

# Liberdade religiosa no Brasil oitocentista: uma história de “fronteiras borradas”

Ana Rosa Clolet da Silva\*

## Resumo

Este artigo situa a polêmica sobre a liberdade religiosa no Brasil oitocentista, à luz das disputas discursivas entre católicos regalistas e ultramontanos, na defesa de modelos alternativos de relacionamento entre Igreja e Estado. Focando um contexto em que inexistia uma independência institucional e normativa entre ambos e no qual os atores religiosos elaboraram estratégias plurais para agirem publicamente, reconstitui facetas singulares da experiência brasileira da secularização, reveladoras do quanto este pode ser tomado como processo que integra as religiões, ao mesmo tempo que as obriga a sucessivas reconfigurações. Especificamente, contribui para a compreensão de um padrão histórico de relacionamento entre religião e política neste país, em cujas fronteiras borradas foi concebido e normatizado o exercício da liberdade religiosa.

**Palavras-chave:** liberdade religiosa; catolicismo; política; espaço público; secularização.

## Religious freedom in nineteenth-century Brazil: a history of “blurred borders”

### Abstract

This article focuses on the controversy over religious freedom in nineteenth-century Brazil, in the light of discursive disputes between regalist and ultramontane Catholics, in defense of alternative models of relationship between Church and State. Focusing on a context in which there was no institutional and normative independence between both and in which religious actors developed plural strategies to act publicly, it reconstitutes singular aspects of the Brazilian experience of secularization, revealing how much this can be taken as a process that integrates religions, while at the same time forcing them to

---

\* Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP (2000) e pós-doutora na mesma área pela Universidade de São Paulo - USP (2007). É docente da Faculdade de História da PUC-Campinas (desde 2008) e do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, pela mesma Universidade (desde 2012), atuando na linha de pesquisa “Religião: instituições e discursos”, como líder do Grupo de Pesquisa “História das Religiões e Religiosidades”.

successive reconfigurations. Specifically, it contributes to the understanding of a historical pattern of relationship between religion and politics in this country, in whose blurred borders the exercise of religious freedom was conceived and standardized.

**Keywords:** religious freedom; Catholicism; policy; public space; secularization.

## Libertad religiosa en el Brasil del siglo XIX: una historia de “fronteras borrosas”

### Resumen

Este artículo aborda la controversia sobre la libertad religiosa en el Brasil del siglo XIX, a la luz de las disputas discursivas entre católicos regalistas y ultramontanos, en defensa de modelos alternativos de relación entre Iglesia y Estado. Centrándose en un contexto en el que no había independencia institucional y normativa entre los dos y en el que los actores religiosos desarrollaron estrategias plurales para actuar públicamente, reconstituye facetas únicas de la experiencia brasileña de secularización, revelando cuánto esto puede ser tomado como un proceso que integra las religiones, al mismo tiempo que las obliga a sucesivas reconfiguraciones. Específicamente, contribuye a la comprensión de un patrón histórico de relación entre religión y política en este país, en cuyas fronteras borrosas se concibió y estandarizó el ejercicio de la libertad religiosa.

**Palabras clave:** libertad religiosa; catolicismo; política; espacio público; secularización.

### 1. Introdução

Nas últimas décadas, a complexidade assumida pelas recomposições das religiões e formas de religiosidade no Brasil, em seus vínculos com a política, tem se convertido num objeto incontornável da reflexão acadêmica, mobilizando pesquisadores de diferentes áreas interessados em problematizar alguns de seus desdobramentos mais notórios. Por um lado, constata-se o contraditório movimento de aprofundamento da experiência religiosa como algo pessoal, de foro íntimo, com a simultânea desprivatização e publicização do religioso (BURITY, 2001, p. 28). Por outro, reconhece-se que a presença pública das religiões e a capacidade de seus agentes se articularem politicamente produz efeitos ambíguos, na medida em que, ao mesmo tempo que é fruto da pluralismo religioso e dos avanços da própria democracia (CUNHA, 2007), opera potencialmente em favor de pautas políticas conservadoras mais amplas, lançando sérios desafios à consolidação do Estado democrático de direito.

