

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO
THAÍS DA ROCHA CARVALHO**

**LIBERDADE RELIGIOSA NO BRASIL DO SÉCULO
XIX: UMA ANÁLISE A PARTIR DO JORNAL
ULTRAMONTANO O APÓSTOLO (1866-1891)**

**CAMPINAS
2018**

THAÍS DA ROCHA CARVALHO

**LIBERDADE RELIGIOSA NO BRASIL DO SÉCULO
XIX: UMA ANÁLISE A PARTIR DO JORNAL
ULTRAMONTANO O APÓSTOLO (1866-1891)**

Material submetido a banca de defesa para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Linha de pesquisa: Fenômeno religioso: Instituição e práticas discursivas

Orientadora: Prof(a). Dr(a). Ana Rosa Clochet da Silva

**PUC-CAMPINAS
2018**

Ficha catalográfica elaborada por Marluce Barbosa – CRB 8/7313
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

t261.73081 Carvalho, Thais da Rocha.
C331L Liberdade religiosa no Brasil do século XIX: uma análise a partir do
jornal ultramontano O Apóstolo (1866-1891) / Thais da Rocha Carva-
lho. - Campinas: PUC-Campinas, 2018.
158f.

Orientadora: Ana Rosa Clocllet da Silva.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Campi-
pinas, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pós-Gradua-
ção em Ciências da Religião.

Inclui anexo e bibliografia.

1. Liberdade religiosa - Brasil. 2. Secularização (Teologia). 3. Leigos
(Religião). 4. Ultramontanismo. 5. Periódicos brasileiros. I. Silva, Ana
Rosa Clocllet da. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Cen-
tro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Pós-Graduação em
Ciências da Religião. III. Título.

22. ed.CDD – t261.73081

THAÍS DA ROCHA CARVALHO

Liberdade Religiosa no Brasil do século XIX: Uma análise a partir do jornal ultramontano O Apóstolo (1866-1891)

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 18 de dezembro de 2018.


DR RODRIGO COPPE CALDEIRA (PUC-MG)


DR BRENDA MARIBEL CARRANZA DAVILA (PUC-CAMPINAS)


DRA ANA ROSA CLOCLET DA SILVA – Presidente (PUC-CAMPINAS)

À Antônio Alberto (*in memoriam*), meu pai e
amigo, que sempre me incentivou e orientou,
com exemplo de respeito, perseverança e
alegria.

AGRADECIMENTOS

Quero ser grata, primeiramente, à CAPES* pelo fomento à presente pesquisa.

Também à Profa. Dra. Ana Rosa Cloquet da Silva, que me orienta desde o início de minha caminhada em pesquisas e vem me orientando no presente trabalho, contribuindo significativamente para o desenvolvimento deste.

Aos demais professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, que possibilitaram a realização da presente pesquisa, nas aulas e conversas sempre auxiliando no aprofundamento dos conteúdos e temas estudados.

Aos professores que aceitaram participar das bancas de qualificação e defesa dessa pesquisa.

Aos colegas da turma de 2017 do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, que contribuíram com conhecimento e perguntas em aulas que auxiliaram em questões específicas da presente pesquisa.

À minha família, em especial meu marido, William Savietto Pereira, minha mãe, Elisabete Alves da Rocha Carvalho, que me apoiaram desde o início, me auxiliaram, cada um à sua maneira e me acompanharam com carinho e paciência no desenvolvimento desse trabalho.

À minha filha, Maria Flor de Carvalho Pereira, que mesmo sendo criança entendeu a importância desse trabalho para mim e se desenvolveu muito nesse processo também.

Aos amigos que me ouviram e/ou leram o presente trabalho e me aconselharam, me orientaram e me apoiaram com carinho e respeito durante esse processo de pesquisa.

Quero ser grata ao Divino Mestre, pela oportunidade de desenvolver essa pesquisa, e pelo meu desenvolvimento acadêmico e pessoal a partir dessa experiência.

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Seja qual for a religião que a gente professa, seja qual for o culto exterior com o qual se está de acordo, se não acompanharmos de profunda convicção de que uma é verdadeira e o outro agradável a Deus, em lugar de auxiliarem, constituem obstáculos à salvação.

John Locke
(1632-1704)

RESUMO

O século XIX foi o período que consagrou a entrada do Brasil na chamada modernidade política, fenômeno representado pela configuração de um novo ordenamento político das sociedades ocidentais, composto pelo moderno Estado Nacional e pela democracia política, que reconfigurou as relações entre Igreja e Estado. O clero católico brasileiro envolveu-se profundamente nos debates referentes às transformações do período, articulando religião e política na modelagem dos novos projetos de tipo nacional, atuando pelas vias institucionais e não institucionais, como foi o caso da imprensa periódica, que teve destaque como campo de disputas discursivas e simbólicas, pois foi o principal veículo de formação de uma opinião pública no período. A presente pesquisa tem como objetivo analisar o discurso proferido pelo jornal ultramontano *O Apóstolo* acerca do tema da *Liberdade Religiosa* no Brasil, durante os anos de 1866 a 1891. Especificamente, visa compreender o modo como o jornal refletiu três conjunturas importantes desse período, no decorrer das quais as relações entre Igreja católica e Estado brasileiro foram profundamente afetadas. São elas: a conjuntura da repercussão, no Brasil, da publicação da Encíclica *Quanta Cura* e do anexo *Syllabus* pelo Papa Pio IX em 1864 - que elencava os chamados "erros modernos" -; a *Questão Religiosa*, deflagrada entre os anos de 1872 a 1875, que configurou um intenso conflito entre Igreja e Estado Imperial em relação ao problema representado pela maçonaria; e a conjuntura marcada pela Proclamação da República e as primeiras medidas oficiais que consagraram as condições normativas da liberdade religiosa no Brasil, representadas pelo Decreto de 1º de janeiro de 1890 e pela Constituição de 1891, que promulgou a liberdade de culto, o fim do padroado e a separação institucional entre Igreja e Estado. A análise incorpora as contribuições teóricas de Pierre Bourdieu, no que toca à ênfase nas disputas simbólicas que atravessam as práticas discursivas do *Apóstolo*. Por sua vez, levando em conta que no período analisado Igreja e Estado não configuravam individualidades institucionais – dada a longa vigência do padroado – rejeitaremos o conceito de “campo religioso”, preferindo o conceito de “controvérsias públicas”, utilizado por Paula Montero, com o intuito de compreender como a *visibilidade social* ultramontana é auferida a partir da prática discursiva do jornal. Portanto, a intenção é apurar o tratamento que o jornal deu a esse período de intenso conflito entre Igreja e Estado, buscando perceber em que medida esse tratamento aponta para a formulação de um projeto de modernidade e secularização, que teve no seu cerne o tema da *Liberdade Religiosa*.

Palavras-chave: Liberdade religiosa; Secularização; Laicidade; Ultramontanismo; O Apóstolo.

ABSTRACT

The nineteenth century was the period that inaugurated Brazil's entry into the so-called political modernity, a phenomenon represented by the configuration of a new political order of Western societies, composed of the modern National State and political democracy, which reconfigured the relations between Church and State.

The Brazilian Catholic clergy was deeply involved in the debates regarding the transformations of the period, articulating religion and politics in the modeling of new projects of national type, acting through institutional and non-institutional ways, as was the case of the periodical press, which was highlighted as a field of discursive and symbolic disputes, since it was the main vehicle for forming a public opinion in the period.

The present research aims at analyzing the discourse given by the ultramontane newspaper *O Apóstolo* on the theme of *Religious Freedom* in Brazil, during the years 1866 to 1891. Specifically, it aims to understand how the newspaper reflected three important conjunctures of that period in the course of which the relations between the Catholic Church and the Brazilian State were deeply affected.

They are: the conjuncture of the repercussion in Brazil of the publication of the Encyclical *Quanta Cura* and the annex *Syllabus* by Pope Pius IX in 1864 - which listed the so-called "modern errors"; the *Religious Question*, between the years of 1872 and 1875, which configured an intense conflict between Church and Imperial State in relation to the problem represented by the Freemasonry; and the conjuncture marked by the Proclamation of the Republic and the first official measures that established the normative conditions of religious freedom in Brazil, represented by the Decree of January 1, 1890 and by the 1891 Constitution, which promulgated freedom of worship, the end of the patronage and the institutional separation between church and state.

The analysis incorporates the theoretical contributions of Pierre Bourdieu, concerning the emphasis on the symbolic disputes that cross the discursive practices of *O Apóstolo*. However, considering that in the analyzed period, Church and State did not constitute institutional individuals - given the long duration of the patronage - we will reject the concept of "religious field", preferring the concept of "public controversy" used by Paula Montero, with the purpose of understanding how the ultramontane *social visibility* is derived from the discursive practice of the newspaper.

Therefore, the intention is to determine the treatment that the newspaper gave to this period of intense conflict between Church and State, seeking to acknowledge to what extent this treatment points to the formulation of a project of modernity and secularization, which had at its core the theme of *Religious Freedom*.

Keywords: Religious freedom; Secularization; Laity; Ultramontanism; *O Apóstolo*.

SUMÁRIO

Introdução.....	10
1. Modernidade e Secularização no Brasil do século XIX.....	19
1.1. O debate teórico acerca da modernidade, secularização e laicidade.....	21
1.2. A liberdade religiosa no contexto luso-brasileiro.....	30
1.3. A herança regalista no Estado Imperial brasileiro.....	37
2. Atuação ultramontana na imprensa periódica do século XIX: uma análise do periódico <i>O Apóstolo</i>.....	47
2.1. A imprensa Católica na segunda metade do século XIX	49
2.2. O ultramontanismo no Brasil.....	56
2.3. Matrizes do pensamento ultramontano.....	63
2.4. As diretrizes ultramontanas nas páginas <i>do Apóstolo</i>	74
2.4.1. A recepção da Quanta Cura e do Syllabus pelo <i>Apóstolo</i>	76
2.4.2. Os escritos dos tradicionalistas nas páginas <i>do Apóstolo</i>	81
3. A liberdade religiosa nas páginas do jornal <i>O Apóstolo</i>.....	87
3. 1. Entre os anos de 1866 e 1870.....	92
3. 2. Entre os anos de 1872 e 1875.....	105
3. 3. Entre os anos de 1889 e 1891	129
Considerações Finais.....	142
Fontes Primárias.....	146
Referências... ..	147
Anexos.....	155

INTRODUÇÃO

A questão da *liberdade religiosa* no Brasil se fez presente nos debates (seja no Parlamento ou na imprensa), durante todo o século XIX, período que consagrou a entrada do Brasil na chamada *modernidade política* (GUERRA, 2009). Porém, recentemente a historiografia trouxe outro panorama para o tema, no qual a Igreja Católica e seus representantes, assim como maçons, leigos e clérigos de diferentes denominações cristãs, incluindo protestantes, não travaram uma disputa meramente política, nem focaram o tema da liberdade de consciência ou mesmo da busca pela laicidade do Estado, opondo-se à religião enquanto dimensão norteadora das visões de mundo (HERVIEU-LÉGER, 2008).

Portanto, longe de perder espaço frente às novas formas de sociabilidade e instituições políticas, a religião permanece como elemento estruturante da modernidade política, configurando um processo de secularização revelador da “complexidade das constelações e das evoluções históricas que se caracterizam por sobreposições de tendências, relações entre essas, fusão ou repulsão parcial” (HAUPT, 2008). Assim, o Estado, paulatinamente, começa a se apropriar de funções que eram antes da Igreja, buscando uma coesão social pautada numa “ética política” (PIRES, 2012), cujos fundamentos não deixavam de ser emprestados da moral religiosa.

A defesa da *liberdade religiosa* foi um dos pilares mais significativos do processo de secularização pelo qual as sociedades ocidentais passaram, estando apoiada em três princípios da *episteme* liberal no campo político-religioso, a religião como elemento da vida privada dos indivíduos, a neutralidade do Estado diante de assuntos religiosos, e a separação institucional entre Estado e religião (SOUZA, 2010).

Historicamente, a combinação de tais princípios não configurou um único modelo de secularização. Contudo, como tendência do processo em curso, verificou-se a perda do monopólio na produção e veiculação do capital sagrado por religiões antes oficiais, o que levou os Estados ocidentais a legitimarem a proteção à liberdade de crença a todas as religiões.

No Brasil, somente com a Constituição Republicana de 1891 é que foram criadas as prerrogativas para a construção de um Estado laico, eliminando o tradicional direito do padroado, o estatuto do catolicismo como religião oficial do

Império e separando, institucionalmente, a Igreja Católica do Estado Nacional. Assim, “Todos os indivíduos e confissões religiosas” poderiam, desde então, “exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum” (BALEEIRO, 2001, p. 96).

Naquele contexto, a polêmica em torno da *liberdade religiosa* - que deveria incluir não apenas a liberdade de crença e prática doméstica, já contemplada na Constituição de 1824, mas o culto público – ressurgiu com força suficiente para opor representantes do clero ultramontano aos paladinos do pensamento liberal, associados a representantes de outras denominações cristãs, que começavam a se instalar no Brasil.

Durante esse período, que configurou a entrada do Brasil na chamada modernidade política, o clero católico participou ativamente dos debates acerca dos elementos que comporiam a identidade nacional brasileira. Dentre esses elementos, o religioso foi elencado pelos clérigos como fundamental. Nesse período, os “padres políticos” (SOUZA, 2010) tiveram destaque no Parlamento como também nas vias não institucionais, como é o caso da imprensa, na qual atuaram os chamados “padres publicistas”.

O debate dava-se entre o clero católico regalista, o clero católico ultramontano¹ e os liberais, entre os quais se destacavam os protestantes. Todos esses grupos valeram-se da imprensa como ferramenta de interferência na *esfera pública* em construção, cada um deles buscando forjar uma *opinião pública* favorável aos seus interesses. A partir da imprensa emergia a *opinião pública*, que servia como instrumento de legitimidade política, distinguindo-se da soberania absolutista monárquica e, portanto, inserida na perspectiva de instituição das novas ideias e formas políticas constitucionais. Formando uma nova *cultura política*, nesse período (BAKER, 1987; DARNTON, 1996). O clero, portanto, foi um “agente político importante no período em que se processaram os conflitos que resultaram na emancipação política do Brasil” (SOUZA, 2010, p. 16) e construção do novo Estado nacional.

Com a Ascensão do clero ultramontano à política nacional, e com a proliferação de periódicos católicos a partir de meados do século XIX, a imprensa

1 Já foi consolidado pela historiografia que estuda o período que “o clero não conformou um grupo político monolítico, divergindo entre si tanto no que se refere aos assuntos de natureza secular, como nos temas relativos à religião do Império” (SOUZA, 2010, p. 409).

católica teve significativa participação nos debates acerca de temas em voga, inclusive o tema da *liberdade religiosa*.

O tema da *liberdade religiosa* se faz atual, pois, como já apontado, as religiões permanecem como elemento estruturante das sociedades modernas (e pós-modernas), configurando processos singulares de secularização (SILVA, 2017a). Além disso, a tônica dos debates atuais em diferentes países que compõem o ocidente, como França, Estados Unidos e Brasil, que envolvem não só a temática da *liberdade religiosa*, mas outras questões que dizem respeito à religião, levantam questões sobre a consolidação da democracia laica nesses países.

A questão da *liberdade religiosa* no século XXI, na primeira e segunda década do Brasil Contemporâneo, traz questões na seara das matrizes religiosas africanas e dos "novos movimentos religiosos".

Além disso, o resultado do censo de 2010, divulgado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2012, aponta que o campo religioso brasileiro se encontra em modificação. Os números trazidos pelo censo são um indicativo da declaração dos indivíduos em matéria religiosa em uma década no Brasil.

Uma das transformações que o censo de 2010 atesta é a pluralização do campo religioso, pois mesmo a religião católica se mantendo como religião da maioria dos brasileiros, há uma queda percentual dos declarantes católicos, enquanto observa-se o crescimento dos declarantes evangélicos. Os gráficos apontam que essa queda é um indicativo da pluralização do campo religioso brasileiro, mas que ainda se dá dentro cristianismo, pois os cristãos chegam a 86,8% da população brasileira declarante².

*

Assim, dada a atualidade e relevância histórica do tema, a presente pesquisa visa investigar o fenômeno religioso buscando suas manifestações em nível das práticas discursivas veiculadas pela imprensa periódica católica da

2 É importante apontar que o crescimento da população protestante não se refere aos evangélicos de missão, que na última década se encontram na faixa de 4% dos declarantes, o aumento refere-se aos protestantes pentecostais, 13,3% da população brasileira (dados do IBGE).

segunda metade do século XIX, que utilizou-se deste veículo como poderoso instrumento de formação de uma opinião pública favorável aos seus interesses, configurando, portanto, um campo de disputas simbólicas. Como fonte, elege o jornal ultramontano *O Apóstolo*, editado no Rio de Janeiro entre 1866 e 1901.

A escolha desta fonte primária se deve ao fato de ter sido o jornal ultramontano que mais se destacou durante a segunda metade do século XIX, na tentativa de se situar frente às transformações do período, posicionando-se em relação a diversos temas correntes à época, bem como apropriando-se de uma semântica compartilhada por outros agentes da secularização, que disputavam visibilidade social e legitimidade política. Deste modo, constitui um legítimo porta-voz do pensamento ultramontano, propondo-se como missão combater a "hidra de várias cabeças", sendo elas a anarquia, o republicanism, o filosofismo e, principalmente, o protestantismo. Além disso, trata-se de uma fonte que possibilita a análise do pensamento ultramontano num período de tempo significativo devido a sua longa tiragem, já que o jornal circulou durante 35 anos, atravessando diferentes conjunturas em que as relações entre Igreja e Estado se reconfiguraram, direcionando o processo de secularização no Brasil.

A produção acadêmica sobre *O Apóstolo* não é extensa, embora venha se aprimorando. A área de História é a que mais produziu textos sobre alguma temática que envolva o jornal, como a dissertação "Abolição e Catolicismo: a participação da Igreja Católica na extinção da escravidão no Brasil" (PEREIRA, 2011), de Camila Mendonça Pereira da Universidade Federal Fluminense, que usa como principal fonte o jornal *O Apóstolo*. Há também, a tese de doutorado de Martha Campos Abreu "O Império do Divino: Festas Religiosas e Cultura Popular no Rio de Janeiro (1830-1900)" (ABREU, 1996), que traz uma análise do jornal, apesar de não tratar dele especificamente.

Em relação aos artigos científicos, encontram-se alguns que dizem respeito à temáticas específicas *do Apóstolo*. Em destaque está Alceste Pinheiro, historiador e professor de comunicação social que contribuiu com alguns artigos sobre temáticas específicas debatidas no jornal, tais como: "A autocompreensão católica no jornal *O Apóstolo*" (PINHEIRO, 2009), "Catequese indígena e educação do escravo e liberto: antídotos à imigração em '*O Apóstolo*'" (PINHEIRO, 2011b), "O ventre livre em um jornal católico do século XIX" (PINHEIRO, 2011c), "A

emancipação dos escravos no Ceará em um jornal católico” (PINHEIRO, 2012) e “A Lei dos Sexagenários em um jornal católico” (PINHEIRO, 2011a).

Contudo, não há nenhum trabalho acadêmico que analise especificamente o tema da liberdade religiosa no *Apóstolo*, nem mesmo algum que dê um panorama mais abrangente do jornal com seus 35 anos de circulação. Atualmente, Ana Rosa Clochet da Silva, como uma iniciativa na área da História das Religiões, vem desenvolvendo um projeto institucional cujo objetivo é realizar um estudo de semântica histórica a partir da imprensa católica da segunda metade do século XIX, tendo como fonte principal *O Apóstolo*, derivando alguns textos apresentados em comunicação de congressos³.

Portanto, a presente pesquisa focará em um dos debates centrais que apareceram nas páginas *do Apóstolo*: o debate acerca da *liberdade religiosa* no Brasil, entre os anos de 1866 e 1891, período que abarca o início da publicação do jornal, o fim do padroado e o início da separação jurídico-política entre Igreja Católica e Estado Nacional brasileiro, oficializada pela Constituição Republicana de 1891. Busca-se, portanto, apontar quais eram os argumentos acionados pelo jornal, com o intuito de compreender como se deu a participação da Igreja no processo de formação do Estado Nacional brasileiro, partindo da hipótese que *O Apóstolo* forjou um projeto de modernidade e secularização pautado nos interesses ultramontanos específicos do contexto no qual estava inserido.

Pensando na totalidade que configura o objeto “religião”, conforme Hans-Jürgen Greschat, a pesquisa visa analisar o discurso veiculado pelo *Apóstolo*, a partir da perspectiva da História das Religiões (AGNOLIN, 2013), levando em consideração sua especificidade teológica e doutrinal (GRESCHAT, 2005) presente nos discursos, em sua relação com a dimensão política.

No que diz respeito à metodologia utilizada para o estudo da fonte, a análise do discurso religioso, proposta por Eni Pulcinelli Orlandi (1987), fora eleita devido à validade de instrumentalização de sua metodologia para a realização da

3 Como resultados preliminares desta pesquisa, vale sublinhar: SILVA, Ana Rosa Clochet da. As experiências da Modernidade e da Secularização no discurso ultramontano da segunda metade do século XIX: uma discussão a partir da história dos conceitos. In: VI Congresso da ANPTECRE- 'Religião, Migração e Mobilidade Humana', 2017, Goiânia. Anais do VI Congresso da ANPTECRE. Goiânia: Pontifícia Universidade Católica de Goiás, v. 1. p. 101-108, 2017a; SILVA, Ana Rosa Clochet da. Memória e Identidade clerical no Brasil: uma análise a partir da imprensa periodista ultramontana, na segunda metade do XIX. In: II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões «História, Memórias, Narrativas? Rupturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções, Lisboa, v.1, p. 18-19, 2017b.

presente pesquisa. Sendo o discurso religioso, aquele em que fala a voz de Deus ou de qualquer representante seu, sua caracterização primordial parte do desnivelamento entre locutor e ouvinte, numa relação hierárquica em que o mundo espiritual domina o temporal. A partir dessa perspectiva, será possível compreender os embates discursivos entre o âmbito temporal e espiritual nas relações simbólicas. Além disso, por se constituírem a partir da relação entre formações discursivas e ideológicas, os sentidos do discurso religioso ultrapassam o domínio exclusivo do locutor. Tal condição implica na relação de um discurso com outros e, também, com seu contexto imediato de enunciação e seu contexto histórico. Assumindo tal perspectiva, torna-se possível analisar os discursos para além do texto, relacionando-os ao seu contexto e, portanto, à História.

Do ponto de vista teórico, a análise parte-se da noção de disputas simbólicas formulada por Pierre Bourdieu (1982). Mas, conforme Wheriston Silva Neris aponta, ao se atribuir uma noção comum ao conceito de campo está sujeito “evocar noções confusas, misturas indistintas de noções, dando margem a ambigüidades” (NERIS, 2011, p. 2), o autor continua dizendo que:

Conforme assinalou Bourdieu, o fato dos textos circularem sem seu contexto, de não importarem junto consigo o campo de produção dos quais são o produto e dos receptores, eles próprios inseridos em um campo de produção diferente, reinterpretarem-nos em função da estrutura do campo da recepção é gerador de mal entendidos colossais (NERIS, 2011, p. 2).

Assim, busca apropriar-se de maneira mais adequada da contribuição que Bourdieu trouxe para o estudo das religiões, para que a instrumentalização de seu legado não aconteça de maneira equivocada. Nesse sentido, Neris afirma que:

De fato, é necessário questionar: quando utilizamos a noção de campo para analisar, por exemplo, aspectos da dinâmica religiosa brasileira, o contexto e universo social aos quais nos referimos se parecem com aqueles aos quais Bourdieu designa sob o termo campo? O que pode e o que não pode ser chamado de campo? (...) (NERIS, 2011, p. 3).

Sobretudo no caso do Brasil, onde religião e política permaneceram fundidos, sem haver uma separação institucional e jurídica entre ambos e, mesmo, sem haver um “sujeito Igreja”, separado do Estado. Pois, conforme afirma Di Stefano, a Igreja enquanto entidade jurídico-política é fruto do processo de secularização que deu origem às sociedades contemporâneas ocidentais, pois anterior a tal processo os poderes espiritual e político não se diferenciavam. O

poder laico e o poder eclesiástico se entrelaçavam, salvo no que se referia aos sacramentos.

Com as questões que a dissidência religiosa e a reformulação das relações institucionais entre religião e Estado, há necessidade de criar a grade conceitual dos binômios espiritual/religioso/eclesiástico e temporal/civil/estatal, essa organização separou os poderes temporal e espiritual e definiu os limites de ação das autoridades civis, amparadas pelo Estado, como também das espirituais, amparadas pela religião (DI STEFANO, 2012).

Levando em consideração tal perspectiva, a partir da análise inicial do *Apóstolo* ficou evidente haver uma “porosidade” do discurso religioso veiculado sobre o tema da *liberdade religiosa*, assim como no que toca às suas questões correlatas, pois naquele momento a Igreja enquanto instituição ainda não havia sido criada, devido ao legado do padroado que ainda se fazia presente no Império brasileiro.

Assim, metodologicamente, a presente pesquisa estará em diálogo com a antropóloga Paula Montero que, em busca de "superar os limites ainda muito circunscritos e autocontidos do conceito de ‘campo religioso’ presente na obra de Bourdieu" (MONTERO, 2012, p. 178), - quando se trata de estudos que buscam analisar as relações entre religião e esfera pública – aponta como alternativa a noção de "controvérsia pública", emprestada da teoria de Habermas:

como um conjunto de "configurações de visibilidade" constituídas por meio de controvérsias públicas. No paradigma habermasiano isso significa que as “controvérsias” se tornam o equivalente funcional da visibilidade e esta um fator preponderante da produção de legitimidade social. Desse modo, se a legitimidade não é pensada como uma qualidade dos sujeitos, mas como a resultante de um processo discursivo, o mapeamento das controvérsias se torna um instrumento útil para a compreensão dessa dinâmica (MONTERO, 2012, p. 177).

Paula Montero afirma que esse aporte teórico tem relevância para a análise científica, pois permite compreender:

os processos de mediação no qual as categorias de um campo discursivo se movem para outro produzindo traduções e, conseqüentemente, novas significações; que uma multiplicidade de pontos de vista se tornem visíveis e possam ser descritos simultaneamente; e, finalmente, que uma variedade de atores, não apenas religiosos, possam ser descritos em sua interação (MONTERO, 2012, p. 177-178).

Montero aponta ainda que, quando o interesse científico está pautado na compreensão de como a *visibilidade social* é conquistada na decorrente

legitimação de determinada configuração discursiva, que se dá diante dessa visibilidade, a análise se desloca da abordagem de Bourdieu:

sobre as formas de luta para a imposição legítima da definição de um campo para a análise das formas legítimas de formulação de um problema. Estas proposições põem necessariamente em interlocução a “cosmologia” dos mais diferentes campos, mas prescindem da noção de estrutura (enquanto dominação de classes) como forma de determinação necessária da organização dos “campos”. Por outro lado, a observação das controvérsias nos permite também superar a noção de “autonomia relativa dos campos” que, embora tenha sido um pressuposto importante e um avanço teórico ao postular a existência de lógicas internas aos campos, torna praticamente inviável uma análise que busque aproximar proposições que estão dispersas pelos mais diversos campos (MONTERO, 2012, p. 178).

As observações aqui apontadas não buscam diminuir a teoria desenvolvida por Bourdieu. Busca-se, isto sim, utilizar a abordagem desenvolvida por ele levando em consideração sua contribuição para a análise das disputas simbólicas que atravessam as práticas discursivas do jornal analisado, já que:

a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de prática e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos (BOURDIEU, 1982, p. 34-34).

Portanto a religião é, para Bourdieu, concebida como linguagem, e é nesse sentido que utilizaremos a contribuição desenvolvida por ele. Segundo o autor: "o uso da linguagem, ou melhor, tanto a maneira como a matéria do discurso, depende da posição social do locutor que, por sua vez, comanda o acesso que lhe abre à língua da instituição, à palavra oficial, ortodoxa, legítima." (BOURDIEU, 1996, p. 87).

Portanto, tal abordagem nos permite analisar *O Apóstolo* levando em consideração o uso da linguagem enquanto estratégia de veiculação e legitimação do discurso ultramontano dentro das disputas simbólicas travadas pelo jornal e seus adversários.

Vale ainda frisar que, sob tal enfoque, o fenômeno religioso não será tomado como mero “pretexto” para a compreensão de um contexto mais geral, um viés comum, segundo o próprio Greschat, nos estudos de religião. Isto porque, embora o político e o religioso não se separassem no período em foco, não significa que fossem a mesma coisa e que não comportassem lógicas distintas,

necessariamente consideradas se pretendemos apreender a natureza das articulações históricas entre estas esferas da realidade, bem como a própria singularidade do fenômeno religioso, enquanto objeto de estudo.

*

Dados os objetivos e referenciais teórico-metodológicos desta pesquisa, as reflexões que seguem se organizam da seguinte forma. A presente pesquisa aborda os temas de *liberdade religiosa* a partir da perspectiva ultramontana do jornal *O Apóstolo*. Tal abordagem pressupõe o entendimento das relações de tais temas com o processo específico de secularização em curso no caso brasileiro, entendendo seu caráter múltiplo e histórico. A partir dessa visão, busca-se avaliar as articulações transversais que tocam tal discussão em uma pluralidade de temas, capazes de delinear um dado projeto de modernidade veiculado pelo jornal.

O primeiro capítulo visa compreender o processo de secularização no Brasil do século XIX, abordando o debate teórico acerca da modernidade, da secularização e da laicidade, depois tratando do tema da *liberdade religiosa* no contexto-luso-brasileiro para então analisar a herança regalista presente no Estado Imperial brasileiro.

O segundo capítulo visa situar os fundamentos teológicos e filosóficos do pensamento ultramontano, ancorados no Concílio de Trento, nas concepções dos tradicionalistas católicos franceses e nas Encíclicas e Bulas papais, em especial aquelas editadas durante o papado de Pio IX, e como estes são registrados no jornal, embasando a discussão sobre o tema da *liberdade religiosa*.

No Capítulo 3, continuaremos a análise *do Apóstolo* buscando compreender especificamente o tratamento dispensado ao tema da *liberdade religiosa*, reconfigurado à luz de dois outros acontecimentos abarcados pela conjuntura de 1870 a 1891: aquela que se inicia com a *Questão Religiosa* (1872-75) – reconfigurando profundamente os nexos entre Igreja católica e Estado imperial – e o marco de 1889-1891, marcado pela oficialização da liberdade religiosa no Brasil, culminando com a separação institucional entre Igreja e Estado, pela Constituição Republicana.

1. MODERNIDADE E SECULARIZAÇÃO NO BRASIL DO SÉCULO XIX

Uma das dimensões do processo associado ao advento da modernidade política – que compreende a implementação de uma constituição, baseada na soberania do povo nas leis e nas práticas políticas democráticas, nos processos de formação dos Estados Nacionais – é o fenômeno da chamada secularização das sociedades ocidentais (GUERRA, 2009).

Peter Berger (1985) aponta que o termo secularização tem origem durante as “Guerras de Religião” e posteriormente, no Direito Canônico, passou a significar o retorno de um clérigo ao “mundo”, porém o termo só passou a ter conotação valorativa, assim como a derivação *secularismo*, quando apropriado por grupos que defendiam o anticlericalismo, no sentido de autonomia do homem em relação a religião. Para os estudos que buscavam compreender as transformações do período moderno, há um consenso sobre o fato de que as contribuições de Max Weber e Peter Berger foram, durante muito tempo, o marco significativo para a formulação do conceito de secularização.

Para Max Weber, por exemplo, secularização “implica abandono, redução, subtração do *status* religioso” (PIERUCCI, 1998, p. 50) na sociedade moderna. Essa concepção foi tomada por autores como coluna mestra das abordagens sociológicas que se pretenderam *weberianas*, levando ao entendimento do processo de secularização como “desmoronamento da religião”, enfraquecimento das relações com o transcendente e desaparecimento dos laços religiosos, com a substituição do sagrado pelo profano. Sob tal perspectiva, a modernidade é entendida como “uma época completamente secularizada em que os elementos sagrados e os laços transcendentais são deixados de lado.” (AGUIAR DE SOUZA, 2011, p. 45)

Peter Berger (1985) também se debruçou sobre o tema da secularização, e o definiu como:

o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação de terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico” (BERGER, 1985).

Conforme definição, para Berger a secularização é um processo que ultrapassa o âmbito sociocultural, atingindo a vida em sua totalidade. Nesse sentido, a secularização tem também um aspecto subjetivo, associado ao que ele chamou de “crise de credibilidade” na religião. Mais precisamente, “um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade” (BERGER, 1985, p. 139).

Na perspectiva de Berger, por se tratar de um aspecto subjetivo, a “crise de credibilidade” se dá no nível das consciências. Assim, essa “crise” gera uma abertura para outras formas de definição da realidade pois ao reordenar o papel da religião na sociedade, o Estado perde a instância coercitiva de instituição de uma religião dominante e, conseqüentemente, outras doutrinas vão aparecendo nos debates acerca do reordenamento da sociedade em transformação. Portanto, “a secularização causa o fim dos monopólios das tradições religiosas e, assim, *ipso facto*⁴, conduz a uma situação de pluralismo” (BERGER, 1985, p. 146). Nessa perspectiva, a tendência do processo de secularização foi a perda do monopólio na produção e veiculação do capital sagrado por religiões antes oficiais, o que levou os Estados ocidentais a legitimarem a proteção à liberdade de crença a todas as religiões.

Roberlei Panasiewicz (2012), analisando a contribuição de Berger, aponta que a secularização é um fenômeno paradoxal da modernidade pois ela é, “por um lado, o processo de crise das instituições religiosas e, por outro, a efervescência de novas espiritualidades” (PANASIEWCZ, 2012, p. 12). Dentro desse caldeirão, além do pluralismo religioso, outros fenômenos - como o ateísmo, o neoateísmo e a espiritualidade leiga, os novos movimentos religiosos, secularismo etc. -, forneceram elementos para novas formas de definição da realidade, como é o caso da *laicidade*.

Contudo, historicamente a secularização não se mostrou uma decorrência natural da modernidade. O reflexo dessa constatação nos estudos acerca da temática foi o surgimento de abordagens que buscaram estabelecer modelos para esse fenômeno em detrimento do paradigma instaurado a partir da apropriação das teorias acima citadas. Nesse sentido, destacam-se conceitos como o de *modernidades múltiplas*, *pós-modernidade*, *pós-colonialismo*, *modernidade*

4 Grifos do autor.

tardia etc. (BURITY *apud* BONINI; SERAFIM, 2015), instaurando um debate teórico que vale a pena situar.

1.1. O debate teórico acerca da modernidade, secularização e laicidade

Alguns autores vêem a secularização como uma consequência do processo de racionalização: um fenômeno irrefreável da vitória da modernidade cultural na luta contra a religião, delegando para esta, uma posição marginal na sociedade ou, em alguns casos, a eliminação do sagrado, confundindo secularização com secularismo, visão que exclui a transcendência, levando em consideração somente o imanente, negando e excluindo totalmente religião e a religiosidade para a compreensão de mundo (AZEVEDO, 1991).

No entanto, quando analisamos diferentes sociedades nas quais esses fenômenos tiveram lugar, tais abordagens teóricas não se aplicam, pois como alguns estudos apontam, algumas sociedades, quando analisadas desse ponto de vista, se mostravam mais ou menos modernas conforme seu grau de absorção dos elementos modernos. Mas tais elementos alcançavam, na realidade, múltiplas formas e diversas institucionalizações, possibilitando a formação de “múltiplas modernidades”, de tal forma que cada sociedade assumiu de maneira desigual a tradição sagrada e a modernidade secular, provocando complexas mesclas entre modernidade e tradição. Sendo assim, a perspectiva normativa da secularização “não revela a complexidade das constelações e das evoluções históricas que se caracterizam por sobreposições de tendências, relações entre essas, fusão ou repulsão parcial.” (HAUPT, 2008, p. 77).

Discutindo a relevância do debate em torno da aplicação da teoria tradicional da secularização em relação ao caso latinoamericano (bem como a outras experiências europeias e não-européias), José Casanova aponta a importância de se adotar uma perspectiva mais global, deixar claro os desentendimentos teóricos e, principalmente, historicizar e contextualizar as categorias, para olhar além dos casos paradigmáticos. As singularidades dos vários contextos estão associadas, principalmente, a diferenças históricas fundamentais entre as matrizes religiosas que fizeram parte das transformações atravessadas pelas sociedades ocidentais, como é o caso do catolicismo e do protestantismo em

suas variadas denominações (romano, bizantino, luteranismo e calvinismo), implicando articulações diversas entre o campo religioso e as demais esferas da realidade, em cada caso particular (CASANOVA, 2007).

Nessa mesma perspectiva Shmuel Noah Eisenstadt ao tratar da temática a partir do conceito de “modernidades múltiplas” contribuiu para a elucidação de alguns problemas nas análises que buscam tratar da modernidade. Pois, tal abordagem busca compreender a realidade levando em consideração que o mundo é “uma história contínua de constituição e reconstituição de uma multiplicidade de programas culturais” (EISENSTADT, 2001, p. 140). Assim, o autor salienta que há uma diferenciação entre modernidades e ocidentalização, de tal forma que “os padrões ocidentais de modernidade não constituem as únicas modernidades ‘autênticas’, apesar de gozarem de precedência histórica e de continuarem a ser um ponto de referência básico para os restantes” (EISENSTADT, 2001, p. 140).

A conceitualização de “múltiplas modernidades” nos permite olhar para essas duas abordagens de maneira flexível, pois cada sociedade ao passar pelos processos de modernização é transformada radicalmente, mas de uma maneira particular a cada contexto. Pois no interior dos discursos políticos, as tensões entre controle e liberdades foram e são presentes, tocando as relações entre a legitimidade de vários interesses coletivos ou individuais, diferentes concepções de moral, ideológicas que negam a legitimidade do pluralismo moderno. Segundo Eisenstadt, os conflitos gerados pelos movimentos religiosos, movimentos sociais, assim como movimentos político-partidários, não foram de natureza meramente ideológicos, pois tiveram reflexo na arena política e se transformaram durante o processo político moderno, que buscou definir os limites dessa esfera. Os resultados desses conflitos foram diferentes concepções de ordem política oriundos das tensões entre hierarquia e igualdade. Como Eisenstadt aponta:

Existia, por um lado, a forte “laicização” da França, com resultados homogeneizadores, ou, num sentido diferente, dos países escandinavos luteranos, e por outro lado, as disposições muito mais consolidadas e pluralistas, comuns à Holanda e à Suíça e, numa escala muito menor, à Grã-Bretanha (EISENSTADT, 2001, p. 147).

Portanto, não devemos pensar na modernidade como uma ruptura radical com as tradições, nem como uma continuidade moderna da tradição, pois, no decorrer destes processos de profundas transformações, que marcam o

Ocidente sobretudo a partir da “dupla revolução”⁵ - a Revolução Industrial e a Revolução Francesa – as tradições inevitavelmente se adaptam às condições modernas e, ao reformularem-se, auxiliam a moldar as formas específicas da modernidade em cada sociedade (CASANOVA, 2007). Segundo Eisenstadt:

A primeira transformação radical das premissas de ordem cultural e política teve lugar com a expansão da modernidade para as américas. Emergiram então modernidades distintas, refletindo novos padrões de vida institucional, com novas auto-concepções e novas formas de consciência colectiva (EISENSTADT, 2001, p. 149).

Partindo da elucidação que tais autores propõem, a relação entre modernidade e os sistemas religiosos tradicionais deve ser feita levando em consideração que não se trata de um modelo universal que sirva, portanto, como paradigma. Pois a diferenciação das instituições é resultado de um processo marcado por conflitos, avanços e retrocessos que, em cada sociedade, verificou-se de maneira específica (HERVIEU-LÉGER, 2008).

Concordamos que a correlação intrínseca axiomática entre modernização e secularização é problemática, pois a secularização, nas explicações tradicionais europeias, é uma categoria que só faz sentido no contexto das dinâmicas internas e externas particulares de transformação do cristianismo no ocidente europeu. Quando generalizada, como processo universal de desenvolvimento social, e transferida, para outras religiões mundiais e outras áreas civilizacionais com dinâmicas muito diferentes de estruturação das relações e tensões entre religião e o mundo, a categoria se torna problemática, pois não dá conta das complexidades que cada contexto apresenta (CASANOVA, 2007).

Pensando no caso ibero-americano, o historiador Roberto Di Stefano se apropria do conceito de secularização como uma maneira de adaptação da religião na sociedade moderna (DI STEFANO, 2008). Essa adaptação é resultado dos processos de disputa pelo capital simbólico entre ortodoxia e heterodoxia, oriundos da dissidência religiosa e do anticlericalismo, que contribuíram para direcionar o catolicismo, antes religião hegemônica, para outros espaços da vida coletiva e nas consciências dos indivíduos, mas não erradicando-o da sociedade. Di Stefano divide o processo de secularização em limiares (*umbrales*), que diferem entre si, gestando desde o primeiro deles (que reporta à conjuntura das revoluções de

5 A expressão é de Eric Hobsbawm (HOBSBAWM, 1989).

independência) três *modelos de secularização*. Estes, a partir das demandas de grupos religiosos distintos inseridos no contexto das transformações pós-revolucionárias, irão pautar projetos para a construção de Estados nacionais de tipo moderno.

Para isso, Di Stefano utiliza o modelo de Jean Baubérot, “*umbrales de laicización*”⁶, proposto para pensar o caso francês e uma parte da Europa latina, para pensar em também distintos “Umbrais de secularização”. Para tanto, parte da definição de secularização formulada por Danièle Hervieu-Léger, que a entende como a reformulação da religião em novos termos, frutos de condições históricas específicas, que informaram as combinações complexas entre a perda do domínio dos grandes sistemas religiosos e as reconfigurações da religião por sociedades que continuaram reivindicando-a como condição para pensarem a si mesmas como autônomas (HERVIEU-LÉGER, 2008). Nesse sentido, o autor identifica diferentes modelos de secularização, os quais configurariam experiências específicas de modernidades religiosas.

No primeiro limiar, já há um anticlericalismo devido à presença raquítica, irregular, intermitente das autoridades eclesiásticas que eram incapazes de garantir a vigência das leis monárquicas católicas (DI STEFANO, 2008). Segundo o autor, como resultado do fenômeno anticlerical, que aparece muito cedo, e das revoluções de independência, a dissidência religiosa se consolida nesse período pós-revolução francesa. A tônica das críticas anticlericais se dava em torno de “desmontar os privilégios e autonomias das ordens religiosas, defendendo sua reforma por parte do governo e da autoridade diocesana” (DI STEFANO, 2008, p. 167).

Nesse período surgiram três distintos modelos de secularização. Um desses modelos é o *intransigente romano*, que entendia o padroado como concessão pontifícia e não como inerente à soberania régia. Assim, propunha o catolicismo como religião oficial do Estado, pois entendia a igreja Católica como “sociedade perfeita”, independente do poder civil e, portanto, juridicamente

⁶ Abordaremos a complexidade da relação dos fenômenos de secularização e laicização mais adiante, porém em nível explicativo para a questão exposta é importante ressaltar que se trata de fenômenos distintos, porém que se relacionam entre si. Numa visão mais geral, a laicidade é um fenômeno político e jurídico, conceitualmente se dá pela neutralidade do Estado em relação ao religioso (RANQUETAT JÚNIOR, 2016).

equivalente ao Estado, não reconhecendo a liberdade de consciência e culto dos indivíduos.

Di Stefano aponta que, apesar, desse modelo ser uma configuração quase teocrática do poder, pode ser entendido como um modelo de secularização, pois embora defendendo o catolicismo como religião oficial destes Estados, a defesa da autonomia institucional da Igreja e dos seus “direitos” separados do direito civil, apontam para o fato de que Igreja e Estado são duas entidades separadas e distintas a partir de então.

O segundo modelo de secularização é o *modelo galicano, cuja vertente no Brasil foi designada como regalista*. Este pressupõe o catolicismo como religião oficial do Estado nacional e a Igreja como um segmento religioso do Estado. O padroado é concebido como inerente a soberania do povo e não mais do pontífice romano. A tolerância religiosa está presente através da tolerância civil que permite o culto de outras religiões, em alguns modelos de forma pública. No Brasil esse modelo ficou conhecido como *regalista*, oriundo das reformas pombalinas que atravessou o período de *Reformismo Ilustrado* e após a independência, em 1822, passou a conceber o padroado não como concessão pontifícia, mas como concessão atribuída ao Imperador pelo povo, então soberano (SANTIROCCHI, 2010a).

Por fim, o terceiro modelo de secularização é o *liberal*, que via a liberdade religiosa como viabilizadora da ruptura entre cidadão e crente, diferenciando Igreja e Estado e defendendo a neutralidade deste em assuntos religiosos. Numa perspectiva laica, negando o elemento religioso da construção nacional, visando a legitimação da liberdade de consciência que aparecia ligada à paridade de oportunidades para todos os grupos, excluindo aqueles que podem rebaixar a moral e os costumes ou enfraquecer a lealdade política ao Estado. Esse modelo é entendido por Di Stefano como modelador de uma dissidência religiosa “antiunanimista”, que orienta o desenvolvimento de uma sociedade civil plural (DI STEFANO, 2008).

Estas três “matrizes de pensamento” são muitas vezes encontradas em diferentes proporções nos discursos político-religiosos, no período estudado. Da mesma forma, suas legitimidades se sucederam durante o século XIX, passando da hegemonia galicana, no “umbral” das revoluções de independência, para a “intransigente romana” na segunda metade do XIX e, finalmente, para a do modelo

de Estado laico, na virada para o século XIX. Concepção que se afina a ideia de modernidades múltiplas, já que assimétricas nas suas configurações (e na convivência entre diferentes modelos de relacionamento entre o religioso e o secular) e não estáticas.

No Brasil, apesar de até meados do século XIX a legitimidade política ter sido conferida ao chamado clero *regalista*, interessa-nos frisar que o modelo *intransigente romano* também esteve presente e se fez uma voz ativa no parlamento, ascendendo politicamente a partir de 1844, quando tiveram ensejo as reformas ultramontanas. Para a presente análise, este é o modelo de secularização que orientará a linha do jornal aqui estudado – *O Apóstolo* – em relação às demandas políticas e religiosas então em voga, articuladas, direta ou indiretamente, ao tema da *liberdade religiosa*.

Contudo, o posicionamento discursivo dos ultramontanos só é compreendido quando inserido no contexto brasileiro da segunda metade do século XIX, no qual conviveram e conflitaram estes diferentes *modelos de secularização* (ultramontano, regalista, liberal), visando galgar – ou não perder – legitimidade em nível do Estado. Nessa disputa, cada grupo apresentou, de forma mais ou menos elaborada, um *projeto de modernidade* que mobilizava os referenciais políticos, científicos, religiosos e culturais em voga, de forma a melhor atender às suas demandas específicas, tentando posicionar-se diante das transformações do período.

*

Como já apontado acima, secularização e laicidade são fenômenos distintos. A laicidade diz respeito ao Estado. Segundo Ranquetat Júnior, conceitualmente trata-se de “um Estado neutro em matéria religiosa, imparcial e não confessional que procura, também, tratar todas as organizações religiosas com isonomia” (RANQUETAT JÚNIOR, 2016, p. 28), onde as religiões não interferem na ordem estatal, assim como o Estado não interfere em assuntos religiosos. Mas o Estado laico não é neutro, pois está ancorado em valores como a democracia e a defesa dos direitos humanos, a igualdade e a liberdade, difundindo sua visão de mundo a partir dessas categorias da realidade.

Em alguns países, o projeto laicizante promoveu a criação de religiões cívicas e políticas, assim como em outros casos, tal processo assumiu feições radicais, ancoradas no anticlericalismo se desdobrando muitas vezes no *laicismo*, concebendo a religião como um oponente a ser combatido (RANQUETAT JÚNIOR, 2016).

Ranquetat aborda a diferenciação dos modelos francês e estadunidense para se pensar a questão da laicidade. Para o autor, nos Estados Unidos, primeiro país a consagrar a separação entre Estado e religião, o processo de laicização ocorreu de forma “rápida e pacífica”, a sociedade se manteve altamente religiosa e há presença do religioso nos debates políticos. Em contrapartida, a França se ergueu pós-revolução francesa como o símbolo da laicidade, se afirmando laica em sua carta magna, mas que mesmo assim, há algum tipo de relação entre religião e Estado, assim como subsídios do Estado para escolas confessionais, em algumas religiões sacerdotes pagos pelo Estado etc. O autor aponta que tanto a secularização, quanto a laicidade não tem uma relação direta com a modernidade, assim como a laicidade não é um conceito monolítico, aparecendo como definições variadas e até mesmo contrastantes (RANQUETAT JÚNIOR, 2016).

Luca Diotallevi analisa esses mesmos países a partir dos conceitos de *laïcité* para o caso francês e o de *religious freedom* para o caso estadunidense. O autor parte dessas duas concepções para entender a relação entre liberdade religiosa e liberdade de consciência. Segundo o autor:

No caso da *laïcité*, a consciência é um espaço privado que o Estado deixa livre para exercitar as próprias eventuais preferências religiosas. A expressão pública de tais preferências, ao contrário, é estreitamente regulada por parte do próprio Estado. De modo bem diferente é o caso da *religious freedom*, sobretudo na prática pública da religião, não apenas através dos ritos, mas também através de obras não religiosas religiosamente inspiradas (políticas, econômicas, educativas etc.), garantida ao indivíduo pela temida eventualidade de que o poder político ocupe todo o espaço público (DIOTALLEVI, 2015, p. 27).

No Brasil, tais processos também comportaram singularidades, a começar pelo fato de, neste caso específico, a laicidade do Estado ter antecedido a secularização da sociedade (ORO, 2011, p. 235), assim como do catolicismo ter se preservado como “modelo e referência para a formulação de direitos e

enquadramento das práticas populares enquanto práticas religiosas”⁷. Sem contar a longa vigência do padroado, de forma que somente com a Constituição Republicana de 1891 é que foram criadas as prerrogativas para a construção de um Estado laico, eliminando o tradicional direito do padroado, o estatuto do catolicismo como religião oficial do Império e separando, institucionalmente, a Igreja Católica do Estado Nacional. Assim, “Todos os indivíduos e confissões religiosas” poderiam, desde então, “exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum” (BALEEIRO, 2001, p. 96).

