalismo e padroado

A instituição do padroado régio português data, segundo Gabriel Abílio Lima de Oliveira (2018, p. 14), de 1418, momento em que o rei João I se torna detentor do cargo do priorado da Ordem de Cristo, erguida sob a antiga Ordem dos Templários. Outro momento importante é a bula *Inter Caetera* publicada pelo papa Calixto III, a qual concede e confirma o poder de administração espiritual da Ordem de Cristo sobre assuntos eclesiásticos nos domínios ultramarinos. Deste modo, o padroado, segundo Lana Lage da Gama Lima, dava “à Coroa o direito de arrecadar e redistribuir os dízimos devidos à Igreja e indicar os ocupantes de todos os cargos eclesiásticos, inclusive infra episcopais” (LIMA, 2014, p. 47). Desse modo, de acordo com a autora, o rei tinha a tarefa de indicar párocos nas novas terras – por ser grão-mestre da Ordem de Cristo, indicava o candidato a receber do vigário da Ordem a investidura espiritual. Os papas do século XVI, mais preocupados com questões europeias, “abandonaram aos reis ibéricos a missão religiosa no ultramar, concedendo-lhes enormes privilégios que, no século seguinte, o papado tentaria em vão recuperar” (LIMA, 2014, p. 47).

Deste modo, o poder dos reis sobre os rendimentos e administração do sagrado era considerável, levando a diferentes conflitos entre os religiosos no ultramar, a população e a Coroa.

Não eram incomuns justificativas para o uso teoricamente indevido dos recursos eclesiásticos arrecadados, e Lima relembra que mesmo os conflitos contra os mouros foram utilizados como pretexto nesse sentido, definindo tal uso como usurpação, sendo também corriqueiro “o desvio do terço dos dízimos para a construção e reparação de muralhas” (LIMA, 2014, p. 48). Segundo a autora, apesar dos bispos recomendarem aos pregadores o incentivo aos fiéis para pagarem os dízimos para a sustentação do culto, “a existência do padroado real impedia que esse zelo produzisse resultados efetivos, sob forma de aumento dos rendimentos eclesiásticos” (LIMA, 2014, p. 48). Além dos corriqueiros descaminhos, também influenciavam os desvios financeiros da Coroa, encaminhando para outros fins a arrecadação eclesiástica, comprometendo a manutenção da Igreja ultramarina.

Esta situação causava, segundo Lima, dificuldades nos pagamentos eclesiásticos, pois apesar de ser prioridade nas distribuições dos dízimos, deixavam a desejar, sendo “constantes as reclamações não somente contra o seu baixo valor, mas também contra a irregularidade de seu pagamento”, sendo que o padroado “impedia (...) que a estrutura paroquial atendesse aos interesses da população” (LIMA, 2014, p. 49). Sem assistência, as pessoas procuravam sacerdotes que proovessem as necessidades espirituais e civis – vale lembrar, registros paroquiais também continham informações como nascimento, casamento e mortes, informações que atualmente são denominadas como civis. Tais problemas eram consideráveis a ponto de existirem sacerdotes que faziam cobranças e taxas excessivas por diversos serviços paroquiais, causando conflitos que necessitavam da intervenção da Coroa para sua resolução. A autora relata, como exemplo, as considerações de viajantes como Pizarro, que em 1749 relatava a situação difícil no Rio de Janeiro, onde os irmãos das freguesias viviam esquecidos de suas obrigações e deveres, com a decadência das irmandades.

Lima afirma que a estruturação do padroado teve consequências ruins para a formação da Igreja na América Portuguesa e na relação entre clero e população, pois:

O controle sobre a concessão das cômruas atrelava a expansão da estrutura paroquial aos interesses do Estado e cindia o clero em dois grupos distintos. Um, predominantemente urbano, ocupava as paróquias coladas, submetendo-se à autoridade dos bispos e à hierarquia eclesiástica. Outro, mais numeroso, espalhava-se pelo sertão e desenvolvia estreita dependência das autoridades locais, a quem servia nas capelas; dedicava-se a negócios, às vezes rendosos, mas impróprios para o sacerdócio; ou se via obrigado a extorquir pés-de-altar de uma população já suficientemente onerada pela exploração colonial, que, por sua vez, não poupava veementes e reiteradas acusações de simonia à Igreja (LIMA, 2014, p. 56).

Deste modo, ocorriam diferentes conflitos entre o clero, a população e a Coroa durante o período colonial. Tais problemas também serão reconhecidos durante o período do reformismo ilustrado luso-brasileiro, no qual será mais forte e evidente o regalismo e o desejo de superação dos atrasos presentes no Império português. A historiadora Ana Rosa Coclet da Silva afirma, em sua obra *Inventando a Nação*, que as reformas dirigidas pelo Marquês de Pombal enquanto governante atuaram no perfil intelectual dos homens públicos luso-brasileiros no sentido de secularização, visando “a demolição de uma orientação pedagógica fundada nos esquemas mentais da escolástica peripatética e sua substituição pela hegemonia de um “Estado laico”” (SILVA, 2006, P. 53). A justificativa para tais práticas era o diagnóstico de “atraso” do Reino português diante do “progresso” de outras nações.

As reformas foram inspiradas nas Luzes do século XVIII, mas contendo também uma boa dose de pragmatismo característico da ilustração luso-brasileira, e visavam o “surgimento de uma nova categoria de intelectuais seculares (...) com a finalidade última de reforçar os próprios fundamentos do Estado absolutista” (SILVA, 2006, p. 53). É possível notar aqui como as mudanças na formação de quadros intelectuais atendia principalmente às demandas do Estado e sua necessidade de adequação ao contexto do século, principalmente no que diz respeito ao afastamento de noções calcadas em preceitos religiosos como no ensino da escolástica.

Silva (2006, p. 68) pontua que um importante momento nas reformas pedagógicas empreendidas por Pombal foi a dissolução da Companhia de Jesus, decisivo para o estabelecimento da instrução pública secular e nacional, a quebra do obstáculo “à introdução das ideias divulgadas desde os primeiros estrangeirados setecentistas, voltadas para a superação da defasagem cultural do Reino no contexto internacional”. Também afirma que para além das mudanças no ensino de disciplinas como Gramática e Retórica, há esforço para a inserção de disciplinas das ciências físicas e naturais, além da geometria. Apesar das reformas, segundo Silva - citando Guilherme Pereira das Neves – houve ““resistência” das elites brasileiras na adesão aos novos métodos e conteúdos de ensino, fato esse demonstrado pela queda no número de alunos da colônia matriculados na Universidade de Coimbra, a partir de 1772” (SILVA, 2006, p. 70). A leitura do pensamento ilustrado era que as causas da decadência do ensino público estariam no ensino dos jesuítas, inicialmente em Coimbra e depois em todo o Reino, ao mesmo tempo em que se reclamavam orientações práticas aos estudantes,

sufocada pelo emprego de raciocínios e procedimentos especulativos, inibidores tano da *erudição* – requisito para a intepretação de textos antigos, cuja revisitação

esteve no próprio seio do Iluminismo – quanto da *experimentação* e, portanto, do próprio empiricismo das Luzes (SILVA, 2006, p. 73)

Ainda assim, Silva (2006, p. 75) afirma que esta postura não significava um rompimento completo e irrestrito com a religião, pois o clero ainda era um dos sustentáculos do poder político, e o “rompimento com as “forças do passado”” era limitado, sendo necessárias precauções contra heresias trazidas pelas ideias iluministas. Para a autora,

“a presença de clérigos em pontos-chave das reformas do ensino (...) a visão elitista da educação e da própria estrutura administrativa do Estado, por fim, o objetivo de submeter à hegemonia deste todas as ordens de coisas estabelecidas, apareciam como expressão particular de paradoxos que, em última instância, estiveram no próprio cerne do movimento iluminista” (SILVA, 2006, p. 78)

As especificidades apontadas pela autora também aparecerão no processo de Independência e no remanejamento das relações entre a Igreja e o Estado durante o processo de separação do Brasil do Império português, processo este intensificado durante a década de 1810 a partir da elevação do Brasil a Reino Unido com Portugal e concluído com a Independência em 1822 e a outorga da Constituição de 1824, que mantém a relação entre o Trono e o Altar nos termos de uma monarquia constitucional, herdando posições regalistas da ilustração luso-brasileira, assim como o regime de padroado.

1.2 Construção do Estado e suas relações com a Igreja após a Independência

Para entender o papel da Igreja perante o Estado brasileiro, é necessário antes compreender como se deu a construção e legitimação deste, uma vez que as duas instituições, mesmo que entrelaçadas legalmente por meio da Constituição outorgada de 1824, diversas vezes seguiam caminhos diferentes, o mesmo valendo para as questões internas da Igreja, cujos bispos e padres nem sempre tinham em vista os princípios de ordem e disciplina demandados tanto pela Igreja quanto pelo nascente Estado Imperial que procurava se firmar em um país de tamanhas dimensões e interesses conflitantes.

Segundo Paulo Mercadante, há uma busca no Brasil por uma estrutura institucional nos moldes adiantados, com inspiração no liberalismo europeu e, mesmo existindo países com a liberdade sendo entendida como dádiva do poder, Mercadante postula que os políticos brasileiros “redigiram uma Constituição que, entendida mais ou menos à luz do regime parlamentar inglês, destinava-se a ser, e o foi, um instrumento de evolução sem saltos” (MERCADANTE, 1980, p. 77). A Constituição de 1824, então, trazia em si o espírito de

ecletismo presente na conciliação de 1822, sem as “arestas jacobinas”¹. O espírito de conciliação também atua para juntar um liberalismo nas relações externas de produção e a economia escravista nas relações internas.

A problematização entre as relações liberalismo e escravidão e como as mesmas moldam a construção do Estado já foram abordadas pela historiografia brasileira de modo amplo. Não queremos nos estender muito, pois basta a lembrança dos estudos de Alfredo Bosi e Ricardo Salles, ao demonstrar como ambos se ligaram e o modo como o escravismo foi base fundamental do Estado Imperial². Bosi (1992) pontua que escravismo e liberalismo não eram paradoxais, e define o ano de 1837 – momento do chamado Regresso – como um ponto-chave, onde se forma o Partido da Ordem, com a aliança entre as oligarquias do açúcar e do café, fazendo vista grossa ao tráfico de escravizados, reafirmando para isso a oposição às ingerências inglesas argumentando que o tema era assunto interno e dizia respeito à direitos individuais. Os interesses sociais fundadores do Império, desse modo,

consolidava, portanto, as suas prerrogativas econômicas e políticas. Econômicas: comércio, produção escravista, compra de terra. Políticas: eleições indiretas e censitárias. Umas e outras davam um conteúdo concreto ao seu liberalismo. Que se tornou, por extensão e diferenciação grupal, o fundo mesmo do ideário corrente nos anos 40 e 50 (BOSI, 1992, p. 200).

Os cafeicultores queriam um Estado forte, com administração coesa e valorizando a unidade nacional, e que transige com o comércio negreiro, alentando à base agroexportadora. Nesse sentido, Bosi (1992) interpreta a Constituição de 1824 como possuidora de um liberalismo restrito, não destoante da Carta promulgada na Restauração francesa de 1814. O trabalho escravizado era estruturador da economia brasileira, com rígido controle interno e punição severa para rebeldias. Daí também a desobediência às leis antitráfico, assim como nos Estados Unidos, pois “cá e lá e lá, a liberdade, sem mediações, do capital exigia a total sujeição do trabalho” (BOSI, 1992, p. 209). Os direitos eram entendidos como direitos do senhor, e possíveis desarranjos eram justificados com as circunstâncias e peculiaridades nacionais. Tais pontos seriam questionados a partir do final da década de 1860 até o fim do

¹ É importante ter em mente que Mercadante considera o processo de Independência como uma “Conciliação”, e tal ponto atravessa a sua análise tanto da política Imperial quanto da própria Constituição de 1824, outorgada depois que D. Pedro I dissolve a Assembleia Constituinte em 1823, movimento ao qual Mercadante culpa o “radicalismo” (MERCADANTE, 1980, p. 24-25).

² Este debate faz referência a outro, mais amplo nas ciências sociais, sobre o “lugar” das ideias. A contenda fica conhecida por meio do texto do crítico literário e cientista social Roberto Schwarz, que publica em 1973 o ensaio “As ideias fora do lugar”, no qual aponta uma contradição entre o discurso liberal na ascensão do capitalismo e a formação escravista do Brasil. O texto inicia um grande debate sobre as relações entre ambos, no qual se envolvem historiadores e cientistas sociais como Maria Sylvania de Carvalho, Alfredo Bosi e Ricardo Salles. Para o texto que inicia o debate, cf. SCHWARZ, Roberto. “As ideias fora do lugar”. In: *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000, p. 10-31.

Império, em discussão a ser tratada nos próximos capítulos. Por hora, ressaltamos que Bosi pontua este como o “primeiro liberalismo” em seu ensaio citado no presente texto, *A escravidão entre dois liberalismos*. O segundo contestará as bases do regime escravista e terá influência no movimento abolicionista.

Ricardo Salles (2013) pontua que os senhores de escravos organizam uma sociedade que é base da cultura, modo de vida e estado próprios, uma civilização imperial. Assim, o caráter da sociedade escravista é definido por sua capacidade de organizar a dominação sob uma formação social, exemplificada pela existência de uma classe de senhores de escravos (SALLES, 2013, pos. 659)³. A sociedade escravista moderna gera e sustenta um estado como elemento de dominação política e cultural, tendo como base suas relações de produção, em um contexto externo de expansão do mercado mundial e do capitalismo inglês do século XIX. O projeto imperial procurava um mundo que legitimasse uma sociedade escravista, sendo necessário adotar parâmetros civilizatórios europeus ao mesmo tempo em que era afirmada a especificidade americana do projeto para a sociedade em formação.

Os interesses dos senhores de escravos viram, dessa forma, os interesses hegemônicos da sociedade e a construção do Estado Imperial se dão em oposição a um Estado português, com o fortalecimento das instâncias administrativas e repressivas daquele, resultando no fato de que o Estado e a sociedade “constituíram-se em um aparato político-ideológico que gozou, durante um período prolongado de tempo, de grande margem de aceitação e identificação com os interesses gerais e nacionais (...)” (pos. 788). Os cafeicultores fluminenses, com posição ascendente no mercado internacional, se ligam desse modo com os interesses da burocracia estatal, resultando, de acordo com Salles (2013), em uma classe dominante que em sua constituição constrói também um Estado, povo e nação.

A solução monárquica e o Poder Moderador podem ser entendidos, neste sentido, como elementos necessários à consolidação hegemônica, a partir da expansão do consenso e da representação de classes dominantes no aparelho administrativo, e este mesmo consenso da classe escravista cria as condições para que a subordinação das forças representativas do aparelho burocrático não se transformem em manutenção do poder por pura força, uma vez que no campo cultural e artístico contribuem fatores como a organização de intelectuais por instituições oficiais ou semioficiais – um grande exemplo é o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) – ou pelo emprego na administração. Segundo Salles (2013), “o patriarcalismo, o patrimonialismo, o elitismo e o favor compuseram uma ética que uniu a

³ A edição do livro de Ricardo Salles utilizada na presente dissertação é a de 2013 presente no leitor de e-books Kindle, dessa forma a indicação é, ao invés de página (p.), a de posição (pos.).

prática política institucional à prática social cotidiana” (pos. 969). Estes eram os vínculos entre o poder e o cotidiano, mas também entre o poder central e poderes locais. Idealmente, o Estado Imperial brasileiro seria o representante de uma civilização europeia no Novo Mundo, com a figura do Imperador e as instituições representativas sendo tomadas como fator de solidez da ordem imperial, contrastados com o que era considerada a instabilidade e “primitivismo” das outras nações latino-americanas.

A partir de 1848-50, o Império busca seu lugar no mundo das nações como parte de um movimento de construção de uma hegemonia escravista na América portuguesa, baseado na disseminação e defesa do escravismo. De acordo com Salles (2013, pos. 1007), “(...) o projeto imperial, antes de mais nada, buscava um estar no mundo que legitimasse a sociedade escravista brasileira”. De modo não contraditório, busca-se também afirmar a singularidade da nova nação pela cultura, sendo evidentes os traços de produção de uma hegemonia conservadora no romantismo brasileiro, um processo onde, de acordo com Salles (2013, pos. 1102), “a própria tradição se constituiu enquanto tal, na medida em que foi assegurada uma continuidade — e certamente um novo significado — às referidas tradições locais, práticas cotidianas e experiências de intercâmbio”. É um processo de construção das tradições em um país recém-independente e que necessitava se legitimar, processo este que, como vimos, ocorre tanto na esfera política e institucional quanto na cultura.

Entretanto, é importante apontar que este processo de construção se dá por meio de caminhos complexos, e apesar de existir certa hegemonia conservadora, esta não pode ser tomada de modo completamente unificado. Neste caso, Christian Lynch lembra dos “dilemas conservadores no Brasil, cujo grau percebido de atraso civilizacional impelia seus adeptos a lançarem mão de argumentos mais progressistas do que seria de esperar em outros contextos” (LYNCH, 2017, p. 315). Ou seja, por conta da complexidade do conceito de conservadorismo, seria necessário falar de *conservadorismos*, os quais o autor divide, em seu estudo, como “reformismo ilustrado”, “conservadorismo estatista”, “conservadorismo culturalista” “liberalismo conservador”. Tal ponto será tratado mais adiante, quando da caracterização do jornal *O Apóstolo* no contexto destes debates.

De qualquer modo, na formação do Estado Imperial, a leitura da escravização do negro como um mal necessário foi vitoriosa, junto com a bestialização e coisificação dos corpos de homens e mulheres negras, tratados como bases materiais sem as quais não existiria a civilização. A monarquia era a portadora do projeto civilizatório e a natureza do país tomada como base material e territorial. Segundo Salles,

a entronização da dicotomia civilização — natureza se traduziu em dois elementos constitutivos da nova nacionalidade que interagiam: o Estado monárquico, portador e impulsionador do projeto civilizatório, e a natureza, como base territorial e material deste Estado (pos. 1416).

O Estado, desse modo, foi promotor da construção política nacional e do projeto civilizador brasileiro, incorporando meio e natureza, identificados com o primeiro citado. Salles também lembra que dessa forma, a monarquia era compreendida como esteio da unidade territorial, importante no papel hegemônico no subcontinente americano, em oposição à experiência republicana, associada ao caudilhismo e fragmentação territorial. O Estado era o mediador da modernidade, pois “era por seu intermédio que a modernização se introduzia no meio natural americano. Ele a demandava para suas necessidades militares e burocráticas e para que sua rede de poder cobrisse todo o território” (SALLES, 2013, pos. 1459). Aqui percebemos um distanciamento das ideias de um conservadorismo liberal, que tomava com desconfiança um escopo de intervenção estatal maior do que o cumprimento da lei e o fornecimento de segurança da propriedade. Assim, o Estado Imperial, longe de realizar apenas tais funções, foi ator ativo na formação da nacionalidade e intervém em diferentes aspectos da vida no Império, seja por meio de sua burocracia ou as intervenções no campo cultural e do cotidiano.

Neste caso, é interessante destacar como o Partido Conservador se constitui, durante a década de 1840, e antes da Revolução Praieira, tendiam, segundo Ilmar Rohloff de Mattos, “a uma coesão crescente em torno de um determinado projeto político para o Império, não obstante os interesses regionais sempre presentes” (MATTOS, 1987, p. 107). A derrota da Praieira representa duro golpe em pretensões liberais e reafirma o domínio conservador e a hegemonia dos chamados “saquaremas”. Mattos explica que este termo, cunhado por liberais, dizia respeito aos cafeicultores fluminenses, dirigidos por uma “trindade” formada por Joaquim José Rodrigues Torres, Paulino José Soares de Sousa e Eusébio de Queirós⁴. Os três seriam o núcleo do grupo forma e expressa a força que, entre o fim da regência e o renascer liberal dos anos 1860, “não só altera os rumos da “Ação”, mas sobretudo imprimiu o tom e definiu o conteúdo do Estado Imperial” (MATTOS, 1987, p. 108). O período de domínio conservador, retratado tanto por Salles quanto por Mattos, tem como uma de suas grandes características ser um dos momentos nos quais é constituído o Estado Imperial, ao mesmo tempo em que se discute e afirma posições relacionadas à escravidão e à posição do Brasil no mundo.

⁴ Rodrigues Torres e Paulino José Soares de Souza seriam condecorados, respectivamente, Visconde de Itaboraí e Visconde do Uruguai.

Em comum entre os grupos constituidores do Império – luzias e saquaremas – há o desejo de emancipação da tutela metropolitana, a necessidade de organizar o Estado e reproduzir a estrutura da sociedade, elementos em comum do que era entendida como a “boa sociedade” – obviamente, não inclusos os escravizados. Segundo Mattos,

o aumento da felicidade, a restauração dos monopólios e a expansão da riqueza constituíam-se em objetivos fundamentais para luzias e saquaremas a razão essencial que os distinguia tanto do “povo mais ou menos miúdo” quanto dos escravos. E tais objetivos acabavam por colocar em destaque dois atributos fundamentais nesta sociedade: liberdade e propriedade (MATTOS, 1987, p. 115).

A partir dos atributos citados – liberdade e propriedade – que era definida a cidadania, e definidos aqueles que estariam fora da sociedade civil, os escravizados. Estes não eram considerados pessoas, por não possuírem o primeiro dos direitos, a liberdade. Dessa forma, Mattos (1987, p. 117) afirma que o sentimento aristocrático servia para determinar o papel de cada elemento constitutivo da sociedade imperial. À “boa sociedade” cabia governar, sendo que “governar é “reger bem” quer a *Casa* – “regulando a sua economia e administração” – quer o *Estado* – “dando leis e fazendo-as executar”⁵” (MATTOS, 1987, p. 117). A boa sociedade, que governava tanto Estado como Casa, constituía desse modo o mundo do governo, responsável por manter a ordem – pois naturalmente ordenado em si – e também, por meio da lei, regular e ordenar a sociedade.

O mundo do trabalho, diferenciado do governo, consistia nos escravizados e governar a Casa, na visão de Mattos, era governar a família e estes escravizados, criando as condições para que as relações de poder da ordem escravista fossem vivenciadas e interiorizadas. Governar o Estado, por outro lado, consistia em coibir exageros do governo da Casa, mas também empreender tarefas que fossem além da mesma. Os homens livres e pobres estão fora dos dois mundos citados, sendo constituintes de um terceiro, o chamado “mundo da desordem”. Na visão do mundo do governo, “a desordem das ruas contrastava vivamente com a ordem da casa” (MATTOS, 1987, p. 122). Eram definidos assim os três mundo na visão de Ilmar Rohloff de Mattos: o do governo, o da casa e o da desordem. Mundo do governo, formado pela “boa sociedade”, criado para conter a Casa, porém não deixando de se relacionar com esta, ao contrário do mundo da desordem, passivo de repressão e desdém por parte da “mesma boa sociedade” imperial.

Para Mattos, o processo pelo qual os setores dominantes constroem sua identidade enquanto classe social – a formação da classe senhorial associada ao Estado – se dá pelo caminho de fundar o Império, consolidar a monarquia e conservar os mundos citados. Nesse

⁵ Grifos do autor

sentido, além de derrotarem os luzias nas batalhas e reduzir as revoluções liberais⁶ a meras revoltas, mas também “buscaram imprimir uma direção ao predomínio que exerciam no Mundo do Governo desde então” (MATTOS, 1987, p. 129). O conceito de liberdade adotado a partir do Regresso implica também, desta forma, o entendimento de que esta se distingue da Igualdade – cujo tema, segundo Mattos, também estava presente na concepção luzia de liberdade – uma vez que era reforçada então a desigualdade natural entre os homens. Reafirmavam também os saquaremas a necessidade de se atentar para as singularidades e circunstâncias do país, assim como sua educação e hábitos⁷.

A relação da Igreja com o processo de construção do Estado possui um histórico que não pode ser definido apenas por uma simples sintonia ou continuidade da situação colonial no Império do Brasil independente. Como já vimos, a Igreja Católica se encontrava em um contexto pouco pacificado com o Império luso-brasileiro, o que leva Guilherme P. das Neves a afirmar a singular situação religiosa do país, pois “para uma população que, provavelmente ultrapassava quatro milhões de almas, as paróquias não deviam ir muito além de 600” (NEVES, 2011, p. 384). Além do baixo número de paróquias, os recursos, como vimos anteriormente, ainda eram escassos por conta do padroado e das prerrogativas regalias da metrópole.

Neves também chama a atenção para o debate presente sobre a liberdade religiosa na Constituinte de 1823, no qual se envolveram parte dos constituintes, decorrente da votação do terceiro parágrafo do artigo 7º do projeto, que colocava a “liberdade religiosa” entre os direitos individuais dos brasileiros. Nesta contenda, Neves identifica dois universos mentais distintos, ainda que nenhum pretenda abandonar a condição de fiéis da tradição católica ou deixar de ver a religião como fundamento moral da sociedade. Os que apoiavam a liberdade religiosa, segundo o autor, “promoviam evidente esforço para separar a crença da política” (NEVES, 2011, p. 388). Dessa forma, é perceptível como o catolicismo estava arraigado nos debates da elite política brasileira, ainda que existam divergências quanto à sua posição dentro da organização estatal do Império em formação.

A corrente defensora da liberdade religiosa, representada por Antônio Carlos, afirmava que esta era a liberdade de cada um adotar a crença em um ser superior que lhe compete,

⁶ Aqui podemos incluir não apenas as Revoluções liberais ocorridas em 1842 em São Paulo e Minas Gerais, mas também a Praieira de 1848 em Pernambuco.

⁷ A noção de “circunstância”, como vimos, é uma constante no desenvolvimento do pensamento conservador do país, e não se deve perder de vista que ela também influi nos diferentes “conservadorismos” presentes no desenvolvimento da política brasileira, tanto institucionalmente quanto no pensamento político brasileiro. Cf. LYNCH, Christian Edward Cyril. “Conservadorismo caleidoscópico: Edmund Burke e o pensamento político do Brasil oitocentista”. *Lua Nova*, São Paulo, n. 100, 2017, p. 313-362.

direito tão sagrado que não deveria nem mesmo entrar no rol de direitos garantidos, uma vez que as relações criatura-criador estariam fora do âmbito da política. Tal posição foi reforçada por Muniz Tavares, este afirmando que a religião era fruto de persuasão, e apenas déspotas e mal intencionados queriam passar suas crenças, sendo também necessário que o governo proteja seus todos os seus súditos, independente de religião, por ser tal ponto necessário à ordem e prosperidade.

Os que se posicionavam contrários à liberdade religiosa, segundo Neves (2011, p. 391-2), temiam uma espécie de desfiguração da personalidade católica do país, pela possibilidade de adesão a outras confissões. Esta era a posição de constituintes como o padre Manoel Rodrigues da Costa e de João Severino Maciel da Costa. Este último negava a liberdade religiosa como um direito individual, identificando os brasileiros como católicos e associando ambas as identidades. José da Silva Lisboa também foi contrário à liberdade religiosa como mencionamos, afirmando que tal ponto constituiria em liberdade de perjúrio e apostasia, uma vez que

havendo todos os cidadãos brasileiros jurado guardar a religião católica, o declarar-se agora em *constituição* que é seu direito individual ter liberdade religiosa, é o mesmo que declarar-se que pode *perjuriar e prescindir de seu instrumento sendo apóstata da religião* em que nasceu e publicamente tem professado (SILVA LISBOA, 1823 apud. NEVES, 2011, p. 393)

A promulgação desta liberdade religiosa seria, de acordo com Silva Lisboa, não apenas desnecessária como prejudicial ao catolicismo e à estabilidade do Império, por conta do uso social da religião, o medo de complôs maçons contra as instituições e, principalmente, a necessidade de a Constituição representar a concórdia entre o sacerdócio e o Império. O que chama a atenção de Neves é o fato de que, com apenas uma exceção, “ninguém se lembrava de invocar o papel da Mesa da Consciência e Ordens e nenhum dos dois *partidos* chegava a mencionar a questão do padroado e da dependência da Igreja em relação ao Estado” (NEVES, 2011, p. 394). O autor pontua que tal ponto sugere que a elite que elaborou o primeiro projeto da Constituição ainda possuía uma concepção pombalina de jurisdição eclesiástica como pertencente ao soberano e não à Igreja. A Constituição outorgada de 1824, por fim, desaparece com a ideia discutida na Constituinte de 1823, e afirma em seu art. 5 que a religião Católica Apostólica Romana continua sendo a religião do Império, sendo as outras religiões permitidas em culto privado e sem forma exterior e pública. Também era vedada a nomeação para cargos públicos daqueles que não professavam a religião de Estado. A prerrogativa de nomeação de bispos cabia ao Imperador. A citada Mesa de Consciência e Ordens foi extinta em 1828, sendo suas atribuições, segundo Neves (2011, p. 401), transferidas para outras

repartições, em especial o Ministério da Justiça, passando este a cuidar do padroado, gerando certa inconsistência jurídica que apareceria futuramente na Questão Religiosa.

