

---

# O CONCEITO DE CIVILIZAÇÃO E O DISCURSO ULTRAMONTANO NO BRASIL

Luiz Carlos RAMIRO JUNIOR

(Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP/UERJ))

[ljramiro@iesp.uerj.br](mailto:ljramiro@iesp.uerj.br)

---

**Resumo:** O texto apresenta alguns resultados de uma investigação recorrendo a dicionários, anais parlamentares, obras contextuais, e outras referências acerca da literatura política brasileira entre os anos de 1860 e 1870, tendo em vista as acepções para o termo "civilização". Através dela a pretensão foi avaliar como liberais conservadores, liberais radicais e ultramontanos faziam afirmações políticas em torno da Questão Religiosa (1872-1875), com horizontes e propostas particulares para os significados do termo. Destaca-se que mesmo na versão antimodernizadora, ultramontana, é possível encarar o uso do termo "civilização", relacionado à ideia de cristandade.

**Palavras-chave:** Civilização; Ultramontanismo; Liberalismo; Brasil Império; François Guizot.

## *The concept of civilization and the ultramontane discourse in Brazil*

**Abstract:** The paper presents some results of an investigation using dictionaries, parliamentary annals, contextual articles, and other references in Brazilian politics between the years 1860 and 1870, looking how the term "civilization" is expressed. Through it the intention was to evaluate how liberal conservatives, liberal radicals and ultramontanos (ultramontane) made political statements around the Religious Issues (1872-1875), with different horizons and particular proposals for the meanings of that term. It is noteworthy that even in the traditionalist version it is possible to envisage the use of the term "civilization" bond with the idea of Christendom.

**Keywords:** civilization; ultramontanism; liberalism; Brasil Empire; François Guizot.

---

Ao longo do século XIX vários países europeus e latino-americanos passaram por conflitos entre Estado e Igreja católica que foram essenciais na tomada de posições políticas, entre a afirmação da modernidade e a adesão à tradição. Nos lugares onde a presença política da Igreja era relevante não é difícil se deparar com alguma "Questão Religiosa". No Brasil, esse choque, entre ordem liberal para a consolidação do regime do

Estado sobre Igreja e a reivindicação antiliberal pela doutrina católica, se deu, em especial, entre os anos de 1872 e 1875.

No Brasil oitocentista, apesar do antiliberalismo não ser uma exclusividade ultramontana, dentro dos sentidos encontrados para o conceito de civilização pode-se afirmar que o reduto do antiliberalismo é o ultramontanismo. Num arcabouço geral, o liberalismo caracterizava-se pelas seguintes demandas: descentralização política, direitos civis, retórica popular e autonomista, e reformas secularizantes para afastar a intervenção da Igreja na vida social - reservando-a ao âmbito privado. Numa plataforma oposta, o conservadorismo preconiza: centralização política, manutenção de certos privilégios e ampliação paulatina de direitos civis, retórica da ordem e da unidade do país contra os ideais autonomistas, e vínculo com a instituição religiosa na vida pública.

Contudo, dentro do conservadorismo descrito anteriormente, em linhas gerais, é possível identificar a defesa de alguma superação da tradição antimoderna, anti-iluminista. O conservadorismo que impera na formação do Brasil imperial é marcado pelo despotismo ilustrado do século XVIII, endossado pela visão histórica sobre os acontecimentos da Revolução francesa de 1789, como se pode identificar em José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838)<sup>1</sup>. Esse conservadorismo da origem do Brasil independente também era constitucionalista, e procurava fazer o que os monarquistas tentaram na França: garantir a ordem contra o jacobinismo<sup>2</sup>.

A partir de meados do século, essa linhagem conservadora que se instaura no poder, herdeira do despotismo esclarecido, procura implementar um conjunto de ideias

---

<sup>1</sup> Em “Notas sobre a organização política do Brasil, quer como Reino Unido a Portugal, quer como Estado Independente”, de 1821, José Bonifácio enquadra o despotismo ilustrado dentro de um projeto de Constituição atualizado às circunstâncias do momento, do influxo do constitucionalismo. “*A bondade de qualquer Constituição é que esta seja a melhor que a nação possa e queira receber. Que Constituição mais livre do que a francesa do ano 3 (1795), e contudo acabou logo, porque o geral da nação a não quis receber. Assim as melhores instituições absolutamente não são as melhores relativamente. Tudo é filho do tempo e das luzes. Os homens são entes sensíveis, e das circunstâncias, e não entes de razão ou ideias de Platão. É perigoso deixar nas mesmas mãos o poder extraordinário de constituir com o direito ordinário de legislar, segundo bases estabelecidas; porém cumpre convocar uma convenção nacional ad hoc, que obre debaixo do escudo e proteção da legislatura*”. ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de: *José Bonifácio de Andrada e Silva*. Org. e introd. Jorge Caldeira, São Paulo, Ed. 34, 2002, pp. 131.

<sup>2</sup> A alta burocracia reunida em torno da Coroa em 1823 tinha objetivos políticos similares aos dos monarquianos franceses de 1789: impedir o regime de assembleia única, cuja pretensão de preponderância era justificada por sua qualidade de depositária exclusiva da soberania nacional. Tal modelo adotado em 1791 na França, em 1812 na Espanha e em 1822 em Portugal era rechaçado pelos políticos fortes aliados a d. Pedro I, como José Bonifácio de Andrada e Silva, Antônio Carlos de Andrada Machado, Severiano Maciel da Costa, José Joaquim Carneiro de Campos e José da Silva Lisboa. LYNCH, Christian Edward Cyril: *Monarquia sem despotismo e liberdade sem anarquia: o pensamento político do Marquês de Caravelas (1821-1836)*, Belo Horizonte, UFMG, 2014, pp. 42.

que preconizam: a defesa do protagonismo estatal pela burocracia intervencionista e o equilíbrio constitucional disposto pelo Poder Moderador<sup>3</sup>.

Vale notar que esse conservadorismo não era sinônimo de reacionarismo, como de fato autores que estavam presentes nas prateleiras desse ideário, como Edmund Burke e François Guizot não eram. Burke, ainda que tenha acendido os reacionários na França, era membro do partido Whig britânico e defensor de posições liberais com relação às colônias americanas<sup>4</sup>. Já Guizot, orleanista, da monarquia liberal francesa, representava o liberalismo doutrinário na época<sup>5</sup>. E mesmo se considerarmos a parte dos conservadores do Segundo Reinado (1840-1889) que questionavam o establishment político —como era do feitio do parlamentar e romancista José de Alencar (1829-1877)— há entre eles algum vínculo com a filosofia do progresso histórico, que pensa na aceleração do tempo, isto é, em algum tipo de evolução moderna. Quando não científica e cultural, pelo menos econômica —como se comprova pela atuação de parte da bancada agrária que divide o partido Conservador no final do regime imperial no Brasil. Estes, em nome da proteção da economia baseada na mão de obra escrava

<sup>3</sup> Para um dos principais constitucionalistas da formação do Brasil Império, José Joaquim Carneiro de Campos — depois, Marquês de Caravelas (1768-1836), a natureza do Poder Moderador, baseada na doutrina desenvolvida por Benjamin Constant, era a de um poder de exceção a serviço da salvaguarda do sistema constitucional. LYNCH, Christian Edward Cyril: *Monarquia sem despotismo e liberdade sem anarquia: o pensamento político do Marquês de Caravelas (1821-1836)*, Belo Horizonte, UFMG, 2014, pp. 92. Essa índole estatocêntrica é retomada a partir do final da Regência (1831-1840), e o período de Consolidação (1840-1853) e Apogeu (1853-1871) da ordem imperial são marcados por esse conservadorismo chamado de “saquarema”, em que a direção política da burocracia estatal envolve-se no projeto de criação da nação. A partir do Estado centralizador, o conservadorismo saquarema se expandia, horizontalmente - de maneira lenta e progressiva, por vezes por meio das redes de alianças familiares e incorporação de outros monopolizadores, como o caso dos charqueadores sulinos, por exemplo. E, verticalmente, ampliando a burocracia estatal, o emprego público com tabeliães, médicos, advogados, professores, jornalistas, guarda-livros, caixeiros, etc., como explica MATTOS, Ilmar Rohloff: *O Tempo Saquarema*, São Paulo, Hucitec/Inst. Nacional do Livro, 1987, pp. 167-168. Acerca da periodização do Brasil Império usada acima e do significado de uma característica desse conservadorismo “saquarema”, similar a ideias já preconizadas por José Bonifácio de Andrada: reformas sociais, como a abolição da escravidão, ver CARVALHO, José Murilo: *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial*, 2ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2006, pp. 59 e 222.

<sup>4</sup> BURKE, Edmund: *Reflections on the Revolution in France*, Oxford, Oxford University Press, [1790] 2009.

<sup>5</sup> Soberania da razão, cidadania capacitária, poder social, governo dos espíritos, seriam arquétipos de uma cultura política doutrinária que servisse de alimento para que a burguesia entrasse na política, contra a doença do jacobinismo e as contradições dos legitimistas que não aceitavam a moderna sociedade mercantil burguesa. ROSANVALLON, Pierre: *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 213-214; 265. O paradigma desse liberalismo doutrinário era a própria liberdade, e não a igualdade ou a religião.

posicionavam-se contra o intervencionismo do governo —chefiado pelo mesmo partido Conservador do qual muitos eram membros<sup>6</sup>.

Uma outra forma de conservadorismo que se apresenta no Brasil é o católico ultramontano. Diferente do conservadorismo que formou o arcabouço constitucional do país em 1824<sup>7</sup>, e do conservadorismo que domina a cena política a partir do “Retorno Conservador” na década de 1840, o ultramontanismo é de corte inteiramente antiliberal. Mesmo que muitos ultramontanos tenham sido defensores da Constituição de 1823 e da plataforma política do Partido Conservador até a década de 1870<sup>8</sup>, a base de argumentação e o horizonte de visão era católico – seja através da literatura católica legitimista, seja pelo que esperavam das consequências políticas que defendiam<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Essa conjuntura se explica porque o Partido Conservador se compunha de uma coalizão de burocratas e donos de terra (e o Partido Liberal era formado por profissionais liberais e donos de terra). Apesar dessa unidade, quando a ala burocrática dos conservadores, significativamente os conservadores “saquaremas” —defensores do fortalecimento do poder central, influenciados pelo liberalismo doutrinário —procura implementar reformas de cunho social, então há situações de crise no interior do Partido Conservador. Um dos momentos em que fica patente essa diferença é quando visconde do Rio Branco, chefe do governo conservador em 1872, é acusado por alguns setores de dividir o partido ao passar a Lei do Ventre Livre naquele ano (lei que libertava os filhos dos escravos nascidos a partir de então). CARVALHO, José Murilo: *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial*, pp. 223.

<sup>7</sup> A menção a 1824 é relativa a Constituição Brasileira de 1824. Em 1822 o Brasil torna-se independente do Reino de Portugal e Algarves. Em 1823 é instaurada uma Assembleia Geral e Constituinte do Império do Brasil para produzir leis para o governo do país e produzir uma Constituição. Contudo, o Anteprojeto da Constituinte desagradava o Imperador d. Pedro I, sobretudo porque não estava previsto o veto absoluto da coroa às leis. Sem permitir o término dos trabalhos na constituinte, D. Pedro I manda fechar a Assembleia, e no ano seguinte outorga a Carta constitucional, que é enviada a todas as províncias para ser submetida à aprovação das Câmaras municipais. LIMA, Oliveira: *Formação histórica da nacionalidade brasileira*, pref. Gilberto Freyre, M. E. Martinenche, José Veríssimo, 2ª ed., Rio de Janeiro, Topbooks, 1997 [1911 (fr); 1944 (pt)], pp. 205.

<sup>8</sup> O exemplo mais marcante é o do político e jurista Brás Florentino de Souza (1825-1870), defensor da Igreja e que manejava a literatura contrarrevolucionária católica no Brasil, e ao mesmo tempo procurava orientar-se em defesa das instituições imperiais, como na defesa do Poder Moderador e das prerrogativas do monarca previstas na Constituição Imperial de 1824. Brás Florentino desenvolvia um conservadorismo possível dentro da realidade das instituições brasileiras, aliando adesão à instituição eclesiástica e à monarquia constitucional. Infelizmente morreu antes dos conflitos da Questão Religiosa. Em obra de 1864 desenvolveu um dos melhores argumentos para a defesa do Poder Moderador no Brasil, BRÁS, Florentino Henriques de: *Do Poder Moderador*, Senado Federal, Brasília, [1864] 1978.

<sup>9</sup> O conservadorismo ultramontano diferencia-se do que correspondia ao ideal legitimista, a partir de 1864, quando a Santa Sé publica a encíclica *Quanta Cura* e o *Syllabus* dos erros contra o liberalismo. Trata-se de um marco porque antes os objetivos do legitimismo confundiam-se com o que denomina-se aqui de ultramontanismo, conforme a seguinte plataforma: adoção de um catolicismo integral e de uma cultura sociopolítica que não contrariasse os princípios da fé católica; a defesa do absolutismo monárquico e o restabelecimento da hierarquia social entre as três ordens (nobreza, clero e povo). (LYNCH, Christian E. C.: *Monarquia sem despotismo e liberdade sem anarquia: o pensamento político do Marquês de Caravelas (1821-1836)*, pp. 25). A partir das ameaças que Pio IX sofre nos Estados Papais, o tom de condenação aos governos se acentua, e no caso brasileiro a monarquia e nenhuma ordem social mereceria defesa se estivesse em oposição ao que pregava a Igreja romana. De um lado, os publicistas que serviam de base ao ultramontanismo – como Joseph de Maistre, Louis de Bonald,

Trata-se de uma terceira via, situa-se como oposto às posições que, por rotas diversas, seguem na mesma direção de superação da tradição, ainda que de um lado se procure preservá-la e de outro sepultá-la. Nenhum, no entanto, procura animar uma prevalência do religioso como algo preponderante —como faz o ultramontanismo. Os ultraconservadores católicos seguem a orientação de defesa da supremacia da Igreja e do Papa, de recuperação e vida a partir da tradição, valorização do medievo, intolerância religiosa, e no pensamento de que o ideal da liberdade jamais pode vir à frente da obediência religiosa. Isto é, o espaço da liberdade somente existe a partir e de acordo com a vida religiosa católica.

Por mais evidente que possa parecer essas diferenças no conservadorismo, percebe-se que a historiografia no Brasil ainda apresenta desequilíbrio quanto ao tema. Há uma quantidade bem maior de obras cuja ênfase é tributária de uma visão liberal ou o tema central é o liberalismo, do que a respeito das vertentes contrárias. Dentre as macro interpretações que abarcam as duas oposições principais pode-se mencionar, Roque Spencer Maciel de Barros: *A ilustração brasileira e a ideia de universidade* (EdUSP, 1986), Vamireh Chacon: *História dos Partidos Políticos Brasileiros – Discurso e práxis dos seus programas* (UNB, 1981), Ubiratan Borges de Macedo: *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro* (Expressão e Cultura, 1997), Antônio Paim: *História do Liberalismo Brasileiro* (Mandarim, 1998), João Camilo de Oliveira Torres: *Interpretação da realidade brasileira (introdução à história das ideias políticas no Brasil)* (José Olympio, 1966), e o já mencionado em nota, José Murilo de Carvalho: *A construção da ordem e Teatro de Sombras* (2006). Já um texto introdutório sobre o liberalismo no Brasil, mais recente, destaca-se José Murilo de Carvalho: *Liberalismo, radicalismo e republicanismismo nos anos sessenta do século dezenove*<sup>10</sup>. Há

---

Donoso Cortés, Balmés —já não poderiam ser mobilizados junto a liberais para a defesa do regime monárquico— como fizera Brás Florentino em 1864 para defender o regime constitucional de 1824, pois passaram a ser gradativamente mobilizados, tão somente, para o front de defesa da soberania católica. As expectativas políticas desse conservadorismo era primordialmente a defesa da Igreja romana. J. L. Romero trata do conservadorismo ultramontano como principista, polêmico, utópico e impraticável, porque não pretendia conservar as estruturas reais dos movimentos que fizeram as Independências na América latina. Tratava-se de um conservadorismo diferente do moderado, adepto de certos princípios do liberalismo. “(...)el conservadorismo ultramontano salió a la palestra y propuso un sistema político y social que, si bien es cierto que pretendía robustecer de manera férrea la estructura tradicional, parecía ignorar las modificaciones irreversibles que ese sistema había sufrido ya desde la época de la Independencia, en la que había circulado libremente y cuajado en actos e instituciones las ideas del liberalismo” (ROMERO, J. L.: *Pensamiento conservador (1815-1898)*, Prólogo de José Luís Romero, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, p. XV).