Uma situação que destoava da verificada em países como Inglaterra, França e Estados Unidos, nos quais a liberdade religiosa foi tida como direito fundamental na formação dos Estados Nacionais, servindo de parâmetro para a luta por todas as liberdades individuais, pois estava relacionada à condição de pacificação dos conflitos sociais (MONTERO, 2009; PEREIRA, 2008). Segundo David Gueiros Vieira:

O termo “liberalismo” cobre um sem-número de conceitos. Sob essa expressão genérica apareceram vários grupos defensores do livre-arbítrio em todas as esferas, unidos ao redor de um conceito – um conceito de “progresso” e da emancipação do homem – a maior parte, emancipação da classe média. O termo, em geral, significava uma crença difusa no valor do indivíduo, e na convicção de que a base de todo o progresso era a liberdade individual. Mais ainda, que o indivíduo deveria ter o direito de exercer sua liberdade ao máximo, conquanto não viesse a infringir a liberdade dos outros. O liberalismo também aceitava a utilização dos poderes do Estado com o propósito de criar condições através das quais o indivíduo pudesse, livremente, crescer e expressar-se (VIEIRA, 1980, p. 39).

Esses países serviram de inspiração para os liberais brasileiros durante o século XIX, que diante da expansão de religiões heterodoxas no país e da radicalização das diretrizes da Santa Sé, intensificaram o debate acerca do tema, acionando o sentido e a amplitude de tal princípio em relação à realidade brasileira, mas baseados nos modelos da Inglaterra, França e Estados Unidos (PEREIRA, 2008).

7 Em função disso, a própria conquista da “liberdade religiosa” e o “pluralismo religioso” – pressupostos de um Estado democrático de direito - não resultaram “da conflituosa convivência de diversas confissões religiosas preexistentes à constituição do Estado republicano” laico, mas, inversamente, configuraram-se em produto histórico deste mesmo processo, pautado em critérios socialmente hegemônicos e politicamente legitimados sobre o que se concebia como “religião” (MONTERO, 2009, p. 10).

No Brasil, tal processo comportou diferentes conjunturas durante o século XIX, sendo marcante a diferença de tendências no que se refere aos modelos de relacionamento entre Igreja e Estado, apresentada entre a primeira e a segunda metades do século XIX. Neste caso, a conquista da liberdade religiosa não se deu de maneira semelhante a outros países, como a França, a Inglaterra ou até mesmo aos Estados Unidos, constatação que nos permite concordar com a perspectiva crítica de Paula Montero, que questiona o paradigma weberiano, o qual entende a secularização como retração da religião no espaço público. Ao observar o cenário brasileiro Montero afirma que:

(...) ao contrário do que aconteceu na Europa, particularmente na França, onde o pluralismo religioso emerge como valor político a partir de uma longa história de guerras religiosas e movimentos cismáticos que desafiam a correspondência entre unidade política e unidade religiosa, no Brasil o próprio processo de separação Igreja/Estado teve como produto histórico a produção de novas religiões (MONTERO, 2009, p. 10).

Além disso, pensando no “espaço público”, as religiões historicamente estiveram presentes na sua construção e gestão, como é o caso da educação, saúde, etc.. Na política institucional, desde a formação do Estado Nacional brasileiro, os religiosos, ou estiveram presentes, ou tinham representantes de seus interesses. Realidade esta que se verifica ainda hoje, conforme revela a presença das bancadas religiosas no Congresso, na imprensa e nas várias formas da mídia nacional, formando uma opinião pública favorável aos seus interesses de diferentes naturezas.

Mesmo com a presença protestante no período imperial, o Brasil não configurava uma sociedade plural em termos religiosos, no que diz respeito ao reconhecimento oficial e legal desta situação. O campo religioso brasileiro foi formado, em seu sentido jurídico, considerando a definição de religião difundida pelo catolicismo e, mais precisamente, pela sua vertente ultramontana. De tal forma que, “ainda que a constituição republicana tenha proibido ao Estado de interferir na religião e tenha garantido a liberdade de culto, a repressão às práticas tidas como ‘mágicas’ (e portanto, não religiosas) perdurou até meados do século passado” (MONTERO, 2009, p. 12).

A importância de compreender como no Brasil legitimou-se uma dada noção do que era considerado religião e o lugar das práticas religiosas na sociedade, é contemplada pela presente pesquisa. Nesta, o uso emprestado à

secularização como categoria analítica nos permite recortar a conjuntura assinalada, por aí se verificarem profundas transformações nas relações entre o secular e o religioso, corroborando os estudos que a rejeitam como categoria universal. Ao contrário disso, a intenção é abarcar processos específicos, socialmente e historicamente delimitados sobre a articulação dos sistemas religiosos com as outras esferas da realidade, que configuram o caso brasileiro.

Para tanto, a eleição do tema da *liberdade religiosa* se justifica pois, além de toda sua importância histórica – fazendo-se presente na estruturação dos discursos analisados através *do Apóstolo* —, revela-se atual, uma vez que as religiões permanecem como elemento estruturante das sociedades modernas (e pós-modernas), configurando processos singulares de secularização e laicidade (SILVA, 2017a). Além disso, a tônica dos debates atuais em diferentes países que compõem o ocidente, como França, Estados Unidos e Brasil, que envolve não só a temática da *liberdade religiosa*, mas outros elementos que dizem respeito a religião, levanta questões sobre a consolidação da democracia laica nesses países.

Pensando na especificidade do caso brasileiro, a presente pesquisa buscará analisar o tratamento dispensado ao tema da *liberdade religiosa*, na segunda metade do século XIX, com o intuito de lançar luz no debate sobre a regulamentação da religião com a implantação da República brasileira, de forma a contribuir também com estudos que buscam analisar tais temáticas na contemporaneidade.

1.2. A liberdade religiosa no contexto luso-brasileiro

José Guilherme Merquior (1991) ao analisar as origens do *liberalismo*, aponta que seu sentido político, antes mesmo de receber tal denominação, ancorado na tolerância religiosa e no governo constitucional, nasceu como resultado da Revolução Gloriosa, de 1688. E até a Revolução Francesa, em 1789, o *protoliberalismo* era “associado com o ‘sistema inglês’ - ou seja, uma forma de governo fundada em poder monárquico limitado e num bom grau de liberdade civil e religiosa” (MERQUIOR, 1991, p. 16).

A liberdade de consciência e crença, a partir da Reforma Protestante e, posteriormente, nas Guerras de Religião⁸, foi se consolidando como reivindicação legítima duradoura, ampliando cada vez mais o pluralismo religioso no ocidente, que, segundo Merquior, foi “secularizado” no moderno direito de opinião, desdobrando no direito a liberdade de imprensa e a liberdade artística e intelectual.

Três escolas de pensamento se destacam sobre a questão da liberdade. A escola inglesa, na qual se destacam Hobbes e Locke, entendia que a liberdade significava independência. A liberdade política, na chave hobbesiana, é entendida como uma liberdade por meio da lei. Liberdade é poder fazer tudo o que a lei permite. Já o conceito francês, de Montesquieu e Rosseau, entendia a liberdade enquanto autonomia, tal princípio residia no conceito democrático. Já a escola alemã identificou a liberdade com a realização pessoal (MERQUIOR, 1991).

Locke se tornou um ferrenho defensor dos direitos, sendo a tolerância religiosa a referência de seu sistema *protoliberal*. Em 1689, escreveu a *Carta acerca da tolerância*, onde combateu a intolerância e a perseguição, sendo contrárias à caridade e ao próprio cristianismo, deu apontamentos sobre o constitucionalismo, que seria aprimorado por Montesquieu em *Espírito das leis*, tratando-se de “uma ampla consideração de como distribuir a autoridade e de como lhe regular o exercício, desde que se quisesse aumentar ou apenas preservar a liberdade” (MERQUIOR, 1991, p. 50). Segundo Merquior, esses dois pensadores são os iniciadores do movimento que intensificará o debate acerca da liberdade, o iluminismo.

Merquior aponta que, “falando de modo geral, o Iluminismo não foi em essência um movimento político. Era de orientação prática, mas seu zelo reformista dirigia-se mais a códigos penais, sistemas de educação e instituições econômicas do que à mudança política” (MERQUIOR, 1991, p. 52). Porém, os escritos de autores como Rosseau, Locke, Montesquieu, assim como Voltaire e Diderot contribuíram para a formulação de projetos políticos e visões de mundo de indivíduos e grupos que atuaram nas transformações que se seguiram.

8 “O surgimento dos éditos e dos tratados de tolerância religiosa, entre meados do século XVI e início do XVII, assinalaram a formação dos estados modernos, dentro de um conjunto de medidas tomadas pelas monarquias nacionais para se contornar as guerras de religião, decorrentes das Reformas. Essas guerras marcaram o princípio de uma revisão geral do papel do monarca e também da autoridade do Estado quanto às funções de proteção da religião e salvação dos súditos (...) (NEFER, 2016, p. 123).

A respeito da liberdade religiosa em contexto luso-brasileiro Igor Nefer, faz uma análise dos processos inquisitoriais do Santo Ofício de libertinos, maçons e outros identificados como heterodoxos durante o Reformismo Ilustrado luso-brasileiro⁹. Nefer aponta que esses heterodoxos elaboravam e formulavam críticas muito particulares, amparadas em ideias iluministas entrecruzadas com elementos da cultura tradicional luso-brasileira.

As Reformas iniciadas em 1750, empreendidas por Sebastião de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, tinham a intenção de modernizar o reino, mas fortalecendo a ordem monárquica, a religião e a moral católicas, sendo marcado por uma política progressiva de eliminação da oposição do absolutismo, centralização das decisões estatais, inclusive na economia, fomentando a retenção de capital em Portugal. Nefer aponta que as Reformas tinham o “ímpeto secularizador”, que buscou dominar o aparelho religioso, reorientando a hegemonia da Igreja, atingindo a organização institucional e cultural da Igreja, incompatível com a herança jesuítica (NEFER, 2016).

O Tribunal do Santo Ofício¹⁰ tem um destaque importante, na compreensão do tema da *liberdade religiosa* durante o Reformismo Ilustrado, pois, segundo Nefer, houve mudanças que incidiram diretamente sobre a Inquisição, como:

a retirada da atribuição de censura de livros do Santo Ofício, em 1768, com a criação da Mesa Censória, a vedação dos autos de fé públicos e da impressão das listas de penitenciados, além do aumento do controle da Coroa sobre a Inquisição (...) o fim do segredo processual, a ampliação do direito da defesa, a restrição das torturas e das penas capitais (...) o fim da diferenciação entre cristãos-velhos e cristãos-novos (NEFER, 2016, p. 92-93).

Tais mudanças fizeram com que a repressão inquisitorial se voltasse principalmente para os ímpios, heréticos, maçons, libertinos e livres pensadores, assim as ideias e práticas heterodoxas vieram a luz e movimentaram a sociedade luso-brasileira no período.

9 Nefer define seu recorte temporal que abrange o período dos reinados de D. José I (1750-1777), D. Maria I (1777-1816) e D. João VI (1816-1826), no caso de D. João VI, levando em consideração o período regencial (1792-1816).

10 Nefer aponta que a “busca da idealizada pureza religiosa foi instrumentalizada pela instauração da Inquisição em 1478, na Espanha, e em 1536, em Portugal (...). A Inquisição foi eclesiástica por funcionar com poderes delegados pelo papa, além de ter por objetivo a perseguição das diversas formas de heresia, ter clérigos como juizes, comissários e deputados. As tipologias de desvios de fé perseguidas pela Inquisição, como heresia, judaísmo, islamismo, sodomia, bigamia, blasfêmias, luteranismo, dentre outros, encontravam cobertura no direito canônico” (NEFER, 2016, p. 124).

Durante o Reformismo Ilustrado a produção e a circulação de ideias iluministas tinham, pelo menos, dois contextos específicos: por se tratar de Reformas que pretendiam modernizar a sociedade luso-brasileira havia um contexto “oficial”, no qual pensadores ligados à Coroa, como também ao clero, que difundiam conteúdos coesos com os interesses oficiais. O outro contexto, “clandestino”, de heterodoxos que defendiam ideias radicais da ilustração, dentre elas a defesa da tolerância religiosa, tais ideias raramente eram publicadas, mas podem ser acessadas pelos processos inquisitoriais (NEFER, 2016).

Nefer identifica que o abalo no prestígio do clero, decorrente das reformas, possibilitou a criação de núcleos do pensamento heterodoxo em Portugal e na América Portuguesa. Nesses núcleos a defesa da liberdade, assim como a crítica a ortodoxia católica, disciplinas e dogmas muitas vezes eram articuladas com a leitura de autores da Ilustração. Mas o que Nefer percebeu a partir das análises dos processos, é que “as proposições heréticas que defendem a tolerância religiosa articulam elementos de origens diversas, que remetem a uma religiosidade popular e, ao mesmo tempo, a tratados mais sofisticados dos pensadores da Ilustração” (NEFER, 2016, p. 248).

Stuart Schwartz (2009), em *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*, analisou processos inquisitoriais ibero-americanos que indicam a presença de posturas tolerantes acerca de religião, mesmo num contexto marcado pela presença dos tribunais do Santo Ofício português e espanhol. Ao analisar os processos inquisitoriais, Schwartz chega à conclusão que os argumentos para a defesa da tolerância religiosa no mundo ibero-americano partem dos escritos de pensadores iluministas, mas que a herança multicultural da vivência entre cristãos, judeus e mouros criou uma tradição popular que tendia à tolerância e que se refletia na proposição “Cada um se salva na sua própria lei” e, segundo Schwartz:

Se muitas proposições heréticas eram defendidas ao mesmo tempo pelas mesmas pessoas, e se essas duas proposições específicas sobre o corpo e a alma muitas vezes vinham juntas, isso sugere uma atitude de ceticismo diante da autoridade. O contexto específico da herança multicultural da Península Ibérica criava muitas oportunidades de interação e observação e favorecia o surgimento de ideias dissidentes. Ao mesmo tempo, a presença de um mecanismo religioso como a Inquisição, destinada a eliminar o erro doutrinal, permite recapturar as expressões dessa dissidência e passar da teologia douta para a prática popular (SCHWARTZ, 2009, p. 72).

No caso do Reformismo Ilustrado, a partir da análise de Nefer, podemos perceber que a defesa da tolerância religiosa refletia um contexto de intolerância, institucionalizada pela presença da Inquisição, que indica uma busca “por autonomia das esferas individual e coletiva” e mais liberdade na vivência da religiosidade. Essa busca aflorou dúvidas heréticas num contexto em que a secularização dos tribunais contribuiu para a abertura de espaço para que vozes heterodoxas se manifestassem, defendendo mais tolerância e liberdade.

*

No Brasil imperial, a polêmica em torno da liberdade religiosa ressurgiu com força suficiente para opor representantes do clero ultramontano aos paladinos do pensamento liberal, associados aos representantes de outras denominações cristãs, que começavam a se instalar no país. A Constituição de 1824 contemplou a tolerância religiosa, permitindo apenas o culto doméstico às denominações acatólicas.

Mas é importante lembrar que, o tema da *liberdade religiosa* esteve presente desde a Constituinte de 1823, quando o debate se viu polarizado entre deputados que revelaram distintas apropriações dos princípios liberais: de um lado, aqueles que defendiam a liberdade num sentido amplo, incluindo a religiosa; de outro, aqueles que desejavam impor limites e restrições a tal tema, distanciando-se dos modelos adotados pelos países que foram berço do liberalismo (PEREIRA, 2008, p. 66).

Neste sentido, a Constituição Imperial de 1824 incorporou dois pontos defendidos nos debates de 1823: o primeiro foi a “adoção do catolicismo como religião oficial do Império brasileiro”, pautada na compreensão básica de que a religião constituía “o mais seguro meio de manter em seu ser a sociedade”; o segundo, foi a recusa a “qualquer espécie de perseguição religiosa, nos moldes das que foram realizadas pela Santa Inquisição” (PEREIRA, 2008, p. 67).

Com a extinção do tráfico negreiro a partir da década de 1850, a questão da imigração europeia volta ao debate na busca pela formação de um mercado de trabalho livre. Esses constituintes se valiam dos princípios liberais e das experiências de outros países que instituíram a liberdade de religião como forma de apaziguar conflitos internos e entendiam a liberdade religiosa como essencial

para a resolução de mais um problema concreto, concernente à viabilização do novo Estado Nacional brasileiro: a povoação do país através da imigração europeia. Por isso, durante todo o período imperial, a Constituição manteve o catolicismo como religião do Estado brasileiro, mas condenou qualquer perseguição a outras denominações religiosas, desde que houvesse respeito pela religião oficial. (PEREIRA, 2008).

Durante as últimas décadas do regime imperial, houve uma ampliação da liberdade religiosa, a crescente presença de protestantes e o fortalecimento dos ideais republicanos resultaram na Lei nº 1144, regulada pelo decreto nº 3069, de 1863, que legalizava os casamentos e batizados realizados por ministros de religiões toleradas e que as certidões de óbitos de não católicos fossem realizados em Juízos de Paz e na Lei Saraiva, de 1881 que não exigia mais que o candidato à cargos públicos fosse católico (PEREIRA, 2008).

O reordenamento das relações entre religião e Estado no Brasil – que separou Estado e Igreja, Pelo Decreto 119-A, que instaurou o fim do regime de padroado e a plena liberdade de culto, e logo após estabeleceu o casamento civil pelo Decreto nº 181, de janeiro de em 1890 e, a consolidação desse processo pela promulgação da Constituição de 1891 – posicionou a religião na sociedade civil. Durante o processo de constituição do Estado republicano, houve um retraimento do catolicismo para o espaço social, que resultou num conflito com outras matrizes religiosas em relação a autonomia de suas práticas e manifestações.

Por um lado, a normatização do Estado republicano, formulada na Constituição de 1891, segundo Ranquetat Júnior:

ratificou a separação entre Estado e religião, tendo formalizado outras medidas laicizantes como: privatização de direitos políticos de membros de ordem religiosas, congregações e comunidades, engajados pelo voto de obediência; reconhecimento do casamento civil como o único oficial; secularização dos cemitérios públicos; fim da imunidade política para o clero; laicização da escola pública com a exclusão da disciplina de ensino religioso e o término de subvenção estatal às escolas religiosas (RANQUETAT JÚNIOR, 2016).

Por outro, no tocante a regulação do religioso (GIUMBELLI, 2016), posicionou manifestações como a feitiçaria, o curandeirismo e batuques enquanto práticas criminais, que só puderam sair desse enquadramento quando definidas institucionalmente como religiões (MONTERO, 2006). No processo de constituição do campo religioso brasileiro no final do século XIX:

as formas religiosas foram constituindo e se modificando em função de um jogo de forças que opôs a eficácia simbólica daquilo que contextualmente fosse definido como *mágico* e a legitimidade social do que fosse assumido como *religioso* (MONTERO, 2006, p.50).

Pois, a Constituição de 1891 autorizou toda confissão religiosa a associar-se, atribuindo-lhes o mesmo estatuto de outras entidades da sociedade civil. Assim, ao longo do processo de institucionalização, coube aos grupos de práticas de cura e batuques demonstrarem que estas deveriam ser consideradas práticas religiosas, além de não representarem ameaça à saúde e à ordem pública. Essas práticas foram ganhando espaço, porém o “duplo substrato” – Fé e ritos civis – fizeram da Igreja católica o modelo oficial para a formulação do que pode ser entendido como religioso. Sobre a laicidade no Brasil, Ranquetat Júnior aponta o que por ele é chamado de “laicidade à brasileira”, pois no caso brasileiro:

a separação formal e jurídica entre Estado e religião é firmada; no entanto não se propugna a separação da nação do cristianismo. Nesse sentido, o Estado mantém uma relação de proximidade, benevolência e simpatia com os grupos religiosos cristãos, reconhecendo neles um fator de ordenamento moral e controle social. A religião, principalmente o cristianismo, é tomada como um elemento formador das consciências e alicerce da identidade de todas as confissões religiosas, não significa a privatização do religioso; pelo contrário (RANQUETAT JÚNIOR, 2016, p. 72).

Mesmo que da formulação do projeto político nacional brasileiro tenham participado liberais, republicanos, positivistas, maçons etc., a tônica que prevaleceu foi a de proteção à religião católica, pois segundo o pensamento do próprio Rui Barbosa “os documentos políticos de uma nação deveriam basear-se nas tradições e valores existentes e arraigados na sociedade” (RANQUETAT JÚNIOR, 2016, p. 72).

Como Ari Pedro Oro apontou acerca da especificidade brasileira, o que identificamos é que “a pretensa neutralidade do Estado em relação à religião, subentendida na noção de separação entre poder temporal e o espiritual, constitui mais um ideal do que uma realidade” (ORO, 2011, p. 229).

Numa sociedade onde o catolicismo foi a única religião permitida por mais de trezentos anos, “o pluralismo religioso, convencionalmente compreendido como tolerância com a diversidade de cultos e como respeito à liberdade de consciência, se constituiu às avessas no Brasil: não foi fundamento do Estado moderno, mas seu produto” (MONTERO, 2006, p. 63). No tocante à liberdade

religiosa – um dos princípios fundamentais da laicidade e prevista como direito desde 1891 -, percebemos que a posição que as religiões ocupam no espaço público brasileiro ainda precisa ser problematizada pelos estudos que pretendem compreender tais processos.

Nesse sentido, a presente pesquisa segue a análise buscando delinear a realidade do clero brasileiro durante o período imperial. Para isso, buscaremos traçar o perfil dos padres que se envolveram nas questões que tocaram à formação do Estado nacional brasileiro. Ainda neste capítulo, trataremos da herança regalista, oriundas das reformas pombalinas, que se fez hegemônica até meados do século XIX, quando a vertente ultramontana do clero católico passou a assumir legitimidade política, tornando-se hegemônica no delineamento dos rumos da Igreja e da reforma clerical. Do clero ultramontano trataremos no segundo capítulo, a partir de uma breve análise da imprensa católica no período imperial.

1.3. A herança regalista no Estado Imperial brasileiro

Quando falamos de catolicismo brasileiro, temos que levar em conta, além da sua pluralidade no que toca aos diferentes modos de crer e praticar a religião, dois elementos que moldaram as relações entre Igreja e Estado no mundo luso-brasileiro, influenciando a formação do seu clero: a longa vigência do padroado e da vertente regalista da secularização (SANTIROCCHI, 2015; SOUZA, 2010)

O direito de padroado da Coroa portuguesa estava ligado ao poder espiritual da Ordem de Cristo, desde o século XVI, quando houve a centralização dos dois poderes nas mãos do monarca. Pelo padroado real, o rei, além de receber parte do valor arrecadado com os dízimos em todo território português, tinha o direito de nomear os bispos e arcebispos. Já a Ordem de Cristo, através do padroado ultramarino, tinha a concessão do poder espiritual sobre os territórios anexados por Portugal, bem como podia nomear párocos e administrar o dízimo arrecadado nas colônias.

Mesmo com as delimitações do padroado, as relações entre Coroa Portuguesa e a Santa Sé ainda eram conflituosas, gerando disputas do poder no que toca a questões chamadas de “mistas”, como os registros de nascimento,

casamento e óbito, matrimônios, testamentos e a administração e organização de confrarias e ordens terceiras (SANTIROCCHI, 2015).

O regalismo, aqui entendido como “a supremacia do poder civil sobre o poder eclesiástico, decorrente da alteração de uma prática jurisdicional comumente seguida ou de princípios geralmente aceitos, sem que haja uma uniformidade na argumentação com o que se pretende legitimá-lo” (CASTRO, 2002, p. 323 *apud* SANTIROCCHI, 2015, p. 50), foi a vertente portuguesa de um fenômeno observado em outros estados europeus, traduzido nas relações conflituosas entre os poderes temporal e espiritual e, portanto, não se configurou em uma corrente homogênea tendo recebido outras nomenclaturas em outras localidades, como galicanismo, febreonismo e josefismo. Todas estas tendências, contudo, compartilhavam uma característica comum: “a tendência a valorizar a autoridade dos príncipes e restringir a do pontífice” (SANTIROCCHI, 2015, p. 50).

Portugal se valeu de duas medidas com esses propósitos: o *Beneplácito* Real (no Brasil foi reconfigurado para *Beneplácito* Imperial) ou *placet*, e o *Recurso à Coroa* (SANTIROCCHI, 2010a). Segundo Santirocchi:

O beneplácito era o direito de aceitar ou não, no próprio território, as bulas, breves, encíclicas e as leis canônicas e disciplinares promulgadas pelos Papas e até mesmo pelos Concílios Ecumênicos. O recurso à coroa era usado quando o clero que possuía algum benefício eclesiástico se sentia usurpado nos seus direitos ou devido ao cancelamento dos seus cargos pelas autoridades religiosas, pois a coroa julgava que estas só deviam confirmar as apresentações régias (SANTIROCCHI, 2015, p. 51).

Como já foi dito, durante o reinado de D. José I (1750-1777), o regalismo em Portugal chegou ao seu auge, pois o ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, realizou reformas em vários setores sociais e governamentais no intuito de defender o poder real em detrimento do poder eclesiástico.

Com o Concílio de Trento (1545-1563) a Igreja institucionalizou a formação educacional do clero, com a intenção de criar uma instituição (*seminarium*) que fosse capaz de formar um clero sem influência das nocividades mundanas, preparado intelectual e espiritualmente para sustentar a conduta moral esperada pela Igreja (SOUZA, 2010). Porém, durante todo o período colonial, as diretrizes tridentinas não reverberaram na América Portuguesa, pois a formação educacional, inclusive a sacerdotal, ficou a cargo das Ordens religiosas, majoritariamente dos jesuítas. Com a investida de Pombal contra a Companhia de

Jesus, esta Ordem foi ferrenhamente combatida, resultando na expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses, em 1759, e na extinção da Companhia, em 1773.

Segundo Antônio Leite (1982), o regalismo tornou-se o princípio norteador das reformas de Pombal. Seus adversários, defensores do primado pontifício, receberam a designação de "ultramontanos" e sua escola de pensamento, "ultramontanismo".

Pombal procedeu a um conjunto de reformas no método de ensino ministrado na Universidade de Coimbra, que a partir de 1772 se tornou-se o reduto da cultura iluminista em moldes bem peculiares, adaptados à realidade lusitana, pautadas na divulgação das matrizes galicano-jansenistas e numa forte política antijesuítica (SANTIROCCHI, 2015; SILVA, 2006). Para os regalistas:

era suficiente controlar a Igreja nacional, defendendo o direito do rei de conceder o *placet* (...), protegendo-se, assim, contra outras bulas semelhantes à *Unigenitus*¹¹ que pudessem vir a ser lançadas, de modo fulminante \, diretamente contra eles. Ainda assim, eram bastante tolerantes para com o protestantismo, a ponto de permitirem que um ministro protestante se sentasse com eles, como membro da Real Mesa Censória, que era a versão pombalina da antiga Mesa de Censória, que era a versão pombalina da antiga Mesa de Censura Inquisitória (VIEIRA, 1980, p. 30).

Na América portuguesa as reformas pombalinas reverberaram nos seminários e cursos de filosofia e teologia, como é o caso das comunidades dos beneditinos e franciscanos no Rio de Janeiro e do Seminário de Olinda (NEVES, 1998; SANTIROCCHI, 2015). Diferente da formação em Coimbra, os clérigos formados nas instituições na América, tiveram contato com escritos revolucionários franceses que influenciaram fortemente sua formação (WERNET, 1987). Segundo Santirocchi:

Os padres influenciados pelo iluminismo lusitano ou colonial tentavam conciliar o pensamento filosófico da ilustração com a doutrina defendida pelo Magistério. Por isso, os padres que se alinhavam aos seus postulados não se opunham ao modelo visto em precedência: de que à religião católica cabia a tarefa de promover a educação moral "iluminada", combatendo o catolicismo místico, supersticioso e ignorante da população colonial. De outra feita, esses mesmos padres "ilustrados" acumulavam às funções sacerdotais, as de fazendeiros, de professores, de homens de negócios e de políticos, o que, aliás, não era exclusividade deles, já que

11 A Bula *Unigenitus del filius* foi publicada pelo Papa Clemente XI (1700-1721), em 1713, e anatematizou 101 proposições jansenistas (regalistas), inclusive a leitura popular da Bíblia (SANTIROCCHI, 2010a).

tais práticas também eram comuns entre o clero “tradicional” (SANTIROCCHI, 2015, p. 55).

Essa geração de clérigos teve significativa influência nos processos de emancipação política da América Portuguesa, atuando hegemonicamente até por volta de 1837, quando se observa uma mudança das elites que exerceram a dirigência do país, conhecida como o Regresso Conservador (MATTOS, 1987; SANTIROCCHI, 2015). Até então, os clérigos políticos de tendência regalista foram emblematicamente representados pelo padre Diogo Antônio Feijó e seu séquito¹² (SOUZA, 2010; SILVA; LOURENÇO, 2015). Vieira aponta que o regalismo tornou-se uma poderosa força religiosa e política durante esse período, tanto em Portugal, quanto no Brasil e os direitos de coleta de dízimos, assim como o direito ao padroado sobre a Igreja nos territórios conquistados foram exigidos e assumidos pelos imperadores brasileiros, em 15 de maio de 1827, Papa Leão XII, buscando reconhecer esse direito, publicou a Bula *Proeclara portugaliae algarbiorum* que regum, mas o parlamento brasileiro rejeitou prontamente, alegando que o “padroado era inerente à soberania e não precisava de reconhecimento papal” (VIEIRA, 1980, p. 28).

Além disso, vários bispos resistiram ao poder estatal e muitos se envolveram em revoltas e sedições durante o período regencial. Segundo Santirocchi, “o país estava praticamente em estado de guerra civil¹³, com revoltas e sedições em várias províncias, muitas das quais terminariam somente no reinado de D. Pedro II” (SANTIROCCHI, 2010a, p. 77).

Tal movimento, iniciado pelo liberal moderado Bernardo Pereira de Vasconcelos (1795-1850), foi visto como o único modo de frear as revoltas, pois buscava fortalecer a autoridade para manter a ordem e a unidade do país.

Apesar dessa atuação hegemônica do clero regalista, não foi desprezível, já naquele momento, a presença de expoentes do clero ultramontano, que resgatavam a herança da Companhia de Jesus no Brasil, defendendo a subordinação direta da Igreja católica a Roma. Conhecidos na historiografia pelo epíteto de “católicos conservadores” (CARVALHO, 1981), estes sacerdotes

12 O grupo feijoísta tem sido associado aos padres José Custódio Dias, Manoel Joaquim do Amaral Gurgel, José Bento Leite Ferreira de Melo, José Martiniano de Alencar, Antônio Maria de Moura, dentre outros.

13 As principais revoltas foram: Cabanagem (Pará, 1835-1840); Sabinada (Bahia, 1837-1838); Balaiada (Maranhão, 1838-1841); Guerra dos Farrapos ou Farroupilha (Rio Grande do Sul e Santa Catarina, 1835-1845) (AZZI, 1991; SANTIROCCHI, 2010a).

caminharam na direção contrária àquela proposta pelos liberais regalistas. Sustentavam que o poder soberano deveria permanecer ancorado numa autoridade tradicional, enfatizando, ainda, a primazia do Executivo sobre os representantes da nação.

Em nível do Parlamento, os principais representantes do chamado "clero ultramontano" foram D. Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia, e o bispo do Maranhão, Marcos Antônio de Sousa, defensores do modelo "intransigente romano", que negavam que o direito do padroado fosse inerente à soberania dos governos temporais, concebendo-o como mera concessão papal e defendendo os "direitos da Igreja" como instituição independente e, inclusive, hierarquicamente superior ao poder civil, sujeita apenas à Santa Sé (DI STEFANO, 2008). No tocante à "revisão do modelo de relacionamento estabelecido entre o Estado e o Vaticano", defendiam "um maior alinhamento com as diretrizes de Roma, propugnando um modelo de regeneração da Igreja segundo os padrões estabelecidos pelo Concílio de Trento" (SOUZA, 2010).

Fica evidente, portanto, que a despeito da hegemonia inicialmente assumida pela postura regalista, "o clero não conformou um grupo político monolítico, divergindo tanto no que se refere aos assuntos de natureza puramente secular, como nos temas relativos à Igreja e à religião do Império" (SOUZA, 2010, p. 409). Por sua vez, dada a inicial hegemonia do grupo feijoísta, em nível da política nacional, a atuação dos representantes do clero ultramontano foi pouco propositiva no que concerne à questão da "regeneração do clero e da Igreja brasileira", tendo antes reagido aos "projetos que visavam a modernizar a religião, segundo os ditames liberais" (SOUZA, 2010, p. 397).

Com a renúncia de Feijó, em 1837, acende "ao poder o grupo político encabeçado por Bernardo Vasconcelos e Honório Hermeto, que já se caracterizava pelo predomínio de um espírito centralizador" (SANTIROCCHI, 2010a, p. 111). A instabilidade social e política desse período "fortaleceu a convicção sobre a inconveniência do Governo regencial e levou a auspiciar-se a maioria do jovem príncipe Pedro" (SANTIROCCHI, 2010a, p. 111). Em 1840, a ideia da maioria virou uma realidade, consumada na cerimônia de consagração foi celebrada por Arcebispo da Bahia D. Romualdo de Seixas (SANTIROCCHI, 2010a). O "regresso conservador" representou, assim, o clima político favorável à aproximação do Império brasileiro ao pensamento ultramontano. Pois, como aponta Wernet:

Na fase final da organização do Estado brasileiro, a maioria dos políticos e, sobretudo, os principais conselheiros de D. Pedro II chegaram à convicção de que as ideias do conservadorismo e do catolicismo ultramontano serviriam de melhor fundamentação e justificação para a ordem vigente, do que os princípios liberais e as ideias do catolicismo à altura do Século das Luzes. O princípio monárquico e a centralização seriam mais adequados do que ideias republicanas e federalistas. O catolicismo ultramontano, portanto, não apenas respondeu à orientação da Igreja Católica, oficialmente apresentada no centro da cristandade, mas também aos interessados na manutenção do status quo no País (WERNET, 1987, p. 88).

Porém, na conjuntura da primeira metade do século XIX, o clero regalista foi hegemônico e defendeu a liberdade da Igreja brasileira em detrimento da Igreja universal, reconfigurando o padroado régio em padroado imperial, pois “justificava seu regalismo com base na suposta aclamação popular que cedeu a soberania ao Imperador e na Constituição imperial” (SANTIROCCHI, 2010a, p. 75) e, desse modo, perpetuando a relação simbiótica entre poder temporal e espiritual.

Perpetuava assim, por um lado, a incapacidade da Igreja de “estabelecer objetivos próprios, e estratégias para alcançá-los, com independência da coroa” (DI STEFANO, 2008); por outro, a dependência da estruturação da nova ordem política e do reforço simbólico das ações do clero político, que se tornaram verdadeiros funcionários públicos, executando desde a educação, atendimentos assistencialistas, até registros civis de nascimentos, mortes, casamentos e testamentos, atrelados aos sacramentos católicos. Tais heranças seriam longevas e se configuraram em alvos das reformas encaminhadas pelos bispos e padres ultramontanos, desde 1844.

O clero católico foi um importante agente político no período da formação do Estado Nacional brasileiro, tendo significativa presença no Parlamento brasileiro até o final da década de 1830¹⁴. Segundo Souza:

Na primeira Câmara dos Deputados, formada em 1826, os padres representavam 22% dos membros eleitos. Este número se repetiu na segunda legislatura do Império, transcorrida entre 1830 e 1833. Já para a terceira legislatura, referente aos anos de 1834 a 1837, o número de sacerdotes eleitos deputados atingiu a marca de 24% do total das cadeiras disponíveis na Câmara, conformando, portanto, o período de maior participação política dos presbíteros no Parlamento brasileiro (SOUZA, 2010, p. 18).

14 Mas é importante frisar, que essa presença já era significativa nos processos políticos que levaram a emancipação da América Portuguesa. Nas Cortes de Lisboa, 26 padres de províncias brasileiras estiveram presentes e na Constituinte brasileira de 1823, de 100 deputados 22 eram clérigos (SOUZA, 2010).

Essa presença era tão significativa que, em 1835, o padre Diogo Antônio Feijó foi eleito para o cargo de regente imperial. Contudo, é importante salientar que a identidade política desses padres não excluiu a identidade religiosa dos mesmos. O próprio Diogo Feijó entendia que a moralização da sociedade era crucial para que os trabalhos parlamentares fossem úteis para a sociedade brasileira (SOUZA, 2010), pensamento este também compartilhado pelo clero ultramontano, cujos principais representantes em nível do Parlamento nacional foram o Arcebispo da Bahia D. Romualdo Antônio de Seixas e o bispo do Maranhão, D. Marcos de Souza. Embora pouco propositivos em termos de seus projetos, estes ultramontanos entendiam que a moralização da sociedade deveria se dar apenas pelo elemento religioso católico amparado nas diretrizes do Concílio de Trento. Para os dois grupos o caminho a se percorrer para a moralização da sociedade era o da reforma eclesiástica, mas o modelo desta reforma era o ponto de divergência entre ambos.

É importante frisar, como já mencionado, que naquele momento a separação entre as esferas política e religiosa ainda não havia sido concretizada e, portanto, não havia autonomia, nem mesmo jurídica, entre elas (DI STEFANO, 2012). Assim, compartilhando de identidade religiosa que se mesclava à identidade política, estes clérigos inseriram-se nos debates plurais que tocavam à formação do Estado nacional brasileiro, incluindo a temática central abordada por esta pesquisa: o tema da *liberdade religiosa*.

Durante esse período, o clero católico participou ativamente dos debates acerca dos elementos que comporiam a identidade nacional brasileira. Dentre esses elementos, o religioso foi elencado pelos clérigos como fundamental. Nesse período, os “padres políticos” (SOUZA, 2010) tiveram destaque no Parlamento como também nas vias não institucionais, como é o caso da imprensa, na qual atuaram os chamados “padres publicistas”.

O debate dava-se entre o clero católico regalista, o clero católico ultramontano e os liberais, entre os quais se destacavam alguns protestantes. Todos esses grupos valeram-se da imprensa como ferramenta de interferência na *esfera pública* em construção, cada um deles buscando forjar uma *opinião pública* favorável aos seus interesses. O clero, portanto, foi um “agente político importante no período em que se processaram os conflitos que resultaram na emancipação política do Brasil” (SOUZA, 2010, p. 16) e construção do novo Estado nacional.

A partir da imprensa panfletária e periódica¹⁵ emergia uma *opinião pública*, que servia como instrumento de legitimidade política, distinguindo-se da soberania absolutista monárquica e, portanto, inserida na perspectiva de instituição das novas ideias e formas políticas constitucionais. Portanto, a imprensa nesse período formou uma nova *cultura política* (BAKER, 1987; DARNTON, 1996). Assim, através de periódicos e panfletos, os publicistas defendiam suas posições a respeito das transformações políticas e religiosas que a sociedade brasileira sofria.

As discussões em torno da Igreja emergiram com mais frequência e intensidade no Parlamento a partir da instalação da primeira legislatura imperial, quando sobressaiu a atuação de um grupo de clérigos de formação liberal e regalista, que defenderam um modelo de Igreja nacional, tendendo a reforçar sua subordinação ao poder temporal – reiterando a longa tradição do Padroado, reconfigurado em padroado imperial – e retardando o processo de institucionalização da Igreja católica por vias independentes.

A partir de meados do século XIX, o clero ultramontano ascende à política nacional, passando a aceitar tal denominação, pois entendiam que isso significava plena adesão à ortodoxia católica e fidelidade ao Papa (SANTIROCCHI, 2010a)¹⁶. Desde então, a formação tridentina e ultramontana dominou os Seminários, modelando os rumos da reforma clerical e o posterior processo de separação institucional entre Igreja e Estado no Brasil, oficializada com o fim do Padroado pela Constituição de 1891.

Tal movimento derivou uma mescla de intolerância, coragem, caridade e espírito apologético, gerando indignação entre liberais, regalistas e maçons, dada a recusa da inflexibilidade doutrinal dos defensores da subordinação da Igreja nacional à Cúria Romana. Enquanto para os liberais do final do século a “noção de liberdade, incluindo a religiosa” era vista “como sinal de desenvolvimento e progresso”, para o “tradicionalismo católico” essa mesma liberdade estava

15 A imprensa Periódica expande significativamente a partir de meados do século XIX, o clero católico participa ativamente da veiculação de ideias através da imprensa. Na década de 1830 Padre Feijó, que foi regente do Império edita o jornal O Justiceiro, nos anos de 1834-35 (SILVA; LOURENÇO, 2015). Padre Perereca e Padre Tilbury publicam uma série de artigos tratando de temas pertinentes à época, inclusive a vinda de missionários protestantes ao Brasil (SILVA; CARVALHO, 2017).

16 Neste particular, vale lembrar que, no decorrer do século XIX, os eclesiásticos ou leigos católicos opositores ao liberalismo e ao regalismo no Brasil, eram chamados pejorativamente pelos seus opositores de «ultramontanos» e «jesuítas» (ou jesuítas disfarçados) (SANTIROCCHI, 2010a, p. 200).

associada ao “vendaval das liberdades modernas’ que começava a açoitar o Brasil” (CIARALLO, 2011, p. 93).

Neste cenário, o principal embate passou a se dar entre leigos e clérigos ultramontanos e os defensores da liberdade religiosa, que então tocava, especificamente, à presença protestante no Brasil. Da mesma forma, o tema passou a estar atrelado à perspectiva mais concreta de uma próxima substituição do trabalho escravo pelo livre. Afinal, com o fim do tráfico negreiro, em 1850, a imigração de europeus passa a ser unanimemente propugnada pelos parlamentares liberais da época, como uma via para o progresso, associado ao modelo seguido pelos países protestantes, Estados Unidos e Inglaterra (VIEIRA, 1980, p. 372). Segundo Pereira (2008):

a partir da década de 1860, vieram à tona expressões características do liberalismo clássico, que tem como núcleo fundamental a afirmação dos direitos e das liberdades individuais. Na palavra de diversos escritores e líderes políticos, a ideia democrática deixou de ser assombrada pelo temor da “tirania da maioria, tal como acontecia com o liberalismo conservador. Sem perder de vista a necessidade de manutenção da ordem e de efetuação de mudanças através de reformas graduais, alguns programas partidários definiram-se a favor de um liberalismo democrático, a ser promovido tanto pela descentralização do poder, quanto pela abolição da escravidão, pela educação da população e pela ampliação da participação eleitoral. Quanto cada um desses pontos, que eram medidas políticas práticas para implementação dos novos ideais liberais, a adesão variava entre os diferentes partidos e movimentos políticos.

(...) Os partidos republicanos que se formaram no Rio e em São Paulo no início da década de 1870 se consideravam os paladinos de todas as liberdades individuais, das máximas democráticas, do fim do despotismo e dos privilégios, queriam o voto de todos os alfabetizados com a ampliação da participação eleitoral pela difusão da educação pública e, acima de tudo, o federalismo, aguardavam também a extinção gradual da escravidão, mas não embarcavam conjuntamente na campanha abolicionista (PEREIRA, 2008, p.60).

Assim, a partir de 1861, alguns direitos foram concedidos aos acatólicos, e em 1890, através de um decreto o governo provisório sancionou a liberdade religiosa. Esse período foi marcado pela chegada de alguns missionários protestantes que se destacaram na luta pelo imigrantismo e pela liberdade religiosa no Brasil, valendo-se da imprensa periódica e panfletária, com destaque no período para o jornal *Imprensa Evangélica*, publicado a partir de 1864.

Porém, quando falamos da atuação dos “padres políticos”, visível desde a primeira metade do século XIX, temos que levar em consideração o que o termo “político” representa. Pois vários clérigos católicos não ascenderam ao cargo parlamentar, mas tiveram intensa participação na construção da esfera pública,

envolvendo-se diretamente com a imprensa brasileira do período, inclusive criando jornais católicos.

Neste sentido, o enfoque aqui adotado se filia a uma das mais promissoras contribuições historiográficas que, desde a década de 1970 vem configurando o campo disciplinar da *Nova História Política*. Em oposição aos pressupostos da história política de cunho positivista do século XIX, a novidade pleiteada reivindica a multidisciplinaridade, alargando os domínios do político e buscando dialogar com outras disciplinas da área de Ciências Humanas e, segundo essa perspectiva, como René Rémond afirma, “o campo político não tem fronteiras fixas, e as tentativas de fechá-lo dentro de limites traçados para todo o sempre são inúteis.” (RÉMOND, 2003, p. 443).

Portanto, não se deve negar ao político sua capacidade de arbitrar os conflitos, pois é precisamente a noção de “poder” o que define a História Política como uma dimensão historiográfica possível. Sob tal perspectiva historiográfica, o poder assumia um *aspecto simbólico*; suas relações não estão restritas ao político, enquanto alcance de poder estatal, pois esse capilariza-se pelos micro-poderes, pelas maneiras de “pensar” e transmitir os valores institucionais em regras sociais.

Nessa perspectiva, além de veículo das vozes públicas, a imprensa foi um importante ator histórico do período, pois foi responsável pela modelagem de uma nova *cultura política* – entendida como o “conjunto de discursos e práticas” caracterizadores da atividade política” (BAKER, 1987, pp. XI-XIII) – com destaque para a imprensa periodista e panfletária (ANDERSON, 1989).

Os ultramontanos atuaram na imprensa a partir da segunda metade do século XIX, nesse contexto há uma explosão da imprensa periódica no Brasil, inclusive a criação de jornais católicos, entre eles *O Apóstolo*, que se destacou como porta-voz do pensamento ultramontano. No próximo capítulo trataremos das matrizes do pensamento ultramontano no Brasil e como esse pensamento repercutiu nas páginas do *Apóstolo*.

2. ATUAÇÃO ULTRAMONTANA NA IMPRENSA PERIÓDICA DO SÉCULO XIX: UMA ANÁLISE DO PERIÓDICO *O APÓSTOLO*

Na Europa, a liberdade de imprensa no campo político nasce como decorrência dos processos revolucionários do século XVIII, principalmente a Revolução Francesa, quando surgiram os primeiros impressos que não passavam por censura prévia. Há uma avalanche de impressos, inclusive periódicos, de todo tipo, modernos ou tradicionais, sobre as soluções políticas que deviam se aplicar à reforma da Monarquia. As notícias, que antes chegavam através de cartas, despachos e gazetas, passam a ser divulgadas também pela imprensa.

Segundo Guerra (2009), com a formação de um espaço público literário, a “república das letras”, nasce e se difunde um novo sistema de referências culturais, pois gestava um novo modelo de sociedade, a opinião pública e a política. A “república das letras” através da expansão da imprensa buscava criar um espaço público. Apesar da presença da imprensa e da abundância de livros em circulação, o que estrutura o espaço público são as práticas culturais. As redes de correspondências fazem circular muitos manuscritos e alguns impressos. A difusão de escritos de origens diversas, principalmente daqueles oriundos do progresso das luzes, aumentava significativamente com a leitura compartilhada presente na época.

As intensas transformações do período desempenharam um papel essencial, juntamente com esses fenômenos concomitantes, como a proliferação dos impressos, principalmente da imprensa periódica, e com a expansão das novas formas de sociabilidade, as formas democráticas. A partir desses processos nascem a *opinião pública*¹⁷ moderna e o espaço público político, pois através da

17 Mona Ozouf traz uma breve recapitulação do pensamento a respeito de opinião pública no século XVIII e mostra que a opinião pública desempenhava papel principal no dinamismo da história. Essa convicção foi preparada pela velha imagem de uma opinião naufragável, impossível de sufocar a longo prazo. Assim, a opinião pública passou a ser vista como a causa primária das vicissitudes históricas. Ozouf aponta que o tratamento dado a opinião pública não se manteve ancorado no racional, pois a opinião individual permaneceu o interprete da opinião pública. Mas, o filósofo, o educador, o moralista ou o político, precisavam deixar o julgamento nacional formar “sem interferência” e a única maneira que poderia pretender direcionar opinião seria disfarçar a voz do publicista num pronunciamento impessoal. Na formação dos Estados nacionais, o arcaico e o moderno não representam dois momentos distintos, mas duas faces de um conceito genuinamente contraditório que supunha que se poderia simultaneamente conceber divergências e unidade. Nesse sentido, não podemos nos surpreender ao ver a opinião pública recuar frente as inovações da modernidade, apesar de que ela tomou o lugar de autoridades convencionais, nessa substituição, a

imprensa muitas ideias políticas eram difundidas publicamente e essencialmente buscavam mobilizar a população (GUERRA, 2009).

No caso brasileiro, apesar de suas especificidades, indivíduos e grupos defendiam suas posições a respeito das questões em debate na sociedade durante o século XIX, publicando periódicos e panfletos e assim, auxiliando na modelagem do espaço público brasileiro em construção (MOREL, 2005).

A criação de uma imprensa na América Portuguesa até a vinda da família real, em 1808, era algo inimaginável, pois com as reformas pombalinas, a fiscalização de livros inapropriados se intensificou significativamente e, apesar das tentativas de implantação de uma imprensa em território brasileiro, o governo português proibia, através de uma carta régia de 1747, o funcionamento de tipografias na colônia (GURGEL, 2017).

Somente com a vinda da família real, em 1808 é que a liberdade de imprensa em território brasileiro começa a surgir, com a criação da primeira tipografia brasileira, Impressão Régia, pelo próprio Dom João VI, que posteriormente se tornou Tipografia Nacional e atualmente Departamento da Imprensa Nacional (GURGEL, 2017). Nesse mesmo ano, o jornal *Correio Brasiliense* inaugura a imprensa brasileira. Durante o período da Independência, a imprensa difundiu-se pelas diversas províncias do Brasil, onde surgiram inúmeros jornais expressivos das tendências políticas conflitantes.

As novas possibilidades de circulação de ideias trazidas pela imprensa fizeram surgir uma nova figura política, a do jornalista ou panfletário. Segundo Morel:

Entre as mutações culturais vindas com a manifestação da modernidade política surge este homem de letras, em geral visto como portador de missão ao mesmo tempo política e pedagógica. É o tipo de escritor patriota, difusor de idéias e pelejador de embates e que achava terreno fértil para atuar numa época repleta de transformações (MOREL, 2005, p. 167).

Esses publicistas eram eruditos e seus escritos se voltavam, principalmente, para assuntos de relevância imediata dirigidos ao Povo ou à Nação, procurando apoio ou atacando pessoas ou facções. Também participavam de associações públicas não oficiais, sendo “pessoas que uniam ao poder da palavra

opinião pública emprestou deles seus traços e acomodou em si agentes sociais diversos, inclusive clérigos (OZOUF, 1988, p. 18-21).

imprensa a presença em formas de sociabilidade institucionalizadas" (MOREL, 2005, p. 171).

Neste perfil, enquadram-se os “padres políticos” que atuaram na imprensa durante o período imperial no Brasil. Durante a primeira metade do século XIX, entre esses padres publicistas se destaca o próprio padre Diogo Antônio Feijó, que foi editor do jornal *O Justiceiro*, o qual circulou entre anos de 1834 e 1835 (SILVA; LOURENÇO, 2015). Entre os ultramontanos, destacam-se os padres Luís Gonçalves dos Santos – apelidado de "Padre Perereca" e Guilherme Paulo Tilbury¹⁸, que se posicionaram ferrenhamente acerca de questões como a vinda de protestantes, a secularização dos cemitérios, celibato clerical, etc. (SILVA; CARVALHO, 2017).

