



HISTÓRIA E CIDADANIA

XIX Simpósio Nacional
de História-ANPUH

Organizadores
Ismênia de Lima Martins
Rodrigo Patto Sá Motta
Zilda Gricoli Iokoi

HISTÓRIA E CIDADANIA

XIX Simpósio Nacional da ANPUH
Belo Horizonte - MG - julho de 1997

vol. II

ANPUH
Humanitas
PUBLICAÇÕES
#FLCH/USP

1998

De súdito a cidadão: os católicos no Império e na República

Francisco José Silva Gomes
Universidade Federal Fluminense

Este estudo pretende colocar tão-somente algumas questões relacionadas com o poder político e o poder religioso e eclesiástico no Império e na República Velha.

O Império, herdeiro do Padroado colonial, considerava o aparelho eclesiástico católico como indispensável à manutenção da ordem estabelecida e à homogeneização dos padrões de comportamento da população. A República Velha começou por considerar dispensável essa função social tradicional desempenhada pelo aparelho eclesiástico (1889-1910), mas logo se deu conta de que tal não era possível (1910-1930). No entanto, o Estado republicano manteve formalmente a sua “neutralidade” na concorrência que existia então no mercado de produção de bens simbólicos, em geral, e religiosos, em particular. Adotou, por isso, o regime de separação da Igreja do Estado.

Fosse num regime de união, fosse num regime de separação, o catolicismo e a Igreja só manifestam toda a sua relevância quando analisados com relação à questão do poder, se os situarmos no âmbito do sistema de cristandade. Entendo por cristandade um sistema de relação da Igreja e do Estado *na* sociedade. A relação bipolar Igreja e Estado só é relevante quando situada no campo mais abrangente da sociedade.

Em situações históricas “constantinianas”, a relação Igreja e Estado pressupõe um sistema único de poder e de legitimação, um projeto unanimista, o catolicismo como religião oficial do Estado, como religião sacralizadora do poder e da ordem vigente. Em situações históricas “pós-costantinianas”, a relação Igreja e Estado assenta-se na aconfessionalidade e laicidade do Estado, na redução do campo religioso à esfera privada das escolhas individuais e num processo de secularização da sociedade e da cultura.

O ESTADO IMPERIAL: OS SÚDITOS E CIDADÃOS

A cristandade colonial foi uma cristandade em situação histórica “constantiniana”, implantada a partir do século XVI, com os padrões do catolicismo medieval português e alguns poucos elementos do catolicismo tridentino. Este, todavia, não se consolidou no Brasil antes do Segundo Reinado.

O padroado concedido à Coroa portuguesa pela Santa Sé tornou o aparelho eclesiástico colonial fortemente dependente do Estado metropolitano. Mas a ingerência da Coroa nas questões eclesiásticas também decorria da política jurisdicionalista do Estado moderno que eram um Estado soberano, centralizado, absolutista e confessional e que perdurou na Europa, dos séculos XVI ao XIX aproximadamente.

316

O “despotismo esclarecido” no século XVIII exacerbou esse jurisdicionalismo do Estado com o regalismo pombalino. O Estado imperial deu prosseguimento ao regalismo no Brasil, usando-o como instrumento para se defender contra possíveis ingerências da Igreja de Estado.

O Estado imperial manteve uma permanente ambigüidade entre um projeto conservador para a sociedade e uma ideologia com elementos tirados do liberalismo. Não por acaso D. Pedro I reinou sob o signo dessa ambigüidade já que reinou por aclamação dos povos (12 de outubro de 1822) e em decorrência de uma sagração (1º de dezembro de 1822), pela soberania popular e pela graça de Deus.

Era um Estado que professava oficialmente uma religião. A Carta de 1824 foi outorgada por D. Pedro I incorporando o padroado. Por isso, o artigo 5, por exemplo, estabelecia que a religião católica continuaria a ser a religião do Estado. O artigo 102 considerava como obrigação do imperador nomear os bispos e conceder ou recusar *placet* aos documentos emanados da cúria romana.

O Estado imperial tinha como projeto criar um Estado centralizador e nacional, considerando os brasileiros simultaneamente como súditos e cidadãos. Todos os súditos deveriam ser formalmente católicos, seguidores da religião do Estado segundo o princípio confessional *cujus regio, illius et religio* (quem manda, manda também na religião). Mas esses súditos eram também cidadãos com iguais direitos perante a lei. Em matéria de religião, o Estado usava de tolerância e transigência com as eventuais escolhas pessoais dos cidadãos, desde que tais escolhas se restringissem aos estreitos limites do âmbito da vida privada sem manifestações de caráter público.