Este processo conta com algumas rupturas e descontinuidades, uma vez que a nova Constituição, como pode ser percebido, nasce em berço regalista. Além disso, antes os bispos e benefícios eclesiásticos, como explica Santirocchi (2013a, p. 13), era uma concessão da Sé através de bulas aos reis portugueses e ao Grão-Mestrado da Ordem de Cristo. A partir da Constituição de 1824, esses poderes passam a serem prerrogativas do Poder Executivo de modo unilateral e sem consulta ou concordata com a Santa Sé. O Padroado Civil do Brasil independente se constitui, assim, sem negociação com Roma, ainda que, em 1826 ao reconhecer a independência, a Santa Sé conceda na bula *Pareclara Portugalliae* os direitos da coroa portuguesa à casa reinante do Brasil, como afirma Santirocchi – estes direitos seriam referentes ao padroado e o Grão-Mestrado da Ordem de Cristo.

Mesmo assim, o Estado não aceita esta concessão, ao argumentar que “as ordens militares haviam sido fundadas para combater os inimigos da fé e que isto era contrário ao espírito da Constituição brasileira que estabelecia a tolerância de crenças” (SANTIROCCHI, 2013a, p. 14). Assim, é possível perceber que mesmo com a supressão do ideal de liberdade religiosa da Constituição outorgada, a defesa das prerrogativas estatais ainda se firmava em um regalismo que não admite sem contestação as concessões de Roma, tomando para si determinados direitos que, por conta da construção do Estado e de sua legitimação, não seriam negociáveis com poderes externos como a Santa Sé. A justificativa do regalismo, de acordo com Santirocchi (2013b, p. 17), se dá por conta de uma suposta aclamação popular que cede a soberania ao Imperador e à Constituição imperial, tendo o primeiro direito ao padroado por ser aclamado pelo povo soberano, sendo assim determinado pela Carta Magna outorgada.

A construção do Estado Imperial contou, em seu processo, com a participação eclesiástica, uma vez que, como lembra Ítalo Santirocchi, a administração local teve apoio na burocracia eclesiástica e em seu aparato, “o único existente a nível capilar em território nacional nos anos imediatamente posteriores à Independência” (SANTIROCCHI, 2013b, p.1). Diversas funções civis foram dadas ao clero, integrado ao funcionalismo público, possuindo assim influências políticas nas comunidades, em especial nas eleições - que eram feitas inicialmente em paróquias. É notável como, desde os primeiros momentos da legitimação do Estado e também de sua construção, a Igreja esteve presente não apenas nos debates legislativos realizados na Corte, mas também possuía certa influência por conta das Igrejas e paróquias regionais, ainda que em número insatisfatório para os clérigos.

Mesmo neste processo, é importante salientar o que Santirocchi (2013b, p.2) afirma como a influência iluminista de matriz francesa do clero, que participa de “movimentos revolucionários pré e pós-Independência, ameaçando até mesmo a integridade do Estado Imperial”, também favorecendo este comportamento o fato do mesmo estar envolvido com elites regionais e potentados locais. Todos esses fatores, de acordo com o autor acarretam em “uma série de dificuldades relativas às fronteiras entre os poderes espirituais e seculares” (SANTIROCCHI, 2013b, p.2). Tais conflitos serão presentes em boa parte do Império, se intensificando principalmente ao fim dos anos 1860 e atingindo seu ápice na Questão Religiosa.

O clero, como já vimos, foi integrado à burocracia do Estado e vira questão de administração pública, despachados como quaisquer outros assuntos relacionados, e o Padroado Civil criado na Constituição “impôs ao clero uma dupla lealdade: ao Estado e à Igreja” (SANTIROCCHI, 2013b, p. 3). Eis outro fator que será também fonte de problemas durante as décadas seguintes, uma vez que em vários momentos a dupla lealdade não poderia ser cumprida, em especial no contexto de romanização da Igreja Católica que terá aumento de sua influência durante as décadas de 1860 e 1870.

A situação seria modificada a partir de 1842, quando se iniciam uma série de reformas visando diminuir a influência do clero nas eleições, retirando dos párocos as suas funções nas mesas eleitorais, reformas estas que se completariam, de acordo com Santirocchi, em 1871, diminuindo a possibilidade de eleição de membros do clero, com o impedimento da candidatura em locais onde exerciam sua jurisdição. Este é o processo pelo qual o governo vai criando a sua burocracia, “com o conseqüente afastamento do clero da mesma, mas sem renunciar a sua política regalista, com o intuito de manter um “controle sobre as consciências” dos seus súditos” (SANTIROCCHI, 2013b, p. 4).

A política imperial, segundo o autor, procura combater o clero mais politizado, pois além das reformas eleitorais, passa a nomear bispos com tendências ultramontanas, defensores da ordem e contrários ao envolvimento político direto, em um processo que, de acordo com Santirocchi (2013b, p. 4) consistia simultaneamente no afastamento da do clero da política partidária e na “secularização” da burocracia eleitoral. Processo paradoxal este, uma vez que também será contestado durante as décadas posteriores ao fim da hegemonia saquarema a partir da entrada dos ultramontanos na contestação de limites das relações entre a Igreja e o Estado. Destacam-se neste processo os nomes de D. Romualdo Antônio de Seixas, D. Antônio Ferreira Viçoso e D. Antônio Joaquim de Mello, respectivamente arcebispo de Salvador, bispo de Mariana e bispo de São Paulo. Todos estes prelados, além da defesa da

ordem e da não participação em movimentos políticos contrários ao Estado Imperial, imprimiram reformas em suas respectivas dioceses direcionando uma formação mais próxima aos ensinamentos de Roma e distanciada das disputas políticas do momento. Tais reformas eram também convenientes na esfera civil, uma vez que os valores de ordem e disciplina eram necessários para a preservação de uma monarquia que, mesmo independente, ainda era recente e enfrentava questionamentos durante o período regencial.

As autoridades imperiais seguem, então, o caminho de nomeação e escolha de ultramontanos com a ideia de acabar com a instabilidade do Império e fortalecer o poder e legitimidade do Estado desse modo. Mas Santirocchi (2013b, p. 12) pontua brevemente que as autoridades imperiais não deram, por outro lado, “o justo peso ao fato de que os ultramontanos eram ferrenhos defensores das prerrogativas eclesiásticas”, e aqui percebemos como se dará o conflito destes com o Estado, pois quando as prerrogativas civis se chocavam com os ensinamentos espirituais, estava evidente a contradição presente no sistema de dupla lealdade, e os ultramontanos acabam partindo para o conflito com o Estado Imperial, em um momento no qual este era contestado também por intelectuais da Geração 1870, gerando assim uma crítica ao Estado que não apenas vinha de fora do status quo, mas também de dentro, considerando que os clérigos eram funcionários públicos pagos pelo Estado por meio do sistema de padroado, que será bastante criticado em *O Apóstolo*.

1.3 Caracterização histórica do padroado e do regalismo: crítica e condenação em *O Apóstolo*

Apesar de sempre dedicadas à defesa das prerrogativas e direitos da Igreja em relação ao Estado Imperial sem que tal fato causasse uma ruptura entre ambas as instituições, as páginas de *O Apóstolo* corriqueiramente continham críticas ao modo pelo qual o relacionamento se dava, especialmente no que diz respeito ao padroado imperial e às tendências regalistas da elite imperial. Sem defender a laicidade do Estado – tomada como imoral e por vezes como defesa do ateísmo – o periódico católico constantemente criticava medidas do Estado que de algum modo contrariavam ditames da Igreja ou restringiam sua sustentação.

O jornal combatia também outros periódicos e seus escritores em relação às suas defesas de laicização ou até mesmo uma simples defesa da continuidade do status quo

regalista e do padroado real. Percebemos isso pela caracterização de jornais como *A Reforma* como imprensa liberal, também procurando o jornal ultramontano defender de críticas os seus maiores apoiadores, como Cândido Mendes. Em resposta a uma crítica ao mesmo, publicada em *A Reforma*, o *Apóstolo* pontua que apesar de falarem em inexatidões nos discursos de Mendes – que também eram bastante publicados pelo jornal – não apontam exatamente as controvérsias⁸.

Versando sobre o estabelecimento da Igreja no Brasil, pontua também que a Constituição não procurou criar uma “Igreja nacional”, e a opinião contrária a este fato é original, sendo que a Carta Magna considera as “seitas dissidentes” sem ofensa à religião católica, esta continuando como religião de Estado, “e não criar, como disse o ilustre escritor, uma igreja nacional desligada em seu movimento político da Sé romana, adequada ao regime democrático, feita para a América”⁹. Tal opinião, para o periódico, seria absurda, e plantaria o protestantismo no meio do povo. Percebe-se aqui como a consequência de um entendimento criador de Igreja nacional por meio do padroado, sem subordinação à Roma, é compreendida como um mal não só por desobedecimento à Sé, mas também como disseminação de protestantismo, tomado como negativo.

Afirma que se o direito do padroado existisse o governo imperial não mandaria um plenipotenciário para negociação¹⁰. A ideia de uma Igreja nacional é segundo o jornal uma dedução falsa da constituição, e afirma que o jovem escritor criticado provavelmente se impressionou pela carta de Alexandre Herculano nas conferências do Cascino em Lisboa. A Igreja nunca aceitou posição humilhante e nunca negou apoio ao Estado, “mas querer prepotentemente impor-lhes sua vontade é um atentado que eles [bispos] são obrigados a repelir como um ataque a suas prerrogativas”¹¹. É interessante a referência à Herculano, sendo o mesmo um dos expoentes da Geração de 1870 portuguesa, assim como as conferências citadas, mostrando que as críticas à religião existentes no Brasil de alguma forma dialogavam com os acontecimentos de fora, e eram usadas como argumento por ambos os lados, de modo positivo ou negativo.

⁸ *O Apóstolo*, 18 de Maio de 1873, p. 1.

⁹ *Idem*, p.1.

¹⁰ Referência às negociações sobre a bula *Praeclara Portugaliae*, quando houve uma negociação entre a Santa Sé e o recém-independente Estado Imperial – representado em missão por Mons. Francisco Corrêa Vidigal - em relação ao padroado e para o reconhecimento da Independência. A bula em questão concederia os mesmos direitos dos reis portugueses ao Imperador brasileiro, ou seja, o padroado e o grão-mestrado da Ordem de Cristo. Entretanto, a bula foi submetida ao beneplácito no parlamento e foi rejeitada, tendo bases regalistas nos argumentos, assim como alusões à Igreja primitiva e aos direitos de Imperadores romanos sobre a Igreja antiga. Especificamente sobre a situação da bula, cf. SANTIROCCHI, 2015, p.63-68.

¹¹ *O Apóstolo*, 18 de Maio de 1873, p. 1

A resistência contra as novidades do tempo eram nítidas desde os primeiros momentos da vida do jornal, como podemos ver numa edição de 1867, em texto publicado na edição do dia 20 de Outubro, intitulado “Parecer sobre o projeto de lei da Câmara dos Srs. Deputados que revoga o art. 2 e seus §§ do decreto 1911 de 28 de Março de 1857”. O texto afirma que tanto no Brasil quanto em Portugal são eloquentes os protestos da Igreja contra a usurpação da soberania e independência da Igreja, chamada pelos agressores desta de “direito”, o que manifestaria, segundo *O Apóstolo*, um excesso de regalismo no país, e reafirma que foi Deus quem velou pelo nascente império, e os católicos se puseram em luta contra a torrente de ideias deletérias. Também reforça a resistência dos prelados brasileiros que

rejeitaram as novas teorias, desconhecaram a legitimidade desse novo direito sobre que assenta-se o recurso a todas as extorsões que tem sofrido a Igreja (...) tem eles bradado como guardas fieis do importante depósito que lhes foi confiado contra semelhantes disposições que, se degradam perante a imensa família católica, o poder que assim abusa da força, sempre elevam os mártires do dever¹²

Importante notar a noção de sacrifício implícita neste trecho, ao posicionar os prelados como guerreiros e guardiões dos católicos contra os avanços de um Estado que estaria colocando questões novas e reivindicando direitos estranhos ao ordenamento defendido pela Igreja. Nesta seara, cita a ação de D. Romualdo Antônio de Seixas como homem sábio e opositor a essas ideias e defensor da dignidade pessoal e força moral pastoral, assim como o Conde de Irajá, bispo Manuel do Monte Rodrigues de Araújo, que entende o recurso à Coroa como ofensa à autoridade e independência da Igreja, reforçando tal ponto citando Cândido Mendes de Almeida, este citando o Padroado “imposto à força, o miserável estipendio dos empregados da Igreja, a limitação da vida religiosa; e à luz de um exame imparcial, pode-se dizer livre uma Igreja em tais condições?”¹³. Percebe-se que o texto reafirma que a Igreja brasileira não aceitaria silenciosamente as doutrinas contrárias à Igreja, se fazendo ouvir em protesto por sua liberdade de ação.

O periódico também comenta publicações de documentos oficiais, como no caso das consultas ao Conselho de Estado sobre negócios eclesiásticos. O Apóstolo comenta que “nossa alma, bem assim a de qualquer católico sincero, se confrage, se entristece e estremece pelo futuro da Igreja no Brasil ao ler as consultas”¹⁴, ambas relacionadas à não-colação de religiosos designados para funções eclesiásticas. Considera contristadora a doutrina dos pareceres e impotentes as razões que os sustentam, pois o modo como se tratam os negócios entre Igreja e Estado expõem “sempre a mesma desconfiança, o mesmo ciúme, e o direito da

¹² *O Apóstolo*, 20 de Outubro de 1867, p. 5

¹³ *Idem*, p.5.

¹⁴ *O Apóstolo*, 22 de Maio de 1870, p. 1

força cortando os conflitos, que infelizmente a ambição dos servidores de Cesar estabelecem”¹⁵. Elogia, entretanto, a maior imparcialidade e método do Marquês de Olinda, criticando os outros membros do Conselho pela posição favorável a uma doutrina exclusivamente regalista. O jornal, desse modo, entende como nociva a desconfiança do Estado em relação ao Altar, utilizando a noção de cesarismo para caracterizar as posições do governo em relação à religião e culpando o mesmo pela existência dos conflitos.

A noção de cesarismo presente em *O Apóstolo* é bem explorada como ponto de crítica ao Estado Imperial e colocada como um impeditivo para a relação plena e saudável entre os poderes secular e espiritual. O periódico, seguindo sua tendência de dialogar com publicações e textos exteriores, reproduz um ensaio de Henry Edward Manning, arcebispo de Westminster entre 1865 e 1892, intitulado “O cesarismo e o ultramontanismo”, lido na academia da religião católica. Neste ensaio, Manning afirma que o cesarismo do mundo pagão, inimigo de Deus e destruidor das liberdades, foi reduzido à sua esfera legítima por um ato divino. A separação dos poderes espirituais do civil e a supremacia do espiritual na ordem civil cristã resgataria assim os príncipes do aviltamento de serem tiranos e o gênero humano da escravidão. Desse modo, o cesarismo sempre foi a tirania e perseguição, e o antagonista deste mal é a lei divina revelada por Cristo e a autoridade divina confiada à sua Igreja, origem esta de toda a liberdade humana, sendo a “mãe de todas as nações livres”¹⁶. A liberdade da alma provém da restrição do poder civil, e a restrição que transforma o cesarismo em monarquia cristã é uma lei, a lei de Deus. Define assim o ultramontanismo e adiciona que ele é o cristianismo como foi reconhecido por todos os homens em todas as épocas.

A partir desse ponto, Manning passa a definir o que seriam o cesarismo e o ultramontanismo, sempre os colocando como antagônicos. Define os pontos do cesarismo, a saber: união dos dois poderes em uma pessoa, pretensão à supremacia universal, exercício de coerção em matéria espiritual, isolamento da religião nacional sob pretexto de não assumir judiciatura estrangeira, e isolamento das igrejas nacionais, de onde vem a rejeição da autoridade universal da Igreja. Define o ultramontanismo como: distinção dos dois poderes e delegação à diversas pessoas, reivindicação para a Igreja do direito de definir as doutrinas da fé e moral, fixar os limites da própria jurisdição nesta esfera, união e submissão indissolúvel à jurisdição da Santa Sé.

Manning afirma que o cesarismo reanimado no cristianismo ressurgiu por conta da escola de juristas formados “pelas pandectas de Justiniano” e por conta da universidade

¹⁵ Idem, p.2

¹⁶ *O Apóstolo*, 27 de Março de 1874, p. 2

de Bolonha, de onde teria saído a teoria completa e organização do cesarismo gibelino. Afirma que a história religiosa de Inglaterra, Escócia, Dinamarca, Suécia e norte da Alemanha nos séculos XVI e XVII é a narração do renascimento do cesarismo e reação contra a liberdade de religião e consciência, e o mote de Igreja livre agora é tendência política, entendendo isso como a onipotência do poder civil com a exclusão da Igreja, com violação da soberania do Pontífice. Chama a atenção a referência à Universidade de Bolonha, assim como a ideia de que a teorização sobre a formação dos Estados tenha vindo das mesmas, assim como a associação de tal fato com o enfraquecimento do poder da Igreja e ressurgimento do cesarismo, trazendo consigo a submissão do poder espiritual ao poder temporal, citando também a história de países e regiões que se tornaram protestantes como locais onde renasce o cesarismo e se restringem os direitos da Igreja Católica.

Outro tipo de publicação constante em *O Apóstolo* eram os discursos proferidos por parlamentares defensores das prerrogativas espirituais e seus debates na Câmara defendendo a Igreja Católica. O caso mais evidente é a publicação de debates envolvendo Cândido Mendes de Almeida. Em discurso feito no dia 25 de Junho de 1870 e publicado no jornal em 7 de Agosto do mesmo ano, Mendes comenta sobre o padroado real, afirmando que nos países onde não há padroado, “onde a Igreja respira o ar da liberdade, as dioceses preenchem-se com muita facilidade (...)” (p. 2)¹⁷, o padroado sendo visto como um tropeço, sem que o Brasil tenha direito ao mesmo. As dioceses, para o autor, são vastas e difíceis de administrar, e o governo não as divide. Também foi crítico à emigração de dissidentes, com prejuízo à população católica, sendo esta política imprudente e que não trará paz. Percebe-se que Cândido Mendes, nesse discurso, pontua o padroado como ilegítimo, evocando o da bula *Praeclara Portugaliae* e a negação de seu beneplácito, assim como a incompetência do governo em administrar bem as dioceses e o risco da imigração de acatólicos, pauta que também está presente em diversos momentos do periódico.

Em outro discurso proferido no dia 21 de Julho de 1871 e publicado em 27 de Agosto, Mendes contesta um projeto discutido na Câmara – ao qual não conseguimos identificar – e em seu discurso afirma não reconhecer no poder civil autoridade absoluta, exclusiva, para resolver questões desta ordem, negando seu voto por tal motivo, usando como argumento também sua consciência de católico, e cita como indispensável a intervenção do poder espiritual no caso, pois a dotação do clero é uma herança antiga da monarquia portuguesa, obrigação passada para o Brasil. Mendes também faz um breve histórico afirmando a

¹⁷ O Apóstolo, 7 de Agosto de 1870, p.2.

sucessiva posse dos reis em relação à temas religiosos e como estes também se apossaram do direito de padroado, para depois descartarem-se das obrigações contraídas anteriormente. Deseja uma razoável combinação nos negócios entre o poder civil e a Santa Sé, atendidos todos os interesses legítimos, além de afirmar que o poder civil não é de fato padroeiro, pois “não protege convenientemente a Igreja, antes a muitos respeitos a oprimiu”¹⁸. Acusa o poder civil de só querer fruir e dispor dos frutos do padroado, sem os ônus, e neste projeto estaria excedendo suas forças. A contenda de Mendes contra o padroado é, neste momento, evidente, uma vez que ao mesmo tempo que as obrigações do poder secular não eram cumpridas, o Estado Imperial utilizava da estrutura da Igreja para se sustentar e legitimar ideologicamente, sendo as questões relacionadas à manutenção da religião de Estado delegadas em sua maioria à Justiça.

Em continuação deste discurso publicada em 3 de Setembro, Mendes afirma sempre ter sido contrário simbolicamente ao projeto referido na edição anterior. Pontua que geralmente se supõe que o Estado tem a faculdade de dispor de coisas e propriedades da Igreja, como se fazia no padroado português, mas no Brasil isso mudou, por conta da rejeição do padroado solicitado à Santa Sé. Afirma esperança no entendimento do Brasil, estado católico, com a Igreja, pondo a termo as confusões, pois o que se praticava, segundo o autor é

“um verdadeiro absolutismo de Estado; ele quer dispor de tudo e com mor isenção, como o antigo regime, e ainda mais, como já notei no meu primeiro discurso; dispõe do clero, de sua dotação, e da propriedade da Igreja a seu gosto, pouco lhe importando se a Igreja concorda ou não, podendo hoje elevar a escala e amanhã abaixa-la a seu talento. É contra este despotismo que me oponho e hei de me opor sempre!”¹⁹.

A linguagem utilizada por Mendes claramente denota uma preferência pela não intervenção direta do Estado em assuntos espirituais, assim como uma concordância entre o secular e espiritual em termos diferentes da relação regalista existente entre ambos até o momento do discurso, sendo, como podemos retirar dos ditos do autor, muito mais prejudicada a religião católica do que o Estado Imperial. É curioso também o uso de termos como despotismo e absolutismo com conotação negativa junto à defesa da Igreja, evocando assim um fundo liberal de oposição à uma suposta tirania do Estado que travaria a presença e disseminação da religião católica. Aqui, percebemos uma apropriação do sentido dado pelo Iluminismo ao despotismo, absolutismo e o “antigo regime”, fato curioso se considerarmos que o ultramontanismo – e Cândido Mendes terá papel relevante na Questão Religiosa em defesa dos bispos ultramontanos – rejeitava preceitos fundamentais da Ilustração, em especial

¹⁸ O Apóstolo, 27 de Agosto de 1871, p.3.

¹⁹ O Apóstolo, 3 de Setembro de 1871, p. 4.

valores de liberdade religiosa. Disso podemos compreender que a apropriação dos sentidos dados pelo liberalismo não necessariamente significa uma adesão aos valores, mas sim uma apropriação consciente destes para a defesa de questões específicas, sem que tal fato seja necessariamente contraditório com as bases católicas.

Cândido Mendes também foi ferrenho opositor do gabinete Rio Branco, como podemos ver no discurso de 10 de Março de 1873 e publicado no jornal em 20 de Abril do mesmo ano, onde afirma que a política do gabinete atual tem sido contrária aos deveres e expectativa nacional em termos de religião além de acusar o gabinete de, com seus atos e erros, indiretamente promover propaganda contra a religião de Estado. Comenta também sobre a recusa da bula *Praeclara Portucliae* de 1827 que se referia ao padroado, afirmando que “desde então, Sr. Presidente [do gabinete, referência a Rio Branco], usa-se em nosso país do padroado como se fosse coisa própria, e sem concessão da Igreja!”²⁰. O governo, segundo Mendes, tem se posicionado mal nas questões sobre a religião, e quando surgem conflitos, afirma não ter concedido beneplácito.

Além dos discursos de Cândido Mendes, o jornal também abria espaço para séries de textos que procuravam contestar outras publicações de cunho liberal ou anticlerical. Um dos exemplos se deu durante a Questão Religiosa com a publicação da série de textos de Saldanha Marinho na imprensa, veementemente respondida e criticada em *O Apóstolo* por séries de artigos, assim como por respostas individuais a suas publicações.

Durante o desenvolvimento da Questão Religiosa, Joaquim Saldanha Marinho publica artigos em jornais, em especial no *Jornal do Commercio*, em relação ao conflito entre a Igreja e o Estado. Os artigos publicados entre 1872 e 1875 foram reunidos em quatro volumes intitulados “A Igreja e o Estado”. Publicando sob o pseudônimo de Ganganelli, Marinho procura defender valores como liberalismo, progresso e civilização contra a Igreja, colocada como uma tirana e contra os ultramontanos, entendidos como violadores da lei brasileira.

É possível identificar cinco temas recorrentes na escrita de Marinho, a saber: a presença de uma diferenciação entre o catolicismo romano e o catolicismo brasileiro enquanto religião de Estado, a enumeração de medidas para resolver o conflito religioso, defesa da maçonaria (o próprio Marinho era maçom) e de reformas liberais sobre a religião e o pensamento, críticas ao gabinete de Rio Branco e, importante salientar, a caracterização da experiência da Igreja de Roma como repressiva, dominadora e tirana, ansiando por poder sobre os Estados.

²⁰ O Apóstolo, 20 de Abril de 1873, p. 2.

Os artigos de Saldanha Marinho suscitaram respostas veementes por parte dos católicos, em especial na imprensa católica. O jornal *O Apóstolo* é um dos maiores espaços de crítica por parte dos defensores da religião, pois nele foi publicada a série de artigos chamada “Ganganelli em cena”, posteriormente publicados em livro sob título de “Ganganelli desmascarado ou os vendilhões do templo”. O autor desses artigos se identifica como “R.”, e procura em seus textos defender as prerrogativas da Igreja Católica frente ao Estado e criticar as heresias de Marinho.

Em seus artigos, “R.” coloca que os textos de Marinho, além de sua parte difamatória, caluniosa e insultante, não tem nada de proveitoso ou digno de menção. Defende também que sua defesa da separação entre a Igreja e o Estado não é nada mais que o ateísmo erigido em princípio, o banimento de Deus, porta para o indiferentismo e vitória da matéria sobre o espírito, sendo que separá-los é tirar o único freio que contém os desmandos da sociedade, e da forma como é falada se torna “uma arma da revolução de que se servem os que esperam lucrar com a perturbação dos espíritos, com o desmando das paixões, em uma palavra, com a anarquia, para a qual nos impelem constantemente”²¹. Defendendo esses valores, Ganganelli/Saldanha Marinho trabalha não apenas para a maçonaria e pensadores livres, mas também a favor do protestantismo, chegando o autor a especular se o mesmo não recebe dinheiro para tal.

Os artigos também apontam críticas ao governo, colocando-o como fraco, desleal e que acusa os bispos por apenas decidirem manter a independência da Igreja, mistificando a opinião pública, pois, segundo “R.”, a Igreja não condena a liberdade, e sim o liberalismo e não a razão, mas o racionalismo, não a filosofia, mas o filosofismo. Ela condena o abuso cometido em nome da liberdade, a liberdade da desordem e de tudo destruir, do erro, blasfêmia e heresia²². Chama a atenção nessa parte a separação entre liberdade e liberalismo, colocando a primeira como compatível com a existência da Igreja, mas não o segundo. Coloca que a distinção feita por Ganganelli entre católicos e cristãos é falsa e impertinente pois ambos são sinônimos, não sendo possível ser um sem o outro – o que nos parece uma espécie de rejeição ao protestantismo, ao afirmar a primazia católica dentro do cristianismo.

Para o autor dos artigos, Ganganelli/Marinho acaba dizendo coisas que servem justamente para caracterizar os perseguidores da Igreja e defensores do cesarismo, e contrapõe a ideia de que teria sido a Igreja que criou uma hierarquia, pois a mesma tem origem divina, perguntando para Marinho se “não te sobe o rubor às faces quando assim mentes em público e

²¹ *O Apóstolo*, 30 de Janeiro de 1874, p.2.

²² *Idem*, 6 de Fevereiro de 1874, p. 2-3.

raso, tão descaradamente?”²³, e sendo ele um escritor mercenário e ímpio que zomba “impunemente da crença de dez milhões de católicos [em caixa alta]”²⁴. É curioso notar neste trecho o aumento de tom com seus oponentes por parte do autor do texto, com a retórica e a linguagem assumindo um papel importante no caso, seguindo uma tradição apontada por José Murilo de Carvalho sobre a história intelectual do século XIX, a saber, a importância da já citada retórica e da virtude do orador²⁵, sendo no caso específico sendo apontados argumentos relacionados à moralidade do autor, como a falta de “vergonha” ao afirmar suas posições.

Percebemos, por fim, que as posturas combativas do periódico *O Apóstolo* estiveram presentes durante os primeiros anos do jornal, mesmo antes da Questão Religiosa tomar fôlego e dominar os debates na imprensa liberal e ultramontana. A defesa do jornal em relação às prerrogativas da Igreja Católica continham também uma crítica à existência do padroado real e da concepção regalista da relação entre a Igreja e o Estado, sendo o último entendido sempre como ente – injustamente, de acordo com o periódico – dominante e o poder espiritual como algo secundário, muitas vezes um simples departamento do Estado Imperial. Entretanto, ao analisar a história da construção do Estado, percebemos que a Igreja possuiu um papel relevante, em especial na estruturação e na legitimação do mesmo, uma vez que não apenas eleições eram realizadas em paróquias, mas apenas católicos votavam e assumiam cargos.