<sup>10</sup> CARVALHO, José Murilo: *Liberalismo, radicalismo e republicanismismo nos anos sessenta do século dezenove*. Centre for Brazilian Studies, University of Oxford, Working Paper 87, 2006-2007. Disponível em:

também os que procuram envolver a história conceitual: Ângela Alonso, *Ideias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil-Império* (Paz e Terra, 2002). E, especialmente, Christian E. C. Lynch, *O Conceito de Liberalismo no Brasil (1750-1850)* (Universidad de Sevilla, 2007)<sup>11</sup>, e *O Império da moderação: agentes da recepção do pensamento político europeu e construção da hegemonia ideológica do liberalismo moderado no Brasil* (IHGB, 2011)<sup>12</sup>. Quanto ao conservadorismo no Brasil no século XIX, além das próprias obras que tratam do liberalismo, citadas anteriormente: o texto clássico de Paulo Mercadante: *A Consciência Conservadora no Brasil. Contribuição ao Estudo da Formação Brasileira*. (Topbooks, 2003[1965]) e o artigo de Christian Lynch: *O pensamento conservador ibero-americano na era das independências (1808-1850)*<sup>13</sup>. E ainda é possível acercar-se do debate a partir de publicações que procuram se debruçar sobre as principais obras à época, como em Prado, Maia Emília (org.): *Dicionário do Pensamento Brasileiro: obras políticas do Brasil Imperial*, Rio de Janeiro, Revan, 2012.

Agora, o que se procurou fazer no desenvolvimento deste trabalho foi matizar os ideários políticos, liberais e antiliberais, a partir da análise do conceito de *civilização*, cujo paradigma é uma noção de positividade, no sentido de elevação cultural. Em uma palavra, *civilização* remete à ideia de saída da guerra e da escravidão, para a entrada no caminho da paz e da liberdade. Em suma, tornou-se elemento chave para designar a superação do estágio de barbárie<sup>14</sup>.

Porém, do mesmo modo que, secularização, modernização, urbanização, tecnologia, liberalismo, entre outros, o conceito de *civilização* perdeu solidez, universalidade e a imprescindibilidade da qual as teorias sociológicas da modernização reivindicavam. Trata-se, ademais, de um *trend-concept* da modernidade que entrou em

---

<http://www.lac.ox.ac.uk/sites/sias/files/documents/WP87-murilo.pdf> [Consultado em 9 de maio de 2015].

<sup>11</sup> LYNCH, Christian E. C., "O Conceito de Liberalismo no Brasil (1750-1850)" em *Araucaria*, 2007, vol. 9, n. 17, Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 212-234.

<sup>12</sup> LYNCH, Christian E. C., "O Império da moderação: agentes da recepção do pensamento político europeu e construção da hegemonia ideológica do liberalismo moderado no Brasil" em *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, a. 172 (452), jul./set. 2011c, pp. 311-340.

<sup>13</sup> LYNCH, Christian E. C., "O pensamento conservador ibero-americano na era das independências (1808-1850)" em *Revista Lua Nova*, São Paulo, n. 74, 2008, pp. 59-92.

<sup>14</sup> Não foi à toa que o termo "Civilização" esteve entre os mais mencionados nos discursos de formação do Império do Brasil, assim como Utilidade, Luzes, Associação, Razão e Progresso. MATTOS, I. R.: *O Tempo Saquarema*, pp. 14.

crise<sup>15</sup>, permitindo a uma análise histórica mais sensível catalisar os diversos caminhos que o conceito pode apontar. O pensamento sociológico questiona a linearidade e a própria teleologia que marcava o conceito, e igualmente avalia que mesmo no século XIX esses conceitos-chave jamais deixaram de estar em disputa por seus significados, ou, muitas vezes, enquanto alvo de um contra-conceito que lhe fosse antagônico, como o par civilização-barbárie. Embora neste caso seja flagrante a dificuldade em se pensar num oposto a ser empregado positivamente. Com efeito, a compreensão não-modernizadora, ou tradicionalista de “civilização” se serve da mesma palavra para ressignificá-la, impondo um outro sentido para o mesmo verbete. Assim, o contrário de civilização, na concepção liberal do século XIX, não é a “barbárie”, mas um outro modelo de civilização.

#### *Desestabilização política e a Questão Religiosa (1872-1873)<sup>16</sup> no Brasil*

<sup>15</sup> DOMINGUES, José Maurício: “Global modernity: Levels of analysis and conceptual strategies” em *Social Science Information. Sage Journals*, 2014, pp 1-17. Entre as diversas análises sociológicas a respeito da mudança do caráter da secularização pode-se mencionar CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994. Já uma análise histórica mais apurada do conceito de “secularização” ver KOSELLECK, Reinhart: *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003.

<sup>16</sup> A seguir algumas das referências consultadas para tratar da Questão Religiosa (1872-1875) no Brasil, desde obras introdutórias como: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.): *O Brasil Monárquico*. Tomo II, Vol. 3 – Reações e Transações, São Paulo, Difel, 1969. NEVES, Guilherme Pereira das: “Questão Religiosa” em VAINFAS, Ronaldo (org.), *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2002, pp. 608-611. A textos que inserem o tema dentro de interpretações mais ampliadas: FREYRE, Gilberto: *Sobrados e Mucambos – a continuação de Casa Grande & Senzala. Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil – 2. Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento Urbano*, 8ª Ed, Rio de Janeiro, Record, 1990. TEIXEIRA, Ivan: *O altar e o trono. Dinâmica do Poder em O Alienista*, Campinas, Unicamp, 2010. VILLAÇA, Antonio Carlos: *O pensamento católico no Brasil*, Rio de Janeiro, Zahar, 1975. Bem como ainda análises específicas sobre o evento e as relações entre Igreja e Estado no Brasil: GÉRON, Brasil: *O regalismo brasileiro*, Rio de Janeiro, Cátedra/MEC, 1978. LARA, Tiago Adão: *Tradicionalismo Católico em Pernambuco*, Recife, Massangana, 1988. LIMA, Luiz Gonzaga de Souza, *Evolução política dos católicos e da igreja no Brasil — hipóteses para uma interpretação*, Petrópolis, Vozes, 1979. LINHARES, Marcelo: *A Questão Religiosa – apontamentos*, Londrina, A Trolha, 2005. PEREIRA, Nilo: *Dom Vital e a Questão Religiosa no Brasil*, Recife, UFPE, 1966. SANTOS, Fernando Pio dos: *Apontamentos bibliográficos do clero pernambucano: 1535-1935*, Recife, Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano, 1994. TORRES, João Camilo de Oliveira, *História das ideias religiosas no Brasil (a igreja e a sociedade brasileira)*, São Paulo, Grijalbo, 1968. VILLAÇA, Antonio Carlos: *História da questão religiosa*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1974. E livros que apresentam ampla pesquisa documental como: VIEIRA, David Gueiros: *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2ª ed. Brasília, UNB, 1980. VIEIRA, Dilermando Ramos: *O processo de Reforma e Organização da Igreja no Brasil (1844-1926)*, Aparecida, Ed. Santuário, 2007.

O final da década de 1860 é a antessala do declínio e queda do Brasil Império, ainda que tenha sido no período seguinte —de 1871 a 1889— que as maiores reformas acontecem (como o voto direto em 1881 e a abolição da escravidão em 1888), ao passo que os conflitos partidários mais acesos. O fato é que desde a Guerra do Paraguai (1864-1870) o país passava por uma ascendente polarização partidária. A política de coalizão entre conservadores e liberais, inaugurada pelo marquês do Paraná (1801-1856) em 1853 começara a desandar no final da década de 1860. Em cada um dos dois núcleos partidários surgem divisões, seja para acentuar demandas reformistas, que, ao término da guerra, tornar-se-iam ainda mais flagrantes, ou, de outro lado, para evitar uma avalanche de projetos liberais. As principais discussões giravam em torno de leis relativas ao elemento servil, à implantação da eleição direta, propostas para facilitar a vinda de imigrantes, demandas liberais clássicas pela desconcentração do poder em prol da federação e temas ligados à secularização —casamento civil, registro civil, voto e elegibilidade de acatólicos, ensino laico, etc.

Com maioria parlamentar desde 1862, os liberais progressistas —chamados de *luzias*<sup>17</sup>, como eram denominados à época— não lograram aplicar no governo aquilo que criticavam dos conservadores (saquaremas), isto é, reformas liberais de grande importância. A instabilidade dos gabinetes dirigidos pelo partido Liberal até 1868 deu prova disso: seis ministérios em quatro anos, a metade sob a chefia de Zacarias de Góis e Vasconcelos (1815-1877), ex-conservador e alinhado a uma ala mais moderada, tanto que paradoxalmente o mesmo atuará mais tarde em defesa dos bispos ultramontanos na Questão Religiosa. A disputa interna entre progressistas e históricos tornou-se insustentável. Implode a coalizão que formava esse governo, a Liga Progressista —feita da união entre conservadores dissidentes e liberais históricos. Nesse racha, “*históricos*”— como Aureliano Tavares Bastos (1839-1875) e Teófilo Ottoni ficam de um lado, e, de outro, os “*progressistas*” —como o marquês de Olinda e o próprio Zacarias<sup>18</sup>. Mais à esquerda figurava o liberalismo radical, com alguns integrantes descontentes com o

---

<sup>17</sup> O termo *Luzias* —dado por conservadores aos liberais— remonta a um conflito entre os dois grupos ocorrido no ano de 1842. A derrota dos liberais em Santa Luzia para as tropas militares pró-conservadores contextualiza a origem do termo. MATTOS, I. R.: *O Tempo Saquarema*, pp. 105.

<sup>18</sup> VIEIRA, David Gueiros: *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, pp. 249.

partido alistando-se no programa republicano —que na década de 1870 era um partido irrelevante<sup>19</sup>. Outros radicais mantiveram-se no novo partido Liberal<sup>20</sup>.

Vale mencionar que, politicamente, a conturbada década de 1870 começa na verdade no ano de 1868, quando há uma crise no interior dos partidos, e na relação entre liberais e o Imperador. Pela primeira vez d. Pedro II (1825-1891) começa a ser atacado sistematicamente, passa a figurar na roda das críticas, pois se achava que ele não deveria destituir a Câmara para dar o poder aos conservadores. O que se seguiu foram dez anos de gabinetes saquaremas (conservadores): de 1868 a 1878. Entre as várias razões para a radicalização da esquerda liberal, que procurará desestabilizar a política conservadora, é nítida a recepção da literatura Whig britânica no Brasil, em que transparece a explicação da história da Inglaterra como uma progressiva vitória liberal. Os liberais históricos passaram a comparar Pedro II a Jorge III (1738-1820). Soma-se a isso a passagem da 2ª lei eleitoral na Inglaterra de 1867 que dobrou o eleitorado naquele país, acabando com a ideia de que tinham governo misto. A literatura britânica teve dois autores fundamentais com plena difusão no Brasil, Walter Bagehot e John Stuart Mill, ambos exaustivamente manuseados pelos jovens liberais na época, como Rui Barbosa de Oliveira (1849-1923) e Joaquim Aurélio Barreto Nabuco de Araújo (1849-1910). Os representantes do liberalismo francês da década de 1860 que passaram a reivindicar a forma republicana e o sufrágio universal, como Édouard René de Laboulaye (1811-1883) e Lucien Prévost-Paradol (1829-1870), também foram fontes dessa renovação da esquerda, que teve em Tavares Bastos uma das principais referências.

Entre os conservadores a unidade também vinha sendo desfeita, com a desinteligência entre a ala da burocracia —identificada com o progressismo reformador, alinhada aos teóricos do liberalismo doutrinário— e a ala da lavoura. Nessa onda de renovações políticas que atinge o partido Conservador, são marcantes as críticas de José de Alencar (1829-1877) ao seu partido: não obstante a veneração que nutria aos fundadores – como a Paulino Soares de Souza, o visconde de Uruguai (1807-1866), ele via o modelo conservador “saquarema” como superado<sup>21</sup>. O mesmo que havia

<sup>19</sup> LYNCH, Christian E. C.: *O momento monarquiano: o conceito de Poder Moderador e o debate político brasileiro no século XIX*, Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, IUPERJ, 2007, pp. 300.

<sup>20</sup> CARVALHO, José Murilo: *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial*, pp. 205.

<sup>21</sup> ALENCAR, José Martiniano de: *Discussão do Voto de Graças. Discurso proferido na sessão de 9 de agosto de 1869*, Rio de Janeiro, Câmara dos deputados, 1869.

conquistado a união - sob um só projeto - de burocratas e agrários, dividiu-se acentuadamente a partir de 1868. Visconde do Inhomirim (Francisco de Sales Torres Homem), marquês de São Vicente<sup>22</sup>, e o visconde do Rio Branco pertenciam à ala burocrática dos conservadores, e pretendiam manter o interesse do partido alinhado à centralidade do Estado, apoiado no protagonismo do Imperador, e direcionando o governo à promoção das reformas sociais. Os ruralistas, como os senadores barão de Cotegipe e Francisco Gonçalves Martins —visconde de São Lourenço— defendiam o dirigismo provincial, em nome dos interesses econômicos privados, contra o reformismo modernizante impulsionado pelo Estado. Uma terceira trincheira de crítica ao modelo saquarema quanto ao modo regalista em que tratavam a Igreja católica advinha dos políticos ultramontanos, como os senadores Cândido Mendes de Almeida (1818-1881) e Jerônimo Martiniano Figueira de Melo (1809-1878), o padre e deputado Joaquim Pinto de Campos (1819-1887)<sup>23</sup>, o também deputado Leandro Bezerra (1826-1911), e os irmãos Souza de Pernambuco, José Soriano de Souza e Tarquínio de Souza Amaranto (1829-1894)<sup>24</sup>.

Essa falta de consenso tribulava a agenda reformista do saquaremismo, que pretendia fazer do Brasil um Império cujo Estado, burocrático, despolitizado, e centralizado, tirasse o povo da miséria e o civilizasse<sup>25</sup>. Acotovelando-se entre liberais

<sup>22</sup> Além de ter escrito um dos principais manuais sobre análise da Constituição do Império do Brasil de 1824, Pimenta Bueno também deixou um livro central na compreensão do argumento oficial do governo a respeito das relações entre Igreja e Estado. SÃO VICENTE, Marquês de - José Antônio Pimenta Bueno: *Direito Público Brasileiro e Análise da Constituição do Império*, Rio de Janeiro, Ministério da Justiça, [1857] 1958. SÃO VICENTE, Marquês de - José Antônio Pimenta Bueno: *Considerações relativas ao beneplácito, e recurso à coroa em matérias do culto*, Rio de Janeiro, Typographia Nacional, Rio de Janeiro, 1873.