O Estado imperial constituiu-se e permaneceu nessa ambigüidade, tentando unir autoritarismo e liberalismo, jurisdicionalismo confessional e tolerância religiosa, esfera pública e privada, estatuto de súdito e de cidadão. Daí os conflitos constantes entre bispos e/ou internúncios e ministros da Justiça ou do Império (estes após 1861) a quem os negócios eclesiásticos estavam afetos. Nesses conflitos opunham-se duas visões da Igreja: a do regalismo do Estado e a do ultramontanismo do episcopado e da Sé. A Questão Religiosa (1872-75) foi talvez o conflito mais emblemático em matéria de jurisdicionalismo sobre o aparelho eclesiástico.

317

A IGREJA NO IMPÉRIO: OS CATÓLICOS, FIÉIS E SÚDITOS

A ambigüidade do Estado imperial estava, em matéria religiosa, na difícil conciliação do jurisdicionalismo confessional com as liberdades de consciência e de culto dos súditos e cidadãos.

Portugal reconheceu o Estado imperial em janeiro de 1826 e só então a Santa Sé, envolvida na política da Restauração e da

Santa Aliança, resolveu reconhecer, em abril do mesmo ano, com um Breve de Leão XII, o *ius praesentandi* dos bispos a D. Pedro I e a seus sucessores. Em julho desse mesmo ano, uma nova distribuição das circunscrições eclesiásticas era dada ao Brasil: oito dioceses, todas sufragâneas do arcebispado da Bahia eram estabelecidas, tendo sido elevadas a diocese as prelazias de Goiás e Cuiabá. Em 1827, as dioceses do Pará e do Maranhão foram desmembradas do patriarcado de Lisboa e integradas à única província eclesiástica brasileira. Pela bula *Praeclara Portucalliae* de maio de 1827, a Santa Sé concedia a D. Pedro I e a seus sucessores os mesmos direitos e privilégios de Grão-Mestrado e padroado que haviam tido, no Brasil, os reis de Portugal.

Duas comissões da Câmara dos Deputados emitiram um parecer desfavorável de *placet* à bula papal, julgando-a anticonstitucional e inútil. Paradoxalmente, o imperador assinou nesse mesmo ano um decreto que declarava a nomeação dos bispos e a provisão de todos os benefícios eclesiásticos infra-episcopais da sua alçada em virtude da Carta Constitucional e de seu poder soberano.

318

O padroado tornou-se assim um direito régio, mesmo se continuava sendo um privilégio da Santa Sé concedido à Coroa. Esta usurpação do padroado pelo Estado imperial teve como consequência um conflito permanente entre o crescente regalismo do Estado e a atitude defensiva do episcopado ultramontano e dos representantes da Santa Sé, os internúncios.

Durante o Segundo Reinado, o Estado imperial foi progressivamente dissociando o liberalismo do regalismo, foi-se tornando mais conservador e passou a usar o regalismo para escolher bispos conservadores, anti-liberais e ultramontanos. O episcopado romanizador encontrava-se assim num dilema: defender a liberdade de ação dos bispos (*libertas Ecclesiae*) no confronto com o Estado regalista sem ameaçar os interesses comuns da aliança do Trono com o Altar, qual seja, a manutenção da ordem estabelecida. O sistema da cristandade era assim mantido no Brasil, funcionando em torno de um projeto conservador comum à Igreja e ao Estado.

Se havia uma aliança objetiva, havia também conflitos. Seguindo a distinção de Godelier¹, não se deve confundir a racionalidade dos sistemas sociais e a intencionalidade dos indivíduos. A aliança objetiva não impedia que a intencionalidade dos agentes sociais fosse conflitiva sob certos aspectos.

Os bispos lutavam pela *libertas Ecclesiae* e defendiam a concepção de um Estado cristão. O Estado imperial, durante o Segundo Reinado sobretudo, desejava o apoio da Igreja, enquanto aparelho eclesiástico a serviço dos interesses do sistema.

Para a Igreja, a contradição situava-se na tentativa de conciliar a reestruturação do aparelho eclesiástico segundo os moldes da reforma tridentina e ultramontana e a permanência da cristandade colonial na qual a Igreja desempenhasse a função de realizar a direção intelectual e moral da sociedade e mantivesse o monopólio sobre a produção dos bens simbólicos, em geral, e religiosos em particular.