O poder espiritual também foi utilizado quando a necessidade de conter as revoltas e a presença de religiosos na política se fez necessária, com a nomeação de bispos ultramontanos avessos à política começou a tomar corpo no Brasil. Estes mesmos bispos seriam depois protagonistas de um dos momentos mais delicados da história da relação entre a Igreja e o Estado na Questão Religiosa, contestando o poder estatal para deliberar questões espirituais. Este será o tema do próximo capítulo, junto com a ascensão de um novo pensamento anticlerical que ameaçava a existência da religião de Estado com a separação de poderes.

²³ Idem, 2 de Agosto de 1874, p. 3.

²⁴ Idem, ibidem.

²⁵ CARVALHO, José Murilo de. “História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura”. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 1, n.1, Jan./Dec. 2000, p. 123-152.

2 A CRISE DO IMPÉRIO DO BRASIL NAS DIMENSÕES DA QUESTÃO RELIGIOSA

Como já observamos no capítulo anterior, a relação entre a Igreja Católica e o Estado Imperial em construção no Brasil teve momentos de concordância e dissonância claros entre ambos os corpos. Entretanto, apesar dos desentendimentos e da presença do regalismo por parte dos dirigentes deste Estado agora soberano e não mais ligado ao domínio colonial português, a separação destes entes foi pauta defendida apenas por membros mais radicais da elite política. As concepções regalistas, apesar de afastarem a direção de Roma e ter como principal diretriz a obediência da Igreja ao Estado, não consideravam a separação de ambos como algo benéfico, uma vez que a metade sagrada da relação reservava sua importância ao oferecer à nascente administração independente locais para realização de votações, registros de nascimento e morte e cemitérios, além da legitimação do rei como pessoa sagrada, apesar de soberano aclamado pelo povo e, por fim, era a instituição que tinha alcance nacional e atuou como ferramenta importante da centralização dos novos poderes imperiais

O final da década de 1860 e início dos anos 1870 apresentará uma inflexão neste pensamento. A emergência de novos setores na sociedade brasileira, após o fim da Guerra do Paraguai, assim como a saída de cena da antiga geração formada em Coimbra e dos construtores saquaremas do Império e principais figuras do Regresso²⁶. Se constroem novas concepções sobre o futuro do Império e dos caminhos que levariam o país para o que se entendia como o rol de “nações civilizadas”. Para que o Brasil constasse entre estas nações, deveria imprimir uma série de reformas e mudanças estruturais, deixando para trás seus legados coloniais mais enraizados. Entre as principais mudanças estaria a secularização da vida pública em diversos sentidos, desde a administração até a presença da Igreja no cotidiano. Gizlene Neder (2016, p. 85) nos lembra que os 1870 viveram um esforço reformador capitaneado por setores modernizantes dos partidos Conservador e Liberal, com a discussão de questões como abolição da escravidão, reformas políticas, abolindo os antigos partidos e causando uma reorganização no painel partidário do Império, no qual Neder destaca a presença de José Thomaz Nabuco de Araújo, antigo quadro do Partido Conservador

²⁶ Para ilustrar tal ponto, lembremos que a conhecida “trindade saquarema”, termo atribuído a grandes nomes do Partido Conservador, sai de cena em um período de um pouco menos de seis anos. Paulino José Soares de Sousa, Visconde de Uruguai, vem a falecer em 15 de Julho de 1866; Eusébio de Queirós morre em 7 de Maio de 1868 e Joaquim José Rodrigues Torres, o Visconde de Itaboraí, em 8 de Janeiro de 1872.

que depois tomou parte no novo Partido Liberal e foi Ministro da Justiça durante três períodos – 1853-1857, 1858-1859 e 1865-1866.

Aqui é interessante citar que o Ministério da Justiça ficava responsável por fiscalizar a aprovação de documentos vindos da Santa Sé, dando ou não o beneplácito imperial aos mesmos. Neder (2016, p. 87-88) considera este ponto o “nó górdio nas relações entre o Estado e Igreja durante todo o período imperial. A Igreja não aceitava que entre o papa e os cristãos se interpusesse o governo controlando as comunicações”. Inclusive, em escritos devocionais, tal interferência era considerada inaceitável para a Igreja. O ministério em questão foi reformado por Nabuco de Araújo durante sua gestão para adquirir uma feição mais moderna, racional e profissionalizada. Além dessa, outras reformas foram empreendidas pelos que a autora chama de “homens novos”, na segunda metade do século XIX, destacando entre eles o próprio Nabuco e o Visconde do Rio Branco. As relações entre eles criavam também laços afetivos e não deixavam de lado os já conhecidos e costumeiros favores pessoais, uma vez que, como Neder analisa, era comum nas suas correspondências constarem pedidos de emprego para pessoas próximas apadrinhadas.

Deve ser destacado também o esforço reformador empreendido pelo gabinete conservador de José Maria da Silva Paranhos, o Visconde do Rio Branco, com pautas que por muito tempo foram caras ao campo liberal. Gizlene Neder cita especialmente a

“reforma partidária, reforma eleitoral, reforma do ensino, reforma administrativa e reforma do judiciário. A reforma política, que acabou por abolir os antigos partidos e implicar um rearranjo das principais lideranças políticas imperiais; esta reforma produziu uma nova lei eleitoral para o Império” (NEDER, 2016, p. 108)

As reformas se preocupavam, de acordo com a autora, em tornar os processos judiciais mais eficazes e profissionalizados, reduzindo a centralização e tornando mais fluidos os trâmites e funcionamento da burocracia imperial. A filiação partidária, seja Liberal ou Conservador, tinha papel secundário para a definição ideológica e filosófica destes homens novos, sendo tão importante quanto a rede de sociabilidade destes projetos²⁷.

As ideias novas que se estabelecem no Brasil na segunda metade do século XIX serão exploradas mais adiante, no terceiro capítulo do presente trabalho. Porém, cabe aqui uma breve digressão sobre as mesmas e o entendimento da influência que tiveram por parte de pensadores posteriores. Um dos autores que fizeram análise das ideias desse período foi Cruz Costa, que afirma, de modo crítico, que as elites litorâneas do século XIX foram importadoras de ideias e que “sofregamente procuravam informar-se do que se passava nos grandes centros

²⁷ Para obter um exemplo de como funcionavam essas redes e como influenciavam nas tomadas de decisões, cf. NEDER, 2016, p.97-104.

de cultura da Europa, esquecidas, frequentemente, de indagar daquilo que lhes ia em redor” (COSTA, 1967, p. 280). O período que Costa cita é caro ao desenvolvimento das instituições brasileiras e os conflitos que se estabelecem durante as reformas.

Entre os anos de 1868 e 1878, o autor identifica uma grande atividade na vida espiritual brasileira, com ideias como o spencerismo condizendo com as novas classes, e colocando os intelectuais brasileiros como homens sem formação histórica e filosófica adequada. Apesar de reconhecer Tobias Barreto como disseminador de ideias alemãs no Brasil, Costa o critica duramente por ser, segundo ele, um autor “filosofante”, exuberante e negligente, sendo admirado por personalismo, além de não o considerar um pensador, e sim comentador do pensamento europeu. Por outro lado, Cruz Costa é mais elogioso a Sílvio Romero, que considera ter tido atenção aos problemas nacionais, entendendo este como o “precursor do esforço de interpretação do Brasil” (COSTA, 1967, p. 297). Sua grandeza, dessa forma, viria do esforço de compreensão do Brasil e não da filosofia, uma vez que Romero refletiria certas “ingenuidades” das elites brasileiras. A posição de Costa, entretanto, não é mais dominante no pensamento político brasileiro, uma vez que nos últimos anos tem se dado maior atenção à seleção que os intelectuais brasileiros fazem das ideias e de sua aplicação no contexto nacional.

Numa chave diferente, temos as reflexões sobre as dissidências liberais nos anos 1860 e 1870, com as mudanças também ocorrendo no seio do liberalismo brasileiro. Anteriormente, como lembramos, os liberais brasileiros não necessariamente se opuseram à escravidão, encontrando dentro do ideário liberal justificativa para a permanência do sistema escravista, tendo em vista a preservação da propriedade e das questões nacionais e as circunstâncias presentes no Brasil. Entretanto, as décadas finais do Império assistem à emergência do “segundo liberalismo” citado por Alfredo Bosi em *A escravidão entre dois liberalismos*. O corte entre eles seria justamente a “questão servil”, visão também compartilhada por Joaquim Nabuco.

Bosi afirma que este novo liberalismo se trata de uma “ideologia de oposição”, entrando no próprio partido, sendo “uma forma conscientemente moderna de pensar os problemas do trabalho e da cidadania” (BOSI, 1992, p. 228). Esta nova concepção entende que a escravidão, apesar de legalizada, é ilegítima, sendo o ideal de civilização repousado no trabalho livre, sendo estes pontos-chave nas disputas ao redor da Lei do Ventre Livre em 1871. Os olhos eram voltados, de acordo com o autor, aos modelos europeu e estadunidense, e os anos de 1860-70 foram marcados por

“um tom geral de inconformismo, uma ânsia de renovação, cujo alvo era desemperrar o regime monárquico. Foi nesse clima que o novo liberalismo se gestou; e foi esse descontentamento que permitiu a filtragem ideológica diversificada das doutrinas européias” (BOSI, 1992, p. 237).

É interessante observar na análise de Bosi a presença do termo “filtragem ideológica”, o que já diferencia sua postura da de Cruz Costa, pois coloca que existe uma apropriação crítica das ideias que entram no Brasil a partir da segunda metade do século, além do uso das mesmas no contexto de luta pela abolição do sistema escravista no país. Bosi também procura diferenciar a postura do “novo liberalismo” em relação aos cafeicultores que eventualmente aderiram à abolição, afirmando que os segundos o fazem por questões econômicas e tendo em vista que queriam substituir a mão-de-obra negra escravizada, enquanto os abolicionistas procuram libertar o negro. Inclusive, o autor cita o distanciamento do Partido Republicano Paulista do abolicionismo, e o fato de que, além da defesa das indenizações para os antigos senhores escravistas, a questão relacionada aos ex-escravizados não foi resolvida, e não tendo o liberalismo republicano nada a oferecer aos mesmos.

Durante os debates ocorridos por conta das cisões políticas, o papel da religião de Estado foi uma das pautas discutidas nas reuniões e conferências dos liberais de então. A dificuldade de lidar com as oposições entre a Igreja e o Estado são tema recorrente nos debates, sendo constantes as defesas de restrições à esfera espiritual em defesa do mundo secular. A seguir, nos focamos em dois exemplos de debates ocorridos que se relacionam ao tema. O primeiro será a conferência radical proferida no teatro Fênix Dramática²⁸, Rio de Janeiro datando de 4 de Abril de 1869 proferida por José Liberato Barroso, e o segundo será o discurso de Joaquim Nabuco no Grande Oriente Unido do Brasil em 20 de Maio de 1873, posteriormente impresso pela Tipografia Franco-Americana com o título de *A invasão ultramontana*²⁹. Acreditamos que os exemplos evidenciarão as diferenças de tratamento dos problemas na relação entre Igreja e Estado pouco antes e durante a Questão Religiosa a ser analisada em breve.

²⁸ O Teatro Phenix Dramática foi inaugurado em 1868 na Rua da Ajuda, n. 57, Rio de Janeiro, nos jardins do Hotel Brisson, e funcionou até 1905, quando foi demolido para dar lugar à Avenida Central, atual Avenida Rio Branco.

²⁹ Cf. NABUCO, Joaquim. *A invasão ultramontana. Discurso pronunciado no Grande Oriente Unido do Brasil no dia 20 de Maio de 1873*. Rio de Janeiro: Typographia Franco-Americana, 1873.

2.1 O questionamento do status quo na relação entre Igreja e Estado: os discursos de José Liberato Barroso e Joaquim Nabuco

A conferência de Liberato Barroso³⁰ foi anunciada no jornal *Opinião Liberal* na edição de 25 de Março de 1869 como a segunda das conferências da Corte, sendo realizada em 4 de Abril e versando sobre a liberdade de cultos. O jornal considerava bem vinda a conferência ao afirmar “que a nossa aspiração de todos os dias, única capaz de fazer uma verdadeira revolução moral nas nossas práticas sociais e interessar a todo cidadão (...) vai, enfim, talvez satisfazer-se” (CARVALHO, 2018, p. 86). O texto da conferência foi publicado no mesmo jornal em 25 de Maio de 1869, com o relato de comparecimento de cerca de cem pessoas.

A conferência de Barroso começa repercutindo a questão ocorrida com a morte do general José Inácio de Abreu e Lima, ao qual foi negada uma sepultura católica em sua morte pelo bispo de Olinda Francisco Cardoso Aires, antecessor de D. Vital. O autor da conferência elogia o general, caracterizando-o como um brasileiro ilustre e livre pensador, o que pareceu um erro para bispo. Mesmo que tal ponto fosse verdadeiro, Barroso afirma que do bispo “deviam esperar o perdão daqueles a quem o Deus do perdão, o Deus de misericórdia confiou neste mundo a continuação da sua missão evangélica” (BARROSO, 1869 apud. CARVALHO, 2018, p. 87). Cabe ressaltar aqui a ressonância ainda presente de uma linguagem calcada nos valores católicos de perdão, sem necessariamente recorrer a questões e termos seculares para inocentar o general por parte do conferencista.

Ainda que utilize termos e recursos advindos de uma retórica do perdão católica, Liberato Barroso não poupa palavras contra o que considera a intolerância religiosa, ao afirmar que tal problema não consiste em apenas um momento ou caso isolado, e sim que “a intolerância e o fanatismo ostentam pretensões audaciosas”, porquanto

as brisas do norte nos chegam impregnadas do bafo peçonhento da superstição e do jesuitismo e fatos recentes, fatos de hoje, revelam claramente que uma causa condenada e que parecia esquecida nas ruínas do passado, a que a história chamou de clericalismo, pretende consolidar-se nesta terra que foi predestinada para as glórias da liberdade (BARROSO, 1869 apud CARVALHO, 2018, p. 88).

Interessa ressaltar neste trecho a associação entre superstição e passado ao termo “jesuitismo”, ressoando as reservas regalistas com os jesuítas e a sua alusão a um passado de ignorância e trevas, da mesma forma que o uso do termo “clericalismo” em oposição a uma

³⁰ José Liberato Barroso foi bacharel em leis pela Faculdade de Direito do Recife, advogado e político, sendo deputado geral pelo Ceará em duas oportunidades (1864-66 e 1878-81) e presidente da província de Pernambuco em 1882. Chegou a ser ministro do Império no Gabinete liberal de Francisco José Furtado.

suposta liberdade predestinada, evocando um ideário da América como uma terra de liberdade sem espaço para supostas ignorâncias como as alegadamente pregadas por jesuítas ou “clericais”. Apesar de tais ressalvas, Barroso não deixa de se declarar cristão e católico, associando o cristianismo à civilização e atando assim seus destinos, lamentando que os ódios religiosos prosperassem em detrimento da imparcialidade, assim como a corrupção do espírito público, “falando às crenças inocentes da população e à sombra da ignorância popular”, procurando assim “estabelecer um trono que parecia ter desabado há muito ao sopro divino das revoluções e do progresso” (BARROSO, 1869 apud. CARVALHO, 2018, p. 88). Liberato Barroso reafirma que o cristianismo encerra o que há de mais sublime e simples, o que há de filosoficamente mais profundo no espírito humano, revelando desta forma uma aproximação com valores cristãos, apesar de críticas à valores de intolerância religiosa, em especial ao se declarar católico.

O autor também defende que fé é naturalmente expansiva, uma vez que o homem sente naturalmente a vontade de comunicar sua ideia a respeito de Deus, sendo também importante a oração, assim como “a liberdade de orar, de elevar a Deus o espírito e o coração é uma consequência lógica, uma verdade incontestável, um direito absoluto e imprescritível” (BARROSO, 1869 apud. CARVALHO, 2018, p. 90). Por sua natureza, o homem quer atrair para si os seus semelhantes à mesma fé dele, necessitando para isso do culto, inclusive externo, e sendo ele livre no que diz respeito à presença de Deus, adorando-o e ensinando seus filhos, também é livre ao escolher seu culto perante a sociedade. Deste modo, impor a linguagem a ser usada para isso

“é querer uma convenção, mas não é querer uma religião, é querer uma instituição que os homens podem respeitar como respeitam as leis caducas que fazem a infelicidade da [sic] uma nação, mas não é querer uma base sólida e duradoura sobre a qual se devem firmar o sossego das consciências, a paz religiosa” (BARROSO, 1869 apud. CARVALHO, 2018, p. 91).

Liberato Barroso questiona então se este homem, ao sofrer com tais imposições, com obstáculos nos costumes e nas leis do país, ao perder direitos e vantagens enquanto cidadão por conta de suas crenças, é ou não livre, afirmando que não. Chama a atenção na fala do autor na associação entre liberdade de culto, de professar a religião, com a cidadania, fato relevante no Império do Brasil em que, apesar da permissão de outras religiões, estas não poderiam assumir forma exterior a seus templos e casas privadas, com este direito reservado apenas ao catolicismo. Barroso, ao definir a liberdade religiosa e a própria ideia de religião e fé, entende que, por estas serem naturalmente expansivas, deveria ser permitida a expressão

externa, com prejuízos à liberdade do homem caso estes direitos fossem de alguma forma restritos – como no caso da Constituição do Império.

A existência das limitações citadas acima, para Barroso, consiste em “prescrever a degradação da espécie humana” (BARROSO, 1869 apud. CARVALHO, 2018, p. 92). Isto seria não apenas uma violência para com o espírito humano, mas também com Deus, desobedecendo prescrições divinas. Aqui o autor faz mais uma alusão aos valores cristãos, afirmando que Jesus Cristo falava à inteligência e ao coração, prendendo a primeira pela persuasão e a segunda pela graça, uma vez que “levar a religião ao espírito pela razão e ao coração pela graça foi a santa e divina missão de Cristo” (BARROSO, 1869 apud. CARVALHO, 2018, p. 92). Também questiona que, uma vez que Jesus seria o verbo da verdade, qual o motivo de não deixar que o espírito humano funcione livremente? Barroso, como percebemos, recorre à retórica e termos dentro do cristianismo para contestar a falta de liberdade religiosa e as censuras presentes à liberdade de cultos, e reforça o ponto ao afirmar que

“a primeira condição de uma sociedade religiosa é que seja uma sociedade livre, que as inteligências se desenvolvam na discussão de todas as ideias, que todos os espíritos se fortaleçam nas grandes lutas da liberdade” (BARROSO, 1869 apud. CARVALHO, 2018, p. 92)

Liberato Barroso afirma a existência de três sistemas para as relações entre o Estado e a Igreja, sendo o primeiro a união absoluta entre ambos, sendo um regime de autoridade. O segundo é um sistema de convenções, concessões e favores recíprocos, dependência e conflitos, o regime de concordatas. O terceiro e último é a separação do Estado e da Igreja, chamado regime de liberdade. O regime de autoridade, de acordo com o autor, foi inaugurado pela primeira conversão de um imperador romano ao cristianismo, e este, depois de chegar ao Império Romano sendo perseguido pelos céares e tempos depois se tornar religião oficial pelas mãos de Constantino, “desgraçadamente (..), o que até então se havia feito contra o cristianismo, começou-se a pôr em prática para sustentar o cristianismo” (BARROSO, 1869 apud. CARVALHO, 2018, p. 93). Os bispos tornam-se ministros do imperador e se estabelece um “consórcio monstruoso” entre Igreja e Estado. O autor demonstra abominar tal fato, o que considera uma “convenção horrorosa, união horrível da qual nasceram todos esses flagelos da humanidade”, citando como exemplo as Cruzadas e a Inquisição, além de lutas fratricidas (BARROSO, 1869 apud. CARVALHO, 2018, p. 94).

A Reforma e a Revolução são entendidos pelo autor como dois momentos do espírito humano nos quais são aniquilados, por um lado, a supremacia eclesiástica entendida como poder do Papa e a supremacia civil, poder do rei. Entretanto, depois disso a paz religiosa ainda

não prosperou. Começa então o sistema das concordatas, que Barroso considera possuir diversos erros e humilhações, exemplificando com a autoridade eclesiástica invadindo esferas do poder civil, como na questão dos cemitérios – mais uma referência ao caso Abreu e Lima.

Define o sistema de concordatas como

o clero, a Igreja, a sociedade de Cristo, humilhada, aviltada, em presença da autoridade civil, mendigando o auxílio do braço secular em troca do abandono dos seus deveres santos, e prestando aos governos despóticos, com a mais repugnante degradação da majestade divina, um apoio sacrílego para conculcar as liberdades publicas (BARROSO, 1869 apud. CARVALHO, 2018, p. 96)

Nota-se aqui o repúdio de Barroso pelos dois sistemas, uma vez que o primeiro teria sido causador de guerras e derramamento de sangue, completamente oposto ao que o autor entende como a liberdade de cultos. O segundo seria problemático por corromper a própria fé e afastar a religião e o clero de seus sagrados deveres em favor de um Estado muitas vezes contrário à liberdade, degradando a divindade e restringindo as liberdades necessárias para o progresso e a civilização, pedindo sempre apoio da parte secular. Esta segunda situação, apesar de tal ponto não ser dito pelo autor, pode ser tomada como reflexão pertinente ao Brasil e seu sistema de padroado, uma vez que constantemente a Igreja se encontrava em dificuldades de se sustentar, enquanto o Estado, como foi anteriormente demonstrado, utilizava sua estrutura como meio de legitimação e funcionamento de partes da administração burocrática, como no caso das eleições realizadas em paróquias.

Após a breve digressão histórica, Barroso passa a abordar a questão do ensino religioso, entendia por ele como a mais importante questão social. Afirma que a disputa entre a Igreja e o Estado pelo dever de ensinar a religião cria diversos embaraços, com argumentos para ambos os lados. Segundo o autor, a solução para este problema é apenas uma: a liberdade, pois por ela tudo se explica, compreende e resolve, e com ela

o ensino religioso terá a sua solução, na sociedade reinará a paz das consciências. Quando a Igreja for livre no Estado livre, quando à sombra da liberdade de todas as consciências se fizerem ouvir e se ensinarem as doutrinas do Deus Crucificado pela persuasão e pelo exemplo, o cristianismo será a luz da razão dos povos e se poderá dizer então que a filosofia é a nuvem sublime em que pisou Jesus Cristo para subir ao céu (BARROSO, 1869 apud. CARVALHO, 2018, p. 97).

Reafirma o autor a liberdade de deixar o padre pregar a doutrina que quiser, levantando apenas obstáculo ao fanatismo e o clericalismo, defendendo a educação popular contra ambos, pois uma nação ignorante pode ser presa do fanatismo e jesuitismo, deplorando também o estado de atraso da instrução do povo. Instruído, este poderá fazer o governo de si e para si, além de alertar ao padre quando este não compreender sua missão. Barroso termina afirmando que a questão religiosa – ainda não ocorreram as fases mais intensas do conflito na

altura da conferência – interessa à população, e enquanto a sociedade tiver hábitos e costumes que não permitam a liberdade de cultos prosperar, não podendo os homens exercerem no seio de suas famílias e da sociedade os seus cultos, descrê de qualquer medida legislativa adotada para resolver a questão, que pede solução urgente. Termina a conferência conclamando aos presentes: “Pregai aos ombros a vossa divisa de cruzados – cruzados do progresso, da civilização e da humanidade, e caminhai seguros na senda da liberdade” (BARROSO, 1869 apud. CARVALHO, 2018, p. 100).

Ao analisar a conferência de Barroso, notamos que apesar de sua ferrenha defesa da liberdade religiosa e de cultos, o autor ainda utiliza referências e termos cristãos para tal, ao associar o cristianismo com o desenvolvimento e progresso da civilização em geral, além de usar a palavra bíblica e a figura de Cristo para ressaltar valores de liberdade e persuasão por parte da religião cristã. Ainda assim, é uma conferência que constantemente ressalta a preferência pela liberdade religiosa e a Igreja livre, além da ênfase na necessidade natural do homem de expandir sua fé, o que seria legítimo e até saudável para o espírito humano.

Outro texto que interessa analisar é a conferência proferida por Joaquim Nabuco no Grande Oriente Unido do Brasil em 20 de Maio de 1873. Nesse momento, a Questão Religiosa estava em evidência na imprensa e na vida pública do Império, com as duas lojas maçônicas no Rio de Janeiro – Vale dos Beneditinos e Vale do Lavradio – estando unificadas, tendo em vista os combates com os ultramontanos. Essa situação, porém, só duraria até o mês de Setembro do mesmo ano, sendo ambas novamente separadas após o período citado. A conferência de Nabuco foi posteriormente publicada pela Typographia Franco-Americana, localizada na Rua da Ajuda, 18.

A fala de Nabuco começa clamando pela organização de um “partido do progresso”, uma vez que no momento se forma o partido da reação, sendo a mocidade o primeiro alvo, pois “é pela mocidade que elas [ideias novas] inoculam-se na consciência do povo, a mocidade precisa de aparecer nas fileiras. Eis o meu primeiro motivo” (NABUCO, 1873, p. 6). Para isso, utiliza sua própria juventude enquanto católico fervoroso e opositor do protestantismo como um exemplo, ao comentar um episódio de restrição de fala para protestantes em um debate no qual tomou parte, fazendo então uma autocrítica de suas posturas.

A seguir, afirma a existência de uma invasão ultramontana, e para falar desta, começa pela teocracia, tomada de modo cômico e definida como o governo dos padres, dos representantes de Deus ou de uma casta sacerdotal, uma vez que Deus não se envolve na administração. Nabuco pontua que a teocracia teve sua utilidade em momentos antigos, ao

falar que esta “dava força e vida às pequenas nacionalidades, que inspirava-lhes uma confiança inabalável no seu destino e sustentava-as no cativoiro.” (NABUCO, 1873, p. 9). Também presta certo respeito à teocracia medieval e a missão do papado na idade média, e distingue ambas da teocracia moderna, a qual não exhibe nenhum respeito, também chamando-a de “teocracia jesuítica”. Es ta, de acordo com Nabuco, “é a teocracia do *Syllabus*”, aquela que “não tem missão (...) é um grito de revolta de uma instituição que não sabe resignar-se, porque hoje há mais luz em torno do papado do que em seu foco”, a que apenas pode sobreviver com a Inquisição e com o carrasco (NABUCO, 1873, p. 11). Percebemos que o autor procura distinguir os momentos nos quais o que entende como teocracia domina, sendo dois destes postos como momentos necessários e a moderna, no contexto em que vive, sendo desnecessária e colocada como opressora.

Nabuco afirma, assim como Liberato Barroso, a necessidade da religião, em especial para a sociedade, sendo necessária uma convicção forte em seu destino e na responsabilidade fora da terra, fornecendo uma base moral forte que a filosofia não pode dar. Apesar disso, afirma que “o único modo que tem a religião para realizar seus fins na sociedade é aliar-se com a liberdade” (NABUCO, 1873, p. 12). A chave de associação entre a religião e liberdade também é presente no discurso de Barroso, estando ambos de acordo em separar a existência do sagrado de sua versão ultramontana, reivindicando uma convivência harmônica entre a religião e a liberdade nos moldes do liberalismo.

Afirma o autor que os inimigos da religião são o fanatismo e a impiedade, e os da liberdade o despotismo e a anarquia, sendo que em todo lugar onde o fanatismo vence ele se alia ao despotismo, assim como a anarquia com a impiedade, estando a sociedade moderna em luta contra os dois inimigos da ordem atual, “igualmente terríveis e implacáveis, um que a julga estacionária demais, outro que a julga revolucionária, a Comuna e o jesuitismo” (NABUCO, 1873, p. 13). Ambos estariam conspirando contra o século, um para ressuscitar um passado morto, outro para abortar um futuro que não virá, sendo inconciliáveis, para o autor, com a sociedade moderna, seja por estar ancorada na propriedade ou na democracia. Neste ponto, é interessante comentar que a posição de Nabuco coloca a sociedade liberal moderna como um ponto de moderação entre a reação conservadora e a presença já relevante de ideais revolucionários anarquistas na Europa com a insurreição popular da Comuna de Paris em 1871.