<sup>23</sup> Apesar de seu envolvimento discreto na Questão Religiosa, o padre e deputado Joaquim Pinto de Campos declarava-se na tribuna ultramontano, ao mesmo tempo foi um proeminente defensor do *establishment* saquarema, a ponto de ter apresentado o projeto de lei do Ventre-Livre em 1872, que deu um passo fundamental para a abolição da escravidão no país. CAMPOS, Joaquim Pinto de: *Discurso pronunciado pelo sr. deputado Monsenhor Pinto de Campos — Relator da Comissão do Projeto sobre a Reforma do Elemento Servil. Sessão de 19 de agosto de 1871*, Rio de Janeiro, Typ. Julio Villeneuve, 1871. Algumas obras de Pinto de Campos sobre as relações entre Igreja e Estado merecem ser estudadas mais a fundo, tais como: *A Igreja e o Estado. O catholico e o cidadão*, Rio de Janeiro, Typ. do Globo, 1875. E *Os anarchistas e a civilização; ensaio politico sobre a situação, por um pernambucano*, Rio de Janeiro, Typ. Universal Laenmert, 1860.

<sup>24</sup> Ambos eram irmãos de outro prócere do ultramontanismo no Brasil, Brás Florentino de Souza —já mencionado aqui, ver nota 8.

<sup>25</sup> “Os Saquaremas se apresentam ligados ainda àqueles que, detentores de capital, não apenas cedem os créditos para a expansão agrícola, mas também promovem o Progresso e possibilitam uma Civilização”. Inclusive isso fica claro a partir do modo como o visconde de Mauá, o mais famoso homem de negócios do Brasil Império, se reportava ao Estado, em um documento, depois discorrer acerca de um importante empreendimento (Ponta da Areia, a primeira iniciativa industrial do Brasil), disse que se acercou “dos homens de

radicais, ruralistas, e ultramontanos, o governo saquarema de Rio Branco ainda conseguiu ser o mais longevo da história imperial (1871-1875) e com um rol de vitórias — como a lei pela liberdade do ventre livre logo no primeiro ano de governo. O passo seguinte seria a abolição da escravatura, que só foi aprovada em 1888. Diante dessas expectativas avançadas, as alas agrárias, de ambos os partidos, reagem, e Rio Branco é violentamente acusado de dividir os conservadores<sup>26</sup>.

Em síntese, a política saquarema foi fustigada e com ela a garantia da estabilidade do regime. Em troca, aparece o redivivo liberalismo pela esquerda que bradava pelo parlamentarismo democrático<sup>27</sup>. Ao passo que a direita conservadora questionava a condução da política abolicionista —por instrumento retórico ou compromisso verdadeiro com uma compreensão dos costumes— evidenciando a defasagem do saquaremismo, enquanto os ultramontanos engrossavam a crítica no tocante às propostas secularizantes e na política religiosa do Império.

A Questão Religiosa (1872-1875) surge, portanto, em meio a esse processo de polarização política, e contribui para acentuá-la. E a conjuntura internacional transformou-a em algo maior do que um problema interno, significando uma ameaça à soberania, haja vista a postura antirregalista do papa Pio IX (1792-1878), o *Syllabus* dos erros da modernidade de 1864 e as afirmações de infalibilidade papal do Concílio Vaticano I (1869-1870)<sup>28</sup>. O que contribuiu para que o Imperador fizesse questão de não dar um passo atrás ao processar o clero ultramontano<sup>29</sup>.

Estado”, e lançava-se à estratégia de estar protegido pelo Estado, pois era preciso fazer frente à concorrência europeia. Observa Mauá que em 1851 praticamente todos os ministros do governo formado o tinham no mais alto apreço. MATTOS, I. R.: *O Tempo Saquarema*, pp. 166-167.

<sup>26</sup> CARVALHO, José Murilo: *D. Pedro II*. Coleção Perfis Brasileiros. São Paulo, Companhia das Letras, 2007, p. 223.

<sup>27</sup> LYNCH, Christian E. C.: *O momento monarquiano: o conceito de Poder Moderador e o debate político brasileiro no século XIX*, p. 23.

<sup>28</sup> PIO IX: *Encíclica Quanta cura y Syllabus*, 1864. Montalban, Francisco J., S.I.: *Historia de la Iglesia Católica. IV — Edad Moderna (1648-1958) - La Iglesia en su lucha y relación con el laicismo*, Rev. e Ampliada por Llorca, B., S.I./Villoslada/García, S.I., Madrid, La Editorial Católica, 1958.

<sup>29</sup> A postura do papado a partir do Concílio de Trento, e juntamente a defesa dos Estados Papais, desenvolve uma defesa da soberania do Pontífice romano que em termos políticos concorre com a formação dos Estados modernos. Em um Estado como o brasileiro, em que a tarefa de construção estatal, de afirmação do poder político central e de consolidação da soberania no território era algo em construção, a vontade soberana do líder católico era uma ameaça política. Quem desenvolve muito bem como o pontífice se torna também um soberano político e também atua enquanto um príncipe moderno é PRODI, Paolo: *Il sovrano pontefice*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1982. Para um panorama sobre a construção do Estado e da Nação no Brasil menciona-se: PAMPLONA, Marco A.; Stiven, Ana Maria (org.): *Estado e nação no Brasil e no Chile ao longo do século XIX*, Rio de Janeiro, Garamond, 2010.

Embora tivesse crescido entre as décadas de 1840 e 1870, o ultramontanismo no Brasil jamais contou com um programa uniforme de ação entre o clero e o laicato. Não se mostrava como uma ameaça política. Decididamente, até a Questão Religiosa encontravam-se adaptados ao sistema monárquico constitucional vigente, pela preservação da união com a Igreja, e da continuidade da tradição monárquico-lusitana, daí que esse ideário político ultramontano não tenha tido a mesma intensidade de oposição ao *status quo*, como em outros países da América Latina<sup>30</sup>, e mesmo em Portugal<sup>31</sup>.

A limitada articulação de um reacionarismo estrito, no front dos partidos políticos brasileiros, altera-se parcialmente com a Questão Religiosa. Parcialmente, porque nem todos os que se diziam ultramontanos tomaram as dores da Igreja e defenderam os envolvidos no conflito. Ainda assim, tornou-se mais nítida a expansão da retórica antiliberal, minando: de um lado o regalismo do modelo político saquarema, que enfraquecia a autonomia da Igreja e dava pleno espaço de ação para a maçonaria; e, de outro, as propostas liberais secularizantes, que associavam o progresso material à vinda de imigrantes protestantes<sup>32</sup>. A crise de 1872-1875 entre o governo imperial e o clero foi o estopim de um antagonismo latente. O paradigma conciliatório da Constituição de 1824 entrava em colapso.

O clero ultramontano passava a realizar punições inéditas para combater o sincretismo, desagradando os maçons. Estes, acuados, decidem promover uma

---

<sup>30</sup> Para a comparação com a América Latina é possível falar de “questão religiosa”, na Colômbia, no México, no Chile, décadas antes que no Brasil, e com maiores intensidades. Na Colômbia, o primeiro confronto entre poder civil e clero com forças reacionárias se deu com a expulsão dos jesuítas em 1850, assim com a separação entre Igreja-Estado em 1853; o segundo momento refere-se aos governos do caudilho general Tomás Mosquera (1863-1864) que estava convencido em desenvolver políticas anticlericais para eliminar a força da Igreja; e a terceira onda de conflitos entre o clero e o governo liberal surge com a reforma de laicização da educação em 1870. No México o conflito ronda o período da Constituição de 1857, que separou Igreja e Estado, proclamando o Estado laico, junto de outras reformas. No Chile, um caso parecido com o que sucedera com o Bispo de Belém solto, foi o do Arcebispo Valdeviso, em 1856, como destacado na tribuna do Senado imperial no ano de 1872 por ALMEIDA, Cândido Mendes de: *Senador Candido Mendes - pronunciamentos parlamentares, 1871-1873*, Org. e pesquisa Aurélio Wander Bastos, Brasília, Senado Federal, 1982, pp. 823.

<sup>31</sup> Portugal teve como um dos grandes teóricos desse movimento reacionário, José da Gama e Castro (1795-1873), defensor da monarquia de D. Miguel em Portugal, viveu por vários anos no exílio e chegou a viver no Rio de Janeiro, onde publicou em 1841 “*O novo príncipe*”, obra de referência no pensamento contrarrevolucionário português do século XIX. Castro, José da Gama e: *O Novo Príncipe ou o espírito dos governos monarchicos*, Rio de Janeiro, 1841.

<sup>32</sup> Essa relação aparece em TAVARES BASTOS, Aureliano: *Cartas do Solitário*, 4ª ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, [1863] 1975. E, sobretudo, em: TAVARES BASTOS, Aureliano, *Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro*, 2ª ed. Brasília, Editora Nacional, [1861] 1976, pp. 53, 103-104.

assembleia em 1872, presidida por Rio Branco para unir as lojas concorrentes. Pela primeira vez se reuniam para atacar o inimigo comum do consenso liberal – seja radical, republicano, moderado ou conservador: o ultramontanismo. A decisão conjunta, publicada no *Manifesto da Maçonaria do Brasil* defendia posições regalistas para controlar o clero, e, abria uma grande campanha contra a Igreja católica no Brasil<sup>33</sup>.

Por parte dos ultramontanos, os clérigos mais ferrenhos na defesa da Igreja foram o Bispo de Olinda (Pernambuco) Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1842 - 1878)<sup>34</sup>, que buscava uma regeneração do clero nacional a fim de elevar o nível moral e intelectual dos padres<sup>35</sup>. E o Bispo do Pará, Dom Antônio de Macedo Costa (1830 — 1891), que contestava o modo como o regalismo deixou a Igreja católica empobrecida no Brasil e à mercê da vontade estatal. Munidos dos mantras emitidos pelo *Syllabus*, se posicionavam publicamente contra o liberalismo. Em uma das Cartas Pastorais de 1872, dom Vital descrevia o liberalismo não apenas como um sistema político, mas ainda como um elemento negativo de transformação moral da sociedade<sup>36</sup>.

As ações de d. Vital foram acompanhadas e até incentivadas pelo próprio Pio IX<sup>37</sup>, sinalizando que o movimento ultramontano era defensivo, contra o avanço do liberalismo. O bispo pernambucano passa a interditar as irmandades religiosas que não obedecessem a sua ordem de defenestrar a presença maçônica dos espaços católicos. As irmandades eram entidades de caráter misto (público e privado), que atuavam em prol

<sup>33</sup> BARATA, Alexandre M.: “A maçonaria e a ilustração brasileira” em *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, 1994, jul-out, Vol. I (1), Rio de Janeiro, pp. 78-99. Importa notar que as lojas maçônicas fizeram parte da própria organização das sociedades políticas no país, desde antes da Independência de 1822 foram substanciais para consolidar os partidos e oposições. NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das: *Corcundas e constitucionais: A cultura política da independência (1820-1822)*, Rio de Janeiro, Revan/FAPERJ, 2003, pp. 368-373.

<sup>34</sup> REIS, Antônio Manuel dos: *O Bispo de Olinda Perante a História*, Recife, Imprensa Industrial, [1878] 1940.

<sup>35</sup> A queixa quanto a imoralidade do clero brasileiro foi retratada exaustivamente nas obras de Gilberto FREYRE, tanto no já mencionado *Sobrados e Mucambos...*, 1990; quanto em *Casa Grande & Senzala. Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal*, 8ª ed., Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1954. Os relatos são consistentes com aquilo que foi deixado pelos observadores da época, tanto por aqueles que buscavam um espaço diante do problema da imoralidade do clero, comumente na situação de padres vivendo com mulheres, como no caso dos pastores protestantes KIDDER, Rev. D. P. e FLETCHER, Rev. J. C.: *Brazil and the Brazilians*, Philadelphia, Childs & Peterson, 1857. Mas também o próprio clero católico expunha esse dilema, como o bispo de Olinda, DOM VITAL em *Carta Pastoral – O Bispo de Olinda saudando os seus diocesanos depois da sua sagração*, 2ª ed., Recife, Typ. Clássica I. F. dos Santos, 1875.

<sup>36</sup> DOM VITAL, Bispo de Olinda: *Carta Pastoral*, 10/01/1872 a 10/06/1872, Olinda, Pernambuco, n. 16.

<sup>37</sup> Como através do *Breve Quamquam dolores* de 29 de maio de 1873, do Papa Pio IX dirigido ao Bispo d. Vital.

da Igreja, auxiliando na construção de edifícios, e envolvendo-se em festas e ritos religiosos. O objetivo de d. Vital era impedir que missas comemorativas e outros eventos religiosos fossem financiados pela maçonaria, através dessas instituições. A consequência foi uma calamidade pública para o ofício religioso na região do Recife, já que a presença da maçonaria era tamanha, que as missas na capital foram interrompidas, por conta do alto número de interdições, que chegaram a 50, entre irmandades, ordens terceiras e associações, que promoviam igrejas, festas, procissões, orações e outras formas de culto católico. Em represália, ou apoio, houve violência entre maçons e católicos, com ataques às tipografias de jornais de ambos os lados<sup>38</sup>.

O caso foi levado à Coroa. Uma das irmandades interditas entrou com um recurso contra a decisão do bispo, que foi aceito pelo desembargador procurador do Império, entendendo que houvera usurpação de jurisdição do poder eclesiástico, sendo assim cabível a ação. Contudo, a posição do prelado era irredutível, tendo recusado qualquer tentativa de apaziguamento por parte do governo. Argumentava que a Igreja estava atuando defensivamente, reagindo para a manutenção do dogma religioso. Por isso d. Vital nomeava o conflito de “*questão maçônica*”, para ele o problema era a maçonaria e não a religião<sup>39</sup>.

Para defender-se d. Vital revela que recebeu dois comunicados ao mesmo tempo - um do Conselho de Estado e o *Breve* do Sumo Pontífice. Sem hesitar deveria obedecer a um dos dois, pois eram antagônicos. Seguiu o Papa<sup>40</sup>. O escrito com a decisão do prelado pernambucano foi amplamente divulgado na imprensa ultramontana, e todas as dioceses do Brasil, com exceção das de Cuiabá e Maranhão, publicaram a aprovação papal à resistência do bispo<sup>41</sup>.

Preso desde dezembro 1873, d. Vital é julgado no dia 18 de fevereiro de 1874 no Superior Tribunal de Justiça<sup>42</sup>. Os senadores Zacarias de Góis e Vasconcelos e Cândido

<sup>38</sup> PEREIRA, Nilo: *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil*, Recife, UFPE, 1970, pp.191-204.

<sup>39</sup> Tese exposta por DOM VITAL em *A maçonaria e os jesuítas - Instrução Pastoral do Bispo de Olinda aos seus diocesanos*, Rio de Janeiro, Typ. do Apóstolo, 1875.

<sup>40</sup> DOM VITAL, Bispo de Olinda: *O Bispo de Olinda e os seus acusadores no Tribunal do Bom Senso ou exame do aviso de 27 de setembro e da denúncia de 10 de outubro, e reflexões acerca das relações entre Igreja e Estado*, Recife, 1873.

<sup>41</sup> DORNAS FILHO, João: *O Padroado e a Igreja Brasileira*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1938, p. 181.

<sup>42</sup> Detalhes sobre os eventos subsequentes foram descritos pelo outro bispo que também seria sentenciado, logo após DOM VITAL, o bispo do Pará Dom Macedo Costa: *A questão religiosa do Brasil*

Mendes de Almeida se prontificam para atuar como defensores espontâneos. O senador Figueira de Mello também, porém foi impedido, era considerado suspeito. Os três eram católicos e atuavam na defesa das posições da Igreja —em especial Cândido Mendes e Figueira de Mello— do partido Conservador. Na audiência, Zacarias apoiou-se no decreto de 1857 para sustentar a validade da interdição feita pelo bispo contra as irmandades, alegando ainda a incompetência do foro comum, e que o julgamento deveria caber a um tribunal eclesiástico. Cândido Mendes, analisando a constitucionalidade do catolicismo no Brasil, concluiu que o Estado deveria aceitar as leis da religião e permitir seu cumprimento por parte dos seus representantes: "*Se se tratasse de um país protestante ou infiel essa lei [canônica] não seria observada; mas trata-se de um país católico que adotou essa legislação desde que ela foi promulgada*"<sup>43</sup>. Deu razões para a incoerência do processo, pois mesmo não havendo uma bula placitada tratando diretamente da maçonaria, havia uma anterior de Pio IV que mandava os clérigos observarem o juramento à profissão, e essa recebera o aval estatal.

