

A INESPERADA TRAJETÓRIA DO ULTRAMONTANISMO NO BRASIL IMPÉRIO

Ferdinand Azevedo S.J.

A recente história eclesiástica demonstra corretamente que a renovação da Igreja Católica no Brasil, no século XIX, assumiu padrões ultramontanos¹. O que surpreende é o fato de que, no início daquele século, o regalismo dominava o pensamento nas casas reais da Península Ibérica, e, um pouco depois, nos novos países independentes da América Latina. Como explicar, então, esta ascensão do ultramontanismo? Certamente, saber que o ultramontanismo cresceu extraordinariamente na Europa no século XIX com o apoio vigoroso do Papa Pio IX, ajudamos a entender como o Brasil, sempre sujeito às influências estrangeiras, chegou a sentir a sua força; mas não esclarece satisfatoriamente o alto grau de receptividade que alcançou por aqui.

Podemos supor que Dom Pedro II, mais por razões moralistas do que religiosas, possibilitou o crescimento ultramontano e que as ordens religiosas já existentes no País, bem como as que voltaram ao Brasil, juntamente com leigos cultos, levaram este movimento no início do século XX, não sem derrotas, a surpreendentes patamares de popularidade, especialmente quando dos Congressos Católicos. Mas antes de falar sobre isto, seria muito útil discorrer sobre alguns fatores culturais que o Império Brasileiro herdou.

A PIEDADE BARROCA

A Renascença na Península Ibérica foi brilhantemente marcada pela técnica de navegação e seu êxito monumental foi a inclusão da América Latina nos territórios lusitanos e espanhóis. Os missionários espanhóis, munidos do Breve *Exponi nobis*, conhecido no mundo espanhol como *Omnimoda*, do Papa Adriano VI em 1522, entraram numa

¹ João Fagundes HAUCK et al.: *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Vol. II/2. Petrópolis, Vozes, 1980. Oscar de Figueiredo LUSTOSA: "Pio IX e o catolicismo no Brasil". *REB* 40 (1980) 270-285. Ferdinand AZEVEDO: *Ensino, jornalismo e missões jesuítas em Pernambuco, 1866-1874*. Recife, FASA, ²1983. *passim*.

intensa atividade catequética². Por ele recebiam amplos poderes espirituais (menos o de ordenar) nos lugares onde não houvesse bispos residenciais ou ficassem pelo menos a dois dias de distância. O rei espanhol Filipe II, porém, pôs fim a estas liberdades em 1568, quando decidiu que os membros das ordens religiosas tinham que receber os seus poderes de jurisdição dos bispos, refletindo, assim, os efeitos do Concílio de Trento além das pretensões da própria casa real espanhola.

No Brasil, o projeto da colonização demorou e os primeiros missionários, os franciscanos, sofreram devido à indecisão da corte real. Afinal, Dom João III decidiu, em 1549, enviar Tomé de Souza a tomar posse definitivamente do Brasil. Com ele viajou um grupo de seis jesuítas, liderado por Manuel da Nóbrega, e assim começou embora lentamente, a influência que preferimos chamar de "piedade barroca".

Religiosamente o Brasil Colônia iria ter todos os elementos da Idade Média: oratórios, ermidas, pregadores itinerantes, confrarias, casas de misericórdia, romarias, festas dos padroeiros e paróquias³.

Na Europa este conjunto iria sofrer modificações por causa do Concílio de Trento. Em primeiro lugar, o impulso dado pelo Concílio ao apostolado da pregação foi enorme. Os reformadores protestantes tinham razão de se queixar da ignorância religiosa do povo, e os reformadores católicos se empenharam com tanto ânimo que, depois de Trento, é difícil dizer quem pregou mais, se os protestantes ou os católicos⁴. Na Europa o nascimento dos teatinos, capuchinhos, barnabitas, somascos, lazaristas e jesuítas coincidiu com o período tridentino e, somando essas forças no apostolado da palavra, podemos ter uma idéia da penetração do Concílio. As missões populares que começaram a ser pregadas na Europa foram programadas sistematicamente no âmbito das paróquias, e tais missões assim executadas constituíram algo nunca visto na Idade Média. O Brasil Colônia iria sofrer essa experiência numa escala menor, mas mesmo assim análoga. Estamos acostumados a identificar os sermões barrocos, como os tão conhecidos do Pe. Antônio Vieira, S.J.,

² Richard E. GREENLEAF: *Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543*. Washington, D. C., Academy of American Franciscan History, 1961, 8.

³ Arlindo RUBERT: *A Igreja no Brasil: origem e desenvolvimento (Século XVI)*. Vol. I. Santa Maria (RS), Pallotti, 1981, *passim*. Riolando AZZI: *O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*. Petrópolis, Vozes, 1977, *passim*. ID.: *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis, Vozes, 1978, *passim*.

⁴ John O'MALLY: "The Jesuit Tradition, Preaching". *Company* (Chicago) 3 (1986/nº3) 9-11.

mas hesitamos em ser mais abrangentes e descrever a piedade, também barroca, propagada por estes sermões.

Quais são as características da piedade barroca? A *humanidade de Jesus Cristo* teria um lugar de destaque. Nenhuma obra barroca seria mais representativa neste sentido do que a do Aleijadinho no Santuário do Bom Jesus de Matosinhos. Os sentimentos humanos de Cristo encham os olhos dos espectadores e atingem sua finalidade que é levá-los a participar na vida do Deus feito homem. Aqui se abrem as portas do misticismo barroco. Nas mãos dos artistas barrocos, a matéria acaba por desejar ardentemente ser espiritual. Neste aspecto, o Aleijadinho é colega de Bernini cujos trabalhos fizeram o Vaticano ser artisticamente o centro barroco. Talvez por terem afirmado tanto a vida sacramental da Igreja no confronto com os reformadores protestantes, os reformadores católicos vieram a estimular os artistas a espiritualizar a matéria. As formas, às vezes tão exuberantes do barroco, fazem-nos indagar até que ponto a matéria pode suportar a energia do espírito.