Os combatentes da sociedade moderna, então, fazem a aliança pelo ódio: o fanatismo e a anarquia. Nabuco propõe, por outro lado, a união pelo amor, da religião e da liberdade, com a adoração livre e espontânea dos homens para Deus, usando como exemplo Tocqueville e

suas impressões sobre os Estados Unidos e a liberdade religiosa deste país. Neste momento, também faz uma crítica ao que entende como a natureza da colonização no Brasil, citando a introdução de africanos escravizados e perseguição aos indígenas como responsáveis pelo espírito de liberdade levar tanto tempo para despontar. É curioso o fato de citar os Estados Unidos – em especial as colônias do Norte – como exemplo, uma vez que estes também eram uma nação escravista e com presença de escravizados, elemento este que não pode ser considerado como diferente para a existência ou não de liberdade. Nabuco reproduz, dessa forma, a ideia de que diferentes tipos de colonização influenciariam o destino de um país, característica comum no pensamento do século XIX e presença também forte em sua obra sobre o abolicionismo em 1883.

Afirma Nabuco que a teocracia moderna nasce em 18 de Julho de 1870, quando o Concílio Vaticano vota a infalibilidade do papa, pois “a definição dogmática da infalibilidade foi uma provocação ao nosso século” (NABUCO, 1873, p. 17). O autor defende que os papas não são infalíveis, exemplificando com os papas Urbano VIII e Paulo V, os que condenaram Galileu, além de citar ironicamente Alexandre VI, assim como afirma não separar “o doutor do homem elevado e tenho de Deus uma ideia demais para poder acreditar que ele se sirva de semelhantes homens para seu oraculo na terra” (NABUCO, 1873, p. 19). Entretanto, por justamente a sociedade moderna repelir este dogma o Concílio o decretou, violando a liberdade da tribuna e organizando as congregações, contra eminentes bispos do catolicismo. Dessa forma, percebemos que Nabuco toma o dogma da infalibilidade não apenas como algo avesso à sociedade moderna e seus valores, mas também como uma violação à própria Igreja Católica e alguns de seus membros, tendo ocorrido excomunhão de conhecidos católicos – citando Nabuco o alemão Dollinger como exemplo.

O Concílio Vaticano, por sua vez, é entendido como obra não do papa, mas dos jesuítas, que são citados com ironia e tratados com humor pelo texto – são comuns as expressões de “Risos” e “Hilaridade” em suas menções – e Nabuco questiona se a Igreja “tem os olhos cerrados para as violações da moral cristã que se cometem entre os seus” (NABUCO, 1873, p. 23). Acusa também a sedução destes religiosos para com as mulheres, afirmando que os jesuítas estudaram seus corações e recomendavam confessores a julgar discretamente “o gênio inconstante do sexo”, para se aproveitarem de mudanças favoráveis. Interessante notar que neste ponto, Nabuco lança mão de um estereótipo do feminino como frágil e propenso às fraquezas espirituais, sendo suscetível à dominação masculina dos sacerdotes e seu uso para atingir objetivos contrários aos valores modernos.

Desse modo, as armas do jesuitismo moderno seriam, segundo Nabuco, o confessionalismo e a instrução da mocidade, e em torno deles se realizam os combates, “não tanto pelo confessionalismo, que ninguém lhes disputa, como pela instrução, que é preciso retirar-lhes” e sendo os jesuítas mestres na instrução, introduzem na alma dos jovens o que é preciso para “a maior glória de Deus, isto é, para o maior interesse da Companhia” (NABUCO, 1873, p.26). Afirma também que os mesmos jesuítas que fizeram o Concílio de Trento também o fizeram no Vaticano, estando empenhados em luta contra a sociedade moderna.

Tratando de questões ocorridas durante a Questão Religiosa, Nabuco faz referência e crítica D. Vital, bispo de Pernambuco, afirmando que, tomando a diocese, este “conflagrou-a com a maior de todas as perseguições de que o episcopado se fez instrumento entre nós” (NABUCO, 1873, p. 29). Fazendo alusão à guerra contra os holandeses e a Revolução de 1817, Nabuco afirma que na província de Pernambuco acredita-se que há uma milícia arregimentada com ordens de Roma ameaçando a independência religiosa e civil, e que “o fundo do caráter pernambucano é o ódio aos despotismos estranhos; ele suporta talvez demais os que tem raízes na província, mas não o que vem do estrangeiro” (NABUCO, 1873, p. 30). Aqui, percebemos a alusão a um passado de lutas contra invasões e a evocação de momentos compreendidos como lutas pela liberdade, interpretando o autor a província de Pernambuco como uma espécie de vanguarda pela liberdade, seja ela civil ou religiosa, assim como aversão à tiranias estrangeiras, algo que permanece no contexto das disputas religiosas presentes. Nabuco, inclusive, faz grande elogio à província, colocando que Pernambuco

foi o berço da liberdade religiosa neste país. A raça ousada que por lá passou, que transformou a pequena cidade do Recife na bela capital que é hoje, trouxe consigo a liberdade religiosa, plantou-a em nosso solo; ora vós sabeis que é impossível fazer desaparecer de um solo, em que ela já medrou, os germes de qualquer liberdade (NABUCO, 1873, p. 31).

Para prevenir os perigos da invasão ultramontana, Nabuco reforça a necessidade de que a reforma da sociedade seja feita com o catolicismo, porém aliado sempre com a liberdade, reforçando o princípio da liberdade religiosa, pois este “entrou na consciência da humanidade, é impossível arranca-lo d’áí onde ele está para sempre consolidado” (NABUCO, 1873, p. 33). A Igreja se tornou perseguidora, pois entendeu que poderia dominar as almas e, de perseguida anteriormente, confisca o direito de pensamento livre, pois “a Igreja onde está forte nega a tolerância religiosa, e onde está fraca reclama-a” (NABUCO, 1873, p. 35). Desse modo, o autor acredita que a tolerância religiosa é a melhor política, entendendo que a liberdade de crença é um direito da alma.

Ainda que critique a atual posição dos jesuítas e condene a intolerância e defenda a associação do catolicismo com a liberdade, Nabuco nega uma separação radical entre a Igreja e o Estado, entendendo que “se a Igreja ficasse hoje livre entre nós, não teríamos um só paradeiro que opor à invasão ultramontana” (NABUCO, 1873, p. 38). Com esta fala, podemos afirmar que Nabuco adota uma posição regalista e de defesa da associação entre o Trono e o Altar, mas claramente com a supremacia do elemento secular em detrimento do religioso. Ainda assim, defende “a separação das duas sociedades, a temporal e religiosa, a independência completa da legislação civil da eclesiástica, sem abandonar os direitos do estado inscritos na constituição” (NABUCO, 1873, p. 39). A posição de Nabuco, neste sentido, está entre os defensores da separação completa entre ambos e o regalismo, mas sem adotar completamente um dos dois lados, uma vez que, se defende a separação das sociedades e independência da legislação, também compreende a religião como elemento fundamental da ordem e o regalismo como útil ao submeter o elemento religioso ao civil.

Ao final da conferência, faz agradecimento a Saldanha Marinho e afirma que existe uma força na civilização, cuja atração todos os países obedecem, pois ela imprime um movimento de progresso, colocando que “a Igreja (...) não será a única instituição rebelde: ela pode lutar, resistir; a atração é mais forte que sua resistência, e o dia há de chegar em que para viver ela terá de aliar-se à liberdade” (NABUCO, 1873, p. 42). Demonstra-se também confiante de que o fanatismo não triunfará no país e tem confiança em seu destino, clamando as reformas sociais como uma bandeira em comum.

Percebemos, desta forma, que Nabuco, apesar de acusar uma invasão ultramontana e detalhar a força dos reacionários, demonstra estar otimista com as armas presentes para combatê-los, em especial a crença na liberdade religiosa e associação desta com o catolicismo presente no país, diferenciando-o dos ultramontanos – tomados como intolerantes e submissos à Roma, e supressores da liberdade cultivada no país.

2.2 Desenvolvimentos da Questão Religiosa no Império: a dificuldade da separação entre os poderes secular e religioso

As querelas ocorridas entre o Estado Imperial e a Santa Sé, ainda que alcancem seu ponto de maior conflito durante a Questão Religiosa, podem ser traçadas desde a própria fundação e construção do Estado a partir de sua emancipação do jugo português. Como vimos

anteriormente, o regalismo era dominante nas elites luso-brasileiras, e este fato foi uma constante na estruturação do país que então começava sua trajetória de modo independente. Desta forma, as concepções regalistas, além de estarem presentes na Constituição outorgada de 1824 na figura do padroado e na instituição do beneplácito, foram reiteradas em diferentes momentos através das decisões tomadas nas câmaras e no desenvolvimento das relações entre o governo imperial e os representantes de Roma.

Os problemas decorrentes das nomeações de representantes de Roma no Brasil podem ser tomados como exemplo das relações conturbadas entre ambos os poderes, em especial nos primeiros anos. Italo Santirocchi (2015, p. 280) exemplifica a questão ao afirmar que

em mais de 25 anos iniciais de representação pontifícia no Império do Brasil, com exceção de três anos que ali esteve o primeiro Núncio, Mons. Pietro Ostini, e cinco anos em que estiveram dois Internúncios, Mons. Campodonico e Bedini, no tempo restante a Santa Sé foi representada por simples Encarregados Apostólicos

O caso da nomeação de Gaetano Bedini é particularmente interessante. Nomeado como Núncio pela Santa Sé em 1852 e já tendo sido Internúncio durante os anos de 1846 e 1847, teve sua indicação rejeitada pelo governo imperial por conta de não serem seguidos os trâmites costumeiros de envio da lista tríplice ao Imperador. Posteriormente Bedini, de acordo com Santirocchi (2015, p. 277), deu parecer sobre os negócios eclesiásticos no Império, afirmando que “a situação da Igreja estava se degenerando devido à fraca representação da Santa Sé no Brasil”. Os problemas presentes no país seriam conhecidos, por ser a Sé sempre informada destes, a saber, “o regalismo, a ignorância do clero, o orgulho da nação que pensava ser autossuficiente em tudo, os ciúmes e suspeitas do governo em relação a Roma, o crescente número de protestantes alemães e ingleses; e por último a maçonaria (...)” (SANTIROCCHI, 2015, p. 277). Para Bedini, a nunciatura no Brasil, sendo centro de temas religiosos da América Latina, serviria como repositório de coragem e direção, assim como um freio para os problemas da época, pois quanto mais longínquo fosse de Roma, mais forte deveria ser o prestígio de seus representantes enquanto autoridades.

Ao analisar as dificuldades existentes entre os representantes da Sé e o governo, Santirocchi afirma que naturalmente aconteceria um choque entre a reforma regalista imperial e as mudanças propostas por Roma, uma vez que “o Estado procurava reformar a Igreja mantendo intacta a sujeição da instituição eclesiástica ao Governo (...). A Santa Sé, ao contrário, buscava aumentar sua liberdade e independência em relação ao Estado” (SANTIROCCHI, 2015, p. 282-283). É interessante notar que a ideia de liberdade da Igreja está aqui vinculada não apenas à sua independência em relação ao poder secular, mas também, como veremos posteriormente, ao argumento de ser indispensável a religião para a

sustentação moral da sociedade, o que daria maior margem de manobra ao poder espiritual para se reafirmar enquanto principal sustentáculo da ordem, muitas vezes até mesmo em oposição a governos regalistas, adjetivados como “despóticos” e “cesaristas”, como faz *O Apóstolo* em relação ao governo no período da Questão Religiosa.

Outra questão que suscita movimentações e questionamentos por parte da Santa Sé e de seus defensores baseados no ultramontanismo o medo de uma invasão protestante no país. Os liberais se posicionam favoráveis à imigração protestante, enquanto os jornais católicos entendem o protestantismo como a dissolução da unidade política e religiosa (VIEIRA, 1980, p. 210). Um dos primeiros movimentos desta imigração seria o estabelecimento de veteranos da Guerra Civil Americana (1861-1865), que segundo David Gueiros Vieira (1980, p. 210), “parece ter sido mais inquietante para a Igreja do que a Guerra do Paraguai”. Ainda assim, não houve muita aceitação de direitos para protestantes, e os problemas com matrimônios foram constantes até o fim do Império e a instituição do casamento civil. As reclamações nesse sentido eram bem claras, pois segundo o autor,

“Os protestantes estrangeiros acreditavam que eram os responsáveis pelo “progresso” do Brasil; no entanto, seus casamentos eram chamados concubinatos, seus filhos “filhos naturais” e, a menos que houvesse um cemitério protestante nas vizinhanças, seus mortos eram sepultados “como cães na mata”” (VIEIRA, 1980, p. 254).

O autor (1980, p. 218) adota uma argumentação que estende os problemas religiosos do país ao menos desde os anos 1860, ao afirmar que

a questão religiosa vinha tomando um ímpeto e estridência como nada visto ou ouvido na década anterior. Os liberais brasileiros, de acordo com a tendência liberal para todo o mundo, de há muito exigiam liberdade de culto para todos os acatólicos.

A luta pela imigração protestante teve na Sociedade Internacional da Imigração um de seus impulsionadores, ao defender a liberalização das leis sobre religião com vistas a facilitar a imigração no país em larga escala, sendo que muitos dos que entraram na Sociedade depois se envolveram no ápice da Questão Religiosa, tendo a Sociedade sofrido vários protestos por parte da imprensa ultramontana. Os interesses da imigração iam além da mera defesa ideológica liberal, uma vez que era necessária mais mão-de-obra para as lavouras, assim como conhecimento técnico em falta no Brasil – as estradas de ferro, por exemplo, contaram com engenharia e mão-de-obra de imigrantes³¹. O contra-ataque da Igreja veio na defesa da imigração católica polonesa e irlandesa, mas sem grande êxito (VIEIRA, 1980, p. 244-245).

³¹ Para mais detalhes sobre os argumentos em defesa da imigração protestante como mão-de-obra, inclusive com argumentos de cunho racial/racista, Cf. VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980, p. 233.

Com o contexto de anticlericalismo, a defesa das posições regalistas por parte do governo e ainda a pressão dos liberais pela liberalização das leis do país de modo favorável a acatólicos e seus direitos, percebe-se que o clima de conflito já estava bem estabelecido quando ocorre o caso do padre Almeida Martins. Convidado para fazer um discurso em celebração pela Lei do Ventre Livre, o padre José Luís Almeida Martins faz um sermão em 3 de Março de 1872, sendo por conta disso suspenso pelo bispo do Rio de Janeiro, D. Pedro Maria de Lacerda. De acordo com Vieira (1980, p. 281), a suspensão se dá, além de seu discurso, por sua suposta circulação com nomes anti-clericalis ou mesmo protestantes.

De forma aberta, o conflito se inicia com a interdição de irmandades católicas por parte do bispo de Olinda, D. Vital Maria Gonçalves. O prelado é ordenado pelo governo a suspender suas interdições, porém desobedece a ordem, sendo preso no final de 1873 e chegando ao Rio de Janeiro em Janeiro de 1874. Sua prisão é tomada como um acinte por parte dos ultramontanos, em especial a imprensa católica. Sempre combativo na defesa dos religiosos, *O Apóstolo* lança mão de sua pena em defesa do bispo preso, adjetivando não apenas a burocracia do governo, mas também o Gabinete Rio Branco como um todo, colocando-o como inimigo da Igreja e da religião, assim como da ordem, como veremos adiante.

Vieira (1980, p. 359) acredita que “houve um esforço conjunto maçônico, liberal, republicano e protestante para provocar a separação entre a Igreja e o Estado”. Esta ideia do autor também está presente, de modo a defender o catolicismo, na imprensa religiosa católica da época, que entendia a infiltração maçônica como uma das grandes responsáveis pelas ações do governo no sentido de prejudicar os ultramontanos. A resposta dos católicos vem na forma da defesa – sem sucesso – de D. Vital em seu processo, levantando o medo de uma “guerra santa”, assim como a responsabilidade do governo, e também pela formação de associações católicas e discursos de ultramontanos como os do deputado Leandro Bezerra Monteiro, costumeiramente publicados em *O Apóstolo*. A Coroa, por seu lado, procura um acordo e pacificação com a Santa Sé, chegando a enviar uma missão com o Barão de Penedo, porém não consegue pacificar as relações por conta da prisão do bispo de Olinda ter sido feita durante a estadia de Penedo em Roma.

A questão religiosa se abrandou a partir da anistia aos bispos D. Vital e D. Antônio, já em 1875 e no começo do gabinete Caxias. Apesar disto, as relações com a Igreja ficariam abaladas e a crítica ao governo não chegou a termo. O bispo de Olinda, falecido em 1878, se tornou mártir pela luta contra o governo, sendo sempre citado pelo *Apóstolo* como um exemplo de coragem e respeito à religião católica e do ultramontanismo. Os bispos seguem no

controle de seminários com mão forte e educando gerações de clérigos ultramontanos, tradição esta que perdurou durante ao menos a primeira metade do século XX. Para Vieira, a questão religiosa era esperada e desejada pelas partes envolvidas, e conclui o autor que “a presença protestante no Brasil foi um elemento que contribuiu para a Questão Religiosa” (VIEIRA, 1980, p. 377). A perspectiva de Vieira procura colocar de modo claro de que modo os protestantes contribuíram para o avanço da questão, mas também suscita reflexões interessantes sobre o próprio desenvolvimento da argumentação dos envolvidos no conflito, com o uso e desenvolvimento de linguagens políticas ainda em formação, em especial por parte dos ultramontanos e sua linguagem católica e conservadora.

2.3 A Questão Religiosa nas páginas de *O Apóstolo*

O trato do conflito entre Igreja e Estado durante os primeiros anos da década de 1870 é um dos grandes destaques das páginas do jornal *O Apóstolo*. Sempre disposto a defender os bispos e os direitos da Igreja católica, o periódico não poupa palavras a outros órgãos da imprensa e ao gabinete Rio Branco, sendo estes carregados de adjetivos e acusações de atuarem, até mesmo em conjunto, contra a religião católica e seu chefe supremo, o Papa Pio IX. Também são constantes os elogios e instruções do jornal sobre como os católicos deveriam proceder, ressaltando seu número de maioria e também argumentando sempre da necessidade da religião para a ordem.

Em editorial de 27 de Abril de 1872, por exemplo, o jornal afirma que na questão religiosa que se agita, era bela a união do Episcopado brasileiro, e o inimigo – referências a todos os que se posicionam de forma condenatória aos bispos ultramontanos – não fia sua causa apenas na imprensa, mas por seus manifestos e representações, por julgar melindrosa a causa que debate. O Episcopado, porém, não precisari da ajuda dos governos pois “os bispos falam em nome de Deus, admoestam e indicam o caminho da salvação, espalhando por suas ovelhas a sã doutrina”³². Defende Pio IX, colocando que o referido pontífice está na capital do orbe católico “cercado de inimigos, sem liberdade absoluta, e edificando a todos, apontando o caminho que se deve trilhar”³³ e seu exemplo tem sido imitado pelo Episcopado católico, pois levantada a questão religiosa pelo governo, o primeiro não recuou, unido em pensamento. A

³² *O Apóstolo*, 27 de Abril de 1872, p.1.

³³ *Idem*, *ibidem*.

defesa da união é uma constante, e o jornal analisa que a questão religiosa assumiu proporções extraordinárias, exigindo a união do Episcopado, e quem ficar para trás “é porque não compreendeu a missão que lhe confiou o Espírito Santo, e grande, bem grande será sua responsabilidade”³⁴. Percebe-se aqui como é constante a reafirmação dos valores católicos e de um pontífice – assim como dos católicos em geral – cercado de inimigos prontos para atacar por todas as frentes, governo e imprensa.

Ainda comentando a Questão Religiosa, o jornal procura também acusar o governo de agitações durante as disputas, ao falar que os agitadores seguem explorando na política motivos para novas tramas, sendo a província de Pernambuco escolhida para se alterar a ordem pública. Afirma que “a questão religiosa em Pernambuco transformou-se em motim político: as partes oficiais o confirmam e o bom senso o reconhece”³⁵. A maçonaria encarnou-se na suspensão de um padre transgressor, os liberais na maçonaria e ambos de mãos dadas para atingir fins diversos. Argumenta o periódico que os principais inimigos da Igreja, os que mais guerra lhe fazem, “são os liberais do mundo, e esta verdade foi confirmada por outro tribuno na Câmara, o sr. Gaspar Martins, e há tanta verdade nisso, que não querem e até repelem de seu seio aos liberais católicos, aqueles que entendem que os princípios católicos felicitam, ao contrário de prejudicarem a humanidade”³⁶, sendo admirável como os amigos do Governo estão cavando sua própria ruína, ao consentir que este se obstine em uma causa injusta e ilegítima, “transformando-a em questão civil, quando é puramente religiosa, e deve ser decidida pelo tribunal competente, que sem dúvida não é o Governo, ainda que escudado pela opinião do Conselho de Estado”³⁷. Aparecem neste momento mais acusações ao governo, que até mesmo liberais católicos que procuram conciliar valores liberais com o catolicismo. Também é notável o esforço do jornal de tomar a suspensão das irmandades e do padre Almeida Martins como uma questão não relacionada com o poder civil, pois sendo esta – como é argumentado pela folha – puramente religiosa, não seria competência do governo a intervenção.

A Questão Religiosa, para o jornal, seria puramente espiritual, e convertendo-a para uma questão civil, o governo demonstra despotismo e até tirania. “Nem o governo atende que desmoralizando a autoridade da Igreja, se desmoraliza, porque enfraquece o princípio de autoridade, segurança única da ordem social”³⁸. Não valem protestos de catolicismo quando

³⁴ *O Apóstolo*, 27 de Abril de 1872, p.1

³⁵ *O Apóstolo*, 8 de Junho de 1873, p.3

³⁶ Idem, ibidem.

³⁷ Idem, ibidem.

³⁸ Idem, ibidem.

não se reconhecem os direitos da Igreja, e entendam-se dependentes do governo temporal suas leis. Argumenta que o Episcopado respeita o governo, mas não deve reconhecer decisões que o privem de cumprir sua missão, e pede reflexão deste em seus atos e responsabilidade que deve assumir, e reafirma que “o simbolismo pagão, anti-católico, é o que caracteriza a essência da maçonaria, e não a beneficência, e põe bem claro que não é uma associação puramente beneficente”³⁹. Afirma ser repugnante que se estranhe o fato de o Episcopado impor penas espirituais a católicos que se filiaram a uma associação que tem como essência o simbolismo pagão e anti-católico - refere-se à maçonaria.

A crítica a possíveis desmobilizações de católicos e aos imobilismos também toma corpo no periódico, pois o indiferentismo em que se tem vivido seria a origem de todo o mal, e quanto mais demorado fosse o remédio maior ele será. Tudo exige a união dos católicos, uma associação que reclame a defesa da crença, hoje tão ridicularizada. Afirma também que as causas do indiferentismo são “a falta de união e a ignorância, se por ventura a desunião não é também efeito da ignorância”⁴⁰, e o clero deverá carregar com a responsabilidade da ignorância, e deve principiar a reforma. Nas paróquias, o ensino religioso é nenhum, e afirma esperar a ação dos párocos no que lhe compete. “No Senado, na Câmara dos Srs. Deputados, na imprensa liberal e republicana mofa-se, zomba-se até o ridículo do clero, com o qual não contam, do qual nada esperam”⁴¹. Cumpre salientar neste momento a crítica presente também ao clero na falta de seus deveres, que teria então contribuído para um estado de ignorância e indiferentismo.

Ao comentar a resposta do Bispo de Olinda sobre o não cumprimento do levante da suspensão das ordens religiosas, na edição de 17 de Agosto de 1873, afirma o periódico que se pretendia ocultar a resposta do bispo por se acreditar que era inconveniente, mas nela está a doutrina verdadeira e que demonstra uma resistência pacífica, que é a resistência da Igreja, que vence sem causar estragos, e a razão de resistir é o entendimento por parte do bispo da incompetência do juízo que o condena. Afirma que

“A Igreja, sociedade independente perfeita, tem seus tribunais para julgamento das causas espirituais, assim como o Estado os tem para as suas; e se não é dado à Igreja intrometer-se nas causas temporais e chama-las aos seus tribunais, não é também lícito ao Estado arvorar-se em juiz das causas espirituais”⁴².

O Governo nunca poderá classificar uma Irmandade como puramente temporal, e não podendo fazer isso, seu ato é exercício de tirania. Coloca que a simples distinção dos poderes

³⁹ *O Apóstolo*, 8 de Junho de 1873, p.3

⁴⁰ *O Apóstolo*, 29 de Junho de 1873, p. 1

⁴¹ *O Apóstolo*, 29 de Junho de 1873, p. 1

⁴² *O Apóstolo*, 17 de Agosto de 1873, p.1

é suficiente para demonstrar a incompetência do juízo nesta questão. Também questiona a dignidade do tribunal, por dois dos conselheiros de Estado terem ligação com interesses da maçonaria, o que os impediria de juízo na causa, o que não ocorreu, pois também eram partes e estavam em jogo seus próprios interesses, e os maçons contavam com a cumplicidade do tribunal. Afirmar, desse modo, que “Os responsáveis, portanto, diremos sempre, da agitação do espírito público, são o governo e seus conselheiros; quando a paz voltar, e a calma permitir que se raciocine, nossa opinião será confirmada”⁴³. Segue o jornal afirmando que desiludirá o povo, não alterando os princípios da ordem sempre sustentados e reafirma não poder cumprir as determinações anteriormente citadas, se escorando na doutrina da Igreja, sendo esta a atitude do Bispo de Olinda.

Além dos editoriais, textos enviados por colaboradores aparecem no jornal defendendo os mesmos valores combativos contra o governo e em defesa dos bispos e dos valores católicos ultramontanos, lançando mão da linguagem católica e conservadora em guarda pela Igreja. Um exemplo interessante é o artigo publicado por A. Pimentel na edição de 31 de Agosto de 1873, intitulado “A Igreja e a Revolução”, no qual comenta que o poder das trevas grita pela deportação dos bispos, e apenas destruindo a liberdade de ação do poder espiritual se poderá descristianizar o Brasil e “as sedições impiedades voltarianas, as calúnias anti-históricas propaladas pelo grande jornalismo assalariado pela maçonaria, nada conseguiram”⁴⁴, pois sabem que se a Igreja tiver liberdade de ação nada poderá impedir o completo triunfo da verdade e faz referências bíblicas para ilustrar a perseguição aos católicos, falando que eles “apoderar-se-ão dos bens de nossos belos templos, e lançarão em calabouços os sacerdotes fiéis ao juramento que prestaram de obedecer aos seus Prelados”⁴⁵. Afirmar Pimentel que ante a pequena turba de conspiradores se erguerá “uma barreira de bronze para salvar a monarquia” (p. 3). Essa barreira seriam os católicos, quase a totalidade do povo brasileiro “que há de acudir o clero perseguido, a socorrer ao episcopado, a quem nunca deixará de obedecer no espiritual, como ao Imperador no temporal”⁴⁶. O autor do texto também faz acusações conspiratórias a Joaquim Saldanha Marinho – conhecido por Ganganelli – ao afirmar que “é a Igreja quem contraria seus planos hoje notórios, Ganganelli quer a deportação dos Bispos, por que quer ser o PRESIDENTE DA REPÚBLICA BRASILEIRA”⁴⁷. Juntam-se às acusações de heresia e de destruição da sociedade e da ordem

⁴³ Idem, ibidem.

⁴⁴ *O Apóstolo*, 31 de Agosto de 1873, p.3

⁴⁵ Idem, ibidem

⁴⁶ *O Apóstolo*, 31 de Agosto de 1873, p.3

⁴⁷ Idem, ibidem.

religiosa brasileira a acusação de republicanismo, compreendido como oposto à monarquia e religião e promotora do indiferentismo ou mesmo do ateísmo.

O comentário sobre a Fala do Trono de 1874 também se torna lugar para críticas de *O Apóstolo* ao Visconde de Rio Branco, em editorial de 17 de Maio de 1874. O texto afirma que Rio Branco desconhece o dever de a fala do trono ter que revestir o soberano de forma digna, vestindo-o apenas de forma grosseira. Pontua que

o país certamente apreciará o rebaixamento com que aos olhos do mundo civilizado o Sr. Presidente do Conselho apresentou a Coroa do Brasil, quando tiver tido esse notável documento em que anfibologia das ideias, o desalinho da frase e a imperdoável incorreção da linguagem denunciam claramente o descuido ou a inépcia com que tal peça foi trabalhada⁴⁸.

O jornal comenta criticamente o trecho destinado aos bispos envolvidos na questão religiosa, falando que o visconde falta com a verdade ao aludir o “procedimento dos bispos” à “crime”. Rio Branco, desse modo, esquece que está no Brasil e quer aplicar leis da França que já seriam defasadas lá por seus despropósitos. Coloca também que “Sem dúvida o Sr. Visconde do Rio Branco é inimigo da Igreja, e o modelo de seus atos é o despotismo encarnado atualmente em Bismarck. Em tudo lhe vai seguindo a traça. Até o registro civil é calcado, como assevera A Nação, no trabalho do parlamento *bismarkino*”⁴⁹. A associação com Bismarck é interessante ao fazer alusão ao processo de *Kulturkampf* ocorrido na Alemanha sobre disputas legislativas envolvendo direitos da Igreja Católica e do Estado.