Num cenário em que o religioso “não somente tem visibilidade como compõe a esfera pública”, é inevitável que surjam “especulações acerca da laicidade do Estado e secularização da sociedade” (NEVES; MEZZOMO; ORO, 2021, p. 2). Embora não haja consenso a este respeito, a crítica atual se

dirige às narrativas clássicas da modernidade e da secularização que, tributárias de parâmetros eurocêntricos de interpretação da história, tenderam a postular a relação supostamente antagônica entre modernidade e religião. O que as torna insuficientes e mesmo inadequadas para abarcar outros processos históricos de construção da modernidade<sup>1</sup>, em que a emergência de uma esfera pública secular não se deu, necessariamente, pela perda das funções moralizadora e integradora da religião, com seu deslocamento para a esfera da autonomia individual. (HAUPT; 2008; CASANOVA, 2006)

Além disso, argumenta-se, no seu desenvolvimento teórico e tomado como um dos principais axiomas da modernização, o conceito de secularização assumiu uma conotação que vai bem além da simples ideia de perda quantitativa da religião, convertendo-se em argumento sobre a própria legitimidade da era moderna (BLUMENBERG, 1999). Um complexo normativo-descritivo com o caráter de projeto que, segundo o sociólogo Ricardo Mariano (2011, p. 242), dificilmente se auto-reconhece como tal.

É neste sentido que, revelando uma maior “sensibilidade científica sobre as agendas culturais básicas das diferentes sociedades modernas” (MONIZ, 2017), tais formulações críticas – predominantes nas Ciências Sociais – tem se mostrado operacionais para se pensar a experiência brasileira, particularmente no que toca ao processo de diferenciação funcional entre as esferas política e religiosa que, segundo Casanova (1994), constitui a mais plausível das proposições da tese da secularização. Fala-se, assim, de uma “laicidade à brasileira” (MARIANO, 2011; RANQUETAT JR, 2016), para se referir ao fato de

[...] o Estado brasileiro e a igreja católica, apesar da separação legal e do pluralismo religioso que foi sendo construído no país ao longo do tempo, sempre mantiveram certa proximidade, acrescida, nas últimas décadas, pelo ingresso na esfera pública (mídia e política) de novos grupos religiosos, sobretudo os pentecostais. (ORO, 2011, p. 235)

No esforço para identificar os elementos que modelaram os vínculos duradouros entre religião e política no Brasil, colaborando para a configuração

---

<sup>1</sup> Neste sentido, a teoria das “múltiplas modernidades”, formulada pelo sociólogo Shmuel Eisenstadt (2001, p. 139), tem se revelado inspiradora, ao propor que “a melhor forma de compreender o mundo contemporâneo - e de explicar a história da modernidade - é concebê-lo como história de constituição e reconstituição contínua de uma multiplicidade de programas culturais”.

de um quadro sociocultural que parece contrariar o fato de que este país tenha vivenciado um autêntico processo de secularização (CIARALLO, 2009), as explicações têm recaído, incontornavelmente, sobre a natureza dos dispositivos jurídicos e institucionais que, tradicionalmente, vincularam Igreja católica e Estado brasileiro. (SILVA, 2021)

Tais dispositivos remontam à longa herança do regime do *padroado*, cuja vigência, até o período republicano, implicou a ausência de uma independência institucional e normativa entre Igreja católica e Estado brasileiro, delineando uma relação ao mesmo tempo conflitiva e colaborativa entre ambos, que tendeu a privilegiar de diferentes maneiras e por incontáveis vezes o catolicismo (MARIANO, 2002). Um padrão de relacionamento revelador de como certas formas de presença da religião no espaço público não foram construídas por oposição à secularização, mas, conforme argumenta Giumbelli (2008, p. 81) “no próprio interior da ordem jurídica encimada por um Estado comprometido com os princípios da laicidade”.

A despeito de sua relevância histórica, contudo, as condições institucionais e normativas não são suficientes para explicar os intercursos entre religião e política no país, mediante os quais se consagrou o lugar hegemônico do catolicismo durante todo o período imperial e boa parte do republicano. Nem, tampouco, o fato de que, mesmo após as condições jurídicas para a plena vigência da liberdade de cultos e o pluralismo religioso terem sido instituídas no país, o catolicismo preservou-se como “modelo e referência para a formulação de direitos e o enquadramento das práticas populares enquanto práticas religiosas” (MONTERO, 2009, p. 10).