Com suas práticas e representações sobre poder e reforma, a Igreja na Colônia propiciara o consentimento dos diferentes grupos sociais ao sistema, à Igreja e ao Estado. As práticas sociais eram naturalizadas e/ou sobrenaturalizadas na consciência dos agentes sociais gerando conformismo e consenso social entre os fiéis católicos e súditos da Coroa no bojo de um projeto unanimista da Igreja e do Estado. O consenso social era assim obtido sem que fosse necessária a intervenção constante dos aparelhos de coerção. Como diria Godelier, a religião constituía um elemento interno das relações sociais de produção, uma parte da armação interna dessas relações, não somente uma ideologia legitimadora dessas mesmas relações.

Para o Estado imperial, a contradição estava na conciliação de seu projeto conservador, seu poder autoritário, seu regalismo e as tentativas de criar um Estado que atendessem a certas demandas liberais.

Objetivamente, tanto a Igreja quanto o Estado defendiam a necessidade de uma cristandade “constantiniana” para o Império.

No entanto, o Brasil caminhava historicamente para uma situação “pós-constantiniana”. A defesa de um Estado confessional tornava-se cada vez mais impraticável à medida que o Estado se laicizava e a sociedade se secularizava. O regalismo e o ultramontanismo se opunham, mas, até 1889, o Trono e o Altar defenderam o confessionalismo do Estado porque se atribuía a este a manutenção da ordem social, sua inviolabilidade e sacralidade.

O ESTADO REPUBLICANO: OS CIDADÃOS

Com a proclamação da República, o decreto de separação da Igreja e do Estado do governo provisório (1890) e a Constituição de 1891, punha-se fim à vigência de um Estado confessional no Brasil, bem como às ingerências deste nos negócios eclesiásticos.

O novo governo adotou, numa tentativa de modernizar o Estado soberano e nacional, o republicanismo, o federalismo e a democracia que se expressava formalmente no multipartidarismo e no sufrágio universal, ainda que se este excluísse os analfabetos e as mulheres. O modelo inspirador era o dos Estados Unidos. De lá vieram igualmente a aconfessionalidade e a laicidade do Estado. Estas foram implantadas no Brasil sem uma política anticlerical e hostil à Igreja como foi o caso de certos países que seguiram o modelo piemontês/italiano de separatismo.

O Estado republicano tornou os súditos do Império simples cidadãos. Tal passagem implicava um Estado moderno aconfessional e laicista, a redução do campo religioso à esfera privada das escolhas individuais. O cidadão na vida pública ficava sozinho na sua relação com o Estado. Por isso, a laicidade preconizava a “neutralidade” do Estado no mercado concorrencial de produção de bens simbólicos, o qual deixara portanto de ser monopólio da Igreja católica. O regime de separação operou constitucionalmente aquele trânsito.

No plano dos princípios, o Estado republicano sempre defendeu o separatismo estrito. Implementou até uma política laicista que dispensou o catolicismo da sua tradicional função ideológica

e sacralizadora do sistema. Já no plano prático, rendeu-se à evidência de que a função de direção intelectual e moral da sociedade não podia ficar só com ele, mas a colaboração da Igreja era necessária e indispensável. Uma reaproximação da Igreja, muito embora sem questionar o regime de separação, foi sendo realizada por etapas entre 1910 e 1934.

Uma aliança objetiva voltou a ser possível sobretudo a partir do momento em que a burguesia cafeeira passou a dirigir os rumos da República oligárquica (1898). A Igreja e o Estado voltavam assim a se reencontrar objetivamente em torno de um projeto conservador, o da manutenção da ordem estabelecida.

O Estado Republicano curvava-se diante da necessidade de deixar à Igreja a sua função tradicional de geradora de consenso social, de formadora das consciências dos indivíduos, formando-os simultaneamente como bons católicos e bons cidadãos. O Estado rendera-se ao fato sociológico da maioria católica, à “pátria católica” como se dizia então, e passou a adotar uma política de estreita colaboração com a Igreja católica já que esta reunia formalmente a maioria da população brasileira, apesar do catolicismo apresentar concretamente aspectos multiformes.

O Estado e a Igreja, aliados, desejavam obter o que sempre a cristandade realizara no Brasil: o consenso social e religioso, a unidade territorial, a busca de homogeneização de padrões de comportamentos da população. Mantendo esses objetivos, o Estado imperial e republicano tentaram construir um modelo de cidadania, enquanto que a Igreja romanizadora tentava criar a figura do católico praticante.