Como a piedade barroca também foi festiva e livre, tornou-se fácil encaixar nela as múltiplas celebrações medievais de Nossa Senhora, dos santos padroeiros e das datas litúrgicas de grande importância.

Outro tema relevante é o do *Papado*. Durante a Renascença, o Papado desedificou os reformadores, quer protestantes quer católicos. Os papas se convenceram disso e perceberam que seu poder verdadeiro estava nos princípios eclesiásticos e espirituais. Os papas do Concílio de Trento foram bastante diferentes — Paulo III (1534-49), Júlio III (1550-55), Paulo IV (1555-59) e Pio IV (1559-65) — e conseguiram manter o controle do Concílio. Um indício do novo espírito inaugurado pelo Concílio transpareceu no fato de que a conclusão dos itens deixados incompletos pelo Concílio foi confiada ao papa. E o Papa Pio V (1566-72) cuidou da preparação do Catecismo Romano, do Missal Romano, do Breviário Romano e da edição da Vulgata. A divulgação deste impressionante conjunto praticamente fez com que quase todo o mundo católico seguisse o mesmo rito, o romano⁵.

Além deste forte acento romano na bibliografia litúrgica e catequética, o Papa Gregório XIII (1572-85) ampliou a presença e o prestígio do Papado, fora de Roma, pela organização mais completa do sistema de nunciaturas apostólicas. Já existiam em Viena, Paris, Madrid e

⁵ G. SCHWAIGER: "Papacy, Renaissance and Early Modern Period". *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 5, 960-965.

Lisboa; foram criadas em Lucerna, Graz (Áustria) e Colônia⁶. No contexto da orientação tridentina, esta presença ampliada do Papado enriqueceu o aspecto de obediência não somente ao papa mas a todos os dignitários eclesiásticos, até aos simples sacerdotes.

Ligada diretamente à importância do Papado, estava a Companhia de Jesus, este agente constituinte do Brasil Colônia. Inácio de Loyola quis ajudar a Igreja em qualquer lugar onde o papa preferisse. Através do famoso "quarto voto" (obediência ao papa), colocou os membros da recém-nascida Companhia à disposição e a serviço da Igreja⁷. Certamente tais sentimentos combinavam muito bem com a posição do Papado na piedade barroca, mas a própria espiritualidade ignaciana tinha ainda mais elementos do barroco.

Nos Exercícios Espirituais, Inácio colocou uma contemplação para alcançar amor, cujo segundo e terceiro pontos expressam maravilhosamente o cerne da piedade barroca⁸:

"Considerar como Deus habita nas criaturas: nos elementos, pelo ser; nas plantas, pelo crescimento; nos animais, pela sensação; nos homens, pelo entendimento. E assim sendo, em mim, dando-me o ser, a vida, os sentidos e a inteligência; e ainda fazendo de mim templo seu, já que fui criado à semelhança e imagem de Sua Divina Majestade".

"Considerar como Deus trabalha e age por minha causa em todas as coisas criadas sobre a face da terra, isto é, como procede à maneira de quem trabalha. E isso nos céus, elementos, plantas, frutos, rebanhos etc. dando o ser, a conservação, a vegetação e a sensação etc."

Tais sentimentos são barroco puro e os jesuítas espalharam esta espiritualidade pelo Brasil Colônia. Artisticamente talvez a imagem mais apta para simbolizar a piedade barroca jesuítica seja o romper do sol no forro da atual catedral de Salvador, Bahia, antiga igreja da Companhia. Este romper do sol é braçoadado com as letras IHS que veio a ser praticamente o monograma da Companhia de Jesus. O sol que é Cristo brilha

⁶ Karl BIHLMEYER et. al.: *História da Igreja: Idade Moderna*. Vol. 3. São Paulo, Paulinas, 1965, 119. John A. ABBO: "Legates, Papa!". *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 8, 607-608.

⁷ John O'MALLY: "The Fourth Vow in its Ignatian Context". *Studies in the Spirituality of Jesuits* (St. Louis) 15 (1983) 1-59.

⁸ Santo Inácio de LOYOLA: *Exercícios espirituais* (trad. Géza Kövecses), s/1, s/d, 147.

como a luz que é Cristo também. A exuberância mística da piedade barroca não podia ser expressada melhor.

Outra devoção introduzida pelos jesuítas na segunda parte do período colonial foi a do Coração de Jesus. A referência mais antiga é de 1679, no Maranhão⁹. Além disso, houve vários recolhimentos do "Coração de Jesus" que apareceram antes da expulsão pombalina em 1759, ligados aos trabalhos do Pe. Gabriel Malagrida S.J., brutalmente morto pelo Marquês de Pombal, em 1761¹⁰.

A combinação da influência do Concílio de Trento e da presença da Companhia de Jesus no Brasil Colônia seria, só por si, fato suficiente para supor que a piedade espalhada aqui era um reflexo da grande reforma tridentina. O conhecimento das manifestações espirituais, artísticas e retóricas confirma a idéia de que a piedade barroca animou sem concorrentes a vida religiosa brasileira, até meados do século XVIII, quando a onda iluminista rebentou sobre o Brasil Colônia¹¹.

