

Reformas da Igreja em contraposição: o pombalismo luso e o ultramontanismo brasileiro (séculos XVIII e XIX)

Opposed ecclesiastical reforms: The Lusitanian pombalism and
the Brazilian ultramontanism (XVIII-XIX centuries)

Ítalo Domingos Santirocchi

Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Resumen

Neste artigo pretende-se apresentar os principais aspectos de duas reformas da Igreja Católica realizadas sob um Estado Confessional. A primeira é a reforma implantada pelo Marquês de Pombal, no Império Português no século XVIII, e a segunda é a reforma ultramontana, que ocorre no Brasil principalmente durante o reinado de D. Pedro II (1840-1889), conhecido como Segundo Reinado. As duas reformas foram possíveis graças ao regime de padroado e as dificuldades do Estado moderno, português e brasileiro, de se centralizarem e se fortalecerem conservando a união com a Igreja. Uma é regalista e jansenista, a outra é curialista e ultramontana, mas as duas foram favorecidas pelos governos, mesmo que a segunda tenha acabado por entrar em conflito com aqueles que inicialmente lhe concederam as cadeiras episcopais do Império do Brasil.

Palavras chaves: Reforma Eclesiástica. Pombal. Ultramontanismo.

Abstract

This article presents the main aspects of two reforms within the Catholic Church made under a Confessional State. The first one is the reform carried out by the Marquis of Pombal, in the Portuguese Empire in the eighteenth century. The second one is the ultramontane reform, which took place mainly in Brazil during the kingdom of Dom Pedro II (1840-1889), known as Second Empire. Both reforms were possible because of the patronage system and the difficulties Portugal and Brazil faced as modern states. They both wanted to centralize and strengthen preserving their union with the Church. The first one was regalist and Jansenist, but the other was curialist and ultramontane. Nevertheless both were favored by governments, even though the second ended up conflicting with those who had initially given it the episcopal chairs of the Empire of Brazil.

Key words: Ecclesiastical Reform. Marquis of Pombal. Ultramontanism.

1. Introdução

O Concílio de Trento (1545-1563) foi dominado pelas mudanças provocadas pela Reforma Protestante e foi a base da proposta de Reforma Católica, também conhecida como Contrarreforma. Segundo Norman Tanner, este concílio “dominou a teologia católica romana por quase quatro séculos” (Norman, 1999: 85-86).

No entanto, alguns temas ainda ficaram em aberto, possibilitando intensa discussão e divergências dentro da Igreja nos séculos seguintes. Três deles tocam diretamente a temática que trataremos: a questão da graça, as relações entre os poderes espiritual e civil e as tendências autonomistas de algumas igrejas nacionais.

O Concílio de Trento definiu que os poderes espiritual e civil reinavam juntos sobre os mesmos súditos, porém de forma autônoma, e deveriam colaborar um com outro, sendo o espiritual superior em caso de disputas entre eles. Nesse sentido, padroados particulares sobre igrejas foram sendo centralizado nos monarcas, isso ocorreu de duas maneiras: com o padroado estando diretamente sob a autoridade dos reis, conhecido como padroado real, ou indiretamente, quando o rei assumia o grão mestrado de uma ordem militar religiosa.¹ Por vezes, as duas se misturavam, como foi o caso português, onde o rei detinha o padroado sobre algumas Igrejas diretamente, enquanto outras (incluindo o ultramar), ele detinha por ser o grão mestre da Ordem de Cristo (Kuhnen, 2005: 29-107). Os direitos e limites dos poderes espiritual e civil continuaram sendo objeto de constante discussão durante os séculos XVII, XVIII e XIX.

O outro ponto que gerava controvérsia estava diretamente relacionado à salvação das almas, ou qual o caminho para conseguir isso. O ponto de discordância era a graça, o homem era salvo somente por Deus? Ou suas obras, e consequentemente o seu livre arbítrio, eram importantes para sua salvação? A Igreja Católica, ao contrário dos protestantes, admite que os dois favoreçam a salvação, em medidas diferentes. Porém, o Concílio de Trento não deu uma definição clara ao tema, possibilitando o surgimento de grandes desavenças oriundas de interpretações diferentes.

Os jansenistas² deram um maior peso a graça, se contrapondo aos jesuítas. Nesse quesito se aproximavam dos protestantes, porém existiam diferenças entre suas posições, como nos mostra Amarildo José de Melo:

¹ O padroado dava ao Estado alguns direitos sobre a administração da Igreja, como, por exemplo, a nomeação de bispos, de canonicos e de padres, além do usufruto dos dízimos. Em contrapartida ele deveria arcar com a manutenção do clero, a construção de Igrejas e a propagação da fé católica. Os direitos de padroado surgem de acordos bilaterais entre os dois poderes ou por concessões pontifícias.

² Doutrina cujo nome deriva de Cornelis Jansen, dito *Cornelius Jansenius* (1563-1638), bispo de Ypres, na província belga de Flandres. O jansenismo surgiu dos conflitos sobre a graça, ganhando notoriedade no século XVII. O Concílio de Trento estabeleceu que o homem, com suas boas obras, colabora com a graça para sua salvação, porém, não determinou “como” se dava a interação entre a graça e a liberdade humana. Assim nasceram as disputas teológicas entre os “bañistas” (alinhados ao pensamento do dominicano Domingo Bañez) e os “molinistas” (que preferiam a

“[...] Lutero apresentava o homem decaído como radicalmente incapaz de fazer algo em vista de sua salvação. Calvino, por seu lado, concluía que Deus é a única causa, o único autor, tanto da salvação como da condenação de cada indivíduo. Para Jansênio, o homem tem vontade e com ela pode querer, porém, essa vontade necessita intimamente de uma força invencível. Diz que o homem decaído tem a liberdade, que somente pode ser destruída pela coação externa, não pela necessidade interna.

Segundo Jansênio, no estado de inocência paradisíaca a vontade estava perfeitamente equilibrada, com perfeita possibilidade de inclinar-se para o bem ou para o mal. Depois do pecado original, a vontade é arrastada

escola do jesuíta Luís de Molina). A polémica teve seu ápice entre 1598 e 1607, gerando a célebre controvérsia *de auxiliis*. Os que assumiam o pensamento de Molina destacavam que a liberdade auxilia o homem com Deus, que lhe permitia prever e escolher (“Graça suficiente”). Os opositores acentuavam o domínio absoluto de Deus mediante a graça sobre as ações humanas (“Graça eficaz”). As posições se tornaram sempre mais apaixonadas, até que o Papa Paulo V (1552-1621), em 1607, proibiu novas discussões sobre o assunto. A questão, no entanto, não estava encerrada, pois as doutrinas “molinistas”, acusadas de laxismo (de abrandar o rigor da moral cristã), foram violentamente atacadas pelos teólogos discípulos de Miguel Baius (1567), que pregavam um agostinianismo intransigente e rigorista. O pensamento de Baius foi retomado por Jansênio, no século seguinte, que elaborou um resumo das suas interpretações sobre as ideias de Santo Agostinho, na obra *Augustinus* (1640), reacendendo a disputa. Os rigoristas jansenistas apoiaram-se em Saint-Cyran, nos teólogos da família Arnauld e na abadia de Port-Royal; mas, não puderam evitar a condenação de Roma (1642 e 1653) a cinco proposições que a Sorbonne extraiu do *Augustinus*, as quais permitiram intuir que Jansênio teria negado o livre arbítrio, limitando a redenção (graça) apenas aos predestinados. Os jansenistas protestaram contra essa condenação e, conquanto a admitissem *de direito*, afirmaram que *de fato* as cinco proposições não estavam contidas no *Augustinus*. Blaise Pascal publicou em seguida as *Provinciales* (1656), nas quais defendeu os jansenistas e atacou os jesuítas, mas, isso não impediu que a situação dos jansenistas se agravasse. Luís XIV viu no jansenismo uma ameaça à unidade do Estado e ordenou a dissolução da abadia das religiosas de Port-Royal, ordenando que a inteira construção fosse arrasada em 1709. Enquanto isso, o jansenismo ia assumindo cada vez mais o comportamento de um partido político-religioso de oposição, sobretudo a partir de 1684, sob a direção do Oratoriano Pascásio Quesnel. A bula *Unigenitus* (1713) condenou cento e uma proposições extraídas das *Reflexiones Morales* de Quesnel, mas não conseguiu abrandar o conflito, levando numerosos membros do clero a pedirem ao Papa a convocação de um Concílio geral. Pouco a pouco o jansenismo, no século XVIII, ligou-se ao galicanismo, conseguindo penetrar em outros países europeus (Martina, 2001, vol. II: 111-113; 209-251; Vieira, 1980: 29-32; Schatz, 1995, vol. III: 7-8). O jansenismo pode ser pensado no plural, pois historicamente admitiu muitas interpretações, tendo diferentes fases e ocorrendo com algumas características diferentes nos vários Estados europeus. Seu objetivo era reformar a Igreja a partir de seu interior e das suas origens: a Sagrada Escritura e os Santos Padres, especialmente Santo Agostinho. Os jansenistas nunca se aceitaram como hereges, inclusive muitas das suas doutrinas tiveram influência do Concílio de Trento. Como nos diz Amarildo José de Melo, “mesmo acirradamente apagados a suas ideias, sempre se identificaram como Católicos romanos” (Melo, 2014: 17).

pelo peso da concupiscência e da *delectatio* (atração), não só perdendo a liberdade de fazer o bem, como de abster-se do mal [...] Deus não dá a todos os homens os meios para alcançarem a própria salvação, e que Jesus Cristo não morreu por todos os homens, já que se tivesse morrido por todos, teria dado a graça a todos” (Melo, 2014: 55-56).