A IGREJA NA REPÚBLICA: OS CATÓLICOS, LEIGOS E CIDADÃOS

Desde a sua instalação, a República se proclamou laica. A reação imediata do episcopado foi de desconfiança e de intransigência quanto aos princípios, na boa tradição ultramontana. Graças à diplomacia de D. Macedo Costa, a hierarquia católica atravessou o período de 15 de novembro de 1889 à promulgação

da constituição(1891) sem contestar formalmente a legalidade do novo regime. Seu caráter legal foi reconhecido, mas a sua ilegitimidade ética foi proclamada sem reservas.

Em 1890, o jornal *A Civilização* do Maranhão podia afirmar categoricamente: “Estado sem religião é Estado ateu, e Estado ateu é absurdo perante a razão e uma monstruosidade em Moral”. Um regime político despojado de princípios e valores éticos e religiosos era encarado então como um absurdo, uma monstruosidade. Só a religião podia dar um sentido e uma significação à existência do Estado. Era a velha concepção agostiniana de Estado e de cristandade.

O episcopado, na Pastoral Coletiva de 1890, dizia explicitamente:

Exigir que o Estado legisle para os cidadãos, prescindindo do religioso respeito à autoridade da Igreja, a que estão sujeitos os mesmos cidadãos; e, vice-versa, querer que a Igreja exerça a sua jurisdição sobre os fiéis sem olhar sequer para o Estado de que são igualmente súditos os mesmos fiéis, é um sistema este, aos olhos do senso comum e da mais vulgar equidade injusto em si e impossível na prática.

322

A esta atitude de intransigentismo teórico e retórico no domínio dos princípios, opunha-se uma atitude prática, um *modus vivendi* que evitasse a todo o custo uma ruptura da ordem social vigente. A Igreja, apesar da “impiedade” do Estado laico, continuava a pregar o princípio do respeito às autoridades estabelecidas por parte dos católicos e de todos os cidadãos, e também o princípio da origem divina de todo o poder e das autoridades constituídas. Estabelecia além disso a inviolabilidade da ordem social.

A Igreja não discutia os critérios de legitimidade da ordem, mas inculcava nos católicos/cidadãos o espírito de obediência e conformismo. A ilegitimidade ética da República laica não podia ser um pretexto para contestações e revoltas. O discurso do episcopado era paradoxal: proclamava simultaneamente a ilegitimidade ética do regime e a inviolabilidade da ordem social. O paradoxo era contudo aparente pois tal discurso mantinha a intransi-

gência quanto aos princípios e mostrava-se flexível quanto às medidas práticas. Aliava intransigentismo católico e pragmatismo.

Aderir pragmaticamente à república laica era manter intacta a inviolabilidade da ordem social, era lutar contra os progressos mais radicais dos liberais, democratas e socialistas, era opor uma barreira à “revolução”. Esta, uma vez vitoriosa, não se contentaria em suprimir os privilégios da religião de Estado, mas impediria certamente a ação livre da Igreja, assegurada apesar de tudo pelo Estado republicano no Brasil.

Excetuando-se a ação mais radical de alguns liberais, positivistas e maçons, o novo regime não alimentou hostilidades contra a Igreja e anticlericalismo, muito menos atitudes anti-cristãs. O Estado republicano logo se deu conta de que não podia dispensar a Igreja na sua função de direção moral da sociedade no interesse das oligarquias estaduais e da burguesia cafeeira. Foi-se reaproximando da Igreja. E esta para levar a cabo aquela função teve de reestruturar o seu aparelho eclesiástico. Os grupos dominantes e dirigentes ajudaram-na a sobreviver, a se reestruturar e a se expandir. Nem os agentes da romanização, nem as elites republicanas buscaram intencionalmente estar a serviço uns dos outros, mas a racionalidade do sistema levou-os a buscar objetivamente essa aliança.

Apesar de uma atitude defensiva e intransigente, a Igreja procurou implantar pragmaticamente o ideal ambíguo de um Estado laico inspirado pelo cristianismo. Na República Velha, os católicos, enquanto religião, apresentaram oficialmente uma estrutura coesa apesar das diversidades dentro do catolicismo. Respaldados no fenômeno sociológico de constituírem a maioria dos cidadãos brasileiros, pensavam poder transigir com a minoria dos não-católicos.

Com a reestruturação do aparelho eclesiástico, a Igreja desejava poder enquadrar as massas dos fiéis e preparar a militância dos católicos praticantes vistos como laicado, isto é, como a parcela dos fiéis sob estrita dependência do clero. Se o projeto era romanizar o catolicismo no Brasil, havia também a intenção de, respal-

dada na maioria, poder pressionar o Estado laico a transigir com os interesses da Igreja e dos católicos.