Reconhecendo a crise instaurada diante da Igreja, o ministério presidido pelo duque de Caxias, que substituiu Rio Branco em 1875, pediu a anistia aos bispos. Pedro II resistiu, e argumentou que se assim o fizesse o governo demonstraria fraqueza. Sob a insistência de Caxias, o Imperador volta atrás e convoca o Conselho de Estado para tratar do caso. Rio Branco, presente na reunião como conselheiro, considerou que o perdão representaria uma incoerência e debilidade do governo. Indultados, os bispos não garantiriam o fim da perseguição aos maçons. Mas foi voto vencido, e a Questão dos Bispos era enfim levada a termo: o entendimento majoritário em 17 de setembro de 1875 foi pela anistia, tranquilizando as relações entre o governo e a religião oficial no país<sup>44</sup>.

#### Acepções do termo "civilização"<sup>45</sup>

---

*perante a Santa Sé ou a Missão especial a Roma em 1873 à Luz de documentos publicados e inéditos pelo Bispo do Pará*, Lisboa, Lallement Frères, 1886.

<sup>43</sup> ALMEIDA, Cândido Mendes de; Vasconcellos, Zacarias de Góes: *Discursos proferidos no Supremo Tribunal de Justiça na Sessão de 21 de Fevereiro de 1874 por ocasião do Julgamento do Exm. e Revm. Sr. D. Fr. Vital Maria Gonçalves de Oliveira - Bispo de Olinda*, Rio de Janeiro, Typ. do Apóstolo, 1874, pp. 14, 21, 43 e 45.

<sup>44</sup> ACE - Atas do Conselho de Estado do Império do Brasil, 17 de setembro de 1875.

<sup>45</sup> LIMA, Luís Filipe Silvério: "Civil, civilidade, civilizar, civilização: usos, significados e tensões nos dicionários de língua portuguesa (1562-1831)" em *Almanack*, Guarulhos, 2012, 1º semestre, num. 3, pp. 66-81. O artigo analisa os usos do termo "civilização" e seus correlatos sobre um amplo espaço

A partir das fissuras no modelo político conservador<sup>46</sup> no Brasil entre os anos de 1860 e 1870, e pontualmente o fenômeno da Questão Religiosa, o ultramontanismo figurou como um dos discursos de crítica ao regime. Mas antes de abordar um dos ângulos desse ideário teológico político, que trata da civilização como sinônimo de cristandade, é preciso explanar como o termo era comumente tratado, inclusive pelos dois contrapontos ao ultramontanismo no Brasil: a situação saquarema, regalista, marcada pelo liberalismo doutrinário de Guizot, e, o liberalismo radical.

O termo “civilização” era de uso corrente no português usado no Brasil no século XIX. Ainda assim, o verbete “civilização” só aparece dicionarizado na língua portuguesa em 1831<sup>47</sup>, na quarta edição do Dicionário da Língua Portuguesa, de Bluteau e aprimorado por Moraes Silva<sup>48</sup>. Até esse ano os dicionários de Luiz Maria da Silva Pinto<sup>49</sup> e de Rafael Bluteau<sup>50</sup> apresentam tão somente os termos “civil” e “civildade”. Para Luís Pinto, esses termos reportam-se à urbanidade; “civil” é o adjetivo que remete à cidade, aos “*homens que vivem debaixo de certas leis*”<sup>51</sup>. No Dicionário Moraes, civil é também o pertencente à cidade e à legalidade, como o “Direito civil, e este se opõe ao Canônico, que regula os homens a respeito de matérias de religião, ou conexas, e dependentes do

---

temporal, e dentro da perspectiva de reconstituição dos campos semânticos erigidos pelos dicionários no Império português. Trata-se de um estudo de base, pois vai a fundo no intuito de perceber como certas noções de civildade já aparecem há muito no imaginário lusitano, como a colonização dos índios.

<sup>46</sup> Esse modelo refere-se ao conservadorismo “Saquarema”. Há importante distinção a ser feita a respeito do emprego do termo “saquarema”. (I) *governo saquarema* – refere-se ao ministério Rio Branco entre 1871 e 1875. (II) *situação saquarema* identifica o período entre 1868 e 1878, em que o partido Conservador voltou ao poder. (III) *modelo político saquarema*, diz respeito à interpretação constitucional saquarema, e que pode envolver vários períodos e governo, até mesmo liberais, contanto que esteja condizente com uma prática que preconizava a centralização política, uma forma de modernização que contava com a defesa da estabilidade através do funcionamento do poder Moderador, numa espécie de ponte entre o absolutismo e o constitucionalismo. LYNCH, Christian E. C.: *O momento monarquiano: o conceito de Poder Moderador e o debate político brasileiro no século XIX*.

<sup>47</sup> Mesmo na França a palavra “civilização” não aparece nos dicionários antes de 1798, conforme pesquisa na base de dados do projeto ARTLF, *Dictionnaires d'autrefois*, que contém dicionários de 1606 até 1935, pesquisando o termo “civilisation”. Disponível em: <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdicollook.pl?strippedhw=civilisation> [Consultado em 10 de julho de 2015].

<sup>48</sup> MORAES SILVA, Antonio de: *Diccionario da Lingua Portuguesa, composto por Antonio de Moraes Silva*, 4ª edição, Lisboa, Imp. Regia, Vol. I, 1831.

<sup>49</sup> PINTO, Luiz Maria da Silva: *Diccionario da lingua brasileira*, Ouro Preto, Typographia de Silva, 1832.

<sup>50</sup> SILVA, Antonio de Moraes Silva; BLUTEAU, Rafael: *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva*, Volume I: A – K, Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

<sup>51</sup> PINTO, Luiz Maria da Silva: *Diccionario da lingua brasileira*, pp. 243.

Espiritual do homem em quanto as leis civis dirigem as ações do homem enquanto cidadão, ou membro do Estado secular, e regulado polo soberano”<sup>52</sup>. Já o verbete “civilidade” corresponde à “*ação de homem do povo, de mecânico, vil. (...) sofrer civilidades, isto é, vilanias. Outros escrevem civeldade, civilidade hoje significa, cortesia, urbanidade*”<sup>53</sup>.

A seguir serão expostas as três posições políticas que se confrontaram na Questão Religiosa, de acordo com a maneira pela qual cada uma esboçou ou lançou mão do conceito de civilização. Algumas noções das observadas acima são repetidas por saquaremas, liberais ou ultramontanos, e outras são particulares ao debate que aqui nos concentramos, sobre como cada um desses ideários se posicionou frente às relações entre Estado e Igreja no Brasil do século XIX.

#### Civilização segundo a matriz política conservadora (saquarema)

O modelo conservador, aqui denominado “saquarema”, orienta um momento importante da história política brasileira: de formação e consolidação da ordem pública, e formação da nação sob a tutela do Estado. Devedor da teoria do governo parlamentar da Monarquia de Julho na França, esse ideário surge no final dos anos 1830 voltado à superação da crise política e social que permeou o período do Brasil Regência (1831-1841). Com a finalidade de assegurar a ordem, reunia as seguintes características: tutela do Imperador na execução das políticas públicas, estrutura de ação de cima para baixo, organização da burocracia estatal, governo parlamentar centralizado<sup>54</sup>, além do controle sobre a Igreja, e o forte protagonismo estatal. Esta era uma perspectiva reformista, civilizadora, incumbindo a monarquia de garantir a ordem política através da mediação entre os grupos opositores, com o poder Moderador enquanto base do equilíbrio constitucional, e o Conselho de Estado servindo de fonte consultiva do rei.

<sup>52</sup> SILVA, Antonio de Moraes Silva; BLUTEAU, Rafael: *Diccionario da lingua portugueza* (...), pp. 277.

<sup>53</sup> SILVA, Antonio de Moraes Silva; BLUTEAU, Rafael: *Diccionario da lingua portugueza* (...), pp. 277. Observa-se uma tensão semântica sobre o termo, que por seu turno existia no mundo ibérico nos séculos anteriores. Termos como civil, civilidade, transitavam entre, atributos baixos, mundanos, rústicos; e, ora ao exato oposto, significando o que é relativo à corte e à polidez, quanto ao urbano e político, num senso próximo ao meio europeu humanista. LIMA, Luís Filipe Silvério: “Civil, civilidade, civilizar, civilização: usos, significados e tensões nos dicionários de língua portuguesa (1562-1831)” em *Almanack*, Guarulhos, 2012, 1º semestre, num. 3, p. 71.

<sup>54</sup> O primeiro período do processo político brasileiro corresponde ao início do funcionamento do sistema imperial, em 1826, com base nas teorias do governo misto e da separação de poderes, e o segundo momento é o mencionado no parágrafo — o saquarema. LYNCH, Christian E. C.: *O momento monarquiano: o conceito de Poder Moderador e o debate político brasileiro no século XIX*, p. 17.

Como a formação intelectual do conservadorismo brasileiro é tributária do liberalismo doutrinário, que teve em François Pierre Guizot (1787-1874) um dos principais formuladores, a concepção deste autor a respeito de civilização perpassa os discursos do paradigma saquarema. Como bem apontou Rosanvallon, o “*momento Guizot*” correspondente ao período de liderança da cultura política liberal entre os anos de 1814 e 1848 na França, que tinha por mote a compreensão sociológica da modernidade, para salvar o legado liberal da Revolução de 1789. Era uma postura que se eximia da adesão à utopia da ordem liberal autorregulada pelo mercado (como fazia Benjamin Constant e Charles Comte), mas também percebia a impossibilidade de superação do terror jacobino pela anulação da revolução com o resgate de um modelo anterior de corpo organizado, como se pudéssemos regressar a uma sociedade de ordens (como queriam Bonald, de Maistre, Ballanche)<sup>55</sup>.

Foi justamente essa forma sofisticada e moderada de organização do Estado que se adotou no Brasil, superando o absolutismo esclarecido e apropriando-se desse liberalismo *doutrinário*: que abraçava livremente o relativismo epistemológico e moral, abrindo margem para que as decisões pudessem surgir do debate público esclarecido e ordenado entre os representantes da nação. O liberalismo doutrinário de Guizot, que engrenou a estabilização do Império e a conciliação entre os partidos, havia sido amplamente recepcionado por Bernardo Pereira de Vasconcelos (1795-1850) no Brasil, na década de 1820<sup>56</sup>. Mais tarde, em *Ensaio sobre o Direito Administrativo*, de 1862, o visconde de Uruguai torna ainda mais consolidada essa influência guizotiana. A obra de Uruguai praticamente explica o propósito do conservadorismo saquarema: a missão da elite imperial de garantir o exercício da liberdade e do progresso social<sup>57</sup>. Na arquitetura política, o Poder Moderador do Monarca deveria funcionar como fiscal dos ministros, envolvido como o destino nacional, e tendo como principal suporte um Conselho de

---

<sup>55</sup> ROSANVALLON, Pierre: *Le moment Guizot*, pp. 78. Considerar também os textos dos próprios autores contrarrevolucionários, tais como: BONALD, Louis-Auguste vicomte de: *Théorie du pouvoir politique et religieux. Dans le cadre de la collection, Les classiques des sciences sociales*, 1896. Disponível em: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html). Consultado em 2 de março de 2014. MAISTRE, Joseph de: *Considérations sur la France. Bruxelles: Editions Complexe*, [1797] 1988. MAISTRE, Joseph de: *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, Bruxelles, Editions Complexe, [1809] 1988.

<sup>56</sup> LYNCH, Christian E. C.: "Modulando o tempo histórico: Bernardo Pereira de Vasconcelos e conceito de “regresso” no debate parlamentar brasileiro (1838-1840)" em *Almanack*. Guarulhos, num. 10, 2015, pp. 314-334.

<sup>57</sup> VÉLEZ RODRÍGUEZ, Ricardo: "François Guizot e a sua influência no Brasil" em *Carta Mensal*, 1999, Nov, Rio de Janeiro, vol. 45, num. 536, pp. 41-60.

Estado para julgar politicamente as questões. Basicamente era uma demanda pela centralização, entendendo o papel unificador do Estado contra os que advogavam as ideias de Thiers de que “o rei reina e não governa”<sup>58</sup>.

Civilização é o conceito que sintetiza a complexidade compreensiva de François Guizot, e que perpassa suas obras<sup>59</sup>. Surge na Europa de um amálgama de três eixos fundamentais que atravessam a história: o Império romano, a Igreja católica e os bárbaros, tendo como coração e lugar de maior desenvolvimento: a França. Na acepção guizotiana, civilização reúne as seguintes características: expansividade, universalidade e homogeneização. Espraiar a civilização significa europeizar o mundo: “a civilização europeia é, portanto, a fiel imagem do mundo: como o curso das coisas desse mundo, ele não é nem limitada, nem exclusiva, nem estacionária”<sup>60</sup>. Com efeito, Guizot analisa as contribuições para a formação do mundo moderno, a começar pela Antiguidade. A partir daquele período histórico começa o processo de expansividade da civilização, de forma concêntrica, da Europa para o mundo. O processo revela-se universal, cujo feito é a acomodação ao longo do tempo a diferentes espaços. Fato que concorre para a sua homogeneização. Guizot descreve a civilização como uma síntese histórica, capaz de gerar a unidade a partir da diversidade, sem que fosse possível atribuir exclusividade sobre qualquer um dos elementos que concorreram para erigi-la.

A descrição do papel da Igreja na formação da civilização europeia, nas lições de Guizot, se dá em termos políticos<sup>61</sup>. Ele mostra que a Igreja salvou o cristianismo da barbárie, e criou instituições que serviram para a organização política moderna, sendo a responsável pelo princípio da civilização. Argumenta que “o estado da Igreja mais do que esse

<sup>58</sup> URUGUAI, Visconde do —Paulino José Soares de Sousa: *Ensaio sobre o Direito Administrativo*, Org. e Introd. José Murilo de Carvalho, São Paulo, ed. 34, 2007.

<sup>59</sup> A menos nessas três importantes obras de François Guizot o conceito de civilização aparece com destaque: (i) GUIZOT, François: *Cours d'Histoire Moderne. Leçons du Cours d'Été. Histoire Générale de La Civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'a la Révolution Française*, Paris, Pichon et Didier Éditeurs, 1828. (ii) GUIZOT, François: *L'Église et la société chrétiennes en 1861*, Paris, Michel Lévy Frères Libraires-Éditeurs, 1861. (iii) GUIZOT, François: *Méditations sur la religion chrétienne dans ses rapports avec l'État actuel des sociétés et des esprits*, Troisième série, Paris, Michel Lévy Frères Libraires Éditeurs, 1868.

<sup>60</sup> GUIZOT, François: *Cours d'Histoire Moderne*, 2ème leçon, pp. 11.

<sup>61</sup> Textos de referência para a interpretação do significado de “civilização” em Guizot. HANCOCK, Ralph C.: “The Modern Revolution and the Collapse of Moral Analogy: Tocqueville and Guizot” em *Perspectives on Political Science*, 2001, Vol. 30, Issue 4, pp. 213-217. RICHTER, Melvin: “Tocqueville and Guizot on democracy: From a Type of Society to a Political Regime” em *History of European Ideas*, 2004, num. 30, pp. 61-82. VERGA, Marcello: “European civilization and the ‘emulation of the nations’. Histories of Europe from the Enlightenment to Guizot” em *History of European Ideas*, 2008, num. 34, pp. 353-360.

da religião propriamente dita que se deve considerar no século quinto, para buscar o que o cristianismo legou à civilização moderna, quais elementos foram introduzidos"<sup>62</sup>. Para Guizot a ação da Igreja à transmissão de valores, de conhecimentos, e de simbolismo, foi fundamental na formação intelectual, política e social. No entanto, o poder eclesiástico já cumpriu com seu papel à formação das instituições políticas. Na era moderna, além de não poder manter uma pretensão de exclusividade religiosa, qualquer tentativa de retorno político da Igreja é apontado pelo autor como uma aberração, tal qual o caso dos legitimistas em França.