Mais críticas a Rio Branco aparecem em 17 de Junho de 1874, em texto intitulado “A seita dos Jesuítas e o Sr. Grão-Mestre” comentando sua recente fala e apontando que esta deixará pasmo o Império. Esperava o periódico que Rio Branco aprendesse mais do que sabia desde o início da questão, mas continua o mesmo, “o estudo e a meditação não lhe aumentam o cabedal de ciência”⁵⁰. Comenta que repetiram-se argumentos de jornais e não se comentou da missão Penedo, não podendo justificar sua posição diante do conflito. Fala o jornal que Rio Branco atacou a Companhia de Jesus para enaltecer a obra da maçonaria, afirmando serem impróprios os insultos por parte de sua pessoa. Cita o jornal:

“Mas S. Ex., arrebatado pelas ondas da impiedade que as tempestades do norte fizeram chegar a estas regiões da América, anda como náufrago sobre revolto oceano. Procura uma tabua em que se salve e não a vê porque S.Ex., como *pedreiro livre* só possuía *pedras* e essas afundaram para os abismos”⁵¹.

Afirma *O Apóstolo* que Rio Branco abraçou um fantasma em nome de uma “*Sobrerania nacional*”, “acredita o grão-mestre do Lavradio espalhar o terror na população e

⁴⁸ *O Apóstolo*, 17 de Maio de 1874, p.3

⁴⁹ *Idem*, *ibidem*.

⁵⁰ *O Apóstolo*, 17 de Junho de 1874, p.2.

⁵¹ *Idem*, *ibidem*.

proscreever das consciências católicas a veneração e o respeito que tributam ao Pai espiritual da Cristandade, aos dogmas e às doutrinas da sua Igreja”. Segundo o jornal, o povo sabe que esta soberania falada não passa de um fantasma, “a Igreja não precisa dos governos, mas sim os governos da Igreja”, e a moral que rege o mundo há 19 séculos é a da Igreja, “o país portanto não teme que a soberania nacional perigüe, mas teme e teme muito que em vez dela se levante a soberania do Sr. Grão-mestre, isto é, a soberania maçônica”⁵². Interessante notar como, mais uma vez, a moralidade dos governos é completamente dependente de sua relação com o poder espiritual, sendo a soberania de Rio Branco – que, no todo, ainda segue os princípios regalistas – tomada como uma farsa, mentira que o povo saberia e, por conta disso, não se enganaria, o que denota certa confiança do jornal na distinção e avaliação por parte do povo em relação às disputas religiosas.

Ao abordar a missão chefiada pelo Barão de Penedo para negociações da questão com a Santa Sé, *O Apóstolo* desdenha de sua seriedade, colocando que apenas insufladores do governo acreditaram em seus propósitos. Afirma que se não quisesse o governo litígio, a questão seria resolvida por um juiz, sem que nenhuma medida violenta fosse tomada, o que não aconteceu por parte do governo, pois este violentou e ameaçou com processo o Bispo de Olinda para abafar sua consciência, e vendo que

não havia força que dobrasse o ânimo do, por todos os títulos, digníssimo Bispo de Olinda, resolveu então recorrer à Santa Sé, único juiz para esta questão, mas ainda assim não suspendeu (quando ainda era tempo) seus atos de agressão e foi por diante em suas violências⁵³.

A missão Penedo e o processo do bispo seguiram, e tornaram impossível qualquer acordo. O jornal argumenta que a missão foi estéril e nada produziu pois a Santa Sé denuncia a deslealdade do negociador, e afirma que o Barão de Penedo fez promessas ao Cardeal Secretário Antonelli para obter resultados vantajosos, e que apenas vale o escrito no *Memorandum*, e neste não há indicação por Penedo do processo contra o Bispo, ficando o Barão a descoberto após a publicação dos documentos. Insinua que o ministro dos negócios estrangeiros publicou documentos incompletos, perguntando “como se pode livrar da acusação de falseador da opinião pública?”⁵⁴. A publicação dos documentos por parte do ministro do império desvela enganos intoleráveis: não pedir explicações das palavras que estão na nota do Cardeal Secretário, em resposta ao *Memorandum*, revelando a existência de uma promessa; não declarar no *Memorandum* que D. Vital estava sendo processado; não ter pedido cópia do termo da questão por um acordo; e por fim estar Penedo obrigado a lançar

⁵² Idem, ibidem.

⁵³ *O Apóstolo*, 19 de Junho de 1874, p.1.

⁵⁴ Idem, ibidem.

mão de razões específicas para se defender de arguições autorizadas por seus atos. Por fim, afirma: “Cremos ter plenamente demonstrado que a missão Penedo teve um infeliz resultado; e, querer sustenta-la, como fez o Sr. Ministro dos negócios estrangeiros, é uma inépcia manifesta”⁵⁵. Desta forma, percebemos que a Missão Penedo é apenas considerada como mais uma das farsas que o governo estaria realizando, de acordo com o jornal, com o objetivo de iludir o povo e legitimar seu domínio sobre a Igreja.

As críticas ao Visconde de Rio Branco se intensificam após estes episódios, e na edição de 26 de Junho de 1874 no editorial com título “O Sr. Rio Branco em contradição consigo mesmo”, ao comentar a repercussão feita pelo Jornal do Commercio à resposta de Rio Branco à fala de Zacarias de Góes e Vasconcellos sobre a comemoração da lei do Ventre Livre, onde Almeida Martins discursou e posteriormente foi suspenso, o periódico questiona quando Rio Branco foi verdadeiro: ao afirmar que a origem do conflito foi a suspensão do padre ou que a questão vem de longa data? Afirma que

S. Ex. meteu-se numa cipoada, que apesar dos recursos do talento, da diplomacia e do arbítrio de que se tem servido, não sairá de modo algum. Decididamente o Sr. Do Rio Branco não há de por fim à questão religiosa. S. Ex. enganou Roma uma vez, mas não a enganará a segunda, disto pode estar convencido.⁵⁶

Pontua *O Apóstolo* que a imprensa liberal proferiu heresias, impropérios e calúnias simplesmente por conta dos bispos do Pará e Olinda terem feito suspensões de ordem espiritual, vindo as folhas católicas em defesa da Igreja e dos prelados. Afirma que não existem dúvidas:

“a grande batalha foi planejada aqui na Corte, por ocasião da suspensão do padre Almeida Martins e por conselho do próprio Sr. Visconde do Rio Branco, que instigou a maçonaria a que recorresse à imprensa, do legalíssimo ato do Diocesano que havia tomado contas do proceder irregular do um seu subalterno”⁵⁷.

Afirma que a continuidade entre os fatos da Corte e Pernambuco é inexata, e acusa Rio Branco de atear na imprensa “a fogueira da discórdia, da impiedade e do escândalo (...) expôs ao insulto, à injúria e ao ridículo as coisas mais santas, os homens mais veneráveis pela sua autoridade, pelo seu caráter e por suas luzes”⁵⁸. A defesa de Rio Branco de que os artigos de maçons não dizem respeito à associação em si contradiz o que este afirmou que se deveria buscar na imprensa os direitos da instituição. Fala o periódico que “não pode ser mais escandaloso o procedimento do governo, especialmente do Sr. Presidente do Conselho que

⁵⁵ Idem, ibidem.

⁵⁶ *O Apóstolo*, 26 de Junho de 1874, p.1.

⁵⁷ Idem, ibidem.

⁵⁸ Idem, ibidem.

falseia os fatos, que adultera os acontecimentos e que só diz o que lhe faz conta”⁵⁹. Também acusa João Alfredo:

esse então é o *irmão terrível*, o ministro que manda devolver as representações dos bispos e responde por meio de Avisos às Representações da maçonaria. É o ministro católico do grão 33, que é capaz de vender-se ao diabo, contanto que não lhe arranquem a pasta⁶⁰.

Acusa Rio Branco de ter montado o jornal *A Nação* à custa do tesouro para falsear a opinião pública e pregar guerras de encomenda, de lançar mão de estrangeiros para atacar o Episcopado, falando que o presidente do conselho “acendeu uma vela para Deus e outra ao diabo, e agora nem com Deus nem com o diabo”⁶¹. A carga das críticas atinge aqui um nível alto, uma vez que o jornal associa membros do gabinete com figuras diabólicas e claramente destruidoras da religião e de qualquer tipo de moralidade. Apesar de ser comum a associação de grupos como a maçonaria e protestantes com tais figuras, aqui temos um caso de crítica individualizada nas figuras de Rio Branco e de João Alfredo, mostrando o modo como a crítica escalou com o avanço da Questão Religiosa.

Por fim, é interessante citar texto da correspondência do *Apóstolo* de Recife, datado de 8 de Fevereiro de 1875 e publicado na edição de 14 de Fevereiro. O texto começa falando que o horizonte político-religioso segue carregado de nuvens densas e escuras, com “o barômetro do governo ameaça-nos com uma medonha tempestade”⁶². Comenta que amigos do governo falam em deportações, mas mesmo que sejam boatos, não aterrorizam ninguém, pois “Clero e fieis estão dispostos a tudo absolutamente, contanto que não queimem um só grão de incenso no altar do Deus-Estado e do César-Pontífice”⁶³.

Pontua o periódico que as perseguições podem recrudescer, que estão reproduzindo no Brasil efeito diverso que na Alemanha, e afirma que o *Diário de Pernambuco* é o órgão das confidências do ministério em Recife, e que está falando mesmo em separação entre Igreja e Estado. Acusa o gabinete de usar “tática infernal”, falando que não põe em debate suas teorias, mas sim “vão diretamente ao trono, e atribuem ao chefe do Estado proposições que o simples bom senso basta para repelir”⁶⁴, e afirma que ninguém acredita nisto, e fazem “para conservar o cadáver do 7 de Março, que parece estar em adiantada putrefação”⁶⁵. *O Apóstolo* elogia o que considera espírito reto e sensato de Pedro II e sua reserva em matéria do governo

⁵⁹ *O Apóstolo*, 26 de Junho de 1874, p.1.

⁶⁰ Idem, ibidem.

⁶¹ Idem, ibidem.

⁶² *O Apóstolo*, 14 de Fevereiro de 1874, p.1.

⁶³ Idem, ibidem.

⁶⁴ *O Apóstolo*, 14 de Fevereiro de 1874, p.1.

⁶⁵ Idem, ibidem.

do país, vindo daí o ódio que deveria cair sobre os ministros responsáveis, sendo os boatos e tais falas um mal,

“que tende a afastar os corações brasileiros da monarquia, é um mal que os católicos deploram, porque são monarquistas, mas que não podem repudiar, porque os autores deles são aqueles mesmos que apoiam o 7 de Março, os perseguidores do catolicismo no Brasil”⁶⁶.

O jornal também manifesta apoio à decisão do governador do bispado de Olinda de não comparecer à audiência designada a si, afirmando que nada se pode esperar dos tribunais. Comenta a recusa de habeas corpus ao governador do bispado, falando que “no poder judiciário encontrará sempre o mais dócil instrumento do despotismo, que está fundando. Pode mandar e tenha certeza de que os juízes obedecerão cegamente”⁶⁷. Fala também que o julgamento e condenação do governador do bispado é inevitável, insinuando que o mesmo morreria na prisão, para sabor de João Alfredo, que não teria sido aceito pelo governador como padrinho do filho de Lucena por conta de seu envolvimento com a maçonaria.

Com a exposição feita acima, podemos concluir que, além de se posicionar firmemente em defesa da Igreja Católica, cada vez mais *O Apóstolo* lança mão de termos agressivos contra o Gabinete Rio Branco e seus membros, em especial o próprio Visconde e o ministro do Império João Alfredo. Tais pontos reforçam a construção de uma linguagem política católica e conservadora contrária a qualquer tipo de submissão da religião ao jugo do Estado, tomado como despótico ao impor concepções regalistas, assim como é notável o combate e apelo à união por parte dos católicos, a partir da concepção da inexistência de governo moralmente viável sem a presença do catolicismo, mas também da Igreja enquanto instituição soberana e sem interferência do poder secular.

⁶⁶ Idem, ibidem.

⁶⁷ *O Apóstolo*, 14 de Fevereiro de 1874, p.2.

3 DEFESA DA RELIGIÃO E OPOSIÇÃO À MODERNIDADE EM *O APÓSTOLO*

Nos capítulos anteriores, procuramos delinear como se desenvolveu a estrutura política brasileira e as suas relações com a Igreja Católica até o início do período retratado na presente pesquisa, pensando sua posição na colônia e na construção do Império, procurando oferecer um contexto geral para o conteúdo a seguir. Depois, abordamos especificamente o contexto de crise no Império em termos religiosos e as interpretações sobre o momento. Neste capítulo, além de expandir o tema do segundo, procuraremos inserir as contestações à ordem imperial, assim como a defesa do catolicismo por meio da imprensa e condenação aos que criticavam a relação entre a Igreja e o Estado. Para isso, devemos realizar, antes de tudo, um histórico sobre como se desenvolvem a relação entre ambos, assim como o surgimento do conservadorismo no final do século XVIII e início do XIX e sua oposição aos valores progressistas disseminados durante estes momentos.

3.1 Igreja, Estado e conservadorismo: limites e direitos de uma relação

Desde os primórdios do cristianismo vários pensadores procuraram definir as posições tanto da Igreja quanto do Estado na ordem social. Variando em concepções de primazia e de ordenamento, a reflexão sobre a teologia política conhece durante o primeiro milênio posições que dizem respeito aos deveres tanto das autoridades temporais quanto espirituais. Podemos citar como exemplo os argumentos colocados por Merio Scattola em sua obra *Teologia Política*, onde o autor procura traçar o desenvolvimento tanto do conceito como as diferentes posições sobre a relação entre o poder temporal e o poder espiritual. Scattola divide as primeiras concepções sobre a formulação do problema da teologia política cristã tendo como base o posicionamento de três autores fundamentais sobre o tema: Santo Agostinho, Eusébio de Cesareia e Gelásio I, que representariam respectivamente concepções sobre a Igreja sem Império, o Império sem a Igreja e a Igreja com Império.

O caso de Eusébio de Cesareia é definido como a via do cesaropapismo, identificação entre o Reino e a Igreja. Eusébio é, segundo Scattola, o autor da primeira teologia política do império e coloca que não é possível imaginar a Igreja de forma separada da comunidade política, pois “numa e noutra atua a mesma razão divina, e por isso ambas devem ser a mesma

sociedade, a sociedade dos cristãos unidos pelo imperador e a caminho do Pai sob orientação do Verbo” (SCATTOLA, 2009, p. 52). Dessa forma, é definido o papel do imperador, devendo esse unir os homens no conhecimento de Deus, e sendo o Império a comunidade dos fiéis com o imperador como seu chefe. Scattola lembra que foi dessa forma que se edificou a Igreja do Oriente. Um desenvolvimento oposto é apresentado nas concepções de Santo Agostinho em sua “Cidade de Deus”, onde o filósofo distingue as cidades onde a humanidade está dividida. Segundo Scattola, em Santo Agostinho se Deus, por um lado, é verdade e o outro lado é pecado, o homem “não poderá, de modo algum, recorrendo unicamente às suas próprias forças, erguer-se até o conhecimento de Deus nem seu agir poderá alguma vez influenciar a vontade onipotente” (SCATTOLA, 2009, p. 54). Desta forma, as duas cidades tem destinos diferentes, pois enquanto a cidade de Deus representa a salvação e é eterna, a dos homens é finita e representa o pecado.

A cidade de Deus é definida por Agostinho como aquela que rendeu à obediência das Escrituras todos os engenhos humanos, da qual, “pelo amor que nos inspirou seu Fundador, aspiramos a ser cidadãos” (AGOSTINHO, 2017, p. 21). Deste modo, ela não peregrina nesta mortalidade, “mas é eternamente imortal” (AGOSTINHO, 2017, p. 68), e aqueles que abandonam a luz eterna estão fora da cidade de Deus, tornando-se trevas. A cidade dos homens seria daqueles que não estão na primeira, e também aquela que é expandida pelo pecado e estaria condenada no Juízo Final.

O terceiro posicionamento refere-se às concepções desenvolvidas por Gelásio I em suas epístolas. Por um lado, Gelásio I reafirma a superioridade do pontífice, mas também “concebia o reino e o sacerdócio como duas manifestações autônomas de uma mesma ordem” (SCATTOLA, 2009, p. 59). O imperador teria, pela vontade de Deus, a chefia do âmbito mundano, com os sacerdotes reconhecendo suas leis, enquanto os religiosos devem disseminar o sacramento divino. Dessa forma, segundo o autor (2009, p. 60), ambas as esferas não se separam totalmente nem no mesmo plano, com o pontífice sendo uma espécie de “co-réu” do Imperador perante Deus, e são dois segmentos da mesma ordem geral, ainda que a posição do pontífice seja superior a do imperador por conta de sua função ser mais importante. A posição de Gelásio I foi a base da discussão medieval sobre o tema.

Scattola (2009, p. 87) coloca que a teologia política cristã possui duas grandes épocas. A primeira vai desde as primeiras posições colocadas acima até a inovação moderna, se desenvolvendo ao longo do primeiro milênio e meio. A segunda fase é a modernidade, que se inicia no século XVII e se desenvolve nos últimos quatrocentos anos. A grande virada, para o autor, acontece com o pensamento de Thomas Hobbes, que apesar de devedor em certo nível

das concepções eusebianas do rei como a totalidade do ordenamento político, rompe com o ponto de partida de todas as concepções, no caso “a ideia de que o ordenamento político devia ser construído em referência à transcendência e a um conjunto de princípios sobre-humanos e trans-humanos” (SCATTOLA, 2009, p. 127-128). Desse modo, como percebemos, há uma quebra dos pressupostos colocados pela teologia política cristã, uma vez que mesmo nos desenvolvimentos medievais e nas retomadas quinhentistas sobre o tema não há uma ruptura de tal modo, apontando o rumo para uma espécie de secularização do tema. A experiência humana está em um campo mundano e é imanente, e o cristão vive dentro do século, sendo impossível a intervenção de Deus na natureza. O percurso iniciado por Hobbes também se demonstra em Kant, onde segundo Scattola, “o mundo é completamente secularizado enquanto natureza mecânica, e para a moral está reservado um infinito interior apenas acessível no modo da consciência” (SCATTOLA, 2009, p. 148). Em paralelo à interiorização da moral e religião, exterioriza-se o direito, regulando as interações dos indivíduos.

Interessante pensar também no que Kantorowicz afirma sobre as mudanças no pensamento da teologia política ao fim do século XIII, ao abordar a transferência do pensamento de uma realeza centrada em Cristo para uma realeza centrada na lei. Nesse sentido, o autor trata das obras de Frederico II, onde o rei é tomada como origem e defesa da justiça, sendo pai e filho dela. A teologia do governo – especificamente, neste caso, do Rei da Itália – de acordo com o autor, “não dependia mais da ideia de uma realeza centrada em Cristo. Os principais argumentos de Frederico e de seus conselheiros jurídicos eram derivados ou determinados pelo Direito” (KANTOROWICZ, 1998, p. 79). O século XIII seria também o século dos juristas, e esta ideologia centrada na lei passa a ser disseminada em contraste com a “*christomimesis*”⁶⁸ dos séculos anteriores.

É interessante também ressaltar que os séculos XVI e XVII também percebem, em conjunto com o Renascimento, a contestação dos poderes da Igreja por parte das reformas religiosas ocorridas nestes momentos. Além disso, é um período no qual a Europa se define politicamente, a ponto de, segundo Jean Delumeau, “as divisões políticas do continente aparecem, se não firmes, pelo menos clarificadas e consolidadas nas suas grandes linhas” (DELUMEAU, 1994, p. 37). Se consolida também, de acordo com o autor, a formação de uma consciência nacional especialmente em França e Inglaterra, com a busca de argumentos de superioridade por parte dos países. Povos europeus, após o Renascimento, começam a

⁶⁸ Apesar desta nova concepção, o que é dito aqui não significa de forma alguma que a religião deixa de ser pensada no campo dos direitos ou mesmo que a concepção cristocêntrica seja completamente abandonada, como ressalta Kantorowicz em diferentes momentos de sua obra.

adquirir consciência de si e dos outros, com a Europa moderna desenvolvendo fronteiras sólidas ao invés de simples marcos, tendo também o mercantilismo como “expressão econômica da vontade de independência” (DELUMEAU, 1994, p. 45). Há também um esforço exitoso em aperfeiçoar os vernáculos de cada país, com a concomitante ascensão das grandes literaturas europeias – publicam-se, só no século XVI, autores como Maquiavel, Rabelais, Lutero e no XVII, Cervantes, e Shakespeare.

O processo de solidificação dos Estados e autoridades temporais ocorre em conjunto com o enfraquecimento de um ideal unificado de cristandade, assim como o reforço das críticas à posição do Papado e da Igreja Católica superior às autoridades temporais de cada local. Quentin Skinner lembra que, mesmo que no período medieval existam críticas aos privilégios clericais, “esses protestos atingiram um novo pico de intensidade às vésperas da Reforma, especialmente na Inglaterra e Alemanha” (SKINNER, 1996, p. 331). Os sentimentos anticlericais incentivaram sátiras ao papado, assim como, durante a Reforma, aproximam as autoridades seculares dos luteranos estando também em vista as posses e bens eclesiásticos. Em alguns países, como Espanha e França, a Sé consegue fazer concordatas com os reis, mantendo as relações com concessões aos príncipes. Entretanto, tal cenário não se desenha em países como Dinamarca, Suécia e, principalmente, na Inglaterra, por parte de Henrique VIII. É necessário pontuar que estes distanciamentos por parte de autoridades temporais da Igreja Católica se faz também “no quadro de seus esforços para aumentar o controle sobre os privilégios fiscais e a propriedade fundiária da Igreja no território de seus Estados” (SKINNER, 1996, p. 344), o que fornece o motivo para que estes países aceitem preceitos luteranos, beneficiando assim o processo de secularização de terras e bens. Nesse sentido, Skinner (1996, p. 346) afirma que esta difusão do luteranismo foi uma consequência do preço a ser pago pela ruptura com a Igreja Católica, assim como para controlar sua riqueza. Tal contexto também será presente na crítica católica aos protestantes durante o século XIX, sendo estes tidos como hereges no movimento de reação da Igreja nos oitocentos.

O período histórico que vai do final do século XVIII e início do século XIX e o advento da Revolução Francesa, além do ganho de terreno do liberalismo leva à tentativa de retomada da teologia política para responder ao desafio proposto pelo rompimento realizado através da secularização, da negação da influência transcendental no homem e também do recuo em termos de poder político da Igreja Católica. A ascensão do conservadorismo enquanto ideologia política distinta do tradicionalismo e a defesa da religião como membro importante e essencial da sociedade ganham corpo em diversos escritos e contextos, em especial no europeu pós-revolucionário.

3.2 Surgimento e desenvolvimento do conservadorismo na Europa do século XIX e suas principais características

Nesta seara, podemos situar pensadores como Burke em seus escritos sobre a Revolução, Augustin Barruel – escrevendo já no período revolucionário e até sua morte e com vasta obra, Joseph De Maistre com sua defesa da Restauração e Louis de Bonald com sua defesa da contrarrevolução no campo da filosofia. Inclusive, para De Maistre, a providência divina explica a eclosão da revolução, com Deus infligindo a revolução como punição pela “incredulidade, da filosofia e do libertinismo (...) cada uma de suas fases (...) haviam sido elementos essenciais e necessários de um desígnio pensado para salvar a França e para expiar as culpas do século” (SCATTOLA, 2009, p. 155). De Maistre pode ser colocado, segundo Elisha Greifer, como um conservador que se transforma em reacionário, chegando a ver pontos positivos em escritos iluministas, mesmo misturados com pensamentos falsos e perigosos (GREIFER, 1961, p. 592).

Entretanto, sua complacência conservadora muda com a Revolução e a defesa da ordem existente e ameaçada. Após sua fuga da França, passa a defender o Antigo Regime, o retorno a um passado puro, além de atacar a ideia de contrato, afirmando que a sociedade se origina de Deus, uma vez que “todos os povos que possuem uma história de origem a rastreiam até uma divindade. A noção de origem divina é uma ideia universal; é mais que uma fábula” (GREIFER, 1961, p. 593). A Revolução é tomada como uma aberração, a anarquia sem produzir ordem, providência de Deus para os pecados humanos, desenvolvimento lógico, para De Maistre, do galicismo do século XVII. O protestantismo também é tomado como inimigo em suas obras, com o século XVIII sendo filho do XVI, o protestantismo tomado como um “sans-cullotismo” da religião, como coloca em sua obra *Reflexions sur la Protestantisme* (1798) (GREIFER, 1961, p. 595). As instituições mais duráveis, por outro lado, são fundadas na religião, e o ataque à antiga ordem é considerado um ataque à Deus, sendo necessária a restauração do catolicismo, retirando as impurezas galicanas, como defende em *Du Pape* (1819).

Augustin Barruel também se coloca com um dos pensadores que mais ferrenhamente defende a antiga ordem e a religião católica. Sendo padre jesuíta e também jornalista, escreve obras diversas durante sua vida, com destaque para a *Histoire du clergé pendant la Révolution*

Française, publicada em 1797 em dois tomos. Outra obra famosa de Barruel é *Mémoires pour Servir à l'Histoire du Jacobinisme*, publicada na Inglaterra entre 1798 e 1799. Barruel foi ferrenho antimaçônico e defendia que a Maçonaria estava na origem da Revolução Francesa, possuindo planos para destruir a religião cristã, com princípios contrários ao cristianismo. Também foi editor, entre 1788 e 1792, do *Journal Ecclesiastique*, que publica notícias e opiniões sobre a Revolução Francesa, assim como as questões que envolvem a Igreja no contexto de elaboração da Constituição de 1791.

Louis-Gabriel-Ambrose, mais conhecido por ser o Visconde De Bonald, também se mostra um dos primeiros adversários ferrenhos da Revolução Francesa e do catolicismo francês contrarrevolucionário. Assim como De Maistre, era crítico de uma ideia rousseauiana de contrato, como coloca em sua obra *Théorie du pouvoir politique et religieux*, entendendo esta ideia como contrária à lei natural. Também se coloca contra as ideias de Montesquieu em *Do espírito das leis*, considerando-o fraco. Viveu até 1840, sendo um grande defensor da Restauração e ocupando cargos públicos após a mesma, se retirando em 1830 da política. Foi ativo na defesa da Igreja e de sua infalibilidade, assim como da autoridade suprema da Sagrada Escritura e da existência de Deus, assim como do monarca como o governante que o faz pelo bem da sociedade, representando a vontade geral. Nisbet coloca que, para Bonald, a tirania era a “violação de uma esfera por outra. O poder total do Estado revolucionário em França viera da sua invasão arbitrária das esferas da família e da Igreja” (NISBET, 1987, p. 70). Dessa forma, está presente no pensamento de Bonald a defesa da autoridade eclesiástica e primazia da família enquanto órgão primordial da sociedade e sua ordem.

Ainda assim, o problema da quebra do pressuposto em comum das grandes interpretações sobre a teologia política não verá desenvolvimentos que possam superá-lo até o século XX. Dessa forma, o século XIX assiste também ao surgimento de um conservadorismo político mais organizado e que se coloca em oposição à Revolução Francesa e a valores do Iluminismo, bebendo muito da fonte dos autores anteriormente citados.

De acordo com Robert Nisbet (1987, p. 16), apesar do conservadorismo se tornar parte do discurso político apenas na Inglaterra em 1830, sua substância nasce a partir da obra de Edmund Burke sobre a Revolução Francesa, sendo os temas do conservadorismo uma continuação das reflexões do político e escritor inglês. Encontra-se, tanto no próprio quando nas obras de futuros conservadores temas como a defesa da “família patriarcal, a comunidade local, a Igreja, as associações e a região”, quase desaparecidas da reflexão política europeia dos seiscentos e setecentos (NISBET, 1987, p. 16). A defesa de Burke da Revolução

Americana é explicada por Nisbet através da defesa de tradições nativas atacadas por um poder estranho, no caso a coroa britânica, e sua profunda discordância e combate aos jacobinos vem do fato de os mesmos agredirem a história e a tradição francesas, além de agirem com poder absoluto em nome do povo. Também é evidente o desprezo de Burke pelo espírito racionalista do Iluminismo francês, assim como sua repugnância pela moral e a política de Rousseau.

Apesar de a Revolução Francesa ter chocado a Europa principalmente na fase do Terror, a questão mais insidiosa para Burke dizia respeito às leis revolucionárias, pois nelas estaria o caráter total da Revolução, sendo destinadas a “eliminar ou mutilar seriamente a ordem social tradicional e, ao mesmo tempo, encher o vácuo que ficasse com novas armas do Estado” (NISBET, 1987, p. 29). Percebe-se aqui uma desconfiança em relação às atribuições do Estado e seus limites que perpassa toda a reflexão conservadora ao longo do século XIX, tendo como base os avanços da Revolução em temas antes tidos como privados e presentes na esfera da família, célula principal da ordem social conservadora.