Esses dois temas se juntaram a outra polêmica que se manteve após Trento, quem tinha a precedência, o Papa ou o Concílio. O Concílio tridentino não deu ao papado todos os instrumentos necessários para levar a cabo uma maior centralização da Igreja em torno do pontífice, isso somente ocorreu no Concílio Vaticano I (1869-1870).

Tendências que favoreciam autonomias (principalmente de autoridade e disciplinar) nacionais dentro da Igreja Católica também sobreviveram, o maior exemplo disso foi o galicanismo francês.³ A ele se contrapunha o ultramontanismo, que defendia uma maior autoridade pontifícia e universalização da Igreja, combatendo as tendências nacionais. Os galicanos resgataram a palavra ultramontano, que no Período Medieval indicava um papa eleito fora dos territórios italianos, e inverteram seu ponto de vista, utilizando o termo para designar os que defendiam a autoridade do Papa que habita em Roma (Santirocchi, 2010b). Ataques como esse

³ Doutrina católica francesa caracterizada por um predomínio do Estado sobre a Igreja Católica, com marcado sentimento nacional, tendo por isso forte repercussão política. Seus adversários, defensores do primado pontifício, receberam a designação de “ultramontanos” e sua escola de pensamento, “ultramontanismo”. Formulado pelos legisladores de Felipe, o Belo, o galicanismo desencadeou, pela primeira vez, um grave conflito entre a França e o Papa Bonifácio VIII (1303). Desse conflito, o poder pontifício saiu enfraquecido. A Igreja francesa proclamou as liberdades galicanas (1407) e reforçou sua autonomia. Pela *Pragmática Sanção* de Bourges (1438), Carlos VII tornou-a praticamente independente de Roma. Luís XI, em 1462, e Luiz XII, em 1510, renovaram o apoio às liberdades galicanas. Uma concordata assinada entre Leão X e Francisco I (1516) se tornou a “constituição” da Igreja galicana até 1790. Nela o rei detinha a autoridade temporal sobre o clero e nomeava bispos e abades (aos quais o Papa concedia apenas investidura canônica). Esses princípios foram reunidos na *Declaração dos quatro artigos sobre o poder eclesiástico e o poder secular*, melhor conhecido como os *quatro artigos galicanos*, apresentada por Bossuet na assembleia do clero em 1682. O galicanismo posteriormente serviu de inspiração para a *Constituição civil do clero* (1790), produto da Revolução Francesa. A condenação do galicanismo institucional por Pio VI (1791) terminou pela cisão do clero em jurados (aqueles que juraram a *Constituição Civil do Clero*) e refratários (aqueles que não juraram tal constituição), e pela separação entre o Estado e a Igreja (1794). A concordata de 1801, mesmo impondo unilateralmente os artigos galicanos por Bonaparte, devolveu ao Papa o controle do clero, o que ocasionou um enfraquecimento do galicanismo, que agonizou até 1870, ocasião em que a proclamação da infalibilidade pontifícia assinalou o triunfo do ultramontanismo (Martina, 2001, vol. II: 259-275; Vieira, 1980: 28-29; Schatz, vol. III: 9, 19-20, 74-76).

a supremacia pontifícia também eram feitas pelos protestantes, que chamavam os católicos fiéis ao papado de papistas, romanistas, entre outros termos.

Os maiores representantes do ultramontanismo nos séculos XVI, XVII e XVIII, foram os jesuítas,⁴ que entraram em conflito com os conciliaristas,⁵ episcopalistas,⁶ galicanos e jansenistas, defendendo, além do primado do Papa sobre as igrejas nacionais, uma doutrina que dava grande importância às obras humanas, ao livre arbítrio e que beirava o laxismo.⁷

Essas questões, juntamente com o processo de fortalecimento dos Estados modernos e nacionais, nos ajudam a compreender melhor os ideais reformadores dos séculos XVIII e XIX. Essa mistura gerou discussões que iam da doutrina a política, da disciplina a organização eclesial.

Esse cenário nos permite perceber que instituições como a Igreja e o Estado não constituíam “um conjunto homogêneo”, como nos adverte Evergton Sales Souza, pois nenhuma das duas era formada:

⁴ Os conflitos dos jesuítas com outras tendências e ordens religiosas vinham desde seus primeiros anos, logo após o Concílio de Trento, nascendo exatamente das posições não muito bem definida por este. “Dentro do dogma católico, duas tendências se combatiam: a corrente chefiada pelo dominicano Domingo Banez e a do jesuíta Luís de Molina. Essa disputa dividiu grande parte da Europa católica em dois partidos: os molinistas e banhesianos, que se tratavam mutuamente como calvinistas (banhesianos-dominicanos) e semipelagianos (jesuítas)”. Pelagianismo foi uma heresia que colocou em oposição às ideias de Pelágio e as de Santo Agostinho, que o combateu. “Confiando excessivamente na força de vontade, negavam o pecado original e sustentavam que o homem, depois do pecado original, ainda possuísse plena capacidade de operar o bem e até de conserva-se imune de pecado (*impeccantia*)”, expressando “um forte otimismo antropológico”. Agostinho defendia “que o homem tem absoluta necessidade da graça para ser justificado, pois, com o pecado de Adão, perdeu sua força e inocência originais. Tal graça é concedida por Deus não por mérito do homem, mas de forma totalmente gratuita, por pura benevolência. O Pelagianismo foi condenado no Sínodo de Orange, de 529 (o chamado Concílio “*Arausicanum II*”) e, posteriormente, no Concílio de Trento (1545-1563). A Igreja também rejeitou, como herético, o semipelagianismo, ou seja, a doutrina segundo a qual o homem seria capaz de iniciar, com as próprias forças, o ato meritório, só sendo necessária a graça para completá-lo” (Melo, 2014: 19).

⁵ Doutrina que defendia que o Concílio da Igreja tinha maior autoridade que o Papa.

⁶ Doutrina que defendia que os bispos, nas suas dioceses, tinham autoridade comparada ao do pontífice e, por esse motivo, o Concílio seria superior ao Papa.

⁷ O laxismo está ligado ao *probabilismo*, “sistema moral, formulado por Bartolomeu de Medina (1528-1580), dominou a teologia moral durante a primeira metade do século XVII e foi sempre seguido pela maior parte dos moralistas jesuítas. Indica que em caso de dúvidas pode seguir-se a opinião provável, mesmo que exista outra que seja mais provável. No fundo, o probabilismo valorizava a liberdade humana, apostando nela acima da lei. O probabilismo exagerado deu origem ao Laxismo”. Era exatamente essa valorização da liberdade humana que possibilitava o perdão do erro em caso de dúvida, que levou os adversários dos jesuítas de acusá-los de semipelagianismo (Melo, 2015: 31).

“[...] por homens que compartilham necessariamente dos mesmos princípios e objetivos. São, antes, instituições formadas por indivíduos e diversos grupos que nem sempre estão em perfeita sintonia entre si [...] Conflitos opondo setores do clero regular a setores do clero secular; divergências entre prelados e a Santa Sé ou alguns de seus máximos representantes; contendas entre bispos; desentendimentos entre bispos e respectivos cabidos diocesanos; confrontos no interior dos cabidos; disputas entre cabidos de dioceses diferentes; dissensões opondo prelados diocesanos a ordens religiosas ou militares; controvérsias entre bispos e a Inquisição. Tamanho universo de conflitos é suficiente para desfazer qualquer pretensão de dotar a Igreja de uma consciência de corpo tão perfeita que permita agir sempre em bloco na defesa de alguma posição em relação ao Estado” (Sales Souza, 2015: 277-278).