ILUMINISMO

A Igreja Católica teve muita dificuldade de enfrentar o pensamento do Iluminismo principalmente nos seus aspectos filosóficos. As ciências experimentais do Iluminismo, baseadas nas descobertas de Galileu e Newton, que explicaram a natureza geometricamente em termos matemáticos, venceram espetacularmente a ciência de Aristóteles, que utilizava fórmulas de princípios metafísicos também para entender a natureza. A grande tentação foi desvalorizar todo o corpo do pensamento aristotélico. Visto que a Igreja aproveitava a ferramenta conceitual de Aristóteles na sua Teologia, e por extensão, na catequese, tal tentação valeu por uma declaração de guerra. Os iluministas, ou mais precisamente os "filósofos", enamorados dos resultados obtidos nas ciências naturais não perderam tempo em aplicar o mesmo método nos estudos sobre o homem, tais como teoria de governos, direito e ética. Numa química iluminista, a caridade se tornou a felicidade de cada um, e ser uma comunidade de filhos do Deus Onipotente significou ser individualmente amigos da humanidade. A razão tornou-se suprema, uma razão sem aju-

⁹ Serafim LEITE: *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol. 4. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1943, 241.

¹⁰ ID.: *ib.*, vol. 5, 475.

¹¹ A vida de São Toríbio de Mogrovejo (1538-1606), arcebispo de Lima, oferece outro exemplo da espiritualidade barroca na América Latina.

da de religião revelada. Assim podemos entender a ferocidade da guerra contra a Igreja Católica e outras crenças religiosas.

Problemático, também, para o futuro, mas na época mais traumático, foi o princípio de democracia. A Igreja não podia ver seu futuro ligado senão aos princípios da monarquia. Indubitavelmente, a Igreja iria sofrer muito. As revoluções dos Estados Unidos em 1775 e da França em 1789 demonstraram que o Iluminismo era uma força poderosa e o altar sem trono, de fato, tornara-se possível.

Nem tudo, porém, foi negativo. Houve intelectuais católicos na Itália, Espanha e Portugal, ansiosos por harmonizar o pensamento iluminista com a herança católica¹². Só para citar um exemplo: o oratoriano Pe. Teodoro de Almeida, prolífero escritor e divulgador da nova ciência, tentou admiravelmente tal harmonia. O título de seu romance, um dos primeiros em língua portuguesa, "O feliz independente do mundo e da fortuna ou arte de viver contente em quaisquer trabalhos da vida", revela como o oratoriano iria cativar seus leitores, aplicando o mesmo método dos "filósofos" na literatura, para divulgar sua mensagem cristã — como o cristão podia usar as verdades da religião revelada para ser feliz.

É importante citar a tentativa de Almeida que, na época, gozou de muito sucesso. Infelizmente, nos países tradicionalmente católicos, o Iluminismo gerou um tipo de autocrata que reduziu a Igreja a um departamento do Estado. Sem dúvida, o Padroado Real contribuiu para esta mentalidade, mas a influência do Iluminismo, por razões de Estado, distorceu a finalidade do próprio Padroado Real. O resultado foi um poder cujo único responsável era ele mesmo, um governo onde a força justificava tudo. Para nossa finalidade, o autocrata mais notório foi o Marquês de Pombal.

ILUMINISMO ABSOLUTO

Em 1750, o piedoso rei Dom João V morreu e seu filho José I o sucedeu. Em breve, nomearia Sebastião José de Carvalho e Melo, o futuro Marquês de Pombal, ministro de Estado. Pombal foi um exemplo de ministro despótico e, no século das luzes, não foi o único. Na Áustria houve Gerhard van Swieten; nos estados italianos, Bernardo Tanucci; na Espanha, Pedro Rodrigues, Conde de Campomanes, e José Moñio, Conde de Floridablanca.

¹² L. Cabral de MONCADA: *Século XVIII — iluminismo católico*, Verney — *Muratori*. Vol. 3. Estudos de história do direito. Coimbra, Universidade, 1950, 7-8.

Dom José I não se interessava pelo governo e praticamente deu a seu novo ministro "carta branca" para fazer o que quisesse. Pombal não teve dúvidas: fez de Portugal uma nação moderna, quebrando os poderes dos nobres, monopolizando o comércio e reformando a educação. E ninguém deveria impedi-lo. Para desgraça de seus inimigos, o despótico mas eficiente ministro foi vingativo e muito.

Interessa-nos a atitude do Ministro em relação à Companhia de Jesus, visto que esta era tão importante no Brasil Colônia e um dos principais divulgadores da piedade barroca.

Pombal expulsou os jesuítas dos territórios portugueses, em 1759, porque a Companhia de Jesus estava dificultando, segundo ele, as reformas desejadas: no Maranhão e no Pará, com respeito à Companhia Comercial do Grão-Pará, e no sul do Brasil no tocante ao Tratado de Madrid (a famosa questão dos Sete Povos com a Espanha). Além disso, os jesuítas tinham relações boas com a Corte e os nobres em Lisboa sem falar da sua influência na educação secundária do país. Tudo isto foi alvo de Pombal. E os jesuítas não foram os únicos religiosos a sentir sua vingança. Depois da expulsão dos jesuítas, terminou com o movimento reformista da Jacobéia, aprisionando seu líder, o bispo de Coimbra, Dom Miguel da Anunciação, em 1768¹³. Os oratorianos, como grupo, também quase foram expulsos. Um deles, o citado Pe. Teodoro de Almeida, chegou mesmo a ser expulso e só voltou a Portugal com a queda do Ministro em 1777.

Para o Brasil Colônia, a expulsão da Companhia de Jesus pôs fim a uma obra monumental, e 670 jesuítas tiveram que retirar-se¹⁴. O Ministro não parou aí, mas prosseguiu sua campanha contra a Companhia até o papa decretar sua supressão em 1773. Somos de opinião que a Igreja Católica no Brasil Colônia, ao contrário do que aconteceu na América Espanhola, não tinha meios de encher o vazio criado pela saída dos jesuítas, e isto explica em grande parte a lastimável situação em que a Igreja se encontrava no início do século XIX.