Em virtude do recorte da presente pesquisa, a segunda metade do século XIX, as reflexões que seguem procurarão situar o perfil da imprensa católica nesse período, quando se fez numericamente expressiva e qualitativamente engajada nas discussões que tocavam à reconfiguração das relações entre Igreja e Estado no Brasil.

2.1. A imprensa Católica na segunda metade do século XIX

A incursão de católicos – clérigos e leigos – na imprensa brasileira periódica foi uma realidade desde a primeira metade do século XIX, conforme observado anteriormente a partir do caso do padre Diogo Feijó. Ainda como exemplo, o jornal *Gazeta do Rio de Janeiro* foi o segundo jornal do Brasil (SODRÉ, 1999) e circulou sob a direção de um frei franciscano: Tibúrcio José da Rocha (DALMOLIN, 2012; GURGEL, 2017; SODRÉ, 1999). Com a independência do Brasil o *Gazeta do Rio de Janeiro* passou a ser *Diário do Governo*, e teve novamente um religioso como redator: Frei Sampaio, também franciscano, que atuou no jornal entre os anos de 1823 e 1825 (GURGEL, 2017). Outro jornal do período a ter um religioso católico como redator foi *Idade d’Ouro do Brazil*, lançado em 1811, publicado em Salvador: tratava-se do padre Inácio José de Macedo, presbítero secular, professor de filosofia e pregador régio.

¹⁸ Sacerdote inglês que emigrara para o Brasil e aqui mudara de nome, anteriormente chamado William Paul Tilbury.

Apesar dessa atuação, a primeira metade do século XIX não assistiu à inauguração de uma imprensa católica. Segundo Lustosa, esta fase, chamada *fase de iniciação*, se dá entre os anos de 1830 e 1870, quando se observou um significativo aumento da imprensa de uma maneira geral (SODRÉ, 1999). Nesse período, foram criados jornais católicos de cunho confessional, como é o caso do jornal *O Católico* (1833) e a *Selecta Católica* (1836-37) - de pouca influência (GURGEL, 2017) - e *O Justiceiro* (1834) (SILVA; LOURENÇO, 2015).

Lustosa identifica mais três fases que configuram a história da imprensa católica no Brasil: *a fase de consolidação* (1870-1900), *da organização* (1900-1945) e *de especialização* (1945-...). Segundo Dalmolin, Soares desenvolve outra periodização baseada na de Lustosa, na qual o período de consolidação da imprensa católica apontado por Lustosa aparece como a fase da “explosão” dos periódicos católicos, destacando-se dentre eles: “*O Apóstolo* (Rio de Janeiro, 1866), *A Crônica Religiosa* (Salvador, 1869) *A Estrela* (Curitiba, 1898), *O Mensageiro da Fé* (Salvador, 1899), entre muitos outros.” (DALMOLIN, 2012, p. 2).

O recorte temporal de interesse para a presente pesquisa se enquadra nas fases de iniciação (1830-1870) - “marcada por um profundo controle do Estado” (KLAUCK, 2009, p. 58) - e consolidação (1870-1900) - quando ocorreu a chamada *Questão Religiosa*, desencadeando a propagação de jornais católicos em várias regiões do Brasil (KLAUCK, 2009). Sobre a questão da classificação utilizada por Lustosa, Samuel Klauck (2009), analisando o estudo de Sodr e, *A História da Imprensa no Brasil*, observa que, mesmo nos jornais católicos, o assunto recorrente entre os anos de 1822 e 1870   a política, o que aponta para a imbrica o das esferas política e religiosa e a veicula o de um discurso político-teológico no período aqui estudado.

Portanto,   importante traçar quais dos jornais católicos se debruçaram sobre o tema da *liberdade religiosa* no Brasil, durante essas duas fases da história da imprensa católica no Brasil. Para tanto, baseamo-nos no levantamento feito por Davi Gueiros Vieira, que elenca os jornais: *A Esperança* e *Oito de Dezembro* (Pernambuco), *A Estrela do Norte* (Pará), *A Fé* (Maranhão), *O Brasil* (Bahia), *A Estrela do Sul* (Porto Alegre) e *O Cruzeiro*, *A Cruz* e *O Apóstolo* (Rio de Janeiro). Na “cruzada contra os protestantes”, como foi chamada pelo jornal *O Cruzeiro*, também surgiu a publica o da *Folhinha Católica* de Pernambuco, que pretendia fazer frente   publica o protestante *Folhinha Laemmert* (VIERA, 1980).

O debate em torno do tema se deu num contexto de polarização entre ultramontanos e liberais no Brasil, refletindo um movimento da Igreja a partir das diretrizes da Santa Sé. Apesar de a imprensa não ser uma novidade na Europa, pois sua propagação já acontecia desde o século XVI, foi apenas com a publicação da Encíclica *Mirari Vos*, pelo Papa Gregório XVI (1831-1846), em 1832, que a Igreja passa a combater a liberdade de imprensa institucionalmente (GURGEL, 2017; KLAUCK, 2011).

A *Mirari Vos* acionava a unidade da Igreja frente às novidades, sob a autoridade papal e a doutrina católica, condenando aquilo que eram vistos como “erros” de sua época. Da mesma forma, décadas mais tarde o Papa Pio IX (1846-1878) estabelecerá o *Syllabus*. Mas foi Gregório XVI que expressou tal tendência, mesmo que de maneira bem mais reduzida. Sua principal preocupação foi combater “movimentos de pensamento que defendiam que a Igreja precisaria passar por uma restauração, em que esta aceitaria novos posicionamentos doutrinários, dogmáticos e de organização” (KLAUCK, 2011, p. 139).

Portanto, dentre os pontos condenados por Gregório XVI, a *monstruosidade da liberdade de imprensa* é um tema de extrema importância, pois:

A condenação da liberdade de imprensa vinha no impulso das transformações intensivadas no século XVIII ligadas, principalmente, à popularização de manifestações que exaltavam formas laicas de sociedade e de pensamento, em detrimento do controle da autoridade eclesiástica e monárquica (KLAUCK, 2011).

Naquele momento a Igreja dispunha do *Index* - Índice dos livros proibidos (Index Librorum Prohibitorum), instaurado com o Santo Ofício pelo Concílio de Trento em 1557 para combater e defender a Igreja de seus inimigos, mas o combate à imprensa periódica não se efetiva de maneira prática (KLAUCK, 2011). Essa efetivação virá primeiramente com o papado de Pio IX e será reforçada no de Leão XIII (1878-1903).

Em 1864, o Papa Pio IX publicou a encíclica *Quanta Cura* e o anexo *Syllabus Errorum*, onde se posicionou acerca do que ele elencou como os “erros modernos”, abarcando o tema da *liberdade religiosa*, defendendo que:

A religião católica deve ser considerada religião do Estado, com exclusão de todas as outras. Os estrangeiros residentes em países católicos não devem gozar do livre e público exercício de seu culto. A liberdade dos cultos, o poder concedido a todos de manifestar clara e publicamente suas opiniões e pensamentos, produz corrupção dos costumes e do espírito (PEREIRA, 2007, p. 111).

Para os ultramontanos, portanto, a liberdade religiosa se resumia à liberdade da Igreja Católica, ao passo que a liberdade de crenças era vista como erro, como prática de heresias, não sendo permitida pela Igreja, mas apenas tolerada. Além do tema da *liberdade religiosa*, os debates giravam em torno de outras questões pertinentes à modernidade ocidental, como o *registro civil dos nascimentos e óbitos, contrato civil de casamento e secularização dos cemitérios* (PEREIRA, 2007).

Dentre os perigos listados, Pio IX também elencou a liberdade de imprensa, posicionando-se da seguinte maneira:

(...) esses inimigos de toda verdade e toda justiça, adversários encarniçados de nossa santíssima Religião, por meio de venenosos livros, libelos e periódicos, espalhados por todo o mundo, enganam os povos, mentem maliciosamente e propagam outras doutrinas ímpias, das mais variadas espécies (QUANTA CURA, 1864).

Somente com a *Quanta Cura* definia-se a estratégia de combate a tais doutrinas: disputando os mesmos instrumentos que seus inimigos, além da divulgação de cópias das Cartas Encíclicas, como de outros documentos da Santa Sé, a imprensa deveria ser o principal veículo de combate aos “erros modernos”.

A Igreja valia-se, assim, das mesmas estratégias e instrumentos que os setores seculares, “seus inimigos”, buscando formar uma opinião pública favorável aos seus interesses (NEVES, 2013), delineando já os primórdios do que Leão XIII vai instaurar como a “Boa imprensa” – a imprensa católica – numa série de publicações durante seu papado, entre os anos 1878 e 1903 (GURGEL, 2017; KLAUCK, 2011).

Leão XIII, segundo Eduardo Amaral Gurgel, foi:

quem primeiro vislumbrou a importância e o poder de influência de uma imprensa periódica que crescia vertiginosamente na Europa. Também foi este papa que, em 22 de fevereiro de 1879, “recebeu em audiência numeroso grupo de jornalistas católicos – primeira audiência do gênero na história do jornalismo católico” (DALE, 1973, p. 74) exortando-os a utilizarem a imprensa em favor da Igreja Católica, dizendo-lhes: “Estes tempos necessitam de vosso auxílio... O costume já universal de editar periódicos converteu-se em uma necessidade... É preciso transformar em medicina da sociedade e na defesa da Igreja o que os inimigos usam para dano de ambos” (Leão XIII apud DALE, 1973, p.74) (GURGEL, 2017, 62).

O clero e o laicato católicos assumirão essa “cruzada” como já apontado e, entre os jornais ultramontanos, teve destaque o jornal *O Apóstolo: Periódico religioso, moral e doutrinário, consagrado aos interesses da religião e da*

*sociedade*¹⁹, que se envolveu em questões plurais que tocam às relações entre Igreja e Estado. O *Apóstolo* inicialmente era impresso na Tipografia de N. L. Vianna e Filhos, rua d'Ajuda nº 79, ou na sacristia da Igreja de S. Pedro. Mas a partir da edição de nº 44 daquele mesmo ano, o jornal passou a ter tipografia própria. E, sua redação passou por vários endereços, esteve sediada na Rua do Ouvidor, que ficou conhecida como local dos *meetings*, onde se concentravam os intelectuais que discutiam em cafés e veiculavam suas ideias através de suas publicações (MOREL, 2005; NEVES 2013), na Rua dos Ouvires no Rio de Janeiro, uma das que compunham o quarteirão da Rua do Ouvidor e na Rua da Assembleia.

Em sua redação, colaboraram Pedro Autran da Matta de Albuquerque²⁰, Antônio Manoel dos Reis²¹ e o padre João Fernando Tiago Esberard²², além da “tropa de choque ultramontana” nas assembleias provinciais, Senado e na Câmara dos Deputados, com destaque para os senadores Zacarias de Góes e

19 Segundo Lustosa, O *Apóstolo* foi o jornal que inaugurou “fase de consolidação” da imprensa católica no Brasil (LUSTOSA, 1983).

20 Pedro Autran da Matta Albuquerque (1805-1881), nasceu em Salvador, filho de pai francês, naturalizado brasileiro, estudou na França, onde se graduou em Direito, pela Faculdade de Aix, em 1827. Posteriormente doutorou-se e regressou ao Brasil, onde ingressou no magistério da Faculdade de Direito do Recife, lá ensinou diversas disciplinas. Em 1830, foi promovido a catedrático, produzindo várias obras na cadeira de economia política. Dentre suas obras se destacam “O poder temporal do Papa”, de 1862; “Reflexões sobre o sistema eleitoral”, também de 1862; “Filosofia do direito privado”, de 1881, que foi utilizado em faculdades de direito, escolas e seminários do Império. Em 1832, elaborou um compêndio de Direito Natural, sendo aprovado pela Congregação e utilizado como texto base para os alunos ingressantes. Sobre suas posições filosóficas, políticas e religiosas, podemos enquadrar Autran como um leigo ultramontano, pois em seus debates, incluindo artigos em periódicos, defendia a religião católica e se colocava contrário a diversos temas que os ultramontanos combatiam, como por exemplo o socialismo e a liberdade de culto (BLAKE, 1902).

21 Antonio Manoel dos Reis (1840-1889) nasceu em São Paulo, formado em ciências jurídicas e sociais, foi escritor de obras, colaborador e redator do jornal *O Apóstolo* no Rio de Janeiro, onde residia. Durante a Questão Religiosa defendeu os Bispos católicos ferrenhamente e foi um dos instaladores da Associação Católica Fluminense (BLAKE, 1883; PINHEIRO, 2009).

22 João Fernando Tiago Esberard (1843- nasceu na Espanha, mudou-se para o Rio de Janeiro com nove anos de idade. Em 1864, ingressou no Seminário de São José, onde começou a lecionar, mesmo antes de receber a consagração de presbítero, que ocorreu em 1869. Em 1874, passou a exercer o ofício de capelão do Carmelo de Santa Teresa. Defendeu os Bispos, durante a Questão Religiosa através do *Apóstolo*. Se tornou amigo de D. Macedo. Em 1890, fundou o jornal *O Brasil*, em defesa da religião Católica. Teve papel importante na redação da Pastoral Coletiva, escrita pelo episcopado brasileiro, em 1890. Recebeu a nomeação de bispo de Olinda em 26 de junho de 1890 e, Arcebispo do Rio de Janeiro, em 12 de setembro de 1893. A Santa Sé lhe deu o título de Camareiro Secreto supranumerário pelos serviços prestados à Instituição (SANTIROCCHI, 2010a).

Vasconcellos²³, Tomás Pompeu de Souza Brasil²⁴ e Cândido Mendes de Almeida²⁵ (PINHEIRO, 2009).

Fundado em 1866, *O Apóstolo* teve 35 anos de circulação até seu encerramento em 1901²⁶. Devido à sua longa tiragem, o jornal atravessou diferentes conjunturas em que as relações entre Igreja e Estado se reconfiguraram, direcionando o processo de secularização. Portanto, o recorte temporal escolhido para análise das questões pertinentes à presente pesquisa é o de 1866 a 1891, período durante o qual *O Apóstolo* circulou com periodicidade irregular: iniciou-se como um periódico semanal, passou a ser diário nos anos de 1874 e 1875 – no auge da *Questão Religiosa* – e, entre os anos de 1876 a 1891, era publicado três vezes por semana.

O conteúdo do jornal é bem rico para a análise do pensamento ultramontano no período, pois transcrevia cartas pastorais e outros documentos do episcopado, como também documentos da Sé Romana; publicava artigos de opinião de padres e leigos alinhados ao pensamento ultramontano brasileiro; comentava discursos parlamentares com conteúdos atinentes à situação da Igreja no país e tinha uma seção de noticiário internacional, que atualizava seus leitores a respeito dos acontecimentos que, direta ou indiretamente, apontavam para a reconfiguração do papel da igreja Católica no mundo ocidental.

23 Zacarias de Góes e Vasconcellos (1815-1877), foi advogado, professor. Desde o início de sua carreira dedicou-se à política. Presidiu as províncias de Sergipe, Piauí e Paraná. Ocupou as pastas da Marinha, do Império, da Justiça e da Fazenda. Depois de ser tirado do Partido Conservador, entrou, em 1862, para o Partido Liberal, mesmo com sua postura “conservadora” defensora da Igreja Católica (BLAKE, 1902).

24 Thomaz Pompeu de Souza Brasil (1818-1877), foi presbítero, bacharel em Ciências Sociais e Jurídicas, lecionando teologia no Seminário Episcopal de Pernambuco. Foi docente de geografia e história, vigário geral, e diretor de instrução pública, no Ceará, perdendo tal cargo por suas ideias liberais. Eleito deputado para legislatura de 1845-1847, e Senador pela mesma província, em 1864 (BLAKE, 1902).

25 Cândido Mendes Almeida (1818-1881) foi advogado, senador, jurista, historiador e escritor, com várias obras publicadas. Nasceu no Maranhão, formou-se em direito pela faculdade de Olinda, em 1839. Entre os anos de 1841 e 1842, exerceu função de promotor público em sua província. Lecionou geografia e história no Liceu de S. Luiz por 14 anos, quando se mudou para a Corte, onde exerceu o cargo de chefe de seção da Secretaria do Império, depois foi diretor de seção da Secretaria da Justiça e, finalmente, dedicou-se a advocacia. Em 1871, foi eleito Senador, onde se destacou pelo seu pensamento ultramontano, principalmente em relação à maçonaria durante a Questão Religiosa, quando, inclusive, constituiu-se advogado dos Bispos D. Vital e D. Macedo, juntamente com Zacarias de Góes e Vasconcellos. Foi sócio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, sócio e presidente da seção da Sociedade de geografia de Lisboa, de Londres e de Paris (BLAKE, 1893).

26 *O Apóstolo* era vendido por assinatura e, até o ano de 1892, não havia menção de quem eram seus proprietários, dificultando um rastreamento da dimensão de sua influência durante o período analisado na presente pesquisa.

O *Apóstolo* tornou-se um legítimo porta-voz do pensamento ultramontano, num período de acelerada transformação, agitado pela presença protestante e pelas tendências de laicização do Estado brasileiro. Buscava preservar o monopólio do capital religioso, defendendo a submissão da Igreja à Sé Romana vinculada à Monarquia, contra os supostos erros da modernidade. Sua missão, conforme o próprio jornal, era combater o que chamou de “hidra de várias cabeças”:

(...) a religião católica parece aos espíritos do século um anacronismo retrógrado. Ela é o amor e a unidade, enquanto que o racionalismo, que traduz toda a licença intelectual, moral e social, quebra todos os laços do dever desde a família até a Divindade. Liberdade sem freio, sem critério, sem fim possível; tomando como hidra da fábula diversas cabeças, mas sempre o mesmo erro fatal com nomes diversos: na ordem pública – anarquia; na política – republicanismo; no domínio das ideias – filosofismo; na religião – protestantismo (*O APÓSTOLO*, 7 de janeiro de 1866, nº 1, p. 2).

Na década de 1860, debateu o tema da *liberdade religiosa*, posicionando-se a respeito da liberdade de imprensa, a secularização do casamento e a imigração²⁷. Durante a década de 1870, além destas temáticas, envolveu-se nos conflitos que ficaram conhecidos como a *Questão Religiosa*, a tal ponto que, entre anos de 1874 e 1875, a circulação do jornal chegou a ser diária. Na década de 1880 e início da década de 1890, posicionou-se acerca do republicanismo e da separação institucional entre Igreja e Estado, bem como sobre o tema da *liberdade religiosa* – franqueada pelo Decreto de 7 de janeiro de 1890 e incorporada à Constituição de 1891 -, configurando esta é uma fase em que as tensões entre Estado e Igreja foram intensas, ocasionando o rompimento jurídico entre estas esferas (NEVES, 2013). Segundo Neves, sobre *O Apóstolo*:

Fica evidente que seu discurso era orientado a padres e fiéis católicos servindo, para os primeiros, de subsídios apologéticos para as pregações nas cerimônias litúrgicas católicas (agindo, desta forma, a imprensa e púlpito de maneira integrada) e, para os segundos, de um manual de conduta do bom católico nos tempos difíceis do final do século XIX. Cumpria assim *O Apóstolo*, o dever de defender a fé e os costumes, reivindicar direitos, lutar contra os adversários e, em uma palavra, **informar e formar** (NEVES, 2013, p. 9).

A presente pesquisa buscará analisar a articulação entre argumentos políticos e teológicos, de matriz ultramontana, veiculados pela imprensa católica do

27 Inclusive debatia diretamente com o jornal *Imprensa Evangélica* editado pelos protestantes Ashbel Green Simonton e Alexander Latimer Blackford que circulava no Brasil desde 1864.

período. Para isso, daremos um panorama do que foi o ultramontanismo no Brasil do século XIX. Para depois analisar o jornal *O Apóstolo*, investigando a trajetória discursiva de seus redatores, de forma a identificar o modo como entendiam o papel da Igreja num período de intensas transformações, marcado pelos ideais de civilização e progresso (TAVARES, 2006) e, posteriormente, identificar o tratamento dispensado ao tema da *liberdade religiosa* no Brasil.

2.2. O ultramontanismo no Brasil

Conforme apontado no capítulo anterior, no Brasil da segunda metade do século XIX, três modelos de secularização estiveram presentes em diferentes proporções nos discursos político-religiosos: o *regalista* – termo pejorativo usado para designar a tendência galicana -, o intransigente romano ou *ultramontano* e o modelo *liberal* (DI STEFANO, 2008). Tais modelos estiveram em disputa pela legitimidade política durante o século XIX, sendo que, enquanto na sua primeira metade o modelo *regalista* foi hegemônico, a partir de 1844 o *ultramontano* acendeu politicamente e colocou em curso uma reforma católica ancorada nas diretrizes do Concílio de Trento.

Embora estivessem presentes desde a fase inicial do processo de emancipação política da América Portuguesa, tais tendências viram-se acirradas na fase de formação do Estado Nacional brasileiro, revelando por um lado, a falta de homogeneidade do catolicismo brasileiro e de seus representantes (fato este agravado pela vivência cotidiana de um “catolicismo popular”); por outro, o fato de que, para qualquer das tendências em voga, a religião revelava-se um ingrediente civilizacional importante, o qual não poderia ser dispensado no processo de construção da sociedade civil. Esta concepção justifica o significativo envolvimento político do clero brasileiro, com destaque inicial para os de tendência galicana, assumindo espaços oficiais de representação política²⁸ ou atuando pelas vias não institucionais, como era o caso da imprensa.

28 Antes mesmo da independência da América Portuguesa, os clérigos das províncias brasileiras estiveram envolvidos em situações de interesses políticos, como é o caso das Cortes de Lisboa, em 1821. Depois estiveram presentes durante a constituinte de 1823 totalizando 22% dos deputados. Esse percentual continuou representando os clérigos no Parlamento brasileiro durante as primeiras décadas do século até o declínio do modelo liberal-regalista (SOUZA, 2010).

Nesse capítulo, buscaremos traçar as bases do pensamento ultramontano veiculado no jornal *O Apóstolo* levando em consideração os elementos que estiveram em debate e que tocavam direta ou indiretamente a questão da *liberdade religiosa* no Brasil. Não se trata apenas apontar as matrizes deste pensamento, mas também como em suas páginas estas foram apropriadas e a partir de quais temas. A ênfase inicial será conferida à conjuntura de 1866 a 1870, período que assiste à recepção dos documentos papais – a Encíclica *Quanta Cura* e o anexo *Syllabus* – no Brasil, e durante o qual os projetos da Igreja e do Estado Imperial se mantinham alinhados.

O termo "ultramontanismo" cujo significado é "para além dos montes", tem origem entre os séculos XI e XIII²⁹ e, segundo Ítalo Santirocchi começou a ser usado na França, a partir do século XIII, para "designar os papas escolhidos ao norte dos Alpes" (SANTIROCCHI, 2015, p. 161). Mas foi no século XIX que o termo passou a significar o pensamento e a postura da Igreja Católica frente às transformações trazidas pela Revolução Francesa (SANTIROCCHI, 2015; VIEIRA, 1980). Essa fase da Igreja foi descrita pela historiografia como conservadora (HAUCK, 1992; VIEIRA, 1980), pois em reação às novas tendências políticas, seus representantes buscaram reafirmar o escolasticismo, restabelecer a Companhia de Jesus e apoiar-se nas diretrizes do Concílio de Trento.

Além dessas características, o ultramontanismo buscou também fortalecer a autoridade papal em detrimento das igrejas nacionais - o que resultou na proclamação da infalibilidade papal³⁰ a partir do Concílio do Vaticano I (1869-1870) - e na eleição de uma série de "perigos" que, supostamente, ameaçavam a Igreja, tal qual registrado em dois documentos emitidos pelo Papa Pio IX, em 1864: a Encíclica *Quanta Cura* e seu anexo *Syllabus* (SANTIROCCHI, 2015; VIEIRA, 1980), que serviram como uma das bandeiras na cruzada contra os inimigos da Igreja. Dentre os perigos listados "estavam o galicanismo, o jansenismo, o socialismo e certas medidas liberais propostas pelo estado civil, tais como a

29 Vieira aponta que durante o século XI o termo era associado aos cristãos que se submetiam a autoridade de Roma e dos Papas ou apoiavam suas diretrizes. A partir do século XV, o termo estava relacionado aos opositores da Igreja Galicana (VIEIRA, 1980).

30 A infalibilidade papal, foi objeto de debates desde o século XVIII, mas com o Concílio do Vaticano I, adquire a categoria de dogma. Essa etapa, é considerada um atropelamento de Roma à liberdade das igrejas e à liberdade expressão, como também afeta as relações entre os poderes civil e religioso, pois coloca o Papa acima de qualquer poder terreno (DI STEFANO, 2010).

liberdade de religião, o casamento civil, a liberdade de imprensa e outras mais" (VIEIRA, 1980, p. 33).

A Igreja surge, nesse período, como "Mestra da Verdade" e modelo de "Sociedade Perfeita" (CAPELATO, 2014) e, para tanto, submete-se ao dogma da infalibilidade do poder papal: o Sumo Pontífice passa a ser a fonte de todos os ensinamentos da Igreja, do ponto de vista disciplinar e doutrinário, derivando a noção de uma Igreja cada vez mais "católica romana" e menos "nacional" (HAUCK, 1992; SANTIROCCHI, 2010b).

É importante salientar que, no contexto brasileiro da época, não havia uma separação institucional entre religião e política. Assim, questões de teor eclesiástico estiveram constantemente presentes nas discussões parlamentares (SANTIROCCHI, 2010a), assim como questões que tocavam diretamente a definição das bases do Estado nacional brasileiro eram pensadas a partir das diretrizes religiosas e de conceitos emprestados da teologia pelos clérigos brasileiros, que desenvolveram projetos simultaneamente preocupados com a religião e a política, articulados na formação do Estado nacional (SOUZA, 2010). No caso do ultramontanismo, a Igreja concebida como "Sociedade Perfeita" era tomada como verdadeiro modelo e base para a formação do novo Estado.

A Constituição Imperial manteve a Igreja Católica como religião oficial do Império e a relação entre as esferas política e religiosa foi preservada como herança do padroado régio. De tal forma que, reproduzindo a característica predominante durante o período colonial, durante boa parte do processo de formação do Estado nacional brasileiro continuou inexistindo um "sujeito Igreja" capaz de estabelecer objetivos próprios, e estratégias para alcançá-los, com independência da coroa" (STEFANO, 2012, p. 199-200). Assim, embora fossem distintos, política e religião, Estado e Igreja não podem ser pensados separadamente naquele momento. Augustin Wernet aponta que:

O sacerdote é um funcionário público, serve ao Estado, o qual, por sua vez, deve contribuir para a manutenção do clero. O clero anuncia os dogmas da religião, que é uma das firmíssimas colunas do Estado. O Estado pressiona o clero para que continue a desempenhar sua função de sustentáculo do regime. A Igreja pleiteia do Estado as cômmodas para seu clero. Atendida, vê o seu clero atrelado à máquina administrativa (WERNET, 1987, p. 69).

O modelo galicano - de herança pombalina e influenciado pelo iluminismo e pelo liberalismo – foi melhor representado pelo Padre Diogo Antônio

Feijó e boa parte do clero da Província de São Paulo (SILVA; LOURENÇO, 2015; SOUZA, 2010). Segundo Santirocchi, a partir da defesa de uma Igreja nacional em detrimento da Igreja Universal, reconfigurou-se, então, o padroado régio em padroado imperial. Dessa maneira, os poderes religioso e político continuariam atrelados, representando simbolicamente um só poder, modelo este hegemônico na cena política nacional de 1827 até, aproximadamente, 1837.

A partir de 1840, o modelo ultramontano começou a ascender politicamente e a implantação da reforma eclesiástica pautada nas diretrizes tridentinas passou a ser a tônica. A perda de legitimidade e representatividade política do clero regalista foi justificada pela historiografia devido ao envolvimento de seus representantes nas revoltas liberais, durante as décadas de 1830 e 1840. Há uma mudança de tendências, a partir desses episódios, e a partir da década de 1840, as ideias do conservadorismo – simbolizado pelo “Regresso” (MATTOS, 1987) e do ultramontanismo passam a ser as referências para a formação do Estado brasileiro, suplantando a referência no catolicismo regalista (AZZI, 1991; SANTIROCCHI, 2010a; WERNET, 1987).

No Brasil, o ultramontanismo se fez presente desde a primeira metade do século: no Parlamento, representado por D. Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia (1787-1860), e o bispo do Maranhão, Marcos Antônio de Sousa (1771-1842); na imprensa, pelos padres publicistas Luiz Gonçalves dos Santos (1767-1844) e William Paul Tilbury (?-1862), que ficaram conhecidos pelos seus artigos ferozes contra o Padre Feijó, os protestantes metodistas e a maçonaria (SANTIROCCHI, 2010b; VIEIRA, 1980; SILVA; CARVALHO, 2017). Mas é apenas na segunda metade do século, devido ao enfraquecimento da vertente regalista, que seus representantes puderam assumir uma atuação mais projetiva e combatente, valendo-se da legitimidade política galgada e da imprensa, como um dos seus principais porta-vozes.

Num primeiro momento, a vertente ultramontana foi representada pelos episcopados de D. Antônio Ferreira Viçoso³¹, Bispo de Mariana, e de D. Antônio

31 D. Antônio Ferreira Viçoso (1787-1875) foi nomeado bispo de Mariana em 1843, e buscou, desde do início, o fortalecimento da hierarquia eclesiástica, incentivava os padres a não participarem da política partidária, era perseverante na crítica a maçonaria, inclusive durante a Questão Religiosa, quando publicou uma pastoral, em 20 de junho de 1872, convidando os católicos a deixarem a maçonaria e, em 9 de agosto de 1873, publicou outra, que continha o *Quoniam Dolores nostros*, de 29 de maio de 1873, na qual Pio IX se dirigira aos bispos brasileiros. D. Viçoso buscou também reformar as igrejas locais, sempre buscando reforçar a postura ultramontana a qual se alinhava,

Joaquim de Mello³², Bispo de São Paulo, iniciadores da reforma clerical no Brasil. Reativos aos ditames regalistas do Estado em relação ao clero, esses Bispos buscaram fortalecer uma identidade católica centrada nas diretrizes de Roma. O modelo de episcopado traçado por eles foi seguido pelos bispos durante todo o segundo reinado e início da República, mesmo que adaptados às realidades locais de cada diocese (SANTIROCCHI, 2015).

A identificação do termo ultramontano com um pensamento relacionado à ortodoxia católica e à fidelidade papal, mesmo que pejorativamente, levou clérigos e leigos a aceitarem paulatinamente tal denominação utilizada pelos regalistas. Assim, com a implantação da reforma eclesiástica após 1844, os termos *ultramontano* e *reforma da Igreja* foram adotados durante a segunda metade do século XIX pelos dois grupos (SANTIROCCHI, 2015). Naquela conjuntura, outros nomes se destacaram, envolvendo leigos como o Dr. José Soriano de Sousa (1833-1895) - que buscou restabelecer as bases do tomismo e do escolasticismo no Brasil (DE MELO MARTINS, 2011) – e o Senador Cândido Mendes de Almeida (SANTIROCCHI, 2014), que através dos seus estudos sobre as legislações portuguesa e brasileira se posicionava contra o galicanismo.

Durante o Segundo Reinado, o ultramontanismo já estava difundido entre clérigos reformadores e leigos, que buscavam implantar a ortodoxia romana na Igreja brasileira, desde o final do Primeiro Reinado. Nessa luta, juntamente a esses clérigos e leigos encontravam-se representantes pontifícios e as ordens religiosas reformadas, que retornaram ao Brasil sobretudo a partir da segunda metade do século XIX, uma vez que a hegemonia regalista das primeiras décadas

inclusive mandava para Roma, seus melhores alunos e colaboradores, para completarem sua formação sacerdotal. A reforma do Seminário diocesano ancorado nas diretrizes tridentinas, e posteriormente entregue a irmandade lazarista, foi um ponto estratégico do seu bispado. Outro ponto foi a reforma do clero, D. Viçoso buscou através de cartas pastorais, de publicações e de traduções de livros e catecismo, da imprensa, das punições eclesiásticas e do contato pessoal com os clérigos para reformar um clero marcado pelo envolvimento com ideias e profissões liberais e pelo desrespeito ao celibato eclesiástico. No que tocava o povo, D. Viçoso buscou reformar as práticas devocionais, introduzindo padrões morais e de instrução religiosa em conformidade com as diretrizes tridentinas, inclusive, D. Viçoso expandiu a catequese tridentina, através da abertura da diocese à ação de congregações religiosas na educação e na assistência social da população, a vinda da irmandade Filhas da Caridade para educação integral feminina e também para ação de beneficência junto à população, também foi uma ação de seu bispado. D. Viçoso recebeu, de D. Pedro II, pelos serviços prestados ao Império brasileiro, o título de Conde da Conceição, a comenda da imperial Ordem de Cristo e o grau de oficial da Imperial Ordem da Rosa (VIEIRA, 2007; SANTIROCCHI, 2010a).

32 D. Antônio Joaquim de Mello (1791-1861), nasceu na cidade de Itú, São Paulo. Foi Bispo de São Paulo foi um dos percussores da reforma tridentina do clero, juntamente à D. Viçoso entre os anos de 1852 e 1861 (VIEIRA, 2007; SANTIROCCHI, 2010a).

se opunha à presença de frades estrangeiros, acusados de perturbar "a ordem estabelecida, espalhando 'ideias absolutas e ideias transmontanas'", sendo, por isso, tomados por "inimigos de todas as luzes do século", "muito inúteis e prejudiciais", devendo ser "punidos por ensinarem o ultramontanismo" (CIARALLO, 2011, p. 92). Portanto, é apenas na segunda metade do século que a presença de lazaristas (1827), capuchinhos (1862) e dos jesuítas (1866) poderá constituir um braço potencial de apoio às reformas ultramontanas (SANTIROCCHI, 2015; VIEIRA, 1980; WERNET, 1987).

Todo o processo de implantação da reforma católica - desde a criação ou reformas de seminários até a consolidação da infalibilidade papal pelo Vaticano I, em 1870 -, marcou uma conquista ultramontana no âmbito eclesiástico, formando uma nova "cultura clerical" com uma agenda política comum, que colocava os interesses da Igreja em detrimento dos assuntos políticos, de forma a afastar os clérigos da política partidária. O regalismo imperial foi abertamente combatido durante esse período e, com o desenrolar da chamada *Questão Religiosa* (1872-75), a relação entre Igreja e Estado tornou-se cada vez mais tensa (SANTIROCCHI, 2015).

A historiografia utilizou-se do termo *romanização* para descrever o processo de reforma que teve como agentes os ultramontanos (SANTIROCCHI, 2010a, p. 196). Porém, apesar do termo ter sido criado durante esse período, sua origem não atende às especificidades do contexto brasileiro.

Romanização foi um neologismo criado pelo sacerdote e teólogo alemão Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890), que em crítica ao papado de Pio IX e em defesa de uma igreja nacional, se posicionou contra o que ele definiu como a "romanização da Igreja alemã". Escreveu uma série de artigos em jornais e seus escritos foram condenados pela Santa Sé. Döllinger publicou outras obras sobre tais temas, dentre as quais *Der Papst und das Konzil* ("O Papa e o Concílio"), que atacava a proposta da infalibilidade do poder papal antes mesmo de ser definida como dogma no Concílio do Vaticano I.

O jurista brasileiro Rui Barbosa³³ traduziu, em 1875, a referida obra e anexou uma introdução duas vezes maior que seu volume, na qual aproveitou o

33 Rui Barbosa (1849-1923) nasceu na Bahia, foi jurista deputado e escritor. Durante o Império foi deputado de sua província por várias vezes, foi também deputado geral. Foi um dos redatores da Constituição Republicana, foi Ministro da Fazenda e senador federal pela Bahia. Publicou obras de

neologismo criado por Döllinger para legitimar a proposta de formação de um Estado laico nos moldes do projeto liberal e defender a maçonaria:

Rui atacou tudo aquilo que supunha ser os sustentáculos da reforma eclesiástica que vinha acontecendo no país – e que tinha rompido com a tradição regalista – entre elas, o “jesuitismo³⁴”, o “romanismo”, a “repugnante ortodoxia romanista”, e o “sacerdócio romanista”, vistos como manifestações “da doença universal” ultramontana (SANTIROCCHI, 2010b, p. 27).

O termo *romanização* foi retomado quase cem anos após sua criação pela historiografia, num contexto de disputa entre a Teologia da Libertação e a Santa Sé, em nível teológico e clerical, e, num nível político, entre a Teologia da Libertação e a Ditadura militar (SANTIROCCHI, 2010b). Santirocchi afirma que a visão que derivou do termo *romanização* “(...) constituiu-se no paradigma sob o qual todos os fatos relativos à reforma da Igreja no Brasil, de meados do século XIX e das primeiras décadas do século XX, passaram a ser vistos” (SANTIROCCHI, 2010b, p. 32), simplificando a complexidade do fenômeno. Em seus estudos nos Arquivos Secretos do Vaticano, Santirocchi se deparou com um cenário no qual os Bispos brasileiros tinham suas próprias ideias sobre a reforma da Igreja no Brasil, que refletiam a realidade das suas dioceses, chegando às vezes a não observarem as ordens de Roma. Santirocchi aponta que:

Existiram, inclusive, mudanças de postura por parte de Roma que derivaram dos posicionamentos dos bispos em algumas questões eclesiásticas, e estas questões eram diversas, como: a educação do clero e do povo, a administração dos sacramentos, o matrimônio, as irmandades religiosas, as festas populares, o padroado, o regalismo, a reunião dos bispos em sínodo ou em conferência, as ordens religiosas, os bens das referidas ordens, a maçonaria, o posicionamento em relação a República e a reorganização da Igreja frente a separação entre a Igreja e o Estado (SANTIROCCHI, 2010b, p 32).

O importante a salientar é que os ultramontanos não eram meros “agentes de Roma”. Durante o período estudado o termo “*reforma*” foi utilizado tanto pelos reformadores quanto pelos regalistas. Assim, no lugar de “*romanização*” a presente pesquisa utilizará “*reforma ultramontana*” e buscará mapear os

cunho político, como “A liberdade religiosa”, de 1876 e a introdução já citada na tradução de “O papa e o concílio”, de 1877. Foi um dos fundadores da Academia Brasileira de Letras e sócio vitalício de Imperial Instituto de Londres (BLAKE, 1902; SANTIROCCHI, 2010a).

34 Jesuitismo e ultramontanismo eram frequentemente associados e utilizado, inclusive como sinônimos pelos seus opositores (DI STEFANO, 2010; SANTIROCCHI, 2010a; LOURENÇO, 2017). Lais Lourenço em sua pesquisa de mestrado analisou as estratégias de atuação adotadas pelos clérigos jesuítas instalados em Itú na segunda metade do século XIX e início da década de do século XX (LOURENÇO, 2017).

argumentos proferidos por um dos principais porta-vozes deste discurso - o jornal *O Apóstolo* – que na tentativa de se situar frente às transformações do período, posicionou-se em relação a diversos temas correntes à época, bem como apropriou-se de uma semântica compartilhada por outros agentes da secularização que disputavam visibilidade social e legitimidade política. Afinal:

Quando os agentes religiosos têm que agir publicamente eles se vêm obrigados a aprender, em cada situação específica, a gramática e a semântica relacionada ao modo de organização de cada cultura pública particular. Eles o fazem geralmente no exercício da própria prática, se expondo e desafiando o senso comum (MONTERO, 2012, p. 176).

Por sua vez, identificar os conteúdos e os termos da disputa política requer, inicialmente, um esforço de situar as matrizes do pensamento ultramontano, seletivamente apropriadas pelos editores do jornal *O Apóstolo*, a fim de legitimarem seus posicionamentos em relação aos rumos da reforma católica na segunda metade do século XIX.

2.3. Matrizes do pensamento ultramontano

Os ultramontanos eram chamados de conservadores (CARVALHO, 1981), pois buscavam a manutenção do Antigo Regime político nos países ocidentais. Para isso, amparavam seus argumentos em outras matrizes de pensamento que tinham a capacidade de justificar essa manutenção.

Notadamente apoiaram-se nas diretrizes do Concílio de Trento (1545 a 1563), o qual marcara o movimento de “Contrarreforma” reativo a Reforma Protestante. Apoiaram-se, também, nos escritos de pensadores católicos que se posicionaram contrários às mudanças políticas trazidas pela Revolução Francesa (1789), conhecidos como “tradicionalistas”³⁵. Na década de 1860, quando as discussões acerca da *liberdade religiosa* estavam no seu auge no Brasil, o Papa

35 O pensamento conservador tradicionalista ou conservador contrarrevolucionário foi um movimento filosófico-teológico do final do século XVIII e início do XIX, reativo aos princípios oriundos da Revolução Francesa, como também ao racionalismo, amparados na fé e na tradição e não na razão, esse movimento também defendia a manutenção do Antigo Regime político, o Absolutismo. Se destacam entre os tradicionalistas “os pensadores franceses Joseph De Maistre, Louis De Bonald (conservadores contrarrevolucionários), o espanhol Juan Donoso-Cortés (igualmente contrarrevolucionário) e o inglês Edmund Burke (conservador tradicionalista)” (RODRIGUES, 2013, p. 39).

Pio IX publicou a Encíclica *Quanta Cura* e o anexo *Syllabus*, que além de reconfigurar a importância das diretrizes do Concílio de Trento, elencou os supostos perigos da modernidade, os quais a Igreja deveria combater.

Essas matrizes de pensamento foram acionadas pelo clero ultramontano brasileiro no período estudado, fundamentando boa parte dos argumentos expostos no jornal *O Apóstolo*.

*

No que toca ao “paradigma tridentino” - termo empregado por Paolo Prodi, a partir da História Eclesiástica (SANTIROCCHI, 2017) – sustenta uma concepção sobre o pensamento ultramontano que vai além da crítica à chamada modernidade, pois tenta compreender a Igreja levando em consideração sua historicidade, como também sua multiplicidade cultural. Essa abordagem aponta para uma complexidade conceitual, pois ao levar em consideração o aspecto cultural na qual a religião está inserida, aproxima a doutrina do seu contexto histórico-cultural, de tal forma que a hierarquia eclesiástica e a religiosidade popular aparecem imbricadas e relacionadas às especificidades do contexto no qual se inserem e sobre o qual atuam.

Assim, os estudos que buscam as interações entre Igreja enquanto instituição e sua conexão com os diversos aspectos da vida, com o intuito de traçar os modelos de comportamento individual e coletivo presentes e dos quais a religião constitui uma de suas facetas, demandam e justificam aproximações de caráter histórico. De outra forma, tais abordagens destacam as especificidades de processos, bem como dos conceitos a eles relacionados que, tradicionalmente, foram utilizados pelas Ciências Humanas como paradigmas, configurando perspectivas normativas.

O “Paradigma Tridentino”, portanto, serve para delimitar as diretrizes que a Igreja tomou após a crise que se instaurou na passagem da Idade Média para a Modernidade. O que, segundo Santirocchi, demonstra que o questionamento sobre a posição da Igreja diante das transformações do período aponta para a possibilidade de um projeto de modernidade e não um projeto antimoderno. Então, qual seria o projeto de modernidade ultramontano?

Seguindo a formulação de Prodi, analisada por Santirocchi (2017), o pensamento ultramontano do século XIX resgata as diretrizes do Concílio de Trento, formuladas no século XVI. Na segunda metade do século XIX, portanto, este modelo da Igreja católica fora retomado e reinterpretado segundo as contingências da época, numa perspectiva moralizante, que orientava os fiéis na direção de um novo centro de poder: a autoridade suprema do Sumo pontífice, de forma a afastar os fiéis dos supostos perigos modernos. Assim, sob essa orientação tridentina, os atos morais dos indivíduos ganharam uma interpretação maniqueísta que, portanto, transcendiam os sujeitos, dificultando o diálogo com outros sistemas de pensamento que não compartilhassem do mesmo sistema hierárquico de valores e que divergissem do pensamento católico ortodoxo. Cordi aponta que:

Esse aparato de noções logicamente costuradas e dedutivamente ordenadas fez com que a moral se tornasse irrealista, sem capacidade de adaptar-se a culturas diferentes. Houve a absolutização de uma leitura “romana” da moral em virtude de uma pretensa caução religiosa de infalibilidade. Isto é, o pressuposto da divindade do catolicismo garantiria os critérios de moralidade adotados e as qualificações morais consequentes. Assim sendo, o movimento moralizador foi degenerando para um conjunto de proibições objetivas, reduzindo a perfeição à obediência de regulamentos — o justo obedece a todos — favorecendo um infantilismo moral e a procura da liberdade no meio do lícito e do ilícito. Perde-se a sensibilidade da hierarquia de valores e cada ato possível está devidamente rotulado com o seu grau de culpa. É, portanto, uma moral estática sem força de adaptar-se a situações novas ou estimular a criatividade (CORDI, 1984, p. 36).

No Brasil, vale notar, a ofensiva tridentina não reverberou com grande força ao longo do período colonial, de tal forma que, aqui, "a Contra Reforma foi bem mais errática do que na Europa" (SERBIN, 2008, p. 29). Segundo Serbin:

O catolicismo tridentino representou os valores religiosos dominantes impostos pela Igreja e pelos governos régios para subjugar as Américas. No mundo católico, foi a mais moderna proposta cultural de sua época. Assim, a igreja institucional fomentou a primeira de várias ondas de evangelização como modernização. Mas essa campanha gerou conflito religioso e cultural em toda a América Latina. A religião popular, que incluía muitas práticas rejeitadas pela Igreja oficial, resistiu à modernização religiosa e prosperou por toda parte, particularmente no Brasil (SERBIN, 2008, p. 29).

Assim, foi somente na segunda metade do século XIX, com a ascensão do ultramontanismo, que esse modelo de Igreja fora retomado, no Brasil, reabilitando as diretrizes de Trento. Os ultramontanos entendiam que a autoridade papal deveria estar acima dos bispos e também das igrejas nacionais (aspecto jurisdicional), sustentando o dogma da infalibilidade papal que, conforme apontado,

situava o pontífice romano como detentor de todo poder, disciplinar e dogmático. As igrejas nacionais, por sua vez, não deveriam ser subservientes aos soberanos seculares, o que, historicamente, levou os ultramontanos a enfrentarem movimentos como o “galicanismo na França, o febronianismo e josefismo na Alemanha, o tannuccismo em Nápoles, o leopoldismo em Toscana e o regalismo na Espanha, Portugal e Brasil.” (CORDI, 1984, p. 36).

No caso brasileiro, os ultramontanos tiveram que embater-se com duas tendências presentes no contexto do século XIX: o modelo regalista (que contrariava o projeto de submissão das igrejas nacionais a Roma) e os liberais (por vezes associados aos regalistas), que na segunda metade do XIX (sobretudo a partir da década de 1870) começam a propagar um projeto de modernidade alternativo: aquele que pregava a liberdade religiosa e a neutralidade do Estado em assuntos desta natureza. Portanto, no Brasil, o “projeto tridentino” de modernidade da Igreja católica será remodelado e implantado a partir deste embate com outros projetos concorrentes de modernidade, que disputavam visibilidade social e legitimidade política em nível do Estado brasileiro.

Mas o projeto ultramontano, além das diretrizes do “paradigma tridentino”, fora modelado por outras matrizes teológicas e filosóficas em voga na época. Dentre elas, O tradicionalismo católico francês.

*

Os chamados “tradicionalistas” constituíram um grupo de intelectuais católicos, especificamente franceses, do final do século XVIII e início do século XIX, ligados a um pensamento que visava recuperar a ordem social ancorada no catolicismo (tido como a única “religião verdadeira”), que havia sido abalada pelos movimentos revolucionários do período. Dentre seus representantes estão o Conde

Joseph de Maistre³⁶, Félicité de Lamennais³⁷, Louis Veuillot³⁸ e Visconde de Bonald³⁹ (CORDI, 1984; PINHEIRO, 2009). Esses pensadores estruturam um ideário com o intuito de combater a chamada *onda revolucionária*, sendo o iluminismo o principal alvo dessa corrente, pois era considerado "a alma da Revolução" (CORDI, 1984, p. 3).

Cordi (1984) aponta que, apesar de existirem dissonâncias no pensamento desses escritores, há elementos doutrinários comuns, que permitem identificá-los:

É de ressaltar que os tradicionalistas propõem uma nova cosmovisão da realidade, onde as propostas como valor concreto da história, a tradição como critério de verdade, a ordem moral como fundamento do social são integradas na primazia do social para possibilitar o crescimento da dignidade humana. Não são teólogos, mas políticos de um catolicismo às vezes muito pessoal; não são filósofos, nem apologetas cristãos, mas observadores que detectam a necessidade de propor uma conversão ao novo mundo, que estava surgindo (CORDI, 1984, p. 3).

Portanto, a religião tem papel fundamental no pensamento desses escritores, sendo o catolicismo a religião revelada por Deus. Reagiram ao abstracionismo, ao relativismo, ao individualismo vendo neles a origem da desordem social. Os tradicionalistas combateram a autonomia absoluta das esferas sociais, pois toda experiência humana é para eles globalizante e está subordinada ao único absoluto, que é o catolicismo.

Apesar do movimento contrarrevolucionário ter seu momento de retorno aos conservadores da antiga ordem – e, por isso, ter sido chamado de *reacionário* – não se trata de um retorno ao período medieval, mas da procura de uma nova organização social que superasse o Iluminismo. Esse é apenas um dos aspectos da reação desse movimento, que abrange também objetivos filosóficos e políticos e, “embora todos estejam de acordo sobre a necessidade dessa renovação desde

36 Conde Joseph Marie de Maistre (1753-1821) foi um filósofo francês, oposto à revolução francesa e seus resultados, migrou para Suíça e Itália durante a revolução (1792) e viveu a maior parte da vida na Rússia, sendo embaixador de Victor Emmanuel I de São Petersburgo (1802 – 1816). Entre seus trabalhos estão Considerações sobre a França (1796), Noites de São Petersburgo (1821) e Exame da Filosofia de Bacon (1836) (WEBSTER'S, 1961, p. 956).

37 Félicité Robert de Lamennais (1782-1854) foi um padre e filósofo e publicista francês fundador do jornal *l'Avenir* (1830) e *Le Puple Constituant* (1848) e diretor do *La Réforme*. Seu grande trabalho no campo da filosofia é *Ensaio sobre a indiferença em matéria de religião*, publicado em quatro volumes entre os anos de 1817 e 1823 (WEBSTER'S, 1961, p. 852-853).