Com tal estratégia, a Igreja pensava restaurar a cristandade com o intuito de “recristianizar” a sociedade, de inspirar o Estado com princípios cristãos. A partir dos anos 10 e 20, ensaiou-se o estabelecimento de instituições confessionais católicas no seio do mundo secular: a escola, o sindicato, a imprensa. Para organizar e preparar os militantes católicos, a Igreja criou a Ação Católica como forma específica de apostolado dos leigos.

Esse projeto de restaurar a cristandade superava igualmente a volta a uma cristandade sacral, “constantiniana”. Era decididamente um projeto de neo-cristandade pelo qual se redefinía o sistema numa situação “pós-constantiniana”. A colaboração de Estado laico e aconfessional com a Igreja católica, no sentido de manter inviolável a ordem estabelecida, foi possibilitada pela concepção societária de Igreja.

Nesta concepção, que foi emergindo desde a Idade Média, a Igreja é concebida como uma sociedade:

que tem um fim completo e supremo na sua ordem; uma autoridade soberana coordenadora das ações de seus membros; e que dispõe de meios necessários para atingir esse fim. Nesse sentido devem ser consideradas sociedades juridicamente perfeitas tanto o Estado como a Igreja, não são assim outras sociedades ou instituições².

Afirmando a sua autonomia e independência institucional (*societas perfecta*), a Igreja pode demarcar-se do Estado laico e aconfessional e elaborar um projeto de neo-cristandade com o intuito de recristianizar a sociedade mediante a ação direta do laicado católico nas instituições confessionais. Para tanto, houve aceitação progressiva de uma certa dessacralização da ordem política. No entanto, não se abria mão de uma política inspirada pelo cristianismo e da tentativa de incorporar os não-católicos nessa política. Os cidadãos católicos, sendo maioria no Brasil, deveriam ser os protagonistas principais da ação política e transigir com os não

católicos. A Igreja pensava poder assim pressionar o Estado laico e a minoria dos não-católicos, e integrá-los numa *societas christiana*.

CONCLUSÃO

O projeto de neocristandade deu como fato consumado a superação da cristandade colonial no Brasil, mas quis manter um certo monopólio da Igreja católica sobre a produção dos bens simbólicos religiosos. Recolocou a questão que se esconde por detrás de todo o sistema de cristandade, a saber: como deve o cristão comportar-se na vida pública para construir evangelicamente a sociedade? Recolocando a questão, o catolicismo na República Velha reafirmava o laço entre o cristianismo e o evangelho e a práxis pública dos cristãos.

No entanto, persistia a ilusão de constituir um laço mediante a reconstrução necessária de uma *societas christiana*. O projeto de neocristandade idealizado e implementado a partir dos anos 10 e 20 deste século, tanto a nível da Igreja no Brasil, quanto a nível da Igreja católica em geral, aliado à criação da Ação Católica, permitiu que o catolicismo não ficasse reduzido a uma religião da esfera privada dos cidadãos, ideal esse do mundo burguês e individualista. Evitando volatilizar-se e perder toda a credibilidade, o catolicismo insistiu no ideal de criar uma sociedade cristã e uma política inspirada pelo cristianismo. Este ideal de cristandade, numa situação histórica “pós-constantiniana”, começa a dar sinais de crise nos anos 50 e 60, rumo ao Concílio Vaticano II (1962-1965).

Tentei colocar algumas questões relacionadas com o poder político, o poder eclesiástico e religioso no Império e na República Velha. Essas questões se deram no âmbito do sistema de cristandade. Tentei evitar as simplificações ao aplicar este modelo. Se a cristandade se manteve ao longo de quatro séculos de história da Igreja no Brasil (1530-1930), isto se deveu às redefinições e reformulações do modelo num processo histórico constituído de continuidades e descontinuidades, permanências e rupturas³.

NOTAS

- ¹GODELIER, Maurice. *Considérations théoriques et critiques sur le problème des rapports entre l'homme et son environnement*. Social Sciences Information, vol. 06, n°13, 1974, pp.31-60.
- ²CIFUENTES, Rafael. *Relações entre a Igreja e o Estado*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1989, p.31.
- ³ Este estudo foi elaborado a partir de elementos extraídos da minha tese de doutoramento, defendida em 1991 na Université de Toulouse-Le Mirail com o título: *Le projet de néo-Chrétienté dans le diocèse de Rio de Janeiro de 1869 à 1915*, 3 tomos.