Temos de ter presente que o mesmo valia para o Estado, dividido em seus vários interesses e grupos. Mas é inegável que este marchava cada vez mais decidido a fim de ocupar espaços que antes eram exclusivos do poder eclesiástico. Nesse sentido, reformas como a implantada pelo Marquês de Pombal, não eram dirigidas contra a Igreja, mas buscavam limitar os seus poderes, apoiando-se em alguns grupos dentro da instituição eclesiástica, enquanto combatia outros que ameaçavam o seu projeto (Sales Souza, 2015: 278).

O que existiam eram instituições em processo de definição de seus parâmetros modernos, que durante esses quatro séculos, após o Concílio de Trento, envolveram nas suas relações recíprocas conflitos e colaborações, dentro de uma lógica que ainda considerava necessário uma união entre os dois poderes e não permitiam conceber um Estado separado dos poderes religiosos. Essa era a situação de Portugal, onde o governo de Pombal tentou reformar o Estado e conseqüentemente a Igreja, opondo o regalismo monárquico ao ultramontanismo setecentista dos jesuítas.

2. A evangelização do Brasil

Durante os Períodos Colonial e Imperial, o padroado e o regalismo⁸ foram os pilares de sustentação da união entre a Igreja e o Estado em Portugal e no Bra-

⁸ No processo de surgimento e fortalecimento do Estado moderno, o poder civil avança sobre um espaço antes ocupado pela Igreja Católica, com intuito de ter maior controle sobre seus súditos ou cidadãos e sobre seu território. Assim, passa a interferir cada vez mais nos assuntos

sil. O catolicismo praticado pela população brasileira recebeu inúmeros influxos, sendo bastante heterogêneo. Os primeiros portugueses que aqui chegaram ainda carregavam consigo influências das práticas católicas medievais, ao mesmo tempo em que a organização eclesiástica que se instaurava estava imbuída do espírito reformador do Concílio de Trento. Dessa forma as missões de evangelização e os centros educacionais católicos, principalmente sob o influxo dos jesuítas, instauraram um catolicismo reformado, mas nos moldes da cultura portuguesa, ao qual Ferdinand Azevedo chamou de *catolicismo barroco* (Azevedo, 1984; 1988).

Os vários focos de evangelização na América lusitana acabaram tendo de se relacionar com as diferentes culturas católicas dos colonos portugueses, com as diversas religiosidades das nações indígenas e dos africanos, trazidos como cativos. Todas essas acomodações geraram uma diversificada cultura religiosa católica durante o Período Colonial, chamado por alguns autores de “catolicismo popular”, “catolicismo luso-brasileiro”, entre outras denominações (Freyre, 1998; Suoza, 2009; Azzi, 1977; 1978).

Até meados do século XVIII, a hierarquia católica e as Ordens religiosas tentaram implantar no Brasil os preceitos da Reforma Tridentina: criação de seminários, visitas pastorais, controle sobre o clero, fortalecimento da autoridade hierárquica, combate as heresias, fortalecimento dos sacramentos. Apesar das dificuldades criadas pela vastidão do território, das poucas dioceses e do seu isolamento, a evangelização e institucionalização da Igreja prosseguiram. Um exemplo disso foi o Sínodo Diocesano realizado por D. Sebastião Monteiro da Vide, em 1707, que resultou na única constituição eclesiástica que esteve em vigência no Brasil até o final do século XIX: *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (Vide, 1853).

A partir de 1750, as reformas do Estado português, implantadas pelo Marquês de Pombal, também atingiram a Igreja. Os jesuítas foram afastados dos centros educacionais e das missões de evangelização, terminando por serem expulsos de Portugal em 1759. Com uma política regalista mais incisiva, buscou-se aumentar a autonomia da Igreja portuguesa em relação à Santa Sé, ao mesmo tempo em que se procurava ampliar a autoridade do Estado sobre clero nacional. As reformas educacionais implantadas pelo Marquês disseminaram, principalmente por meio da Universidade de Coimbra, uma cultura eclesiásti-

eclesiásticos, mesmo sem o consentimento da Santa Sé. Portanto o regalismo é um conjunto de atitudes ou legislações implantadas unilateralmente pelos governos dos Estados Modernos e constantemente criticadas e contestadas pelo Papa.

ca com forte influência de um iluminismo de estilo luso, reformador, mas não revolucionário (Valadares, 2004). O objetivo era combater o ultramontanismo jesuíta e formar um clero ilustrado, com uma maior fidelidade ao Estado, preparado para se portar como um funcionário público e um educador/civilizador.⁹

Deste modo, as reformas pombalinas teriam sido uma tentativa de reformar a Igreja Católica no Império lusitano, aliando-se aos adversários dos ultramontanos, como os jansenistas, oratorianos, entre outros. O objetivo era fortalecer o regalismo como instrumento de controle sobre a Igreja.

3. Reforma Eclesiástica Pombalina

Um ponto importante deve ser frisado antes de iniciarmos a discussão sobre as reformas que ocorreram no século XVIII e XIX. Tanto o governo pombalino quanto os governos do Brasil Imperial, ainda não concebiam um Estado separado do poder eclesiástico ou espiritual. Mesmo no século XIX, quando o liberalismo fortalecia o processo que ficou conhecido como “secularização” e pregava a separação entre os dois poderes, os governantes do Império brasileiro se sentiam incapazes de manter o controle sobre seus súditos, ou sobre suas consciências, sem um Estado confessional. Todavia, para garantir seus interesses, que variaram durante a segunda metade do século XVIII até os finais de XIX, os governos se apoiaram em diferentes grupos dentro da Igreja, buscando sustentação para seus projetos de Estado. Sendo assim, seria difícil chamá-los de anticlericais ou inimigos da Igreja, nesse ponto concordamos com Sales Souza quando, refletindo sobre as reformas pombalinas, diz que:

“Partindo desta compreensão, é possível constatar como certas interpretações acerca do período pombalino, que acusam o governo de ter agido contra a Igreja, são errôneas ou marcadas por parcialidades. Primeiro, porque a ação pombalina não foi dirigida contra a Igreja, mas buscou, numa lógica moderna de Estado, limitar seus poderes, agindo particularmente contra alguns grupos específicos que ameaçavam o desenvolvimento do seu projeto político [...] no universo fragmentado da Igreja, amplos setores abraçaram as políticas reformadoras propostas pelo governo e não poucos eclesiásticos participaram efetivamente

⁹ O texto deste subtítulo é parte de uma palestra apresentada no 2º Simpósio Nordeste da ABHR (UFPE), realizado em setembro de 2015 (Santirocchi, 2015b: 99-116).

da construção dessas políticas e de um novo modelo de Igreja que foi tomando corpo durante o reinado de D. José” (Sales Souza, 2015: 178).

Mas nem mesmo podemos pensar em uma aliança entre os dois poderes, mas sim em interpenetrações entre Igreja e Estado, que estabelecem uma relação que se caracterizava, sobretudo, por uma constante busca de expansão ou manutenção do poder, de ambos os lados e de diferentes grupos dentro de cada uma das duas instituições (Sales Souza, 2015).

No governo de D. José foi reforçada uma típica ideia de Antigo Regime, o poder divino do rei. Esse fato nos leva a concordar com Cláudia Rodrigues, quando defende que é anacrônico buscar nas reformas eclesíasticas pombalinas antecipações dos ideais liberais de separação entre os dois poderes, pois elas foram pensadas ainda dentro de uma concepção de união entre Igreja e Estado (Rodrigues, 2015: 223-230).

O primeiro ministro de D. José, Sebastião José de Carvalho e Melo (Marquês de Pombal), recebeu uma fortíssima influência galicana e jansenista, principalmente da tendência josefinista e do Sínodo de Pistoia (1789), mais preocupados com os aspectos jurídicos de reforma do que com as questões morais. Segundo Amarildo de Melo:

“O jansenismo que Pombal conheceu não foi o jansenismo teológico do *Augustinus* de Jansênio, ou eclesial-disciplinar de Saint-Cyran, ou ainda o moral de Port-Royal de Paris e des Champs, da família Arnauld ou dos Solitários de Port-Royal, mas o jansenismo eivado de galicanismo, já encontrado em Blaise Pascal, Quesnel, Nicole e, sobretudo, no italiano Pedro Tamburini, um jansenismo codificado nas conclusões do sínodo de Pistoia, um jansenismo toscano, jurisdicista que buscava apoio do poder civil visando reformas eclesíasticas” (Melo, 2014: 36).

E foi em Viena, ao tempo em que Pombal era enviado da Coroa portuguesa, que ele entrou em contato com os jansenistas, adversários da primazia de Roma (Beal & Cardozo, 1969, p. 25). Os jesuítas eram os principais representantes do poder pontifício, do ultramontanismo tão combatido pelos galicanos e do catolicismo barroco. Por isso, para implantar a reforma pretendida por Pombal, era essencial diminuir o poder da Companhia de Jesus e se aliar, pelos menos circunstancialmente, com seus adversários dentro da Igreja.