Nisbet coloca, além da oposição à Revolução Francesa politicamente, em especial pelos escritos de Burke, a desconfiança conservadora sobre a Revolução Industrial, com a oposição à mecanização e proletarização inglesa por parte de artistas e escritores. Nesta seara, as mudanças ocorridas levam à perda dos laços antigos e a ascensão de forças democráticas. Duas preocupações para os conservadores, segundo Nisbet, residiam no wesleyanismo e no utilitarismo, no primeiro caso por um potencial revolucionário a partir da religião, com inspiração no puritanismo. Por outro lado, existia também a preocupação com o utilitarismo, em especial o de Jeremy Bentham, filósofo inglês iluminista que procura implementar de modo sistemático a filosofia utilitarista e muito lembrado por ser idealizador do Pan-óptico – modelo prisional que permitiria a vigilância rígida dos encarcerados por poucos indivíduos. O desprezo por sua filosofia por parte dos conservadores era tão grande que alguns a consideravam mais revolucionária que os franceses, sendo terrível para os conservadores “o mundo de pesadelo da razão fria, da burocracia, da reforma permante, da caridade desumana e da total ausência de emoção e sentimento, que Bentham preconizou” (NISBET, 1987, p. 39). Desta forma, a desconfiança do mundo moderno não se restringe apenas às instituições e bases revolucionárias francesas, mas se estendem às sociedades industriais nascentes no século XIX. De acordo com Nisbet (1987, p. 42), os conservadores recorrem aos princípios feudais na luta contra o poder democrático e igualitário, contra o utilitarismo e a modernidade.

Nisbet (1987, p. 46) caracteriza, dessa forma, a filosofia do conservadorismo a partir da defesa dos “direitos da Igreja, das classes sociais, da família e da propriedade, por um lado, contra as reivindicações da teoria dos direitos naturais e do recente utilitarismo, e por outro contra o crescente estado nacional democrático”. A história, dessa forma, é tomada como experiência, e esta é confiável para os homens, com a sua legitimidade residindo na tradição e na persistência de estruturas e hábitos. A posição base da história para a filosofia conservadora da história segundo o autor é “não podemos saber onde estamos e muito menos para onde vamos se não soubermos onde estivemos” (NISBET, 1987, p. 51). A crítica ao utilitarismo também se apresenta na defesa das tradições em oposição a um racionalismo mecânico e desumano, que também é vista na associação entre a filosofia da história e as estruturas tradicionais. A verdadeira constituição, nesse sentido, está na importância dos valores e costumes tradicionais, sendo esta a defesa de Burke e um de seus argumentos ao apoiar a Revolução Americana.

Igualmente importantes para a compreensão do conservadorismo são as suas visões sobre a autoridade e o poder. A primeira, assim como a propriedade é um dos principais conceitos da filosofia conservadora de acordo com Nisbet. A liberdade é ligada à ordem e à virtude, não podendo existir sem ambas. Nisbet defende que a teoria da autoridade conservadora possui um elemento de feudalismo, percebendo que “quase todos os conservadores do século XIX (...) eram admiradores confessos da Idade Média.” (NISBET, 1987, p. 66). Segundo o autor, o ódio do Iluminismo ao feudalismo contrastava com o amor dos conservadores por ele e seu modelo para combater as pressões econômicas e políticas da modernidade.

Em relação ao Estado, este deveria evitar a intervenção em assuntos econômicos, sociais e morais, sinal da preferência conservadora pelo setor privado, a família e a comunidade local, economia e propriedade privada, e a descentralização no governo, “de modo a respeitar os direitos corporativos das unidades mais pequenas do estado e da sociedade”, assim como “fortalecer e alargar as funções da família, dos vizinhos e das associações cooperativas voluntárias” (NISBET, 1987, p. 71). Os princípios conservadores estavam, de acordo com o autor, presentes na Constituição dos Estados Unidos, com o governo limitado, sistema de controle mútuo por repartições e governo indireto, com a liberdade do indivíduo guardada pela certeza de não interferência do governo nacional nos estados e nas comunidades locais dentro dele. O governo deve existir, porém não ser presente sempre nas vidas ou responsável pela existência diária, ou, o que seria pior, “pretensão professor de moral, guia da virtude e pai da consciência” (NISBET, 1987, p. 76).

Dessa forma, as defesas do conservadorismo procuram resguardar as instituições e costumes tradicionais de um “despotismo democrático”, este sendo responsabilizado por fazer a Revolução Francesa, com o Estado substituindo os mecanismos sociais. As massas, de acordo com a filosofia conservadora explicada por Nisbet, seriam caracterizadas não a partir de seu número, e sim por não possuírem uma estrutura social interna integrando a tradição, sem valores morais e tradições compartilhadas.

Outro tema importante para a filosofia conservadora, e que será no debate público europeu e também brasileiro durante o século XIX – no caso brasileiro retratado aqui, da Questão Religiosa e liberdade de culto, mais especialmente – é a relação entre a liberdade e a igualdade. Elas seriam, na visão conservadora, incompatíveis inerentemente, sendo o objetivo da liberdade a preservação do indivíduo e da família, enquanto a igualdade é a “redistribuição ou nivelamento dos valores imateriais e materiais de uma comunidade, desigualmente distribuídos” (NISBET, 1987, p. 83). Um governo popular teria grande potencial despótico, podendo conduzir ao governo no qual uma maioria impõe a vontade tirânica às minorias, elites ou grupos menores. Daí percebe-se a importância de grupos como a família, a Igreja e comunidades locais perante os anseios das massas, tomadas com grande desconfiança por pensadores conservadores.

Distinção importante entre os liberais e conservadores se dá no tema das relações entre o Estado e a Igreja, uma vez que, segundo Nisbet (1987, p. 88), enquanto o liberalismo enxerga na separação uma potencial desenvolvimento da liberdade e criatividade, o conservadorismo vê, ou teme, possíveis inseguranças e alienações. A grande acusação dos conservadores para com os liberais é a de serem estes um bode expiatório para o totalitarismo, por conta de seu trabalho liberal sobre as autoridades e funções da sociedade, enfraquecendo a estrutura social. A diferenciação social e a hierarquia serão também fatores fundamentais para o conservadorismo, sendo vitais para liberdade e a ordem, sendo a igualdade tomada como ameaça a ambas.

A propriedade privada, como já foi notado, também é constitutiva da filosofia e do pensamento conservador. O crime da propriedade feito pelos jacobinos durante a Revolução Francesa é um dos pontos mais sensíveis para Burke e sua crítica aos revolucionários, que coloca a destruição, nacionalização e regulamentação da propriedade como crimes iguais aos cometidos contra a cristandade ou a monarquia. Nisbet (1987, p. 97) defende que na teoria conservadora da propriedade existe um componente romano, sendo ela mais do que servidor inanimado, mas além de tudo “a própria condição da humanidade do homem, a sua superioridade em relação a todo o mundo natural”. A propriedade, além de ser uma

característica intrínseca do que torna alguém humano, também teria outro componente romano-feudal, a saber, o seu caráter familiar protegido, impedindo que se tornasse posse de um indivíduo, algo tomado como incerto e transitório, além de criticar a ideia da terra como mercadoria, tomada como característica do povo nas democracias, ao invés de ser tomada como base de um modo de vida. Ao invés do Estado provedor, o conservadorismo defende os grupos de auxílio mútuo para miseráveis, sem intervenção governamental, assim como a caridade da Igreja.

Na filosofia conservadora também está presente uma crítica ao capitalismo, ao industrialismo e à tecnologia, sendo também presente em todo o conservadorismo durante o século XIX. Essa crítica se soma à feita pelos católicos contra o igualitarismo, fazendo do capitalismo seu adversário. Esse papel da Igreja, da religião e da moralidade judaico-cristã também é constitutivo do conservadorismo, sendo também um dos principais pontos de crítica à França revolucionária. Para Nisbet (1987, p. 119), seu papel institucional seria essencial para controlar o poder arbitrário do Estado, sendo estabelecida da mesma maneira que o governo, a ordem social e o povo, representando cada um destes uma trava do outro. Também era a religião tomada como um porto seguro para o homem, de acordo com o pensamento de Burke, sendo aceitável desde que “não se fala dela a base para a intromissão das crenças pessoais no corpo público da nação” (NISBET, 1987, p. 124). Percebemos aqui uma pequena diferenciação no que diz respeito ao pensamento reacionário brasileiro e à mentalidade católica e conservadora, uma vez que a Igreja é tomada como pertencente ao corpo público e influencia no mesmo através de sua união com o Estado, o que será visto na Questão Religiosa e nas defesas da religião nos periódicos católicos como *O Apóstolo*.

De forma diferente, Karl Mannheim aponta o desenvolvimento do pensamento conservador, colocando que a Contrarrevolução adquiriu um caráter puramente intelectual, e foi levada às últimas consequências. A Alemanha, segundo o autor, teria feito do conservadorismo o que a França realizou com o Iluminismo, “ela explorou suas conclusões lógicas até as últimas consequências” (MANNHEIM, 1981, p. 87). Ao definir o pensamento moderno, Mannheim afirma que ele é pautado em uma racionalização do mundo, em oposição à escolástica medieval e a filosofia da natureza renascentista, além de querer estabelecer leis gerais de desenvolvimento, excluindo individualidades. As formas de pensamento suprimidas pelo pensamento moderno vão, deste modo, para a periferia do mundo capitalista.

Ainda assim, Mannheim afirma que existe uma diferença entre o conservadorismo político e o tradicionalismo, sendo o primeiro “uma estrutura mental objetiva, em oposição à “subjetividade” do indivíduo isolado” (MANNHEIM, 1981, p. 103). A ação conservadora,

segundo o autor, se daria a partir de um conjunto de circunstâncias, não podendo ser conhecida de forma antecipada, e a diferença entre o tradicionalismo e o conservadorismo está no fato de que enquanto o tradicionalismo é simplesmente reativo, “O comportamento conservador é significativo, e é ainda mais significativo em relação às circunstâncias que mudam de época para época” (MANNHEIM, 1981, p. 105). Desse modo, percebemos que a diferenciação entre ambas existe, porém deve ser considerada ainda tênue no que diz respeito ao contexto imperial brasileiro, com *O Apóstolo* compartilhando de valores conservadores, mas ainda dentro de um tradicionalismo na defesa da Igreja Católica.

O conservadorismo, para o autor, é uma estrutura mental objetiva, que por sua vez é

uma aglomeração peculiar de elementos espirituais e intelectuais que não pode ser considerada como totalmente independente dos indivíduos, que são seus portadores na medida em que sua produção, reprodução e desenvolvimento dependem inteiramente da sorte e do desenvolvimento espontâneo desses últimos (MANNHEIM, 1981, p. 103)

Além da ação do conservador ser objetiva, ela aparece em uma situação histórica particular, como uma forma de experiência e pensamento, estrutura compreensiva do mundo. A condição para o aparecimento do conservadorismo enquanto descrevemos é a dinâmica da sociedade de classes e seus conflitos. Em sincronia com o que Nisbet afirma, Mannheim coloca que existe, para o conservadorismo, uma harmonia pré-estabelecida, calcada em Deus ou na natureza, com o presente sendo o último ponto do passado em termos históricos. A história é traçada de volta às entidades orgânicas como a família, e a ver como conservador, de acordo com Mannheim (1981, p. 126), é experimentar acontecimentos sob uma atitude vinda de circunstâncias ancoradas no passado. Percebemos assim que o conservadorismo possui um olhar para o passado que influencia de forma significativa as atitudes tomadas em relação aos desafios presentes, algo que é derivado do seu próprio entendimento sobre a filosofia da história.

Após a exposição das principais bases do conservadorismo e seus desenvolvimentos durante o século XIX, é necessário afirmar que apesar do avanço do capitalismo e da sociedade moderna, os valores e bases conservadoras do Antigo Regime continuam presentes na Europa oitocentista. Nesse sentido, Arno Mayer nos lembra que ao menos até 1914 – ao eclodir a Grande Guerra, conhecida popularmente como Primeira Guerra Mundial – a economia europeia era baseada na agricultura, manufatura de bens consumo e nos pequenos comércios, um continente ainda pré-industrial e pré-burguês. Segundo o autor (1987, p. 28), “a agricultura, a propriedade imobiliária urbana e a manufatura de bens de consumo continuaram a fornecer as fundações materiais essenciais para os *anciens regimes* da Europa

entre 1848 e 1914”. Durante as crises, os grandes agricultores, geralmente alinhados em valores tradicionais, conseguem benefícios para sua sobrevivência. A grande propriedade fundiária era fonte de riqueza, prestígio social e influência política, “os senhores rurais continuavam a superar os magnatas dos negócios e das profissões liberais” (MAYER, 1987, p. 34).

A grande deflação entre 1873 e 1896 foi, segundo o autor, um momento de redução do preço da terra, ocasionando compras por grandes proprietários, assim como os nobres e senhores rurais redescobrimo a política, com grande influência sobre o Estado a partir da concessão de auxílio governamental, protecionismo, subsídios e crédito barato. As elites agrárias eram unidas, de acordo com Mayer, por uma posição material e concepção de mundo, mantendo seu predomínio sobre a sociedade civil e política. Apesar de seu declínio, que não é negado pelo historiador, a agricultura permanece como setor mais rico até 1914, e a manufatura de bens de consumo supera a indústria de bens de capital especialmente com as pequenas empresas de operação familiar. Nesse sentido, “a regra eram os pequenos trabalhadores e capitalistas familiares que dirigiam pequenas empresas com altas taxas na relação entre trabalho/capital fixo” (MAYER, 1987, p. 44), sendo esta configuração presente nas principais potências europeias, como Alemanha, Inglaterra e França. O desenvolvimento industrial se adapta, desse modo, às estruturas sociais e políticas e também à cultura, com o capitalismo industrial possuindo papel ainda secundário e não gerando força material e social para enfrentar a resistência do *ancién regime*. Mesmo na Alemanha, grande centro da indústria pesada da mineração e da siderurgia, assim como da química, esses setores não se igualavam à manufatura de bens de consumo e à agricultura. A situação era ainda mais acentuada no Império Austro-Húngaro, na Rússia e na Itália, onde as grandes indústrias só se desenvolvem a partir dos anos 1890 e com a presença da intervenção do Estado e tarifas protecionistas. Em suma, economicamente a Europa da segunda metade do século XIX e primeira década do XX ainda era principalmente rural e agrária, com a manufatura e comércio de bens de consumo tendo primazia, além da permanência de poder político das nobrezas agrárias.

A demonstração de força do *ancién regime*, no entanto, não teve apenas reflexos na economia da Europa, sendo muito presente na organização social e política de todo o continente no período demarcado. As classes negociantes e profissionais liberais não possuíam poder para desafiar as elites agrárias, sendo a nobreza mais coesa que a burguesia. Esta, por sua vez, vivia com divisões internas, com seu lado industrial e financeiro não tendo terreno social e cultural, e se adaptando às nobrezas. A velha nobreza e os novos magnatas

não se colidem seriamente, existindo também uma cooptação por parte da primeira em relação aos segundos. Esses magnatas, segundo Mayer (1987, p. 92), “nunca se aglutinaram o suficiente para contestar seriamente o predomínio social, cultural e ideológico da antiga classe dominante”, com os grandes negociantes pretendendo penetrar no establishment da nobreza, sendo a alta burguesia tratada por muitos como uma antecâmara no caminho da nobreza, com os grandes burgueses procurando imitar e adaptar a vida nobre, adquirindo nesse sentido importância a educação e socialização de filhos e herdeiros em escolas de elite. Em especial na Inglaterra, as escolas públicas realizavam a transmissão de valores e costumes da antiga sociedade, com o incentivo à vida cavalheiresca ao invés de um ensino técnico. No caso francês, apesar da falta de uma aristocracia política por conta da Revolução, a nobreza conseguiu sobreviver e se reproduzir mesmo sem existência política, com a alta burguesia e os aristocratas possuindo influência na III República francesa, assim como seu predomínio social e cultural, com imagens de elegância e encanto. Na Itália, inclusive, a aristocracia de Roma apoia o Papa contra o Estado secular e suas investidas contra o Vaticano.

As dinastias e cortes europeias, de acordo com Mayer, possuíam consistência feudal, e aceitaram em parte a modernização burocrática para manter seus objetivos. Ainda assim, as autoridades na maior parte da Europa não eram democráticas, e apesar de direitos feudais serem abolidos, o autor afirma que isso é diferente de abolir a sociedade civil e política do *ancién regime*, com o feudalismo sobrevivendo em termos psicológicos, econômicos e sociais, tendo a nobreza agrária e do serviço público gerado uma classe governante poderosa. Os reis ainda eram peça central nessas sociedades, com suas funções representativas e os rituais sendo mantidos para exaltar e relegitimar a ordem antiga. Nestes eventos, Mayer coloca que setores mais progressistas politicamente, como os alinhados com socialdemocratas na Alemanha ou representantes eleitos da Duma na Rússia, se viam excluídos ou deslocados nas cerimônias e celebrações pomposas das monarquias. Os recursos materiais das coroas ainda eram consideráveis, assim como as rendas das terras e a aura das aristocracias, com as câmaras baixas procurando moderar os arbítrios do monarca, mas “faltava-lhes não só o poder jurídico como também o critério político para controlá-los de modo eficaz e coerente” (MAYER, 1987, p. 149). No século XIX, rei e nobreza são aliados indispensáveis, a Coroa sendo ponto de união e o Estado instrumento de defesa, a participação na vida da corte também tendo sua importância como espaço cultural e social.

As câmaras altas não eram eletivas, sendo baseadas principalmente em nascimento, riqueza e grau de serviço, geralmente sendo senhores de terra nomeados por monarcas – vale destacar aqui os entraves colocados pela Câmara dos Lordes aos governos liberais na

Inglaterra, com destaque para os debates sobre leis de reforma eleitoral e medidas progressistas. As câmaras baixas eram as únicas a captar pulsações do comércio e da indústria, porém estavam divididas e eram “assediadas e sitiadas” por parte das altas e da nobreza (MAYER, 1987, p. 163). O sufrágio universal masculino teve caminho lento, sendo confirmado apenas em 1875 na França, em diferentes etapas até 1918 na Inglaterra, 1907 na Áustria e 1912 na Itália. Mayer (1987, p. 176) também coloca que o elemento feudal estava presente na burocracia civil e militar, ““estruturas de aço” das sociedades políticas europeias”, sendo a burguesia também incapaz de formar quadros para o Estado em expansão. Além de determinados setores do serviço público – como Exército e diplomacia – permanecerem restritos ao talento, os funcionários de origem menor procuravam esconder seu passado e interiorizar códigos da nobreza, assumindo postura aristocrática.

A cultura oficial segue com valores atrelados às sociedades pré-industriais, apesar da emergência das vanguardas. Os movimentos modernistas agiram, de acordo com Mayer (1987, p. 187), de forma controlada, não sendo páreo para os centros culturais e com dificuldades no curto prazo. A alta cultura era instrumento ideológico das classes dominantes, com as artes exaltando os antigos regimes e legitimando suas pretensões morais em conformidade com o passado, a retidão moral e religiosa, assim como com o orgulho nacional. O autor afirma que as vanguardas foram derrotadas, e seus membros “interiorizaram seu protesto social e abandonaram os confrontos diretos com a ordem e a cultura oficial, optando por permeá-las e subverte-las” (MAYER, 1987, p. 192). Tal valorização era materializada também na forma de subsídios e apoios oficiais para artistas – em especial arquitetos – que estivessem em conformidade com os valores tradicionais do *ancién regime*.

Sobre a Igreja, Mayer coloca que ela segue como apoio à antiga ordem, se vinculando ao Estado, afirmando que a descristianização não foi tão longe entre camponeses e classes médias baixas e nos países católicos e ortodoxos “as procissões religiosas constituíam espetáculos grandiosos, e muitos teatralizavam visualmente a interligação do altar, trono, classe dominante e nação” (MAYER, 1987, p. 239). Aqui, percebemos que o movimento de secularização geral, mesmo existente e evidente durante o século XIX, encontrou grandes barreiras para a sua plena realização no continente europeu, mesmo em países não-monárquicos – a França, por exemplo, laicizou suas escolas durante os anos 1880 e definitivamente em 1905⁶⁹. Inclusive, o ensino se constitui como pilar da antiga ordem,

⁶⁹ Sobre o tema, e também seus desdobramentos recentes em relação ao debate no fim do século XX e início do XXI, cf. WEREBE, M.J.G. “A laicidade do ensino público na França”. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 27, set./out./nov./dez. 2004, p. 192-197

mantendo currículos clássicos visando a formação de quadros para o serviço público, clero e profissões cultas, desprezando as atividades ligadas ao comércio, a técnica e indústria, sendo que mesmo as Escolas Técnicas francesas não alcançam o mesmo prestígio em termos sociais do que, por exemplo, as faculdades de Oxford e Cambridge.

Em suma, durante o final do século XIX e princípio do XX a Europa ainda possuía valores e tradições pré-industriais, com as classes dominantes se arrogando como guardiãs da cultura clássica, de acordo com Mayer. A burguesia, dividida entre os defensores do livre comércio e os bastiões do protecionismo e imperialismo, não consegue se impor totalmente em seu projeto político e social, muitas vezes se aliando à antiga ordem ou mesmo procurando se enobrecer através da imitação e socialização dos seus herdeiros. Apropriadas pelas classes dominantes, as doutrinas do darwinismo social, assim como as ideias de Nietzsche, deram consistência para o conservadorismo reacionário no *fin-de-siècle* europeu, em processo que Mayer crê ter culminado na eclosão da Primeira Grande Guerra Mundial.

A disputa entre os valores conservadores e as doutrinas de progresso na sociedade tomaram caminhos que questionaram as principais bases do Brasil, mesmo do lado conservador, uma vez que, apesar da defesa ferrenha da relação entre o Trono e o Altar, existia a crítica do modo pelo qual esse relacionamento ocorria e de certo abandono financeiro e político da Igreja Católica brasileira. Também seria inadequado afirmar a presença de uma burguesia nestes confrontos, que envolviam muito mais políticos e estadistas, literatos, jornalistas, críticos, militares e, de modo reduzido, médicos e engenheiros. De qualquer modo, assim como na Europa, existiu no Brasil um conflito que envolve a defesa da tradição brasileira ancorada no catolicismo contra forças modernizantes e seculares emergentes durante a década de 1870, conflito que atinge maiores proporções durante o período da Questão Religiosa e da publicação de periódicos dedicados à defesa da religião, como veremos a seguir

3.3 A década de 1870 e a história intelectual brasileira: debates e reflexões sobre o surgimento da “Geração de 1870” e do movimento ultramontano

No contexto dos anos 1870 e das discussões sobre a posição brasileira perante o mundo europeu entendido como “civilizado”, diversas posições se estabelecem sobre não apenas os modos como as reformas necessárias para o país deveriam ser feitas, mas também o próprio questionamento ou não da forma de governo imperial vigente e também das instituições que caracterizavam esse Império do Brasil. Ao longo do tempo, diferentes

historiadores, desde o conservador Oliveira Viana, passando por Roque Spencer Maciel de Barros até as recentes contribuições de Ângela Alonso e José Murilo de Carvalho, analisaram o período e os escritos de época, com o surgimento de diferentes posicionamentos em relação às ideias de Crise do Império e o seu declínio político.

A historiografia conservadora clássica sobre o fim do Império possui em Oliveira Viana uma das suas mais proeminentes figuras. Professor de direito, jurista e historiador, Viana se torna membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em 1924, que o incumbe de escrever sobre o final do Império, por ocasião do centenário do nascimento de D. Pedro II. O autor situa que as forças derrubadoras do Império tem sua origem antes de 1880, e seriam elas: o abolicionismo, o militarismo, republicanismo e federalismo. Atuava o pensador para historiar as ideias que atuam neste contexto, entendendo seu papel de historiador com a tarefa de derrubar o que entendia como “falsos ídolos” (VIANA, 2004, p. 19). Inicialmente, comenta sobre a construção do modelo monárquico-parlamentar e do constitucionalismo do início do século XIX assim como sua adoção no Brasil, afirmando que para o seu pleno funcionamento deve existir a cooperação e confiança entre os poderes e também entre Parlamento e gabinete. Desse modo, o dever do príncipe seria solucionar conflitos entre o Parlamento e a opinião atual do povo, atuando como conciliador e regulador.

No contexto brasileiro, Viana comenta que a crise de 1868 teria sido decisiva para o prestígio das instituições, com o processo de desintegração da monarquia datando deste momento. Critica Zacarias de Góes e Vasconcelos como um homem com espírito de partido e não estadista, incapaz de possuir interesses morais para além do partido, se demitindo por motivos puramente pessoais. Ao invés de chamar um liberal para substituí-lo no gabinete, o Imperador chama um conservador, o que para Viana (2004, p. 32-33) contraria a opinião liberal da época, trazendo uma descrença nas virtudes do regime monárquico-parlamentar, irritação com o Poder Moderador – chamado de poder pessoal – e aspirações por uma nova ordem.

Viana também credita parte da crise aos partidos, que seriam apenas agregados de clãs, sem opinião ou programas, apenas querendo conservar o poder. O Imperador era retratado nesse sentido como uma vítima, não encontrando índice seguro na opinião dos partidos. A eleição não era eficaz, pois faltava espírito público, organização de classes e liberdade civil, não tendo existido no Brasil um espírito público, e sim uma estrutura social simplificada e com vida política existente apenas na classe aristocrática. A "Opinião do povo" era rudimentar, a "consulta à nação" era uma ficção constitucional, dissolução da Câmara era "farsa ridícula" (VIANA, 2004, p. 38). Considerando ausência de eleições livres e liberdade

civil, não existia para Viana uma tradição de legalidade, com o fracasso das reformas eleitorais. Apesar disso, elogia o Imperador, louvando seus esforços e afirmando que os partidos não entendiam sua imparcialidade, sendo o Poder Moderador mal compreendido e mal aceito.

A grande obra da monarquia teria sido para Viana a unificação e a legalidade, sendo contrário à ideia federativa – que desmancharia, segundo ele, a própria obra monárquica. Os ministros foram também duramente criticados, pois teriam faltado com a verdade para com o monarca, não tendo ele culpa e sendo um injustiçado (VIANA, 2004, p. 59-60). Percebe-se que a crítica de Oliveira Viana, apesar de conter um elemento estrutural, possui fortes juízos de valor, creditando negativamente aos políticos o destino do Império, mas preservando – inclusive por sua posição de escrever para o IHGB e no centenário do antigo monarca – a imagem e conduta do Imperador D. Pedro II, retratado como um bom homem, porém confundido pela fraqueza dos partidos, da opinião pública e das eleições.

O autor passa então a especificar as causas que levaram à deterioração e queda da monarquia. Iniciando com o abolicionismo e a Abolição, Viana coloca que esta acentua a irritação com as instituições monárquicas, sendo eficiente na generalização do republicanismo. Chega também a relativizar a escravidão quando fala que a mesma não teria sido tão bárbara e desumana, demonstrando um pensamento conservador de suavização do escravismo e até mesmo colocando como justa a ideia de indenizações para os senhores escravistas (VIANA, 2004, p. 65, 72, 78). O abolicionismo teria vindo dos centros universitários para o jornalismo, tendo marcha lenta durante o Império e se acelerando em seu fim, possuindo três fases: 1865-1871, 1878-1885 e de 1885 até a Abolição propriamente dita. Viana (2004, p. 69) toma o fim da escravidão após 1885 como fatal, virando esta uma questão nacional e popular, inclusive colocando – mais uma vez – o Imperador de forma positiva no processo, tido como irradiador da marcha abolicionista. Nesse contexto, a classe agrícola não perdoa a dinastia imperial, além de existir também a aceleração do pensamento republicano após a Abolição, assim como as infrutíferas tentativas do gabinete Ouro Preto de revitalizar o regime em meio do que o autor chama de terremoto republicano (VIANA, 2004, p. 80).