O curioso é que em *L'Église et la société chrétienne en 1861*, Guizot toma posições um tanto quanto particulares para um huguenote: reverencia a Igreja católica e a importância do catolicismo para a França, e se mostra favorável à defesa dos Estados Papais por Napoleão III<sup>63</sup>. Nessa época, a questão era a unidade do cristianismo contra as ideologias: o materialismo, o ateísmo e a anarquia social<sup>64</sup>. E cabe ressaltar que a sua proposta ao apoiar o catolicismo nas missões em colônias francesas era a de estreitar as relações com a ala liberal dos católicos, encampada por Montalembert e Lacordaire<sup>65</sup>.

Nesse mesmo livro de 1861, Guizot informa que o sofrimento de uma igreja cristã (no caso a católica) é o de todos que estão sob o mesmo manto civilizacional, como se todas as denominações cristãs fizessem parte de um mesmo berço. A ponto de crer em uma aproximação de todos: católicos, calvinistas, luteranos, anglicanos, dissidentes, etc., em nome do que lhes é comum, o valor civilizacional<sup>66</sup>.

Civilização não seria feita apenas de elementos exógenos às condições particulares do lugar; contaria com a combinação entre um projeto bancado por uma entidade política que fizesse a ponte com as tradições locais, como referentes à monarquia, religião, costumes. Enfim, tratava-se do projeto mais consequente com a

<sup>62</sup> GUIZOT, François: *Cours d'Histoire Moderne*, 2ème leçon, pp. 24.

<sup>63</sup> Apesar da crítica à romanidade do catolicismo por parte de muitos católicos liberais, ou seja, a condenação da centralização da religião em Roma, por um argumento que perpassava o ideal democrático um dos expoentes do ideal de "Igreja livre no Estado livre", com o conde de Montalembert, defendia a manutenção dos Estados Papais sob o mote de que esta era a forma de governo mais condizente com os princípios da liberdade, inclusive. MONTALEMBERT, Le Comte de : *Pie IX et la France*, Londres, W. Jeffs. 1859.

<sup>64</sup> GUIZOT, François: *L'Église et la société chrétiennes en 1861*, pp. 12.

<sup>65</sup> CORRIGAN, Raymond S.J.: *A igreja e o século XIX*, Trad. M. A. Nabuco, Rio de Janeiro, Agir, 1946.

<sup>66</sup> "Essa civilização que, sob diversas formas e em níveis desiguais, se desenvolveu em todos os povos da Europa e está a caminho de conquistar o mundo, é essencialmente cristã; apesar de seus dissensos internos, a sociedade religiosa que teve e tem, na história da humanidade, tanto espaço, é que reside na Igreja cristã". GUIZOT, François: *L'Église et la société chrétiennes en 1861*, pp. 10.

formação de uma nação, já que permitia a correspondência com os elementos locais. Essa perspectiva de aliança entre as particularidades do país, de modo que civilização deixa de significar algo exclusivamente universal, é o fenômeno da nacionalização do conceito de civilização —como expôs Pim den Boer em sua tese<sup>67</sup>. A propósito, essa nacionalização do projeto civilizacional é algo não se repete no ideário liberal radical, tampouco entre os ultramontanos.

Um exemplo desse viés saquarema a respeito do conceito de civilização pode ser obtido nas intervenções de um dos ministros do gabinete Rio Branco (1872-1875), o senador Francisco de Paula Negreiros de Saião Lobato, visconde de Niterói, (1815 - 1884), que ao tratar das relações entre religião e o poder público cita o exemplo de Guizot, como um calvinista que contribuiu muito para todo o cristianismo, inclusive para o catolicismo<sup>68</sup>. Niterói postula que "*a verdadeira civilização está com o cristianismo*", e que em todas as partes "*o progresso de que se fala, o liberalismo e a civilização moderna, é o que nós sabemos. Os tempos têm corrido em relação ao temporal que não está na mesma razão da lei evangélica*"<sup>69</sup>. Significa aceitar a perspectiva de diferenciação provocada pelo temporal, aceitando a distinção frente ao poder religioso. Por isso critica o ultramontano Cândido Mendes quando o mesmo mostrou oposição entre o progresso da civilização moderna e do liberalismo, em face da doutrina cristã. Para Niterói o destino é a conciliação entre a tradição religiosa e o liberalismo, ressaltando a necessidade de não se confundir o liberalismo com o fervor revolucionário, essa "*turbulência terrível, anárquica, que conspurcou Roma (...) pois não se pode conspurcar a civilização moderna para a qual o vapor e a eletricidade e todos estes agentes naturais prestam seus meios de maior desenvolvimento quanto à parte material e em que o pensamento também tanto se tem avantajado*"<sup>70</sup>.

Outro aspecto interessante da veiculação do conceito de “civilização” pelos conservadores aponta para a perspectiva de continuidade da obra civilizatória nos países novos. Ideia que aparece em um pronunciamento do senador Joaquim Jerônimo Fernandes da Cunha (1827-1903), em comemoração ao 7 de setembro (dia da Independência), em que explica que a obra da civilização europeia seguiria com os

<sup>67</sup> DEN BOER, Pim: “Civilization: comparing concepts and identities” em *Contributions to the History of Concepts*, 2007, n. 3 (2), pp. 207-233.

<sup>68</sup> ASI - *Anais do Senado Imperial do Brasil*, n. 157, 20 de maio de 1873.

<sup>69</sup> ASI, n. 187, 23 de maio de 1873.

<sup>70</sup> ASI, n. 187, 23 de maio de 1873.

países novos: "A civilização europeia, herdeira da greco-romana, não morrerá, senhor. Seus naturais e legítimos sucessores, os dois colossos americanos, vinculados fraternalmente, perpetuaram a grande obra das famílias latina e saxônia"<sup>71</sup>.

A lógica da política conservadora para lidar com a Igreja tinha como pedra de toque o padroado. Que referia-se aos direitos, privilégios e deveres concedidos pelo Papado, a partir do século XV, à Coroa de Portugal como patrona das missões e instituições católicas romanas nas regiões alcançadas pelo poder real<sup>72</sup>. O Brasil herda de Portugal as atribuições do padroado em 1827, mesmo que ao longo de todo o Império o país nunca ter firmado uma Concordata com a Santa Sé a respeito do assunto. Pudera, pelo receio dos políticos brasileiros quanto a intervenção de Roma, e pelo desejo de franquear a Igreja católica no Brasil à disposição do Estado, dentro dos moldes regalista - de pleno controle do poder secular sobre o sacro. Basicamente, pela razão saquarema, a Igreja era pensada de dois modos: (i) como instrumento de estabilidade política e controle, em que o governo se beneficiava por conta do costume do povo em ver-se ligado à religião católica; e, (ii) como recurso administrativo para realizar tarefas fundamentais da vida cotidiana – batizados (único modo de registro público de nascimento), sepultamento, casamento, ensino, a civilização moral dos sertanejos, o trabalho missionário de catequização dos índios, etc..

Para o mais guizotiano dos saquaremas, o visconde do Uruguai, a presença da Igreja servia de instrumento civilizatório: no controle social, como braço estatal para determinadas funções sociais e exercício de um trabalho pedagógico sobre o povo inculto e incapaz de exercer uma autonomia individual. Nessa proposta, na medida em que a "opinião pública" se expandisse, e reinasse na esfera pública nacional, muito provavelmente a Igreja já não seria conveniente como órgão público do Estado. A tendência de instrumentalização da instituição eclesiástica para difundir a religião oficial, e servir de apoio aos projetos de construção do Estado nacional, era compartilhada, inclusive, pelo próprio Imperador. Pedro II considerava que os religiosos deveriam ocupar-se de funções úteis à sociedade, cuidando de escolas e hospitais, além de servirem como parâmetro moral para a sociedade, tal como Guizot aliava o

---

<sup>71</sup> ASI, n. 304, 10 de setembro de 1874.

<sup>72</sup> BOXER, Charles R.: *O Império Colonial Português*, Trad. Inês Silva Duarte, São Paulo, Martins Fontes, 1969, pp. 257-258.

cumprimento dos deveres morais dos franceses ao respeito que nutriam pela religião católica<sup>73</sup>.

Diante dos ultramontanos, o primordial era assegurar a honra do Império, e evitar que aquele fenômeno pudesse se avolumar. D. Pedro II estava convicto de que esse movimento era o contrário de um projeto modernizador, e ia profundamente de encontro ao ideal civilizatório.

Desde o início de seu império, Pedro II esquivava-se da Santa Sé, tanto que declinou do alto prestígio dado por Roma ao Brasil ao recusar o cardinalato em 1847 - o que seria o primeiro de toda América Latina. O argumento era o de que a cúria romana pediria algo em troca, e bradava no sentido de não querer dar ágio para fortalecer um competidor da soberania estatal: “*criar um outro bispado! Aumentar o número desses combatentes em favor das ambições da Cúria Romana!*”<sup>74</sup>.

#### Civilização e anticlericalismo: o combate do liberalismo radical

A perspectiva civilizatória do liberalismo radical no Brasil se dá em um momento posterior ao da consolidação política, quando o tema da ordem deixa de ser primordial. Enquanto os conservadores mantêm-se nessa tônica, os liberais propõem que a hora era de distensão, desconcentração do poder, de dar condições ao exercício da liberdade dos agentes capazes. Como esse liberalismo radical dos anos de 1860 e 1870 ainda permanece com a retórica democrática “limitada”, “*da democracia pacífica, a democracia da classe média, a democracia da gravata lavada*”, como falava Teófilo Ottoni<sup>75</sup>, que era uma das referências para dessa geração liberal no Brasil. Na visão de Ottoni “civilização” diz respeito ao lugar dos capazes.

O diagnóstico liberal *luzia* não é muito diferente do saquarema quanto a necessidade de civilizar o Brasil. Pois, ou o país não tinha civilização, ou a mesma era bastante limitada. Mas daí em diante os passos eram díspares. Se para o saquaremismo, marcado pelo liberalismo doutrinário e pelo ecletismo filosófico, dever-se-ia transacionar com as instituições, combinando passado e projeto de futuro, o fulcro

<sup>73</sup> CHADWICK, Owen: *The Secularization of the European Mind in The Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, [1975] 2002, pp. 110.

<sup>74</sup> Dom Pedro II *apud* BRUNEAU, Thomas C.: *Catolicismo brasileiro em época de transição*, São Paulo, Edições Loyola, 1974, pp. 53.

<sup>75</sup> OTTONI, Teófilo Benedicto: *Circular dedicada aos Srs. Eleitores de Senadores pela Província de Minas Gerais*, Rio de Janeiro, Typ. do Correio Mercantil de M. Barreto, Filhos e Octaviano, 1860, pp. 17.

liberal era o de rompimento com as ditas instituições do passado, como a Igreja católica. O liberalismo radical só recorria ao regalismo como instrumento de exceção, com o intuito de controlar a Igreja, o que justamente ocorreu na Questão Religiosa. Mas fora desses momentos ímpares, a base argumentativa era anticlerical e até mesmo antirregalista, para evitar as pretensões do Estado central, bem como do poder episcopal<sup>76</sup>. Um caminho de libertação do regalismo e do clericalismo passava pelo aprimoramento da liberdade religiosa, inclusive porque isso abria portas para que a civilização entrasse pela janela da imigração, em especial de protestantes. É necessário ressaltar que esse anticlericalismo não significava uma atitude antirreligiosa, até porque uma das fontes dos liberais radicais para tratar com a Igreja era o catolicismo liberal, de Montalembert<sup>77</sup>, Lammenais, Ignaz Von Dollinger, entre outros, segundo o mote: “Igreja livre no Estado livre”<sup>78</sup>, acentuando as demandas por separação entre Igreja e Estado, sem concordata ou compromissos mútuos.

Entre os veiculadores dessa atitude *enragé* contra a Igreja, despontavam jovens políticos egressos das Faculdades de Direito do Recife e de São Paulo, como Rui Barbosa<sup>79</sup> e Joaquim Nabuco<sup>80</sup>. Bem como velhos líderes luzias, que trabalharam pela

---

<sup>76</sup>Aliás, essa era uma atitude comum a toda sorte de liberalismo, do mais próximo ao conservadorismo encampado pelos saquaremas aos republicanos, a permanente hostilidade às pretensões do clero em reaver sua posição política pré-moderna. Esse era um dado comum à versão liberal da política autônoma, que não era intrinsecamente antirreligiosa, mas frontalmente oposta às pretensões terrestres das igrejas, como apresentou GAUCHET, Marcel: *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, pp. 78. De modo geral a pauta liberal do século XIX era eminentemente anticlerical, mesmo se não fosse antirreligiosa, e o desencontro era claramente contra o clero católico. A Igreja católica estava em uma encruzilhada, ou tentava agir sobre o poder público para manter sua posição, ou permitia que o Estado delimitasse o seu âmbito de atuação, segundo CHADWICK, Owen: *The Secularization of the European Mind in The Nineteenth Century*, pp. 226.

Um caso exemplar no Brasil de atuação para evitar o poder episcopal romano foi o padre e Regente, Diogo Antônio Feijó (1784-1843), que propôs a fundação de uma Igreja católica brasileira, separada de Roma, e a abolição do celibato clerical. FEIJÓ, Diogo Antônio: *Diogo Antônio Feijó*, Org., apes., e notas de Jorge Caldeira, São Paulo, ed. 34, 1999.

<sup>77</sup> MONTALEMBERT, Le Comte de : *L'Église Libre dans L'État Libre — Discours Prononcés au Congrès Catholique de Malines. (Extrait du Journal de Bruxelles des 25 et 26 août 1863)*, Paris, Ch. Douniol Libraire, 1863.

<sup>78</sup> ROMANO, Roberto: *Brasil: Igreja contra Estado (Crítica ao Populismo Católico)*. São Paulo, Kairós Livraria e Editora, 1979, pp. 97.

<sup>79</sup> A posição liberal, anticlerical, mas não antirreligiosa de Rui Barbosa na Questão Religiosa aparece na introdução que preparou para apresentar o trabalho de tradução do livro de Ignaz Döllinger no Brasil, onde desenvolve uma interpretação da Constituição Imperial de 1824 em defesa das garantias do poder público contra o clericalismo ultramontano. Janus: *O Papa e o Concílio*, Trad. e introd. de Rui Barbosa, Vol. 1 e 2, 2ª ed., Londrina, Leopoldo Machado, [1877] 2002.

<sup>80</sup> Assim como Rui Barbosa, Joaquim Nabuco também discursou em prol da maçonaria na Questão Religiosa, e mantinha a mesma tônica crítica do correligionário: era um liberal anticlerical, clamando pela liberdade religiosa, o que naquela altura significava se contrapor ao ultramontanismo dos bispos d. Vital e d. Macedo Costa. Este é o texto do discurso de Nabuco na maçonaria: NABUCO,

reorganização do partido liberal, ou já se colocavam como signatários do republicanismo. Para o conflito episco-maçônico, o nome mais importante era o do deputado e jornalista, Joaquim Saldanha Marinho (1816-1895), que também exercia o grão-mestrado do Grande Oriente do Vale dos Beneditinos. Mas o grande marco da geração liberal desse período foi o livro de Tavares Bastos, *A Província*<sup>81</sup>. Lançado na aurora da década, em 1870, a obra lançava uma linhagem ideológica no liberalismo brasileiro, que tanto fazia uma relação entre forma e movimento político com religião, como dava a plataforma das mudanças. Tavares Bastos ligava clericalismo a centralismo; e, protestantismo com progresso. E relacionava as pautas do partido: descentralização política e administrativa, ampliação do comércio e desenvolvimento de meios de transporte (liberdade de cabotagem e abertura do Amazonas), poder judiciário independente, liberdade de cultos como condição à imigração espontânea, comunicação através de telégrafo, e eleição direta.