Reveladora de uma dinâmica mais complexa e multidimensional, a experiência brasileira da secularização integra o quadro de transformações comum a outros países latino-americanos, que vivenciaram o processo de dissolução do regime de cristandade ibérico, detonado a partir – e em parte como resultado – da crise das metrópoles coloniais (DI STEFANO, 2018, p. 135). Desdobrado ao longo do século XIX, tal processo impôs reconfigurações profundas ao catolicismo, em reposta às transformações operadas em outras esferas e planos da vida coletiva. Ao mesmo tempo, orientou a atuação de seus representantes para além das vias institucionais, os quais performaram diferentes estratégias para se manterem influentes junto à sociedade civil, modelando hábitos e comportamentos e, neste sentido, disputando com o próprio Estado e outros agentes o “controle das consciências”. (SANTIROCCHI, 2015)

Neste embate, representantes das diferentes vertentes do catolicismo envolveram-se numa verdadeira batalha discursiva, travada não apenas no âmbito das esferas de representação política e no púlpito, mas, sobretudo, pelas vias impressas. Assim, através de panfletos e jornais católicos editados em diferentes partes do Brasil, no decorrer do século XIX, estes agentes religiosos buscaram agir publicamente sendo, para tanto, obrigados a se apropriarem de diversos temas relacionados à construção das sociedades modernas e seculares, assim como “a aprender, em cada situação específica, a gramática e a semântica relacionada ao modo de organização de cada cultura pública particular” (MONTERO, 2012, p. 176).

O que nos autoriza a considerar estes dispositivos discursivos como dimensão essencial da modelagem recíproca entre o religioso e o político no Brasil oitocentista, por meio da qual representantes do catolicismo, assim como a própria Igreja - enquanto entidade “jurídico-política” -, longe de se apresentarem como elementos atávicos de nossa cultura, opondo resistência aos esforços secularizantes do Estado<sup>2</sup>, revelaram-se sujeitos da própria secularização. (DI STEFANO, 2012, p. 200)

Neste sentido, amparado por formulações que nos permitem pensar os processos de secularização “como produto do próprio trabalho religioso” (Montero, 2012, p. 170) - que integram as religiões, ao mesmo tempo que as obriga a permanentes reconfigurações -, o presente artigo aborda as estratégias discursivas acionadas por representantes do catolicismo no Brasil do século XIX, por meio das quais buscaram galgar legitimidade política e visibilidade social. Focando uma paisagem religiosa em que o catolicismo invisibilizava “a diversidade dos grupos e tradições” que configurava a sociedade brasileira, graças à relação orgânica mantida com o próprio Estado (STEIL; HERRERA, 2010, p. 359), busca compreender como, nas fronteiras borradas entre o político e o religioso, foi concebido e normatizado o exercício da liberdade religiosa no país, reconhecido como “um dos efeitos mais marcantes da secularização”. (FERREIRA, 2012, p. 1459)

Embora não colocasse em xeque a hegemonia do catolicismo como religião oficial, o debate em torno da liberdade religiosa polarizou as duas principais vertentes do catolicismo que, desde a independência, em 1822,

---

<sup>2</sup> Compreensão esta que, tradicionalmente, consolidou-se a partir de uma dada incorporação do modelo weberiano dos “tipos ideais”, o qual constitui uma das principais referências que integram as teses clássicas da modernidade e da secularização incorporadas pelas Ciências Sociais no Brasil. (STEIL; HERRERA, 2010).

disputaram modelos alternativos de relacionamento entre Estado e Igreja, “combinados em diferentes proporções nos discursos político-religiosos” de seus representantes (DI STEFANO, 2008, p. 169). De um lado, a *tradição regalista* - defensora da continuidade do direito do padroado e, portanto, do vínculo institucional entre Igreja nacional e poder temporal -; de outro, a *vertente ultramontana* do catolicismo – cujos representantes alinhavam-se na defesa intransigente do primado pontifício em assuntos da Igreja e, portanto, de sua independência institucional em relação ao Estado.

Nas reflexões que seguem, procuraremos compreender como e a partir de quais dispositivos institucionais e discursivos, clérigos e leigos defensores de cada uma destas vertentes específicas da secularização<sup>3</sup> rivalizaram posturas alternativas no que tange ao tema da liberdade religiosa no país.

## 2. O tema da liberdade religiosa na tradição regalista

No mundo ocidental, o tema da liberdade religiosa assume relevo nos marcos do século XVI, com as Reformas protestante e católica e sob a égide dos processos de construção dos Estados nacionais modernos, cujas unidades e soberanias se deram, em determinados casos, pela superação das guerras civis de religião, fazendo do “princípio de igualdade religiosa a base para a paz” (ROCHA, 2013, p. 16). Desde então, o critério de legitimidade dos novos Estados soberanos deixou de ser dado pela unidade religiosa e pela autoridade da Igreja.