Viana parte para analisar o republicanismo, o caracterizando como inevitável, justificando a visão inferindo a existência de um movimento geral na América de banir realezas. Apesar do fracasso do modelo monárquico-parlamentar, Viana defende o Poder Moderador mesmo enquanto “poder pessoal”, afirmando que este dá ao Brasil uma longa fase de moralidade, legalidade, justiça e liberdade, sem o qual os partidos em oposição só chegariam ao poder por assassinio político ou por violência armada revolucionária (VIANA,

2004, p. 86). O ideal republicano estaria condenado ao fracasso, sendo o Manifesto Republicano representativo de uma política silogística, e o republicanismo cheio de ilusão e idealismo. As massas, para o autor (2004, p. 93), não seriam republicanas, e sim incultas, vivendo sob uma autocracia, não sabendo sobre o governo e administração, temas abstratos. O republicanismo teria uma penetração social diminuta, com poucos órgãos de propaganda, poucos clubes até 1888 e baixa irradiação para além de Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul e Minas Gerais e não sendo o ideal das grandes figuras da época, mas sim de estudantes, bacharéis novatos e do Clube Militar, possuindo nesse sentido um “entusiasmo juvenil” (VIANA, 2004, p. 101) e sendo declamadores sem consciência de seu alcance. O positivismo é igualmente mal retratado por Viana, que afirma que sua irradiação teria sido insignificante, não tendo capacidade evangelizadora e nem grandes oradores e só influenciando no novo governo por alguns do credo terem prestígio.

Os militares também são colocados como fator fundamental da queda do Império por Oliveira Viana e sendo retratados como explorados pelos políticos, tendo este processo se iniciado a partir de 1870 após a vitória no Paraguai, com cotejamento e lisonja. O autor coloca que também foi influente na situação o sentimento de superioridade dos militares após a guerra, assim como a mentalidade salvadora que os colocava como puros e patriotas e os civis como podres e corruptos. Viana identifica aqui uma assimetria entre o cidadão fardado e o de casaca, se posicionando neste sentido contra o voto militar, alegando incompatibilidade entre a psicologia do militar e os princípios partidários do país (VIANA, 2004, p. 121). Considera também o elemento militar como explosivo, exemplificando com as crises militares de 1886-87, com as críticas sendo recebidas como ofensas à condição militar, a ofensa individual virando ofensa coletiva. Viana acusa que os civis insuflaram os militares com ações excitadoras, criando um estado de beligerância entre os poderes civil e militar e Ouro Preto teria sido um fator agravante da crise, com seu programa possuindo “provocações” aos militares (VIANA, 2004, p. 142).

Sobre os momentos finais do Império, Oliveira Viana comenta que o movimento contra Ouro Preto não era inicialmente republicano, sendo desferido de última hora por conta de uma crise de consciência de Deodoro, destronando o Imperador por pressão. A saúde de D. Pedro II estava fragilizada e Isabel, para o autor, não seria rainha por ser mulher e pela impopularidade de seu marido, o Conde D’ Eu (VIANA, 2004, p. 160). Assim, os defensores da monarquia estariam sem esperanças e percebendo as dificuldades da sucessão ao trono. Encerrando sua exposição, Viana reafirma quatro causas para a queda do Império, a saber: a desilusão do ideal monárquico, o descontentamento pela Abolição, a relativa difusão do ideal

republicano e a desconfiança sobre um Terceiro Reinado. O sentimento monárquico, para o autor, era fraco nas tradições do povo, sendo apenas das elites. Mesmo assim, Viana (2004, p. 172-173) procura defender a obra da monarquia, mas principalmente o Imperador D. Pedro II, atribuindo sua lembrança como uma merecida justiça e o caracterizando como um homem de bem.

No campo da historiografia liberal, temos a interpretação de Roque Spencer Maciel de Barros sobre o período, entendendo o período como a formação da “Ilustração Brasileira” e apresentando sobre a existência de três mentalidades diferentes: católico-conservadora, liberal e cientificista. A Ilustração Brasileira, para Barros, queria “elevar o país ao nível do século (...) explicar que o que nos diferencia da civilização ocidental é uma questão de fase, não de natureza” (BARROS, 1959, p. 125), sendo o positivismo tendo influência considerável e a ideia de República ganhando adeptos, com o Império sendo tomado como algo obsoleto. O movimento da segunda metade do século XIX seria então um “esforço reformador do liberalismo clássico e do cientificismo, propondo-se a aproximar o país nominal do real e a ambos da humanidade” (BARROS, 1959, p. 191). O autor também destaca a importância e influência da lei dos três estados de Comte, ao comentar que seu sucesso ocorre pois “se adequa com perfeição à realidade mental do país, pelo menos como a compreendiam os homens de então” (BARROS, 1959, p. 195), expondo assim uma visão com foco na influência das ideias positivistas e liberais no período.

Barros delimita, em sua análise, a presença de três grandes “mentalidades” que definiram a Ilustração Brasileira: as que defendiam os valores citados, a saber, mentalidade liberal e mentalidade cientificista, e a que se posicionava contrária aos valores de progresso e civilização como entendido pela Ilustração, a mentalidade católico-conservadora. O diálogo entre essas três formaria então o debate que se desenvolveu sobre os rumos do país e sua posição no mundo de então. Ao comentar a mentalidade católica, o autor ressalta certa fraqueza do catolicismo brasileiro, o qual seria uma religiosidade muito mais nominal do que real, sendo que “essa religiosidade nominal não correspondia de forma alguma a um verdadeiro sentimento católico” (BARROS, 1959, p. 26). O país real estaria em conflito com o país nominal, com o catolicismo dominando as instituições, mas não as consciências, apesar do caráter confessional das instituições civis.

A partir de 1868 ou 1870, Barros acredita que esta contradição se revela no catolicismo – firmado nas instituições mas não nos homens – e os praticantes passam então a se organizar para catolizar o Brasil, aproximar o país real do nominal, se tornando então os representantes da mentalidade conservadora. A Questão Religiosa se insere neste contexto

sendo, então, a expressão brasileira de um conflito universal, de oposição do catolicismo à modernidade, tendo no papa Pio IX a sua expressão máxima de luta contra a civilização moderna, com o desejo de restabelecer o mundo anterior à Revolução Francesa. D. Vital e D. Antônio seriam, então, o fermento que acende a luta entre a mentalidade católico-conservadora e o liberalismo. Aberta a Questão Religiosa, os católicos passam então a se organizar, tentando mesmo a fundação de um partido católico, e os jornais católicos – *O Apóstolo* em especial – “secundam os bispos na luta e o catolicismo conhece então uma coerência doutrinária e uma unidade de vistas que não tivera antes no Império” (BARROS, 1959, p. 32). A reação católico-conservadora se dá em diversos locais: em jornais como *O Apóstolo* e *O Bom Ladrão*, em cátedras de faculdades, em livros e pastorais escritas pelos bispos ultramontanos, na Câmara com Leandro Bezerra e no Senado com Cândido Mendes e Zacarias de Góes e Vasconcelos.

O despertar dessa consciência católica no Brasil foi, segundo Barros, nos moldes ultramontanos, criando o tipo católico conservador. Este, por sua vez, crê na religião como núcleo da cultura, sendo uma vocação sobrenatural do homem, se opondo ao pensamento liberal e ilustrado. O Estado, o poder temporal, no caso, seria subordinado ao espiritual, mesmo que de forma indireta. Apenas a sociedade teocrática seria legítima, uma vez que o direito provém de Deus, com a teocracia sendo a consolidação da união de Igreja e Estado. A Revolução é, segundo os católicos conservadores, a separação entre estes dois entes, liberdade da blasfêmia, o esmagamento entre governo e plebe, casamento, batismo e enterro civis, o culto à razão, a prisão do Papa, ou seja, segundo Barros (1959, p. 39), “é, enfim, a sociedade laica, o ideal liberal; são as medidas mais instantaneamente reclamadas pelo radicalismo liberal, no Clube da Reforma ou nas conferências radicais”.

A liberdade de consciência é entendida pela mentalidade católico-conservadora como um erro, e mesmo o liberalismo católico é combatido veementemente. Dessa forma, o catolicismo da época da Ilustração Brasileira é ultramontano, nega a liberdade de cultos e defende a religião de Estado católica, considerando Estado e Igreja como corpo e alma. A cidadania deveria ser reservada apenas para católicos, sem o voto universal ou para acatólicos. Barros também coloca que a escravidão recebe pouca atenção por parte dos católicos conservadores, com a imigração recebendo críticas e temores em relação à religião seguida por parte dos que viriam – a imigração de protestantes era criticada, enquanto a de católicos apoiada. A educação deveria, então, possuir um sentido religioso, o de recuperar o ser decaído nos dogmas da Igreja. A ideia liberal de obrigatoriedade do ensino é combatida, assim como o excesso de ensino das ciências naturais e o humanismo científico. O ensino deveria também ser

dos particulares e católico, pois “sendo a religião católica consagrada oficial pela Constituição, qualquer ensino que se faça contra ela, ou a sua revelia, é *subversivo*, pois ofende a ordem constituída” (BARROS, 1959, p. 54). Barros também lembra que a defesa do ensino livre e privado não é feita com base em valores liberais, mas sim com base em dogmas do *Syllabus*.

Além da mentalidade conservadora, também é analisada por Barros a mentalidade liberal, que queria levar o liberalismo às instituições de modo completo, tendo o sonho de transformar o país sem privilégios religiosos. Reafirma a diversidade de fontes teóricas liberais e divide os tipos liberais em dois: os liberais clássicos da escola do direito natural e os liberais cientificistas, com pontos de partida diversos mas igual ponto de chegada. O liberalismo cientificista, mais tratado pelo autor, nasce da compreensão de serem insuficientes as justificativas do direito natural, e procura refundar o liberalismo com a crença na liberdade baseada em demonstração científica e na fé na ciência, a partir de autores como Mill e Spencer. As relações entre indivíduo e Estado ganham especial atenção no pensamento liberal oitocentista, com o temor da tirania das massas e do absolutismo, assim como a defesa da soberania individual. Tal temor, como vimos, também está presente no pensamento conservador do século XIX, porém com caminhos e soluções diferentes das liberais.

A autoridade deveria então ser limitada, com vistas a ampliar a liberdade dos homens, e o Estado liberal deveria abdicar do próprio poder, devendo “limitar sua ação à esfera da paz e da segurança do indivíduo e da coletividade; o resto – e o resto é quase tudo – deve ser deixado ao livre jogo das forças individuais” (BARROS, 1959, p. 72). Limitado o Estado, é então defendida a ideia de descentralização e reforço de liberdades municipais e provinciais, assim como a justiça devendo limitar-se à garantir as regras do livre jogo individual. O ensino estatal também é visto com desconfiança, sendo alertado o perigo de uma doutrina do Estado sendo imposta. Entretanto, há a defesa da instrução primária obrigatória como direito e necessidade, e Barros afirma que o liberalismo vai perdendo ao longo do tempo a desconfiança sobre o Estado na educação, em especial levando em conta a atitude da Igreja no ensino – disputa que se coloca, dessa forma, entre a liberdade do ensino católico e o ensino laico, em especial na França. Outro motivo citado – e mais uma vez com o exemplo francês sendo citado – é a presença, segundo Barros, de um “germanismo francês”: a concepção de que a vitória do Império Alemão na guerra franco-prussiana teria vindo por conta da educação e preparo pela ciência alemã e sua educação com intervenção estatal e seus centros universitários especializados. Desta forma, Barros percebe a mudança de posição do

liberalismo sobre o Estado na educação, sendo ele agora compreendido como um fator para a liberdade de ensino.

Ao tratar sobre as peculiaridades do liberalismo brasileiro, Barros comenta as condições diferentes das europeias, pois aqui o liberalismo estaria em conflito com as próprias instituições, sendo a questão política central, enquanto os liberais europeus se veem diante do desafio socialista. O desafio aqui, então, é o de liberalizar o país por completo antes de qualquer coisa, efetivar os elementos básicos do direito natural. As preocupações dos liberais seriam antes práticas que teóricas, incluindo nesta seara a própria forma de governo. O sistema vigente seria viciado pela constituição outorgada de então, que concede privilégios teoricamente incompatíveis com o liberalismo, limitando liberdades individuais básicas. O sistema representativo é falsificado, existindo sim um absolutismo e o poder pessoal, com a crítica e oposição ao Poder Moderador. Como resolução, promovem a defesa das reformas eleitorais e também a descentralização do país.

A luta pela liberdade de consciência também é presente na mentalidade liberal da Ilustração Brasileira. Dessa forma Barros (1959, p. 91) afirma que “o centro desse esforço para a implantação da liberdade é a destruição dos entraves à vida da consciência: a liberdade de consciência a sua primeira reivindicação”. Este princípio, evidentemente, se choca com a presença de uma religião de Estado, criticada por liberais ao colocarem que tal presença seria limitadora da própria liberdade de consciência – lembrando que os próprios direitos eleitorais estavam ligados à confissão do catolicismo até a Lei Saraiva de 1881. A defesa da separação de Igreja e Estado, então, é encampada pelo liberalismo, assim como da liberdade total de manifestação e de pensamento. O Estado liberal é laico e respeita todas as crenças, sem apreço especial por nenhuma, e a união de uma crença específica ao aparato estatal seria um caminho para o fanatismo, ocasionando então uma violação ao direito natural. A posição liberal explicitada por Barros é clara, uma vez que

Ou o Estado se seculariza e se legitima juridicamente ou, assentado no privilégio, constitui uma forma de usurpação de um direito inalienável: a posse e a expansão da própria personalidade, nos diversos domínios da vida, sem outro entrave que o reconhecimento de um direito igual e simultâneo inseparável da personalidade alheia (BARROS, 1959, p. 94).

A liberdade de consciência é um direito que, na presença de um Estado confessional, se impossibilita de cumprimento completo. A Igreja oficial deve então ser extinta por conflitar diretamente com este direito natural inalienável e indispensável para a formação do Estado liberal. Apesar disso, Barros afirma que o regalismo foi dominante até pelo menos 1879, sobrelevando a tese da separação da Igreja e Estado, estando o primeiro distante desta. O

anticlericalismo liberal foi, na verdade, uma resposta ao antiliberalismo ultramontano, este ancorado em valores contrários à liberdade de consciência e de confissão.

Outras defesas da mentalidade liberal se dariam no campo do trabalho, na defesa do fim da escravidão e incentivo ao trabalho livre, assim como à imigração. Entretanto, sem a existência do casamento civil, da liberdade de cultos e da secularização de cemitérios, as condições para a boa imigração – pois não são todos os imigrantes que são aceitos, e sim apenas os ocidentais – estariam impossibilitadas, assim como a prosperidade brasileira. A chave para esse sistema estaria na imigração e liberdade de consciência, e na livre iniciativa. A educação também possui papel importante, com a obrigatoriedade o ensino elementar e sua liberdade sendo necessárias, uma vez que a instrução é direito fundamental. Para Barros (1959, p. 105), o tipo liberal seria dominante na Ilustração Brasileira, “representativo das principais exigências explícitas da nação, desejando substituir o país oficial pelo país real”.

O autor, assim, coloca que o período da Ilustração Brasileira seria, a partir das leituras estrangeiras e adaptação para o contexto brasileiro, o início do pensamento crítico no Brasil. As mentalidades cientificista e liberal estariam se contrapondo ao país nominal e desejando as reformas no sentido de liberalizar a nação e coloca-la ao nível do século, enquanto a mentalidade católico-conservadora, inimiga das duas anteriormente citadas, procurava, ao contrário, aproximar o país nominal do real, a partir do reforço das bases católicas e conservadoras ultramontanas, assim como pelo combate a valores liberais e seculares, tomados como erros e venenos para a humanidade e para o catolicismo durante o século XIX.

Recentemente, o foco no positivismo tem sido repensado através das pesquisas históricas que utilizam também métodos e conceitos das Ciências Sociais e o diálogo com a história da literatura como base para novas perspectivas. Nesse sentido, destacamos a já clássica e conhecida obra de Ângela Alonso sobre a Geração de 1870. Alonso divide os grupos com base em seu nível de marginalização em relação ao status quo Saquarema, e rejeita rótulos como “escolas de pensamento”, colocando a presença de três grandes grupos da geração: as dissidências liberais subdivididas entre liberais republicanos e novos liberais, as associações positivistas da Corte, Recife e São Paulo e por fim os grupos federalistas científicos de São Paulo e os positivistas gaúchos. Em comum a todos, está “a partilha de uma experiência de marginalização política: o bloqueio às instituições políticas fundamentais, fruto da longa dominação conservadora” (ALONSO, 2002, p. 100). As origens da geração se explicam pelas mudanças sociais e políticas do período, como o fim do tráfico de escravos e o caminho para a abolição da escravidão, a constituição de um amplo espaço público e a democratização de meios de expressão e opinião, como a imprensa.

A Geração de 1870, de acordo com Alonso, recorre às concepções do cientificismo da III República Francesa e também a ideia de decadência pensada pela Geração portuguesa de 1870, com a presença de vários autores pequenos e panfletários, vulgarizadores. Tendo como ponto importante a aplicação de ideias vindas da sociologia no contexto político, o movimento intelectual pôde, segundo a autora,

ao movimento intelectual reinterpretar a história nacional em forma alternativa à filosofia política que orientará a fundação das instituições do Segundo Reinado. A especificidade brasileira que o indianismo difundirá ficava comprometida (...). A tônica passava a ser a aceleração do tempo, a obsolescência das instituições, dos modos de pensar e agir das sociedades aristocráticas (ALONSO, 2002, p. 239).

Ao especificar as teorias da Geração de 1870 para a reforma do país, Alonso coloca que a interpretação em termos de “escolas de pensamento” é inadequada, uma vez que esta “deve muito (...) às interpretações e categorias criadas pelos próprios agentes. Seu parâmetro é a circunscrição de Sílvio Romero do “bando de ideias novas”” (ALONSO, 2002, p. 166). As obras da geração apresentariam uma reflexão política engajada, mesmo que, ao invés de grandes obras filosóficas, a maioria dos textos produzidos pelos contestadores, fossem panfletos feitos em pouco tempo por jovens saídos ou ainda em formação nas faculdades. As referências eram principalmente autores menores voltados para a política, assim como vulgarizadores. O uso de autores franceses é constante, em especial tendo em vista a difusão de um anticlericalismo, pois “o movimento intelectual da geração 1870 se posicionou firmemente contra o obscurantismo e em defesa da laicização do Estado” (ALONSO, 2002, p. 173). Os tópicos eram invertidos em relação ao mundo saquarema: o anticlericalismo, antiindianismo romântico e antiliberalismo imperial.

Cada grupo entre os abordados por Alonso fez uma explicação histórico-genética acentuando uma dimensão da sociedade imperial, e dessa forma a autora escolhe um texto exemplar na forma e no argumento para cada grupo de contestadores, a saber: Liberais republicanos: *Manifesto republicano*, *A crise da lavoura*, *A questão social* e *Colonização asiática*. Novos liberais: *O abolicionismo*. Positivistas abolicionistas: *Fórmula da civilização brasileira* e *O positivismo e a escravidão moderna*. Federalistas científicos paulistas: *A política republicana*. Federalistas positivistas gaúchos: *A República Federal*.

Abordando as obras e o pensamento dos liberais republicanos, Alonso coloca que os mesmos não escrevem grandes livros doutrinários, mas panfletos de ocasião, além de possuírem algumas continuidades com o liberalismo imperial, como a definição da associação política como comunhão da família brasileira, mas incorporando também elementos do repertório do Ocidente do fim do século, em especial a visão científica da política e a

linguagem organicista. A monarquia centralizada é inadequada e o governo liberal é falsificado, com a República e federação sendo formas de governo racionais e modernas, que expressam a vontade da nação. Seu foco não está na economia, mas na política, da mesma forma que a reforma das instituições “surge como remédio para debelar não a anarquia passada, das elites, mas a revolução futura, das massas. A expansão de direitos políticos seria a única solução pacífica” (ALONSO, 2002, p. 187). Interpretam a conjuntura como uma crise política das instituições monárquicas.

O grupo dos novos liberais, de acordo com Alonso, investe bastante na imprensa, sendo mais profícuos em panfletos do que os liberais republicanos e publicando muitas memórias. O texto escolhido pela autora é *O abolicionismo* de Joaquim Nabuco, cuja explicação não provém de teorias ou adesão a doutrinas, mas a partir do repertório político-intelectual contemporâneo. Suas referências são cristãs, estratégias de argumentação de movimentos recentes e teorias da história. O argumento moral também lança mão do repertório da política científica com a citação de textos e uso de estratégias argumentativas do material produzido pelo abolicionismo americano, e também o uso de jornais como o *Times* e trechos de discursos de parlamentares dos Estados Unidos e Europa. De acordo com Alonso (2002, p. 191), “a força retórica do livro vem do entrecruzamento desses elementos da tradição imperial com teorias, termos e argumentos do repertório científico do fim do século”, e investiga também a evolução econômica brasileira, a partir de uma análise do legado econômico colonial, sendo a colonização o fator explicativo para a incompletude da nação.

Os positivistas abolicionistas optam por ensaios curtos e de consumo imediato, com justificção doutrinária para as reformas. Para este grupo, a escravidão também é questão central, com o dogma positivista e o abolicionismo sendo considerados como coisas indissociáveis, a partir também de uma condenação moral do escravismo. Isso se encaixa também na filosofia da história positivista, pois os seus defensores “avaliaram que o país possuía as condições necessárias para transitar do mundo feudal para o capitalismo. Desde que se removesse um obstáculo crucial: o regime escravocrata” (ALONSO, 2002, p. 213). A escravidão, nesse contexto, impede a construção plena do país, pois contagia as instituições, segregando e negando cidadania para integrantes legítimos da nação. Valorizavam também a miscigenação como modo de construção do povo brasileiro, apesar de entenderem africanos e indígenas como subordinados, ainda que essenciais, em uma teoria positivista da miscigenação, tirando argumentos da obra de Comte.

Os federalistas científicos, segundo a autora, criaram diversas obras de interpretação do Brasil, recuperando personagens da história brasileira anterior ao domínio saquarema e,

diferentemente de outros grupos, fazendo manifestações fortemente provincialistas. Littré foi o autor de maior impacto neste grupo, incorporando um modelo histórico de evolução da política científica, com a história do Ocidente apontando para a eliminação de privilégios, sendo a melhor forma de governo aquela em que a soberania natural é inalienável e imprescritível, sendo delegada por meio de indivíduos escolhidos pelo povo com mandato temporário. A decadência era, para este grupo, resultado não da exaustão de uma formação sócio-histórica, mas fruto de decisões políticas consolidando a monarquia, tomada como artificial. A centralização fiscal e política são criticadas, sendo defeitos do país, assim como a desigualdade de representação entre províncias, o sistema eleitoral indireto e os partidos imperiais, e o remédio para estes problemas seriam o federalismo e a laicização do Estado.

Além de Alonso, também podemos ressaltar a perspectiva de Roberto Ventura em *Estilo Tropical*, ao discutir a possibilidade de uma civilização nos trópicos. Os críticos literários brasileiros, de acordo com Ventura, internalizam a ambivalência do discurso europeu perante o “mundo selvagem” e as realidades exóticas. A abordagem etnocêntrica das culturas populares passa a ser dominante, assim como a presença de certo “auto-exotismo”, onde “o intelectual “periférico” percebe a realidade que o circunda como “exótica”” (VENTURA, 1991, p. 38). Esse exotismo permitiria, de acordo com o autor, se distanciar dos costumes locais e, por outro lado, introduzir uma negatividade na representação de si, caminhando para a visão etnocêntrica da cultura africana, indígena e mista. Os intelectuais brasileiros escolhem as teorias europeias que podem ser sincretizadas a partir da questão nacional, e a partir de 1870 a crítica e historiografia seriam então marcadas por modelos etnológicos e naturalistas.

Os avanços de debates sobre a realidade do país são explicitados por Ventura através da lembrança do debate entre Joaquim Nabuco e José de Alencar em 1875, ao pensarem o lugar da cultura africana, do escravizado e do liberto na sociedade. Enquanto que para Nabuco a escravidão limita e compromete a civilização, Alencar a coloca como um fato social necessário. A década de 1870 também vê um esforço de incorporação do negro e do escravizado como objeto de discurso literário e cultura, assim como as discussões sobre mestiçagem. Ventura se coloca no debate, em oposição aos apontamentos de incompatibilidade do liberalismo e do ideário europeu à realidade brasileira afirmando que “os sistemas de pensamento europeus foram integrados de forma crítica e seletiva, segundo os interesses políticos e culturais das camadas letradas, preocupadas em articular os ideários estrangeiros à realidade local” (VENTURA, 1991, p. 60). Dessa forma, Ventura concorda em partes com Ângela Alonso, no sentido de rechaçar teses que colocariam como impossível e

contraditória a adoção de valores europeus por parte das elites e dos literatos brasileiros, ou mesmo uma ideia de falta de seletividade e crítica na adoção de ideias, reafirmando a presença de reflexão e seleção do ideário europeu em adequação à realidade do Brasil e dos debates de como colocar a nação no rumo do século.

Em uma perspectiva mais recente, temos a contestação dos marcos temporais de 1870. O trabalho de José Murilo de Carvalho, assim, procura retomar as conferências radicais realizadas principalmente no Rio de Janeiro, em Pernambuco e em São Paulo. Publicadas por jornais defensores de reformas como o *Opinião Liberal* e *A Reforma* e realizadas em meio à grande instabilidade ministerial ocorrida na segunda metade da década de 1860, os radicais eram predominantemente “profissionais liberais, sobretudo advogados e jornalistas, vindo os médicos em distante segundo lugar” (CARVALHO, 2018, p. 42). Os radicais assumiram, segundo Carvalho, uma postura de pedagógica de ensinar e civilizar o povo, e seus pontos de concordância gera estavam na

extinção da vitaliciedade do Senado e da eleição de senadores em lista tríplice, com a independência da magistratura em relação ao governo, com eleições diretas e generalizadas, com a liberdade de consciência, de ensino, de comércio e de associação e com a substituição do trabalho escravo pelo trabalho livre (CARVALHO, 2018, p. 49).

Carvalho coloca que, epistemologicamente, as pautas abordadas eram “politicistas”, ou seja, “sua análise do Brasil era estritamente política, sem atenção a outras dimensões da sociedade, econômica, sociológica ou cultural” (CARVALHO, 2018, p. 53). Talvez aqui exista a maior divergência entre a perspectiva do cientista político para as abordadas anteriormente, uma vez que tanto a Ilustração Brasileira de Roque Spencer como as concepções da Geração de 1870 de Alonso definem o movimento posterior ao abordado por Carvalho como muito mais preocupado com a organização geral da sociedade, a elevação do Brasil à civilização e mudanças na cultura, indo muito além do que pode ser entendido como estritamente político.

Em oposição aos valores contestadores e ao liberalismo de então, se estrutura a reação ultramontana na Igreja Católica. Encampada na imprensa e contando como fontes principais textos do papa Pio IX como a *Quanta Cura* e o *Syllabus Errorum*, os ultramontanos buscam, como já foi definido anteriormente, aproximar o catolicismo oficial do Estado da realidade pouco católica praticante de fato. Se colocavam, deste modo, em defesa da influência papal e da Santa Sé, e Tatiana Costa Coelho também lembra que tal combate se daria apenas se o clero “assumissem, com maior clareza, o seu papel de educador da população” (COELHO, 2016, p. 234). David Gueiros Vieira, em *O Protestantismo, a maçonaria e a Questão*

Religiosa no Brasil, livro clássico e referencial dos estudos na área, lembra que a Questão Religiosa tomava impulso desde a década de 1860 “como nada visto ou ouvido na década anterior” (VIEIRA, 1980, p. 218). Dessa forma, a defesa das prerrogativas da Igreja toma fôlego também quando a instituição é mais sujeita à crítica na sua relação com o Estado Imperial, com a Questão Religiosa estando inserida no contexto de crítica e contestação geral do período.

3.4 A relação entre Igreja e Estado em *O Apóstolo*

Anteriormente definimos o terreno no qual cresce tanto a contestação ao *status quo* imperial como também a reação e defesa do catolicismo em sua variante ultramontana. Este contexto também se expande e se expressa na imprensa do fim do século, com a presença tanto de jornais e revistas defensores de valores como progresso e civilização como a *Revista Ilustrada*, e periódicos de defesa da Igreja e combate à modernidade, como *O Apóstolo*. Durante a sua existência, entre 1866 e 1901, o periódico *O Apóstolo* foi um grande defensor do conservadorismo e dos direitos da Igreja. Esteve, durante o período estudado, sob comando da diocese do Rio de Janeiro, sendo sua Tipografia situada na Rua Nova do Ouvidor, n. 16 e 18. Além do jornal, no lugar eram também impressos livros de conservadores como Cândido Mendes, escritos de bispos e também compêndios de séries de artigos anteriormente publicados no jornal. Dessa forma, é possível ver o local como um ponto de disseminação da defesa de ideais conservadores e ultramontanos, com a defesa da Igreja Católica sendo uma constante.