3.1. O antijesuitismo

A investida de Pombal contra os jesuítas envolveu vários âmbitos: *político* – pela dificuldade que criaram os missionários sul-americanos por ocasião da tentativa de implantação do Tratado de Limites, a partir de 1750, e pelos contínuos conflitos destes com os colonos pela mão de obra indígena em São Vicente e no norte do Brasil (Carnaxide, 1940; Carrato, 1968; Maxwell, 1996); *educacional* – por dominarem o sistema educacional do Reino e das colônias, além das principais Universidades (Coimbra e Évora) e representarem o “antigo sistema educacional” (Beal & Cardozo, 1969; Valadares, 2004); *econômico* – gastos com a Guerra Guaranítica contra os Sete Povos das Missões, derivada das dificuldades na execução do Tratado de Limites, e oposição aos direitos de isenções de alguns impostos por parte dos jesuítas. Ademais, também eram vistos como um empecilho para a eventual criação de Companhias mercantis monopolistas em certas regiões do Brasil, o que se aliava à cobiça que se tinha em relação aos seus bens (Carnaxide, 1940). Nesse particular, recorda-se que havia o mito da grande riqueza dos jesuítas, que poderia ajudar a sanar as dívidas do Tesouro Real; *eclesiástico* – pela obediência da Companhia de Jesus ao Papa, sua autonomia frente ao poder governamental, que lhe conferiu força moral e, também, porque era a representante, por excelência, da cultura ultramontana (Leite, 1938/1950, vol. VII).

A influência da Companhia de Jesus em Portugal aumentou a partir de 1640 e se perpetuou até o século XVIII. O movimento “das luzes” ensejou um ataque (Luís Antônio Verney, *Verdadeiro método de estudar*) à pedagogia da Ordem fundada por Santo Inácio. Na segunda metade do século XVIII, quase todos os governantes europeus se tornaram hostis à Companhia de Jesus. Em Portugal, a mudança política em relação a esses padres começou a ser sentida sob o reinado de D. João V (1689-1750), que se interessou em dar maior incentivo às ciências e a outras ordens religiosas, dando seu patrocínio aos oratorianos, ordem fundada por São Filipe Néri, que, em várias ocasiões, tinham entrado em disputas teológicas com os jesuítas, principalmente na questão jansenista (Beal & Cardozo, 1969: 21-22; Almeida, 1866, vol. I, parte I: 57).

D. João V parece ter protegido os oratorianos para contrabalançar o predomínio da Companhia de Jesus e introduzir em Portugal as “novas ideias” e os métodos de ensino dos jansenistas. Os oratorianos foram os divulgadores de autores como Francis Bacon (1561-1626), René Descartes (1596-1650), Pierre Gassendi (1592-1655), John Locke (1632-1704) e Antonio Genovesi, sendo também os primeiros a enfrentar os jesuítas no campo da pedagogia portu-
gue-

sa. Tiveram, inclusive, apoio de outras Ordens, já que o monopólio do ensino de que desfrutavam os padres da Companhia de Jesus era motivo de ressentimento por parte dos outros regulares (Beal & Cardozo, 1969: 8).

O Marquês de Pombal ainda utilizou outra estratégia contra os jesuítas, promoveu uma campanha difamatória internacional. Em 1757, fez redigir na Secretaria de Estado a obra intitulada *Relação Abreviada*, em que expôs o rol de acusações do Governo português contra a Companhia de Jesus, traduzindo-a depois em várias línguas e difundindo-a profusamente pela Europa. Entre as acusações referentes aos jesuítas, constavam que tinham: tentado invalidar o Tratado de Madrid; obstado a entrada nas reduções de qualquer pessoa estranha, inclusive do bispo, do governador e dos oficiais do Rei; proibido o uso do português e do espanhol nos limites da referidas reduções, para assim impedir a comunicação entre índios e brancos; reduzido os nativos a uma obediência cega aos missionários; insuflado neles ódio contra os brancos seculares, dizendo que adoravam o ouro e traziam o demônio no corpo; organizado e armado um exército para combater as monarquias; desobedecido às bulas papais e às ordens régias ao praticarem o comércio (Beal & Cardozo, 1969: 38-39). A *Relação Abreviada* praticamente reduzia os missionários jesuítas do Brasil e do Paraguai a atrozes escravistas.

Outra obra de enorme repercussão foi a *Dedução Cronológica e Analítica*, editada em Lisboa no ano de 1768. Esta se tornou a principal arma da propaganda antijesuítica, relançando contra a Companhia velhas acusações e acrescentando novas. Sem omitir as fontes jansenistas em que se inspirava, o tom usado era de verdadeiro libelo, chegando a comparar o ingresso dos jesuítas a invasão moura na península ibérica: “A entrada dos jesuítas fez em Portugal, e em todos os seus domínios, não tem semelhante, que não seja os estragos da invasão com que os mouros oprimiram e assolaram a Espanha” (Silva, 1768, parte I: 1, 5, 201).

A política denegridora do Marquês achou fértil terreno nos adversários da Companhia, reforçando uma prolífera literatura antijesuítica, na qual os padres eram considerados gananciosos, sediciosos, promotores de conspirações, mentirosos, autoritários, antiprogressistas e representantes de interesses de uma autoridade estrangeira (Roma).

3.2. Os princípios reformistas de Pombal

Os princípios regalistas incentivados pelo Marquês de Pombal buscavam sustentar um movimento de “desuniversalização” da Igreja, a fim de subjugá-la ao Estado nacional. Ao Papa era concedida somente a jurisdição espiritual, res-

tringindo-lhe os movimentos, encontrando, os juristas pombalinos, pretextos e justificativas para isso. Pombal não chegou ao extremo do escocês Buchanan, dos ingleses Bacon e Hobbes, nem do francês Bodin ou do holandês Grocio, que advogavam a supremacia do Estado em matéria de religião; mas aceitou e praticou o regalismo de seus compatriotas Antônio de Gouveia, Gabriel Pereira de Castro e Pascoal de Melo Freira, que concediam ao Estado nacional jurisdição sobre tudo aquilo que não dizia respeito à tarefa puramente espiritual que reconheciam à Igreja (Beal & Cardozo, 1969: 27-28).

Essencial para conseguir atingir seus objetivos, foi diminuir a presença do poder pontifício em Portugal, com intuito de levar os bispos a assumirem uma maior autonomia em relação à Cúria romana. Para isso provocou uma ruptura de relações diplomáticas com a Santa Sé, expulsando o Núncio Apostólico dos territórios lusos em 1760, um ano após a expulsão dos jesuítas. Segundo Sales Souza, “a ruptura diplomática cumpriu o papel de acelerar as políticas reformadoras” (Sales Souza, 2015: 282, 293).

Era essencial aumentar o poder do regalismo institucionalizado e ampliar o seu controle sobre a Igreja. Para isso o governo de D. José I mandou restabelecer, por lei de 6 de maio de 1765, confirmada pelos avisos de 20 de abril e 23 de agosto de 1770, o beneplácito régio para todos os documentos enviados pela Santa Sé, tendo a lei efeito retroativo (Almeida, 1967, IV: 227-228). O recurso à Coroa também foi uma das bases de apoio do regalismo pombalino.

Outra importante instituição eclesiástica portuguesa deveria ser submetida ao Estado, a Inquisição. Seu enquadramento se inicia em 1760, com um conflito entre Pombal e o inquisidor geral, D. José de Bragança, que terminou com a prisão deste no convento de Buçaco. Em seguida o primeiro ministro conseguiu colocar o seu irmão, Paulo de Carvalho Mendonça, à frente do Conselho Geral da Inquisição. Em 1768, o tribunal perderia a importante função de órgão responsável pelo controle dos livros a serem publicados no Império luso, com a criação da Real Mesa Censória. Como nos indica Sales Souza, “na prática, do ponto de vista da circulação dos livros, o Santo Ofício deixou de ser a instância suprema que julgava o que era ortodoxo ou não em matéria religiosa”. Enfim, a inteira submissão do tribunal ao Estado ocorreu em 1774, após a aprovação de seu novo regimento (Sales Souza, 2015: 293).

Para combater os jesuítas e reformar a Igreja, Pombal se apoiou nas teorias que vinham sendo defendidas por muitos teólogos da Ordem dos Oratorianos.

Os dois principais, que fundamentaram o regalismo pombalino, foram os padres Antônio Pereira de Figueiredo (1725-1797)¹⁰ e José Clemente (1720-1798)¹¹.