O típico diagnóstico luzia de desprestígio do passado português alinhava o catolicismo ao atraso luso-brasileiro, em comparação a países protestantes, especialmente Inglaterra e Estados Unidos<sup>82</sup>. Esses dois componentes se combinam pela noção de progresso, pois se as Luzes, a indústria, a cidade, o transporte eram o indicativo desse movimento, os Ibéricos e os espaços marcados pela influência católica demarcavam justamente posições contrárias às transformações. Nessa tônica Tavares Bastos faz uma historiografia, que acabou gerando uma nova interpretação do Brasil, como se o país precisasse ser refundado<sup>83</sup>. Visto que esse propósito de rompimento com

---

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. E esta é uma obra, publicada entre 1897 e 1899 em três volumes, em que Joaquim Nabuco faz o balanço da atuação política do pai, Nabuco de Araújo, e desenvolve uma das melhores exposições sobre a Questão Religiosa no Brasil: NABUCO, Joaquim: *Um Estadista do Império*, 5ª ed., Vol. I e II, Rio de Janeiro, Topbooks, 1997.

<sup>81</sup> BASTOS, Aureliano Cândido Tavares: *A Província: estudo sobre a descentralização no Brasil*, Apresentação Arthur Cezar Ferreira Reis, 3ª ed., São Paulo, Ed. Nacional, 1975 [1870].

<sup>82</sup> Para Tavares Bastos, ícone do liberalismo brasileiro oitocentista, era preciso um processo de rompimento com o passado português, pois este representava a imobilidade, aquilo que atravancava a nossa prosperidade. E o exemplo de prosperidade e liberdade era justamente a Nova Inglaterra (Estados Unidos). BASTOS, Aureliano Cândido Tavares: *Os males do presente e as esperanças do futuro: estudos brasileiros*, 2ª ed., Ed. Nacional, São Paulo, 1976 [1861], pp. 31.

<sup>83</sup> Em carta Tavares Bastos condena as relações entre Estado e Igreja no Brasil, e o modo como a herança católica ibérica não contribuiu para a civilização, de modo que não ensinou o povo a prepara-se para o trabalho, ao empreendimento. Crítica os claustros e o elogio religioso à abdicação da vida mundana. “Levantemo-nos, meu amigo, e apressemo-nos em combater o inimigo invisível e calado que nos persegue nas trevas. Ele se chama o espírito clerical, isto é, o cadáver do passado: e nós somos o espírito liberal, isto é, o obreiro do futuro (...). Para mim, a organização religiosa ideal é a dos Estados Unidos: todas as seitas são permitidas,

aquele paradigma conservador estatocentrico servia para pensar o projeto civilizatório nos marcos do Estado liberal, com diminuição do poder central, e deixando a estrutura social à livre iniciativa, imputando-a como a real promotora do desenvolvimento no lugar do Estado. Num rompimento sem volta ou transação. O problema é que esse liberalismo arvorado por Tavares Bastos, por conta dessa quebra com a tradição distanciava-se de qualquer nacionalismo, a retórica era eminentemente americanista, justo o avesso de visconde do Uruguai.

Ao invés de Guizot, a geração liberal nascida na década de 1840 incorpora o que havia de mais avançado no liberalismo europeu continental e anglo-saxão: Jules Simon, Edouard de Laboulaye, Prévost-Paradol, Walter Bagehot, Stuart Mill e até mesmo Herbert Spencer (1820-1903)<sup>84</sup>. Com esse ferramental idealizavam os componentes essenciais de uma civilização: a monarquia parlamentar, a americanização do liberalismo, a relativização dos regimes de governo, o progresso, a ciência, a democracia. E ao se ancorarem na Constituição de 1824, eles não a viam como um bloco monolítico e inalterável. Saldanha Marinho, por exemplo, lançou mão da carta de 1824 como escudo contra o Syllabus de 1864<sup>85</sup>. Para Ganganelli (pseudônimo utilizado na imprensa por Saldanha Marinho) seguir a ladainha ultramontana era prova de inocência, atraso, imbecilidade, de modo que o enfrentamento diante da Igreja era necessário em nome de uma encruzilhada civilizacional, em que o governo "*ou se elevará à mais nobre posição no conceito de todo o mundo civilizado, ou morrerá, matando o país, execrado*"<sup>86</sup>. O ultramontanismo

---

*e nenhuma é subvencionada nem inspecionada*". BASTOS, Aureliano Cândido Tavares, *Cartas do Solitário*, 4ª ed., São Paulo, Ed. Nacional, 1975 [1863], pp. 49-50; 52.

<sup>84</sup> Aqui dois exemplos que ilustram essa adesão. (i) Joaquim NABUCO, em artigo ao jornal *A República* (do partido Republicano), sob o título "*A Reforma - Tradições Liberais*", de 22 de junho de 1873, em que faz elogios a vários autores da nova geração liberal: "*Quem não leu o belo livro de Prévost-Paradol, a França Nova? Simpático a dinastia de Orléans, vendo no rei de sua monarquia ideal 'uma espécie de tribuno do povo' esse notável escritor não quer outra coisa para seu país senão um governo livre, chama-se monarquia ou república*". (ii) Rui Barbosa, em seu prefácio ao "*O Papa e o Concílio*", de Janus, cita uma miríade de autores, contudo o faz elogiosamente e para corroborar seus argumentos na medida em que recorre a autores do time liberal, como John Stuart MILL, que condenava a censura aos ateus em *On Liberty*, capítulo II, na ocasião Rui Barbosa endossava o autor inglês dizendo que sob a tônica de não se aceitar ateu como testemunho nos foros poder-se-ia ver o absurdo de que, por exemplo, "*Littré, Brossas, Charles Robin, Darwin, Herbert Spencer não tinham no Brasil, o direito de valar como testemunhas propriamente ditas, numa enunciação de obra nova ou numa queixa de injúrias verbais (...)*". JANUS: *O Papa e o Concílio*, Trad. e introd. de Rui Barbosa, pp. 335-336.

<sup>85</sup> SALDANHA MARINHO, Joaquim. Ganganelli [pseud.]: *A Igreja e o Estado*. Rio de Janeiro, Typ. Villeneuve, 1873.

<sup>86</sup> SALDANHA MARINHO, Joaquim. Ganganelli [pseud.]: *A Igreja e o Estado*, pp. 308.

era no aspecto religioso o regime análogo ao que era a escravidão para a cidadania, e assim declarava: "*Podemos e queremos ser cristãos sem sermos escravos!*"<sup>87</sup>.

Definitivamente, a mais recorrente acepção de "civilização" para os liberais radicais no período da Questão Religiosa (1872-1875) era a de superação do clericalismo e dos valores religiosos tradicionais. O conselheiro visconde de Sousa Franco (1805-1875), também senador pelo partido Liberal, utiliza o termo em oposição à autoridade eclesiástica, cuja tentativa de vencer o poder temporal, proscree o progresso, o liberalismo, e a civilização moderna<sup>88</sup>. Ainda no Conselho de Estado, o mesmo Souza Franco remete-se à "civilização" como a superação do regime feudal, no sentido de significar a unidade dos povos, "*fazendo desaparecer o princípio da obediência perpétua no país em que nasceu o indivíduo, e o tornando súdito daquele em que firme seu domicílio*"<sup>89</sup>. Civilização aqui aparece como correlata à noção de liberdade de trânsito e de nacionalidade —um prato cheio à política de colonização, da vinda de imigrantes, especialmente de países europeus protestantes ao Brasil.

Em oposição à civilização enquanto cristandade, advogada pelo líder da bancada ultramontana, o senador Cândido Mendes, o liberal Sousa Franco questiona a hermenêutica que produz uma interpretação eclesiástica da Constituição de 1824, e que naquele sentido o país estaria submisso à Cúria Romana<sup>90</sup>. Em resposta o senador ultramontano reafirmava o *Syllabus* de 1864 e todo o corpo teórico do ultramontanismo. Além de Sousa Franco, outro senador do partido Liberal que travou discussões contra o clericalismo foi o visconde de Vieira da Silva (1828-1889), formado em direito civil pela Universidade de Heidelberg, trazia consigo a teoria do Estado alemão, e a reafirmação

<sup>87</sup> SALDANHA MARINHO, Joaquim. Ganganelli [pseud.]: *A Igreja e o Estado*, pp. 227.

<sup>88</sup> ACE - Atas do Conselho de Estado do Império do Brasil, 3 e 4 de junho de 1873.

<sup>89</sup> ACE, 31 de janeiro de 1874. Nota-se que o conteúdo do discurso de Sousa Franco é semelhante ao que era conclamado em outro momento de expressão de um liberalismo radical, com Frei Caneca (1779-1825) denunciando no periódico *Typhis Pernambucano* a centralidade política do Império no Rio de Janeiro após o fechamento da Constituinte de 1823. Numa tônica assembleísta, Frei Caneca defendia os interesses de seus partidários da província de Pernambuco encarando a Corte no Rio de Janeiro como a transplantação da mesma submissão que antes o Brasil devera a Portugal, e que depois de 1822 transformara-se das províncias perante o centro político. CANECA, Frei: *Ensaios políticos. Cartas de Pítia a Damão. Crítica da Constituição outorgada. Bases para a formação do Pacto Social e outros*. Introd. Antônio Paim, Rio de Janeiro, Ed. Documentário, 1946.

<sup>90</sup> Dirigindo-se a Cândido Mendes, o também senador Sousa Franco declara: "*Tem uma hermenêutica especial para entender a nossa constituição, as nossas leis, que no seu entender devem ter interpretação eclesiástica. Nenhum de nós pode entender a constituição e as leis senão pela interpretação que lhes dá o pontífice ou a cúria romana! Deste modo não seríamos nação independente. O direito da soberania é fazer leis e interpretá-las, se o precisam, dando-lhes o verdadeiro sentido. O nobre senador admite que façamos as leis, mas a sua interpretação é a cúria romana, estamos assim sujeitos a Roma em tudo*" (Sousa Franco *apud* ASI, 7 de junho de 1873).

do pragmatismo inglês contra o idealismo francês —tão difundido no Brasil. Evocava a Alemanha como exemplo de país onde a ciência se desenvolve, assim como a poesia, e ainda sim o sentimento religioso não perdia espaço. A respeito da política religiosa do Império, Vieira da Silva procurava mostrar as possibilidades de compatibilidade entre ciência e religião, em que esta última cumpre restritivamente o papel na vida íntima dos indivíduos. No âmbito público a religião deveria contribuir para o desenvolvimento das ciências, ao passo que particularmente a adesão a um credo era da alçada de cada um individualmente, sem intervenção pública.

Em outro discurso no Senado, Vieira da Silva diz que a religião católica praticada no Brasil era fraca, deturpada, e que o povo pouco aprendia com ela<sup>91</sup>. O senador assumia em seus pronunciamentos que não era inimigo da religião, mas questionava o monopólio do catolicismo como contribuinte da civilização<sup>92</sup>. Sua tese, exemplificada na observação da participação dos católicos franceses nos atos religiosos, pressupunha que a religião protestante era capaz de emular a católica, tornava-a mais dinâmica, sem que o Estado perdesse com essa pluralidade, antes, muito ganhava. Em outras palavras, significava dizer que a contribuição da religião à obra da civilização brasileira não precisava contar exclusivamente com o catolicismo, sobretudo porque tal qual praticado no Brasil era carente de profundidade moral, de teologia por assim dizer, diferente da realidade dos países europeus. Acreditava-se que faltava à prática religiosa no Brasil a mesma seriedade e homogeneidade que se encontrava na Europa. Assim, tendo essa realidade em vista, um modo de abarcar o sincretismo nacional era combinar a religião da maioria, católica, com a liberdade para o culto protestante dos imigrantes provocando, por contraste, a própria seriedade da prática católica. Na prática era uma espécie de transplantação da lógica da concorrência empresarial à religião.

#### Civilização e o discurso ultramontano

O ultramontanismo se insere na tradição política conservadora através do questionamento sobre a legitimidade revolucionária, *pari passu* a uma perspectiva política peculiar à linhagem católica: de justificativa do poder temporal encabeçada pela

<sup>91</sup> *Entre nós não se ocupam senão com panegíricos, em sermões de milagres, que não é o que mais convém à moralidade e instrução do povo, isso só serve ordinariamente para aumentar o fanatismo e as superstições dos povos, nem é o que determina o concílio de Trento. Nesta parte tem toda a razão o concílio, determinando que os padres antes da missa puguem alguma coisa sobre moral ao povo em relação ao que se diz na missa* (Vieira da Silva apud ASI, 13 de junho de 1874).

<sup>92</sup> ASI, 13 de junho de 1874.

ordem supraterrena, ou, nos termos de uma teologia política. Há dois pontos que facilmente identificam a política ultramontana: uma discussão sobre a legitimidade dos movimentos políticos e o lugar da Igreja católica nesses eventos. Esses temas perpassam a própria condenação à Revolução francesa, o iluminismo, e toda a corrente progressista do século XIX (laicismo, socialismo, anarquismo, positivismo, cientificismo, etc.). A contrarrevolução existe pela revolução, o tradicionalismo em face do modernismo, tal qual outros pares antagônicos: Estado e Igreja, modernidade e tradição, revolução e contrarrevolução, cientificismo e experimentalismo, isso porque “no mundo da história (...) quase sempre se trabalha com conceitos assimétricos e desigualmente contrários”<sup>93</sup>. O conservadorismo figura como um projeto político à disposição dos homens, à parte do ideal modernizador<sup>94</sup>. De Maistre e de Bonald procuram recompor a ordem teológica da política, recorrendo à noção de Providência para explicar e superar uma realidade política feita pelos homens, a qual lhes parecia catastrófica<sup>95</sup>.

No Brasil, o apogeu do ultramontanismo se dá na Questão Religiosa (1872-1875), quando os agentes do tradicionalismo católico se posicionaram em defesa da Igreja, contra o regalismo do governo. A crise acontece justamente frente a um ministério do Partido Conservador, cuja postura foi a de não admitir as atitudes dos bispos de Pernambuco e do Pará contra a maçonaria, encarando tal como crime contra as leis do Estado. E se no plano teórico o que mobilizava o conservadorismo saquarema era Guizot, os ultramontanos no Brasil mobilizavam autores que se posicionavam no ângulo oposto, como, por exemplo, Donoso Cortés<sup>96</sup> e Balmés —críticos, desde

<sup>93</sup> KOSELLECK, Reinhart: *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*, pp. 193.

<sup>94</sup> Personagem central nesse processo é Edmund Burke, pai-fundador do pensamento conservador moderno ao refletir sobre o sentido de uma reflexão voltada à “estabilidade da sociedade política”, de “natureza pragmática”, recorrendo a “exemplos históricos” (MITCHELL, L. G., “Introduction” em BURKE, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*, Oxford, Oxford University Press, 2009 [1790]). Contemporaneamente, um dos apólogos do conservadorismo inglês, o filósofo Roger Scruton, conclui pela relação ambivalente entre conservadorismo e o fenômeno moderno: “*In its empirical manifestation, conservatism is a more specifically modern phenomenon, a reaction to the vast changes unleashed by the Reformation and the Enlightenment*” (SCRUTON, Roger: *How to Be a Conservative*, London, Bloomsbury, 2014, pp. 8.). Embora as bases do conservadorismo sejam opostas ao idealismo moderno, essa linhagem política só surge como plataforma de direção política a partir da modernidade, daí se falar que o próprio conservadorismo é um fenômeno moderno. RAMIRO JUNIOR, Luiz C.: “Secularização e Contrarrevolução” em *(Syn)thesis*, Rio de Janeiro, 2013, v. 6, n. 2, pp. 157-166. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/synthesis/article/view/13605>. Consultado em 10 de março de 2015.

<sup>95</sup> MILBANK, John: *Teologia e teoria social — para além da razão secular*, Trad. Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves, São Paulo, Loyola, [1990] 1995, p. 74.