O jornal, além de comentar acontecimentos relacionados às questões religiosas e políticas desenvolvidas no país e em relação à situação da Igreja no Império, também recebia contribuições de textos comentando as disputas religiosas na Europa, em especial na Itália e na Alemanha. A crítica às posições de Vitor Emanuel II foram uma constante durante os primeiros anos da década de 1870. Tratado como Rei da Sardenha e não da Itália⁷⁰, textos do jornal o acusavam de opor os interesses materiais da Itália aos

“inauferíveis direitos e interesses morais da Igreja Católica, agredindo dest’arte o Papado, o Episcopado e 200 milhões de fiéis solidários com o Papa-Rei em sua liberdade, em sua independência, em sua soberania, em seus outros direitos não menos sagrados”⁷¹

⁷⁰ Vitor Emanuel de fato era tratado como Rei da Sardenha entre 1849 e 1861, quando unificou a Península Itálica em um Estado. A partir de então, ficou conhecido como Rei da Itália, mesmo que a questão dos Estados Pontifícios – chamada de Questão Romana – só tivesse desfecho em 1929 com o Tratado de Latrão.

⁷¹ *O Apóstolo*, 5 de Fevereiro de 1871, p.5

Vemos aqui uma intensa oposição entre os direitos da Igreja e as posições do Estado, sendo a violação dos direitos da Igreja sendo entendida não apenas como ataque à instituição, mas sim aos católicos fiéis ao Papa e sua independência e como agressão ao próprio Papado no geral, sendo tais sujeitos unidos na sua posição de vítima das investidas do poder secular. O mesmo texto afirma que, em nome da liberdade, atentados à Igreja vêm sendo cometidos, tendo razão os católicos ao se revoltarem contra as “algemas forjadas nas oficinas do liberalismo italiano”⁷², sendo as lutas da Igreja direcionadas contra a maçonaria, a revolução, o racionalismo e as trevas, opostas ao Papa, à fé, e à luz.

Também em relação ao cenário brasileiro, o jornal se posiciona firmemente dentro do contexto de disputas e críticas em torno do dogma da infalibilidade papal, em defesa da Igreja, assim como sai em defesa de intelectuais conservadores como Cândido Mendes, que “ao Brasil e ao catolicismo tantos e tão valiosos serviços tem feito”⁷³. Também reforça a ideia de que o Estado deve dar sustentação à Igreja, pois isso vem de obrigações contraídas por aquisições que o primeiro fez de bens da segunda, e acusa o Estado de não querer restituir os dízimos, pois “prefere pagar mal e com má vontade, a desonerar-se de uma obrigação que reputa pesada”⁷⁴. A crítica também está relacionada ao fato de que, por conta do padroado, Igreja e Estado possuíam uma relação que, além de política, era econômica, com os bispos sendo considerados funcionários públicos e pagos pelo poder temporal.

Além das críticas referidas, no periódico também são publicados textos conclamando ações por parte dos cidadãos católicos, no sentido de formar associações católicas para a defesa da religião de modo pacífico, inclusive com “publicação de livros que falem à razão e levem ao coração do povo a verdade da doutrina e a reforma dos costumes e a ampliação da imprensa católica”⁷⁵, afirmando que onde o liberalismo moderno se estabelece há uma luta contra o catolicismo nos jornais a seu soldo, e “a proteção aberta aos hereges e sectários de toda espécie, são atos comuns a todos os governos amodernados”⁷⁶. Em outro momento, ao analisar os estatutos de associações católicas, *O Apóstolo* afirma que essas sociedades são conservadoras e guerreiras, feitas para combater o moderno liberalismo e a revolução, que quer profanar coisas como o matrimônio sagrado, pois revolução cria o Deus Estado, desterrando Cristo e afastando Deus da sociedade⁷⁷. Aqui podemos perceber que a crítica se dá aos governos que adotam medidas liberais, sendo acusados como protetores daqueles que

⁷² *Idem, ibidem*, p.6

⁷³ *Idem*, 27 de Agosto de 1871, p.2

⁷⁴ *Idem, ibidem*, p.2

⁷⁵ *O Apóstolo*, 10 de Setembro de 1871, p.3

⁷⁶ *Idem, ibidem*, p. 3

⁷⁷ *Idem*, 1 de Dezembro de 1872, p.2

são inimigos da Igreja e protegendo aqueles que são combatidos pelo catolicismo – descritos como os hereges e sectários. Vemos também uma insatisfação em relação aos governos ao se conclamar os católicos a fim de se reunirem em associações e exercerem pressões, como afirma que ocorre na Europa.

Em suas páginas, o jornal também defende a importância da religião no âmbito social, colocando a mesma como base desse edifício, com a degradação do homem em consequência do abandono do sentimento religioso. Ao analisar o desenvolvimento religioso no Brasil, o coloca como retardatário, sendo tal diagnóstico devido a dois fatores: a filosofia do século XVIII e a educação pagã da mocidade. A primeira, ao descer Cristo da cruz, faz com que “uma prostituta em seu lugar foi colocada sobre os altares”⁷⁸, a “deusa da razão”. O catolicismo tem vários adversários na alta governança do Estado, intérpretes ruins na literatura, e no jornalismo, e é missão dos católicos destruir o espírito de contradição, fazer o país grande por sua crença em Deus. É possível notar uma crítica violenta em termos retóricos ao racionalismo e à filosofia iluminista do século XVIII, momento em que se acentua a defesa da secularização da sociedade e dos costumes, incluindo as questões relacionadas à relação entre Igreja e Estado.

Conforme os desenvolvimentos e tensões religiosas tomam corpo durante o Império, o jornal segue em sua defesa da religião, defendendo-a como esteio da sociedade, mesmo que agora seja considerada como algo indiferente. A religião deve formar súditos e governos, e não é pela liberdade de consciência e pelo ensino das sociedades secretas e revolucionários que se fará a união do Estado e se desenvolverá a indústria e civilização do povo, mas sim por uma educação religiosa. O ensino livre deve ser proibido e o povo católico deve se levantar contra isso, derramando a instrução religiosa por todo lugar⁷⁹. No caso, aqui é possível notar como *O Apóstolo* também publica em suas páginas uma defesa da ação da Igreja na formação do povo e na educação dos governos, firmando postura contrária ao ensino laico, defendendo a relação com aqueles que governam o poder temporal através de sua formação. Tais considerações denotam uma posição de relação entre as esferas temporal e espiritual, sendo a segunda de maior importância por conta de formar aqueles que atuam no âmbito civil.

Com o desenvolvimento da Questão Religiosa, textos dos bispos envolvidos são publicados em diversas edições do jornal. Um exemplo se dá na carta de D. Antônio de Macedo Costa ao senador Ambrósio Leitão da Cunha, na qual o bispo do Pará se contrapõe às acusações de crime por ter suspenso ordens religiosas sem o consentimento do governo,

⁷⁸ *Idem*, 10 de Março de 1872, p.2

⁷⁹ *O Apóstolo*, 19 de Maio de 1872, p.2-3

recusando a alcunha de revoltoso e se dizendo obediente ao poder civil. O então bispo do Pará, entretanto, pontua que a autoridade do Estado tem seus limites, e a teoria revolucionária do Deus-Estado é absurda, e a liberdade e dignidade humana impõem limites à autoridade entre os cristãos. Não é da esfera do Estado determinar como os bispos procedem na obediência ao Papa, assim como esse não coloca determinações sobre o assunto daquele, não podendo fazer os bispos cometerem apostasia. D. Antônio afirma que o liberalismo é hipócrita, pois não quer uma Igreja livre em um Estado livre, e sim “Igreja escrava no Estado ateu”⁸⁰.

A questão do beneplácito também é abordada nas polêmicas, sendo entendido como uma violação aos direitos que Cristo teria dado aos sucessores de São Pedro, e o “beneplácito do poder temporal é subversivo da divina constituição da Igreja”⁸¹. Aqui, é clara a crítica à intervenção do Estado em assuntos religiosos, ao compreender tal atitude do poder temporal como uma violação dos direitos da Igreja e de sua liberdade de ação.

Percebemos, com a leitura de tais textos, a grande intervenção do periódico na defesa da Igreja e também a reivindicação de seu espaço dentro do século XIX, reafirmando a importância da religião para a formação da sociedade, em relação próxima com o poder temporal, ainda que cada um tenha as suas atribuições. O poder do Estado, para *O Apóstolo*, ao intervir em assuntos religiosos – como ocorre na Questão Religiosa – sai de suas atribuições e contribui para a disseminação do erro e de valores modernos que procurariam colocar a Igreja Católica de lado na formação dos cidadãos e dos governos, sendo tal atitude um atentado contra os direitos católicos construídos durante séculos.

3.4.1 A relação entre o periódico O Apóstolo os outros jornais da imprensa na década de 1870

Enquanto existiu, *O Apóstolo* procurou contestar as visões de jornais importantes do período sobre a Igreja Católica, ao reproduzir e produzir textos que continham a defesa do Papa, da religião de Estado e combatendo os valores da imprensa muitas vezes descrita como cheia de liberalismo e maçonismo, com valores contrários ao catolicismo. Em especial, pretendemos destacar dois jornais dos mais citados pelo periódico católico: *O Jornal do Commercio* e *A Reforma*.

⁸⁰ *O Apóstolo*, 31 de Agosto de 1873, p. 2

⁸¹ *Idem*, 19 de Outubro de 1873, p. 1

Sobre o *Jornal do Commercio*, o periódico católico afirma que o mesmo distorce informações em relação à Igreja, alimentando a hostilidade em relação à mesma. Em texto de 9 de Janeiro de 1870, o *Apóstolo* acusa o periódico de, através de seu correspondente em Florença, de “caluniador e mentiroso insigne”, assim como aos inimigos da Igreja de “gazeteiros do protestantismo, do racionalismo, da impiedade e do maçonismo”⁸². A acusação ao jornal é repetida em 6 de Novembro do mesmo ano, mas em relação às folhas de mesmo nome em Porto Alegre e Pernambuco.

Posteriormente, em editorial de 8 de Janeiro de 1874, contrapõe ideias do Jornal do Commercio sobre o início da Questão Religiosa afirmando que ela se iniciou não com a expulsão dos maçons, a infalibilidade do papa ou a defesa de Pio IX, mas sim pois o padre Almeida Martins, que teria se revelado maçom segundo *O Apóstolo*⁸³. Também é interessante citar a crítica de artigos contrários aos ultramontanos, como demonstra o texto editorial de 20 de Janeiro de 1875, onde critica os artigos do “Canonista” do *Jornal do Commercio* afirmando que a condenação aos ultramontanos é, na verdade, a condenação aos católicos verdadeiros e que o mesmo fala falsidades. Reforça também que os jornais ultramontanos tem recebido do papa afetuosas animações e lisonjas por seu vigor no combate contra aqueles que insultam o catolicismo⁸⁴.

Outro alvo do jornal ultramontano é a folha *A Reforma*. Em texto de 21 de Abril de 1872 é condenada a posição sobre as leis eclesiásticas do último citado, afirmando que elas são acobertadoras de fins ocultos e inconfessáveis, invocando o nome de Deus para negar seus atributos e desprezar sua religião, aniquilar sua Igreja, sempre propensos à anarquia e destruição, com ódio à ordem e autoridade. Coloca também que a evocação do padroado para punir bispos é um erro, e que por trás dessas intenções há uma “sombra negra”⁸⁵. É interessante notar como o jornal trata acusações como sempre possuindo intenções a mais do que o presente no texto, algo que nos traz para a ideia de rejeição completa à valores modernos ou reformadores.

Também podemos citar o texto publicado na edição de 28 de Dezembro de 1873, quando critica *A Reforma* pelo uso de trechos dos periódicos *A Boa Nova* e *Tribuna* de ditos dos bispos de Pernambuco e Pará para afirmar que ambos pregam revolução, colocando que há um zelo farisaico quanto à Questão Religiosa. Critica também a sua associação com Joaquim Saldanha Marinho – chamado aqui pelo pseudônimo Ganganelli, como era usado

⁸² *O Apóstolo*, 9 de Janeiro de 1870, p.6-7.

⁸³ Idem, 8 de Janeiro de 1874, p.1.

⁸⁴ *O Apóstolo*, 20 de Janeiro de 1875, p. 1.

⁸⁵ Idem, 21 de Abril de 1872, p.3

pelo próprio – e acusa o jornal de ter um plano para amordaçar a imprensa de forma que a mentira e a calúnia triunfem, definindo a já citada Questão Religiosa como “desgraçada situação criada por um governo maçom e apoiada pelos falsos liberais”⁸⁶.

É possível concluir, a partir dos trechos citados, que a crítica e contraponto de *O Apóstolo* se coloca com uma linguagem bastante carregada nos termos utilizados, com acusações de conluio e mentira contra a religião de Estado, plano no qual estariam inclusos liberais mais radicais e maçons, coordenados em órgãos de imprensa como “A Reforma” – o jornal que é mais violentamente citado – e com presença em outras folhas importantes, como o *Jornal do Commercio*. Desse modo, é comum que o periódico ultramontano constantemente cite outros jornais defensores da Igreja de modo elogioso, reproduzindo seus textos e defendendo-os de ataques por parte de órgãos de imprensa contrários ou no mínimo indiferentes à posição e defesa da Igreja Católica no Brasil.

3.4.2 Repercussões de debates externos em O Apóstolo: a defesa do catolicismo no contexto europeu

Durante o século XIX, apesar de ter sido contestado, o poder da Igreja Católica ainda se faz presente no contexto europeu. Tendo sido um pilar importante do Antigo Regime, ela possuía, segundo Arno Mayer (1987, p. 17), “considerável autoridade, através do quase-monopólio dos serviços educativos e sociais e do controle exclusivo sobre os ritos sagrados de nascimento, casamento e morte”. Essa importância, apesar de diminuída em um momento de secularização na Europa, ainda se fazia presente no Brasil, uma vez que o catolicismo era a religião oficial do Estado e era responsável por comandar registros de casamento e principalmente os cemitérios, sendo as pautas de casamento civil e secularização dos cemitérios duas constantes nos debates sobre a separação entre Trono e Altar. Ainda assim, os conflitos religiosos presentes na Europa eram comentados pelo jornal *O Apóstolo*, sempre procurando observar e trazer os problemas existentes como um modo de alertar os brasileiros para uma iminente tentativa de secularização por parte de defensores da laicização.

Os principais alvos de crítica eram Vitor Emanuel II, rei da Itália e o chanceler da Alemanha Otto Von Bismarck por suas oposições e conflitos com a Igreja. O jornal coloca

⁸⁶ Idem, 28 de Dezembro de 1873, p. 4

que o rei da Itália opôs os interesses materiais do país aos direitos e interesses morais da Igreja, “agredindo dest’arte o Papado, o Episcopado e 200 milhões de fiéis solidários com o Papa-Rei em sua liberdade, em sua independência, em sua soberania, em seus outros direitos não menos sagrados”⁸⁷. Também se referia ao confinamento de Pio IX como um atentado cometido em nome da liberdade, dando razão à revolta de católicos contra as “algemas forjadas nas oficinas do liberalismo italiano”⁸⁸. Percebemos aqui um padrão que se repetirá durante as críticas do jornal ao longo dos anos, a saber: o estabelecimento da interpretação de que as oposições temporais à Igreja não se restringem apenas a meras disputas políticas e materiais, mas constituem uma agressão ao catolicismo e seus direitos, assim como aos seus praticantes, em oposição ao que entendem ser uma influência negativa do liberalismo nos conflitos ao poder sagrado da Igreja.

Outro exemplo prático do tema abordado é um artigo de 17 de Dezembro de 1871, no qual *O Apóstolo* repercute um artigo da “Correspondência de Londres” do jornal *Diário do Rio*, que comentava a oposição aos católicos na Baviera. *O Apóstolo* coloca as oposições do governo como continuação dos conflitos religiosos do século XVI, com a afirmação de que as perseguições feitas aos jesuítas seriam precedentes à explosão de convulsões sociais e políticas, citando a expulsão dos mesmos da França, sucedida então pela Revolução, assim como as revoluções de 1848⁸⁹.

O jornal também comenta sobre uma suposta circular aos chefes de sociedades protestantes e maçônicas que os ordena fazerem guerras incessantes aos jesuítas para obter sua expulsão do Império Germânico. Tal cruzada, para o periódico, tem origem nos comunistas, agentes secretos da revolução. Nomeia também os inimigos dos jesuítas: os filhos de Lutero, os discípulos de Voltaire, o revolucionário comum, as sociedades secretas e por fim os “velhos católicos” do congresso de Munique. Também cita como opositores os indiferentes à fé cristã, mas coloca que os mesmos se arrependerão ao perceberem a gravidade do ataque. Curioso notar como o jornal também coloca em conjunto como oposição aos católicos grupos como os protestantes, sociedades secretas e até mesmo “velhos católicos”, clamando também apoio daqueles que são indiferentes à sorte do catolicismo. Tal linguagem nos faz refletir sobre os chamados do jornal à movimentação por parte dos próprios católicos, ao afirmar o arrependimento com a compreensão da gravidade do tema, indicando uma

⁸⁷ *O Apóstolo*, 5 de Fevereiro de 1871, p. 5.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *O Apóstolo*, 17 de Dezembro de 1871.

possibilidade de ação para estes, em conjunto com a Igreja, para impedir as ações que a atacam.

O apoio ao papa Pio IX também é evidente no que diz respeito à repercussão de notícias externas, como no caso da comemoração do vigésimo sexto ano do seu pontificado e na enumeração de suas ações durante o período⁹⁰. O periódico também aproveita para criticar as restrições de expressão do papa em relação ao rei, ao mesmo tempo que se pode maldizer o Papa em Roma, sendo um plano diabólico com cumplicidade do governo italiano. Também comenta as restrições postas à colégios católicos na Itália em nome do ensino secular e as expropriações de propriedades de conventos, afirmando que a “opinião pública” – revolucionária – defende tais medidas. Ao comentar as vitórias do liberalismo, as atribui ao medo dos católicos em votar e os abusos de poder dos liberais. Mais uma vez o liberalismo é colocado como um opositor ao qual os católicos devem combater, ao mesmo tempo em que ele apenas vence por conta do medo dos católicos em participar de processos de decisão – um ponto que também aparecerá na defesa da formação de um partido católico no Brasil.

Interessante é também destacar a associação reforçada por *O Apóstolo* entre o protestantismo e a revolução. É notável dessa forma a reprodução de um artigo do jornal “Pensamiento Espanhol” sobre as crises e suas relações com protestantes⁹¹. Segundo o periódico, há quatro séculos o erro revolucionário faz sua marcha desastrosa pela Europa, apresentando-se sob vários disfarces: cisma, heresia, insubordinação dos povos contra os príncipes, tirania dos príncipes contra os povos, jansenismo, regalismo, volterianismo, terror, guilhotina, a Comuna de Paris e a Internacional, tudo ensaiado de forma sucessiva. Segundo o texto, o mal da revolução tem acordado a sociedade adormecida, ao se aperceber do afastamento de Deus. Mas também coloca que não é suficiente apenas vencer o que chama de “internacionalistas”, uma vez que a revolução liberal seria filha da heresia protestante e o liberalismo vai existir enquanto aquele existir, renascendo a revolução das cinzas. Aqui vemos o quanto *O Apóstolo*, ao reproduzir o texto do jornal espanhol, coloca um desenvolvimento linear e associação entre a revolução e valores como regalismo e heresia, chegando até mesmo à Internacional Socialista. Tal postura reflete, mais uma vez, o entendimento de que todos os opositores da Igreja estariam relacionados de algum modo entre si, como denota o uso do termo “internacionalista”.

Por fim, é notável a crítica feita à Bismarck, como por exemplo, em artigo de 18 de Dezembro de 1873, quando coloca que o chanceler alemão virou o “campeão ardentíssimo

⁹⁰ *O Apóstolo*, 13 de Outubro de 1872.

⁹¹ *O Apóstolo*, 30 de Novembro de 1873, p. 4.

das mas extravagantes teorias modernas”⁹². O jornal também entende que ele é um instrumento dos maçons e ao mesmo tempo seu chefe, desde que fiel a seu pacto, e acusa maçonaria de objetivar a construção de um Império Prussiano Universal. Bismack teria rendido, nos últimos quatro anos, grandes serviços ao projeto de descatolizar a Europa, com a revolução de 1868 na Espanha sendo feita com ouro prussiano condenando a cegueira dos católicos que ainda acreditaram no chanceler. Interessante também o jornal mencionar a existência de um projeto contra o catolicismo, e não apenas oposições, o que reforça também a ideia de diferentes atores no que *O Apóstolo* considera um esforço de retirar a religião da vida dos países europeus.

É nítido que *O Apóstolo* não percebe, em vários momentos, uma conciliação possível, representando assim uma quebra com princípios regalistas e combate a valores modernizadores que também criticavam este último. Dessa forma, não é possível classificar o jornal apenas como defensor de um *status quo* imperial, pois isso seria apagar toda a crítica ao governo e sua atuação perante os bispos na Questão Religiosa, assim como sua crítica à prisão dos mesmos. O jornal, dessa forma, adota a linguagem política católica e conservadora, em oposição à Ilustração Brasileira, mas não deixa tal postura afetar sua crítica também ao Império e seu trato com a Igreja Católica.

⁹² *O Apóstolo*, 18 de Dezembro de 1873, p. 2

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho procurou demonstrar a possibilidade do surgimento de uma linguagem política católica e conservadora nas páginas do jornal *O Apóstolo*. Percebemos, através da pesquisa, que a segunda metade do século XIX impõe desafios ao catolicismo brasileiro que movimentam os mais aguerridos fiéis em sua defesa e também da relação entre os poderes temporal e espiritual, com primazia do segundo. A reafirmação da religião, em especial da Igreja Católica Apostólica Romana e seus preceitos, como fundadora e mantenedora da ordem social, é uma constante nos escritos do periódico.

Vinculado ao movimento ultramontano que procura reafirmar a posição da Igreja contra os valores modernos como o liberalismo, ateísmo e secularismo, o jornal *O Apóstolo* pode ser compreendido como importante local de manifestação por parte dos defensores da Igreja que, em diálogo permanente com os acontecimentos do Império e com a imprensa não-religiosa, procura defender os valores religiosos de modo combativo e com vistas a afastar a influência de outras religiões que não a estabelecida oficialmente pela Constituição, apelando muitas vezes para o fato de a maioria da população do Império ser católica.

Inicialmente integrados ao Estado Imperial e legitimados pela ordem saquarema tendo em vista a manutenção da unidade do recém-independente país, os bispos ultramontanos realizam diversas reformas em suas dioceses, tanto em termos educacionais e de formação do clero quanto nas suas organizações, procurando inicialmente afastar os padres e sacerdotes da política oficial e visando ao trabalho pastoral de formação do povo católico. Entretanto, na segunda metade do século, o desafio ao status quo fica claro na chegada do que Sílvio Romero chamou de “bando de ideias novas”. Esta questão, em conjunto com a formação de religiosos e a defesa do catolicismo, faz com que os católicos se movam em defesa da fé, e podemos enxergar a chegada de *O Apóstolo* ao cenário então desenhado deste modo.

Em suas páginas, além da defesa da religião católica, se forma um campo de debates frutíferos sobre os rumos da religião e da sociedade, estando ambos sempre interligados e sendo negada sua separação. O jornal desenvolve, durante o período estudado, uma linguagem política católica e conservadora da qual se serve para atacar e contra-argumentar os defensores não apenas de valores laicos ou seculares, mas também o antigo regalismo presente na ordem imperial saquarema.

A linguagem política católica e conservadora presente em *O Apóstolo* se delinea por meio de algumas características, a saber: em primeiro lugar, a defesa da inseparabilidade entre a religião e a sociedade. A primeira teria a função de ser legitimadora da ordem social, sendo

sua ausência prejudicial e impossibilitando a existência de uma sociedade digna e com vistas ao que seria tomado por correto pela Igreja. Em segundo lugar, a ligação necessária entre a religião oficial e o Estado Imperial, porém não em termos regalistas de submissão do catolicismo ao Estado, mas sim deste aos preceitos católicos de Roma. Em terceiro lugar, a recusa de valores seculares em instituições compreendidas como católicas, como o casamento civil ou os cemitérios seculares, pautas defendidas por diversos reformadores surgidos nos anos 1870. Em quarto, o repúdio à maçonaria e sua presença nas instâncias de poder do Império, sendo sempre acusada no jornal a associação entre membros de gabinetes imperiais e os “pedreiros livres”, sendo sempre tratados com ironia ou também como hereges e incompatíveis com os valores católicos.

Por fim, concluímos que a linguagem política católica e conservadora se faz presente no periódico *O Apóstolo* também através do diálogo com os outros jornais brasileiros, sejam aliados do catolicismo ou opositores, tendo textos externos publicados e mesmo criticados, além da sempre presente repercussão de temas externos ao país mas interessantes ao catolicismo, defendido sempre como religião não só do Brasil Império mas de todo o mundo, levando sempre em conta as disputas ocorridas no território brasileiro e sua relação com valores defendidos em outras partes do mundo, e colocando a luta contra o liberalismo, o indiferentismo religioso, o ateísmo e a civilização moderna como tarefas universais, mas sem perder de vista o contexto de lutas pela religião no Brasil.

REFERÊNCIAS

- ALONSO, Ângela. *Ideias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil-império*. São Paulo: ANPOCS, 2002.
- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *A Cidade de Deus* (contra os pagãos), parte II. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2017 – (Vozes de Bolso).
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A ilustração brasileira e a ideia de universidade*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1959.
- BOSI, Alfredo. A escravidão entre dois liberalismos. In: _____. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 194-245.
- CARVALHO, José Murilo de. As conferências do Clube Radical do Rio de Janeiro – 2ª Conferência, José Liberato Barroso, *Liberdade de Cultos*. In: _____. *Clamar e agitar sempre: os radicais da década de 1860*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2018, p. 86-100.
- COELHO, Tatiana Costa. *Discursos ultramontanos no Brasil do século XIX: os bispados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro*. 2016. 285f. Tese (Doutorado em História) - Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/1764.pdf>>. Acesso em: 26 jul. 2021, 18h19min.
- DELUMEAU, Jean. *A civilização do renascimento*, Volume I. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- COSTA, Cruz. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- GREIFER, Elisha. Joseph de Maistre and the reaction against the eighteenth century. *American Political Science Review*, vol. 55, issue 3, p. 591-598, 1961.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LIMA OLIVEIRA, Gabriel Abílio de. *Diogo Antônio Feijó e Romualdo Antônio de Seixas: regalistas e romanizados na formação do Estado Nacional (1820-1840)*. 286f. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUOS-B9BK6Z/1/tesegabrielab_lio.pdf>. Acesso em: 26 mai. 2022, 19h20min.
- LUCA, Tânia Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla B. (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005, p. 111-153.
- LYNCH, Christian Edward Cyril. Conservadorismo caleidoscópico: Edmund Burke e o pensamento político do Brasil oitocentista. *Lua Nova*, São Paulo, n. 100, 2017, p. 313-362. Disponível em:

<<https://www.scielo.br/j/ln/a/4MhnBqZKjLwgRK3yPrHNmrh/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 26 mai. 2022, 19h37min.

MANNHEIM, Karl. O pensamento conservador. In: MARTINS, José de Souza (org.). *Introdução crítica à sociologia rural*. São Paulo: Editora Hucitec, 1981, p. 77-131.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: INL, 1987.

MAYER, Arno J. *A força da tradição: a persistência do Antigo Regime, 1848-1914*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MERCADANTE, Paulo. *A consciência conservadora no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

NABUCO, Joaquim. *A invasão ultramontana*. Discurso pronunciado no Grande Oriente Unido do Brasil no dia 20 de Maio de 1873. Rio de Janeiro: Typographia Franco-Americana, 1873.

NEDER, Gizlene. *As reformas políticas dos homens novos (Brasil império: 1830-1889)*. Rio de Janeiro: Revan, 2016.

NEVES, Guilherme Pereira das. A religião do Império e a Igreja. In: GRINBERG, Keila e SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial, vol. I: 1808-1831*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 377-429.

NISBET, Robert. *O Conservadorismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

O APÓSTOLO: periódico religioso, moral e doutrinário, consagrado aos interesses da religião e da sociedade (RJ) – 1866 a 1901. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DOCREADER/docreader.aspx?BIB=343951&pagfis=1>. Acesso em 12 mai. 2022, 20h20min.

POCOCK, J.G.A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003, p.63-99.

SALLES, Ricardo. *Nostalgia imperial: escravidão e formação da identidade nacional no Brasil do Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2013.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do segundo reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

_____. A Igreja e a construção do Estado no Brasil imperial. *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História – ANPUH/Natal*, 2013b.

_____. Padroado e regalismo no Brasil independente. *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de História. Departamento de História de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza*, 2013a.

SCATTOLA, Merio. *Teologia Política*. Lisboa: Edições 70, 2009 (Biblioteca 70, n.27).

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VENTURA, Roberto. *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VIANA, Oliveira. *O ocaso do Império*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. (Edições do Senado Federal; v. 26). Disponível em: <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/1091/702813.pdf?sequence=4&isAllowed=y>>. Acesso em: 26 de jul. 2021, 18h42min.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Univesidade de Brasília, 1980.