38 Louis François Veuillot (1813-1883) foi um jornalista francês, editor de *L'Univers Religieux* (1843) e autor de *O papa e a Diplomacia* (1861) (WEBSTER'S, 1961, p. 1518).

39 Visconde Louis Gabriel Ambrosie de Bonald (1754-1840) foi um filósofo e Publicista francês foi Ministro de Instrução de Napoleão (1808) (WEBSTER'S, 1961, p. 167).

o começo se esboçam soluções variadas, implicando escalas de valores diferentes” (CORDI, 1984, p. 5) configurando, portanto, um tipo diferente de revolucionários:

Se eles têm como antecedentes o conservadorismo histórico de Fénelon ou de Boulainvilliers, o despotismo iluminado de Dubos ou de d’Argenson e o absolutismo integral de Bossuet, suas obras também sentem fortemente o influxo, depurado pelos acontecimentos da Revolução, de Voltaire, Montesquieu e Rousseau (CORDI, 1984, p. 7).

Durante o período da chamada Restauração (1815-1830), o pensamento reacionário que já vinha desde 1796 (CORDI, 1984), encontrou ambiente favorável.

Segundo Cordi:

A França da Restauração está toda voltada para a reconstrução e alia posições as mais heterogêneas: religião de estado e liberdade de cultos, legitimidade monárquica e representação popular, lei ateia e moral pública. Tudo isso, em um esforço titânico para manter o equilíbrio entre o Ancien Régime e as novas simpatias, a tradição e o progresso, a revolução e a religião. E o mestre deste equilíbrio foi Victor de Cousin (CORDI, 1984, p. 6).

Essa tentativa mostrou a incompatibilidade de equilibrar tais posições, de forma que “a Restauração é sem dúvida uma época extremamente dinâmica e de transição”, reflexo da “inquietação do mundo moderno”, que embora tente, não “consegue um ponto de equilíbrio entre o homem e a sociedade, entre o indivíduo e o Estado” (CORDI, 1984, p. 6).

Dois vertentes de pensamento surgiram em reação ao individualismo pós-revolucionário: a *escola socialista* e a *escola teocrática*. Os tradicionalistas adotaram as teses teocráticas apoiadas na religião e na moral, na busca pela estabilidade social. Contrários ao economicismo, pois entendiam que os interesses econômicos, assim como as teorias utilitaristas, não se coadunavam com a espiritualidade e a sociabilidade. Criticavam o racionalismo, o idealismo, o empirismo e o ecletismo, originados no individualismo.

Dentre as categorias apropriadas pelos tradicionalistas estava o “valor social da religião”, na tentativa de renovação do cristianismo, pois com as convulsões sociais do momento histórico, a religião reconfigurava sua relação com as demais esferas da sociedade. Segundo Cordi, “o traço fundamental da renovação religiosa tradicionalista é o insistir de forma uníssona e constante que a única hierarquia de valores válida é aquela na qual a política é subordinada à moral e a moral à religião.” (CORDI, 1984, p. 18). O cristianismo, como revelação divina, é o fundamento de todas as leis, pois suas leis são vistas pelos tradicionalistas

como as primeiras e, assim, sua autoridade legislativa deveria ser plena. Segundo Cordi, para os tradicionalistas, a recriação da transcendência da autoridade está apoiada no *Realismo*, mas, mesmo que implicitamente, há diferenças entre os tipos de transcendência que aparecem em suas obras:

(...) em primeiro lugar aquela que leva em consideração a existência de Deus e encontra a sua regra numa lei absoluta; a segunda, a transcendência do poder implícita na democracia formal, como imanência dinâmica ou transcendência funcional quando o eleito assume o poder; a terceira, ainda mais absoluta que nasce quando se parte da ideia de um ser coletivo, infinitamente mais importante que os indivíduos, ao qual é devido o direito de soberania, como a soberania nacional onde somente poucos encaminham a sociedade: a “vontade geral” seria uma pequena elite (CORDI, 1984, p. 23).

Para os tradicionalistas a nova concepção de Estado não alcançava os valores éticos e “o racionalismo subvertedor e demitizador⁴⁰ se coloca como juiz absoluto da história e dilacera a cultura; pois as instituições não têm força de reagir.” (CORDI, 1984, p. 27-28). Assim, a crítica se situa na contraposição indivíduo-Estado que, segundo Cordi, é a expressão da “contraposição entre a consciência do indivíduo e da Igreja” (CORDI, 1984, p. 27).

No combate ao individualismo, esses pensadores buscaram “ancorar o humano no transcendente para garantir a evolução espiritual da sociedade.” (CORDI, 1984, p. 28). Mas não se trata do retorno ao Antigo Regime, pois, para eles, o pensamento do século XVIII tinha levado a civilização ocidental ao caminho da involução: nem o Estado Absoluto, nem, no caso brasileiro, a relação Trono-Altar estavam em debate, apesar da apropriação “de uma visão católica da vida numa atitude toda pretendida ao transcendente” (CORDI, 1984, p. 28). Sendo assim, professavam uma visão renovadora afinada ao progresso e à modernidade, mas ancorada na religião.

Os ultramontanos se aproximaram do pensamento tradicionalista, pois viam nele bases argumentativas favoráveis aos seus interesses. Cordi aponta que, desde o século XVII até a metade do século XX, o modelo institucional imperou, e a Igreja Católica apoiou-se nele para resistir às diversidades doutrinárias oriundas das reformas religiosas, atitude esta levada ao extremo com o Vaticano I.

40 Demitizar, segundo o dicionário Michaelis, é um termo teológico que significa “separar da forma literária mítica da narrativa bíblica o fundamental” ou “eliminar o aspecto mitológico de uma figura lendária para que possa ser analisada de forma objetiva”, aqui entendemos que o autor se refere a segunda significação para mostrar como o racionalismo era entendido pelos tradicionalistas. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/busca?id=Y3bL>> Acesso em: 12 de nov. de 2018.

Tal modelo afirmava uma autocompreensão de Igreja enquanto "Sociedade Perfeita", superior e independente de qualquer outra instituição (CAPELATO, 2014) e, a Institucionalização era, neste caso, associada ao clericalismo, sendo o clero responsável por orientar a sociedade, já que os leigos, não sendo detentores da sabedoria divina e também não sendo santificados, encontravam-se num lugar de submissão:

Dentro da própria Igreja a superioridade da hierarquia eclesiástica absorve toda a responsabilidade e dinâmica. Possui três poderes: de ensinar, de santificar e governar. No fundo da pirâmide hierárquica os leigos devem apenas receber a doutrina, a santificação e as normas organizacionais numa passividade total (CORDI, 1984, p. 34).

Os ultramontanos encontraram nos tradicionalistas uma fundamentação teológica e filosófica adequada às suas reivindicações, na defesa de:

uma sociedade organizada hierarquicamente e fundada sobre o privilégio, religiosamente unida, na qual a fé católica era considerada sempre o único fundamento do Estado, e os direitos políticos e civis eram subordinados à fé, e à prática religiosa: uma sociedade confiada a uma autoridade investida do alto, que exigia por isso uma obediência alheia a qualquer crítica e na qual o altar e o trono, claramente distintos, seriam estritamente ligados por uma identidade de fins e interesses, ou dito explicitamente, onde o altar dominasse, religiosa e moralmente, o trono (CORDI, 1984, p. 38).

A tradição católica é evocada como fundamento religioso, passada diretamente por Jesus, ancorada nas Escrituras e nos Concílios, dando solidez ao discurso que visa manter a unidade e a disciplina, sob a autoridade da Santa Sé. O que, segundo Cordi (1984) fortalece "os fatores sócio-psicológicos de auto-identificação (identidade corporativa), favorecendo a resistência e a agressividade do grupo" (CORDI, 1984, p. 35).

*

Além dos princípios tridentinos e dos escritos dos tradicionalistas católicos, o pensamento ultramontano no Brasil consolidou-se durante os papados de Gregório XVI (1831-1846), Pio IX (1846-1878) e Leão XIII (1878-1903), a partir dos documentos por eles emitidos (SANTIROCCHI, 2015). Para o presente estudo, o pontificado de Pio IX (Giovanni Mastai Ferretti) é de significativa relevância, pois sua principal preocupação foi a liberdade e os direitos da Igreja, tendo sido um ferrenho crítico do liberalismo. Neste sentido, destacam-se suas duas publicações

do período: a Encíclica *Quanta Cura* e seu anexo *Syllabus*, de 8 de dezembro de 1864, manifestando o que entendia serem os "erros modernos". Dentre estes, combatia: o naturalismo, o racionalismo, o indiferentismo, o socialismo, o comunismo, as sociedades secretas, as sociedades bíblicas, as sociedades clérigo-liberais, a separação entre Igreja e Estado, o casamento civil, a liberdade de consciência, a liberdade de culto e, nesse aspecto, o protestantismo. Esses documentos orientaram o pensamento ultramontano, no Brasil da segunda metade do século XIX.

Pio IX inicia a Carta anunciando a quem se direcionavam suas palavras: "A todos os Venerados Irmãos Patriarcas, Primazes, Arcebispos e Bispos que têm graça e comunhão com a Sé Apostólica" (*QUANTA CURA*, 1864)⁴¹. E segue afirmando que, descobrir e condenar "todas as heresias e erros" que "levantaram com frequência graves tormentas, e trouxeram lamentáveis ruínas sobre a Igreja como também sobre a própria sociedade civil" , era uma missão dos Romanos Pontífices desde "São Pedro" confiada pelo próprio Jesus Cristo e dever do ministério apostólico (*QUANTA CURA*, 1864). Nas palavras de Pio IX, os inimigos da Igreja se valiam de iníquas maquinações:

lançando como as ondas do feroz mar a espuma de suas conclusões, e prometendo liberdade, quando na realidade eram escravos do mal, trataram com suas enganosas opiniões e com seus escritos perniciosos de destruir os fundamentos da ordem religiosa e da ordem social, de retirar do meio toda virtude e justiça, de perverter todas as almas, de separar os incautos - e, sobretudo, a inexperiente juventude - da reta norma dos costumes sadios, corrompendo-a miseravelmente, para enredá-la nas armadilhas do erro e, por último, arrancá-la do seio da Igreja católica (*QUANTA CURA*, 1864).

Nesse trecho, fica evidente que, apesar da preocupação de Pio IX com a veiculação de "escritos perniciosos" - que visavam destruir a "ordem religiosa" -, o principal perigo das opiniões que, segundo ele, pervertem todas as almas no erro, além de afetarem as relações entre a religião e a política, era a saída de fiéis da Igreja Católica:

Opiniões falsas e perversas, que tanto mais se hão de detestar quanto que tendem a impedir e ainda suprimir o poder saudável que até o final dos séculos deve exercer livremente a Igreja católica por instituição e mandato de seu divino Fundador, sobre os homens em particular e também sobre as nações, povos e governantes supremos; erros que tratam, igualmente, de destruir a união e a mútua concórdia entre o

41 Tradução nossa. Retirado do site do vaticano. Disponível em: <<https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembri-1864.html>> Acesso em: 20 de mar. de 2018.

Sacerdócio e o Império, que sempre foi tão proveitosa para a Igreja, como para o próprio Estado (*QUANTA CURA*, 1864).

A Encíclica deixa claro que a principal preocupação do momento era a relação entre Igreja e Estado, combatendo toda forma de governo que prevê a autonomia do poder civil em relação à religião, tendo por principal preocupação a liberdade de consciência, de cultos e de expressão, com lei fundamental. Pio IX apoia esse argumento na Encíclica *Mirari Vos* (1832) publicada pelo Papa Gregório XVI e, que marcou o processo de formação do pensamento ultramontano em relação à autonomia da Igreja frente ao Estado (SANTIROCCHI, 2015).

Para Pio IX, a plena liberdade é a "liberdade de perdição", dando abertura para que as pessoas neguem a Verdade, da qual só a Igreja Católica é detentora, sendo todas as outras religiões "falsas". Salienta que, diante de "tão grande perversidade e de opiniões depravadas", a Igreja julga necessário levantar a Voz para combater o erro disseminado pelos seus "inimigos" e, assim, deve fazer todo corpo de sacerdotes da Igreja, como aponta esse trecho:

(...) todas e cada uma das perversas opiniões e doutrinas determinadamente especificadas nesta Carta, com Nossa autoridade apostólica as reprovamos, proscrevemos e condenamos; e queremos e mandamos que todas elas sejam tidas pelos filhos da Igreja como reprovadas, proscritas e condenadas (*QUANTA CURA*, 1864).

Para o Papa, só o zelo e esforço dos sacerdotes manteriam os fiéis afastados das "más ervas" - que deveriam "inculcar [sic] sempre aos próprios fiéis que toda a verdadeira felicidade humana provém de Nossa augusta religião e de sua doutrina e exercício; que é feliz aquele povo, cujo Senhor é seu Deus" (*QUANTA CURA*, 1864) -, como também ensinar que a subsistência dos reinos está apoiada na fé católica e, assim, a autoridade da Igreja deve ser defendida.

O Anexo *Syllabus* elenca os oitenta supostos erros associados à modernidade, alguns dos quais diretamente articulados entre si. É este o caso do 15º erro, sobre o qual o anexo afirmava: "É livre a qualquer um abraçar e professar aquela religião que ele, guiado pela luz da razão, julgar verdadeira". Entretanto, a Igreja elegeu o protestantismo como inimigo principal no campo religioso, conforme demonstra o 18º erro, ao denunciar que: "o protestantismo não é senão outra forma da verdadeira religião cristã, na qual se pode agradar a Deus do mesmo modo que na Igreja Católica" (*SYLLABUS*, 1864).

No tocante à relação entre Igreja e Estado, outros erros são associados à questão da liberdade de culto, como os seguintes:

77º Na nossa época já não é útil que a Religião Católica seja tida como a única Religião do Estado, com exclusão de quaisquer outros cultos.

78º Por isso louvavelmente determinaram as leis, em alguns países católicos, que aos que para aí emigram seja lícito o exercício público de qualquer culto próprio.

79º É falso que a liberdade civil de todos os cultos e o pleno poder concedido a todos de manifestarem clara e publicamente as suas opiniões e pensamentos produza corrupção dos costumes e dos espíritos dos povos, como contribua para a propagação da peste do Indiferentismo (*SYLLABUS*, 1864).

Sobre a relação entre o poder civil e o poder eclesiástico, o anexo deixa claro que a separação entre ambos é um erro a ser combatido pelos católicos, o qual é condenado e articulado a vários outros erros mencionados no anexo, dentre os quais: o 20º erro, que afirma que "o poder eclesiástico não deve exercer a sua autoridade sem licença e consentimento do governo civil"; o 21º, segundo qual a "Igreja não tem o poder de definir dogmaticamente que a religião da Igreja Católica é a única verdadeira"; o 24º, o qual afirma que "a Igreja não tem poder de empregar a força nem poder algum temporal, direto ou indireto", e o 42º, segundo o qual, "em conflito entre os dois poderes, deve prevalecer o poder civil" (*SYLLABUS*, 1864).

A separação institucional entre Igreja e Estado, além das questões pertinentes à liberdade de culto, esbarra em outras questões que atingem diretamente a Igreja Católica, tais como o *matrimônio*, entendido pela Igreja como sacramento. Além das implicações acarretadas por subtrair da autoridade eclesiástica a validação do matrimônio - como apontado no erro 66º, segundo o qual "o Sacramento do matrimônio é apenas um acessório do contrato de que se pode separar, e o mesmo Sacramento consiste tão somente na Bênção nupcial" -, tocava, também, a questão dos impedimentos atribuídos pela Igreja. É assim que se refere ao erro 68º, segundo o qual a Igreja não tem poder de estabelecer impedimentos dirimentes ao casamento, pertencendo isso à autoridade civil, pela qual os impedimentos existentes têm de ser tirados. Da mesma forma, a indissolubilidade do matrimônio que passava a ser aceita em alguns países, era apontada como o erro 67º., segundo o qual, pelo Direito Natural, o vínculo matrimonial não é indissolúvel, e em muitos casos pode a autoridade sancionar o divórcio propriamente dito.

Para Pio IX, o contrato civil do matrimônio não pode ser reconhecido como um matrimônio cristão, ou seja, "um verdadeiro matrimônio", sendo um contrato nulo quando não haja sacramento. O anexo condenava, assim, o erro 73º, segundo o qual, um contrato meramente civil pretendia tornar-se, entre os cristãos, um verdadeiro matrimônio. O Papa considerava como falso o casamento civil, pois não havia a validade de sacramento e não havendo sacramento era passível de ser anulado sem a permissão da Igreja, o que seria outro erro.

Pela leitura – apoiada na ótica de Pierre Bourdieu - fica claro que uma das preocupações de Pio IX era a perda de terreno por parte da Igreja católica, ou seja, daquilo que o sociólogo define como o monopólio da produção e veiculação do capital simbólico associado ao sagrado (BOURDIEU, 1982). O avanço da chamada "Civilização Moderna" – associada ao liberalismo e ao progresso – deslocaria, segundo a interpretação ultramontana, a religião do seu lugar habitual e isso fazia com que a Igreja reagisse - ao invés de dialogar - às transformações do período. Conforme apontado no 80º erro, "o Pontífice Romano pode e deve conciliar-se e transigir com o progresso, com o Liberalismo e com a Civilização moderna".

Na Encíclica *Quanta Cura*, Pio IX salienta que os "inimigos de toda verdade e toda justiça, adversários encarniçados de nossa santíssima Religião, por meio de venenosos livros, libelos e periódicos, espalhados por todo o mundo, enganam os povos, mentem maliciosamente e propagam outras doutrinas ímpias, das mais variadas espécies" (*QUANTA CURA*, 1864). Assim, o Papa orientava que o combate a tais doutrinas deveria ser feito da mesma maneira e, além de cópias da Carta Encíclica, sua divulgação, como de outros documentos da Santa Sé, deveria se dar através da imprensa.

2.4. As diretrizes ultramontanas nas páginas do Apóstolo

Entre os jornais ultramontanos, *O Apóstolo* se destacou na cruzada contra o que era visto como os erros da modernidade, entre os quais, a liberdade religiosa. Durante a década de 1860, o jornal discutiu, desde sua primeira publicação o tema da *liberdade religiosa*, posicionando-se a respeito da liberdade de imprensa, o casamento civil e a imigração. Nesse período, o jornal debateu

diretamente com o *Imprensa Evangélica*, jornal protestante publicado no Brasil desde 1864, pelos protestantes Ashbel Green Simonton⁴² e Alexander Latimer Blackford⁴³ e que tinha em sua redação a colaboração de Dr. Robert Reid Kalley⁴⁴ e do padre convertido ao presbiterianismo, José Manuel da Conceição⁴⁵. A publicação difundia assuntos de cunho teológico, como também artigos anticatólicos, escritos por jornalistas, padres e políticos anticlericais (VIEIRA, 1980).

Nesse período o jornal entendia que o verdadeiro progresso só poderia ser alcançado através da monarquia, de forma que os regimes republicanos eram vistos como um mal a ser combatido:

Enquanto as decantadas repúblicas da América estorcem-se e morrem, não obstante todas as maravilhas de seu progresso material, e ensanguentam-se no medonho abismo das guerras civis, o Brasil cresce e vigora-se à sombra de um sistema [Monarquia Constitucional], que, se

42 Reverendo Ashbel Green Simonton (1833-1867) se fixou no Rio de Janeiro, em 1859, mandado pela Junta das Missões estrangeiras da Igreja Presbiteriana dos EUA. Simonton passou dois anos pregando entre ingleses e norte-americanos, aprendendo português, fazendo contatos e viajando pelo interior do país. Fundou em 1864, juntamente com seu cunhado, Reverendo Alexander Latimer Blackford, que chegou ao Brasil em 1860, o jornal *Imprensa Evangélica* (PEREIRA, 2008; SANTOS, 2009).

43 Reverendo Alexander Latimer Blackford (1829-1890), era cunhado do Reverendo Ashbel Green Simonton. Chegou no Brasil em 1860, auxiliou Simonton com o trabalho missionário, inclusive na redação do *Imprensa Evangélica*, assumindo a direção do jornal em 1868, após a morte do Reverendo Simonton (PEREIRA, 2008; SANTOS, 2009).

44 Dr. Robert Reid Kalley (1809-1888), era escocês, pastor congregacional formado em medicina, mudou-se para o Petrópolis, em 1855, juntamente à sua esposa Sarah Kalley. Dr. Kalley, morava em Illinois, após ter passado um período na Ilha da Madeira, onde fundou um hospital e uma escola, chegou a fundar uma igreja com milhares de membros, muitos nativos da ilha, o que levou ao desagrado do governador da ilha e lideranças católicas resultando numa violenta perseguição ao pastor e seus seguidores. Dr. Kalley refugiou-se em Illinois, nos Estados Unidos, para onde muitos dos seus seguidores madeirenses também foram. Dr. Kalley iniciou seu trabalho religioso entre os alemães protestantes que lá viviam e também atuou como médico, no mesmo ano de sua chegada convidou alguns de seus amigos madeirenses para que viessem ao Brasil com intuito de distribuir e vender bíblias em português. Nas reuniões religiosas dos Kalley e seus seguidores madeirenses falava-se o português despertando o interesse de brasileiros que começaram a frequentá-las. Em 1858, um grupo de madeirenses, britânicos e um brasileiro fundou, sob a orientação dos Kalley fundou a Igreja Evangélica, que posteriormente passou a se chamar Igreja Evangélica Fluminense, na Corte Imperial e posteriormente uma Escola Bíblica Dominical (PEREIRA, 2008; VIEIRA, 1980).

45 José Manuel da Conceição (1822-1873), paulistano, ordenado presbítero em 1845, foi mandado para a cidade de Limeira, onde, segundo David Gueiros Vieira, se mostrou um padre “muito estranho”, pois recusava-se a ouvir as confissões e vivia apenas da cônica paga pelo governo, recusando pagamentos dos paroquianos por batizados, casamentos e funerais. Foi apontado como “iconoclasta” quando sugeriu que as velhas imagens da igreja fossem quebradas e enterradas, na chegada de outras novas. Seus sermões também causavam polêmica, pois neles haviam citações de autores alemães clássicos, sendo apontados como heréticos. Em 1863, pediu para deixar a batina, mas o Bispo de São Paulo, D. Sebastião Pinto do Rego, na época indeferiu seu pedido. Em 1864, quando conheceu Blackford, José Manuel da Conceição abjurou a fé católica, em carta ao Bispo de São Paulo, e entrou para a igreja presbiteriana e em 1865, foi ordenado ministro presbiteriano. A situação levantou polêmica em relação ao proselitismo, que era uma prática inconstitucional na época. Em 1866, José Manuel da Conceição foi excomungado da Igreja católica. Foi pastor, por um tempo, de portugueses calvinistas, em Illinois, nos Estados Unidos. Retornando para o Brasil, contribuiu com o *Imprensa Evangélica* até o ano de sua morte (VIEIRA, 1980).

não produz mais copiosos frutos, não é certamente por defeito orgânico, mas porque é falseado pela corrupção, ante a qual todo o bem desaparece.

(...) De todos os bens tanto para o indivíduo, como para as nações o mais precioso é sem dúvida a moralização dos costumes, sem moral não há sociedade possível, sem religião não há moral (*O APÓSTOLO*, 4 de fevereiro de 1866 – nº 5, p. 2).

Mas, como mostra o trecho acima, o sistema não funcionava perfeitamente, pois para eles a religião católica estava ameaçada e, com ela, toda a sociedade brasileira. Para combater os inimigos e os perigos que assombravam a Igreja, o jornal utilizou-se da publicação de cartas pastorais e artigos de opinião. A base argumentativa desses escritos estava no Concílio de Trento, nos escritos dos tradicionalistas franceses e nas Encíclicas, principalmente a *Quanta Cura* e o anexo *Syllabus*.

2.4.1. A recepção da Quanta Cura e do Syllabus pelo Apóstolo

Já nas suas primeiras edições, *O Apóstolo* trazia as orientações da *Quanta Cura*, em forma de “*Instrução Pastoral*”. O texto divulgado foi redigido no ano de 1865, pelo Bispo do Pará D. Antônio Macedo Costa⁴⁶, que foi um dos principais ultramontanos da época e um dos Bispos envolvidos na Questão Religiosa da década de 1870. Dom Macedo era baiano, mas teve sua formação religiosa na França, entre os anos de 1852 e 1857. Já Presbítero continuou seus estudos em Roma nos Seminários de Santa Cora e do Coração de Maria e na Academia São Apolinário, retornando para a Bahia no ano de 1859, onde lecionou

46 Antônio Macedo Costa (1830-1891), se destacou desde sua juventude, quando colaborava no jornal *Noticiador Católico*. Orientado pelo então Arcebispo da Bahia, D. Romoaldo Antônio de Seixas, foi estudar em 1852 no Colégio São Celestino de Bourges, França e depois, em 1854, se transferiu para o Seminário de São Sulpício, em Paris. No ano de 1857, se tornou presbítero. Doutorou-se em direito canônico na Academia Santo Apolinário, em 1859. Nesse mesmo ano retornou ao Brasil. Lecionou no Ginásio baiano e no Liceu de Salvador. Em 1860, publicou sua primeira obra *Pio IX, Pontífice e Rei*. Assumiu a diocese do Pará, em 11 de agosto de 1861, se posicionando submisso a autoridade papal e buscou a restauração do catolicismo nos ditames tridentinos. D. Macedo Costa buscou frear o avanço do protestantismo no Brasil, apoiou a formação da imprensa católica, defendia a Igreja frente ao regalismo imperial, a autoridade dos Bispos, combateu a interferência do Estado em vários níveis, como a defesa do direito de autonomia administrativa dos Seminários, defendeu a autonomia hierárquica dos Bispos em relação ao clero e em relação as paróquias. Fez frente a maçonaria, juntamente a D. Vital, inclusive sendo presos, durante a chamada Questão Religiosa (SANTIROCCHI, 2010a, p. 265-267).

no Ginásio. Em 1860, aos 30 anos, foi indicado por Dom Pedro II para Bispo de Belém do Pará sendo aceito pelo Papa Pio IX.

A *Instrução Pastoral* publicada no *Apóstolo* era direcionada ao clero e ao povo do Pará e do Amazonas. Como foi redigido no ano anterior à sua publicação pelo *O Apóstolo*, sempre se refere à Encíclica como publicada no “dia 8 de dezembro último”, apesar de sua publicação no jornal datar do ano de 1866.

D. Macedo diz que a Encíclica *Quanta Cura* marca uma época de renovação da ordem cristã no mundo, sendo a pessoa do Pontífice a assistência perpétua do Espírito de Deus na Terra (*O APÓSTOLO*, 28 de janeiro de 1866 – nº 4, p. 4), e que “esse ato providentíssimo do Pastor supremo” - a publicação da Carta – representava, “irmãos e filhos diletíssimos, ato em que a misericórdia e a verdade se encontram e se enlaçam na mais feliz harmonia” (*O APÓSTOLO*, 4 de fevereiro de 1866 – nº 5, p. 4).

D. Macedo segue a orientação do Sumo Pontífice, quando envolve os católicos. Segundo ele: “deploramos e reprovamos a divulgação entre nós de princípios subversivos, de ideias corruptoras, que são para a sociedade, assim como para os indivíduos, origem fecunda de incalculáveis desordens e infortúnios” (*O APÓSTOLO*, 4 de fevereiro de 1866 – nº 5, p. 4). Alinhado ao pensamento da Santa Sé continuava:

Nosso intuito na presente instrução é esclarecer-vos, sobre o verdadeiro sentido dele [do documento papal], mostrando-vos qual é a doutrina católica sobre o progresso, a civilização, a liberdade dos cultos, a liberdade de imprensa, a liberdade de consciência, e outras questões formidáveis que tocam ao mesmo tempo à ordem social e a religiosa e que são todos os dias agitadas pela imprensa ímpia num sentido tão falso no ponto de vista teórico, quão pernicioso no ponto de vista prático (*O APÓSTOLO*, 11 de fevereiro de 1866 – nº 6, p. 8).

No trecho acima fica claro que, para o Bispo, a doutrina católica é aquela que todos devem seguir e a imprensa cumpre o papel de difusora desse pensamento. A imprensa aparece aqui como o palco onde a luta entre o bem e o mal acontece e o papel dos sacerdotes seria o de combater os erros através de textos explicativos, que apontam onde se encontram os caminhos para a “perdição”.

Para isso, D. Macedo faz a correção da tradução da Encíclica e do *Syllabus* divulgada pelo *Journal de Débats*⁴⁷, onde aponta os erros de sentido literal e gramatical. D. Macedo menciona, ainda, uma suposta norma do Ministro da Justiça, que teria proibido a publicação das interpretações da Encíclica Quanta Cura feitas pelos Bispos. Em sua defesa, D. Macedo justifica que a correção dos erros da tradução do *Journal Débats*, apesar de serem erros de cunho teológico também, não chega a ser uma interpretação da Encíclica.

Dentre os direitos religiosos adquiridos pelos príncipes e legitimados pelo Padroado, destaca-se o *Ius cavendi*: "Direito de precaução e de inspeção". O Estado o acionava "com intuito de preservar a ordem", desdobrando-se no *Placet régio* - ou *Beneplácito* - e no *Recurso à Coroa*, ancorado no regalismo (SANTIROCCHI, 2010a, p. 32-33) que servia de filtro para as doutrinas oriundas da Santa Sé. No caso do Brasil, a decisão nº 105, de 5 de novembro de 1827, confirmou o Beneplácito Imperial - *Placet régio* - já previsto na Constituição, proibindo despacho das bulas, breves e cartas papais sem a liberação imperial (SANTIROCCHI, 2010a).

Talvez isso explique as referências de D. Macedo à proibição das interpretações da Encíclica, amparando os argumentos que tocavam à posição da Igreja diante da sociedade civil. Pois, como observa Santirocchi, "(...) o *placet* para as bulas, Breves Apostólicos, e todos os atos da autoridade Eclesiástica é de rigor, assim como a inspeção, a fiscalização e a censura exercida contra a Igreja em nome do Estado." (SANTIROCCHI, 2010a, p. 30).

Opondo-se ao modelo vigente de relacionamento entre Igreja e Estado, D. Macedo continua dizendo que os Bispos "devem curvar a cabeça, tudo ouvir, tudo sofrer, devorar tudo em silêncio! E tudo isto em um país católico! Em nome das *liberdades e franquias* da Igreja Galicana" (*O APÓSTOLO*, 4 de março de 1866 – nº 9, p. 5), sendo a Encíclica um ato de defesa da Igreja e da sociedade, pois "há pessoas a quem desagrada a grande missão da Igreja, de ser do mundo a coluna da verdade" (*O APÓSTOLO*, 4 de março de 1866 – nº 9, p. 6).

Assim, tanto a *Quanta Cura* quanto o *Syllabus* eram defendidos no jornal. A palavra do Papa em relação às transformações da época eram um porto

47 *Journal Débats*, foi um jornal francês, criado no ano de 1789, pelos irmãos Bertin era impresso pela Assemblée Nationale Baudouin, esse jornal ficou conhecido pelas suas colunas de debates e por sua longa duração, senso publicado até meados do século XX (MIQUEL, 1964).

seguro para esses religiosos e, mesmo que não utilizassem esses documentos com tanta regularidade, não deixavam de defender a autoridade do Sumo Pontífice e legitimavam sua postura diante da sociedade, na tentativa de controlar aqueles que, supostamente, não tinham condições de guiar seu próprio destino. Como mostra o seguinte trecho:

Há quem diga, que as palavras do Papa são inoportunas. Enganam-se na qualificação, *Importunas* é que querem dizer. Em verdade que as advertências, e as exortações da Igreja são importunas.

A Igreja, de São Pedro e S. Paulo, está encarregada de importunar o mundo e de o repreender. Os homens assemelham-se muitas vezes às crianças. Enfadam-se muitas vezes as repreensões, por que lhe são obstáculo. Nisso está a glória do Cristianismo. Depois que ele apareceu no mundo, o mal não foi vencido, mas também não anda sossegado; é-lhe proibido reinar em paz.

Convenho, pois, em que as palavras do Papa são importunas elas incomodam-vos, inquietam-vos, exasperam-vos. Mas de que lado está o direito, a verdade e a razão? Cumpra examinar isto.⁴⁸ (*O APÓSTOLO*, 11 de fevereiro de 1866 – nº 6, p. 8).

Embora não haja uma publicação dos documentos papais na sua íntegra, os erros elencados por Pio IX aparecerem no jornal, inclusive como temas de artigos de opinião. Porém, ao invés de utilizarem a Encíclica como base argumentativa para combatê-los, recorriam diretamente ao discurso teológico, principalmente o do Concílio de Trento e, ao pensamento dos tradicionalistas católicos franceses, nem sempre mencionando os documentos papais, talvez por precaução ao *placet* régio.

A Encíclica em si não tem tanto destaque no jornal quanto seu anexo *Syllabus*, mas mesmo que o jornal faça referência constante a ele, sua leitura não é aprofundada até o ano de 1875, quando há uma intensificação dos argumentos que se apoiam no *Syllabus*.

Na edição de 4 de fevereiro de 1875, nº 26, em artigo a respeito da defesa da Constituição por parte da Igreja, apesar do artigo se tratar do *Syllabus*, o jornal não faz exame aprofundado de nenhum erro, para justificar o argumento de que os católicos não estão em desacordo com a Constituição. O artigo cita a passagem bíblica sobre o joio e o trigo, para mostrar que o erro existe e, assim, é dever do Papa não se calar, apontando que o *Syllabus* "é a carta da liberdade cristã dos povos", "lábano dos católicos nas batalhas que combatem para salvar a Igreja e o Estado".

48 Grifos originais.

Na edição de 7 de fevereiro de 1875, nº 29, outro artigo direcionado ao Imperador, intitulado *A Igreja e o Estado*, de autoria de Pedro Autran da Matta Albuquerque⁴⁹, um dos contribuidores do jornal, aborda o *Syllabus* em relação ao chamado *progresso*. Nesse artigo, Autran argumenta que a Igreja não é inimiga do progresso, mas que, segundo suas palavras:

No meu humilde pensar, há vários *progressos*; o progresso da *verdade* e o progresso do *erro*; o progresso do *bem* e o progresso do *mal*; o progresso da *ordem* e o progresso da *anarquia*; o progresso da *piiedade* e o progresso da *impiedade*; o progresso da *fé* e o progresso da *incredulidade* (O APÓSTOLO, 7 de fevereiro de 1875 – nº 29, p. 1).

Autran continua descrevendo os erros elencados por Pio IX, que seriam “progressos da razão” condenados, e afirma que:

As proposições, condenadas no *Syllabus*, ou são contrárias à razão universal, ou à moral natural, ou `moral cristã, ou à fé, ou aos direitos da Igreja, ou à ordem social. Logo são *erros*. Ora, os erros não podem qualificar de progressos da razão; nem podem ser fonte de progressos. Logo, as *censuras do Syllabus* não são censuras do *progresso*, mas de *erros*, muito embora os apelidem *ideias da civilização moderna* (O APÓSTOLO, 7 de fevereiro de 1875 – nº 29, p. 1).

O artigo de Autran continua nas seguintes publicações, onde o autor aponta que o *Syllabus* é denominado *Carta Magna* da Intolerância dos Católicos e discorre sobre a questão da intolerância:

Somos *intolerantes* em matéria de *doutrina*; porque não admitimos outras que não seja a Igreja universal. Somos intolerantes, por que professamos uma religião verdadeira.
A intolerância dogmática existe em filosofia, como em *religião*. Consiste em afirmar a *falsidade* de proposições contrárias a verdades provadas. O catolicismo é por essência *dogmaticamente* intolerante, porque só ele é religião verdadeira (O APÓSTOLO, 14 de fevereiro de 1875 – nº 34, p. 2).

Através dos argumentos de Autran, revela-se o pensamento ultramontano difundido pelo jornal, segundo o qual a Igreja Católica era detentora da verdade e, portanto, capacitada para apontar o erro e a falsidade e promover o progresso, religioso, político, social etc. Trata-se de um artigo paradigmático, pois, embora vários outros reiterem os argumentos em causa, o fazem de forma menos aprofundada.

As questões referentes à *liberdade religiosa* e pertinentes a essa temática serão expostas no capítulo 3. Por hora, cabe ressaltar que a fonte eleita

49 Pedro Autran foi um dos colaboradores frequentes do Apóstolo, sua referência biográfica está foi mencionada nos capítulos anteriores.

revela a habilidosa apropriação da *Quanta Cura* e do *Syllabus* como estandarte para os católicos ultramontanos do período, ainda que outros escritos tenham servido de base argumentativa para o jornal, como é o caso do tradicionalismo francês.

2.4.2. Os escritos dos tradicionalistas nas páginas do *Apóstolo*

Os escritos dos tradicionalistas franceses aparecem com regularidade no jornal, mesmo que seja apenas a citação do nome dos escritores sobre algum posicionamento que se alinha ao dos seus editores. Os escritos de Félicité de Lamennais, de Bonald e de Joseph de Maistre foram utilizados pelo jornal como fundamento para combater diferentes elementos que estavam inseridos nas discussões sobre o futuro das nações desde a revolução francesa.

No caso do *Apóstolo*, os temas que se destacam são: o casamento civil, principalmente a questão do divórcio; o protestantismo; o liberalismo; o socialismo; a maçonaria e a imprensa. Fica claro pela leitura do jornal que o legado dos escritores católicos filiados à ortodoxia religiosa se revela uma estratégia legitimadora de seu posicionamento em relação aos elementos em debate. Apoiados no tradicionalismo, os ultramontanos mostravam o caminho "correto" a ser seguido pela sociedade brasileira. O jornal publica, algumas vezes, artigos listando os nomes dos sábios da Igreja, escritores ligados a ortodoxia católica, por cujas ideias se orientavam, como mostra o trecho abaixo, datado de 11 de agosto de 1875:

Certamente religião, Igreja, que desde seu nascimento não viu passar um século em que não produzisse uma luminária para esclarecer o mundo, não tem de envergonhar-se no tribunal da crítica.

Igreja que possui sábios como Orígenes, Jerônimo, Agostinho, Anselmo, Thomaz, Boaventura, Lombardo, Alberto Magno; que conta filósofos como Agostinho, Thomaz, Justino, Boécio, Tertuliano, Descartes, Malebranche, Bossuet, Fenélon, De Maistre, De Bonald, Balmès, etc. Uma Igreja que conta teólogos como Soares, Belarmino, Melchor Cano, etc (*O Apóstolo*, 11 de agosto de 1875 – nº 129, p. 4).

Dentre os escritores tradicionalistas, Joseph de Maistre é o mais citado pelo jornal, relativamente a nomes como Bonald e à Lamennais. De Maistre,

presenciou as mudanças oriundas da revolução francesa e se tornou um ativo combatente do pensamento iluminista, liberal e, principalmente, protestante⁵⁰.

Enquanto os escritos de Bonald são pouco explorados - exceto no que diz respeito ao casamento civil, aos jesuítas, aos escritos ímpios e às vezes sobre o protestantismo -, Lamennais, citado com menos frequência, aparece em artigos sobre a maçonaria ou sobre Revolução Francesa, embora, na maioria das vezes, seu nome fosse apenas citado, sem qualquer incursão mais aprofundada em suas ideias.

Pela leitura dos artigos, fica evidente que esses escritores são utilizados para alertar a sociedade brasileira dos perigos que as transformações oriundas da Revolução Francesa podem trazer ao país e à população caso fossem adotadas, como no trecho abaixo:

O maior serviço que hoje se pode fazer à humanidade, é publicar tudo quanto pode tornar odiosa e detestável a revolução francesa, sem contudo faltar aos deveres de historiador exato.

Todos devem saber os horrendos delitos desse monstro devorador que pretendeu, e pretende ainda, embrutecer o mundo por sistema, destruir a religião, reduzir os seus templos a montes de ruínas, as casas a esconderijos de fêrias e as povoações a desertos.

Quem não conhece toda a malícia e iniquidade dessa fatal revolução, mãe e mestra de todas as revoluções modernas?

A revolução francesa não se assemelha a nada do que se viu nos tempos anteriores, desde o estabelecimento do cristianismo, em todo mundo: é *satânica por essência*, como disse o conde de Maistre (*O APÓSTOLO* – assinado pelo Padre João Vieira Neves Castro da Cruz, 3 de janeiro de 1883 nº 1, p. 4).

Esse trecho revela duas estratégias dos ultramontanos no combate ao inimigo. A primeira é o dever de *publicar*; a segunda, a qualificação que De Maistre dá para a “revolução”.

A imprensa já havia sido elencada por Pio IX na Encíclica *Quanta Cura* como o instrumento de combate dos católicos aos "erros modernos". E o jornal traz diversas vezes a seguinte proposição de De Maistre:

(...) 'Ai do país que deixa-se arrastar e bate infrene as palmas à baixa imprensa; pois ela é patranheira da plebe, é a escória das gentes, é a maldição do céu; ai dele, porque no dia da desventura na poeira e seu

50 Joseph de Maistre, nascido na Sabóia, em 1753, chegou ao cargo de senador, em 1788, sendo exilado, quando a Revolução Francesa chegou à Sabóia, para alguns países da Europa, se fixando na Rússia onde escreveu suas obras criticando a revolução francesa. Maistre concebia a revolução francesa como consequência dos processos oriundos da Reforma Protestante, via no questionamento à autoridade religiosa católica uma via para as ideias sobre a liberdade de pensamento que levou aos debates acerca da liberdade de princípios e da crítica às tradições (MOTTA, 2001).

rosto cabisbaixo se corará pela vergonha'.⁵¹ (*O Apóstolo*, 12 de dezembro de 1883 – nº 140, p.4).

A ímpia imprensa, assim como qualquer escrito ímpio, devia ser combatida pela boa imprensa:

Qual é o remédio para esta aterradora calamidade? Opor a propaganda do mal à propaganda do bem; e, já que o teatro não pode ser arrancado às mãos cobiçosas que só tratam de explorá-lo especulando com as paixões, faça-se uso da imprensa até onde seja possível, para opor diques a essa torrente devastadora que ameaça assoberbar tudo (*O APÓSTOLO*, 12 de outubro de 1877 – nº 117, p. 2).

E quais seriam esses *diques*? A apropriação da frase de De Maistre na qual ele utiliza o adjetivo “*satânica*” para desqualificar a revolução é um indicativo significativo da estratégia que os ultramontanos utilizavam nos artigos de opinião. Em artigo publicado em outra edição, o jornal se vale da mesma estratégia:

Com toda a razão, pois, pôde dizer o conde de Maistre: "O que distingue a revolução francesa e faz dela um acontecimento único na história, é que é *radicalmente má*. O olho do mais profundo observador não poderia ver nessa revolução elemento algum bom, por que é a corrupção em seu mais alto grau, é a *pura impureza*" (*O APÓSTOLO*, 8 de agosto de 1884 – nº 88, p. 2).

Nesse argumento, novamente são utilizados adjetivos que desqualificam a revolução, pois polarizam o mundo segundo uma representação maniqueísta. Nota-se que, nesses dois trechos citados, os adjetivos qualificam, a partir de uma conotação religiosa/teológica, termos e conceitos veiculados pelo vocabulário político da época. Assim, “*Satânica*”, “*má*” e “*impura*” são qualidades daquilo que não está dentro do universo religioso, mas que pertencem à sociedade secular, devendo ser evitado, por não pertencer a Deus.

Sobre a maçonaria, o jornal publicou, em 1882, a transcrição de um artigo contrário a esta sociedade, no qual cita a posição de Joseph De Maistre a respeito:

Há muito tempo que alguns engenhos perspicazes previram as funestas tendências da maçonaria; e José de Maistre manifestou em vários escritos e periódicos os perigos e ameaças que agora convém recordar. Convidando aquele profundo pensador para entrar na maçonaria, recusou sempre pôr o pé nas lojas, explicando a sua conduta nas seguintes palavras:

"Os franc-maçons trabalham aqui (em S. Peterburgo) furiosamente. Fui convidado para formar parte de uma das novas lojas; mas apesar da

51 Esse trecho aparece também nas edições nº 37 de 2 de abril de 1884, nº 81 de 21 de julho de 1886 e nº 45 de 24 de abril de 1887.

minha curiosidade em saber o que ali se fazia, não aceitei o convite por várias razões: aponto as principais. Primeiramente soube que o imperador de má vontade permitia estas reuniões... Além disso tive ocasião de me convencer de que muitos homens de mérito tinham em mau conceito esta sociedade, considerando-a como uma máquina revolucionária. Estes homens de mérito pensavam com juízo, e em prova disto basta observar que o orador da loja de S. Petersburgo é um francês que tomou parte na revolução do seu país, chamado Mussard, e conhecido como autor de um poema bastante violento, intitulado *La Liberteidie*."

O Ilustre conde de Maistre indagou os planos, as tendências da seita, e chegou a ver a mão destes desgraçados em todas as conjurações contra o altar e o trono (*O Apóstolo*, 23 de abril de 1882 – nº 46, p. 3).

Os argumentos de De Maistre aparecem em outro artigo, também sobre a maçonaria, mas em relação à exigência da sociedade na França de criar liceus femininos. Primeiramente, o jornal aponta quais perigos tais liceus poderiam trazer:

Daí o empenho da impiedade de perverter a mulher. Agora mesmo, em França, com a criação de liceus *femininos*, exigidos pela maçonaria (sabe-se com toda a certeza; até por confissões dos principais órgãos da seita) não se tem em vista senão formar mais *livres pensadoras* (nada tão hediondo!) e *livres viveras* (nada mais asqueroso!) (*O APÓSTOLO*, 5 de maio de 1882 – nº 51, p. 3).

Na sequência, cita os escritos que Joseph De Maistre escreveu para a filha, quando mãe, mostrando como deve ser o papel da mulher na formação dos filhos para que sejam pessoas de bem:

(...) "Se a mãe toma a peito como um dever sagrado o imprimir profundamente na fronte de seu filho o caráter divino, pode-se estar quase seguro de que a mão do vício o não apagará jamais inteiramente, (...)" (*O APÓSTOLO*, 5 de maio de 1882 – nº 51, p. 3).

Também sobre a maçonaria, o argumento do jornal é reforçado pelo pensamento de Lamennais (em grifo):

A maçonaria não tem feito só revoluções, ela é a *Revolução* mesma. Ela é a desorganização social reduzida a sistema; é o socialismo! É a negação da autoridade!

(...)

Em virtude da *soberania*, levanta-se o homem contra Deus, declara-se *livre* e igual a Ele; em nome da *liberdade*, destroem-se todas as instituições políticas e religiosas: em nome da *igualdade*, abole-se toda gerarchia [sic], toda destituição religiosa e política... Então sobre as ossadas do padre e do soberano, começa o reinado da força, o reinado do ódio e do terror. Medonho cumprimento desta profecia: *Um povo inteiro arremessar-se-á homem contra homem, vizinho contra vizinho, e com grande tumulto, o mínimo levantar-se-á contra o ancião, a população contra os grandes* (*O APÓSTOLO*, 13 de julho de 1873 – nº 28, p. 1).

Nesses trechos sobre a maçonaria, o próprio jornal destaca as palavras *livre* - em "*livres pensadoras*" e "*livres viveras*" - e "*liberdade*". Como já apontado,

a liberdade sem freio era um dos principais perigos do período para os ultramontanos, inclusive elencada como erro pelo Papa Pio IX. Mas a salvação existia e podia ser alcançada, no seio da *verdadeira religião*, como o jornal apontava: “O ilustre conde de Maistre resumiu a questão nessas palavras: A autoridade religiosa foi sempre inseparável da verdadeira religião e toda sociedade religiosa pressupõe a infalibilidade.” (O APÓSTOLO, 22 de julho de 1866 – nº 29, p. 5). Para a França havia salvação, na restauração da missão do cristianismo:

(...) ‘Toda nação, escrevia em seus dias José de Maistre, bem como todo indivíduo, recebeu de Deus uma missão que deve desempenhar. A França exercita no mundo um verdadeiro primado que se não pode negar, e de que mui culpavelmente abusou. Ela capitaneava o movimento religioso; pelo que com razão o seu rei chamava-se *cristianismo*. Bossuet não exagerou esta verdade. Ora assim como a França se valeu da sua autoridade para contrariar a própria vocação, e corromper o mundo, assim não devemos estranhar que ela seja reconvertida com argumentos espantosos’. Estas sábias sentenças que parecem escritas hoje, derramam viva luz sobre o modo único de restauração que resta à França. Se ela deve e quer restaurar-se, faz-se mister que absolutamente torne ao posto em que a colocou Deus, e reassuma o ofício, ou, como dizem, a *missão* para que Deus a elegeu, quando a atraiu socialmente para o grêmio da sua Igreja (O APÓSTOLO, 21 de maio de 1871 – nº 21, p. 3).

E qual era a missão da Igreja enquanto religião verdadeira? Combater o mal, o ímpio, o impuro, o satânico, através da formação moral da sociedade. Uma tarefa que só a Igreja poderia exercer, pois sendo detentora da verdade, qualquer outra instituição estaria, assim, corrompendo a sociedade:

A política deve ser *a moral aplicada ao governo da sociedade*. Ora, a verdadeira moral não a ensinam ao povo os racionalistas, mas unicamente os legítimos Pastores da Igreja. Os princípios revolucionários não é que hão de salvar o país. Aí está a história para demonstrar-nos o que valem. Com o título irônico: *Bienfaits de la Revolution*⁵², o conde José de Maistre compôs uma obra interessantíssima, citando os insuspeitos testemunhos dos autores daquela horrível hecatombe de vítimas humanas.” (O APÓSTOLO, 14 de maio de 1879 – nº 57, p. 4).

Fica evidente que o jornal defende uma sociedade amparada na religião, negando o exemplo da França revolucionária e reivindicando para si uma formação moral, ancorada nos escritos dos tradicionalistas, em especial De Maistre, mas também amparada nas diretrizes doutrinárias do Concílio de Trento e na *Quanta Cura*. Mas como o jornal tratou o tema da *liberdade religiosa*? No próximo capítulo analisaremos o discurso do jornal acerca da temática em três conjunturas que são

52 “Benefícios da Revolução”, tradução nossa.

profícuas para rastreamos o tratamento dado pelo *Apóstolo* para esse e outros elementos que tocavam a questão das relações entre Igreja e Estado em reconfiguração.

3. A LIBERDADE RELIGIOSA NAS PÁGINAS DO JORNAL O APÓSTOLO

No Brasil, os debates acerca do tema da *Liberdade Religiosa* se intensificaram a partir da década de 1860. Nesse período, alguns nomes se destacam, como do Deputado Aureliano Cândido Tavares Bastos⁵³ e do Senador Cândido Mendes de Almeida⁵⁴. Houve ainda, a criação dos jornais *Imprensa Evangélica*, *Opinião Liberal*⁵⁵ e *O Apóstolo*, jornais de diferentes linhas editoriais (filosóficas, políticas e religiosa), mas que se destacam, pois debateram o tema. A partir da década de 1870, outros acontecimentos mobilizaram o tema da *Liberdade Religiosa*: a emblemática *Questão Religiosa*, a proclamação da República, em 1889, o decreto de 7 de janeiro de 1890, seguido pela Pastoral Coletiva dos Bispos brasileiros e a Constituição Republicana, de 1891, pela qual chegava ao fim o longo regime de padroado no Brasil.