Nas monarquias ibéricas, contudo, tal tema assumiu contornos específicos em virtude da longa vigência do “Patronato Real” - no caso espanhol - e do “Padroado Régio” - no caso luso -, que conferiram às Casas Reais: por um lado, a obrigação de ajudar a Igreja católica; por outro, alguns marcados privilégios no que concerne ao controle sobre esta, conforme referido anteriormente<sup>4</sup>. Em Portugal, o padroado configurou-se, simultaneamente, como atributo do rei

<sup>3</sup> O historiador Roberto Di Stefano aponta que, apesar, do modelo ultramontano ser uma configuração quase teocrática do poder, pode ser entendido como uma vertente da secularização, na medida em que colocava-se em defesa da autonomia institucional da Igreja e dos seus “direitos” separados do direito civil, argumentando que Igreja e Estado são duas entidades separadas e distintas entre si. Assim, tal vertente colabora, historicamente, para o processo histórico de diferenciação entre estas duas esferas. (DI STEFANO, 2008)

<sup>4</sup> Estes atributos remontam ao Concílio de Trento (1545-1563), que definiu a colaboração mútua entre os poderes espiritual e civil sobre os súditos, preservando a autonomia de cada um deles e a noção de superioridade do poder espiritual, em caso de haver disputas entre ambos. Sobre o patronato espanhol e o padroado português, ver, respectivamente: MARTÍNEZ, 2021; SANTIROCCHI, 2015.

conferido por diversas bulas papais editadas entre 1455 e 1515 e, nos domínios ultramarinos, em função da Coroa ter assumido, desde 1551, o mestrado da Ordem de Cristo. No decorrer dos séculos XV e XVI, contudo, uma série de concessões e privilégios foram ampliados por bulas papais, “para que os reis portugueses pudessem melhor atuar na dilatação da cristandade nas regiões do ultramar”, consubstanciando “um direito de padroado mais *incrementado*”, que embora válido apenas para tais regiões, acabou afetando a “dinâmica do equilíbrio de poder, no campo político-religioso no Reino (isto é, no Portugal continental)”. (CARVALHO, 2020, p. 142 e 159).

Sob a vigência do regime do padroado, portanto, procedeu-se à modelagem recíproca entre Estado e Igreja católica durante os séculos XVII, XVIII e XIX. E foi nas interfaces entre estas duas instituições, fundidas em termos institucionais e normativos, que o tema da tolerância religiosa foi reconfigurado no âmbito do reformismo ilustrado setecentista, a partir de articulações peculiares entre a mentalidade cristã e o racionalismo secular.

Apesar de sua tardia formulação lexical<sup>5</sup>, este já era um tópico presente “nas obras de pensadores lusófonos setecentistas”, o qual, segundo Rocha (2013, p. 19):

[...] aparecia em seus projetos para o Reino e colônias, como parte de uma almejada modernização a qual passaria pelas reformas da censura e do Santo Ofício, além do combate à superstição, ao fanatismo e a aspectos tradicionais da mentalidade lusitana, como o sebastianismo.

E foi neste contexto que o termo passou a ser dicionarizado como “ato de tolerar” ou “tolerância de ritos ou religiões diversas da do país”, conforme registrado no *Diccionario da lingua portugueza* de Antonio Moraes Silva (1789, vol. 2, p. 781)<sup>6</sup>. Quanto à “liberdade religiosa”, aparecia como qualificativo do verbete “liberdade”, associada à “liberdade de consciência” e definida como “os livres sentimentos acerca da Religião” (MORAES SILVA, 1789, vol. 2, p. 221). Contudo, o termo que se difunde no mundo luso-brasileiro será o de “tolerância religiosa”, o qual passaria a assumir nova abrangência e fundamentação teórica a partir da administração do Marquês de Pombal, entre 1750 e 1777.

---

<sup>5</sup> No *Vocabulario portuguez & latino* de Raphael Bluteau, editado em Coimbra em 1728, o verbete “tolerância” aparecia sem nenhuma conotação religiosa, sendo sinônimo de “paciência”, “uma certa permissão de coisas ilícitas” remetendo, no máximo, a certos “ritos Gentílicos”. (BLUTEAU, vol. 8, p. 189)

<sup>6</sup> Trata-se da primeira sistematização moderna do léxico da língua, editado em 1789 como versão “reformada” e “acrescentada” do *Vocabulario* de Bluteau.