Um tema chave nessa discussão foi a questão das dispensas matrimoniais, ponto importante devido às alianças políticas e aos impedimentos de consanguinidade, que dificultavam, inclusive, os casamentos nas colônias, onde o número de mulheres brancas era reduzido. Esse foi um tema abordado por Pereira de Figueiredo na sua *Tentativa theologica* (1766), na qual sustentava que os bispos, reassumindo a sua “primitiva autoridade”, podiam dispensar dos impedimentos de consanguinidade e afinidade, que eram reservadas ao Papa. A obra tinha o objetivo de provar que, “em tempo de ruptura com a cúria romana, os bispos tinham o direito e mesmo o dever de conceder dispensas matrimoniais” (Sales Souza, 2015: 288).

Padre José Clemente (1720-1789), considerado um dos precursores teóricos do regalismo de Pombal, não chegou a tais extremos. Na questão do matrimônio dizia:

“se finalmente os senhores bispos não quiserem dispensar, sem outra razão maior que não querem. A esta razão que em todo o sentido é a última, não tenho que responder, porque poderá haver teologia e

¹⁰ Antônio Pereira de Figueiredo nasceu em Vila do Mação, Comarca de Tomar, falecendo no Convento de Nossa Senhora das Necessidades, dos oratorianos, onde vivia como hóspede desde 1785. Entrando na Congregação de São Filipe Néri, empregou seu talento em favor das reformas do Marquês de Pombal. Tanto se dedicou aos afazeres do Estado que, a conselho do Marquês, deixou os oratorianos e se secularizou. Exímio latinista, ele traduziu os Estatutos da reforma de 1772, e engajou-se em disputas teológicas com os jesuítas e com eclesiásticos da Espanha e da Itália. Deputado da Real Mesa Censória, foi um dos seus membros mais ativos, demonstrando vasta erudição. Entre suas obras destacam-se a *Tentativa Theologica* (1766), e a *Demonstração Theologica* (1769), duas verdadeiras colunas do regalismo português, além de uma famosa tradução da *Bíblia Sagrada* (Silva, 1858-1914, vol. I: 223-230).

¹¹ Segundo Inocêncio Francisco da Silva, José Clemente foi “Presbítero da Congregação do Oratório de Lisboa”. E acrescenta: “a ser exato o que se lê em uns brevíssimos apontamentos manuscritos, que a seu respeito e de outros padres congregados me foram fornecidos por um deles, ainda vivo, o reverendo Vicente Ferreira, deveria ter entrado na dita Congregação em 26 de julho de 1726: mas tudo induz a crer que houve engano de algarismo, e que o ano verdadeiro seria 1736. É para admirar o modo como este padre conseguiu salvar a vida por ocasião do terremoto de 1755, achando-se então morador da casa do Espírito Santo de Lisboa [...] José Clemente foi por muitos anos mestre de Teologia na Congregação, e teve por aluno entre outros o celebre P. Antônio Pereira de Figueiredo, ao qual assistiu e confortou no derradeiro transito, como seu confessor que era desde alguns anos. Pouco tempo sobreviveu à morte do seu discípulo, falecendo com mais de 80 anos na mesma casa de N. S. das Necessidades a 19 de fevereiro de 1798” (Silva, 1858-1914, vol. III: 290-291).

direito para convencer entendimentos, mas não sei que os haja para mudar vontades” (Castro, 2002: 329-330).

Com estas palavras, José Clemente teria, provavelmente, afastado irremediavelmente a possibilidade de ser o arauto da política regalista pombalina. Não por ter recusado o regalismo, mas por ter admitido que o poder dos bispos pudesse desafiar o poder do Estado. Para o êxito das reformas, a submissão dos prelados ao governo era fundamental (Castro, 2002: 329-330).

Antônio Pereira de Figueiredo defendia que às duas esferas de poder independentes (secular e espiritual) correspondiam duas comunidades sobrepostas, com igual dever de sujeição ao poder régio no âmbito das características que lhe eram específicas. No seu livro *Doctrina veteris ecclesiae* (1765) atribuiu a Deus a distinção dos poderes régio e papal para que cada um, nas respectivas ações e funções, fosse supremo no seu gênero e independente do outro. Desse modo, esse autor aceitava a “existência da sociedade civil, enquanto civil”, sem que isso eximisse os reis de se submeterem à autoridade divina na administração das coisas temporais da religião. Tendo, segundo ele, o poder régio origem em Deus, que o dotara de jurisdição própria, o Papa não poderia privar os reis da titularidade do império e da posse e administração dos bens temporais. Daí resultaria a legitimação do regalismo pombalino, enquanto doutrina de anulação de práticas tidas como injustas pelos reis e que haviam levado a sua submissão aos pontífices, diretamente pela cessão da sua soberania, e indiretamente por não assumirem o poder que lhes era próprio. Isso seria uma alteração da “ordem divina”, para qual os governos deveriam insurgir, considerando que “tinham sido atropelados os direitos ancestrais dos reis, nomeadamente os direitos de soberania e de proteção” (Castro, 2002: 326).

O regalismo português, a exemplo dos demais jurisdicionalismos europeus, procurou nos bispos o apoio necessário para reformar a Igreja nacional. De fato, o poder dos prelados diocesanos, uma vez tornados semiautônomos em relação ao Papa, se converteria em parte integrante de uma ordem política que buscava fortalecer a centralização e a soberania do Estado. A linha guia foi o repúdio do poder temporal da Igreja e da autoridade disciplinar pontifícia tal como era praticada, mantendo, porém, o caráter inseparável entre Estado e Igreja (Castro, 2002: 323, 328). Esse discurso justificador do regalismo pombalino pode ser percebido na reforma da Universidade de Coimbra.

Os novos Estatutos da Universidade (1772) foram agrupados em três divisões: Ciências Teológicas, Ciências Jurídicas e Ciências Naturais e Filosóficas.

Todo o ensino universitário, segundo os Estatutos, consubstanciava-se nas Faculdades de Teologia, Cânones, Medicina, Matemática e Filosofia, cada uma com seu estatuto particular.

Num exame dos estatutos reformados da Universidade de Coimbra é fácil encontrar os princípios que sustentam o regalismo pombalino:

“1- a superioridade da igreja primitiva; 2- que o Concílio Geral tinha autoridade sobre o Papa; 3- Desprezo pelo Concílio de Trento¹²; 4- que muitos poderes da Igreja são privilégios cedidos pelo Estado; 5- a defesa de igrejas nacionais ligadas ao poder civil quase como uma dependência da sua administração; 6- o direito de fiscalização e intervenção do Estado nas coisas sagradas; 7- o Recurso à Coroa; 8- a negação de um poder coercitivo à Igreja, ou seja, fim do Foro Eclesiástico; 9- a institucionalização do Beneplácito régio para os documentos pontifícios” (Santirocchi, 2015a: 157-158).

A reforma pombalina influenciou muito o Brasil. Coimbra se tornou o centro único de formação de excelência em todo império português e a juventude das elites da metrópole e das colônias que ali foram estudar, tornaram-se, na sua maioria, regalistas convictos. Além disso, seus estatutos viraram norma para os Seminários e Universidades da época, como foi o caso do Seminário de Olinda, no Brasil, fundado em 1800, pelo bispo José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho (1742-1821).

4. A Igreja no Brasil no século XIX

Com a morte de D. José I e a queda do Marquês de Pombal em 1777, subiu ao trono a rainha Maria I e em seguida seu filho João VI. Apesar de não terem acabado com os influxos pombalinos, principalmente no que tocava o avanço do regalismo, o clero mais próximo aos preceitos ultramontanos voltaram a ocupar importantes cargos eclesiásticos e cadeiras episcopais.

O clero de “velho estilo”, sob a influência do catolicismo pré-reforma pombalina, na grande maioria das vezes com uma formação precária e envolvidos mais com assuntos terrenos que espirituais, conviviam com os padres influenciados pelo iluminismo lusitano, que buscavam conciliar o pensamento

¹² Até mesmo os catecismos tridentinos foram substituídos por outro de inspiração jansenista, o Catecismo de Montpellier.

filosófico da ilustração com a doutrina definida pelo Magistério da Igreja. Esse grupo defendia que à religião católica cabia a tarefa de promover a educação moral “iluminada”. Esses mesmos padres “ilustrados” acumulavam as funções sacerdotais, as de fazendeiros, as de professores, as de homens de negócios e as de políticos, o que, aliás, não era exclusividade deles, já que tais práticas também eram comuns entre o “clero tradicional”. Todavia, a semelhança entre eles acabava aí, pois para o clero portador das “luzes” a devoção “tradicional” era ignorância e superstição, que deveria se extinguir em nome de uma “religião sólida e discreta, com exclusão de tudo o que nela pretendesse introduzir ou a hipocrisia ou o entusiasmo ou o fanatismo” (Santos, 2004: 952). O clero portador das “luzes” considerava o “catolicismo barroco” como as “trevas” que deveriam ser superadas. Portanto deve-se ter muito cuidado para não confundir esses dois grupos, pois eram distintos.