<sup>96</sup> VALVERDE, Carlos: *Obras Completas de Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1970. DONOSO CORTÉS, Juan: *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* -

Espanha, da concepção guizotiana de civilização<sup>97</sup>. Na prática, no entanto, mesmo tendo congregado políticos de renome, o ideário ultramontano não chegou a formar um partido nacional propriamente dito<sup>98</sup>, entre outros motivos, pela ausência de linearidade de ação ultramontana, seja entre clero ou laicato.

Na lógica ultramontana o limite da transação com um governo estava na reserva quanto à intromissão do poder público sobre a Igreja. Ou seja, a partir do momento em que a instituição religiosa é ameaçada pelo governo dentro do seu conteúdo dogmático, seus defensores saem da situação e engrossam o coro da oposição<sup>99</sup>. Ao contrário do liberalismo conservador (saquarema) e de um liberalismo radical (luzia), o ultramontanismo é um posicionamento completamente antiliberal, que põe em xeque paradigmas da modernidade, conforme rezam os 80 artigos do *Syllabus*. As principais características desse sistema podem contribuir para a reflexão sobre como o conceito de “civilização” é trabalhado dentro do paradigma de cristandade. A partir de Cândido Mendes de Almeida<sup>100</sup>, senador do Império e provavelmente o mais intelectualizado dos defensores do ultramontanismo no país, é admissível reunir essas particularidades em três tópicos: (i) proteção da religião contra o Estado tirânico, e religião como anteparo da sociedade; (ii) civilização enquanto “civilização cristã”; (iii) hermenêutica constitucional à luz do conhecimento eclesiástico e projeto pedagógico católico.

---

*considerados en sus principios fundamentales*, Madrid, 1851. Disponível em [http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/donosocortes/DCortes\\_EnsayoIndice.htm](http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/donosocortes/DCortes_EnsayoIndice.htm). Consultado em 10 de maio de 2015.

<sup>97</sup> SEBASTIÁN, Javier Fernández: “La recepción en España de la *Histoire de la Civilization* de Guizot” en AYMES, Jean-René; FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: *L’image de la France en Espagne (1808-1850)*. Paris-Bilbao, Presses de la Sorbonne Nouvelle/Universidad del País Vasco, 1997.

<sup>98</sup> No máximo algumas experiências esporádicas em 1874, restritas a certas regiões do nordeste. PEREIRA, Nilo: *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil*, pp. 235-252.

<sup>99</sup> Não obstante, havia posicionamentos estratégicos e menos radicais por parte de ultramontanos. Por exemplo, o deputado e padre Pinto de Campos, que se declarava ultramontano, pretendia manter-se aliado ao conservadorismo saquarema, temendo a desestabilização do governo. Neste caso o propósito era a transação. Porém, a maioria dos que eram ultramontanos na Câmara e Senado ao longo da Questão Religiosa não estavam confortáveis com o establishment político. BRASIL, Congresso do. Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação, *Clero no Parlamento Brasileiro*, Vol. 5, Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1980, pp. 132.

<sup>100</sup> Para este trabalho observou-se a obra prima de Cândido Mendes de ALMEIDA: *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro, antigo e moderno em suas relações com o Direito Canônico ou Coleção Completa, Cronologicamente disposta desde a primeira Dinastia até o Presente*, 2 Tomos, Rio de Janeiro, B. L. Garnier, [1866] 1873. A já mencionada atuação enquanto advogado do bispo de Olinda no processo da Questão Religiosa - ALMEIDA, Cândido Mendes de; Vasconcellos, Zacarias de Góes: *Discursos proferidos no Supremo Tribunal de Justiça na Sessão de 21 de Fevereiro de 1874*. E a atuação enquanto Senador no início da década de 1870: ALMEIDA, Cândido Mendes de: *Senador Cândido Mendes — pronunciamentos parlamentares, 1871-1873*, Brasília, Senado Federal, 1982. Um dos poucos trabalhos existentes sobre o autor é o de VILÇA, Antonio Carlos: *O senador Cândido Mendes*, Rio de Janeiro, Educam, 1981.

(i) *Proteção da religião contra o Estado tirânico, e religião como anteparo da sociedade.*

Cândido Mendes aponta que o processo revolucionário teve início quando a Igreja foi colocada na dependência das ordens estatais, como aconteceu em Portugal no governo do marquês de Pombal<sup>101</sup>; a partir dali se formou uma dominação do Estado sobre a religião que a oprimia. Em sua principal obra, *Direito Eclesiástico brasileiro, antigo e moderno*, lançada em 1866, Cândido Mendes de Almeida compila a legislação eclesiástica e desenvolve uma teologia política na introdução, em um dos casos sobre esse assunto, o legitimista espanhol Donoso Cortés é mobilizado para mostrar que o despotismo “prevalece nos países em que o poder da Igreja é oprimido, e a mais segura garantia da liberdade das raças humanas é a independência da Igreja, e sua livre ação sobre os governos civis”<sup>102</sup>.

O bispo d. Macedo Costa também colocava a necessidade de pedir liberdade à Igreja, pois o modo precário com que o Estado cuidava da Igreja. O Bispo do Pará se dirigia ao Imperador dizendo que a religião não era alfândega do Estado, e que padres não eram funcionários públicos<sup>103</sup>. Na iminência de ser sentenciado em 1874, D. Macedo escreveu “*Direito contra o direito; eu, o Estado sobre tudo*”, uma análise da Questão Religiosa à luz dos princípios do Estado moderno, onde diz estar convencido de que “*as formas políticas, apesar dos defeitos inerentes às coisas humanas, podem abrir às nações, amplo e auspicioso futuro, contanto que governo e povo sejam fiéis à religião*”<sup>104</sup>. Observa ainda que a Igreja combate os maus princípios que matam as nações, repetindo o mantra salvífico ultramontano: salvar a religião é o mesmo que salvar o país. Pelos ensinamentos da Igreja. D. Macedo proclamava que esse modelo, do “*Estado sobre tudo*”, nos leva a um despotismo atroz: “*É o cesariano, é a estatolatria, é o Deus-Estado em sua expressão mais genuína*”<sup>105</sup>. Com efeito, o único poder influente, de modo indireto, além de controlador do poder civil, era a Igreja. Analisando esse quadro, Chadwick<sup>106</sup> mostrou que o século XIX deu ênfase política ao Estado e ao indivíduo, mas ofuscou os organismos intermediários. Através da Igreja, a religião como receptáculo dos valores morais, dentro da família e dos grupos sociais,

<sup>101</sup> ALMEIDA, Cândido Mendes de: *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*, pp. XXI.

<sup>102</sup> Donoso Cortés *apud* ALMEIDA, Cândido Mendes de: *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*, pp. XLVI.

<sup>103</sup> COSTA, Dom Antônio Macedo, Bispo: *Direito contra o direito; eu, o estado sobre tudo*, Rio de Janeiro, Typ. do Apóstolo, 1874.

<sup>104</sup> COSTA, Dom Macedo, Bispo: *Direito contra o direito; eu, o estado sobre tudo*, pp. 5.

<sup>105</sup> COSTA, Dom Macedo, Bispo: *Direito contra o direito; eu, o estado sobre tudo*, pp. II.

<sup>106</sup> CHADWICK, Owen: *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*.

estaria preservada. Haja vista que a religião é um elemento fortemente ligado à família, sendo esses os laços que amarram o sentido religioso na vida individual.

Já nos debates do Senado do Império de 1873, em plena ebulição da Questão Religiosa, Cândido Mendes reafirma o sentido de civilização, para explicar que nos termos a cristandade aceitava e obedecia tanto a legislação civil quanto a eclesiástica. A civilização cristã que Cândido Mendes apresenta não é uma teocracia, preconiza a atuação da Igreja como instituição de equilíbrio, moderação, e intermédio para evitar os sobressaltos do poder político sobre os demais<sup>107</sup>. Ou seja, era a proteção promovida pela Igreja contra o poder de príncipes, como Henrique VIII da Inglaterra e Frederico II da Prússia, guardando a civilização e a humanidade contra a tirania do poder público. Nessa contracorrente do pensamento político moderno, o jurista maranhense disserta que a nação é anterior ao poder civil absoluto, que não é a concentração de poder que faz a nação, pois a mesma é constitutivamente anterior. Essa discussão é feita contra os argumentos germanófilos do senador liberal Vieira da Silva, que havia dito que na desorganização da cristandade é que apareceram as nações da Europa e abrindo margem ao progresso, aliás, algo próximo das lições do *Cours d'Histoire Moderne* de Guizot de 1828. Cândido Mendes, refutando Vieira da Silva, respondia: "*a fundação do absolutismo não podia ser progresso para a humanidade. Quanto a sua teoria das nações surgindo há três séculos sob a direção de príncipes absolutos, será expediente hábil se se quiser para dar aos fatos explicação muito diferente do que eles têm*"<sup>108</sup>. O absolutismo como forma política interessada na concentração do poder e construção da nação não é visto positivamente, nem mesmo pela ótica da sucessão histórica, pois no paralelo com o caso luso-brasileiro leva o autor a tratar do governo despótico ilustrado do marquês de Pombal de 1750 a 1777, quando se quebra com a unidade entre a "cruz e a espada" do projeto português, em nome de uma modernização que por sua conta chegou a expulsar os jesuítas das terras portuguesas em 1759<sup>109</sup>. Para um ultramontano a atuação da Igreja enquanto substituta de Roma era justificável, mas não a atuação de um poder civil absoluto. Cândido Mendes defende os jesuítas e que dignificaram a "civilização católica", atuando junto aos índios e organizando a Colônia<sup>110</sup>.

---

<sup>107</sup> ASI, n. 175, 23 de agosto de 1873.

<sup>108</sup> ASI, n. 175, 23 de agosto de 1873.

<sup>109</sup> ALMEIDA, Cândido Mendes de: *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*, pp. XLVII.

<sup>110</sup> ASI, n. 178, 23 de agosto de 1873.

(ii) *Civilização enquanto “civilização cristã”*. Uma característica do tradicionalismo de Cândido Mendes é a defesa do passado colonial e, em alguma medida, da herança política e religiosa deixada por Portugal ao Brasil<sup>111</sup>. Fatores que credenciaram o país americano à civilização cristã. A “conservação” deveria combinar esses dois aspectos da vida social – a organização política (preferencialmente monárquica) e religiosa -, para manter as conquistas do cristianismo, que perpassavam ainda as ciências, a cultura. Por outro lado, se a Igreja foi a evolução do Império Romano, por ter canonizado o Direito Romano, a filosofia moderna<sup>112</sup> que subsidiava a supremacia estatal representava uma marcha à ré na história<sup>113</sup>. Curiosamente, por vezes, o sentido empregado para a palavra *moderno* por Cândido Mendes levava em conta essa ideia. A “consciência moderna”, sob certo ponto de vista, não está apartada da Igreja, da religião cristã, mas é ela própria<sup>114</sup>.

Esses erros têm como origem a falta de percepção sobre a natureza humana: “o homem é uma entidade essencialmente teológica”<sup>115</sup>. E o receptáculo dessas leis, que relacionam as ações humanas à vontade divina é a Igreja, a guardiã do passado. Já em

<sup>111</sup> ASI, 30 de julho de 1873.

<sup>112</sup> Cândido Mendes cita um artigo da época (de A. Masure, publicado em *Monde*, n. 207, de 30 de julho de 1864) para justificar seu argumento: “*A Sofística moderna é Protestante: data do século XVI. Quando quebrou-se o laço da unidade, quando, proclamou-se a liberdade do erro, abriram-se todas as comportas, e a onda precipitou-se. De então para cá, o Renascimento multiplicou os seus sistemas renovados da antiguidade cujos ardimentos ele ultrapassou*” (ALMEIDA, Cândido Mendes de: *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*, pp. CLXIX).

<sup>113</sup> Essa percepção de Cândido Mendes, de que as bases jurídico-políticas da modernidade secular resgatam elementos da Antiguidade para formular uma *razão de Estado*, e assim, uma “antiga” concepção de liberdade, de soberania, de progresso, é algo assentado na filosofia política, como se pode perceber das seguintes obras: DAWSON, Christopher: *Progresso e Religião – uma investigação histórica*, Trad. Fábio Faria, São Paulo, É Realizações, 2012. GAY, Peter: *The Enlightenment. An interpretation. The rise of modern paganism*, New York, Norton Paperback, [1966] 1995. HIMMERFARB, Gertrude, *The roads to modernity – the British, French and American enlightenments. With an introduction by Gordon Brown*, London, Vintage, 2008.

<sup>114</sup> Há dois exemplos sobre o uso do termo “moderno” em consonância com a identidade cristã. Primeiro, ao dar um sentido para o termo “consciência moderna”: “*A formação do homem, diz Saint-Bonnet, é essencialmente teológica. Foram os Padres da Igreja que fundaram a consciência moderna. A Igreja repartiu e adaptou o fruto do seu ensino para todas as almas, segundo as convenientes medidas; e produziu este grupo de nações. ou, para melhor dizer, esta grande família que chamamos Europa*”. Segundo, ao dar um tom positivo para o termo em referência à ciência histórica fiel à verdade: “*Os absolutistas de todos os matizes, o do Rei outrora, os do Estado, hoje, são os propagandistas desses fantasiados terrores, por que sua mira é dominarem a Igreja. Essa gritaria tão estúpida, e ao mesmo tempo tão nociva à marcha da Igreja, a ciência histórica moderna fará desaparecer e bem triste papel representarão na posteridade os defensores de semelhantes teses*” (ALMEIDA, Cândido Mendes de: *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*, pp. IX e CCCLXL).

<sup>115</sup> ALMEIDA, Cândido Mendes de: *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*, pp. X.

autores como, Buchanan na Escócia, Bacon e Hobbes na Inglaterra, e Hugo Grócius na Holanda, que foram promotores de ideias pagãs e degradaram o senso cristão europeu, encontram-se problemas a respeito do fundamento antropológico, ao levarem tão a sério a separação entre religião e política, acabaram gerando um ideário para a própria exclusão da religião. Erro esse em que não caiu o autor da contrarreforma portuguesa, Gabriel Pereira de Castro (1571-1632), referência obrigatória em Cândido Mendes, embora tenha sido formulador de políticas para reis absolutistas, Pereira de Castro salvou sua teoria ao cultivar a ideia de que a sociedade cristã é um corpo misto, e que o poder temporal funciona dentro de sua órbita, subordinado a ela<sup>116</sup>.

A própria instabilidade política que a Europa vivia no século XIX seria uma prova do distanciamento religioso. Segundo Cândido Mendes, era errado pensar que a ideia de “civilização moderna” fosse superior à de sociedade cristã. Não haveria como pensar a completude de uma civilização, sem o cristianismo, caso contrário, “dão em resultado o quadro que acabamos de ver em Paris [Comuna, 1871]. A única doutrina que nos pode dar a civilização moral, complementar das outras, é o cristianismo”<sup>117</sup>. O autor emprega o termo “civilização” recorrentemente, tanto nas intervenções na tribuna como na sua obra mais importante — *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro* (1866), e em boa medida o faz de um modo que se pode cambiá-lo por “civilização católica” ou “cristandade”<sup>118</sup>. Provavelmente a influência da literatura europeia que reivindica o termo possibilitou essa noção, como nas vezes que se remetia ao teólogo Henry Ramière (1821-1884)

<sup>116</sup> A obra de Gabriel Pereira de Castro que é utilizada como referência para Cândido Mendes de Almeida é um clássico da literatura da contrarreforma lusitana, *De Manu Regia*, de 1673. O livro também apresenta as Concordatas que foram feitas entre o reino português e os prelados, daí certa semelhança entre o formato usado por Cândido Mendes e o de Pereira de Castro. CALAFATE, Pedro: *Da origem popular do poder ao direito de resistência - doutrinas políticas no século XVII em Portugal*, Lisboa, Espera do Caos editores, 2012.

<sup>117</sup> ALMEIDA, Cândido Mendes de: *Senador Cândido Mendes - pronunciamentos parlamentares, 1871-1873*, pp. 74.