O pensamento iluminista ganhou mais força no Sínodo de Pistóia, em 1786. Influenciado pelo Jansenismo, Febronionismo e Galicanismo, o Sínodo, liderado pelo bispo de Pistóia, Cipião de Ricci, queria uma Igreja mais espiritual, mais em harmonia, ao seu ver, com a Igreja primitiva. Confiando muito na capacidade dos líderes dos países católi-

¹³ Antônio Pereira da SILVA: *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII: história religiosa e política nos reinados de D. João V e D. José I*. Braga, Franciscana, 1964, 395-399.

¹⁴ Serafim LEITE: ob. cit., vol. 7, 240.

cos para cuidar da Igreja materialmente, resistia às pretensões de Roma ou — a seu ver — à monarquia papal. Julgava que a Igreja local, neste caso a Igreja nacional, podia atuar independente de Roma. Revelou uma estranha mistura de medidas que vão de algumas que encontrariam eco no Vaticano II, como o uso da imprensa e a divulgação dos escritos dos Padres da Igreja primitiva, até as que condenavam as missões populares, a devoção do Sagrado Coração de Jesus e todas as ordens religiosas, menos os beneditinos. O Sínodo, também, favoreceu um catolicismo muito rigorista¹⁵. Em 1794, o papa Pio VI condenou 85 proposições do Sínodo com a bula *Auctorem fidei*¹⁶.

Apesar do terror da Revolução Francesa, o pensamento iluminista no movimento reformista continuou na Igreja Católica em Portugal, aliás, em feição mais moderada. No Brasil, há indícios iluministas na espiritualidade de Dom José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho, bispo de Olinda, nas obras de piedade do já citado Pe. Teodoro de Almeida e na obra, muito divulgada, *Missão abreviada*, do Pe. Manoel José Gonçalves Couto¹⁷.

Ao nosso ver, esta piedade de orientação rigorista revela influência iluminista como a de Pistóia, e do catolicismo reformista com a do Pe. Almeida. Parece que o método geométrico da razão, tão apreciado pelos iluministas, esfriou uma piedade mais humana, como a da renascença ou do barroco.

A força iluminista aumentou consideravelmente no Brasil com a vinda da Casa de Bragança para o Rio de Janeiro, em 1808. Fugindo do exército de Napoleão, o príncipe regente Dom João, futuro Dom João VI, trouxe sua corte, a biblioteca particular do Palácio da Ajuda e seu regalismo intato para o Brasil e, segundo Manuel de Oliveira Lima, um período inédito na América Latina iria começar: a monarquia popular¹⁸. Durante a presença de Dom João VI no Brasil, o movimento independentista iria correr como fogo pela América Latina, e a herança eclesial da Península Ibérica seria testada num ponto nevrálgico: os bispados.

¹⁵ Karl BIHLMEYER: ob. cit., 367.

¹⁶ Henricus DENZINGER — Adolfus SCHÖNMETZER: *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*. Barcinone, Herder, 1963, 517-544.

¹⁷ Ferdinand AZEVEDO: "Teodoro de Almeida; a Religious Orator of the Portuguese Enlightenment". *Luzo-Brazilian Review* (Madison) 16 (1979) 239-247. ID.: "O Pe. Teodoro de Almeida; influência no Nordeste no século XIX?" *Boletim do CEPEHIB* 6 (1984) 9-13.

¹⁸ Ferdinand AZEVEDO: "Temas americanos vistos sob o aspecto do idealismo de Manoel de Oliveira Lima". *Symposium* 25 (1983/nº 2) 9-27.

NOMEAÇÕES EPISCOPAIS

O catolicismo foi a alma da reconquista da Península Ibérica, antes em mãos dos árabes, e desta luta nasceu uma vibrante cultura que, através das novas descobertas no fim do século XV, se estendeu à América Latina no século XVI. Já existia a figura do Patrocinador, mas na época colonial na América Latina, este se desenvolveu muito. Na sua expressão mais ampla, conhecida na Espanha como Patronato Real, e em Portugal, Padroado Real, o Patrocinador tinha obrigação de ajudar a Igreja, mas gozava também de muitos privilégios. Entre eles, o de indicar candidatos para nomeações episcopais. Mais tarde, influenciadas pelo pensamento do iluminismo, as Casas Reais da Península Ibérica chegaram, às vezes, ao ponto de exercer este privilégio num controle autocrático sobre a Igreja Católica, controlando a comunicação oficial desta com o Papado, fazendo da Igreja local, de fato, uma Igreja nacional. Esta foi, aliás, uma forma extrema da política regalista. É essencial lembrar, neste esboço histórico, que o catolicismo continuava a ser um elemento constitutivo mesmo dos regimes realistas da Península Ibérica e a cultura levada à América Latina refletia perfeitamente esta herança. Era, pois, um reflexo natural que, nos movimentos para a independência na América Latina, os seus líderes quisessem apropriar-se dos privilégios do Patrocinador da Igreja, e que daí as nomeações episcopais se tornassem batalhas importantes na luta maior pela independência.