Após a Independência do Brasil, vários projetos de nação foram pensados e entraram em disputa, resultando no sistema monárquico que perdurou por 67 anos, entre 1822 e 1889. Para a nova nação foram pensadas também novas bases para o Estado confessional, estabelecido pela Constituição de 1824.

São inegáveis as continuidades entre o padroado e o regalismo lusitano e aquele que será implantado no Brasil, no entanto, as descontinuidades também são evidentes, mesmo que elas não tenham sido objeto das análises historiográficas. A independência do Brasil e a instauração de uma monarquia constitucional criaram uma situação nova, que não se encaixava na tradição. Era um novo país que se projetava para o futuro, que queria se construir como Estado e como nação. O antigo discurso de legitimação do padroado e do regalismo não mais serviam para legitimar tais práticas e nem a nova legislação, ainda mais em um país que buscava a sua via de liberalismo no século XIX, com características muito específicas, bastando citar o próprio sistema monárquico em terras americanas e a escravidão.

Por esse motivo foi sendo forjado um discurso legitimador do Estado Confessional baseado na nação, na soberania e na constituição, não mais na igreja primitiva ou na recuperação de antigos direitos reais cedidos aos papas. Ou seja, era a soberania e a constituição que davam legitimidade ao padroado e ao regalismo. O entendimento dessas descontinuidades é essencial para se entender a formação do Estado Imperial, o fortalecimento do ultramontanismo e o início da institucionalização da Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil do século XIX¹³.

¹³ Tive a oportunidade de tratar dessas questões em outro trabalho: Santirocchi (2013a)

No âmbito eclesiástico, influenciado pelos modelos de reforma pombalino ou tridentino, surgiram dois projetos reformistas da Igreja brasileira: o “liberalismo eclesiástico”, mais próximo do regalismo, liderado pelo padre Diogo Feijó, e o “modelo tridentino”, fiel à Coroa, porém defendendo uma maior autonomia para a hierarquia Católica, este último liderado pelo bispo D. Romualdo Antônio de Seixas. O primeiro projeto dominou o cenário político durante as duas primeiras décadas do Império, porém suas reformas eclesiásticas foram barradas pelo grupo opositor e, a partir do final da década de 1830, também pelos governos imperiais, que passaram a apoiar o novo clero ultramontano. A grande participação do clero ligado às “luzes” ou ao “liberalismo eclesiástico” em revoltas e sedições, desde finais do século XVIII, mas principalmente nos anos de 1830, influenciou decisivamente nesse posicionamento governamental (Azevedo, 1984; 1988; Santos, 1971; Souza, 2010; Santirocchi, 2011; 2013; 2015a).

Após os conturbados anos do Primeiro Reinado (1822-1831) e do Período Regencial (1831-1840), em que o país esteve na eminência de uma fragmentação territorial, com significativa perda de legitimidade por parte do poder central, as elites políticas, que assumiram o governo a partir de 1837, passaram a apoiar o clero ultramontano com o intuito de fortalecer o poder central, estabilizar o Estado e reinstaurar a ordem. Eles acreditavam que esse grupo seria o único capaz de apoiar o projeto centralizador, já que vinha combatendo as revoltas regenciais por meio dos púlpitos. Se por um lado essa elite política acertou na sua previsão sobre a capacidade desses bispos afastarem o seu clero de revoltas e revoluções, influenciando diretamente os fiéis, ao mesmo tempo não avaliou bem as potencialidades do acirramento dos conflitos entre os ultramontanos e o Estado em torno da autonomia da Igreja e do regalismo imperial. Ou seja, ao mesmo tempo em que o ultramontanismo foi apoiado pelo governo, tendo em vista o fortalecimento do Estado nos anos quarenta e cinquenta, ele começou a minar o poder estatal combatendo os tradicionais pilares da união entre os dois poderes e levando à radicalização dos conflitos entre eles nas décadas de sessenta, setenta e oitenta (Santirocchi, 2015a).

5. A reforma ultramontana no Brasil do século XIX

No Brasil, a corrente ultramontana se afirmou vagarosamente, porém, em menos de um século conseguiu se tornar hegemônica no âmbito eclesial brasileiro. Os ultramontanos, durante o Segundo Reinado (1840-1889), atuaram principalmente, mas não exclusivamente, por meio do episcopado, que logo

formou um grupo de padres e conseguiu o apoio de parte do laicado que os coadjuvaram. Eles, no entanto, não atuaram sozinhos, pois tiveram grande ajuda dos representantes pontifícios, das ordens religiosas reformadas, como os lazaristas, capuchinhos, jesuítas, bem como de congregações femininas como as Irmãs de Caridade e as de São José (Santirocchi, 2015a).

Ao analisarmos as biografias e os governos episcopais dos primeiros bispos ultramontanos no Brasil oitocentista, fica evidente que o anseio de reforma parte de dentro do país e cria as suas bases antes mesmo que Roma percebesse as mudanças em andamento. A Santa Sé só conseguiu se inserir de forma mais efetiva no processo de reforma ultramontana quando ele já estava ocorrendo. É interessante notar que os seus dois principais mentores eram bispos de dois estados tradicionalmente ligados ao liberalismo político: São Paulo e Minas Gerais (Santirocchi, 2010a: 195-334).

D. Antônio Ferreira Viçoso, bispo de Mariana, era membro da Congregação dos Padres da Missão (lazaristas) de origem francesa. Ele foi enviado pela província lazarista portuguesa para Minas Gerais em 1819. O trabalho dessa Congregação se centrou na formação de um novo clero em seus seminários e na evangelização da população, por meio das missões.

O bispo de São Paulo, D. Antônio Joaquim de Mello, foi educado dentro do chamado “catolicismo tradicional” e foi influenciado também pelo “catolicismo ilustrado”, quando frequentava o grupo dos “padres de patrocínio” na cidade paulista de Itu (Melo, 2014, p. 89-97). Ali foi o berço do “liberalismo eclesial” nacional (Santos, 1971), liderado pelo p.e. Diogo Feijó. Apesar disso, D. Antônio afastou-se das ideias regalistas, descartando o Estado como fonte de apoio para a reforma. Para ele era necessário mudanças para moralizar a Igreja no Brasil e isso só seria possível com o apoio da Santa Sé, com a execução das definições de Trento e por meio da educação do clero e do povo. Como o seu colega Antônio de Minas Gerais, o bispo paulista acreditava que a reforma deveria partir da formação de um novo clero. Para isso era fundamental um seminário, que deveria ser entregue a uma ordem religiosa reformada. Foi ao Papa Pio IX que esse bispo rogou apoio e por meio dele conseguiu que os capuchinhos italianos assumissem a direção do seminário paulista, pelo qual lutou desde o começo do seu episcopado em 1851 (Wernet, 1987).

Os episcopados desses dois bispos acabaram traçando as linhas mestras da reforma. Todos os bispos ultramontanos posteriores seguiram de forma geral o modelo que implantaram, ainda que com as devidas adaptações às

respectivas dioceses e personalidades. Esse modelo, de caráter generalizante, pode ser resumido nos seguintes pontos:

1. Resgate da autoridade pontifícia, episcopal e clerical;
2. Defesa da autonomia da Igreja em relação ao Estado e combate ao regalismo como princípio;
3. Reforma do clero por meio:
 - a) do combate ao concubinato clerical;
 - b) da educação em seminários sob a direção de ordens religiosas reformadas, quando possível;
 - c) da maior rigidez nas ordenações sacerdotais;
 - d) do envio de sacerdotes e seminaristas para se formarem na França e em Roma;
 - e) da tentativa de uniformização do ministério episcopal e clerical;
 - f) da tentativa de moralizar o clero;
 - g) do combate ou desincentivo à participação dos párocos na política partidária, nos cargos eletivos ou administrativos civis;
4. Grande escrupulo e rigidez na escolha dos beneficiários a serem indicados para nomeação imperial;
5. Instituição de ordens religiosas reformadas, masculinas e femininas;
6. Reformar e educar os fiéis por meio:
 - a) da reforma do clero;
 - b) do fortalecimento hierárquico;
 - c) da limitação da participação dos leigos na administração da Igreja;
 - d) da popularização da catequese tridentina;
 - e) do incentivo à participação nos sacramentos;
 - f) da intervenção administrativa em alguns centros de romaria e/ou irmandades tradicionais;
 - g) do incentivo às novas devoções e movimentos religiosos¹⁴.