Aureliano Cândido Tavares Bastos, foi um ferrenho defensor da liberdade de culto no Brasil. Enquanto Deputado Provincial e Deputado Geral, em 1861, pelo Partido Liberal, esse alagoano formado em Direito, destacou-se como jornalista e escritor, tendo sido patrocinador das imigrações inglesa, americana e alemã. Entre suas defesas estavam o casamento civil e as melhorias no transporte internacional (PEREIRA, 2008; VIEIRA, 1980).

De agosto de 1861 a abril de 1862, Tavares Bastos publicou uma série de artigos em forma de cartas que assinava com o pseudônimo *O Solitário*⁵⁶. As *Cartas do Solitário* tinham conteúdo político-social⁵⁷ atingindo os meios político,

53 Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1875), alagoano, doutorou-se em direito pela Faculdade de S. Paulo, em 1861. Foi eleito deputado pelo Alagoas no ano seguinte. Fez parte do Partido Conservador e, posteriormente, da Liga, partido composto de conservadores e liberais. Combateu ferrenhamente seus opositores, inclusive através da imprensa. Além dos artigos em periódicos, Tavares Bastos também escreveu algumas obras e era membro honorário da Sociedade Histórica de New-York (BLAKE, 1883).

54 O senador Cândido Mendes de Almeida, como citado em breve biografia nos capítulos anteriores, foi colaborador do jornal *O Apóstolo*, e teve papel importante durante a *Questão Religiosa*, em defesa dos Bispos.

55 Primeiro jornal que incluiu a liberdade religiosa em suas diretrizes (PEREIRA, 2008).

56 Segundo David Gueiros Vieira as *Cartas do Solitário* “foram uma sequência de seu menos conhecido panfleto de 29 de julho de 1861, intitulado *Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro*” no qual Tavares bastos assinava com o pseudônimo *Um Excêntrico* (VIEIRA, 1980, p. 97).

57 Segundo Chavante, inicialmente buscou tratar da demissão de funcionários da Secretaria da Marinha, cuja justificativa alegada foi incompetência, mas agregaram-se outros temas posteriormente “passando a tratar da liberdade de cabotagem; a abertura do Rio Amazonas; comunicação com os Estados Unidos; reforma administrativa; abolição da escravatura e tráfico de escravos e o ensino religioso, acrescidas de notas explicativas e um apêndice de escritos que se prendem intimamente às matérias discutidas ou indicadas nos textos” (CHAVANTE, 2013, p. 7).

partidário e social da época (CHAVANTE, 2013). Dentre essas cartas, Tavares Bastos publicou uma pedindo a liberação dos panfletos do protestante Dr. Robert R. Kalley que haviam sido retidos pela Alfândega, sob alegação de ofenderem a religião do Estado. Os protestantes buscaram fazer oposição ao pensamento ultramontano e, segundo Pereira, esse grupo:

em boa medida, serviu como pivô de divergências entre os políticos, foi o dos [sic] adeptos das religiões protestantes. A diversidade de credos cristãos, embora numericamente muito limitada, era uma novidade sensível para a sociedade brasileira do século XIX, e reclamava por medidas políticas acomodativas, que entravam na pauta das discussões sobre as relações entre Estado e Igreja (PEREIRA, 2008, p.50).

Tavares Bastos se aproximou do protestante James Cooley Fletcher⁵⁸, que trazia obras abolicionistas para Tavares e outros políticos. Essa aproximação, fez com que Fletcher e Tavares estivessem juntos em causas como “a defesa da abertura do Amazonas à navegação internacional, a ligação entre Nova Iorque e Rio pelo telégrafo e por uma linha de navios a vapor, a fundação da Sociedade Internacional de Imigração, a campanha pela liberdade religiosa.” (PEREIRA, 2008, p. 248).

Admirador do modelo norte-americano, Tavares Bastos entendia que a liberdade religiosa era uma condição fundamental para o progresso do país. E, assim como Cristiano Ottoni⁵⁹, Saldanha Marinho⁶⁰ e Rui Barbosa publicou obras que defendiam um ideário liberal. Tais obras:

58 James Cooley Fletcher (1823-1901) que no ano de 1852, aos 29 anos, tinha assumido a missão de capelão dos marinheiros pela Sociedade Americana Amigos dos Marítimos (American Seamen's Friend Society), criada em 1832. Fletcher tinha a intenção de expandir o protestantismo no Brasil, e para isso, tentou fundar uma igreja para a conversão dos brasileiros. Com intuito de aproximar o Brasil dos EUA, estabeleceu relações com vários políticos brasileiros como “o Visconde do Bom Retiro, Caetano Furquim de Almeida, Francisco Otaviano de Almeida Rosa, o senador José Inácio Silveira da Mota e, muito especialmente, Aureliano Cândido Tavares Bastos. Foi, sobretudo, de D. Pedro II que o pastor procurou se aproximar, admirador que era do monarca brasileiro, o qual conheceu em 1852, na visita do Imperador ao navio americano City of Pittsburgh.” (PEREIRA, 2008, p. 247-248).

59 Cristiano Benedito Ottoni (1811-1896), nasceu em Serro, Minas Gerais Oficial da Marinha. Foi professor de geometria em Ouro Preto até 1833. Em 1834 foi lente substituto na marinha. cursou engenharia na escola militar do Rio de Janeiro, concluindo o curso em 1837. Foi nomeado lente catedrático em 1844 até 1855. Foi deputado pelo Rio de Janeiro em 1835, e em várias legislaturas por Minas Gerais, desde 1848. Foi, também, diretor da Estrada de Ferro de Dom Pedro II e presidente da mesma até 1865. Foi Senador pelo Espírito Santo. Fez parte do Partido republicano e ficou conhecido por suas ideias democráticas. Foi professor honorário da Academia de Belas Artes, do conselho do Imperador e dignitário da Ordem do Cruzeiro (BLAKE, 1893).

60 Joaquim Saldanha Marinho (1816-1895), nasceu em Olinda, Pernambuco. Em 1836, se formou bacharel em Ciências Sociais e Jurídicas, depois se mudou para o Ceará, onde viveu por doze anos. Lá exerceu, sucessivamente, os cargos de promotor público, de professor de geometria, de secretário do governo, deputado provincial. Em 1848, foi eleito deputado geral. Nesse mesmo ano

que defendiam a liberdade de consciência, o caráter positivo da diversidade de igrejas, o espírito do exame livre e individual em assuntos de fé, a separação entre Estado e Igreja, o retorno ao cristianismo primitivo do Novo Testamento e a reprovação da indiferença religiosa. Além de todos estes princípios, concordes com o sistema religioso denominacional estadunidense, estes intelectuais e homens de Estado afirmaram que era absurda a doutrina da infalibilidade papal, rejeitaram a autoridade da hierarquia eclesiástica romana, consideraram nulo o simbolismo das festas e das imagens católicas, classificaram o protestantismo como baluarte da civilização moderna e da liberdade de pensamento (PEREIRA, 2008, p. 347).

Esses escritos eram divulgados e comemorados pelo jornal protestante *Imprensa Evangélica*. Essa relação, segundo Pereira, mostra como esses intelectuais, acabaram formando, “mesmo sem saber, uma ‘nova seita de protestantes’.” (PEREIRA, 2008, p. 347).

Por outro lado, os políticos ultramontanos, entendiam que apesar de o Estado não ser isento em matéria religiosa, ele deveria permitir que a Igreja se mantivesse autônoma. O Senador Cândido Mendes de Almeida, por exemplo, via que o regalismo não proporcionava a liberdade religiosa da Igreja para cumprir sua missão espiritual. Já em relação à presença protestante, o Império, segundo ele, deveria tomar providências para proteger a Igreja da competição das “seitas” com o Catolicismo em território nacional (PEREIRA, 2008). Em 1864 com a publicação da Encíclica *Quanta Cura* e o anexo *Syllabus*, pelo Papa Pio IX, esse posicionamento entre os ultramontanos foi reforçado.

Os partidos brasileiros se posicionaram acerca do tema da *Liberdade Religiosa* no final da década de 1860. O Partido Progressista, fundado em 1862, em sua carta de princípios limitou-se a dizer que seu compromisso era com a educação e regeneração do clero católico. Já o Partido Conservador e o Partido Liberal não se manifestaram publicamente a respeito do tema da *liberdade religiosa*, mas nos pronunciamentos individuais dos integrantes destes partidos notava-se a heterogeneidade de seus posicionamentos (PEREIRA, 2008).

mudou-se para a Corte, onde exerceu a advocacia até 1860, quando entrou para a redação do Diário do Rio de Janeiro. Foi deputado pela a Corte nas legislaturas de 1861 e 1866, e na seguinte por Pernambuco. Foi ainda, deputado pelo Amazonas, na 17ª legislatura e Senador no período Republicano pela capital federal. Saldanha Marinho, também administrou a província de Minas Gerais e São Paulo. Foi Grão-mestre de dois grandes centros maçônicos, incluindo a do Grande Oriente do Brasil do vale dos Beneditinos, e defendeu a maçonaria ferrenhamente durante a Questão Religiosa. Tinha o título de conselho do Imperador, foi advogado do conselho do Estado, membro e presidente administrativo do Instituto dos advogados brasileiros, além de ter escritos várias obras, entre elas O Rei e o partido liberal, de 1869, A Igreja e o Estado, de 1873 e A decadência do papado, de 1874 (BLEKE, 1898).

Em 1868, organizou-se o Partido Liberal Radical⁶¹, em seu manifesto, o Partido defendia as liberdades individuais e, dentre as várias reivindicações a esse respeito estavam a liberdade de associação e liberdade de culto rejeitando as orientações da Santa Sé Romana (PEREIRA, 2008).

O Partido Republicano, baseado no modelo dos Estados Unidos, entendia que a liberdade religiosa deveria ser um dos pilares do governo brasileiro e que era ameaçada por uma Igreja privilegiada pelo Estado. A partir da *Questão Religiosa*, o debate político acerca da liberdade religiosa se intensificou. Saldanha Marinho, representante dos republicanos e dos maçons, fez frente ao ultramontanismo, ao Papa e ao *Syllabus*. Em 1873, no Congresso de Itu, o partido Republicano encarregou uma comissão de elaborar um manifesto sobre a questão religiosa, na qual ficou estabelecida a plenitude a liberdade religiosa e a separação entre os poderes temporal e espiritual. Naquele momento, o movimento republicano se posicionava contrário ao ultramontanismo e distanciava-se cada vez mais da ideia de um Estado nacional ancorado na religião. Em manifesto publicado em 1874, as relações entre Religião e Estado foram demarcadas segundo o ideário do movimento republicano brasileiro que entendia que:

(...) I) religião e política têm naturezas distintas; a primeira tem um caráter inteiramente livre e privado, de forma que as opções particulares a seu respeito devem ser protegidas como direitos fundamentais; a segunda é dotada de poder coercitivo, de tal maneira que os indivíduos são obrigados a cumprir as suas regras, naquilo que é o mínimo necessário para que haja o máximo possível de liberdade pública; II) como têm naturezas diferentes, as duas não podem estar juntas, pois, assim, de qualquer maneira, como maior ou menor tolerância de heterodoxos, ficam comprometidas as liberdades individuais e a igualdade de direitos (PEREIRA, 2008, p. 83).

No mesmo manifesto o movimento republicano elencava as medidas necessárias para a consagração desses ideais:

1) “abolição do caráter oficial da atual igreja do Estado”; 2) “ensino secular separado do religioso”; 3) “instituição do casamento civil”; 4) “instituição do registro civil de nascimento e óbitos”; 5) “secularização dos cemitérios” (PEREIRA, 2008, p. 84).

Em 1877, o Partido Liberal, apesar de não defender a separação da Igreja e do Estado se posicionou, em declaração pública, pela defesa da liberdade

61 Entre os integrantes do Partido Liberal Radical estavam Teófilo Ottoni e seu irmão Cristiano Ottoni, Martinho Campos, José Liberato Barroso, Francisco Rangel Pestana, Henrique Limpo de Abreu, Silveira da Mota e Rui Barbosa (PEREIRA, 2008).

de consciência, registro civil de nascimento, casamento e óbito e liberdade religiosa plena (PEREIRA, 2008).

Nesse mesmo ano Rui Barbosa, traduziu a obra *O Papa e o Concílio* de Döellinger, na qual escreveu um prefácio de quase trezentas páginas, em que tratou da relação entre Igreja e Estado. Defendeu a liberdade religiosa como princípio fundamental de autodeterminação do indivíduo. Rui Barbosa entendia que a liberdade religiosa era uma condição necessária para que as demais liberdades, políticas e civis, fossem efetivadas (PEREIRA, 2008).

Na imprensa, o tema da *liberdade religiosa* também ganhou mais evidência a partir da *Questão religiosa*, Cristiano Ottoni, por exemplo, publicou uma série de artigos, no jornal *Correio Paulistano*, em defesa da liberdade religiosa. Ele entendia que, naquele momento a liberdade religiosa era uma prioridade nos debates públicos, pois a restrição à liberdade religiosa era incompatível com o liberalismo e com o progresso do país.

No jornal *O Apóstolo*, a tolerância em relação às práticas populares, mesmo que contrárias às diretrizes tridentinas, revela-se uma estratégia no combate às outras denominações religiosas, especificamente os protestantismos de matriz estrangeira, mesmo que isso significasse certa flexibilidade com as diretrizes tridentinas. Mas como o jornal tratou o tema da *liberdade religiosa* em suas páginas até a promulgação da liberdade de culto pela Constituição de 1891?

Destacamos três conjunturas que julgamos significativas para analisar a postura do clero ultramontano em relação a essa temática. A primeira conjuntura é o período de 1866 a 1870, que abrange a criação do jornal e o período que repercutia entre os católicos a publicação da Encíclica *Quanta Cura* e do anexo *Syllabus*. A segunda conjuntura abrange os anos de 1872 a 1875, período que marcado pelos atritos entre Igreja católica, Estado imperial e a maçonaria, conhecidos como a *Questão Religiosa*. A terceira conjuntura abrange o período entre os anos de 1889 e 1891, que marcaram a configuração normativa do regime republicano - proclamado em 15 de novembro de 1889 – e as primeiras medidas que promulgaram a liberdade religiosa no país e a separação institucional entre Igreja e Estado. Analisaremos neste capítulo cada uma destas conjunturas, perquirindo o modo como o tema da liberdade religiosa foi abordado, conforme as reconfigurações nas relações entre Igreja, Estado e sociedade civil, em cada uma das conjunturas demarcadas.

3. 1. Entre os anos de 1866 e 1870

Durante os primeiros anos de circulação do *Apóstolo*, o tema da *liberdade religiosa* já aparece com significativo espaço entre os artigos de opinião. Desde a primeira edição, em 1866, o jornal já aponta seu posicionamento em relação ao tema, o qual se revela, até a *Questão Religiosa*, no início da década de 1870, afinado ao posicionamento do Estado Imperial, que preservava o papel da religião católica como a oficial e franqueava apenas a “tolerância” às demais, sem permitir-lhes a liberdade de culto.

Nesse período, o termo *liberdade religiosa* aparece no jornal para designar duas liberdades diferentes. A principal é a liberdade da Igreja Católica frente ao Estado, que conflitava com o posicionamento dos clérigos regalistas que defendiam o direito do padroado, por exemplo; a outra era a liberdade religiosa defendida nas declarações de direitos do século XVIII (CIARALLO, 2011; CALDEIRA, 2011; REIMER, 2013), e esta era vista como uma liberdade que corrompe, ou seja, nociva, má (SILVA, 2017a).

Quando o jornal cita a liberdade religiosa na perspectiva da liberdade da Igreja, o termo carrega um sentido positivo para os ultramontanos: trata-se de uma liberdade boa, pois diz respeito à autonomia da Igreja em questões eclesiais em relação ao Estado. Tal liberdade pode ser entendida nos moldes da *libertas ecclesiae* defendida nos primórdios da Igreja (REIMER, 2013). Ao mesmo tempo, quando o jornal se coloca em defesa da liberdade da Igreja, é para combater o direito do padroado defendido pelos regalistas:

A ouvir estes Regalistas, os infalíveis e impecáveis são os governos; o perigo está sempre na parte da usurpadora..., isto é, da Igreja. Porque deve o governo nomear e reconhecer os Bispos? Para evitar os abusos que aliás aconteceriam... Porque deve o governo erigir, suprimir, etc., as paróquias, apesar do Concílio de Trento? Para evitar os abusos que aliás aconteceriam... E porque deve o governo dirigir o ensino dos mesmos seminários, apesar do Concílio de Trento? Para evitar os abusos que lá aconteceriam... E porque deve o governo julgar da qualidade dos livros e dos professores para o ensino primário, sem nenhuma atenção com a Igreja? Para evitar abusos que aliás aconteceriam... Em outras palavras, para esses senhores o governo civil, a assembleia legislativa do país é infalível e impecável, e assim, segundo o Sr. Dr. Vilella Tavares é impossível que uma assembleia que redige uma constituição política possa enganar-se, ou como ele diz em sua linguagem um pouco rude, cair em uma *bobage* [sic], usurpando um direito que pertence à santa Igreja (...) (O APÓSTOLO, 22 de abril de 1866, ANO I, nº 16, p. 5).

Os ultramontanos entendiam a liberdade da Igreja como a autonomia desta em relação ao Estado, mas entendiam também que a religião católica era necessária para a formação do Estado Nacional, sendo a *unidade* da Igreja o elemento de sustentação da nação:

O domínio de Deus na humanidade não é a desarmonia das opiniões, é a unidade da crença. (...) O estado não se batiza, não se confessa, não houve missa, mas o estado (sendo católico) é uma força política, que em cada individualidade determina, quanto pode a prática desses atos. Este princípio pode perder a sua ação, ou debilitado pela traição dos que representam, ou pela resistência das paixões individuais, que raras vezes deixam o homem fiel aos seus princípios ou mesmo coerente com eles (...) mas nada disto nega a compreensibilidade de um princípio constituinte de política no princípio supremo da religião, princípio incompletamente explicado nas outras seitas, completamente no catolicismo (O APÓSTOLO, 28 de janeiro de 1866, ANO I, nº 4, p.3).

No trecho em destaque o argumento de *unidade* de crença aparece em contraposição à diversidade de pensamento, retratada na “desarmonia das opiniões” que corrompem os princípios norteadores da boa conduta em sociedade. O princípio político deve ser amparado pelo elemento religioso para que essa conduta ocorra; mas não é qualquer elemento religioso: somente o catolicismo é capaz de sustentar um Estado, já que as outras denominações religiosas são reduzidas a qualidade de “seitas”. Segundo Bourdieu:

a luta pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação organiza-se necessariamente em torno da oposição entre (i) a Igreja e o profeta e sua seita (ii). Na medida em que consegue impor o reconhecimento de seu monopólio (*extra ecclesiam nulla salus*) e também porque pretende perpetuar-se, a Igreja tende a impedir de maneira mais ou menos rigorosa a entrada no mercado de novas empresas de salvação (BOURDIEU, 1982, p. 58).

De um lado estava a Igreja católica e sua *unidade* religiosa, do outro as seitas, que não se enquadravam na categoria de religião para os ultramontanos. Porém, essa pretensa unidade da Igreja católica defendida pelos ultramontanos *no Apóstolo* mascarava as dissidências internas ao próprio campo religioso católico brasileiro no período em questão, cujos representantes não configuravam um corpo coeso e, tampouco, homogêneo, polarizando-se entre *ultramontanos* e *regalistas*, além das expressões do catolicismo popular (DULLO, 2016).

Mas, o termo *liberdade religiosa* aparece em determinados momentos para designar a liberdade de denominações religiosas acatólicas. A diferenciação

se dá pelos argumentos utilizados no discurso, como fica evidente no trecho a seguir:

Serão então princípios organizadores do direito público moderno, a liberdade religiosa, que embrutece o coração humano depois de tirar-lhe o mais elevado, o mais belo sentimento; a formação da família sem a religião que a santifica, que lhe aperta os laços desse vínculo (...) (O APÓSTOLO, 9 de janeiro de 1870, ANO I, nº 2, p. 2).

Essa liberdade está relacionada à proibição da liberdade de culto pelos não católicos, legitimada pela Constituição imperial, sendo exposta pelo jornal como um erro, uma dúvida a ser tolerada pela Igreja, já que é legalizada pelo Estado. Porém, para os ultramontanos é vista como corruptora da moral:

(...) quando a constituição de um país declara uma Religião do Estado, é justamente onde o país reconhece uma religião positiva como princípio de toda moralidade, ou numa época em que as ideias tomaram essa tendência. Basta examinar as constituições promulgadas no tempo de Napoleão: nos países aonde a influência revolucionária da França encontrava mais simpatias, e na França mesmo, apenas se fala da liberdade de cultos. Nos países porém aonde o povo não toleraria a dúvida religiosa no Estado como Nápoles e na Espanha, aí a Religião Católica é declarada Religião do Estado (O APÓSTOLO, 14 de janeiro de 1866, ANO I, nº 2, p. 2).

A partir desses trechos, percebemos que a distinção entre *liberdade religiosa*, *liberdade de culto* e *tolerância religiosa* é importante para o entendimento do debate sobre a temática no jornal. Pois para os ultramontanos *do Apóstolo* a liberdade religiosa nos moldes das declarações dos direitos do século XVIII é um erro, uma liberdade sem freio corruptora da sociedade. O jornal aponta a *tolerância religiosa* como a possibilidade de liberdade para as demais religiões, mas somente a liberdade de culto doméstico; outros direitos são vistos pelo jornal como uma banalização da liberdade dos acatólicos, como é o caso do casamento civil.

Nas suas primeiras edições, uma série de artigos é publicada sob o título de “A Tolerância Religiosa”, nos quais são expostos os argumentos contra a diversidade religiosa para uma nação:

Quem tolera não aprova, sofre. (...) Admitir o protestantismo como elemento religioso entre os elementos necessários para constituir-se um povo, é admitir a desunião dos sentimentos e das ideias, que mais tarde produzirão os seus devidos resultados. Não caluniamos o protestantismo, registramos apenas esse fato imenso de milhares de seitas, em que ele se fraciona no que há de mais sério e importante para o ser racional; e cada qual em seus dogmas e sua moral divina (O APÓSTOLO, 21 de janeiro de 1866, ANO I, nº 3, p. 2).

Como apontado no trecho acima, a presença do protestantismo ameaça a constituição de uma identidade nacional, pois, conforme o jornal, constitui elemento de desunião, argumento amparado na diversidade de denominações protestantes.

Ao definir sua missão, *O Apóstolo* elencou como um de seus inimigos, o protestantismo. A *liberdade sem freio* no campo religioso se dava através da pluralidade religiosa protestante. A presença de protestantes no Brasil já era uma preocupação para alguns integrantes do clero ultramontano desde a década de 1830, com a ação dos primeiros missionários em solo brasileiro (SILVA; CARVALHO, 2017). Mas, efetivamente, não era uma ameaça real, pois o alcance do protestantismo entre a população brasileira não era significativo, além de existirem ainda restrições legais para determinadas ações dos não católicos. A partir de 1864, contudo, a publicação do jornal protestante *Imprensa Evangélica* justifica a preocupação dos editores *do Apóstolo* com o protestantismo no Brasil e com a temática da liberdade religiosa. Afinal, apesar do *Imprensa Evangélica* difundir assuntos de cunho teológico, publicava também artigos anticatólicos, escritos por jornalistas, padres e políticos anticlericais (VIEIRA, 1980, p. 147)⁶². *O Apóstolo* direcionava artigos diretamente à *Imprensa Evangélica*, inclusive sobre o tema da liberdade protestante.

O tema da *Liberdade Religiosa* foi um ponto relevante no *Imprensa Evangélica*, principalmente durante a década de 1870, quando “noticiou a formação de uma comissão encarregada de divulgar o princípio da liberdade de consciência, postulando cada um dos pontos consagrados pela doutrina liberal (...) além da total separação entre Estado e Igreja” (PEREIRA, 2008, p. 117).

As restrições constitucionais não permitiam liberdade plena em solo brasileiro; portanto, a presença de protestantes no Brasil exigia mudanças jurídicas para que os seguidores do protestantismo pudessem gozar de alguns direitos civis, como é o caso dos registros de nascimento, casamento e óbito. Assim, o que havia era certa tolerância por parte da Igreja Católica em relação às demais denominações cristãs, mas que, devido a efetiva presença protestante, ameaçava o posicionamento da Igreja Católica, que não queria romper os limites de tal

⁶² Como já apontado em capítulos anteriores, o Jornal *Imprensa Evangélica* foi criado pelos protestantes Ashbel Green Simonton e Alexander Latimer Blackford e tinha também a colaboração de Dr. Robert Reid Kalley e do padre convertido ao presbiterianismo, José Manuel da Conceição.

tolerância, transitando para uma efetiva *liberdade*. O *Apóstolo* aborda a liberdade de culto nesse sentido:

(...) quem há que possa logicamente concluir que se deve tolerar o erro e o crime a ponto de tê-los como verdade e virtude?(...) A nossa constituição política proclamando os direitos do cidadão amplia-os em favor dos estrangeiros do modo seguinte:

“A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. *Todas as outras religiões serão permitidas* com seu culto doméstico ou particular em casa para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo. Art. 5º.

São cidadãos brasileiros: os estrangeiros naturalizados, *qualquer que seja a sua religião*. Art. 6, § 5º.

Ninguém pode ser perseguido por motivo de religião, uma vez que respeite a do estado e não ofenda a moral pública. Art. 179, § 5º”

Nestes parágrafos tem os estrangeiros e os dissidentes uma tolerância quase ilimitada. Dizemos quase porque algumas restrições foram postas pelos sábios autores da constituição, como indispensáveis à dignidade, a honra e autonomia da nação (*O APÓSTOLO*, 11 de fevereiro de 1866, ANO I, nº 6, p. 2).

Assegurada pelos artigos 5, 6 e 179 da Constituição imperial, a tolerância civil para as demais religiões já era uma realidade; porém, essa era parcial e vista pelo jornal como uma *tolerância civil*. Quando analisamos o jornal, fica claro que, apesar da tolerância civil ser um problema para o desenvolvimento da nação, já era algo estabelecido constitucionalmente e os protestantes que aqui residiam deveriam se adaptar às prerrogativas já estabelecidas.

Nesses primeiros anos do jornal, o tema da liberdade de culto aparece associado ao tema da imigração estrangeira. É importante frisar que o jornal não é contrário à imigração: assim como outros intelectuais envolvidos nos debates acerca das prioridades para a formação da nação brasileira, a imigração para esses católicos era de extrema importância:

Queremos a [i]migração, queremos a colonização: não há aí Brasileiro que não sinta e reconheça a sua necessidade: mas a queremos com dignidade.

Abramos os nossos braços aos estrangeiros porém abramos mais àqueles que maiores vantagens nos trazem. Não estamos no caso de quem só tem a receber e nada dar. (...) Porque havemos de dizer ao estrangeiro, vinde, nós reformaremos nossa constituição e nossa fé à vossa contento, por isso que não temos com que retribuir-vos os benefícios, que nos trazeis; quando lhe pudemos dizer, vós sois foragidos da vossa pátria, perseguidos por vossas opiniões, sejais bem-vindos, aqui tereis um refúgio, tereis pão, tereis fortuna, tereis o livre exercício de vossa religião, tereis todos os gozos da sociedade, mas respeitai nossas leis, nossa moral, nossa fé, ou se quiserdes, abraçai estas e não haverá mais restrições para vós (*O APÓSTOLO*, 11 de fevereiro de 1866, ANO I, nº 6, p. 2).

Mas a crença religiosa abraçada por esses imigrantes era algo a ser levado em consideração, pois o que estava em jogo era não apenas o desenvolvimento material e social, mas, como já foi dito, também o desenvolvimento moral da população brasileira:

(...) os benefícios, que nos podem trazer os Colonos, só reduzem a três espécies seguintes – *o bem material, o bem social e o bem moral*. (...) De todos os bens tanto para o indivíduo, como para as nações o mais precioso é sem dúvida a moralidade dos costumes, sem moral não há sociedade possível, sem religião não há moral. (...) Mas para conseguir-se esse bem será indiferente esta ou aquela religião? Aquilo que é necessário ao indivíduo será indiferente à nação? É esta uma questão de todas a mais séria e importante, quando se trata de introduzir no país elementos novos de uma população futura(...) Se quer como indivíduo, se quer como nação não podemos, nem devemos ser indiferentes ao elemento religioso, que há de vir influir no país com a torrente da emigração que se pretende; cumpre antes de tudo e sobretudo considerar esta circunstância nos meios a empregar para favorecer esta ou aquela colonização [sic] (*O APÓSTOLO*, 4 de fevereiro de 1866, ANO I, nº 5, p. 1-2).

O protestantismo, por sua vez, era visto como um elemento de corrupção da moral. E com o intuito de salvar o Brasil da presença corruptora, o jornal promovia a imigração dos polacos católicos, publicando artigos de leigos ultramontanos, como é o caso das publicações de Pedro Autran da Matta de Albuquerque e de Sabino Olegário Ludgero Pinho⁶³.

Essa questão estava ligada a alguns direitos civis, principalmente a questão do casamento civil. Até o final do período imperial, o casamento configurava uma questão de competência eclesiástica no Brasil. Pois tinha suas bases jurídicas no direito canônico⁶⁴, consolidado principalmente no Concílio de Trento (1545-1563) e nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de 1707, sendo de competência dos tribunais eclesiásticos, os bispos e o Papa decidir

63 Sabino Olegário Ludgero Pinho (1820-1869), doutor em medicina, graduado em 1845, representou a província de Pernambuco na assembleia em 1861, foi sócio de diversas associações de ciências e letras, além de publicar artigos sobre o uso de música e homeopatia na medicina (BLAKE, 1902).

64 Durante o período imperial no Brasil, “o casamento regia-se de acordo com os seguintes preceitos: Concílio Tridentino, Sessão 14, Capítulo I, De Reformatione matrimonii; Constituição do Arcebispado da Bahia, Livro I, Tit. 62-72, de 21 de junho de 1707; Ordenações do Reino Livro 4º, Tit. 46, § 1; Lei de 19 de junho de 1775; Lei de 19 de novembro de 1775 e Lei de 6 de outubro de 1785 (SCAMPINI, 1978, p. 107-129). Já as principais leis e decretos promulgados após a independência, relativas ao casamento, foram: Lei de 3 de novembro de 1827; Código Criminal de 16 de dezembro de 1830, arts. 247 e 248; decreto de 13 de julho de 1832; decreto de 11 de julho de 1838; Lei de 11 de setembro de 1861; Lei de 17 de abril de 1863 e de 25 de abril de 1874.” (SANTIROCCHI, 2012, P. 82-83).

sobre sua validade (CIARALLO, 2009; SANTIROCCHI, 2012). Nas “Constituições Primeiras” do Arcebispado da Bahia, no título 62, artigo 259 determinava que:

O último Sacramento dos sete instituídos por Christo nosso Senhor é o do Matrimônio. E sendo ao princípio um contracto com vínculo perpetuo, e indissolúvel, pelo qual o homem, e a mulher se entregão uma ao outro, o mesmo Christo Senhor nosso o levantou com a excelência do Sacramento, significando a união, que há entre o mesmo Senhor e a sua Igreja, por cuja razão confere graça aos que dignamente o recebem. A matéria deste Sacramento é de domínio dos corpos, que mutuamente fazem os casados, quando se recebem, explicado por palavras, ou signaes, que declarem o consentimento mutuo, que de presente tem (CIARALLO, 2009, p.259).

Segundo Santirocchi (2012), a defesa do matrimônio para Igreja católica, junto à educação religiosa, à evangelização e à moralização da população, era elemento de combate ao concubinato e à promiscuidade, assim como outros elementos de corrupção moral da sociedade. Assim, o matrimônio, enquanto sacramento, tinha em sua finalidade a *salvação das almas* dos fiéis. Segundo Ciarallo:

Não obstante tal arraigamento no sagrado, promovido pelo sacramento católico, opunha-se a crescente necessidade de despir ao casamento essa sua aura, tão impregnada no simbolismo da sociedade do século XIX. Tal necessidade se fazia premente sobretudo devido à urgência da substituição da mão-de-obra escrava pela do imigrante, o qual em grande parte professava outras crenças. A secularização do casamento, entendida nos quadros do processo de autonomização das esferas em relação à religião, impunha-se sobretudo por uma questão econômica relativa ao funcionamento de um país eminentemente de produção agrária, em que se intensificavam os movimentos abolicionistas (CIARALLO, 2009, p. 261).

Assim, a imigração de populações protestantes trazia para o centro do debate a secularização do casamento, que foi um tema significativamente debatido no parlamento e na imprensa. Com o aumento de pessoas que não professavam a religião oficial no Brasil, aumentava, conseqüentemente o número de casamentos mistos, que eram válidos mediante licença da Igreja católica:

Para isso, a parte acatólica deveria concordar com certas exigências, as quais violentavam suas crenças. Uma destas exigências era a de se comprometer a educar os filhos segundo os ditames da religião católica (...). Circunstâncias como essas garantiam, pelas vias do poder espiritual sobre a instituição do casamento, a conservação do monopólio do sagrado mantido pela Igreja católica até então (CIARALLO, 2009, p. 263).

Segundo Santirocchi, a partir da década de 1850, vários impasses entre o Governo e a Santa Sé surgiram a partir de temas como “os noviciados das ordens

regulares; a execução das bulas de criação dos bispados de Diamantina e Ceará; a tentativa de se celebrar uma concordata; e as divergentes definições sobre o direito de padroado” (SANTIROCCHI, 2012, p. 88), o matrimônio também apareceu e foi tema de discussão. A situação dos colonos protestantes, em relação à legitimidade dos casamentos contraídos em solo brasileiro fica evidenciado em alguns relatos publicados em livros ou mesmo pela imprensa do período. Santirocchi relata que:

Em 1848, um acontecimento em especial incendiou a opinião pública nacional em relação ao matrimônio e as famílias protestantes. Uma colona alemã de Petrópolis, denominada Catharina Scheid, de 22 anos, protestante, casou-se em 26 de dezembro de 1847, com Francisco Fagundes, português e católico. O rito matrimonial foi o acatólico, sem intervenção e licença da autoridade eclesiástica. Depois de um ano de casamento Catharina foi abandonada pelo seu marido e pediu ao Governo uma providencia para a dissolução da sua união, conforme era permitido pela sua religião. No Brasil, porém, tal união era considerada concubinato, sem nenhuma garantia de direitos. Este caso levou o bispo do Rio de Janeiro, D. Manuel do Monte Rodrigues de Araújo, a escrever uma Carta Pastoral esclarecendo as leis canônicas sobre o sacramento do matrimônio. Segundo o Internúncio Mons. Gaetano Bedini, a carta episcopal estava em perfeita harmonia com o Breve dos 25 anos (SANTIROCCHI, 2012, p. 88).

Thomaz Davatz⁶⁵, o suíço protestante que viveu no Brasil na década de 1850, foi colono na Fazenda de Ibicaba, da qual era proprietário o Senador Nicolau Pereira de Campos Vergueiro⁶⁶ relata em sua obra, *Memórias de um colono no Brasil*, que:

65 O grupo ao qual pertencia Thomas Davatz chegou ao Brasil em 1855 mestre-escola da pequena aldeia de Fanas, Suíça. Liderou, como membro da Comissão dos Pobres de sua comunidade, a vinda de um grupo de emigrantes contratado pela Vergueiro & Companhia. Depois de um ano e meio trabalhando na fazenda Ibicaba, de propriedade do Senador Vergueiro, Davatz liderou um movimento de reivindicação por melhoria das condições de trabalho, apesar de sua posição privilegiada e tratamento diferenciado. Foi expulso da fazenda após o ocorrido, regressando para seu país natal. Memórias de um colono no Brasil, constitui um depoimento de suas memórias do período que viveu no Brasil é um relato da experiência na fazenda Ibicaba e ao mesmo tempo uma defesa de suas convicções. O diretor da fazenda aconselhou Davatz aprender português para que pudesse assumir um cargo na administração da colônia, o que o levou a dar aulas de português meses mais tarde à sua chegada. Davatz chegou a ministrar uma cerimônia religiosa no culto protestante na fazenda (COHEN, 2001).

66 Nicolau Pereira de Campos Vergueiro (1778-1839) nascido em Valporto, na cidade de Bragança, em Portugal. Se formou em direito e logo depois mudou-se para o Brasil, em 1805. Representou a província de São Paulo nas Cortes Portuguesas, em 1822 e, na constituinte de 1823. Foi eleito Senador por Minas Gerais, em 1.828. Ocupou a pasta da Fazenda, em 1832 e, a da Justiça em 1847. Foi um dos membros da Regência Provisória. Dirigiu o curso de direito de São Paulo de 1837 a 1842, tendo sido um dos membros do primeiro governo da província. Era do conselho imperial, gentil-homem honorário da Imperial Câmara, Grã-cruz da Ordem do Cruzeiro e membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Em sua Fazenda em Ibicaba iniciou o trabalho livre de colonos europeus (BLAKE, 1900).

Os casamentos protestantes não são celebrados em igrejas, mas apenas diante de funcionários civis, na presença de testemunhas escolhidas pelos noivos. Todos subscrevem um contrato onde figura como condição essencial e quase primeira, que os filhos que por ventura venham a nascer do casal sejam educados na religião católica. [...] Ainda mais instrutivo, todavia, é o procedimento do mais alto prelado do Brasil, o bispo do Rio de Janeiro, que em princípios de 1857 foi a ponto de declarar nulo um casamento efetuado em templo protestante⁶⁷, sob o pretexto de que não fora celebrado segundo os cânones do Concílio de Trento. E tudo para que a mulher, depois de ter tido relações irregulares com um católico, pudesse casar-se, enfim, de acordo com a lei da Igreja (DOVATZ *Apud* CIARALLO, 2009, p. 262).

Assim, houve nesse período certa “pressão de alguns segmentos da sociedade pela instituição do casamento civil no Brasil, o que levou o Governo a pressionar a Santa Sé para conseguir maiores concessões matrimoniais para os bispos” (SANTIROCCHI, 2012, p. 88)⁶⁸.

Nota-se que o matrimônio era um instrumento significativo para a Igreja, com um simbolismo religioso que instaurava o simbolismo religioso no núcleo familiar, base da sociedade. Segundo Ciarallo:

É por isso que a mera possibilidade de subtrair ao poder espiritual – passando ao temporal – a exclusividade no gerenciamento e regulamentação daquela instituição sacramentada há séculos, fez se levantarem com elevada intensidade as diversas vezes aguerridas dos eclesiásticos nas sucessivas sessões parlamentares (CIARALLO, 2009, p. 263).

Houve intensa discussão sobre os casamentos mistos e casamento civil nas sessões parlamentares, mas das diversas iniciativas que tocavam o tema, em

67 Esse caso ficou conhecido como Questão Kerth. Segundo Santirocchi, “a colona Margarida Kerth, protestante, casou-se, em 15 de novembro de 1845, com o também protestante João Schop, no rito de sua religião. Posteriormente ela abandonou o marido e abraçou o catolicismo, recorrendo ao bispo do Rio de Janeiro, que a acolheu e anuiu a sua retratação do erro e conversão, segundo o uso da Igreja Católica Apostólica Romana. A convertida Kerth requereu, então, permissão para se casar com o Sr. Franklin Brasileiro Jansen Lima, de religião católica. O bispo concedeu a permissão com um decreto em 27 de janeiro de 1857, declarando nulo o casamento precedente celebrado contra a forma designada pelo do Concilio Tridentino” (SANTIROCCHI, 2012, p. 89).

68 “Na Câmara dos Deputados, Nabuco de Araújo seguia defendendo, sem sucesso, o projeto de lei que resolveria os problemas pendentes em relação aos casamentos acatólicos, afirmando que isso era ‘uma necessidade urgente para o nosso país, que carece de braços; e certo não é possível que venham para o nosso país os estrangeiros quando se lhes diz: ‘Vós não podeis fundar uma família’”. Tanto o segundo Gabinete do Marquês de Olinda (1865-1866) quanto o segundo Gabinete de Zacarias Vasconcelos (1866-1868) barraram os projetos de alteração na legislação civil dos casamentos propostos no Parlamento por Nabuco de Araújo e por Tavares Bastos. O Deputado Burlamarque foi um dos que defenderam na Câmara a posição ultramontana contra o casamento civil. Em seu discurso, ele qualificou o projeto do Ministro da Justiça como anticatólico e expôs perante os parlamentares o conluio que se formara na corte contra a Igreja, que associava os missionários americanos, os defensores da imigração protestante, a propaganda pela liberdade religiosa e pelo casamento civil, usando a distribuição do livreto de Macedo Soares e contando com a proteção de membros importantes do governo (...).” (PEREIRA, 2008, p. 201-202).

vista de institucionalizar o casamento civil foram poucas que conseguiram ser efetivadas. O primeiro decreto, de 11 de setembro de 1861, nº 1.144, se referente ao casamento de acatólicos e reconheceu seus respectivos direitos civis. Somente em 1870, a lei nº 1.829, de 9 de setembro de 1870, tornou obrigatório o registro civil de nascimento, óbitos e casamentos. Porém, sua aprovação só ocorreu em 1887, com reformulação em 1888. Com a República, o decreto nº 181, de 24 de janeiro de 1890, estabeleceu o casamento civil que foi promulgado pela Constituição em 1891.

No jornal *O Apóstolo*, o tema foi abordando paralelamente a questões como o casamento entre católicos e acatólicos, casamento entre protestantes sem a benção católica e o divórcio. A imigração dos polacos católicos seria uma alternativa para fugir da secularização do casamento, já que o matrimônio é um sacramento para os católicos e só poderia ser concedido por um sacerdote sacralizado. Mesmo quando se tratava do casamento entre dois protestantes, apenas os padres católicos poderiam celebrar a cerimônia, pois era necessária a benção católica para validação em território brasileiro naquele período. A partir desse debate, percebemos que alguns sacramentos católicos esbarravam na obtenção de direitos civis por parte dos protestantes. O jornal aponta essa questão ao diferenciar *tolerância civil* de *tolerância doutrinal*:

(...) Não condenamos que em um país, a que afluem estrangeiros de toda a parte, que precisa mesmo de animar a [i]migração para o seu solo, conceda o governo garantias civis às uniões contraídas nos cultos dissidentes; é isto que chamamos tolerância civil; mas que se nos queira impor o respeito à uniões formuladas segundo o arbítrio do homem e o termômetro de suas paixões, dissolúveis confirme o capricho de suas sensualidades, como se fora o matrimônio católico, cuja instituição temos por Divina, seria exigir uma tolerância doutrinária que nenhum homem pode impor a outro.

Se levamos tão longe a tolerância, porque não concederíamos o mesmo direito ao culto muçulmano, que permite a poligamia tão repugnante a todos os princípios da civilização e do bom senso.

Não, o que se quer não é a liberdade civil das seitas protestantes: é o seu triunfo sobre a Religião Católica (*O APÓSTOLO*, 28 de janeiro de 1866, ANO I, nº 4, p. 1).

A tolerância doutrinal era entendida como a permissão ao erro, que a Igreja não poderia tolerar. A tolerância civil era permitida até certo ponto, quando não ameaçava os sacramentos católicos. O casamento entre protestantes, por exemplo, era permitido em solo brasileiro desde que fossem celebrados sob a presença de um clérigo católico. O casamento entre católicos e acatólicos

(casamentos mistos) era permitido sob a permissão da Igreja. Mas permitir que o matrimônio fosse reconhecido apenas pelo contrato civil, já era uma tolerância doutrinal, pois para os católicos era um dos sacramentos fundamentais da Igreja, revestido, portanto, de uma aura sagrada (CIARALLO, 2009).

Além da questão matrimonial, a secularização dos cemitérios também se enquadra na tolerância doutrinária. Em 1870, o jornal aponta os limites da liberdade religiosa, ressaltando a questão da secularização dos cemitérios que, apesar de não ser tão debatido pelo jornal naquele período, também foi uma questão que posicionou o clero ultramontano desde o início da vinda de protestantes para o Brasil:

Aqueles que conhecem o pensamento católico sobre o lugar, onde se depositam os restos daqueles que nasceram, viveram e finaram em comunhão com a Igreja de Jesus Cristo, se escandalizam com justa razão, vendo enterrados sem distinção, no mesmo lugar sagrado com os católicos, protestantes, suicidas, duelistas e todos os que ostentaram inimigos declarados da Igreja Católica em assim morreram.

Sobe muito o escândalo, quando essas coisas se passam em um país, cuja maioria da população é católica e que para cortejar os falsos princípios de uma *tolerância* prejudicial, se sacrifica a crença de quase todos à descrença de alguns.

E vai assim crescendo o escândalo à ponto de permitir-se plena *liberdade religiosa* em favor dos poucos *dissidentes* e *indiferentes* que existem entre nós, e dos raros que *podem vir*, cerceando-se a liberdade de praticar seu culto aos que estão de posse legítima dele e tem-no garantido expressamente na lei fundamental do Império.

Uma tutela vergonhosa e absurda exercida pelos governos a título de fiscalização e muitas vezes de *proteção* tem embaraçado e continua a embaraçar os sentimentos católicos (*O APÓSTOLO*, 8 de maio de 1870, ANO V, nº 19, p. 2).

A análise do debate no jornal acerca dos elementos aqui mencionados pode ser entendida à luz da abordagem de Bourdieu sobre o campo religioso, no tocante a disputa de capital simbólico. Pois se trata da disputa entre os representantes do ultramontanismo e o inimigo elencado pelo *O Apóstolo*, os protestantes, pela legitimidade da produção, gestão e circulação dos bens simbólicos religiosos, então conferidos historicamente ao catolicismo e legitimados pela constituição imperial, uma disputa que se dá dentro do próprio campo religioso cristão e, portanto, em torno do mesmo capital simbólico (DI STEFANO, 2008).

Na luta pela manutenção do monopólio do capital religioso que uma determinada religião detém – no caso, a Igreja Católica – Bourdieu elenca a questão da ortodoxia *versus* heresia⁶⁹ como ponto particular. Segundo Bourdieu:

O conflito pela autoridade propriamente religiosa entre os especialistas (conflito teológico) e/ou o conflito pelo poder no interior da Igreja conduz a uma contestação da hierarquia eclesiástica que toma a forma de uma heresia no momento em que, em meio a uma situação de crise, a contestação da monopolização do monopólio eclesiástico por parte de uma fração do clero depara-se com os interesses anticlericais de uma fração dos leigos e conduz a uma contestação do monopólio eclesiástico enquanto tal (BOURDIEU, 1982, p. 62).

Para a presente análise, essa abordagem pode ser entendida como uma disputa interna ao campo cristão. A identificação com a aura sagrada dos elementos apresentados nos debates veiculados pelo jornal, como é o caso particular do matrimônio, pode ser entendida em função da presença do protestantismo no território brasileiro e pela reivindicação de prerrogativas legais que pudessem proporcionar uma convivência social, elevando esses imigrantes a categoria de cidadãos. Assim, o discurso ultramontano, ao designar o protestantismo como prática profanadora, nomeia seu inimigo nesses primeiros anos de circulação, por constituir “uma contestação objetiva do monopólio da gestão do sagrado e, portanto, da legitimidade dos detentores deste monopólio” (Bourdieu, 1982).

As sociedades secretas era outro elemento elencado como “erro moderno” pelo Papa Pio IX no *Syllabus* e, apesar da maçonaria não aparecer com frequência e não ser alvo principal *do Apóstolo* nos primeiros anos de publicação do jornal, ela é citada, algumas vezes, no período de 1866 a 1870 e, é colocada como um dos inimigos da liberdade da Igreja, como mostra o trecho selecionado:

(...) todo o poder das sociedades maçônicas se dirige contra a conquistada liberdade da Igreja, contra o principado temporal do Papa, contra a educação católica, contra as ordens religiosas, como contra um inimigo mortal com quem nenhum compromisso é possível, nem se deve pensar de tréguas (*O APÓSTOLO*, 24 de junho de 1866, ANO I, nº 25, p. 6).

69 O conceito de Heresia está ligado ao início do cristianismo. Para a formulação do corpo canônico do Novo Testamento, foram escolhidos escritos que descendiam diretamente dos ensinamentos de Jesus, esses escritos foram definidos como “ortodoxos” pela nascente instituição eclesiástica, que formularam a concepção de “Igreja Universal”, em grego “católica”. Polêmicas filosóficas e teológicas fizeram parte desse processo, cujos vitoriosos denominaram os opositores de hereges (LE GOFF, 2002).

Fica claro, portanto, que na versão *do Apóstolo*, maçonaria, liberdade religiosa, projeto de Estado laico, por vezes, simbolicamente associado ao protestantismo e ao regalismo, converteram-se na expressão do anticlericalismo no Brasil da segunda metade do século XIX.

A exemplo de outros países da América Latina, pelo menos no discurso ultramontano, aqui também observasse que o anticlericalismo converteu-se num movimento profundamente religioso, já que nenhuma dessas tendências desprezaram o elemento religioso na construção da sociedade moderna, configurando disputas internas ao campo religioso cristão. Pois como afirma Di Stefano, esses grupos:

Entablan una disputa en torno a un capital específico que posee valor en el interior de ese campo también específico “y que sólo es convertible en otra especie de capital en determinadas condiciones”.⁴ La heterodoxia disputa ese capital a la ortodoxia. El anticlericalismo, como cuestionamiento del clero en sí o de su tendencia a monopolizar el capital religioso, actúa movido por su misma lógica. La blasfemia y la iconoclasia requieren ser interpretadas como expresiones religiosas en tanto que formas de relación con lo sagrado comparables a las que la antropología ha detectado en otros pueblos, que se vinculan con las divinidades a través de la burla, la violencia verbal y la amenaza (DI STEFANO, 2008).

Segundo esse raciocínio, a maçonaria entrava na disputa pelo capital simbólico e, esteve envolvida em conflitos políticos e sociais durante o período imperial. Sobre a formação das sociedades maçônicas no Brasil Santirocchi relata que:

No início da Regência, os maçons se dividiram em dois setores: um restaurador, dirigido pelo tutor de D. Pedro II, José Bonifácio, denominado Grande Oriente do Brasil, e o outro, o Grande Oriente Nacional Brasileiro, liderado pelo senador Nicolau Vergueiro, que foi pró-abdicação de D. Pedro I e opositor de Bonifácio. As divergências entre as duas Obediências acabaram por estabelecer um quadro de generalizada confusão na estrutura organizacional maçônica e a fundação de várias lojas sem qualquer controle. Contudo, foi justamente em meio a essa turbulência que o Grande Oriente do Brasil adquiriu uma estrutura administrativa própria, processo que culminou com a elaboração da Constituição Maçônica de 1855. Por essa constituição, o Grande Oriente do Brasil se definia como o único centro da autoridade maçônica e supremo legislador e regulador da Ordem no Império, admitindo todos os ritos maçônicos reconhecidos que não se afastassem dos princípios gerais da Ordem. Ou seja, o Grande Oriente decidiu estabelecer o monopólio do movimento maçônico no Império, tendo razoável sucesso até 1863.