Especificamente, nos países hispano-americanos, a nomeação dos bispos residenciais se tornou um exercício de diplomacia e de poder entre a Casa dos Bourbons espanhóis, os líderes dos vários movimentos pela independência, e o Papado; enquanto no Brasil, foi entre o novo governo independente e imperial e o Papado. Os regalistas, seja no novo ou no velho mundo, tenazmente quiseram utilizar os privilégios do Padroado para sua própria vantagem¹⁹. Inicialmente, a falta de comunicação entre os líderes dos movimentos pela independência na América Espanhola possibilitou que o rei da Espanha Fernando VII conseguisse uma encíclica do Papa Pio VII em seu favor. O papa enviou a encíclica *Etsi longissimo*, em 1816, aos bispos da América Espanhola, exortando-os a serem fiéis a Fernando VII, que alegou que os rebeldes eram

¹⁹ O mesmo aconteceu quando Portugal se libertou da dominação espanhola, de 1580 a 1640. A Espanha não quis reconhecer esta independência e conseguiu que o Papado não indicasse bispos para Portugal e esta situação continuou até 1668, quando Espanha e Papado reconheceram oficialmente a independência lusitana. Antônio da Silva REGO: "Patronato Real". *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 10, 1113-1115.

irreligiosos. Mais tarde, o Papa Leão XII também atendeu ao rei, mas desta vez, o seu breve *Etsi jam diu*, em 1824, foi menos severo, e até o papa quis revogá-lo. Só depois, em 1831, o Papa Gregório XVI começou a normalizar a vida eclesiástica, confirmando bispos residenciais na América Espanhola. Mas, mesmo assim, os novos regimes da América espanhola continuavam a dominar as atividades da Igreja Católica²⁰.

No Brasil, esta dominação teve características diferentes por causa da saída da monarquia lusitana de Portugal, que se estabeleceu no Rio de Janeiro. Quando Dom João VI voltou para Portugal em 1821 e deixou aqui seu filho, o futuro Dom Pedro I, a herança do regalismo havia sido tão bem plantada no Brasil que, na hora da Independência em 1822, teria sido inconcebível que a nova monarquia brasileira não se atribuisse as prerrogativas do Padroado Real²¹.

Como é sabido, Dom Pedro I foi um liberal autocrata, apreciava uma monarquia constitucional, mas a seu gosto. Em tudo isto, seu regalismo, em relação à Igreja, permaneceu intato. A Igreja, portanto, ficou presa à legislação restritiva da nova constituição e entrou num estado de calamidade²². Frente a esta situação lamentável, houve duas tentativas para rejuvenescer a Igreja: a primeira, liberal e regalista; a segunda, ultramontana.

REFORMAS: LIBERALISMO E ULTRAMONTANISMO

O movimento liberal do "grupo paulista", liderado pelo Pe. Diogo Antônio Feijó, era promissor, mas falhou por causa das discordâncias com o Papado. Todo o seu programa foi elaborado no projeto da Constituição Eclesiástica do Bispado de São Paulo²³. Frustrou-se devido às divergências com o Papado sobre a nomeação do Pe. Antônio Maria de Moura como bispo do Rio de Janeiro. É interessante notar que o "grupo paulista", apesar de favorecer a abolição do celibato para o clero, era muito favorável à vida sacramental recomendada pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1717) e pelo Concílio de Trento²⁴.

²⁰ Antonine TIBESAR: "Latin America, Church in". *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 8, 448-461.

²¹ Ferdinand AZEVEDO: "Temas americanos", art. cit., *passim*.

²² Oscar de Figueiredo LUSTOSA: "Pio IX e o catolicismo no Brasil", art. cit., 271.

²³ Oscar de Figueiredo LUSTOSA: "Reformistas na Igreja do Brasil-Império". *Boletim* (USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História) nº 17 (1977) 53.

²⁴ ID.: *ib.*, 121.

As idéias defendidas pelo "grupo paulista" já estavam correntes na América Latina. Só para citar, dois exemplos: na Argentina, o Deão Funes, um dos líderes do movimento para independência, compartilhava a idéia de uma Igreja praticamente nacional, assim como o clero no Peru onde os sacerdotes reformistas enfrentaram dificuldades, como o "grupo paulista", na nomeação de bispos. O Papado reagia contra estes reformistas através de nomeações de bispos favoráveis à orientação papal. Especificamente no caso do Peru, o Papado não simpatizava com a República, enquanto no Brasil as orientações regalistas do "grupo paulista" foi a espinha na garganta²⁵.

Enquanto o movimento liberal ia perdendo forças, outro, ultramontano que inicialmente apenas se defendia, pouco a pouco se foi expandindo e firmando. Os clérigos chamados ultramontanos, como o bispo da Bahia, Dom Romualdo Antônio de Seixas, que por ironia, em Lisboa havia sido aluno, pelo menos por algum tempo, do Pe. Teodoro de Almeida, batalhava contra o "grupo paulista". Mas nada indicava, na década de 1830, que os ultramontanos iriam ganhar ascendência. Imprevisivelmente foi Dom Pedro II que possibilitou, em grande parte, o crescimento do movimento ultramontano no Brasil, concordando com a nomeação do lazarista, Dom Antônio Ferreira Viçoso, para o bispado de Mariana, em 1844. O novo bispo logo iniciou uma reforma do clero através da formação intelectual e religiosa nos seminários. O "grupo paulista" também tinha a reforma do clero como prioritária mas não em seminários só para aspirantes a clérigos. Até o Ministro José Thomaz Nabuco que suspendeu a entrada de noviços nas ordens religiosas, era de opinião que, somente em tais seminários, a desejada reforma do clero seria assegurada²⁶.

A reforma iniciada por Dom Viçoso foi modelar e de grande importância. Os lazaristas, porém, não foram os únicos empenhados no trabalho de seminários. Os capuchinhos e, numa escala menor, os jesuítas, também contribuíram para modificar a imagem do sacerdote no Brasil. Esta união de forças deu resultados tão marcantes que, até o Concílio Vaticano II, os sacerdotes no Brasil exibiam as características da formação iniciada na década de 1840 por Dom Viçoso.

O que é de admirar sobre a reforma nos seminários e as missões populares, das quais ainda falaremos, é que vieram de um grupo totalmen-

²⁵ Antonine TIBESAR: "The Peruvian Church at the Time of Independence in the Light of Vatican II". *The Americas* 27 (1970) 365-366.