Nos inícios dos anos de 1850, mais da metade das dioceses brasileiras já estavam ocupadas por bispos ultramontanos. Nessa mesma década, vários padres se formaram dentro desse novo espírito, iniciando um conflito, não só eclesial, mas também cultural, com o clero de outras tendências que não

¹⁴ Estes pontos foram identificados nas descrições do episcopado de D. Viçoso e D. Antônio por meio das biografias e estudos sobre suas administrações episcopais (Santirocchi, 2010a: 226-227; 2015a: 169).

se alinhavam ao novo contexto. Todos esses bispos ultramontanos passaram a privilegiar a autoridade romana, a buscar os seus conselhos e apoio para o planejamento e execução das reformas que queriam realizar em suas dioceses. Todavia, inicialmente a Santa Sé ainda não estava preparada para isso. Seu conhecimento sobre o Brasil ainda era muito limitado no início dos anos 1840, e isso se devia à sua fraca representação e autoridade em solo nacional.

5.1. A Santa Sé e o ultramontanismo no Brasil

A Santa Sé não teve representante oficial no Brasil desde a sua independência até 1830. Em 1829, foi criada a Nunciatura Apostólica no Rio de Janeiro, sendo o primeiro Núncio monsenhor Pietro Ostini. Durante a sua estadia no Brasil gastou muita energia reclamando das suas condições de saúde e dos males causados pelo ambiente local, além de aconselhar a Santa Sé sobre a inutilidade de uma nunciatura no país, opinando que no futuro fossem enviados somente Encarregados de Negócios ou, no máximo, Internúncios. Ele voltou para a Europa em 1832. No seu lugar ficou um Encarregado de Negócios, o abade Domenico Scipione Fabbrini, que era inferior hierarquicamente aos bispos nacionais, o que muito prejudicou a autoridade da Santa Sé no Brasil (Accioly, 1949).

Somente em 1842, foi enviado um Internúncio, substituindo Fabbrini, era Ambrogio Campodonico, que permaneceu no Brasil até 1845, sendo substituído posteriormente por Gaetano Bedini (1846-1847). Após essa data voltaram os Encarregados de Negócios, de 1847 a 1856. Em 1851, foi feita uma tentativa de se enviar novamente um Núncio Apostólico, na pessoa de Gaetano Bedini, mas ele foi refutado pelo governo brasileiro, pelo fato de a Santa Sé não ter apresentado uma lista tríplice para a escolha governamental, como era o costume. Nessa ocasião, pela primeira vez, foi elaborado um plano de reforma para a Igreja brasileira por parte da Cúria romana, que buscou, a partir de então, aumentar a sua autoridade e influência. Todavia, muitas foram as dificuldades enfrentadas pela Santa Sé na implementação de uma reforma, principalmente pela oposição do governo que desconfiava de Roma. Tal fato levou Cúria a optar por inserir-se no projeto de reforma que estava sendo levado adiante pelos bispos ultramontanos nacionais (Santirocchi, 2010a: 337-345; 2015c).

A principal documentação que permite identificar as intenções e projetos da Santa Sé para a reforma da Igreja no Brasil são as *Instruções* que passaram a ser entregues para os internúncios enviados ao país a partir de 1852. Alguns dos objetivos perseguidos pela Santa Sé eram: a reunião dos bispos em conferência ou

Sínodo; o desejo de celebrar uma Concordata com o Governo; a criação de novas dioceses e a provisão das existentes com cabidos e seminários; o combate ao crescimento do número de protestantes; o combate ao regalismo imperial; a reforma do clero e do povo; a questão matrimonial (dispensas e perigo do casamento civil)¹⁵. As *Instruções* iam se modificando após cada missão dos encarregados pontifícios, sendo atualizadas e inseridas novas temáticas, como, por exemplo, a reforma das irmandades a partir dos finais da década de 1870 (Santirocchi, 2015c).

Sem entrar em maiores detalhes, as *Instruções* inicialmente buscavam uma regeneração da Igreja no Brasil por meio do apoio estatal, o que demonstrava os limites do conhecimento que a Santa Sé possuía sobre as condições da Igreja no Império. Os governos imperiais nunca permitiram uma reunião dos bispos em conferência e as negociações para uma Concordata, em 1858, foram um fracasso (Santirocchi, 2012). Somente a partir de finais da década de 1850, mais consciente da situação da Igreja no país, a Santa Sé começou a integrar-se de forma mais intensa ao movimento ultramontano brasileiro, apoiando-se mais nos seus bispos do que buscando o auxílio do Estado.

Nas décadas posteriores, a Santa Sé e os bispos trabalharam cada vez mais em sintonia, no entanto, a ampliação da autoridade da Santa Sé também criou resistência por parte de alguns bispos ultramontanos, principalmente em relação ao projeto de reforma das irmandades religiosas, iniciada em finais de 1870, após o conflito entre o episcopado, a maçonaria e o governo, conhecido como *Questão Religiosa*¹⁶. Formaram-se, então, dois grupos, um mais radical no seu desafio ao regalismo imperial, tendo como bispo proeminente D. Macedo Costa (Pará - 1860-1890). Enquanto o outro preferia agir com mais cautela e tinha como principais nomes D. Luís Antônio dos Santos (Fortaleza - 1860-1879\Salvador - 1879-1890) e D. Pedro Maria de Lacerda (Rio de Janeiro - 1868-1890). A Santa Sé inicialmente apoiava o primeiro grupo, mas terminou por se impor a estratégia do segundo (Santirocchi, 2010a: 531-553).

O movimento ultramontano, que passou a dirigir a Igreja nacional a partir dos anos de 1850, buscava em Roma um centro; apesar disso não deixava de ter

¹⁵ Arquivo Secreto Vaticano, fundo Nunciatura Apostólica – Brasil, Caixa. 30, fascículo 133.

¹⁶ Conflito político-religioso envolvendo o Estado, a Igreja e a Maçonaria, iniciado em 1872. Dois bispos, D. Vital (Pernambuco) e D. Macedo Costa (Pará), não levando em conta a falta de beneplácito das bulas papais que condenavam a maçonaria, iniciaram a interditar as irmandades que possuíam membros maçons assumidos publicamente e que se negaram a abjurar a sociedade secreta. Acabaram presos em 1874, acusados de desobediência ao poder executivo e moderador, sendo anistiados em 1875.

opiniões próprias, de querer conservar e preservar uma salutar autonomia. Segundo uma opinião comum na época, certa independência era necessária, devido à falta de conhecimento da Cúria romana em relação à realidade nacional.

5.2. A reforma do clero secular

O ultramontanismo buscou modificar a cultura eclesiástica existente, com intuito de reformar o clero secular de acordo com os novos padrões que se buscava estabelecer. Um dos objetivos da reforma eclesiástica em ato era instaurar uma nova cultura clerical que rompesse definitivamente com as velhas posturas. Os seminários foram fundamentais para formar um novo clero, mas grande parte do clero secular existente era marcada pelo pouco compromisso com o ministério sacerdotal, pela insubordinação a autoridade, pelo envolvimento com política partidária, movimentos sediciosos, ideias e profissões liberais, além da infidelidade ao celibato clerical.

Os bispos atuaram de diferentes maneiras para reformar os sacerdotes existentes, mas algumas atitudes são comuns à maioria deles, tais como: a publicação de cartas pastorais, a realização de visitas pastorais, o envio de cartas pessoais, a utilização da imprensa, admoestações, punições eclesiásticas, além da publicação de livros e catecismos.

A primeira ação foi a reestruturação do corpo de clérigos que ajudavam na administração da diocese, o chamado Cabido. Deles deveria partir o exemplo para todo o clero, por isso buscou-se retirar aqueles que não cumpriam com a ortodoxia e instaurou-se uma escrupulosa escolha dos novos membros. Essa atitude dos prelados gerou resistência e causou grandes conflitos com o poder civil, instaurando-se vários recursos à Coroa, já que essas escolhas estavam ligadas ao padroado. Alguns casos nos episcopados de D. Viçoso (Mariana) e D. Antônio de Mello (São Paulo) foram parar no Conselho de Estado, com os bispos beirando a desobediência ao poder executivo e moderador.

O mesmo comportamento foi assumido em relação às ordenações sacerdotais, às indicações de concorrentes às paróquias e as colações de párocos, nas quais os bispos ultramontanos passaram a ser prudentes e rigorosos. Os bispos procuravam sempre aqueles aos quais tinham confiança na formação, dignidade, moralidade, obediência e fidelidade. Porém, também nesse ponto, por diversas vezes os prelados tiveram de enfrentar o regalismo e o padroado imperial, ocorrendo vários conflitos já na década de 1840 (Santirocchi, 2015a: 169-186).