<sup>118</sup> Três exemplos de utilização do termo “civilização” em uma chave positiva, por Cândido Mendes: (i) “Estas palavras encerram uma grande verdade, que todo o pensador deve ter sempre à vista querendo estudar a marcha do homem no mundo, principalmente durante a grande e maravilhosa fase da civilização cristã”; (ii) “Depois do século XVI, quando já o Protestantismo havia criado raízes na Europa civilizada de modo a poder manter-se em frente das nações católicas, a doutrina do Sumo Império robusteceu-se imensamente e o argumento de que os chefes dessas nações ficariam em somenos posição, não deixou de fazer brecha”; e, (iii) “Em vez de cultivar-se a Filosofia de S. Tomás e de S. Boaventura, a que tanto deve a civilização católica” (ALMEIDA, Cândido Mendes de: *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*, pp. IX; XLVIII; CLXVI).

(*L'église et la civilisation moderne*, de 1861)<sup>119</sup>. Donoso Cortés, Balmés, de Maistre, Chateaubriand e outros autores católicos menos conhecidos também são citados<sup>120</sup>.

No plano do direito constitucional, o equívoco do modernismo pagão foi ancorar-se na Antiguidade romana. "*Países que vivem das tradições da legislação romana, da legislação do povo-rei, que era uma legislação de despotismo, de arbítrio, onde se confundia tudo em proveito da soberania indivisa do príncipe, fonte de toda a justiça*"<sup>121</sup>. Em nome da superação do medievo os estadistas passaram a resgatar o que viera antes da marcante presença da Igreja na história europeia, e restabeleceram as formas jurídicas do cesarismo.

O laço com a civilização, nos termos do jurista estava marcado pela tradição religiosa, pelo estandarte da Igreja católica. Seguindo essa imagem proposta, que remete à expulsão dos holandeses de Pernambuco (1648/1649)<sup>122</sup>, a qual Cândido Mendes nos faz pensar que o contrário do civilizado, portanto, o bárbaro, era o protestante, o holandês contrário à fé, excluído do grêmio da civilização cristã (católica).

(iii) *Hermenêutica constitucional à luz do conhecimento eclesiástico e projeto pedagógico católico*. Quando publicou o *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro* em 1866, Cândido Mendes queria impor-se dentro do projeto pedagógico das faculdades de direito do país e preencher uma lacuna, a da falta de estudos históricos sobre a Igreja católica e sobre a

<sup>119</sup> ALMEIDA, Cândido Mendes de: *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*, pp. CCXL.

<sup>120</sup> Exemplos de citação de Cândido Mendes a autores que corroboram com a perspectiva ultramontana. (i) De Maistre é enfaticamente mobilizado para a defesa do ensino da Teologia nas Faculdades de Direito, que era uma das vontades expressas na obra de Cândido Mendes. "*O Conde de Maistre, esse grande pensador católico, e cujo vulto todos os dias se irá engrandecendo, exprime-se com muito senso, naquele nervoso e castigado estilo, que o tornam um dos primeiros prosadores franceses, a respeito da conveniência do estudo da Teologia*". Donoso Cortez também aparece, porém em menor número de citação: "*Com razão, diz Donoso Cortez (...), por toda a parte onde se enfraquece o poder da Igreja vê-se aumentar a preponderância do Poder temporal, de tal sorte que nada há de mais certo do que o seguinte facto. O despotismo civil prevalece sobretudo nos países em que o poder da Igreja é oprimido, e a mais segura garantia da liberdade das raças humanas é a independência da Igreja, e sua livre ação sobre os governos civis*". Além de Ramière, há outros escritores menos conhecidos posteriormente, mas que na época eram tidos como referências para o autor brasileiro, como M. Desornes, "*Um distinto escritor [em artigos no jornal Le Monde, V. 267 e 269 - de 30 de Setembro de 2 de Outubro de 1863] tratando das divergências que têm surgido entre os católicos acerca da apreciação da liberdade de consciência, resume em breves palavras e com muita solidez as ideias hoje mais em voga entre os mesmos correligionários quanto à origem da Soberania, formas de governo, e extensão da liberdade política*" (ALMEIDA, Cândido Mendes de: *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*, pp. XII; XLVI e CCVI).

<sup>121</sup> ALMEIDA, Cândido Mendes de: *Senador Cândido Mendes - pronunciamentos parlamentares, 1871-1873*, pp. 103.

<sup>122</sup> O tema é explorado no livro de Cândido Mendes, e remete-se ao período em que o Império Holandês ocupou Pernambuco, entre os anos de 1630 e 1654. A guerra de expulsão dos holandeses ficou marcada pelo mito da unidade entre portugueses, índios e negros - com sendo a união das raças que formam a brasilidade - contra o domínio bávaro protestante.

legislação eclesiástica, desde o ano 150. As leis canônicas eram de suma importância, pois o Brasil, seguindo a tradição portuguesa, delegava à Igreja católica a tarefa de organizar várias etapas da vida dos habitantes do país<sup>123</sup>. Há nessa preocupação pedagógica, a identificação entre os elementos fundamentais da história cristã e as bases da constituição social e política<sup>124</sup>. Palavras como, *moderno*, *liberdade*, *soberania*, e, *civilização* compreendem um conteúdo que as encaminha ao campo da tradição cristã, de permanência e não ruptura com o passado pré-moderno. O sentido explicativo é anti-iluminista<sup>125</sup>, e católico. O que ampara a concepção religiosa desses conceitos — aparentemente monopolizados pelos liberais — é justamente a força material da religião, mantida pela Igreja católica. Quanto menor a difusão da religião a partir do clero, proporcionalmente mais fraca a noção católica de política, dentro de cada conceito e em meio aos valores que regem o corpo político.

Um *segundo* aspecto diz respeito à consequência da perda de espaço da posição da Igreja na estrutura social e política. O que o autor chama de *secularização*, termo empregado diversas vezes no *Direito Civil Eclesiástico* e nos pronunciamentos no Senado, era o movimento que levava ao antigo Estado pagão<sup>126</sup>. E contra esse movimento secular

<sup>123</sup> GRINBERG, Keila: *Código civil e cidadania*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008, pp. 38.

<sup>124</sup> Nota-se que Cândido Mendes escreve o prefácio da obra em 11 de março de 1864, porém, só a publica no ano de 1866, cerca de dois anos depois do *Syllabus errorum* junto da Encíclica *Quanta Cura* de 08 de dezembro de 1864. Não há comprovação de que essa distância temporal seja por conta da publicação do documento da Santa Sé, e que Cândido Mendes tenha procurado analisar suas consequências e impacto para estar no mesmo compasso que a crítica que a Igreja fazia naquele tempo à modernidade. O fato é que na longa introdução Cândido Mendes cita o *Syllabus* de 1864. A discussão era a respeito do instituto do *Placet* no Brasil, que segundo o autor nunca foi reconhecido pela Santa Sé, mesmo estando consagrado na Constituição do Império de 1824 no art. 101 §14. O problema ali era que este artigo não se harmonizava com o art. 5º da mesma Constituição (que consagra a oficialidade da religião católica). Cândido Mendes explica que a Bula *Probe nostis* do Papa Pio IX de 09 de maio de 1853, junto dos artigos 28 e 41 do *Syllabus* de 1864 explicam a força da condenação frente às pretensões desarrazoadas do Poder Civil. ALMEIDA, Cândido Mendes de: *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*, pp. CCCLXLIII.

<sup>125</sup> Sobre o anti-iluminismo como cultura política forjada no século XVIII em reação à modernidade racionalista: STERNHELL, Zeev: *Les anti-Lumières. Du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006.

<sup>126</sup> Cândido Mendes identifica que a secularização é uma transformação marcada pelas mudanças nas relações entre Estado e Igreja, especialmente, entre os séculos XVII e XVIII. "*No século XVII a igreja ocupa a primeira posição na escala social, o Poder Temporal a imediata. Então o Estado regia-se pelas doutrinas Católicas, e o Governo com quanto já reagisse, não fortalecia suas invasões no terreno do direito. No século XVIII a situação é diferente, as ideias heterodoxas já lavrarão nas regiões governamentais, bem que a nação ainda seja profundamente Católica. Começou-se a obra da secularização ou paganização do Estado, pelo Regalismo moderado, o Estado é igual à Igreja, ou por outra a Cristandade está dissolvida; o Rei é independente, não conhece na Terra superior. Surgiam por tanto duas entidades rivais na Sociedade. Dispondo o Rei de força material, necessariamente sujeitaria a outra, se a Igreja Católica fosse subordinável*". ALMEIDA, Cândido Mendes de: *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*, p. CLXXXVII.

era preciso reafirmar uma hermenêutica jurídica a ser ensinada nas Faculdades de Direito, que lesse as concepções da religião nas formas jurídicas, para fornecer alternativa ao Estado brasileiro para o estabelecimento da ordem. Cândido Mendes levava em conta a base documental do direito eclesiástico contra o retorno do direito romano. A doutrina política católica é apresentada como um ponto de equilíbrio e reação aos radicalismos modernistas, que no fundo regrediam ao apoiarem-se na Roma antiga<sup>127</sup>. Ademais, a perspectiva ultramontana a respeito da religião serviria como uma espécie de oráculo da interpretação constitucional. É nesse sentido que Cândido Mendes pretende dar aos estudantes das ciências jurídicas no Brasil e a todos os interessados nos postulados básicos da construção de uma sociedade cristã e de homens livres<sup>128</sup>, que só seriam feitos na relação direta entre religião e política, Estado e Igreja — unidos.

O Brasil era visto como um caso excepcional de país católico que não promovia os estudos de teologia<sup>129</sup>. O modelo da Universidade de Coimbra, pós-reforma pombalina, teria imperado nas Faculdades de Direito no Brasil (em São Paulo e Recife). Como resultado, um ensino descrente para as elites, da forma antiga, se preservou a forte presença da retórica nos estudos, sem dar a mesma importância ao raciocínio lógico<sup>130</sup>. Cândido Mendes reclamava que tanto Portugal como o Brasil eram dois países sobrenaturalmente católicos, e naturalmente cismáticos: "*A população em sua massa é*

<sup>127</sup> Em diversos momentos Cândido Mendes expõe como o radicalismo modernista - que significava a seu ver o ímpeto regalista de impor o Estado contra o poder eclesiástico - era apoiado no modelo romano antigo pagão. "*Ora se o Estado tem o direito de criar e destruir quaisquer corporações, pode excluir do livro da vida as que de perto, ou de longe pareçam - um status in statu. A Igreja fica portanto exposta a cair sob tais golpes, dentro da circunscrição secular. É este o argumento [de] Aquiles do Estado moderno, que, desconhecendo a existência da Igreja como corporação independente, pretende constituir-se à feição das antigas organizações políticas, oriundas do Direito Pagão. Pretensão tardia, e cheia de perigos*" Almeida, Cândido Mendes de: *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*, pp. XVII. "(...) *pode-se dizer que ainda hoje não terminaram, não obstante os esforços que faz o poder temporal, de tudo secularizar, para colocar sob a mesma direção a Igreja e o Estado, à maneira do antigo Estado pagão, de que foi e ainda é tipo o Império Romano*". ALMEIDA, Cândido Mendes de: *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*, pp. 234.

<sup>128</sup> Aurélio BASTOS: "Introdução" em ALMEIDA, Cândido Mendes de: *Senador Candido Mendes - pronunciamentos parlamentares, 1871-1873*, pp. 12.

<sup>129</sup> ALMEIDA, Cândido Mendes de: *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*, pp. X.

<sup>130</sup> CARVALHO, José Murilo de: "História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura" em *Topoi*, Rio de Janeiro, 2000, nº 1, pp. 123-152.

católica; mas a classe dominante, a que governa e dirige a nação, educada de outra sorte, pouco ou nada tem ela de crente"<sup>131</sup>.

### Considerações finais

No século da secularização, como foi o XIX, o conceito de civilização pode ser identificado entre propostas que reivindicam o termo, mas traduzem perspectivas antagônicas. É o que se viu no Brasil, entre o conservadorismo liberal dos saquaremas, a ala radical dos liberais e os ultramontanos entre as décadas de 1860 e 1870. A preocupação desse trabalho foi compreender a apropriação do termo “civilização” e termos correlatos entre atores políticos fundamentais na compreensão das relações entre Igreja e Estado no Brasil. Da concepção de Cândido Mendes de Almeida, de civilização enquanto cristandade, vê-se um evidente distanciamento da perspectiva guizotiana de civilização. François Guizot foi um dos intelectuais mais importantes nos debates políticos brasileiros, e mesmo em 1870, quando sua ascendência política na França havia decrescido, seguia sendo reivindicado e tomado como discurso de autoridade no Senado e no Conselho de Estado do Brasil.

Os confrontos entre a defesa do *Syllabus* de 1864 e as prerrogativas do constitucionalismo moderno envolvem a Questão Religiosa (1872-1875) no Brasil. Sendo válido perceber como nessas ocasiões de acirramento político os conceitos ganham em nitidez, para a definição dos horizontes tomados por cada ideário político. As posições a respeito da Igreja católica na política definiram-se, entre a manutenção do controle regalista, o anticlericalismo liberal ou a reafirmação do clericalismo. O que fica dessa análise da história do político diante desse processo é o que se pode esclarecer daquele contexto para a percepção da secularização, e das tradições políticas brasileiras. Apenas diante daquela conjuntura política, no curto prazo, a Questão Religiosa contribuiu para

---

<sup>131</sup> ALMEIDA, Cândido Mendes de: *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*, pp. XL. Aliás, uma das propostas para reaproximar a intelectualidade da teologia cristã era através da criação de faculdades de teologia, seguindo a sugestão de Joseph de Maistre. O savoiano comentava que um sistema de ensino puramente científico formaria uma educação que derramaria veneno no Estado (Almeida, Cândido Mendes de: *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*, pp. XIII). Era preciso reaver a força da Igreja para, conseqüentemente, fortalecer o Estado monárquico. Pois se os valores católicos não forem transmitidos, logo o Estado poderá atacar a Igreja com as inovações seculares, leis que limitem o poder do clero, afirma Almeida, Cândido Mendes de: *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*, pp. XVII. Em suma, na visão do jurista maranhense era preciso salvar a Igreja, para salvar a ordem política.

a desestabilização do modelo político saquarema, assim como um momento central para a autonomia do político em face da religião no Brasil, e revela-se como um caldo de experiência argumentativa para considerar as posições a respeito.

A confusão e a falta de diálogo entre os grupos se dava por conta da ausência de comum acordo a respeito do paradigma religioso. É por isso que a explicação de Marcel Gauchet sobre a *saída da religião* não é simplesmente institucional, pela separação legal Igreja-Estado, ou a perda de atributos da religião sobre o funcionamento das leis. É um processo de materialização da autonomia<sup>132</sup>, e que diz respeito a como a política moderna está pautada, em uma configuração que procura expelir o elemento religioso enquanto estruturador da política. Com isso, gradativamente a religião passa a ser um elemento estranho à racionalidade política moderna. Segundo o mencionado autor, o enigma da primeira política, pré-Estado moderno, estava em uma palavra: religião, que escondia, ocupava e neutralizava o político<sup>133</sup>. A democracia, a liberdade e a sociedade civil modernas são produtos desse ocaso da religião, que exclusivamente dava sentido à coisa pública. Eis esta uma sugestão bastante plausível para apresentar esse cenário tão desencontrado sobre o que é civilização no século XIX.

---

<sup>132</sup> GAUCHET, Marcel: *L'avènement de la Démocratie I. La Révolution moderne*, Paris, Éditions Gallimard, 2007.

<sup>133</sup> Esta tese aparece invariavelmente em diversas obras do cientista político francês Marcel GAUCHET, tais como: *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Paris, Stock, 2003; *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998; *Le désenchantement du monde — une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985; *L'avènement de la Démocratie II. La Crise du Libéralisme*, Paris, Éditions Gallimard, 2007. FERRY, Luc e GAUCHET, Marcel: *Depois da religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?*, Trad. Nícia Adan Bonatti, Rio de Janeiro, Difel, 2008.