²⁶ Oscar de Figueiredo LUSTOSA: "Pio IX e o catolicismo no Brasil", art. cit., 275.

te desacreditado no início do século XIX: as ordens religiosas. Em geral, a opinião sobre elas no fim do século XVIII era muito desfavorável. Em parte, isto refletia a opinião iluminista que viu nelas uma classe inútil para a sociedade; assim testemunhava o Sínodo de Pistóia e, mais radicalmente, a Revolução Francesa. No Brasil, religiosos estrangeiros sofreram mais por serem considerados nocivos à Nação. O nacionalismo, outra criação do Iluminismo, teve seus adpetos como o mineiro, Pe. José Custódio Dias, que discursou na Câmara de Deputados sobre um projeto de lei, que ia controlar os estatutos das ordens e congregações religiosas no Brasil, em 1828. Disse o seguinte sobre os religiosos estrangeiros²⁷:

“Eles vêm pregando santidade, cheios de mel nos lábios, mas com o veneno nos corações, e sempre que podem não deixam de fazer mal à sociedade.”

Apesar deste nacionalismo desequilibrado, Dom Pedro II permitiu que os jesuítas espanhóis entrassem no Brasil como sacerdotes seculares pela mediação do Internúncio Apostólico, Ambrósio Campodónico, e convocou os capuchinhos italianos a trabalhar, principalmente com os índios. Mais tarde, possibilitou a vinda dos lazaristas franceses e dos salesianos italianos. Sem dúvida, estes não foram os únicos religiosos no País, mas deram um impulso muito grande à educação secundária e foram a espinha dorsal das missões populares. O ponto crucial é que o sentimento de alguns políticos brasileiros contra os religiosos e, ainda mais ferrenho contra religiosos estrangeiros, não impediu a dinâmica ultramontana que o próprio Dom Pedro II tornou possível pela sua decisão, que em retrospectiva histórica é surpreendente, e foi de grande alcance para a formação da vida eclesiástica e da religiosidade popular no Brasil.

ULTRAMONTANISMO EM AÇÃO

Estando a Igreja, segundo a opinião de tantas testemunhas, numa situação tão calamitosa no início do século XIX, como podia a fé sobreviver? Noutro trabalho defendemos a idéia de que o catolicismo, neste período no Brasil, não morreu devido à vitalidade da religiosidade popular²⁸. Podia esta mesma religiosidade continuar indefinidamente sem qualquer outra ajuda? Esta questão permanece apenas hipotética, uma vez que a religiosidade popular iria receber o auxílio do clero reformado pelos seminários rejuvenescidos e dos religiosos e religiosas que iriam

²⁷ Riolando AZZI: “Igreja e Estado em Minas Gerais”. *Síntese* 14 (1986) 39.

²⁸ Ferdinand AZEVEDO: “Jesuítas espanhóis no Sul do Brasil (1842-1867)”. *Pesquisas* (São Leopoldo) 24 (1984) 13.

entrar no País em número cada vez maior. E esta injeção espiritual seria predominantemente ultramontana — fato este que a religiosidade popular aceitou com a maior naturalidade, às vezes, com muito entusiasmo.

Seria conveniente descrever o que é Ultramontanismo. Sem pretensão de ser exaustivo, num outro trabalho demos esta explicação²⁹:

“Como termo, ‘ultramontanismo’ foi usado inicialmente no século XIII para designar papas escolhidos no norte dos Alpes. Seis séculos mais tarde, porém, o termo sofreu uma mudança radical e veio a significar as pessoas ou os partidos que seguiam a liderança política e a orientação espiritual dos papas, na luta contra os estados levados pelas correntes de nacionalismo e liberalismo, os quais olhavam a Igreja como uma agência governamental a ser controlada ou como um inimigo a ser destruído.”

O conteúdo espiritual do Ultramontanismo seria a mensagem cristã pregada por palavra e ação pelos missionários e concretiza pelo povo no seu dia a dia.

Podemos salientar os aspectos mais importantes desta piedade: o apostolado da palavra, a devoção ao Sagrado Coração de Jesus, à Imaculada Conceição e à Santa Infância, que perdeu influência no fim do século XIX. Também foi importante a devoção à Eucaristia, manifestada pela comunhão freqüente. De grande importância, no fim do século XIX, foram as obras das Conferências de São Vicente de Paulo, que iriam definir uma outra maneira de ser cristão culto no Brasil. Chama a atenção nesta listagem o fato de esta piedade não diferir muito da piedade barroca — harmonização, a nosso ver, facilmente explicável, como se verá mais adiante.

Nossas observações sobre a espiritualidade ultramontana deixam transparecer nossa predileção pelos jesuítas, simplesmente porque é difícil ocultar os resultados de dez anos de pesquisas que temos feito sobre as atividades dos mesmos no Brasil, nos séculos XIX e XX. Antes de falarmos sobre as missões populares pregadas pelos jesuítas, gostaríamos de fazer constar um fato encontrado em nossas pesquisas. É comum ler que a religiosidade popular no Brasil do século XIX foi depreciada; porém, nas documentações jesuíticas, encontramos inúmeras ocasiões em que se constata que esta religiosidade foi respeitada e até elogiada. Havia ignorância religiosa, mas isto era devido às condições sociais. Com uma catequese adequada, a religiosidade popular se tornou até mais rica.

²⁹ Ferdinand AZEVEDO: *Ensino*, ob. cit., 15.