(...) A efervescência partidária ao final dos anos cinquenta e nos sessenta, trazendo para a cena política novos grupos e novas demandas políticas e sociais, refletiu na maçonaria, que em 1863, quando estava sob o grão-mestrado do Visconde de Cairu, se dividiu novamente. Sete lojas, com aproximadamente mil e quinhentos membros, formaram uma nova

Obediência, o Grande Oriente [da rua] dos Beneditinos, e elegeram para grão-maestro Joaquim Saldanha Marinho⁷⁰, político e jornalista bastante conhecido por suas posições anticlericais e pela defesa do regime republicano. A outra facção passou a ser conhecida como Grande Oriente [da rua] do Lavradio e reunia no seu seio principalmente conservadores moderados, liberais moderados e regalistas convictos (SANTIROCCHI, 2010a, p. 502-503).

O perigo que a sociedade representa para o clero brasileiro, só vai ser aprofundado pelo *Apóstolo* a partir da *Questão Religiosa*. Nesse período, foi intenso o conflito entre Igreja e Estado, o que reconfigurou as relações dessas duas esferas no Brasil. Mas como *O Apóstolo* abordou a questão em suas páginas e qual foi o tratamento do jornal em relação ao tema *da liberdade religiosa* durante esse período?

3. 2. Entre os anos de 1872 e 1875

A Questão Religiosa, como ficou conhecida, foi uma série de acontecimentos envolvendo a Igreja Católica, a maçonaria e o Governo Imperial em seu centro, mas que envolveu indiretamente outros elementos em voga, como aponta David Gueiros Vieira:

de um lado, uma colisão do galicanismo, jansenismo⁷¹, liberalismo, maçonaria, deísmo, racionalismo e protestantismo, todos vagamente “aliados” contra o conservadorismo e ultramontanismo da Igreja Católica do Século XIX (VIEIRA, 1980, p. 27).

Em março 1872, D. Antônio de Macedo Costa (1830-1891), Bispo do Pará, ataca violentamente os maçons, ameaçando os religiosos ligados à Maçonaria de não poderem continuar participando das atividades religiosas e de perderem o direito à sepultura eclesiástica e à absolvição sacramental.

Esse episódio é seguido pela publicação no *Jornal do Comércio*⁷² do discurso do Padre Luiz José de Almeida Martins, em homenagem ao Visconde de

70 Santirocchi (2010a) cita outros nomes, além de Saldanha Marinhos, que eram além de políticos, maçons durante o período imperial, como Honório Hermeto Carneiro Leão, Miguel Calmon, Antônio Francisco de Paula Cavalcanti de Albuquerque, Alves Branco, Joaquim José Rodrigues Torres e José Maria da Silva Paranhos (Visconde do Rio Branco).

71 Vieira (1980) define jansenismo português o que entendemos na presente pesquisa como regalismo.

72 Segundo artigo do *Apóstolo* a publicação citada é de 4 de março de 1872.

Rio Branco, José Maria da Silva Paranhos⁷³, presidente do Conselho de Ministros e grão-mestre da Maçonaria em comemoração à Lei do Ventre Livre no dia dois⁷⁴ de março daquele ano, organizada pela loja Maçônica Grande Oriente do Lavradio. A publicação foi um ponto crucial para a situação que se apresentou a seguir.

Segundo Santirocchi (2015) e Vieira (1980) esse acontecimento marca o início da *Questão Religiosa*. Pois, com a publicação, D. Pedro Maria de Lacerda⁷⁵, Bispo do Rio de Janeiro, suspendeu das ordens Almeida Martins, o que gerou a reação da maçonaria e uma série de conflitos, não só entre a maçonaria e a Igreja, mas entre a Igreja e a Coroa, inclusive a prisão de dois Bispos católicos por represálias aos padres que faziam parte da sociedade maçônica. Esses conflitos se estenderam até o ano de 1875 e reconfiguraram as relações entre a Igreja e o Governo Imperial brasileiro.

A reação da maçonaria foi imediata ao afastamento do padre Almeida Martins. Críticas e ofensas ao Bispo foram publicadas em todos os jornais maçons do período e, as duas Obediências Maçônicas uniram-se para combater todos os bispos ultramontanos, apesar de suas divergências⁷⁶, fundindo-se no Grande

73 José Maria da Silva Paranhos, Visconde do Rio Branco (1819-1880), nasceu na Bahia. Foi do conselho do Imperador e também do conselheiro do Estado republicano. Foi senador pela província de Mato Grosso, professor da Escola Politécnica, professor honorário da Academia de Belas Artes, major honorário do Exército, grão-mestre do Oriente do Brasil, presidente do Montepio de economia dos servidores do estado, presidente do Montepio agrícola, comendador da ordem da Rosa, dignitário do Cruzeiro, grã-cruz da ordem francesa da Legião de honra, das ordens portuguesas da Vila Viçosa e de Cristo, das ordens russianas [sic] da Águia Branca e de Sant'Ana, da ordem austríaca de Leopoldo, da ordem espanhola de Carlos III e da ordem italiana de S. Maurício e S. Lázaro, sócio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e da Academia Real das Ciências de Lisboa. Visconde do Rio Branco, também foi o responsável por organizar um governo provisório no Paraguai, após a Guerra. Foi presidente do Rio de Janeiro e deputado pela mesma província, pela cidade do Rio de Janeiro, enquanto município neutro, e por Sergipe. Foi, também Ministro da Marinha entre 1853 e 1855, Ministro dos Estrangeiros entre 1855 e 1857. Ocupou a Pasta da Fazenda, quando em 1871 promulgou a Lei do Ventre Livre, seu maior êxito político. Publicou também algumas obras e vários dos seus discursos e projetos foram publicados (BLAKE, 1899).

74 A respeito da data em que a comemoração ocorreu o jornal O Apóstolo aponta que foi no dia 2 de março de 1872, apesar de encontrarmos na historiografia a data do dia 3 de março de 1872 para essa comemoração.

75 D. Pedro Maria de Lacerda (1830-1890), aos 18 anos de idade concluiu seus estudos em filosofia e teologia no Seminário de Mariana, posteriormente acompanhou D. Viçoso em visitas pastorais, que o enviou para Roma, em 1848. Lá frequentou o Colégio Romano, doutorando-se em Teologia, no ano seguinte. Retornou para Mariana, trabalhou no seminário episcopal e lecionou história e geografia no Liceu Marianense. Em 1852, foi ordenado presbítero secular por D. Viçoso. Entre os anos de 1852 e 1862 foi cônego efetivo da Sé de Mariana. Em 1868, D. Lacerda foi nomeado Bispo do Rio de Janeiro. Era defensor dos regulares, e iniciou a reforma nos moldes tridentinos, em sua diocese, logo que assumiu o episcopado, percorrendo praticamente toda a província do Rio de Janeiro, foi um crítico das eleições políticas nas igrejas. E foi um dos protagonistas da Questão Religiosa (SANTIROCCHI, 2010a).

76 As duas Obediências tinham concepções diferentes. O Grande Oriente dos Beneditinos, tinha influência da maçonaria francesa, e combatia a ideia que a Maçonaria era, exclusivamente,

Oriente Unido e Supremo Conselho do Brasil, de maio a setembro de 1872. Em 9 de maio, os maçons promoveram uma missa na Igreja do Bom Jesus, celebrada em desobediência às ordens de D. Lacerda, mas que não teve punição como no caso de Almeida Martins (SANTIROCCHI, 2010a).⁷⁷

O apoio de D. Viçoso à D. Pedro Maria de Lacerda foi imediato, pedindo ao seu afilhado, Pe. Silvério Gomes Pimenta, que publicasse, em 27 de maio de 1872, seu folheto intitulado *Juízo sobre a Maçonaria*. Em carta, D. Viçoso, pediu para que Almeida Martins se retratasse e também escreveu diretamente a D. Pedro Maria de Lacerda, deixando claro sua posição a respeito do acontecido:

Muito de boa vontade, e me parece que em companhia de todo o Episcopado Brasileiro, aprovo e louvo o seu proceder no castigo desse infeliz Sacerdote.

Ele se lembre que ninguém na hora da morte se fez maçom, antes muitos nessa hora das luzes tem abjurado a seita, reconhecendo o seu erro.

A V. Exa. dou os parabéns, pois Deus o escolhe entre os Bispos do Brasil para ser o primeiro martirizado. Continue impávido. Deus é com sua respeitável Pessoa (S. G. PIMENTA, *apud* SANTIROCCHI, 2010a, p. 233).

Se olharmos o histórico de Padre Almeida Martins, pelo prisma ultramontano, podemos elencar os motivos pelos quais ele foi suspenso. Ele era membro da Grande Loja Vale dos Beneditinos, de tendência republicana e tinha relação com alguns anticlericais, entre eles o americano Carlos Jefferson Harrah,

filantrópica. Portanto, tinham uma atuação mais ativa em defesa dos princípios relacionados à modernidade como a liberdade de consciência, o racionalismo, o ensino laico e o casamento civil. Já o Grande Oriente do Lavradio, recebia influência da corrente inglesa. sob o grãomestrado do Visconde do Rio Branco, José Maria da Silva Paranhos, em dezembro de 1871, “foi publicado no Boletim do Grande Oriente do Brasil, uma resolução na qual se estabelecia o fechamento de todos os templos a maçons do Grande Oriente da França, ou daqueles que reconhecessem a supremacia deste (SANTIROCCHI, 2010a, p. 503).

⁷⁷ Segundo Santirocchi, a essa vitória da maçonaria seguiu-se a publicação de um folheto intitulado O ponto negro, que atacava a Santa Sé e o episcopado católico, em especial os bispos do Rio de Janeiro, do Pará, do Rio Grande do Sul, do Ceará e o recém-nomeado bispo de Pernambuco, D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira. Na imprensa periódica o ataque foi também direcionado aos dogmas da Igreja, “A Verdade negou a divindade de Cristo; A Família Universal, a Santíssima Trindade; O Pelicano, a Eucaristia; e em quatro edições, A Verdade, numa segunda investida, escarneceu a virgindade de Maria” (SANTIROCCHI, 2010a, p. 510). Santirocchi aponta que a reação da maçonaria levou à publicação de listas de nomes de membros da maçonaria, em algumas localidades, como no caso de Pernambuco e do Pará. Os Bispos dessas duas localidades, se valendo da decisão pontifícia que condenava a maçonaria, requereram que as irmandades retirassem do seu grêmio os maçons. Em Pernambuco, a irmandade do Santíssimo Sacramento não cumpriu a ordem dada pelo bispo D. Vital, e foi suspensa de suas funções religiosas. No Pará, o mesmo fez o bispo D. Macedo Costa, com algumas irmandades que desobedeceram à sua determinação. As confrarias penalizadas entraram com um recurso à Coroa, que determinou a revogação das penalidades eclesiais sofridas pelas confrarias, mas os Bispos mantiveram suas posições, assim foram acusados, presos e condenados por desobediência à 4 anos de prisão e trabalhos forçados, a sentença foi comutada pelo Imperador em prisão simples e anistiada em 1875.

membro da Sociedade de Imigração Internacional e o padre convertido ao presbiterianismo, Francisco José de Lemos, que era também maçom (VIEIRA, 1980).

Maçonaria, republicanismo, anticlericalismo, imigração e protestantismo, todos esses elementos se relacionam e representam para os ultramontanos uma ameaça ao monopólio do capital religioso. Deixando de lado o elemento imigração, todos os outros, aqui destacados, estavam na lista de erros de Pio IX e eram combatidos pelo *Apóstolo* desde sua criação, em 1866.

Em 1874, *O Apóstolo* declarou que Almeida Martins, ex-padre católico, era protestante. Essa declaração talvez venha da sua aproximação com Francisco José Lemos, em anos anteriores. Mas, também, pela investidura dos presbiterianos que convidaram publicamente Almeida Martins a se converter ao protestantismo, o que não ocorreu.

Em Pernambuco, o Bispo D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira⁷⁸ após uma publicação do periódico *A Verdade*, que listava o nome de maçons pertencentes em irmandades religiosas, decretou a suspensão daqueles que não se desligassem da maçonaria. D. Vital, interditou religiosamente, algumas irmandades por não cumprirem a determinação do prelado de suspender os religiosos que se negassem a sair da maçonaria. Em 2 de fevereiro de 1873, D. Vital publicou uma carta pastoral condenando a propagação contra a Igreja e das irmandades advertidas, apenas duas se submeteram às ordens do prelado, enquanto outras foram sendo interditadas durante o período do conflito.

O que podemos observar é que, no estopim da *Questão Religiosa*, a ameaça protestante foi relacionada à ameaça maçom e, portanto, anticlerical, no discurso ultramontano. Pois as declarações dos protestantes não negam alguns

78 D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1872-1878): Fez um ano de teologia moral no Seminário de Olinda. Em 1862, partiu para Europa, para entrar na vida regular, se matriculando no Seminário de São Sulpício. Em 1863, ingressou no Convento de Versalhes, em julho. Em agosto tomou o hábito seráfico de S. Francisco. Em Perpignan e Toulouse continuou sua formação sacerdotal e em agosto de 1867, recebeu a ordenação presbiteral. Regressou ao Brasil em outubro daquele ano, se tornando lente de filosofia e Escritura Sagrada no Seminário episcopal de São Paulo. Em 1869, se tornou professor daquela instituição. Foi nomeado Bispo de Olinda em 21 de maio de 1871, aos 26 anos. Sua nomeação representava um desejo do Imperador D. Pedro II de reconhecer os beneméritos capuchinhos pelos seus notáveis trabalhos apostólicos e pela participação, como capelães militares, na Guerra do Paraguai. Ao assumir o episcopado os jornais maçônicos da época, *A Verdade* e *Família Universal*, iniciaram uma campanha difamatória contra o Bispo, que se defendeu através do periódico católico *A União*. No ano seguinte, o conflito entre a Igreja e a maçonaria se intensifica, levando a prisão de D. Vital e D. Macedo Costa, em 1874, pelas represálias aos Seminários durante a *Questão Religiosa* (SANTIROCCHI, 2010a).

auxílios mútuos entre a maçonaria e os missionários protestantes, mas a maçonaria aparece como um elemento tolerado pelos protestantes (VIEIRA, 1980). Na leitura de Vieira, a maçonaria e o protestantismo são os elementos centrais do conflito entre Estado e Igreja Católica no período.

Para a atual pesquisa é necessário se perguntar como esta conjuntura e as associações destacadas entre maçonaria, protestantismo e anticlericalismo afetaram o tratamento dispensado pelo discurso ultramontano ao tema da *liberdade religiosa*. Especificamente, como o jornal *O Apóstolo* aborda no período que se estende de 1872, com a publicação do discurso do padre Almeida Martins, até a soltura dos bispos presos por causa da represália aos maçons, em 1875, tais temas?

*

Desde a conquista de Roma, em 1870, os jornais católicos brasileiros atacavam a maçonaria em suas páginas, declarando-a anticristã e inteiramente responsável pela situação romana. Entre os anos de 1866 e 1870 o termo maçonaria, ou maçom aparece cerca de treze vezes em artigos do jornal *O Apóstolo*. O ano de 1866 faz menção à maçonaria oito vezes, mas, como já apontado nessa pesquisa, talvez isso se explique pela repercussão da publicação do *Syllabus Errorium*, que condenava as sociedades secretas.

Na perspectiva da hierarquia católica ultramontana, ancorada nas diretrizes da Santa Sé e da *Quanta Cura*, catolicismo e maçonaria não poderiam andar juntos. Contudo, como as Encíclicas e bulas papais contra a maçonaria nem sempre recebiam o beneplácito do governo imperial brasileiro, haviam católicos maçons e era permitido o acesso de maçons a cargos políticos.

Assim, no ano de 1871, o termo teve um significativo aumento nas edições do jornal, aparecendo quinze vezes naquele ano, pois *O Apóstolo* publicou uma série de artigos, que se estendeu por vários meses, combatendo as sociedades maçônicas, mesmo que a *Questão Religiosa* ainda não tivesse germinado seus frutos mais significativos.

Segundo Thiago Werneck Gonçalves (2012), que estudou os jornais maçônicos no período da Questão Religiosa, aponta *O Apóstolo* como um jornal de significativa importância no estudo da Igreja Católica em relação ao conflito com a

maçonaria, assim como com o Estado Imperial, pois foi um dos principais interlocutores dos periódicos maçônicos⁷⁹ nesse período.

Em 1872, *O Apóstolo* passa por uma mudança editorial: apesar de manter o número de páginas, aumentou o número de colunas, passando de três para cinco. Nesse mesmo ano, o conflito com a maçonaria se intensifica e a respeito dos acontecimentos que iniciados com a publicação do discurso de Almeida Martins, *O Apóstolo* publicou um artigo, no dia 10 de março (edição nº 10), no qual atacava o Visconde do Rio Branco, José Maria da Silva Paranhos, e a maçonaria, condenando a doutrina, citada no artigo, que pregava que o homem é dotado de uma “*partícula da Divindade*”, sendo assim a própria essência de Deus em parte e não criado à sua imagem e semelhança. No artigo o jornal pronuncia que essa teoria é panteísta e, portanto, condenada pelo Concílio do Vaticano. Segundo *O Apóstolo*, esse elemento destacado do discurso entra em choque com os dogmas católicos. A respeito da teoria citada o jornal aponta que só pode ser sustentada pela palavra dos maçons, como o trecho a seguir mostra:

Só a Maçonaria, e pela voz do seu grão-mestre, poderá sustentá-la, como sustenta o deísmo puro, admitindo para seu grêmio ainda aqueles que só reconhecem a existência de Deus. É isto resultado imediato da *liberdade religiosa que professa* e propaga (*O APÓSTOLO*, 10 de março de 1872, Ano VII, nº 10, p.1).

Para certas concepções deístas, Deus era apenas um ser que dera início ao movimento do Universo, para outras concepções, dessa mesma corrente, a religião deveria se limitar à razão ou apenas ser uma religião moral, kantiana, na qual valorizasse o plano terrestre, material. O Panteísmo, o naturalismo e o racionalismo absoluto são os primeiros erros elencados pelos *Syllabus* de Pio IX, derivando deles sete preposições falsas, dentre elas a que afirmava que o homem e o mundo tem a mesma substância que Deus⁸⁰. Essa teoria, segundo o jornal, só poderia ser sustentada pelos maçons, pois a Igreja não a reconhece como

79 Alguns panfletos maçônicos circulavam no Brasil a partir da primeira metade do século XIX, mas os primeiros órgãos de imprensa de propriedade dos Grandes Orientes só surgiram a partir da década de 1870 (CHAVANTE, 2012).

80 No *Syllabus* essa afirmação aparece da seguinte maneira: “Não existe Divindade alguma suprema e sapientíssima e providentíssima, distinta desta universalidade das coisas, e Deus é o mesmo que a natureza das coisas, sujeito, portanto, a mudanças, e Deus, na realidade, se forma no homem e no mundo, e todas as coisas são Deus e tem a mesma substância de Deus; Deus é uma e a mesma coisa que o mundo, e, portanto, o espírito é o mesmo que a matéria, a necessidade que a liberdade, a verdade que a falsidade o bem que o mal, e a justiça que a injustiça” (SYLLABUS, 1864).

verdadeira, sendo um erro herético, oriundo da *liberdade religiosa*, entendida, nesse trecho, como derivação da *liberdade de consciência*.

É interessante perceber que o jornal nesse primeiro momento ataca diretamente o Visconde do Rio Branco, cita a publicação do *Jornal do Comércio*, e a referência ao padre católico, mas não cita o nome do padre Almeida Martins, mas adverte o padre com as seguintes palavras:

Que um leigo, ignorante da gravidade das penas eclesiásticas, se filie em sociedades condenadas, e viva sob a pressão dessas penas, podem haver razões que atenuem seu mau procedimento, nunca porém haverá atenuante para Padre, que não pode ignorá-las e que sabe quanto elas afetam imediatamente o seu sagrado ministério.

(...)

Desobediência e blasfêmia ao mesmo tempo!!! Sirva porém o triste espetáculo que deu para princípio de sua conversão, lembrando-se da ofensa que lançou à corporação a que pertence, e sobretudo da injúria que fez, (acreditamos que irrefletidamente) ao próprio Jesus-Cristo, que para guarda da doutrina da Redenção da humanidade só constituiu a Igreja Católica, Apostólica Romana, a quem deu poderes extraordinários⁸¹ e disse:

Qui vos audit, me audit; qui vos spernit, me spernit⁸² (*O APÓSTOLO*, 10 de março de 1872, Ano VII, nº 10, p. 1).

Esses poderes extraordinários, que destacamos do trecho acima, como um elemento divino, instituído e santificado por Deus, era visto como superior a qualquer instituição presente na terra. No caso de um “leigo, ignorante” de tal gravidade, ou seja, o erro era atenuado por essa ignorância; mas um padre, que pelo sacerdócio havia sido santificado e estudado as leis eclesiásticas, ofendia, segundo o jornal, o próprio Jesus Cristo, por compactuar com uma sociedade perigosa e condenada pela Igreja.

Em outros artigos desse mesmo ano, nota-se argumentos sobre a periculosidade da maçonaria para a sociedade. Em artigo que traz notas do Monsenhor de Ségur⁸³ sobre os ideais maçônicos, como *felicidade, igualdade*

81 Grifos nossos.

82 Quem vós escuta, me escuta; quem vós rejeita, me rejeita (tradução nossa).

83 Louis Gaston de Ségur nasceu em Paris a 15 de abril de 1820. Descendente de uma família nobre, era filho do marquês Eugène de Ségur e da célebre condessa de Ségur, conhecida escritora de livros infantis. Zeloso nos estudos, logo que se formou em Direito foi enviado como adido à Embaixada Francesa em Roma, junto à Santa Sé para o sacerdócio e, ao retornar a Paris, ingressou no Seminário de Santo Sulpício, sendo ordenado sacerdote em dezembro de 1847. Dedicou-se à evangelização de crianças, pobres e soldados prisioneiros de guerra. Mas devido a um problema na visão que o levaria à cegueira, passou a ditar livros explicando – e defendendo com fervor - a doutrina católica em linguagem popular. Até o momento de sua morte, em 1881, seus livros somavam 700 mil cópias vendidas apenas na França e na Bélgica, sem contar as edições em italiano, espanhol, alemão, inglês e até mesmo na língua hindu. (Disponível em:

social e liberdade religiosa (aqui como derivação da liberdade de consciência), que iludem os desgostosos com a religião católica, como lobo que se apodera de cordeiros. Nas palavras de Ségur citada pelo jornal:

A desorganização social reina por toda a parte; está no norte e no meio dia. Tudo tem experimentado o nível ao qual queremos abaixar a espécie humana. Tem por certo havido grande facilidade em perverter. Por toda a parte achei na Europa os espíritos muito inclinados para a exaltação: toda a gente confessa que o velho mundo está a desabar e que os reis têm completado o seu tempo (*O APÓSTOLO*, 30 de junho de 1872, Ano VII, nº 26, p. 3).

Essa questão com a maçonaria começa a despertar uma postura por parte da hierarquia da Igreja, de levante contra o *placet* régio e a liberdade da Igreja católica. *O Apóstolo*, na edição de nº 27, do dia 7 de julho de 1872, publica uma carta do Bispo de Diamantina, D. João Antônio dos Santos⁸⁴, aos habitantes da cidade sobre a maçonaria:

A maçonaria tem sido condenada por muitos Papas, com excomunhão maior, todos seus membros, e os que a coadjuvam ou correm nessa gravíssima pena.

(...)

Procuraram os maçons defender-se contra a excomunhão, dizendo quais Bulas dos Papas, que os condenam, não foram aceitas pelo governo, e por conseguinte não obrigam.

Não aceitamos esta objeção da parte dos liberais, que não a aduziriam, se fossem coerentes com seus princípios: pois que propagam a liberdade da consciência, deixem os católicos romanos seguir livremente a sua religião, e não ponham-lhes embaraço na sua prática, e instituições. Se querem que demos a César o que é de César, deixem nos dar a Deus o que é de Deus.

Demais, se os Concílios e Bulas dos soberanos Pontífices necessitassem do *placet* dos governos, a religião católica não se teria propagado por todo o mundo.

Os *Apóstolos* e seus sucessores a pregaram contra a vontade dos potentados da terra, e a selaram com seu sangue; milhões de fiéis sofreram os mais cruéis martírios na firme crença que devemos obedecer antes a deus do que aos homens. Nosso Divino Mestre havia dito a seus *Apóstolos* e Discípulos: aquele que vos ouve, a mim ouve; o que vos despreza a mim despreza. Aquele que não ouvir a Igreja seja Anátema (*O APÓSTOLO*, 7 de julho de 1872, ANO VII, nº 27, p. 2).

<https://ecclesiae.com.br/index.php?route=product/author&author_id=87>. Acesso em: 22 de outubro de 2018).

84 D. João Antônio dos Santos (1818-1905), foi ordenado presbítero por D. Viçoso, em 1845, quando recebeu a reitoria do Seminário de Mariana, lá foi lente de filosofia, matemática e dogmática, lecionou, também em Congonhas. Em 1846, foi eleito cônego de Mariana durante 10 anos. Em 1863, foi escolhido para Bispo de Diamantina. Fundou o Seminário do Sagrado Coração de Jesus, inaugurando-o em 1867, que durante 15 anos foi dirigido pelos lazaristas, fundou também o colégio Nossa Senhora das Dores, que foi entregue às Filhas da Caridade. Foi um bispo reformador, empenhando-se para disciplinar os clérigos maçons e os amancebados, através da reforma dos seminários (SANTIROCCHI, 2010a).

A questão da liberdade aparece aqui como algo defendido pelos liberais. Porém, na interpretação ultramontana, quando a liberdade da Igreja é barrada pelo *placet* régio, trata-se de censura, de impedir que a Igreja avance. O Bispo de Diamantina aponta que se o Governo quer que os fiéis façam a parte deles enquanto cidadãos utilizando a frase bíblica de Jesus “dar a César o que é de César”, o Governo deve permitir que a Igreja faça o que achar necessário, se referindo a mesma frase “dar a Deus o que é de Deus”. O Bispo defende seu argumento amparado na afirmação que a Igreja deve anatematizar aqueles que não a seguirem.

O termo *liberdade religiosa* também aparece nesse momento como *liberdade da Igreja*. Na edição nº 30 de 28 de julho de 1872, *O Apóstolo* publica uma carta do Papa Pio IX, de 16 de junho de 1872, direcionada ao Cardeal Thiago Antonelli, secretário de Estado, sobre a consideração do Ministro do Estado quanto à aplicação de um decreto que visava suprimir as ordens religiosas em Roma. Sobre a questão da *Liberdade*, o documento traz dois trechos que são importantes, como abaixo destacados:

Para que enfim, senão para isso [destruição da Igreja Católica], são esses multiplicados decretos que tiram sucessivamente à nossa autoridade todas as instituições de caridade e beneficência, os colégios de educação e os estabelecimentos de instrução pública que foram sempre objeto dos cuidados particulares, da predileção e solícitude de nossos predecessores? Para que é senão para isto esta lei funesta [supressão das ordens], que semelhante a um flagelo inextinguível, que obrigando pela força ao serviço militar os jovens dedicados a Deus, destrói as mais risonhas esperanças da Igreja e priva o santuário e o claustro de um batalhão seletivo de ministros novos e laboriosos? Para que é, senão para isto, essa **liberdade desenfreada**⁸⁵ de ensinar impunemente erros de todas as espécies, quer por meio de uma prédica pública e escandalosa, que desenvolvem tão impudentemente apóstatas, homens rebeldes à autoridade da Igreja? Para que são, senão para isto essa relaxação de costumes, essa licença insolente de espetáculos públicos, esses contínuos insultos às santas imagens e aos ministros de Deus, essas profanações frequentes do culto religioso, esse escárnio indigno com que se perseguem as coisas mais sagradas e as mais invioláveis, essa opressão sistemática das pessoas honestas e amigas da Igreja e do Papa? (*O APÓSTOLO*, 28 de julho de 1872, ANO VII, nº 30, p. 2).

Nessa carta destacamos esse primeiro trecho, no qual o Papa fala da liberdade qualificando-a como “desenfreada”. Como já apontado, para os ultramontanos, o termo liberdade – seja a liberdade religiosa ou a liberdade de imprensa – tem uma conotação diferente da defendida pelos liberais. E aqui

85 Grifo nosso.

aparece como a liberdade sem freio, a liberdade má, a liberdade que desvirtua o cristão do caminho certo, bom. O Papa segue seu discurso apontando o resultado das ações do Ministro do Estado e as ações liberais que vem sendo implantadas:

E, efetivamente, como nesta nova ordem de coisas, o Papa pode-se dizer livre e independente? Não é bastante que ele se declare por um momento materialmente livre no que diz respeito à sua pessoa. Ele deve ser e permanecer aos olhos de todos independente e livre no exercício de sua suprema autoridade. Ora o papa não é, não será nunca livre e independente, enquanto seu poder supremo for submetido à prepotência e ao capricho de uma autoridade contrária: enquanto seu ministério sublime for submetido à influência e ao domínio das paixões políticas: enquanto suas leis e seus decretos puderem ser suspeitos de parcialidade ou de ofensa em relação as diversas nações.

(...)

No estado das coisas depois da usurpação do patrimônio da Igreja, o conflito entre os dois poderes [temporal e espiritual] é inevitável. Aqui o acordo, a harmonia não podem depender da vontade dos homens, porque estando as relações entre os dois poderes baseadas em sistema absurdo, os efeitos que daí resultarem serão os que naturalmente resultam de elementos opostos, e devem conservá-los necessariamente em um estado de luta penível e contínua (*O APÓSTOLO*, 28 de julho de 1872, ANO VII, nº 30, p. 2).

Nesses dois trechos destacados, o Papa aponta a questão da sua própria liberdade e independência. Destacando, em seu entendimento, o grau elevado de sua missão perante a ordem política, que fica evidente ser algo menor do que a autoridade da Igreja. O Papa segue defendendo a liberdade da Igreja:

É efetivamente necessário que ninguém sobre a terra possa suspeitar da liberdade e independência das decisões e dos decretos emanados do Pai comum dos fiéis. É necessário que ninguém seja perturbado pelo pensamento de pressões estranhas que possam influir nas resoluções pontifícias. É necessário que o Papa, as congregações, até o conclave sejam não só livres de fato, mas também que esta liberdade de fato apareça evidentemente e manifesta, e que a este respeito não haja nem uma dúvida nem uma suspeita. Ora, a **liberdade religiosa**⁸⁶ dos católicos tendo por condição indeclinável a liberdade do Papa, segue-se que se o Papa, juiz supremo e instrumento vivo da fé, e da lei dos católicos, não for livre, também eles nunca poderão estar seguros da liberdade e da independência de seus atos (*O APÓSTOLO*, 28 de julho de 1872, ANO VII, nº 30, p. 2).

Ao final da carta, *O Apóstolo* chama os fiéis a se colocarem a favor do Papa, que segundo o jornal, “é Ele quem reclama dos fiéis o cumprimento de seus deveres; e aos governos desperta da indiferença criminosa em que se colocaram” (*O APÓSTOLO*, 28 de julho de 1872, ANO VII, nº 30, p. 2).

86 Grifo nosso.

No ano de 1873, as publicações *no Apóstolo* sobre a maçonaria têm um crescimento espantoso. Mas a tônica dos artigos durante esse período continua a mesma, pois a maçonaria continua sendo qualificada como um mal a ser combatido, uma ameaça à Igreja e à verdade. O que difere, a partir desse ano, são as seções que tratam da situação das províncias de Pernambuco e do Pará em relação no que toca às irmandades e à suspensão dos integrantes maçons. Mas mesmo nesses artigos, o teor da crítica continua o mesmo, como aparece na edição de nº 07, de 16 de fevereiro de 1873:

Acontecimentos importantes se estão dando nesta província [Pernambuco].
Satanás corre o mundo, e onde acha mais sólida a verdade, aí assenta acampamento e começa sua obra de destruição.
Pernambuco outrora admirado por sua constância na fé, por seu amor à Igreja, contando na sua academia defensores sublimes do catolicismo, é hoje vítima da impiedade desenfreada (*O APÓSTOLO*, 16 de fevereiro de 1873, ANO VIII, nº 07, p. 2).

No trecho citado, fica evidente como os ultramontanos do jornal vêem a maçonaria como fruto do mal disseminado por Satanás para corromper os fiéis católicos. Na sequência, o artigo cita um protesto do Cabido, Vigários e mais sacerdotes que apoiam a postura do bispo de Pernambuco em relação à maçonaria, e se posicionam na intenção de alertar os fiéis do perigo à salvação das almas dos católicos:

(...) Sendo felizmente incontestável o zelo com que V. Ex. Revma. [Bispo de Pernambuco] vai estreado seu episcopado, cuidando em extirpar do rebanho confiado aos seus desvelos, uma seita denominada – Maçonaria -, a qual principalmente nesta época está causando males incalculáveis na família católica, e isto por meio de subterfúgios e modos capciosos, para desta sorte chamar ao seu grêmio as pessoas incautas. Vendo este corpo capitular e o demais Revm. Clero o seu digno Pastor levantar a voz prevenindo seus filhos espirituais contra maquinações tão funestas à salvação das almas, não podem deixar de aplaudir o procedimento de V. Ex. Revma. Unindo deste modo o seu pensar ao do venerável Pastor da diocese Olindense e condenando uma sociedade justamente anatematizada por muitos soberanos Pontífices e ultimamente por Pio IX o Grande (*O APÓSTOLO*, 16 de fevereiro de 1873, ANO VIII, nº 07, p. 2).

Na sequência o artigo traz a situação do Pará. Em especial, combate o periódico *Pelicano*⁸⁷, que atacava o clero católico em suas publicações:

Ainda não deixaram de perturbar o espírito público os agentes da maçonaria. (...). Há no Pará o *Pelicano*, que é audaz em defender a maçonaria e pertinaz na missão de injuriar, que *gratuitamente* tomou a si;

87 O Pelicano, periódico paraense fundado em 1872 em defesa da Maçonaria.

não há ponto em que não tenha tocado para atacar a Igreja; a honra de seus ministros, de suas famílias tem sido trazida à discussão. É um herói na maldade (*O APÓSTOLO*, 16 de fevereiro de 1873, ANO VIII, nº 07, p. 3).

O que se percebe é que, para *O Apóstolo*, o jornal maçônico *Pelicano* seria “um herói da maldade”, assim como no primeiro trecho selecionado do artigo, o jornal ultramontano faz referência à maçonaria como resultado da “ação de Satanás”, elemento de destruição da verdade católica, ameaça ao catolicismo. *O Apóstolo* finaliza o artigo com uma mensagem de apoio e admiração pela conduta dos bispos das duas províncias:

Terminando esta revista somos obrigados a prestar homenagem de respeito ao clero das duas províncias, Pernambuco e Pará, que está dando ao clero das outras dioceses exemplos tão dignos de imitação (*O APÓSTOLO*, 16 de fevereiro de 1873, ANO VIII, nº 07, p. 3).

Outra questão que se faz relevante para a presente pesquisa é o reflexo da *Questão Religiosa* na relação da Igreja com o Estado que, evidentemente, se tornava cada vez mais delicada e levou os ultramontanos a fazerem duras críticas ao *placet* régio.

No ano de 1873, em várias edições do *Apóstolo*⁸⁸ registra-se o posicionamento contrário do jornal ao *Beneplácito*. Assim na edição nº 10, de 9 de março de 1873, o jornal traz uma discussão ocorrida na Câmara dos Deputados, entre Silveira Martins⁸⁹, do Rio Grande do Sul, Dr. Tarquínio⁹⁰, do Rio Grande do Norte, e Pereira da Silva⁹¹, sobre a maçonaria e a validade do *placet* régio em

88 No ano de 1873, a questão do *Placet* régio aparece nas edições de números 10, 11, 12, 13, 17, 18, 21, 22, 26, 29, 30, 32, 33, 34, 36, 38, 40, 41, 42, 45, 47, 48 e 56.

89 Gaspar da Silveira Martins (1835-1901), bacharel em Ciências Sociais e Jurídicas, entusiasta das ideias democráticas. Foi juiz municipal na corte em 1859. Foi deputado em sua província, Rio Grande do Sul, em 1862, Ministro da Fazenda, em 1878 e Senador, em 1880, pela mesma província (BLAKE, 1895, p. 175-176).

90 Tarquínio Bráulio de Souza Amaranto (1829-1894), Bacharel em 1857, doutor em 1859, primeiro professor norte-rio-grandense em Faculdade de Direito. Deputado Provincial (1858-1859), Deputado Geral (1875-77, 1882-85 e 1886-89). Quando o Coronel Bonifácio Câmara faleceu, em 1884, o Partido Conservador cindiu-se em duas facções, a do Pe. João Manuel de Carvalho e a do Conselheiro Tarquínio de Souza. Disponível em: <http://adcon.rn.gov.br/ACERVO/secretaria_extraordinaria_de_cultura/DOC/DOC00000000109234.PDF>. Acesso em: 15 de outubro de 2018.

91 Antônio Pereira da Silva e Oliveira (1848-1938) foi quatro vezes eleito Deputado à Assembleia Legislativa Provincial de Santa Catarina, Vice-Presidente (1886) e Presidente da Assembleia (1887) e entre 1888 e 1889. Após proclamação da República, fora Deputado Constituinte de 1891 e participante da 1ª Legislatura (1891) do Congresso Representativo. Foi deputado eleito mais seis vezes, foi deputado federal duas vezes, eleito por Santa Catarina. E Senador exercendo mandato de 1926 a 1928. Disponível em: <http://memoriapolitica.alesc.gov.br/biografia/108-Antonio_Pereira_da_Silva_e_Oliveira>. Acesso em: 15 de outubro de 2018.

relação às confrarias de Pernambuco, que haviam sido penalizadas pelo Bispo. Pereira da Silva levanta a seguinte questão:

A que ficaria reduzida a Religião Católica Apostólica Romana se os decretos da autoridade da Igreja não pudessem ser cumpridos pelos Prelados diocesanos sem o *placet régio*? Suponha-se que não se trata da causa que atuou no espírito do Bispo de Pernambuco para praticar o ato porque é acusado; suponha-se que alguns membros de uma confraria propagaram doutrinas contrárias, por exemplo, ao dogma da Imaculada Conceição de Maria Santíssima. Ora, aqueles que propagam, professam ideias contrárias a este dogma, ficam *ipso facto* separados da comunhão da Igreja; mas o Bispo deveria cruzar os braços só porque a bula que decretou o mesmo dogma não tem o beneplácito régio?
(...)

As Sociedades maçônicas estão condenadas pelo episcopado de Irlanda e da Inglaterra, pelo episcopado da Bélgica, pela maior parte dos Bispos franceses e pelo conselho de Baltimore na Livre União Americana. Entre nós os Bispos de Diamantina e de Mariana ainda o ano passado dirigiram aos seus diocesanos uma pastoral prevenindo-os contra os perigos que em si contém tais sociedades (*O APÓSTOLO*, Rio de Janeiro, 9 de março de 1873, Ano VIII, nº 10, p. 1).

Também a questão é discutida pelos leigos ultramontanos. Assim, o Senador Cândido Mendes de Almeida publica discursos sobre a *Questão Religiosa* no ano de 1873 reproduzidos pelo *Apóstolo* naquele ano⁹². Sendo seus argumentos acionados pelo jornal para legitimarem sua posição em relação aos debates que tocavam a relação da religião e do Estado. Assim, por exemplo, sobre o discurso publicado em 24 de março, quando Cândido Mendes fala sobre o *placet*, com também sobre o *recurso à Coroa*⁹³, compreendendo que este último representava uma violência ao poder judiciário da Igreja, da mesma forma que o *Placet* era um ataque ao poder legislativo e soberania da mesma, argumento defendido pelo jornal.

Em 26 de outubro de 1873, edição nº 43, *O Apóstolo* publica um artigo assinado por Pedro Autran da Matta Albuquerque, sobre dois erros elencados por Pio IX sobre a relação entre poder eclesiástico e poder temporal. Os erros seriam as afirmações: “No conflito das leis civis e eclesiásticas prevalece o direito civil” (*SYLLABUS*, 1864) e, “Os reis e os príncipes não só estão isentos da jurisdição da Igreja, como também para resolver as questões de jurisdição Ihe são superiores”

92 O discurso de 24 de março é publicado nas edições de nº 25, 26, 27, 28, 29 e 32. O discurso de 10 de março também foi publicado pelo *Apóstolo* na edição de número 14.

93 O trecho que expõe essa questão se encontra na edição de nº 29, do dia 20 de julho de 1873 do jornal *O Apóstolo*.

(SYLLABUS, 1864). Segundo Autran, há uma hierarquia entre os dois poderes, na qual o poder eclesiástico é superior:

O poder espiritual é de instituição divina *imediata*; o poder temporal de instituição divina *mediata*. O primeiro imutável na sua forma; o segundo variável. O primeiro é *uno* e *universal*, porque abrange todos os fiéis sem distinção de nacionalidades; o segundo, porém, é múltiplo e *limitado*. Finalmente, o fim do primeiro é a felicidade eterna do gênero humano; e do segundo a facilidade terrestre. (...)

Do exposto se deixa ver que um dos dois poderes sobre-exede [sic] ao outro pela sua instituição, pela sua **catolicidade** e pelo seu fim superior. Pela mesma natureza, pois, dos dois poderes o *temporal* não está para com o *espiritual* numa relação de *igualdade*, mas de *inferioridade*. Logo, a subordinação do primeiro ao segundo é *natural*.⁹⁴ (O APÓSTOLO, 26 de outubro de 1873, ANO VIII, edição nº 43, p. 1-2).

A “catolicidade” aparece como sendo um elemento de diferenciação entre a Igreja católica e as outras religiões. Essa catolicidade, ou universalidade da Igreja, a colocava como religião verdadeira, de Jesus Cristo, superior ao poder temporal. Assim, a liberdade religiosa, aqui entendida como a liberdade da Igreja frente ao Estado, aparecia como supostamente ameaçada pela inversão da hierarquia:

Mas admitir que o poder temporal de seu motu-próprio [sic] faça e publique leis em oposição às leis da Igreja, é dar-lhes o direito de violentar as crenças religiosas dos súditos, e negar a estes a *liberdade religiosa* (O APÓSTOLO, 26 de outubro de 1873, ANO VIII, edição nº 43, p. 2).

Sobre a isenção dos príncipes à jurisdição eclesiástica, o artigo aponta que essa é uma artimanha dos inimigos da Igreja, que buscam desqualificar a ação da Igreja na sociedade:

Com o firme propósito de nulificar a ação benfazeja da Igreja, proclamam os seus **inimigos** que *os príncipes não só estão isentos da jurisdição da Igreja, como até lhe são superiores para resolver as questões de jurisdição*.⁹⁵ (O APÓSTOLO, 26 de outubro de 1873, ANO VIII, edição nº 43, p. 2).

Autran vai buscar nas Escrituras a legitimidade para a superioridade da Igreja frente ao Estado, buscando manter a liberdade da Igreja nos assuntos eclesiásticos e refletindo a atmosfera que pairava naquele momento de reconfiguração das relações entre Igreja e Estado brasileiro, como mostra o trecho a seguir:

94 Grifos do autor em itálico, grifos nosso em negrito.

95 Grifos do autor em itálico, grifos nosso em negrito.

A subordinação da Igreja ao poder civil nunca foi doutrina coeva com o cristianismo. Ela tem contra si as escrituras, o testemunho dos padres, e autoridade dos soberanos. Abram os evangelhos, e lá acharão (...) (O APÓSTOLO, 2 de novembro de 1873, ANO VIII, edição nº 44, p. 2).

Apesar do conflito entre a Igreja, a maçonaria e a Coroa, o jornal continuou sua investida contra o protestantismo, buscando frear seu avanço no país, mas, a partir desse ano, a maçonaria começa a ganhar mais evidência no jornal⁹⁶.

Mas o protestantismo ainda era uma ameaça e, nos anos de 1872 e 1873, O Apóstolo publicou, na seção “Variedades”, uma série de artigos⁹⁷, intitulados *Palestras familiares sobre o protestantismo de hoje*, que transcrevem o livro do Monsenhor de Ségur, intitulado “*As palestras sobre o protestantismo*”, direcionado aos católicos com o intuito de *preservar* e *defender* a Igreja, o que é visto como um *direito* é um *dever* do católico. Tais artigos nos permitem perceber a conotação que o pensamento ultramontano emprestava ao protestantismo naquele momento, na edição nº 14 de 7 de abril de 1872, o autor diferenciava *protestantismo* e *protestante*, como citado:

Os protestantes são homens que Deus ama, como ama todos os homens; e o protestantismo é uma revolta que Deus detesta e amaldiçoa na terra, como detesta e amaldiçoa no céu a revolta de seus anjos rebeldes. Devemos amar os protestantes e detestar o protestantismo, como devemos amar o pecador e detestar o pecado.

(...)

O Protestantismo é uma doutrina enganadora: guerra ao erro (O APÓSTOLO, Rio de Janeiro, 7 de abril de 1872, ANO VII, nº 14, p.4).

Na sequência desse artigo, na edição nº 15, de 14 de abril de 1872, o autor explica a diferença entre *catolicismo* e *católico*, como citado:

O Catolicismo, pelo contrário, é sempre melhor que os católicos, o católico, por mais santo e perfeito que suponham, conserva sempre imperfeições da fraqueza humana e os vestígios do pecado original. A Igreja católica, que é o guia no caminho de Deus, apresenta-lhe a verdade

96 Desde o ano da criação do jornal até o início de 1872, a maçonaria não parecia uma preocupação para os ultramontanos do Apóstolo - pelo menos não era um assunto que merecia relevo em suas páginas -, sendo citada o mesmo número de vezes que os termos protestante e protestantismo. Contudo, nos anos de 1873, 1874 e 1875, o termo maçonaria ultrapassou numericamente o protestantismo, de maneira tão significativa que, evidentemente, foi a principal preocupação dos editores do jornal. No ano de 1873, os termos protestante/protestantismo apareceram 80 vezes, enquanto maçom/maçonaria apareceram 215 vezes. Em 1874, foram 148 vezes protestante/protestantismo para 572 de maçom/maçonaria. Em 1875, protestante/ protestantismo apareceram 278 vezes para 519 de maçom/maçonaria.

97 O livro de Monsenhor de Ségur, intitulado *As palestras sobre o protestantismo*, foi publicado pelo Apóstolo nas edições de números 14, 15, 20, 21, 26, 27, 31, 34, 38, 42, 46, 49 e 51 do ano de 1872 e nas edições de números 1, 2, 3, 6, 7, 9, 12, 20, 21, 22, 24 e 33 do ano de 1873.

pura de qualquer mistura e absolutamente boa; propõe-lhe a santidade perfeita e acha-se por conseguinte sempre superior ao seu discípulo (*O APÓSTOLO*, Rio de Janeiro, 14 de abril de 1872, ANO VII, nº 15, p.4).

Nesse trecho, o jornal volta a destacar o elemento da santidade para legitimar o Catolicismo como religião verdadeira, única supostamente capaz de colocar o indivíduo, que mesmo católico não é perfeito, no caminho da verdade e da salvação. O autor segue fazendo uma diferenciação entre os próprios católicos:

Há católicos e católicos: verdadeiros católicos e católicos de contrabando⁹⁸; católicos sérios, que conhecem e praticam a religião de todo coração, e se dedicam à oração, à penitência, às obras de caridade, à união íntima com Nosso Senhor; e católicos que pelo contrário, só o são de nome, que vivem em indiferença religiosa, que não rezam, que não tomam os sacramentos, e que são negligentes no serviço de Deus. É necessário não confundir uns com os outros como tipo de católico em geral. (*O APÓSTOLO*, Rio de Janeiro, 14 de abril de 1872, ANO VII, nº 15, p.4).

A ênfase da crítica está na perfeição da Instituição. Até porque, os católicos praticavam diferentes catolicismos, e estes eram também condenados e enquadrados pelas reformas ultramontanas, amparadas no Concílio de Trento que buscava homogeneizar as práticas religiosas, combatendo o regalismo e as práticas populares, como, por exemplo, as festas dos santos. Monsenhor de Sègur continua seu argumento diferenciando os protestantes:

Do mesmo modo há protestantes e protestantes: protestantes ardentes, e esforçados na guerra contra a Igreja, animados do espírito da seita e de propaganda; e protestantes que pelo contrário só se conservam protestantes porque o são desde que nasceram, que pouco se importam com o que pregam seus ministros, e que não sabem mesmo a qual das mil seitas protestantes pertencem. Não confundamos essas duas classes de protestantes. Os primeiros são sectários, inimigos ativos, cujo zelo cego reveste todos os disfarces para conseguir seu fim desastroso, e que é necessário desmascarar combater. Os outros são simplesmente indiferentes, que não são nem amigos nem inimigos da verdade, e que só resta despertar e esclarecer (*O APÓSTOLO*, Rio de Janeiro, 14 de abril de 1872, ANO VII, nº 15, p.4).

Essa diferenciação, qualifica o grau do erro dos dissidentes, distinguindo entre inimigos e indiferentes à verdade. Na sequência desse artigo, na edição de nº 20, do dia 19 de maio de 1872, o autor continua tratando do suposto “erro” do indiferente e do protestante ativo:

Os que dizem que se encontra a verdadeira religião de Cristo no protestantismo como no catolicismo e *vice-versa*, são ou incrédulos que

98 Grifos nossos.

se importam pouco com a verdade, ou ignorantes e levianos que falam sem refletir.

(...)

A heresia é um dos maiores crimes que um filho de Deus pode cometer. É a apostasia da Igreja.

(...)

A heresia é o pecado contra a fé; é a revolta voluntária e obstinada contra o ensino divino da Igreja de Jesus-Cristo. A heresia transtorna a ordem estabelecida por Deus, e separa o homem da grande família católica que é, na terra como no céu, a família de Deus.

Por esse motivo a heresia é de sua natureza um pecado muito mais grave, um mal muito mais profundo e pernicioso que a libertinagem e todos os vícios que dela se originam. Esses pecados são certamente maus, e afastam muito de Jesus-Cristo, mas não causam na alma uma confusão tão fundamental e perigosa como a heresia.