Esses conflitos dos bispos ultramontanos com o clero existente e a necessidade do Governo imperial de consolidar o Estado nos anos de 1850, levou a promulgação do decreto que ficou conhecido como *ex informata conscientia*, em 28 de março de 1857. Ele se tornou um dos principais instrumentos legislativos dos prelados contra o clero indisciplinado. No seu o artigo 2.º, coma 2.º, definia-se que não haveria recurso à Coroa nos casos de “suspensões e interditos que os bispos, extrajudicialmente – ou *ex informata conscientia*¹⁷ – interpõem aos clérigos para a emenda e correção”¹⁸. Deste modo os prelados conseguiram um instrumento extremamente útil para evitar o recurso à Coroa e disciplinar o seu clero (Santirocchi, 2015a: 151-158). Com esses instrumentos de reforma os ultramontanos conseguiram se impor dentro da Igreja no Brasil, no decorrer do século XIX.

Conclusão

Após a leitura desse texto, ficam evidentes as diferenças entre os projetos de reforma da Igreja Católica no século XVIII, com Pombal, e no XIX, com o ultramontanismo. Todavia, em ambos os casos elas só puderam ocorrer graças ao Estado Confessional, que permitia a intervenção dos governos na Igreja. Enquanto a reforma pombalina foi dirigida pelo governo, os ultramontanos só chegaram ao sólio episcopal, no Império do Brasil, graças às nomeações governamentais.

Apesar da reforma pombalina ampliar o regalismo e o controle do Estado sobre a Igreja, a maior autonomia hierárquica e a formação dos padres dentro de um ambiente intelectual mais alinhado com as “luzes” acabaram tendo como consequência uma maior insubordinação do clero, que se envolveu constantemente em revoltas e revoluções. Temendo pela integridade do Estado Imperial em formação, os governos brasileiros acabaram confiando nos clérigos ultramontanos, promotores de valores como o respeito à ordem e a hierarquia, para fortalecer o Estado.

Apesar das reformas caminharem em sentidos praticamente opostos, elas lograram êxito graças a uma concepção de Estado moderno que ainda era incapaz de conceber um efetivo governo dos povos sem a união entre os poderes secular e espiritual.

¹⁷ Seu significado literal é: com a consciência informada, ou seja, um julgamento realizado por um ato de consciência do bispo, mesmo sem ouvir o réu ou acusado.

¹⁸ Coleção das leis do Império do Brasil, 1857, XX, parte II, 103.

O padroado também foi fundamental para as reformas, já que as nomeações episcopais foram estratégicas e as ações dos bispos fundamentais para os seus respectivos êxitos.

As reformas demonstram, ainda, as crescentes dificuldades do Estado moderno, em Portugal e no Brasil, em se fortalecer mantendo a união com a Igreja, sendo partes de um longo processo, cheio de continuidades e rupturas, que culminou na separação entre os dois poderes.

Fontes

Arquivo Secreto Vaticano, fundo Nunciatura Apostólica – Brasil, Caixa. 30, fascículo 133

Bibliografia

- ACCIOLY, Hildebrando Pompeo Pinto (1949). *Os primeiros núncios no Brasil*. São Paulo, Instituto Progresso Editorial.
- ALMEIDA, Cândido Mendes de (1866-1873). *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*. Rio de Janeiro, Garnier.
- ALMEIDA, Fortunato de (1967). *História da Igreja em Portugal*. Porto, Portucalense Editora.
- AZEVEDO, Ferdinand (1984). “Jesuítas espanhóis no Sul do Brasil (1842-1867)” em *Pesquisas*, n. 24, São Leopoldo.
- ____ (1988). “A inesperada trajetória do ultramontanismo no Brasil Império” em *Perspectiva Teológica*, n. 20, Belo Horizonte, p. 201-218.
- AZZI, Riolando (1977). “Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil” em *Religião e Sociedade*, n.1, p. 125-149.
- ____ (1978). *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- BEAL, Tarcísio & CARDOZO, Manuel da Silveira (1969). *Os jesuítas, a Universidade de Coimbra e a Igreja brasileira*. Subsídios para a história do regalismo em Portugal e no Brasil 1750-1850. Tese. Ann Arbor, The Catholic University of America.
- CARNAXIDE, Antonio de S. P. (1940). *O Brasil na administração pombalina*; Cia Editora Nacional, São Paulo.
- CARRATO, José Ferreira (1968). *Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais*, Cia Editora Nacional, São Paulo.

- CASTRO, Zília Osório de (2002). “Antecedentes do Regalismo Pombalino” em *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, p. 321-331.
- SALES SOUZA, Evergton (2015). “Igreja e Estado no período pombalino” em FALCON, Francisco e RODRIGUES, Claudia (org.). *A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 277-306.
- FREYRE, Gilberto (1998). *Casa Grande & Senzala*. 34ª edição. Rio de Janeiro, Record.
- KUHNEN, Alceu (2005). *As origens da Igreja no Brasil 1500 a 1552*. Bauru, Edusc.
- LEITE, Serafim (1938-1950). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro.
- MARTINA, Giacomo (2001). *Storia della Chiesa: dal Lutero ai nostri giorni*. Brescia, Morcelliana.
- MAXWELL, Kenneth (1996). *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- MELO, Amarildo José de (2014). *Jansenismo no Brasil, traços históricos de uma moral rigorista*. Aparecida, Editora Santuário.
- NORMAN, P. Tanner (1999). *I Concili della Chiesa*. Milão.
- RODRIGUES, Claudia (2015). “Intervindo sobre a morte para melhor regular a vida: significados da legislação testamentária no governo pombalino” em FALCON, Francisco e RODRIGUES, Claudia (org.). *A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro, Editora FGV, p. 307-346.
- SANTIROCCHI, Ítalo D. (2010a). *Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Império (1840-1889)*. Tese. Roma, UNIGRE.
- ___ (2010b). “Uma questão de revisão de conceitos: Romanização, Ultramontanismo e Reforma” em *Temporalidades*, v. 2, p. 24-33
- ___ (2011). “Afastemos o padre da política. A despolitização do clero brasileiro durante o Segundo Império” em *Mneme*. Caicó: UFRN, 12(29), p. 187-207.
- ___ (2012). “Dois poderes em desacordo: o fracasso da Concordata de 1858” em *Anais do Simpósio da ABHR*, vol. 13.
- ___ (2013) “A Igreja e a construção do Estado no Brasil imperial” em *Anais do XVII Simpósio Nacional da ANPUH*. Natal.
- ___ (2015a) *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte, Fino Traço Editora.
- ___ (2015b) “Reforma ultramontana no Brasil imperial: questões de (in) tolerância na busca da ortodoxia católica” em MARANHÃO FILHO, Edu-

- ardo M. de A.; BRONSZTEIN, Karla R. M. P. P. *Gênero e religião: diversidades e (in)tolerância nas mídias*, vol. II. Recife, Edições ABHR, p. 99-116.
- ___ (2015c) “Estratégias da Santa Sé para resgatar sua autoridade no Brasil durante o Segundo Reinado”. PORTELA, Camila da Silva *et all. Leituras sobre religião: cultura, política e identidade*. São Luís, EDUFMA.
- SANTOS, Cândido dos (2004). “Matrizes do Iluminismo católico da época Pombalina” em *Estudos em Homenagem a Luís Antônio de Oliveira Ramos*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 949-956.
- SANTOS, José Augusto dos (1971). *Liberalismo eclesiástico e regalista no Brasil sob o pontificado de Gregório XVI*. Tese. Roma, UNIGRE.
- SCHATZ, Klaus (1995). *Storia della Chiesa*. Brescia: Editrice Queriniana.
- SILVA, Inocêncio Francisco da (1858-1923). *Dicionário Bibliográfico Português 1858-1914*. Lisboa, Imprensa Nacional.
- SILVA, José Seabra da (1768). *Dedução Cronológica e analítica*. Lisboa, Oficina de Miguel Menescal da Costa.
- SOUZA, Françoise Jean de Oliveira (2010). *Do Altar a Tribuna. Os padres na formação do Estado Nacional brasileiro (1823-1841)*. Tese. Rio de Janeiro, UERJ.
- SOUZA, Laura de Mello (2009). O diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo, Companhia das Letras.
- VALADARES, Virginia Maria Trindade (2004). *Elites Mineiras Setecentistas: conjunção de dois mundos*. Lisboa, Edições Colibri.
- VIDE, D. Sebastião Monteiro da (1853). *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo, Tip. 2 de Dezembro.
- VIEIRA, David Gueiros (1980). *O protestantismo a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2ª ed. Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- VIEIRA, Dilermando Ramos (2007). *O processo de Reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida, Editora Santuário.
- WERNET, Augustin (1987). *A Igreja Paulista no século XIX. A reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851 – 1861)*. São Paulo, Ática.

Recibido: Julio de 2015

Acceptado: Agosto de 2015