AS MISSÕES POPULARES JESUÍTICAS

O primeiro grupo de jesuítas que voltou ao Brasil, depois da supressão pombalina, foi de padres espanhóis em 1842, liderado pelo Pe. Manuel Berdugo. Este grupo trabalhou no sul do país, principalmente no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina. O Pe. Santiago Luís Villarubia, que fazia parte deste grupo, deixou um manuscrito intitulado, *Historia de la Misión de Rio Grande del Sul en el Brasil*. Este documento descreve bem o tipo de religiosidade encontrada pelos jesuítas. Não há dúvida que o povo praticava uma piedade barroca. O povo queria rezar; queria os sacramentos: batismo, crisma, penitência, eucaristia e matrimônio. Sabia cantos religiosos cuja execução comovia até os próprios missionários. Tinha grande devoção à cruz e ao terço. Enfim, uma série de exemplos e mostras de que a religiosidade da época colonial continuava a existir. Neste contexto, a presença do padre foi uma bênção para o povo, que satisfazia assim seus desejos espirituais.

Devido à imigração alemã no Rio Grande do Sul (São Leopoldo e áreas adjacentes) os jesuítas pediram ao Pe. Geral Jan Roothaan, S.J., padres que soubessem falar alemão. Inicialmente veio o Pe. Agostinho Lipinski, S.J., polonês, e depois padres alemães, na década de 1850. Um deles, Pe. Bonifácio Kluber, descreveu suas atividades, que praticamente repetiram as experiências dos jesuítas espanhóis, referentes às missões populares e à piedade encontrada nessa oportunidade³⁰.

A experiência dos jesuítas italianos, outro grupo que veio ao Brasil na década de 1860, foi semelhante. Este grupo trabalhou não somente no Sul mas também no Nordeste. No Sul, a atuação de quase 50 anos de Pe. João Maria Cybeo e a documentação abundante deixada por ele, repetem as experiências dos jesuítas espanhóis³¹.

A atuação dos jesuítas italianos no Nordeste coincidiu com a famosa Questão Religiosa e, devido em grande parte a ela, foram os jesuítas expulsos de Pernambuco, em 1874. Entre outras atividades, os jesuítas italianos deram missões populares em Pernambuco, no Rio Grande do Norte, Alagoas e Ceará³².

A pregação dos jesuítas foi bem aceita e a atitude do Pe. Ibiapina é significativa. Tido na história atual como figura que simboliza a reli-

³⁰ Bonifácio KLUBER: "Missions allemandes du Brésil". *Annales de la Propagation de la Foi* (Lyon) 32 (1860) 5-17.

³¹ João Maria CYBEO: *Esposizione di un piano de missioni nella Provincia de Sta. Catharina in Brasile* (manuscrito).

³² Ferdinand AZEVEDO: *Ensino*, ob. cit., 15.

giosidade popular³³, Ibiapina fundou suas "Irmãs de Caridade" sem dar-lhes uma forma canônica, devido em grande parte à orientação político-religiosa do Império. O Pe. Ibiapina se gloriava de ser chamado de jesuíta³⁴. Ninguém melhor do que ele sabia que no Brasil, na segunda metade do século XIX, ser chamado de jesuíta era igual a ser chamado de ultramontano. A atitude do Pe. Ibiapina destaca mais uma vez a importância do padre na religiosidade popular e como nela se integrava, o padre ultramontano.

Os jesuítas italianos, em Pernambuco, também colaboraram com um jornal intitulado *O Catholico*, cujo editor era Pedro Autran da Mata Albuquerque. A colaboração dos jesuítas era tanta que o jornal foi praticamente uma publicação jesuítica³⁵. Citamos este jornal para mostrar a importância do tema do Papado nas suas páginas. Nisto, os jesuítas receberam a ajuda talentosa de José Soriano de Souza. O jornal, porém, suscitou muita polêmica e os jesuítas decidiram deixá-lo nas mãos dos leigos. A Questão Religiosa confirmou a previsão jesuítica.

OS LEIGOS ULTRAMONTANOS

Como é sabido, a política do Império foi contra a formação de um partido católico. As tensões criadas pela Questão Religiosa convenceram muitos leigos que somente um partido católico podia garantir os privilégios escritos na Constituição. Certamente uma situação constrangedora, visto que a religião católica era a religião do Estado. Mas tudo em vão. Frei Oscar Figueiredo Lustosa O.P. explica competentemente como no contexto do Império tal partido nunca chegou a ser viável³⁶. Foi exatamente por causa do fracasso do partido católico que o Papado se tornou aliado importantíssimo dos ultramontanos contra a política imperial.

Dom Pedro II nunca entendeu a reverência que o povo simples tinha para com o papa e este erro agravou as relações entre o Papado e o Império. Simplesmente por estar fora da esfera do controle da Corte, o papa deixou perplexo o imperador cujo catolicismo era bem mais afinado com o tipo de humanismo de Renan. Neste contexto, os ultramonta-

³³ Georgette DESROCHERS – Eduardo HOORNAERT (org.): *Padre Ibiapina e a Igreja dos pobres*. São Paulo, Paulinas, 1984, *passim*.

³⁴ *Crônica das Casas de Caridade* fundadas pelo Padre Ibiapina. São Paulo, Loyola, 1981, 41-42.

³⁵ Ferdinand AZEVEDO: *Ensino*, ob. cit., 33-69.

³⁶ Oscar de Figueiredo LUSTOSA: *Política e Igreja: o partido católico no Brasil, mito ou realidade*. São Paulo, Paulinas, 1982, *passim*.

nos, quer bispos quer leigos, tiveram no papa, seu aliado mais poderoso, principalmente depois do Concílio Vaticano I, e pleiteavam o respeito à religião católica, garantido pela Constituição Imperial. Certamente a posição dos bispos foi honesta visto que a hierarquia brasileira, no fundo, era a favor da monarquia.

Aparentemente todos os esforços dos ultramontanos foram em vão. O Império caiu sem atender a seu pedido principal. A República criou um ambiente diferente e as energias despertadas pelos ultramontanos tomaram outro rumo nas Obras dos Congressos Católicos.