Pode avaliar-se por isto a responsabilidade religiosa, e a enorme culpabilidade desses chamados pastores evangélicos que espalham em torno de si a heresia! Fazem ainda maior mal à sociedade que os *Apóstolos* da devassidão (*O APÓSTOLO*, Rio de Janeiro, 19 de maio de 1872, ANO VII, nº 20, p.4).

Como já apontado, a disputa pela autoridade religiosa, de uma parte a contestação da autoridade hegemônica e de outro os detentores do monopólio do capital simbólico, se dá, segundo Bourdieu pelo acionamento do argumento de heresia que em contraponto a ortodoxia que gera uma relação dos que parte dos detentores da verdade em contraponto àqueles que tentam difundir “falsas” práticas religiosas, “perigosas”, pois segundo os detentores do capital religioso, levam os fiéis ao erro.

Também no plano discursivo, a polarização entre *ortodoxia* e *heresia* (erro) era utilizada pelos colaboradores *do Apóstolo*, conforme registrado na edição de nº 21, na qual o Monsenhor de Ségur, citando Santo Agostinho, argumentava:

O *erro* involuntário é uma desgraça e não um pecado; por conseguinte podemos salvar-nos mesmo em erro; mas heresia sendo revolta contra Deus e sua Igreja, é um pecado, é um crime, e por essa razão não podemos salvar-nos estando em heresia.

(...)

A propósito dos protestantes de boa fé e de protestantes que podem salvar-se, acrescentarei uma observação que nos deve contristar sobre a sua sorte. A salvação, ainda que é possível, é contudo muito mais difícil para eles do que para nós, verdadeiros discípulos de Jesus-Cristo.

Há muitas razões para isso. Em primeiro lugar a fé do protestante é sempre mais ou menos incerta: ora, a fé é o ponto de partida e o princípio vivificador das virtudes cristãs pelas quais se salva a nossa alma. O católico, pelo contrário, tem uma fé clara, certa e independente dos caprichos de seu espírito. Depois, como já vimos, o protestante não aproveita dos socorros que a Igreja faculta a seus filhos para os ajudar a viver de modo que possam alcançar o céu (*O APÓSTOLO*, 26 de maio de 1872, ANO VII, nº 21, p.4).

Outras questões também aparecem durante esse período, como a condenação das sociedades bíblicas pelas Igreja Católica. Neste ponto, Monsenhor de Sègur, cita a visão de um protestante alemão, Dr. Leo, sobre tais sociedades:

Tenhamos a boa fé de examinar um pouco o que fazem os emissários das sociedades protestantes inglesas nos países católicos com uma falta de cortesia e de pudor que não têm limites; como todos os meios lhes servem para espalhar a Bíblia; como a espalham sem o menor critério por homens os menos aptos para a compreenderem; como propagam doutrinas que fazem entrar a confusão nos espíritos, que ofendem a moralidade, abalam a autoridade social e a ordem eclesiástica, e que só têm uma ação revolucionária. As sociedades Bíblicas, nesses últimos tempos serviram de instrumento aos autores de maquinações execráveis que revolveram a Itália. O zelo protestante da Inglaterra abre além disso caminho à política e ao comércio inglês que se introduzem na Itália com a Bíblia na mão. A Bíblia é a pele de carneiro na qual se esconde o lobo (O APÓSTOLO, 15 de dezembro de 1872, ANO VII, nº 51, p. 4).

O sacerdócio também foi outro ponto discutido pelo Monsenhor Sègur. Especificamente, defendiam a questão do celibato clerical, que segundo Sègur se justificava pela dedicação que os padres devem ter aos discípulos, como aponta no trecho a seguir:

Se nossos padres fossem casados, pensais que se sacrificariam como fazem todos os dias? Julgais que não haviam de pensar mais de uma vez antes de irem para junto de um doente atacado de febre contagiosa, antes de dar ao próximo as suas últimas economias? O principal próximo de um homem casado, não serão a mulher e os filhos?
É uma ideia a que nunca se acostumarão entre nós, a de um padre casado. O sacerdócio cristão e a vida conjugal não se combinam. O pastorado protestante, que é simplesmente uma caricatura daquele sacerdócio, arrasta consigo a família como um fardo ridículo (O APÓSTOLO, 15 de dezembro de 1872, ANO VII, nº 51, p.3).

Nos anos de 1874 e 1875, o jornal deixou de ser semanal, passando a ser publicado em média três vezes por semana, mas sem regularidade quanto aos dias da semana. A edição de domingo se manteve, mas havendo a necessidade o jornal tinha publicação na terça, na quarta, na quinta ou na sexta-feira, ou seja, triplicando o número de suas edições.

Se analisarmos alguns termos que são relevantes para a temática analisada na presente pesquisa, percebemos que, pelo fato dos protestantes constituírem uma ameaça à Igreja, na visão ultramontana, desde o início da publicação do jornal os termos *protestante* e *protestantismo* aparecem recorrentemente, atrelados a outros como *liberdade religiosa* e *casamento civil*.

Na edição de nº 63, de 31 de maio de 1874 O Apóstolo Transcreve um artigo do *Diário de Belém* a respeito da prisão do Bispo do Pará, D. Antônio Macedo

Costa, e aponta que a liberdade de culto⁹⁹ não pode existir barrando a Igreja de sua submissão à Roma:

Não é o Bispo do Pará quem acaba de ser preso em consequência de uma pronúncia, que não tem assento nas leis do país, como não é o Bispo de Pernambuco, quem está encarcerado por efeito de uma condenação monstruosa: é o princípio religioso que se procura gastar na consciência pública para substituí-lo pelo racionalismo que não é de hoje nem de ontem que lhe oferece duelo para obliterar todos os princípios em que assenta a sociedade moderna, e constituiu-a ao alcance das paixões e dos excessos lamentáveis, que testemunhamos ainda não há muito tempo no coração de um povo que caminha na vanguarda da civilização. Estejamos alertas todos! Mais fácil é edificar uma cidade no ar do que constituir um povo sem religião, disse-o na antiguidade pagã um filósofo, que ainda é hoje oráculo mesmo perante as inteligências mais iluminadas da moderna civilização. (...) Estabeleça-se, se é preciso, a **liberdade de culto** ao ponto de permitir-se aos regalistas o direito de ter em S. Cristóvão o seu Papa, aos maçons na sua loja, aos egoístas no seu eu: mas não se negue ao católico o acerto de tê-lo em Roma, de Obedecê-lo, venerá-lo e respeitá-lo enquanto ao menos se mantiver no círculo de ação que ao cidadão traçam as leis do país (*O APÓSTOLO*, Rio de Janeiro, 31 de maio de 1874, ANO IX, nº 63, p. 1).

A respeito da liberdade religiosa e do protestantismo, *O Apóstolo*, na edição de nº 6, de 15 de janeiro de 1874, publica um artigo da revista estadunidense, *Catholic World*, no qual fala sobre a obra de Abbade Martin e faz uma análise sobre o conceito de liberdade:¹⁰⁰

A Igreja foi instituída, como crê todo o católico que compreende sua religião, para guardar e **defender os direitos de Deus na Terra, contra todo e qualquer inimigo**, em todos os tempos e em todos os lugares. Não pode pois ela, nem pode aceitar ou favorecer, por qualquer forma, a liberdade no sentido que dão os protestantes a esta palavra e se esse é o verdadeiro sentido da palavra, liberdade, não se pode com fundamento contestar a pretensão protestante. Mas a liberdade, nós já vimos, no sentido protestante, não é liberdade alguma, ou então é uma liberdade que se identifica, na ordem civil e política com o cesarismo, que é o absolutismo do povo, ou da contingente maioria do momento, numa democracia.¹⁰¹ (*O APÓSTOLO*, 15 de janeiro de 1874, ANO IX, nº 6, p. 3).

Nesse trecho em destaque o autor deixa claro que a missão da Igreja católica é “defender os direitos de Deus na Terra”. Por se tratar de uma religião que se vê como a única verdadeira e a única difusora da verdade para a humanidade, a liberdade não poderia ser tolerada, pois tal era associado à promoção do “erro”

99 A questão da liberdade de culto no ano de 1875 aparece em alguns artigos que fazem comentários a outras nações, como é o caso da Prússia e da Espanha, mas se referindo a liberdade do culto católico.

100 Esse artigo é traduzido nas edições de nº 06, 07, 08, 12 e 18 de 1873.

101 Grifos nossos.

em matéria doutrinária. Em sequência na edição nº 7, de 18 de janeiro de 1874, o autor continua o artigo, agora abordando o protestantismo:

O fato de ser o protestantismo uma teoria, uma doutrina, uma concepção da religião, e **não a própria realidade objetiva**, nem o reconhecimento e afirmação humana ou teoria desses direitos, prova suficientemente que ele é **incompatível com a afirmação da liberdade religiosa**.

Tudo quanto ele pode fazer é reivindicar para o Estado o direito ou a faculdade de adotar e ordenar a concepção da religião que ele porventura abraçar; é atribuir à comunidade a faculdade de formar e de impor as suas próprias concepções, convicções ou opiniões; e o indivíduo a faculdade de forjar uma religião que lhe convenha, ou de prescindir inteiramente da religião, se assim lhe aprouver.

Em nenhum destes casos existe liberdade religiosa alguma; e em todos eles a religião fica sujeita à autoridade puramente humana, ou do Estado, ou da comunidade ou do indivíduo; tão humana uma como as outras.¹⁰² (O APÓSTOLO, 18 de janeiro de 1874, ANO IX, nº 7, p. 3).

Aqui nesse trecho o autor deixa claro a incompatibilidade que existe, para ele, entre protestantismo e liberdade religiosa, pois por não se tratar de uma religião e sim fruto das próprias “concepções ou opiniões” daqueles que as fundam e seguem, não podem gozar da liberdade dita religiosa. Na sequência o artigo aponta a questão da regulação do religioso:

Certamente assegurar ao Estado, ao povo, ou ao indivíduo a faculdade de regular a religião, ou arrogar-se o direito de ser infiel e de não ter religião alguma, não é firmar a liberdade da religião.

O protestantismo amolda-se sempre ao espírito da época e reconhece nele o direito de modificar a religião, de alterá-la, de a sujeitar a si.

Não é possível haver liberdade religiosa onde a religião tem de acompanhar o espírito dos tempos, e mudar quando muda esse espírito.

(...)

A liberdade de consciência não consiste na sua emancipação de toda e qualquer lei, pois isso seria sua destruição; consiste, sim, em não estar sujeita a nenhuma outra lei senão à lei de Deus, promulgada por autoridade divina e manifestada ao entendimento pelo próprio Deus, ou por um tribunal instituído pelo Espírito Santo, e por ele iluminado e assistido.

Sob o regime do protestantismo não há nem pode haver liberdade de consciência, pois sob ele ou a consciência fica destruída por não estar sujeita a `lei alguma, ou fica escravizada por estar sujeita à lei diversa da lei de Deus.¹⁰³ (O APÓSTOLO, 18 de janeiro de 1874, ANO IX, nº 7, p. 4).

No trecho destacado percebemos que para os ultramontanos a liberdade de consciência não está ligada ao livre pensar, mas sim tal liberdade estaria ancorada na obediência à lei de Deus emancipadora da lei terrena. Esse argumento está amparado na Santidade que os católicos atribuem à Igreja, ao Pontífice e ao corpo sacerdotal santificado pelo sacramento do sacerdócio. Essa hierarquia é

102 Grifos nossos.

103 Grifos nossos.

justificada pela herança atribuída ao corpo sacerdotal pela sucessão da autoridade religiosa, divina, quando Jesus delega ao Apóstolo Pedro a continuação de seu legado.

Sobre a questão religiosa, na edição de nº 96, 23 de agosto de 1874 publica um artigo do jornal baiano, *Cruzeiro*, que respondia o jornal paraense, *Regeneração*, de cunho liberal, em defesa do catolicismo. No artigo, que não é assinado, o autor incentiva a formação de uma coligação católica “para subverter o estado anormal, que nos assoberba (...)”, dizendo:

Não queremos a teocracia, nós a condenamos na acepção política da palavra, a Igreja não quer nem lhe pode convir a dominação temporal de todos os estados, pânico pueril que alarma os espíritos extremamente desconfiados dos nossos estadistas, partidários do regalismo; *ela quer só, sim, e nós com ela, porque é a nossa mãe espiritual, a quem defendemos por honra da família e por dever impiedoso, A SUA INDEPENDÊNCIA E LIBERDADE.*

Isto só lhe basta, ainda mesmo ao preço da suspensão de todos os favores temporais; engendrem-se, pois todas as combinações, contanto que se respeite nesta sociedade, a mais ampla e a mais perfeita, aquilo de que tão cioso se mostra, qualquer pequeno Estado (*O APÓSTOLO*, 23 de agosto de 1874, ANO IX, nº 96, p. 4).

Em 1875, *O Apóstolo* publica outro artigo do Dr. Pedro Autran, esse direcionado ao Imperador, falando sobre a intolerância doutrinal do catolicismo, por ser a “Igreja Verdadeira”, diferenciando-a das outras religiões, referidas como “*as seitas cristãs*”. Autran aponta a diferença entre intolerância doutrinal e intolerância pessoal; para o autor, a intolerância pessoal não é um princípio cristão, pois fere o princípio da caridade, “máximo preceito do cristianismo”. Autran não nega a intolerância praticada “da parte dos católicos em tempos passados”, mas coloca como uma exceção ao princípio da tolerância ancorado no da caridade, que seria “desculpável”, pois se trata de homens do passado com pensamentos de sua época. Autran segue dizendo que a intolerância esteve presente em todas as épocas, inclusive católicos e protestantes. Mas, segundo o autor:

Os católicos ao menos tinham em seu favor a circunstância atenuante da defesa de sua fé; mas os reformadores não tinham nenhuma atenuante, pois não se contentavam com adquirir para si a liberdade religiosa, mas queriam destruir a Igreja (*O APÓSTOLO*, 21 de fevereiro de 1874, ANO X, nº 40, p.2).

Autran, parte da justificativa da defesa da fé católica para legitimar os processos inquisitoriais que combateram as heresias. No tocante a questão do

protestantismo, Autran justifica que a violência partiu, primeiramente, dos protestantes, como mostra o trecho a seguir:

E são os protestantes que nos exprobam a *Inquisição*/ Eles que começaram pela violência, querendo logo exterminar a Igreja, e que a exterminaram onde puderam! Eles, que não se limitaram a conquistar para si a liberdade religiosa, deixando-a também aos católicos; mas concederam ao poder civil a autoridade espiritual, para que o poder civil esbulhasse os católicos de suas Igrejas, lhes vedasse o exercício público de sua religião, e isso geralmente por toda parte!(*O APÓSTOLO*, 21 de fevereiro de 1874, ANO X, nº 40, p.3).

Na sequência, após alguns parágrafos, Autran, aponta a já destacada relação entre protestantismo, maçonaria e o próprio racionalismo, como destinada a perseguir a Igreja católica:

O protestantismo ainda é perseguidor; por que ligado por toda a parte com o *racionalismo* e o *maçonismo*, que se há apoderado dos governos católicos, persegue a Igreja por toda a parte (*O APÓSTOLO*, 21 de fevereiro de 1874, ANO X, nº 40, p.3).

Na continuidade do artigo, na edição de nº 74, Autran ao tratar do liberalismo, aborda a questão da liberdade religiosa, distinguindo a tolerância sem coação e a tolerância doutrinal, por parte da Igreja católica, o que era inadmissível para Autran:

Se esta liberdade significa isenção de toda a coação externa para os que não querem crer no catolicismo, a Igreja nunca a negou a ninguém, pois nunca ensinou que se empregasse a força material para imbuir a fé nas inteligências. A fé resulta da convicção, que, mediante a graça divina, sempre se manifesta naqueles que buscam sinceramente a verdade, e achando-a aderem a ela por um ato de sua vontade. Mas, se por *liberdade religiosa* se entende o *direito* de rejeitar a *revelação*, de formar cada um a sua religião, e de prestar a Deus o culto que lhe aprouver, tal liberdade a Igreja não admite, nem pode admitir, sem renegar a sua divina instituição (*O APÓSTOLO*, 4 de abril de 1875, ANO X, nº 74, p. 2).

A partir da *Questão Religiosa*, as relações entre Igreja e Estado se tornaram cada vez mais distantes, esse período foi essencial para uma nova configuração dessas relações e a presença de posturas anticlericais, que buscaram rechaçar as “intromissões” da Igreja em âmbitos que julgavam necessários o afastamento da religião. Essa situação e a presença dos protestantes fez com que a Igreja tivesse certa tolerância com práticas religiosas que não se enquadravam nas diretrizes tridentinas, como é o caso das festas de santos.

Martha Abreu, em seu estudo sobre as festas religiosas na cidade do Rio de Janeiro, aponta que as reformas iniciadas pelo clero ultramontano a partir da

segunda metade do século XIX tinham como objetivo o fortalecimento hierárquico e piramidal da Igreja e, para isso, era preciso diminuir o poder dos leigos organizados em irmandades, inclusive durante a *Questão Religiosa*, quando a maçonaria virou alvo central, o que acabou levando, além de outros motivos, a uma reformulação das relações entre Igreja e Estado no Brasil.

A autora aponta que houve estratégias de controle e de tolerância, por parte das autoridades e do clero católico reformador, sobre as práticas religiosas populares, como as festas de santos católicos e os “batuques, cantorias e danças” dos “pretos”¹⁰⁴, o que gerou uma alternância entre ações repressoras e ações de tolerância “para evitar mal pior”: uma pluralidade religiosa representada pela expansão das religiões protestantes.

Abreu analisou o jornal *O Apóstolo*, a partir da década de 1880, a respeito das festas católicas de tradição popular, concluindo que:

para combater os seus maiores inimigos, o liberalismo e o protestantismo, *O Apóstolo* foi veículo de um tipo de tolerância que complementa todas as outras. Afirmava a existência de uma nacionalidade católica, incorporando todos os brasileiros, inclusive os escravos (em geral, não “tão bons católicos assim”) numa só família, com uma mesma religião, costumes e língua (ABREU, 1994, p. 198-199).

Portanto, com a possibilidade de uma ameaça inimiga, práticas que foram combatidas em outros momentos durante o Império, pelos clérigos ultramontanos receberam uma flexibilização por parte da Igreja, que buscou regulamentar e controlar o máximo possível. A eminência do republicanismo e a presença protestante, assim como as posturas anticlericais, que se pautavam num modelo de secularização que afastava a religião da regulação do Estado, defendendo o casamento civil, a liberdade de culto e o ensino laico iam reformulando as preocupações da Igreja católica no Brasil e isso se refletia nas páginas *do Apóstolo*.

A Lei Saraiva (1881)¹⁰⁵, a abolição da escravidão pela Lei Áurea (1888) e a Proclamação da República (1889) foram alcançadas pelas ações dos liberais. O termo liberal, no final do século XIX, estava associado, genericamente, a ser civilizado, progressista e ilustrado, mas também significava “ser livre-cambista, partidária da independência, constitucional, parlamentarista, moderado,

104 Nesse período o termo “pretos” se referia aos escravos (ABREU, 1994).

105 Decreto nº 3.029, de 9 de janeiro de 1881, que reformou a legislação eleitoral e permitiu a participação eleitoral de indivíduos de religiões além da católica.

descentralizador, reformista, federalista, democrata, revolucionário, abolicionista, etc.” (PEREIRA, 2008), pois essas ideias eram defendidas por aqueles que se entendiam defensores do liberalismo.

A conjuntura histórica que antecedeu a proclamação da República proporcionou que temas antes indiscutíveis na sociedade brasileira pudessem não só vir à tona, mas encontraram campo fértil para uma reforma social, política, religiosa, cultural. Angela Alonso (2000) analisa a “nova geração” formada no final do período imperial no Brasil, que ficou conhecida como “movimento intelectual da geração de 1870”. A autora aponta que:

para entender por que certos movimentos recorrem a certas práticas simbólicas é preciso inscrever a análise do discurso do movimento na estrutura de relações de poder. Esta abordagem do movimento intelectual como movimento político se ampara em três noções básicas: estrutura de oportunidades políticas, comunidade de experiência e repertório (ALONSO, 2000, p. 42).

Assim, Alonso analisa “a estrutura de oportunidades políticas que propicia a configuração do movimento intelectual da geração de 1870” (ALONSO, 2000, p. 42), para a autora essa configuração é composta pela “cisão da elite política e uma modernização conservadora incompleta” (ALONSO, 2000, p. 42). Segundo Alonso, esse processo:

obriga a explicitação do repertório de valores e princípios que legitimava o *establishment* monárquico no debate público: os princípios estamentais do liberalismo imperial e a justificação das bases coloniais do *status quo* (a monarquia e a escravidão). A reiteração dos princípios, do “espírito do regime” e dos modos de agir das instituições ameaçadas do *status quo* imperial se fez em opúsculos e discursos de uma ala da elite imperial. Pondo em alto-relevo a letra não escrita do regime, trazendo ao debate público temas antes indiscutíveis (ALONSO, 2000, p. 43).

Para Alonso, a geração de 1870 não se configurou, como muitos estudiosos do tema afirmaram, como um movimento que buscou imitar concepções filosóficas europeias, para a autora, “as teorias estrangeiras não eram adotadas aleatoriamente, sofriam um processo de triagem: havia um critério político de seleção. O sentido principal do movimento intelectual da geração 1870 foi a intervenção política” (ALONSO, 2000, p. 36) e “revela ser um movimento *político* de contestação. Suas obras exprimem interpretações do Brasil críticas ao *status quo* monárquico e programas de reformas (ALONSO, 2000, p. 36).

A partir dessa abordagem, esses agentes não buscavam sistemas abstratos importados da Europa, mas sim, buscavam meios para compreender sua realidade e assim, construir projetos de ação política. Assim:

Categories como “darwinismo”, “positivismo”, “spencerianismo”, “liberalismo” sofreram apropriações, redefinições, usos políticos. Isso é evidente nas polêmicas entre facções: termos como “positivistas”, “littreístas”, “darwinistas” e “spencerianos”, “liberais” e “conservadores” foram criados nas controvérsias. As categorias se constroem por contraste [sic], exprimem relações entre grupos: a própria nomeação é uma arma em meio a conflitos de definição de identidades. Os termos estão inscritos num contexto de significados; são construções não só históricas como políticas (ALONSO, 2000, p. 39-40).

Os conflitos entre grupos que formaram modelos ancorados nessas e em outras concepções foram inevitáveis, pois nos processos que as sociedades sofreram pois trouxeram questões cruciais e árduos relacionados à questão da reconfiguração dessas sociedades, como é o caso da secularização e da laicidade.

Se por um lado o catolicismo reivindicava seu status e a permanência do monopólio do capital simbólico religioso em seu domínio, por outro, estavam aqueles que abandonaram, renegaram, não só do catolicismo, mas de todas as outras religiões. Muitas vezes os conflitos entre clericais e anticlericais se tornam tão furiosos, porque um ou outro grupo trata esses enfrentamentos não como uma disputa de poder, somente, mas sim um combate redentor, no qual estão em jogo a salvação das almas (DI STEFANO, 2010).

No início da década de 1890, o Governo Provisório republicano decretou a separação institucional entre Igreja e Estado, a liberdade de culto e o fim do padroado. Em seguida, os Bispos se reuniram e publicaram uma Pastoral Coletiva em resposta as medidas do governo. A Igreja católica no Brasil se abalou naquele momento e isso foi imediatamente refletido nas páginas *do Apóstolo*.

3. 3. Entre os anos de 1889 e 1891

Os católicos *do Apóstolo* se entendiam como conservadores¹⁰⁶, pois, naquele momento, isso significava ter postura ancorada nas diretrizes tridentinas

106 Partindo da trajetória da Igreja Católica no Brasil, na segunda metade do século XIX é mais plausível pensar ser conservador o clero regalista, pois os ultramontanos só passaram a ser hegemônicos após a década de 1840. Porém se levamos em consideração as transformações no

e, portanto, contrária às mudanças oriundas das revoluções, incluindo o regalismo. Percebemos que essa qualificação, aparece quando, em nota, *O Apóstolo* cita outro periódico, o *Constitucional*, criticando-o, pela sua postura liberal. *O Apóstolo* diz que o *Constitucional* é conservador em seu programa, “mas na doutrina que sustenta pertence à escola dos inovadores do século” (*O APÓSTOLO*, 21 de abril de 1872, Ano VII, nº 16, p. 4). Assim, podemos perceber que para *O Apóstolo* a denominação “conservador” em matéria de política significava defender a antiga ordem, inclusive em matéria religiosa, ou seja o Concílio de Trento. A crítica ao *Constitucional* é, portanto, pelo fato do jornal se colocar favorável ao *casamento civil e liberdade religiosa*, aqui atribuída à *liberdade de culto*.

Assim, em edição de nº 131, de 17 de novembro de 1889¹⁰⁷, logo após a Proclamação da República, em artigo intitulado “Os acontecimentos de sexta-feira”, *O Apóstolo* relata o movimento militar liderado pelo Marechal Deodoro da Fonseca de maneira descritiva, informando as determinações do movimento.

Na edição seguinte de nº 132, de 20 de novembro de 1889, em artigo intitulado “Os Estados Unidos do Brasil”, o jornal aponta como prioridade do novo governo deveria estar a religião, e traz o termo conservador para designar os católicos e para apontar os caminhos que o Governo Provisório não deveria trilhar, para isso cita uma frase de Mr. de Mun¹⁰⁸:

“... creio que meus sentimentos são partilhados pela maioria dos **conservadores**, especialmente pelos católicos, e que o número dos que fazem oposição à república, unicamente por princípio e por espírito de partido, diminui dia por dia. O espírito de oposição manifestado pelos **conservadores** é *entretido pelo espírito de seita de governo republicano*. Os partidos monárquicos teriam, há muito tempo, perdido a força e o crédito, se a **república** se tivesse apresentado ao país, diversamente do que como **o reinado de uma parcialidade, e um conflito perpétuo**.” (*O APÓSTOLO*, de 20 de novembro de 1889, ANO XXV, nº 132, p. 2).

O jornal aciona, portanto, o termo conservador para se referirem a si mesmos, o segundo ponto é que utilizam o mesmo argumento teológico que qualifica o protestantismo, “seitas”, para qualificar o governo republicano, que seria

âmbito político, como o movimento republicano e a proclamação da República em 1889, e a base tridentinas do clero ultramontano, entendemos a identificação como conservadores.

107 Nesse período, *O Apóstolo* era publicado três vezes por semana, as quartas-feiras, sextas-feiras e domingos.

108 Mun – Conde. Adrien Albert Marie de Mun (1841 – 1914) foi um político francês devotado a benfeitoria social, fundador dos Círculos de Trabalhadores Católicos em 1871, membro da Câmara dos deputados a partir de 1876, opôs-se ao projeto de lei para separação da igreja e do Estado. No contexto da Primeira Guerra Mundial escrevia artigos de suporte as tropas francesas, no *L'Écho de Paris* (WEBSTER'S, 1961, p. 1070).

“um reinado de uma parcialidade, e um conflito perpétuo”, nesse argumento fica evidente que os ultramontanos temem não serem incluídos no novo regime de governo e que, por isso, talvez o veem em conflito permanente. O artigo continua trazendo a posição do jornal:

A república não tem, é verdade, outros compromissos contraídos além dos termos genéricos, porém precisos e expressivos da proclamação dirigida ao país no dia de seu nascimento; mas não se esqueça que a religião católica principia por não hostilizá-la, e nós, brasileiros, julgar-nos-emos felizes à medida que seus atos de prudência, de equidade, e conformidade com vontade divina venham confirmar no decorrer dos tempos, que o seu governo é o que realmente acaba de prometer ao país em expectativa, a saber: “o governo da paz, da liberdade, da fraternidade e da ordem.”¹⁰⁹ (*O APÓSTOLO*, de 20 de novembro de 1889, ANO XXV, nº 132, p. 2).

Mesmo com as deficiências do regime republicano, o jornal deixa claro que a postura da Igreja católica não é hostil ao governo, mas sim estão esperançosos em ver com o tempo a “prudência”, a “equidade” e a “conformidade com a vontade divina”, nas ações do governo e, que este deve estar atrelado à religião na condução da nação. Na sequência desse artigo o jornal abre uma pequena coluna intitulada “A nova forma de governo”, onde expõe o seguinte:

O novo regime é iniciado sob a mais auspiciosa **aurora de garantia a todas as liberdades**, e firmado nos sólidos princípios da moral e da justiça; os cavalheiros em cujas mãos se acham os destinos da nação por certo jamais desmentirão seu passado de luta em prol de todos os direitos do cidadão e das liberdades que devem existir entre um povo civilizado. Confiamos no governo atual que todas as promessas de garantia de direitos não serão uma mentira e as liberdades não serão uma ilusão; **confiamos que, entre todas as liberdades, a da imprensa, mais necessária e útil na quadra atual**, será garantida em sua maior amplitude, como em todos os tempos foi observada como maior eficácia e força da missão do jornalista que deseja trabalhar na construção da pátria e no progresso do país.

O governo provisório, em cujo seio existem jornalistas distintíssimos, compreenderá esta verdade, e pela liberdade bem concebida da imprensa chegará ao conhecimento das **aspirações populares**, como das **necessidades a reparar**, encontrando nas discussões francas as luzes precisas para um governo de justiça, reparação e verdadeiro progresso do Brasil.¹¹⁰ (*O APÓSTOLO*, de 20 de novembro de 1889, ANO XXV, nº 132, p. 2).

Aqui o jornal dá ênfase na liberdade de imprensa, indica que seu pensamento é de que, com a mudança do regime político, a Igreja teria que investir ainda mais nos mecanismos não institucionais de influência junto à sociedade, incluindo a imprensa, que, para o jornal, além um reflexo das aspirações populares,

109 Grifos originais em itálico, grifos nossos em negrito.

110 Grifos originais em itálico, grifos nossos em negrito.

é o instrumento reparador da sociedade. Esse argumento mostra que, esses religiosos não entendiam que um governo sem intervenção da Igreja poderia cumprir sua função com excelência.

Aqui destacamos, que não seria qualquer imprensa que desempenharia essa função reparadora da sociedade para os ultramontanos. Como já apontado, a “boa imprensa”, delineada pelos documentos publicados pelo Papa Leão XIII, seria a imprensa católica, porta-voz das diretrizes da Santa Sé e veiculadora da verdade, sua missão era combater a “imprensa ímpia”, valendo-se, portanto, dos mesmos mecanismos de seus inimigos.

Em janeiro de 1890, nem dois meses após a Proclamação da República, o decreto de nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890, proibiu a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, assim, consagrou a plena liberdade de culto e extinguiu o padroado. O decreto assim versava:

O Marechal Manoel Deodoro da Fonseca, Chefe do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil, constituído pelo Exército e Armada, em nome da Nação,

DECRETA:

Art. 1º É proibido à autoridade federal, assim como à dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou atos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e criar diferenças entre os habitantes do país, ou nos serviços sustentados à custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões filosóficas ou religiosas.

Art. 2º a todas as confissões religiosas pertence por igual à faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos atos particulares ou públicos, que interessem o exercício deste decreto.

Art. 3º A liberdade aqui instituída abrange não só os indivíduos nos atos individuais, senão também as igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados; cabendo a todos o pleno direito de se constituírem e viverem coletivamente, segundo o seu credo e a sua disciplina, sem intervenção do poder público.

Art. 4º Fica extinto o padroado com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas.

Art. 5º A todas as igrejas e confissões religiosas se reconhece a personalidade jurídica, para adquirirem bens e os administrarem, sob os limites postos pelas leis concernentes à propriedade de mão-morta, mantendo-se a cada uma o domínio de seus haveres atuais, bem como dos seus edifícios de culto.

Art. 6º O Governo Federal continua a prover à cônica, sustentação dos atuais serventários do culto católico e subvencionará por ano as cadeiras dos seminários; ficando livre a cada Estado o arbítrio de manter os futuros ministros desse ou de outro culto, sem contravenção do disposto nos artigos antecedentes.

Art. 7º Revogam-se as disposições em contrário.¹¹¹ (DECRETO Nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890).

111 Grifos originais, mas texto com adequação ortográfica. Decreto assinado por Manoel Deodoro da Fonseca, Aristides da Silveira Lobo, Ruy Barbosa, Benjamin Constant Botelho de Magalhães, Eduardo Wandenkolk, M. Ferraz de Campos Salles, Demétrio Nunes Ribeiro e Q. Bocaiúva.

No dia 19 de março, o episcopado brasileiro publica uma *Pastoral Coletiva*, se posicionando acerca das medidas instituídas pelo Governo Provisório, em janeiro, seu principal redator da Pastoral foi D. Antônio Macedo Costa, Bispo do Pará, o mesmo que havia sido preso junto ao Bispo de Pernambuco, D. Vital, durante a *Questão Religiosa*. A Pastoral Coletiva abordou três temas:

E primeiramente, que se há de pensar dessa separação da Igreja e do Estado, que infelizmente está consumada entre nós pelo decreto do governo provisório de 7 de janeiro do corrente ano? É porventura, em si, boa, e deve ser aceita e aplaudida por nós católicos?

Em segundo lugar, que havemos de pensar do decreto enquanto franqueia liberdade a todos os cultos?

Em terceiro lugar, enfim, que temos de fazer os católicos do Brasil em face da nova situação criada à nossa Igreja? (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890, p.19).

Sobre o primeiro ponto, os Bispos se colocam da seguinte maneira:

Em nome, pois, da ordem social, e nome da paz pública, em nome da concórdia dos cidadãos, em nome dos direitos da consciência, repelimos os católicos a separação da Igreja do Estado; exigimos a *união* entre os dois poderes.

(...)

Queremos, sim, a união, mas essa união que resulta do acordo e da harmonia, que é a única compatível com o sagrado dos interesses confiados à nossa guarda, com decoro e honra do sacerdócio, com a própria dignidade e os verdadeiros interesses do outro poder (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890, p.24-25).

Sobre o segundo ponto, a *liberdade de culto*, a postura do episcopado brasileiro, é aquela baseada na unidade da fé ancorada na ideia de “Sociedade Perfeita”, que é a Igreja católica e somente ela:

A doutrina católica ensina-nos, dignos cooperadores e filhos diletíssimos, que o tipo ideal da perfeição social não consiste na multiplicidade das seitas religiosas e na tolerância universal delas, mas sim na unidade perfeito dos espíritos pela unidade da mesma fé dentro do grêmio do universal rebanho de Cristo: *Unun ovile et unus Pastor*. (...) sustentará sem a Igreja o direito que ela só tem a proteção dos Estados e condenará o sistema da indiferença que pretender colocá-la no mesmo nível de igualdade com as seitas e religiões falsas (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890, p.28).

A pastoral segue tratando desse tema da seguinte maneira:

(...) Onde está, em suma, a Igreja fundada sobre S. Pedro, na qual a autoridade deste Vigário de Cristo, sempre viva e permanente nos seus sucessores, seja universalmente acatada, venerada, obedecida?

Será o sismo moscovita, curvo, trêmulo ao menor aceno do czar seu chefe? Será o cisma grego, agachado aos pés do sultão de Constantinopla, a receber dele a investidura das fundações sagradas?

Será o protestantismo, congérie de seitas divergentes, desapegadas, há trezentos anos apenas, do tronco católico, e desapegando-se sucessivamente uma das outras, todas locais, todas efêmeras, igreja de Lutero, igreja de Calvino, igreja de Wesley e de tantos outros; mas não a Igreja?

Não, dignos cooperadores e filhos muito amados, os lineamentos da instituição evangélica, evidentemente, só os vemos na grande instituição da Igreja Católica. (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890, p.12).

Sobre o terceiro assunto elencado pelos Bispos, *a situação da Igreja no Brasil*, eles expõem o seguinte posicionamento:

O que fazer neste caso concreto, neste novo regime, neste novo *modus vivendi* que nos é imposto pela força das circunstâncias, no período perturbado e incerto que vamos atravessando?

Três coisas: 1ª Bem apreciar a liberdade da Igreja em si e a liberdade tal qual nos é reconhecida pelo decreto. 2ª Apossados desta liberdade que é nosso direito, sagrado, inauferível, fazer votos e esforços, para que ela se complete e se torne efetiva. 3ª Cumprir com ânimo resoluto, firme, mais dedicado que nunca, os nossos deveres cristãos na nova era que inaugura para o Cristianismo católico no nosso caro Brasil (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890, p.37).

Esse documento é significativo para o presente estudo, pois reflete o pensamento do episcopado brasileiro acerca de três temas em voga no período, em especial a temática da *liberdade religiosa*. Os Bispos se posicionam a respeito das medidas que tocavam a ação da Igreja católica na sociedade brasileira, dando indício de qual seria o lugar da religião em relação ao novo governo, e nele a Igreja não teria mais a posição privilegiada de detentora do monopólio do capital simbólico religioso.

O *Apóstolo* cita em algumas edições a Pastoral Coletiva, mas não trata dela especificamente, mas trata dos pontos que tocam a situação da Igreja no Brasil em suas páginas. A respeito da separação entre Igreja e Estado, em edição de nº 5, de 10 de janeiro de 1890, o jornal publicou um artigo intitulado “O Decreto de 7 de janeiro de 1890, ou a Igreja e o Estado” se posicionando sobre a questão:

Não tratamos de indagar nem discutir a natureza das coisas, cuja pressão levou o governo provisório dos Estados Unidos do Brasil a decretar a sua resolução de 7 do corrente; mas desde que decretado está, justo é que agora faça-se inteira justiça de uma e outra parte.

Nós, até que juízo e autoridade superior nos faça mudar de opinião, e a que seremos fiéis em submeter-nos, reconhecemos no decreto de 7 do corrente disposições que importam para a Igreja verdadeira libertação de abusos, a que prestava-se sua união com o Estado, nem sempre servido por ministros assaz cristãos, para compreenderem o verdadeiro espírito dessa união com a Santa Madre Igreja (O APÓSTOLO, de 10 de janeiro de 1890, ANO XXVI, nº 5, p. 1).

O *Apóstolo* em edição de nº 6, de 12 de janeiro de 1890, continuou o artigo, analisando as medidas do decreto de nº 119-A, em especial os artigos 1º e 6º do decreto, conforme destacado:

O que foi que fez o governador do estado federado que figuramos, se não exercer esse arbítrio que lhe é facultado pelo art. 6º?

Mas, dirão, está ali uma cláusula que salva tudo, é o “sem contravenção do disposto nos artigos antecedentes.”

Mas como, se salta aos olhos de todos, que essa última parte do art. 6º é ela mesma em si evidente contravenção do art. 1º?

Presta-se ou não o decreto a abusos? - abusos? a usos lógicos, e sem mínima violência do que ele dispõe, uso fáclimos, e mesmo legais à vista do decreto, contra toda crença que merecer a birra de qualquer governador do Estado federado.

(...)

O decreto de 7 de janeiro pede, já e já, este retoque: é indispensável prevenir os abusos, e as interpretações ao gosto de cada um. (O *APÓSTOLO*, de 12 de janeiro de 1890, ANO XXVI, nº 6, p. 1).

Os religiosos do jornal entendiam, naquele momento, que a Igreja deveria estar livre da autoridade temporal, respondendo apenas ao Sumo Pontífice, mas o artigo 6º do decreto não permitia que isso ocorresse de fato. A liberdade da Igreja é um ponto crucial para os católicos nesse momento.

Nessa mesma edição, o jornal trouxe na coluna “Retrospecto da Semana” um artigo sobre a questão da separação da Igreja do Estado, a partir do decreto de 7 de janeiro, com foco na questão da liberdade de culto. Nesse artigo o jornal retoma o termo “seitas”, prática heréticas, para se referir denominações religiosas acatólicas:

Falou-se muito tempo e finalmente saiu e corre mundo o tão decreto dando liberdade a todas as **seitas**, os mórmons que podem casar-se quantas vezes quiserem, e os maometanos que podem ter até 14 mulheres, os *quakers*, etc., etc., e só o catolicismo ficou sujeito a peias!

Isso de liberdade de cultos mui poucos compreendem, e sobre separação da Igreja do Estado mui poucos entendem; mas como nada temos que discutir aqui sobre tão importante assunto, não queremos nesta crônica entrar em questão, apenas perante o governo que dirige os destinos da nação apresentamos uma reclamação digna de toda atenção, quando inspirada pelo patriotismo e dedicação à causa que sustentamos (O *APÓSTOLO*, 12 de janeiro de 1890, ANO XXVI, nº 6, p.2).

No que se refere a separação da Igreja e do Estado, o artigo aborda a questão da liberdade da Igreja. Como apontado acima, os ultramontanos do jornal estavam incomodados com a restrição da Igreja pelo artigo 6º do decreto e esse ponto foi ferrenhamente criticado pelo jornal, mas sempre ressaltando o respeito que os editores do periódico tinham para com o novo governo:

Não temos nada com política e nem de nós terá o governo cousa alguma a temer, conhecendo nosso programa e ainda mais nosso respeito e obediência à autoridade constituída.

Respeitosamente pedimos ao governo que, uma vez publicado o decreto que separa a Igreja do Estado, que aboliu a religião do Estado, que concedeu plena liberdade às seitas dissidentes, complete sua obra, a aperfeiçoe, dê plena liberdade à Igreja católica, suprima a cláusula a que obriga as Ordens, Irmandades e Confrarias religiosas: ab-rogue a lei a que estavam sujeitas no antigo domínio as corporações de mão morta.

Para que esta restrição?¹¹² (*O APÓSTOLO*, de 12 de janeiro de 1890, ANO XXVI, nº 6, p. 2).

Essa postura que o jornal adota para se referir ao Governo Provisório, mostra que as intenções desses religiosos era proporcionar a melhor situação para a Igreja católica no novo regime. Então, utilizaram da legitimação que a Igreja teve durante todo o período Imperial para reivindicar seus interesses, a liberdade da Igreja, mas não o afastamento dela da regulação da sociedade.

Na sequência o autor continua seu combate à liberdade de culto, ressaltando o perigo das “seitas” e a missão da imprensa católica:

Hoje está decretada a liberdade de cultos e altivas se levantam as **seitas** condenadas pela Igreja; mas também energeticamente devem levantar-se o clero católico e os fiéis. É tempo de luta, de combate, de vida ativa.

Sejam vigilantes os párocos e o clero; para longe o mutismo, o silêncio, a indiferença; a prédica, o ensino, a palavra simples e eficaz, devem as armas na luta.

Junto a este proceder dos párocos restabeleça-se a boa leitura, o sólido ensino, a doutrina segura, que encontrarão os católicos *no Apóstolo*, esta folha que há 25 anos combate heresias.

Mais do que em tempo algum faz-se preciso *O Apóstolo*, que leva o antídoto onde apareça o veneno.

Extremados os campos, compreendam os católicos seus deveres. Unam-se, serrem fileiras, despertem da indiferença e compenetrem-se da obrigação de assinar *O Apóstolo*, de o ler, de o propagar, de dar-lhe forças. O católico, em consciência, não deve e nem pode assinar e auxiliar a essas folhas livres e duvidosas, que se não são francamente inimigas, acendem uma vela a Deus e outra ao diabo, e são ainda mais perigosas.¹¹³ (*O APÓSTOLO*, de 12 de janeiro de 1890, ANO XXVI, nº 6, p. 2).

O jornal aciona o argumento de antídoto católico, contra o veneno¹¹⁴ protestante. Ressalta a importância da imprensa católica na luta contra os erros, para que a sociedade brasileira não desviasse do caminho de Deus. O artigo continua seu argumento acionando o perigo que a liberdade de culto pode gerar na

112 Grifos originais em itálico, grifos nossos em negrito.

113 Grifos originais em itálico, grifos nossos em negrito.

114 Esse argumento é acionado pelo P. Perereca na década de 1830, uma de suas séries de artigos intitulada “O Católico e o Metodista” que foi publicada pelo *O Apóstolo*, em 1885. Em artigo nosso (SILVA; CARVALHO, 2017), analisamos o tratamento dados a presença de missionários protestantes pelo P. Perereca em três séries de artigos publicados em jornais da época, incluindo “O Católico e o Metodista”.

sociedade brasileira, para legitimar o argumento, o autor aciona a família seus costumes e tradições:

Profundamente foi abalada a consciência pública e sente-se estremecida diante do decreto que estabeleceu a tolerância de todos os cultos. As consequências de uma tal medida não podem ser avaliadas, quer com relação à sociedade, quer com relação à família, máxime entre nós que ainda temos costumes e tradições próprias. Não censuramos o governo, mas declaramos que foi precipitado de mais tomando a responsabilidade de resolução tão grave (*O APÓSTOLO*, de 12 de janeiro de 1890, ANO XXVI, nº 6, p. 2).

Daí entra a questão do matrimônio, visto como elemento sagrado e base da “sociedade de bem” como já apontado no presente trabalho. A respeito do casamento civil em edição nº 12 de 26 de janeiro de 1890, dois dias após a publicação do decreto nº 181, que promulgou a lei sobre o casamento civil, *O Apóstolo* traz um artigo que critica as medidas do governo provisório, no tocante a questão. Tal crítica está amparada na situação do governo, que não era permanente e sim provisório, não cabendo às autoridades, naquele momento, tomar tais medidas:

Em nome da nação protestamos nós, sem outras armas que nos possam garantir senão as armas da palavra, que temos certeza de serem a verdadeira e legítima expressão dos sentimentos de uma nação católica, e acerca de dois meses condenada a tudo sofrer, pela desgraçada certeza da impossibilidade de reagir contra a violência que, em seu pretenso nome, se lhe tem feito desde o primeiro dia (*O APÓSTOLO*, de 26 de janeiro de 1890, ANO XXVI, nº 12, p. 1).

Em quase todas as edições do ano de 1890, a questão do casamento civil aparece nas páginas *do Apóstolo*. Os argumentos sobre a ilegitimidade do casamento civil para a Igreja passavam pela falta da benção religiosa legitimada pela santidade do padre. Portanto:

Se, feito um casamento de católicos segundo as disposições civis, eles não forem receber o sacramento do matrimônio perante a Igreja, e guardadas todas as formalidades da Igreja nesta matéria, a Igreja não os considera casados, mas ao contrário puramente concubinos, e nenhum outro sacramento poderão receber, nem mesmo o da penitência pela absolvição de seus pecados, enquanto não receberem o matrimônio sacramental na face dos altares, ou se resolverem a fazê-lo conscienciosamente (*O APÓSTOLO*, 26 de janeiro de 1890, ANO XXVI, nº 12, p.1).

Como já apontado, o matrimônio era um sacramento e, portanto, os católicos ainda precisariam da benção de um padre para legitimarem esse ato¹¹⁵. A questão do casamento civil tocou nessa questão, pois, a partir do decreto que legitimou o casamento civil, o casamento religioso deixou de ser legítimo para o Estado brasileiro. *O Apóstolo* na edição nº 21, de 16 de fevereiro de 1890 diz o seguinte:

A Igreja não admite o casamento civil, e por sua vez o Estado não reconhece o casamento como sacramento e nem admite o casamento religioso. Pois bem: um *bilontra* se casa catolicamente com uma moça, mas não vai ao escrivão, e por isso é considerado como não casado; neste estado habilita-se perante o escrivão e pode casar-se civilmente; haverá dúvida? (*O APÓSTOLO*, 16 de fevereiro de 1890, ANO XXVI, nº 21, p.2).

A questão do reconhecimento do casamento religioso por parte das autoridades temporais foi um ponto que evidentemente incomodou o clero católico. A transferência da autoridade religiosa para a autoridade temporal sobre as questões do registro dos cidadãos era um ponto que tocava diretamente a perda do monopólio do capital simbólico.

Além da questão sacramental e da questão da secularização, o casamento civil aparece atrelado a outras questões como o divórcio e os impedimentos matrimoniais, relacionado a questão do ensino, como exemplo de leviandade. Aparece também, como a legalização do casamento civil foi recebida em clubes e também em outras cidades, o jornal, inclusive publica abaixo-assinados contra o casamento civil no Brasil, como outros periódicos trataram o tema. O jornal também publica artigos que tratavam da questão em outros países, como por exemplo, a situação matrimonial na França.¹¹⁶

Na edição de nº 77, *O Apóstolo* traz um editorial denominado “Quem é o inimigo”, no qual o jornal aponta que as medidas do governo provisório, referentes a religião são o único motivo de descontentamento dos católicos e dever da imprensa católica em alertar os fiéis, mas eles apontam o real inimigo do governo, que seria a imprensa que clamava a liberdade de culto, naturalização de estrangeiros e a Separação da Igreja e do Estado¹¹⁷, segundo o jornal:

115 Sobre essa questão *O Apóstolo* publicou em muitas de suas edições naquele ano o anúncio da venda do Guia Prático do Casamento Civil, que orientava os católicos sobre o casamento civil.

116 Todas essas questões aqui citadas relacionadas ao casamento civil aparecem inúmeras vezes no jornal durante essa conjuntura.

117 Esse editorial continua na edição de nº 80.

Essa imprensa, é aquela que, inimiga viperina de todos os sentimentos de honestidade e ordem, tem a glória, a triste e desgraçada glória, de haver arrastado o governo a essas medidas tresloucadas, que hoje o cobrem de ridículo no estrangeiro, e provocam a indignação em todo o país (*APÓSTOLO*, 9 de julho de 1890, ANO XXVI, nº 77, p. 1).

Apesar do “respeito” que o jornal insiste em dizer que tem ao governo provisório, fica claro o descontentamento com as medidas instauradas por ele.

Sobre a questão dos protestantes, o jornal na edição de nº 23, num artigo sobre uma queixa do jornal *Gazeta de Notícias* ao Governador do Paraná, “por promover cobrança de dívidas aos colonos”, *O Apóstolo* aponta que tal crítica é um pedido da Sociedade Central de Imigração e coloca os imigrantes como responsáveis pela *liberdade de culto*¹¹⁸, *pelo casamento civil* e pela *secularização dos cemitérios*. Sobre a questão do casamento, outra questão vai ser apontada nas páginas *do Apóstolo*, o casamento misto, apesar de não ser algo que apareça com frequência no jornal.

O que percebemos é que o tema da *liberdade religiosa* continua sendo abordado pelo jornal, dando ênfase no combate a outras denominações religiosas, mas, a questão dos protestantes perde espaço, a partir dos decretos publicados em janeiro. O termo *liberdade religiosa* aparece como liberdade de culto, mas é citado para dizer que aqueles que a pedem não dão liberdade à Igreja católica, ou seja, o termo enquanto *liberdade da Igreja* é reforçado durante esse período. Podemos elencar alguns exemplos disso, como no exemplo o argumento dado no artigo assinado por C. M. da seção de “Variedades”, da edição nº 42 daquele ano:

Nunca vi tão mal traduzida, como neste século a palavra liberdade; parece que liberdade é sinônimo de despotismo para alguns.
(...) gritam liberdade religiosa, e lá veem os mesmos senhores dizendo: “Será garantida a liberdade das Ordens religiosas (até aí muito bem) mas enquanto não ofenderem a missão política da República.”
E não teremos nós, os católicos, o mesmo direito quando os homens do governo ofendem nossa crença? Isto não é mais que uma brecha de indústria deixada na Constituição, para com vis calúnias perseguirem a seu talante os humildes obreiros do Evangelho (*O APÓSTOLO*, 11 de abril de 1890, ANO XXI, nº 42, p.4).

Podemos perceber que, a questão da liberdade religiosa aparece no jornal, aqui ligada a liberdade da Igreja, mesmo quando se trata da liberdade de culto. Esse assunto aparece mais vezes no jornal. Em agosto daquele ano, por exemplo, o jornal publica um documento do episcopado brasileiro dirigido ao

118 Esse mesmo argumento aparece nas edições de nº 31, 32, 45, 61, 106.

Marechal Manoel Deodoro da Fonseca, Chefe do Governo Provisório, que tem uma tônica parecida com a Pastoral Coletiva, mas aborda questões específicas da relação entre Igreja e Estado.

O documento intitulado “Reclamação do Episcopado Brasileiro dirigida ao Exm. Sr. Chefe do Governo Provisório” foi publicado em quatro edições do jornal, entre 8 e 15 de agosto daquele ano, em todas as edições o documento aparece na primeira página e trazia questões que estavam sendo discutidas para a formulação da Constituição Republicana e que tocavam a situação da Igreja católica. Na abertura do documento, os bispos colocam que seu posicionamento é “sincero”, “leal”, “desinteressado”, e “respeitoso”, e seguem elencando as medidas que criticam.

O primeiro ponto trata da questão da neutralidade do Estado sem matéria de religião, o episcopado vê nessa medida a legitimação do ateísmo na sociedade brasileira. O segundo ponto é a colocação dos clérigos em patamar de igualdade aos demais cidadãos brasileiros, sem privilégios em relação ao Estado, o Episcopado acha uma injustiça, um desprezo “sobre uma classe inteira de cidadãos respeitáveis” que exercem “um ministério augusto e sacratíssimo, tão necessário ao bem da sociedade” (*O APÓSTOLO*, 10 de agosto de 1890, ANO XXVI, nº 91, p. 1). O terceiro ponto trata das críticas feitas a Companhia de Jesus, o episcopado utiliza do mesmo argumento anteriormente citado, ou seja, que os jesuítas se tratam de cidadãos dedicados ao desenvolvimento moral da sociedade. O quarto ponto elencado pelos Bispos é a proibição do estabelecimento de ordens religiosas no Brasil, pois para eles essa restrição tocava na questão da liberdade religiosa, que era legitimada pelo Governo, esse mesmo argumento é utilizado para criticar lei da mão-morta. Os últimos pontos são a abolição do ensino religioso nas escolas públicas e o casamento civil. Sobre o primeiro, os Bispos ressaltam a importância do ensino moral da sociedade e combatem o ateísmo, que para eles é a base dessa política. Sobre o casamento civil, além da questão sacramental e da moralização da sociedade, os Bispos vão acionar o argumento da liberdade religiosa, para criticar a proibição do casamento religioso.

Para os Bispos, todas essas medidas, mostram que a Igreja está sendo perseguida pelo Estado e pedem a intervenção do Marechal Deodoro da Fonseca para que a situação não prossiga.

O que percebemos ao analisar esse documento é que a tônica da crítica do episcopado brasileiro se dá pela defesa da liberdade da Igreja e, dentro disso, a busca de preservar o monopólio dos bens de salvação, através da evangelização e da aplicação dos sacramentos, em especial, o matrimônio. Mas esses religiosos buscam, também, a manutenção de alguns privilégios, visando a permanência de distintos cidadãos, hierarquicamente superiores ao restante da população brasileira, graças ao sacramento do sacerdócio.

O sentimento de perda de espaço e poder, que podemos perceber pelo discurso desses religiosos, é ressaltado pelo jornal no fim daquele ano, como o trecho selecionado de um artigo mostra:

O povo brasileiro tem presenciado cheio de mágoa e até com laivos de indignação, o desbarato profundo com que o governo provisório **impele para o abismo o colosso sul-americano**¹¹⁹, até há pouco conhecido e respeitado por ser o grande Império do Brasil (*O APÓSTOLO*, 16 de novembro de 1890, ANO XXVI, nº 132, p. 2).

Esse argumento estava ancorado no fato de o governo republicano ao legitimar a liberdade religiosa abria espaço para que o erro se expandisse o que levaria a nação ao abismo. Antes da publicação da Constituição Republicana em 24 de fevereiro, o tema da *liberdade religiosa* aparece apenas uma vez, na seção noticiosa da edição de nº 1, de 4 de janeiro, ressaltando a perseguição que a Igreja estava sofrendo pelo Governo Provisório. O jornal aplica esse mesmo argumento sobre os caminhos nefastos que o governo estava tomando.

Até a promulgação da Constituição Republicana, a liberdade de culto e o fim dos privilégios da Igreja foram ferrenhamente combatidos pelo *Apóstolo*, que relacionou argumentos teológicos e filosóficos no intuito de preservar o monopólio do capital simbólico religioso nas mãos da Igreja católica e a posição política que ela tinha no país. Esses esforços, porém, não resultaram numa posição ideal, na visão dos ultramontanos, da Igreja na sociedade brasileira, pois a ruptura institucional foi efetiva o que ocasionou no fim do padroado.

119 Grifos nossos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da segunda metade do século XIX, o ultramontanismo triunfou sobre o regalismo institucional e, progressivamente, buscou a reestruturação da Igreja católica brasileira segundo as diretrizes da Santa Sé. Porém, até a separação institucional entre Igreja e Estado e o fim do padroado, com a Constituição republicana de 1891, o processo de reconfiguração do papel da Igreja católica na sociedade brasileira foi muitas vezes incerto e conflitivo, uma vez que o projeto de modernidade encampado por seus representantes precisou negociar e acomodar-se a certas tendências em voga. Na verdade, o que se nota é um imenso esforço em romper com o modelo herdado do período colonial – o regalismo – e, ao mesmo tempo, incorporar seletivamente as tendências associadas à modernidade ocidental.

Este foi um movimento que tocou, simultaneamente, o Estado imperial, uma vez que a tarefa de construção de uma esfera política, pós-independência, implicava, também, a construção da esfera religiosa. Assim, se por um lado era preciso conservar o catolicismo como a religião oficial, fundamento da identidade dos brasileiros e elemento de coesão social – como era visto -, por outro, o Estado imperial foi obrigado a lidar com a inegável presença de protestantes no país, acentuada desde a vinda da família real, em 1808. Por isso, foi alargando o espaço normativo da tolerância religiosa, mas ao mesmo tempo, reiterava o padroado, que pretendia ser um direito inerente à própria soberania. Resultava, disso, a relação simbiótica entre Igreja e Estado, esgarçando um processo no qual o secular e o religioso se moldaram de forma recíproca. O tema da *liberdade religiosa* se fez cada vez mais presente nos debates políticos, na esfera institucional e, conseqüentemente, na imprensa, que tinha papel importante na veiculação de ideias e visões de mundo e para isso se valem dos debates promovidos pela imprensa de opinião, que evidenciam temas e significados relativos a época estudada, sendo, portanto, uma rica fonte histórica.

O movimento reformador da Igreja teve participação significativa dos leigos ultramontanos, cujas consciências também foram moldadas pelo “paradigma tridentino”. Nesse ponto, a imprensa católica, que proliferou a partir da segunda metade do século XIX e que configurou-se numa das arenas de disputa entre

católicos, liberais, protestantes, regalistas, maçons, teve papel de destaque, conforme representado pelo caso do jornal *O Apóstolo*.

Neste sentido, a imprensa católica ultramontana foi, ao mesmo tempo, resultado e agente da construção de uma modernidade política e, também, religiosa, pois mesmo ao se ancorarem nas diretrizes romanas, seus editores buscaram adaptar a Igreja às transformações do período, formulando e divulgando um projeto de modernidade e secularização ligado aos seus interesses. Especificamente, ao objetivo de construir uma “Sociedade Perfeita”, aos moldes da própria Igreja, na qual a religião e a hierarquia católicas permaneceriam como fundamento da coesão social, do progresso e da civilização.

No caso do *Apóstolo*, suas concepções estavam ancoradas no Concílio de Trento, nas concepções dos tradicionalistas católicos franceses e nas Encíclicas e Bulas papais, em especial àquelas editadas durante o papado de Pio IX e Leão XIII, no que tocava à liberdade de imprensa. Em suas páginas o jornal buscou veicular e legitimar a religião católica, combatendo os “erros modernos”, entre eles a *liberdade de culto* a outras religiões e às medidas que acenavam com a laicização da sociedade.

A primeira conjuntura recortada pela presente pesquisa analisou o jornal entre os anos de 1866 e 1870. Nesse período, a repercussão da *Quanta Cura* e do anexo *Syllabus* teve bastante evidência no periódico e a tônica das críticas circulavam em torno da questão da imigração protestante, do protestantismo e das medidas legislativas que tal presença estimulava, como a questão do casamento civil. Baseado numa moral específica, o jornal buscava de forma maniqueísta contrapor *catolicismo* e *protestantismo*, associados à suposta oposição entre *santidade* e *heresia*, a fim de desqualificar seu principal concorrente enquanto difusor do capital simbólico religioso. Nessa mesma lógica, o jornal combateu outros elementos listados pelo *Syllabus*, que segundo a concepção ultramontana seriam a perdição da sociedade brasileira.

A segunda Conjuntura tratou de um período em que as relações entre Igreja e Estado foram fortemente abaladas pela posição ultramontana em relação à maçonaria, no contexto dos acontecimentos conhecidos como a *Questão Religiosa*. Nesse momento, o jornal, mesmo que continuasse combatendo ferrenhamente o protestantismo, elegeu a maçonaria como seu principal oponente, associando-a ao anticlericalismo.

A tônica em torno da *liberdade religiosa*, nessa conjuntura, desviou-se do foco da questão da liberdade de culto para dar lugar ao debate sobre a *liberdade da Igreja*, em especial a questão do *placet régio*. Os argumentos acionados pelo *Apóstolo*, fundamentavam-se na suposta *Santidade* da Igreja, ancorada na sua autoridade religiosa, passada de Jesus para Pedro, primeiro Papa, e hierarquicamente passada também para os Bispos e Padres, os mediadores da palavra de Deus, detentores da verdade divina. Nesse sentido, os protestantes continuam sendo combatidos pelo jornal, mas a questão da autonomia, ou seja, *liberdade da Igreja*, foi o foco das disputas contra o Estado e o modelo regalista, ainda vigente.

Na terceira conjuntura, que abrange o final de 1889 e início de 1891, a Proclamação da República, o Decreto de janeiro de 1890 e a Constituição de 1891, direcionou as críticas do *Apóstolo* para a questão da *liberdade da Igreja*, com ênfase especial na questão dos *sacramentos*, então convertidos em direitos civis. Nesse momento, embora o jornal manifestasse seu respeito pelo novo governo, atacava as medidas por este tomadas no sentido de instituir juridicamente as condições da liberdade religiosa no país, orientando-o a não deixar a Igreja católica de lado nas decisões acerca da regulamentação da sociedade civil, pois isso só traria prejuízo ao povo brasileiro, uma vez que a salvação de suas almas dependeria do catolicismo.

O que se verifica, desde o início de sua edição, é que, ao combater os “erros modernos” e em especial a *liberdade religiosa*, o *Apóstolo* buscou preservar o monopólio dos bens de salvação. Neste sentido, longe de se colocarem como elemento atávico da construção da sociedade moderna, posicionaram-se em defesa do que julgavam ser a civilização e o verdadeiro progresso, pautando um modelo específico de modernidade ligado aos seus interesses, adotando algumas concepções e rechaçando outras, formulando sua própria visão de modernidade ancorada nas diretrizes tridentinas.

Sem dúvida alguma, a atuação do *Apóstolo* estava diretamente ligada aos fundamentos teológicos e filosóficos de suas concepções religiosas, não configurando uma mera disputa em busca de legitimidade política e sobrevivência institucional da Igreja. Contudo, a presente pesquisa procurou acompanhar a postura do jornal na segunda metade do século XIX, posicionando-se em relação às transformações em curso e, ao mesmo tempo, configurando-as. E assim,

particularmente, interessou-nos observar os argumentos e temas que acompanham e produzem as reconfigurações nos nexos entre religião e política, no período observado.

Nesse aspecto, foi essencial a contribuição de Paula Monteiro, que traz o entendimento de *controvérsias públicas*, para compreender como o discurso produzido pelo jornal transita pelos campos já que nesse contexto existe uma porosidade entre eles. Assim, a visibilidade que atinge o discurso produzido pelo *Apóstolo*, devido as controvérsias públicas, que o jornal aborda em suas páginas, vão ganhando legitimidade social e, conseqüentemente, política, resultante do próprio processo discursivo que não separa religião e política.

Embora fuja ao escopo da presente pesquisa, é possível deduzir que esta foi uma dimensão central do processo de secularização no Brasil, uma vez que as estratégias desses religiosos tiveram repercussão em outros momentos da formação do Estado nacional, quando o catolicismo continuou atuando na formação das consciências dos indivíduos e modelando suas crenças e práticas religiosas, além de continuar servindo como modelo para os dispositivos jurídicos acerca do que se definia como “religião” a partir da República. Acreditamos que o resgate da historicidade deste processo, como aqui se pretendeu realizar, revela-se procedimento inevitável para a compreensão do que vem sendo chamado por estudiosos do tema da “laicidade à brasileira” e de algumas formas atuais de presença do religioso na esfera pública.

FONTES PRIMÁRIAS

BRASIL. Decreto Nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890. Proíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm> Acesso em: 29 de outubro de 2018.

BRASIL. Decreto Nº 181, de 24 de janeiro de 1890. Promulga a lei sobre o casamento civil. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D181.htm> Acesso em: 29 de outubro de 2018.

BRASIL. Decreto Nº 3.029, de 9 de janeiro de 1881. Reforma a legislação eleitoral. Disponível em: <<http://www.tse.jus.br/eleitor/glossario/termos/lei-saraiva>> Acesso em: 31 de outubro de 2018.

BRASIL. Lei Nº 1.829, de 9 de setembro de 1870. Sanciona o Decreto da Assembléa Geral que manda proceder ao recenseamento da população do Imperio. Disponível em: <<http://legis.senado.leg.br/legislacao/PublicacaoSigen.action?id=543582&tipoDocumento=LEI-n&tipoTexto=PUB>> Acesso em: 01 de novembro de 2018.

EPISCOPADO BRASILEIRO, *Pastoral Coletiva*. Rio de Janeiro: Typ. Montenegro, 1890, in: RODRIGUES, Anna Maria Moog (org.). *A Igreja na República*. Coleção Biblioteca do Pensamento Brasileiro. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981.

CENSO 2010. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Disponível: <https://censo2010.ibge.gov.br/apps/atlas/pdf/Pag_203_Religi%C3%A3o_Evang_miss%C3%A3o_Evang_pentecostal_Evang_nao%20determinada_Diversidade%20cultural.pdf>. Acesso em 19 de dezembro de 2018.

O *APÓSTOLO*: Periódico religioso, moral e doutrinário, consagrado aos interesses da religião e da sociedade. Rio de Janeiro: 1866 a 1892. Disponível : <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=343951&pesq=>>>. Acesso em: de setembro de 2016 a novembro de 2018.

QUANTA CURA, 1864. Disponível em: <<http://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>>. Acesso em: 06 de out. de 2017.

SYLLABUS, 1864. Disponível em: <<http://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>>. Acesso em: 06 de out. de 2017.

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. *Festas religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX*. Revista Estudos Históricos, 7.14: p. 205-230, 1994.

ABREU, Martha Campos et al. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Universidade Estadual de Campinas (Tese de Doutorado), 1996.

AGNOLIN, Adone. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.

AGUIAR DE SOUZA, Jose Carlos. *As filosofias da história e a tese da secularização: a teologia cristã e as raízes da secularização na modernidade*. PLURA, Revista de Estudos de Religião, 2.2: p. 43-57, 2011.

ALONSO, Angela. *Crítica e contestação: o movimento reformista da geração 1870*. Red Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 15, n. 44, p. 35-55, 2000.

ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989.

AZEVEDO, M. *Entroncamentos e entrechoques: vivendo a fé em um mundo plural*. São Paulo: Loyola, 1991.

AZZI, Riolando. *A crise da cristandade e o projeto liberal*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

BAKER, Keith M. "Introduction". In: *The French Revolution and the creation of Modern Political Culture*, vol. 1, Oxford/New York: Pergamon Press, 1987.

BALEIRO, A. (org.). *Constituições Brasileiras: 1891*. Brasília: Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, Centro de Estudos Estratégicos, 2001.

BERGER, Peter Ludwig. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BIOGRAFIA. Antônio Pereira da Silva e Oliveira. Disponível em: <[http://memoriapolitica.alesc.sc.gov.br/biografia/108-Antonio Pereira da Silva e Oliveira](http://memoriapolitica.alesc.sc.gov.br/biografia/108-Antonio_Pereira_da_Silva_e_Oliveira)>. Acesso em: 15 de outubro de 2018.

BIOGRAFIA. Tarquínio Bráulio de Souza Amaranto. Disponível em: <http://adcon.rn.gov.br/ACERVO/secretaria_extraordinaria_de_cultura/DOC/DOC_00000000109234.PDF>. Acesso em: 15 de outubro de 2018.

BLAKE, Augusto Victoriano Alves Sacramento. *Diccionario bibliographico brasileiro*. Rio de Janeiro, RJ: Typographia Nacional, Vol. I, 1883.

BLAKE, Augusto Victoriano Alves Sacramento. *Diccionario bibliographico brasileiro*. Rio de Janeiro, RJ: Typographia Nacional, Vol. II, 1893.

- BLAKE, Augusto Victoriano Alves Sacramento. *Diccionario bibliographico brasileiro*. Rio de Janeiro, RJ: Typographia Nacional, Vol. III, 1895.
- BLAKE, Augusto Victoriano Alves Sacramento. *Diccionario bibliographico brasileiro*. Rio de Janeiro, RJ: Typographia Nacional, Vol. IV, 1898.
- BLAKE, Augusto Victoriano Alves Sacramento. *Diccionario bibliographico brasileiro*. Rio de Janeiro, RJ: Typographia Nacional, Vol. V, 1899.
- BLAKE, Augusto Victoriano Alves Sacramento. *Diccionario bibliographico brasileiro*. Rio de Janeiro, RJ: Typographia Nacional, Vol. VI, 1900.
- BLAKE, Augusto Victoriano Alves Sacramento. *Diccionario bibliographico brasileiro*. Rio de Janeiro, RJ: Typographia Nacional, Vol. VII, 1902.
- BONINI, Lara Grigoletto; SERAFIM, Thaís. *RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO: ENTREVISTA COM JOANILDO BURITY*. Debates do NER, 2.28, p. 127-147, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: Edusp, p. 116, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- BRUNEAU, Thomas. *Catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.
- CALDEIRA, Rodrigo Coppe. *Algumas Reflexões sobre a questão da Liberdade Religiosa*. Em Debate, Belo Horizonte, v. 3, p. 24-30, mai. 2011.
- CAPELATO, Rafael. *A criação canônica da província eclesiástica de São Paulo (1908)*. Pontificia Università Gregoriana, (Tese de Doutorado), 2014.
- CARVALHO, J.. *A construção da ordem. A elite política imperial*. Brasília: Editora Campus, 1981.
- CASANOVA, José. *Rethinking secularization: A global comparative perspective*. In: Religion, globalization, and culture. Brill, p. 101-120, 2007.
- CHAVANTE, Esdras Cordeiro. *Tavares Bastos e a construção da liberdade religiosa*. *Revista Brasileira de História das Religiões*, 2013.
- CIARALLO, Gilson. *O matrimônio entre os poderes temporal e espiritual: o casamento civil e o processo de secularização da esfera jurídica no Brasil*. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, v. 39, p. 257-284, 2009.
- CIARALLO, Gilson. *O tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política*. *Revista de Sociologia e Política*, v. 19, n. 38, p. 85-99, 2011.

COHEN, Ilka Stern. *Thomas Davatz revisitado: reflexões sobre a imigração germânica no século XIX*. Revista de história, 144: p.181-211, 2001.

CORDI, Cassiano. *O tradicionalismo na República Velha*. Universidade Gama Filho (Tese de Doutorado), 1984.

DALMOLIN, Aline Roes. *Por uma história da Imprensa Católica Brasileira*. Anais do IV Encontro do Núcleo Gaúcho de História da Mídia, p. 1-15, 2012.

DARNTON, Daniel Roche (orgs). *A Revolução Imprensa: A Imprensa na França, 1775-1800*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

DE MELO MARTINS, Patricia Carla. *Padroado Régio no auge do Império Brasileiro*. Revista Brasileira de História das Religiões, v. 3, n. 9, p. 75-91, 2011.

DE MORAIS LIMEIRA, Aline; NASCIMENTO, Fátima. *Entre o altar e o trono: Iniciativas de escolarização na Capital Imperial*. Revista História da Educação, 16.38: p. 167-198, 2012.

DIOTALLEVI, Luca. O sentido e o problema do " separatismo moderado": por uma contribuição sociológica à análise da religião no espaço público. *Debates do NER*. Porto Alegre, RS, 2015.

DI STEFANO, Roberto. *¿De qué hablamos cuando decimos " Iglesia"? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico*. Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas., n. 1, p. 195-220, 2012.

DI STEFANO, Roberto. *Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas*. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, v. 37, n. 2, p. 157-178, 2008.

DI STEFANO, Roberto. *Ovejas Negras – Historia de los anticlericales argentinos*. Buenos Aires: Sudamericana, 2010.

DULLO, Eduardo. *Testemunho: cristão e secular*. *Religião & sociedade*. Rio de Janeiro. Vol. 36, n. 2 (jul./dez. 2016), p. 85-106, 2016.

EISENSTADT, Shmuel Noah. *Modernidades múltiplas*. Sociologia, problemas e práticas, 35: 139-163, 2001.

FRENTE PARLAMENTAR EVAGÉLICA. *Manifesto à Nação “O Brasil para os brasileiros”*. Disponível em : <<https://controle.revistaforum.com.br/wp-content/uploads/2018/10/documento-da-bancada-evangelica.pdf>> Acesso em: 29 de outubro de 2018.

GIUMBELLI, Emerson Alessandro. *Regulação do religioso: discussões conceituais e panorama da situação em quatro países latino-americanos*. Ciencias sociales y religión. Porto Alegre, RS. Vol. 18, n. 25 (dez. 2016), p. 14-37, 2016.

GONÇALVES, Thiago Werneck. *O periodismo maçônico oitocentista da Corte imperial brasileira (1871-1874)*. Universidade Federal Fluminense (Dissertação de Mestrado). Niterói, 2012.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2005.

GUERRA, François-Xavier. *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Encuentro, 2009.

GURGEL, Eduardo Amaral. *Imprensa e Igreja católica no início do século XX: convergências e divergências*. UMESP (tese de doutorado), 2017.

HAUCK, João Fagundes. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época: a Igreja no Brasil no século XIX*. São Paulo: Paulinas; Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

HAUPT, Heinz-Gerhard. *Religião e nação na Europa no século XIX: algumas notas comparativas*. Estudos avançados, v. 22, n. 62, p. 77-94, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HOBSBAWM, Eric. *A era das revoluções*. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1989.

KLAUCK, Samuel. *A imprensa como instrumento de defesa da Igreja Católica e de reordenamento dos católicos no século XIX*. Mneme-Revista de Humanidades, v. 12, n. 29, p. 132-148, 2011.

KLAUCK, Samuel. *O apostolado da imprensa: a revista St. Paulus-Blatt como instrumento de informação, formação e catequese no Rio Grande do Sul (1912-1934)*. (Tese de Doutorado), 2009.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do ocidente medieval*. Bauru, SP: São Paulo, SP: EDUSC: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

LOCKE, John. *Carta acerca da tolerância*. In: coleção "Os pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LOURENÇO, Lais da Silva, et al. *O retorno dos jesuítas ao Brasil: o caso ituano entre 1856-1918*. Pontifícia Universidade Católica de Campinas (Dissertação de Mestrado) 2017.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Os bispos do Brasil e a imprensa*. São Paulo: Loyola, 1983.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O tempo Saquarema*. São Paulo, SP: HUCITEC, 1987.

MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo: antigo e moderno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

MICHAELIS, Dicionário. *Demitizar (definição)*. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/busca?id=Y3bL>> Acesso em: 12 de nov. de 2018.

MIQUEL, Pierre. "*Le Journal des Débats*" et la paix de Versailles. *Revue historique*, 232. Fasc. 2: p. 379-414, 1964.

MONTERO, Paula. *Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso*. *Religião & Sociedade* 32, no. 1, 32.1: p.167-183, 2012.

MONTERO, Paula. *Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil*. *Novos Estudos-CEBRAP*, n. 74, p. 47-65, 2006.

MONTERO, Paula. *Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil*. *Etnográfica*. *Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, v. 13, n. 1), p. 7-16, 2009.

MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos: imprensa, atores políticos e sociabilidades na Cidade Imperial, 1820- 1840*. São Paulo: Hucitec, 2005.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Paradoxos do pensamento contra-revolucionário: Joseph de Maistre. *Locus-Revista de História*, 7.2., p.131-150, 2001.

NEFER, Igor. *Crítica, Razão e Liberdade: libertinos, Inquisição e a defesa da tolerância religiosa sob o Reformismo ilustrado no mundo luso-brasileiro (1756-1807)*. Rio de Janeiro: EDITORA MULTIFOCO, 2016.

NERIS, Wheriston Silva. *Bourdieu e a religião: Aportes para (re) discussão do conceito de campo religioso*. *Anais do Grupo de Pesquisa História e Religião/UFMA*, 2011.

NEVES, Flávio Rodrigues. *A voz e a pena a serviço da Igreja: A imprensa católica e a ampliação da esfera pública no Rio de Janeiro no final do século XIX*. Trabalho apresentado no GT de História da Mídia, integrante do 9º Encontro Nacional de História da Mídia, p. 1-13, 2013.

NEVES, Guilherme Pereira das. *Repercussão no Brasil das reformas pombalinas da educação: o seminário de Olinda*. *RIHGB*, Rio de Janeiro, v. 159, n. 401, p. 1707-1728, 1998.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *O discurso religioso*. In: *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*, Campinas: Pontes, 1987.

ORO, Ari Pedro. *A laicidade no Brasil e no Oriente: algumas considerações*. *Civitas: revista de ciências sociais*. Porto Alegre, RS. Vol. 11, n. 2 (maio/ago. 2011), p. 221-237, 2011.

OZOUF, Mona. "*Public Opinion*" at the End of the Old Regime. *The Journal of modern history*, 60: p1-21, 1988.

PANASIEWCZ, Roberlei; RELIGIOSO, Fundamentalismo. Secularização: o fim da religião?. Secularização: novos desafios. Editado por Maria Clara Lucchetti Bingemer e Paulo Fernando Carneiro de Andrade, p. 9-26, 2012.

PEREIRA, Camila Mendonça. Abolição e Catolicismo: A participação da Igreja Católica na Extinção da Escravidão no Brasil. Niterói: Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2011.

PEREIRA, Rodrigo da Nóbrega Moura. *A primeira das liberdades: O debate político sobre a liberdade religiosa no Brasil Imperial*. Desigualdade & Diversidade, p. 98-121, 2007.

PEREIRA, Rodrigo da Nóbrega Moura, *A salvação do Brasil: as missões protestantes e o debate político-religioso do século XIX*. (Tese de Doutorado em História Política). Rio de Janeiro: UERJ, 2008.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 13.37: p. 43-73, 1998.

PINHEIRO, Alceste. A emancipação dos escravos no Ceará em um jornal católico. Revista Brasileira de História da Mídia, p. 1-14, 2012.

PINHEIRO, Alceste. A Lei dos Sexagenários em um jornal católico. Anais do simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, p. 1-13, 2011a.

PINHEIRO, Alceste. *Catequese indígena e educação do escravo e liberto_ antídotos à imigração em "O Apóstolo"*. Anais dos Simpósios da ABHR, s/página, 2011b.

PINHEIRO, Alceste. O Apóstolo, ano I: a autocompreensão de um jornal católico do século XIX. XIV Congresso da Intercom. Rio de Janeiro, p. 1-12, 2009.

PINHEIRO, Alceste. O Ventre Livre em um jornal católico do século XIX. Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. III, n.9, p. 1- 16, 2011c.

PIRES, Tiago, "Revisitando a historiografia eclesiástica. A superação de uma narrativa eusebiana", in: BUARQUE, Viegária A. Castro (org.). História da Historiografia Religiosa. Ouro Preto: EDUFOP/PPGHIS, 2012.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. *Laicidade à Brasileira: estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

REIMER, Haroldo. *Liberdade Religiosa na História e nas Constituições do Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2013.

RÉMOND, René. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

RODRIGUES, Cândido Moreira. *Expoentes do pensamento conservador: conservadores tradicionalistas e contrarrevolucionários*. Revista Brasileira de História das Religiões, 6.16: p. 35-54, 2013.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *A coragem de ser só: Cândido Mendes de Almeida, o arauto do ultramontanismo no Brasil*. Almanack, v. 1, n. 7, p. 59-80, 2014.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *O matrimônio no Império do Brasil: uma questão de Estado*. Revista Brasileira de História das Religiões, 4.12. p. 81-122, 2012.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *O paradigma tridentino e a Igreja Católica no Brasil oitocentista: modernidade e secularização*. Reflexão, v.42, n.2, p.169-181, 2017.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Império (1840-1889)*. Roma: Pontifícia Universidade Gregoriana (Tese de Doutorado), 2010a.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Uma Questão de Consciência: Os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Império (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço/São Luis: EDFMA, 2015.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Uma questão de revisão de conceitos: Romanização-Ultramontanismo-Reforma*. Temporalidades, 2.2: p. 24-33, 2010b.

SANTOS, Edwiges Rosa dos. *O jornal Imprensa Evangélica: diferentes fases no contexto brasileiro (1864-1892)*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2009.

SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009.

SERBIN, Kenneth. P. *Padres, Celibato e Conflito Social: uma história da igreja católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SILVA, Ana Rosa Clocllet da. *As experiências da Modernidade e da Secularização no discurso ultramontano da segunda metade do século XIX: uma discussão a partir da história dos conceitos*. In: VI Congresso da ANPTECRE-'Religião, Migração e Mobilidade Humana', 2017, Goiânia. Anais do VI Congresso da ANPTECRE. Goiânia: Pontifícia Universidade Católica de Goiás, v. 1. p. 101-108, 2017a.

SILVA, Ana Rosa Clocllet da. *Memória e Identidade clerical no Brasil: uma análise a partir da imprensa periodista ultramontana, na segunda metade do XIX*. In: II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões «História, Memórias, Narrativas? Rupturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções, Lisboa, v.1, p. 18-19, 2017b.

SILVA, Ana Rosa Clocllet da; CARVALHO, Thaís da Rocha. *Ultramontanismo e protestantismo no período regencial: uma análise da crítica panfletária dos padres Perereca e Tilbury à missão metodista no Brasil*. Almanack, 15: p. 106-142, 2017.

SILVA, Ana Rosa Clochet da; LOURENÇO, Lais da Silva. *Entre a política e a religião: uma análise da imprensa periódica feijóista, na conjuntura de 1834 a 1835*. Anais dos Simpósios da ABHR, v. 14, 7.21: p. 207-229, 2015.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da imprensa no Brasil*. Mauad Editora Ltda, 1999.

SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. *Do Altar à Tribuna: Os Padres Políticos na Formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841)*. Tese. (Doutorado em História). Rio de Janeiro: UERJ, 2010.

TAVARES, Mauro Dillmann. *Progresso e civilização à luz ultramontana: jornais católicos no sul do Brasil-Porto Alegre, século XIX*. p. 1-7, 2006. Disponível em: <<http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/edicao12/materia03/texto03.pdf>>. Acessado em: 20 de abril de 2018.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Basília: Editora UnB, 1980.

VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e de reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida: São Paulo, 2007.

WEBSTER'S, biographical dictionary. *A dictionary of names of note worthy persons with pronunciations and concise biographies*. Springfield: Merriam, 1961.

WERNET, AUGUSTIN, *A Igreja Paulista no século XIX. A reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851 – 1861)*. São Paulo: Ática, 1987.

ANEXOS

Anexo I

O APOSTOLO

ASSIGNATURAS PARA A CÔRTE.	
<i>Adiantados.</i>	
Por um anno	63000
Por semestre	33000
Por trimestre	14500



ASSIGNATURAS PARA AS PROVINCIAS.	
<i>Adiantados.</i>	
Por um anno	72300
Por semestre	33600
Por trimestre	18600

PERIODICO RELIGIOSO, MORAL E DOUTRINARIO, CONSAGRADO AOS INTERESSES DA RELIGIÃO E DA SOCIEDADE.

Dum lucem habetis, credite in lucem.
S. João 12.30.

Publica-se nos domingos. Assigna-se na Typographia de N. L. Vianna & Filhos, rua d'Ajuda n. 78.

Anno I. **DOMINGO, 7 de Janeiro de 1866.** **N. 1.**

A redacção recebe qualquer artigo de interesse publico religioso, sendo porém publicado o que estiver concebido de accordo com o programma deste periodico.

Primeira Domingo da Epiphania.

Sobre a educação dos filhos.

Ev. S. Luc. Cap. II.

Quando Jesus teve doze annos, José e Maria forão com elle á Jerusaleem seguindo o costume do dia de festa.

E acabados os dias que ella observava quando voltaria para casa, ficou o menino Jesus em Jerusaleem, sem que seus pais o advertissem.

E crendo que elle viria com as da comitiva, unirão caminho de sua dia, e o buscavão entre parentes e conhecidos.

E como o não achassem voltaria para Jerusaleem em busca do elle.

E aconteceu que tres dias depois o achou no templo assentado no meio dos doutores, ouvindo-os e fazendo-lhes perguntas.

E todos os que o ouvirão, estavam pasmados da sua intelligencia e do suas respostas.

E quando o virão se admirarão. E sua mãe lhe disse: Filho, porque usastes assim com nosso? Sabe que teu pai e eu andavamos buscando-to cheios de afflicção.

E elle lhes respondeu:

Para que me buscaveis? Não sabeis que importa occupar-me nas cousas que são do serviço de meu pai?

Mas elles não entenderão a palavra, que lhes disse. E desceu com elles a vez á Nazareth, e estava-lhes esguito. E sua mãe conservava todas as palavras no seu coração.

E Jesus cresceu em sabedoria, em idade e em graça diante de Deus e dos homens.

A piedade e a devoção feção na espirito commum de todos os interpretes deste Evangelho, os motivos que determinarão Jesus e Maria a emprender esta viagem tão longa e fatigosa, qual a de Nazareth a Jerusaleem. Aprendamos neste exemplo de Jesus e Maria que não basta sómente cumprir-mos o que é do proceito, é tambem bom e muito bom

para exercitar a virtude, proclamar actos op devoção solida e authorizada pela Igreja, como era naquello tempo visitar o templo de Jerusaleem nos dias mais solemnes, o que particularmente são consagrados a Deus. O exemplo de Jesus e Maria tambem nos ensina que os pais devem levar seus filhos, quando estes chegarem a idade da razão, á Igreja e mais logares, onde vendo exemplos de piedade, aprendão a pratica da lei de Deus, e se acostumem a suportar dosse os males do jogo do Senhor.

Quanto a pais e mães não ha por ali que apenas nascidos seus filhos se desprendem delles, e deixão sua educação entregue a pessoas, cuja piedade e religião não são bem conhecidas. Muitos, é verdade, não procedem deste modo; mas na educação que dão a seus filhos, o que menos lhe importa, é infundir-lhes o temor de Deus, e instruí-los na pratica dos santos preceitos da lei. Um pai vingativo, por exemplo, só procura gerar no coração do seu filho a paixão que lhe domina de vingarse de um inimigo que o insulta: um pai usurario procurará despertar no espirito do seu filho o imenso dinheiro, e as riquezas que deverá amontar; um pai desonesto arrastará com seus mãos exemplos seu filho para o caminho da perdição; cada pai procurará transmitir a seus filhos as paixões que o devorão, sem se lembrarem que esta é a razão de muitos filhos tratarem nos pais com indigñidade, sem aquella ternura e respeito que lhe são devidos. Eis aqui porque a sociedade está cheia de moços sem piedade e sem devoção, outros tantos infelizes e desgraçados a quem os pais nem ao menos insinuão os primeiros rudimentos da Religião. Pais e mães que professão a Religião Catholica lembrai-vos que Maria Santissima, a melhor de todas as mães, desde que deu a luz do mundo o Menino Jesus, jámais se separou d'elle, não o levando a outra parte senão ao templo; aprendei della o cuidado que toda vós deveis ter em educar o instruir, vós mesmas os vossos filhos, ou pelo menos a não confiá-los, para este fim, senão a pessoas, cuja piedade e virtude seião bem claras e patentes. Só assim formareis bons cidadãos para a patria, e bons filhos para a Igreja, que é a mãe de nós todos.

O APOSTOLO.

O Apostolo.

Apparecendo pela primeira vez perante o publico é justo que o Apostolo exhiba sua razão de ser e o que pretende nessa tribuna universal a imprensa em que hoje se discutem todos os interesses da humanidade. Não faremos um programma das idéas e dos sentimentos, em cuja esphera se ha de circumscrever o nosso jornal; dedicado aos interesses do Catholicismo, sua marcha está por de mais traçada nosseos principios claros e inabalaveis de seus dogmas, sua moral, e sua disciplina.

Mas em todos os tempos e momentos nestes tão calamitosos, que atravessamos, a Religião tem necessidade de se fazer ouvir por seus orgões legittimos, porque ella tem a missão sublime e indelclinavel de guiar os povos pela senda do dever.

Esses orgões são os pastores, e enfim todo o Sacerdotio a quem o Divino Mestre nomeou a luz do mundo, e o sal da terra.

Somos Sacerdotes, nós os operarios desta empresa, que enceta hoje sua existencia com a publicação de presente numero; tomando sobre nosseos hombros esta ardua tarefa, cumprimos pela uma obrigação rigorosa e sagrada. A Igreja e a sociedade, em que vivemos o exige de nós, ambas tem o imperioso direito de o exigir. Não tomemos a pretensão de o fazer melhor do que aquellos denotados solicitas, que nos procederão, não faremos mais do que continuar os passos que elles nos cederão. Oxalá que nosseos desejos e nosseos esforços seião coroados de mais felizes successos, por entre as multiplices contrariedades, que cedo sobre as publicações religiosas.

Conhecemos as difficuldades com que temos de lutar, mas comecemos com o sentimento catholico, que, mercê de Deus, anima e nervo a o povo fluminense, e é por sua honra e por honra do clero desta importanté Diocese, que não podemos supportar a idea de faltarlhe um orgão na imprensa religiosa no mesmo tempo que quasi todos os outros o tem.

Vimos pois por nosseas vez prestar o contingente de nosseas debéis forças; esperamos o auxilio de nosseos irmãos, no sacerdotio, assim como de todos os catholicos.

Todos sabem, todos sentem quanto a sociedade está ferida no coração. Tudo quanto o genio de homem pôde alcançar, tem sido posto em contribuição para curar essa chaga cancerosa, que corroe a humanidade no meio de nosseos prodigios das sciencias, das artes, e da industria.

Verdadeira e nova Babel tem substituído a

Anexo III

ANNO XXV

Quarta-feira 20 de Novembro de 1889

NUMERO 132

REDACÇÃO E ADMINISTRAÇÃO

N. Rua dos Ourives 5

O APOSTOLO

ASSIGNATURA ADIANTADA

Paras... 10000
Porcorrente... 8000

Distribue-se ás Quartas, Sextas e Domingos

Dum sejem habella credits in locum (B. de L. 122. 26). Officina Typog. clama, no cocho. (Carta do Pa. IX á redacção do Apostolo). A impressora catholica e casa vendedora no mesmo paragrafo. (Palavra de L. 122. 26).

O APOSTOLO

Rio, 20 de Novembro de 1889.

Os Estados Unidos do Brasil

Os governos são para a sociedade, e não a sociedade para os governos.

Os acontecimentos das ruas são o que immediatamente devem a attenção e despertam o interesse de todos indistinctamente, e basta percorrer os parcs ser a coisa mais simples do mundo historial, desde que haja fidelidade de memoria, e esse amor imenso e irresistivel a verdade, que assiste a todos os espiritos, salvo o caso de um interesse excepcional em occulta e occulto.

Acima, porém, dos factos consummados, e menos accessivel a investigação da multidão, subsiste latente, mas indetectivel e guardado aframente formidavel, outro elemento, que, em definitiva, comecando a qualificar os factos, termina por se reflectir a elles, ou condemnal-os, e esse tribunal, a principio intimo e secreto, desenvolve-se, evoluciona-se, conquista terreno e torna-se por sua vez soberano e irresistivel: são a reflexão e os commentarios, que, suscitando-se no seio da familia, permittindo-se a intimidade da convivencia, ali onde todas as reservas desaparecem, e a confiança predomina, manifestam o pensar e o sentir de cada um, em modesta, despretensiosa, por isso mesmo que é intima, porém incoercivel, e ainda imponente, e irrecusavel em sua influencia, força e alcance.

No memoravel dia 15 de Novembro de 1889, quando os acontecimentos tomaram uma direcção, e foram muito além do que pretendiam e esperavam aquelles mesmos que mais activa-

mente os dirigiram, ninguém se pôde com autoridade bastante afirmar a cousa alguma em nome da opinião nacional.

A monarchia era até esse governo de direito e de facto.

A república era uma tendencia que se manifestava, mas que tinha diante de si aquella mesma direccção e aquelle mesmo facto, cujo respeito ainda mesmo algumas horas depois dos factos consummados parecia dever ser inviolavel, não dixeram aos seus timidos, mas a quanto haviam nascido e concebido no regimen que ora decalhia, e de cuja queda ninguém podia com segurança prever, nem duvidar a consequencia.

Foi, pois, o sentimento de surpresa pura e simples o que se propagou em todos os pontos da cidade nos primeiros momentos que seguiram a explosão e ao fugaz do relampago revolucionario.

Por que se trata? perguntavam entre si strepitos todos os homens, de todas as classes e posições?

Que significação podiam ter vivas á república, tantas vezes levantadas nas ruas mais publicas desta grande capital, sem que nem mesmo a policia monarchica se encommodasse durante tanto tempo?

— De que se trata, pois? é simples questão de gabinete, ou mudança radical de governo?

Essa interrogação sahia de quasi todos os labios.

E poucas horas depois o facto não inerte, não inesperadamente, não excepcionalmente consummado, vinha dizer a toda a população, apenas por momentos distraída de suas occupações habituaes, que a bandeira da república dos Estados Unidos do Bra-

sil acabava de ser hasteada no edificio da representação municipal, aclamada pela multidão compacta que o rodeava, e applaudida unanimemente por todas as forças de mar e terra.

Se d'antão de acontecimentos tão imponentes a alma popular se sentia destumbrada e cogitada, dois sentimentos, entretanto, se lhe casavam incriminadamente com as impressões novissimas que agitavam-na: eram, de um lado, uma evificação talvez geral na nova forma de governo que acabava de inaugurar-se no pais, mas tambem de outro lado ainda aquella indetectivel generosidade e sympathia pela sorte dos decahidos, especialmente sobre os destinos que aguardariam o nobre senão, que nascera brasileiro como todos nós, que se identificava como possos com os destinos deste pais, e que via-se assim, de um momento para outro, atirado aos azarés de uma destituição, que parecia nunca lhe dever ter sido infligida.

Quando, pois, o governo provisório manifestou seus intuitos tão pacíficos, quando o governo provisório proclama a população a primorosa proclamação em que todos os direitos eram altamente garantidos, quando chegou ao conhecimento da população o decreto do governo provisório provendo a deffinição da posição e estabelecimento da familia da dynastia deposta, foi geral o applauso e ao mesmo tempo a confiança que o governo da república despertou e conquistou, e fez reinar em toda a população, salvo inevitaveis e talvez raras excepções.

— Não tratamos de discutir a legitimidade, nem o caracter da revolução de 15 de Novembro.

A missão de que nos temos até hoje encarregado, não nos permite entrar

em assumptos que, além de inúteis, afastar-nos-hiam muito para longe do posto que devemos guardar dentro dos mais estreitos limites da legalidade.

Parece-por, porém, que nos será licito dizer que, se estava escripto no livro dos destinos, que a nova ordem de cousas se devesse realizar, não poderia tal o sidade modo mais calmo, mais pacifico, e mesmo mais cordial, mais eloquentemente expressivo da nobreza de um grande povo.

Desde que a idéa republicana entrava no ordem do dia dos assumptos sociais, dois argumentos estavam sempre apontados contra ella, se bem que como meras apprehensões, que a propria república competia agora refutar de modo mais digno que lhe seja possível.

Raro era o cidadão pacifico que não se mostrasse apprehensivo ante a idéa das eleições presidenciaes.

E para a população catholica figurava-se a república, não como uma entidade inimiga, desde que catholicos não tolerassem nossos vizinhos do continente sul-americano, e, excepção feita dos Estados Unidos da America, todas as do resto do novo continente; mas era que essa tendencia mais ou menos manifesta de imitarmos indistinctamente tudo o que se passa no estrangeiro, maxime os costumes francezes, onde a república tem sido o maior flagello da religião; e o pais legendario da liberdade tem exercido a mais desabrida tyrannia contra a religião, fazia esperar qualquer inclinação que, porventura, tendesse a se pronunciar de modo franco, e definitivo pelas instituições republicanas.

Se, porém, a república dos Estados Unidos do Brasil souber manter as

FOLHETIM

HEROISMOS DO CLERO

PELO

GENERAL AMBERT

CAPITULO II

A GUERRA

VI

(Continuação de N. III)

O sombato de Logny tentava para immantellar um regimento de infantaria. Os Zulus Puzulios foram ali derrotados: não apparece mais do que no campo de batalha. Quatro officaes escaparam ao massacre. Os outros estavam mortos no terreno. Os mortos estavam-se e acompanhando de Tossam, o capitão de Gualdino, e aquelle to-

zulto Webel, se ferido entre o coronel de Clavetta, o commandante de Moncol, e o capitão do Rio, o maior ajudante de Feroz, o tenente de Bassevaldier, o tenente de la Esquerda, o ajudante tenente Barnardo de Clavetta, irmão do coronel.

A 10 de Janeiro, ao pé de Mesa, distinguiram-se de novo os Zulus Puzulios.

O general Goussard, ao passar á noite na frente dos Zulus, bradava-lhes em sua lingua: — Ó meus, não abandonem e vultados, a ordem hoje deves-vos a salvação.

Entre seus capitões, quatro haviam sido mortos. Quando ao meio de Agosto de 1812 se Zulus Puzulios foram derrotados, o ministro da guerra mandou publicar uma ordem de dia sobre os seus feitos palavaes.

O exemplo agradou-se pela multidão dos Zulus. Poder-se-lhe dizer tambem não igual verdade que a França agradece a este ceppo de vultados e pelo exemplo que elle lhe deu. Promer á Europa e ao pais em que nascemos que a França não se dá por satisfeita, e por isso que a França agradece a este ceppo de vultados e pelo exemplo que elle lhe deu. Promer á Europa e ao pais em que nascemos que a França não se dá por satisfeita, e por isso que a França agradece a este ceppo de vultados e pelo exemplo que elle lhe deu.

O sombato morreu de novo no seio da victoria. A mãe e a filha, o padre e o official mediam no terreno assumptu. De seus espíritos,

arrastados para os espíritos superiores, descobriam talvez a symbolica harmonia que existia entre a religião e o patriotismo.

A vida preciosa que foram a salvar.

— Perdida a um profeta que não expressou uma davição que lhe amembora a escudo. Os Zulus Puzulios, marchavam sob um profeta, obra de uma religião do Visconde de Paiva e Monol. O profeta tinha este lema: — Sagrado Conselho de Jesus, sobre a França, e do sobre o-bon Martinho, o Conselho de França, interesse por via. O fundo era branco.

Não sei, mas parece-me que o estandarte, símbolo da patria, deve ter o caractere viril do guerreiro; e que, pelo contrario, a vogue franceza que se alarga sob os ardores santos do tempo, si estandarte a todo para inspirar o choro da pátria: a paixão do deve Amar o terreno dos heróicos sacra.

A estada do estandarte, ressumo-se no banner para ler e sangro sea a das suas lencas; e a coroa do perfil camuflam as davições e as crises evocadas ao meo da visão dos seus lencas. Para que se de expõe-se a machada de terra um perfil que se a sangue deus seja damente? Para que se de expõe-se longe de sactos e seus religio, sempre que mostra seu dilacer impio no destruido o Conselho do bon Jesus? Para que amar esse perfil e ser seguido pelas lulas meridiana, e lmpir de seus hermo e otro vult, simbolo de parca

suplida? Para que expõe São Martinho, o grande e santo padroeiro da França, a cellas suas mãos de silencio lachrimas? A perda do estandarte é grande, mas a perda do perfil não é mais grande.

— Não sei, mas parece-me que o estandarte, símbolo da patria, deve ter o caractere viril do guerreiro; e que, pelo contrario, a vogue franceza que se alarga sob os ardores santos do tempo, si estandarte a todo para inspirar o choro da pátria: a paixão do deve Amar o terreno dos heróicos sacra.

A estada do estandarte, ressumo-se no banner para ler e sangro sea a das suas lencas; e a coroa do perfil camuflam as davições e as crises evocadas ao meo da visão dos seus lencas. Para que se de expõe-se a machada de terra um perfil que se a sangue deus seja damente? Para que se de expõe-se longe de sactos e seus religio, sempre que mostra seu dilacer impio no destruido o Conselho do bon Jesus? Para que amar esse perfil e ser seguido pelas lulas meridiana, e lmpir de seus hermo e otro vult, simbolo de parca

— Não sei, mas parece-me que o estandarte, símbolo da patria, deve ter o caractere viril do guerreiro; e que, pelo contrario, a vogue franceza que se alarga sob os ardores santos do tempo, si estandarte a todo para inspirar o choro da pátria: a paixão do deve Amar o terreno dos heróicos sacra.

A estada do estandarte, ressumo-se no banner para ler e sangro sea a das suas lencas; e a coroa do perfil camuflam as davições e as crises evocadas ao meo da visão dos seus lencas. Para que se de expõe-se a machada de terra um perfil que se a sangue deus seja damente? Para que se de expõe-se longe de sactos e seus religio, sempre que mostra seu dilacer impio no destruido o Conselho do bon Jesus? Para que amar esse perfil e ser seguido pelas lulas meridiana, e lmpir de seus hermo e otro vult, simbolo de parca

(Continua)