ULTRAMONTANISMO SOCIAL

A questão social clamava por uma solução, e os chamados Congressos Católicos no Brasil procuraram engajar a Igreja Católica na sua solução. Ostensivamente o Primeiro Congresso Católico, realizado em Salvador em 1900, comemorou o quarto centenário do descobrimento do Brasil. A iniciativa veio do Apostolado da Oração, liderado pelo jesuíta Pe. Bartolomeu Taddei e autorizado pelo arcebispo da Bahia, Dom Jerônimo Thomé da Silva. Este Congresso, seguido por outros no Recife e em São Paulo, tratou de uma variedade de assuntos, entre outros a imprensa e a educação; mas mais interessante para nós foi o do sindicalismo³⁷. O contexto histórico é importante. A Velha República tinha apenas doze anos e a encíclica do Papa Leão XIII *Rerum novarum*, nove. A presença dos membros da Conferência de São Vicente de Paulo foi importante, principalmente no Congresso Católico em Pernambuco.

O pensamento do industrial e vicentino Carlos Alberto de Menezes foi o preponderante. Para ele a religião católica no Brasil oferecia uma base segura para construir uma sociedade justa, e considerava que uma fábrica bem montada traria benefícios morais e sociais aos seus trabalhadores. A resposta à questão social tinha de ser estruturada na base da religião³⁸. Evidentemente, esta resposta não agradou aos líderes dos movimentos anarquistas. Carlos Alberto estava a par do pensamento dos movimentos dos Congressos Católicos na Europa, os quais se anteciparam à famosa encíclica de Leão XIII. Para nós, o interessante é que Leão XIII ia confirmar a orientação de leigos, como Léon Harmel na França. Neste caso, os ultramontanos leigos se anteciparam ao maior porta-voz do movimento, o papa.

³⁷ Romeu DALE: "Os Congressos Católicos de Pernambuco, 1902/1914". *Boletim do CEPEHIB* 6 (1984) 4-10. ID.: "Congressos Católicos no Brasil 1900/1920". *Boletim do CEPEHIB* 8 (1986) 2-5.

³⁸ Carlos Alberto MENESES: *Ação social católica no Brasil: corporativismo e sindicalismo*. Intr. e notas Ferdinand Azevedo. São Paulo, Loyola, 1986, 11-27.

No Brasil surpreende como os leigos ultramontanos, prestando reverência à hierarquia, levaram-na a aceitar uma posição bastante progressista.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

A aceitação do Ultramontanismo no Brasil foi facilitada basicamente em dois aspectos: espiritual e intelectual. Desde o período colonial a piedade barroca floresceu devido ao Concílio de Trento, ao Papa Pio V e à atuação da Companhia de Jesus. A reforma pombalina no século XVIII não conseguiu destruir esta piedade, e nem mesmo a transferência da Casa de Bragança, com sua política regalista, de Lisboa para o Rio de Janeiro, no início do século XIX. O próprio Dom Pedro II nomeou para vários bispados do Brasil, clérigos que se revelaram reformadores ultramontanos. Eles próprios convidavam, com anuência do Imperador, religiosos para trabalhar nos seminários e nas missões populares, e atuar na educação secundária. Os novos missionários, geralmente ultramontanos, encontraram uma religiosidade popular impregnada de piedade barroca. Algumas autoridades eclesiásticas desconfiavam da religiosidade popular, mas perceberam que, com uma catequese adequada, ela se tornava mais rica e sintonizada com o ultramontanismo.

No aspecto intelectual, o Papado, depois de ter sido, durante a Questão Religiosa, o aliado mais importante dos leigos ultramontanos contra o Império, confirmou-os no tocante à questão social do Brasil. A encíclica *Rerum novarum* confirmou o movimento social na Europa, e aqui já tinha seus adeptos no Nordeste, como Carlos Alberto de Menezes e os que participaram dos Congressos Católicos. A religião, agora, iria fornecer plataforma para criar uma sociedade cada vez mais industrializada e mais justa. Ao nosso ver, reapareceu o método dos iluministas católicos do século XVIII com o Pe. Teodoro de Almeida, que quis harmonizar o pensamento iluminista com a doutrina cristã. Importante também é o fato de que os leigos ultramontanos, tão engenhosos em formular solução para a questão social, não fizeram restrição alguma à autoridade hierárquica. A hierarquia, conservadora ao critério de hoje, se sentia em casa com os reformadores sociais.

Se esta nossa dissertação é válida, então podemos concluir que o período de romanização, principalmente na espiritualidade barroca, já estava bem radicado no Brasil, desde a segunda parte do século XVI. Os ultramontanos no século XIX somente fortaleceram a ligação com Roma, ou melhor, quiseram aproveitar a força do Papado num Brasil regalista. Somente na Velha República, brotou uma aliança intelectual

entre os leigos ultramontanos e o Papado. Se, no início do século XIX a predominância do Ultramontanismo era algo bastante imprevisível, nem de longe se podia vislumbrar como os leigos iriam nele se destacar.

Ferdinando Azevedo S. J. é doutor em História da América Latina, pela *Catholic University of America*, Washington, D.C. (U.S.A.). Pró-Reitor Administrativo da Universidade Católica de Pernambuco. Colabora em publicações de história e de cultura com o Centro de Pesquisas e Estudos de História da Igreja no Brasil (CEPEHIB), São Paulo, o Instituto Anchietano de Pesquisas, São Leopoldo - RS, e Instituto de História Jesuítica, Roma. Publicou: *Missão Portuguesa da Companhia de Jesus no Nordeste, 1911-1936*, Recife, 1986; *Carlos Alberto de Menezes, ação social católica no Brasil, corporativismo e sindicalismo*, São Paulo, 1986.

Endereço: Rua do Príncipe, 526 - 50058 Recife - PE