Em sintonia com outras variantes europeias da secularização em voga - o “galicanismo”, o “jansenismo”, o “febronianismo” e o “josefinismo” (SANTIROCCHI, 2015, p. 54) - Pombal reconfigurou o padroado régio em *regalismo*: sistema jurídico-religioso pelo qual as concessões inicialmente recebidas pelo monarca foram ampliadas e modificadas arbitrariamente pelo Estado, no seu afã de afirmar-se como soberano. (CASTRO, 2002). Fundado no suposto dever dos monarcas de “procurar o bem, inclusive espiritual, dos súditos” (LEITE, 1982, p. 497-498), o reformismo pombalino buscou colocar a Igreja sob a tutela do Estado, nacionalizando-a e tornando seus membros verdadeiros “servidores públicos”. (SILVA, 2006)

Para tanto, promoveu profundas reformas no método de ensino ministrado na Universidade de Coimbra<sup>7</sup>, acompanhadas por uma verdadeira “política denegridora” dos jesuítas no reino e seus domínios, acusados de submissos a uma soberania concorrente à do monarca<sup>8</sup>. Amparado pelas teses do oratoriano Antônio Pereira de Figueiredo (1726-1797) - autor da *Tentativa Theológica* (1766) e da *Demonstração Theológica* (1769) -, Pombal colocou-se em defesa dos “direitos” dos bispos, até então reservados ao Sumo Pontífice<sup>9</sup>, e concedeu “o *benelácito régio* para todos os rescritos da Santa Sé, tendo a lei efeito retroativo”<sup>10</sup>. Desse modo, afirmava-se a vertente episcopalista do *regalismo* pombalino, o qual encontrou nos bispos seus instrumentos fundamentais, “ao mesmo tempo agentes religiosos e políticos” (SOUZA, 2011), opondo-se ao curialismo ultramontano.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Conforme estudo de Flávio Rey de Carvalho, é possível identificar profundas relações entre o padroado e a reformulação estatutária dos conhecimentos ensinados na Universidade de Coimbra, “de modo que esta instituição pudesse servir melhor aos interesses do Estado” (CARVALHO, 2020, p. 160)

<sup>8</sup> Perseguição que culminou na *Lei de expulsão da Companhia de Jesus, de Portugal e seus Domínios*, de 1759, abrindo “o precedente para que outras nações europeias seguissem o mesmo exemplo” e para que o Breve *Dominus ac Redemptor noster*, assinado pelo Papa Clemente XIV (1705-1774), decretasse a supressão universal da Companhia de Jesus em 1773”. (CASTRO, 2002, p. 323)

<sup>9</sup> Ambas as teses defendiam “que os bispos nomeados pelos reis e ainda não confirmados pela Santa Sé tinham direito de administrar temporal e espiritualmente suas dioceses”. (SANTIROCCHI, 2015, p. 57)

<sup>10</sup> O *Benelácito régio* ou *placet* era “o direito de aceitar ou não, no próprio território, as bulas, Breves e as Leis Canônicas promulgadas pelos Papas”. (SANTIROCCHI, 2015, p. 58).

<sup>11</sup> Segundo Santirocchi, “a palavra ultramontano deriva do latim, ultra montes, que significa ‘para além dos montes’, isto é, dos Alpes, remontando à linguagem eclesiástica medieval que denominava todos os Papas não italianos. No século XVIII, o conceito passou a ser usado para “identificar os defensores da Igreja em qualquer conflito entre os poderes temporais e espirituais”. (SANTIROCCHI, 2010, p. 24)



Sob a tónica do regalismo pombalino, a Inquisição foi convertida em “Tribunal Régio”, pela Lei de 5 de Abril de 1768, que criava a *Real Mesa Censória: órgão fiscalizador que, se por um lado encarregava-se de condenar conteúdos que representassem uma simultânea ameaça ao Estado e à religião – como os livros de “ateus, protestantes, os que ‘neguem obediência ao Santo Padre, os livros de astrologia, feitiçaria, que promovam a superstição, livros obscenos, os que deturpam as Sagradas Escrituras e ainda os dos pervertidos filósofos destes últimos tempos”* (SANTOS, 2011, p. 952) – por outro, sinalizava com atitudes em defesa da tolerância religiosa. Uma das primeiras medidas concretas, neste sentido, foi a abolição da distinção entre cristãos-novos e velhos, por Carta de 26 de Maio de 1773. Segundo Rocha, é ainda possível detectar diversas mudanças na atuação do Tribunal do Santo Ofício atestadoras de uma maior permeabilidade à tolerância religiosa, com destaque para aquelas

que incidiram nos processos, investigações e penas, como o fim do segredo processual, a ampliação do direito da defesa, restrição das torturas e das penas capitais (que a partir do Regimento de 1774 só poderiam acontecer com autorização direta da Coroa, algo que não aconteceu até a supressão definitiva dos tribunais, em 1821), além da supressão de alguns delitos como os relacionados a ‘possessões demoníacas’ e similares, tratados, nesse contexto, como mera superstição e produto de ignorância. (ROCHA, 2013, p. 20-21)<sup>12</sup>

Neste sentido, explica-se o entusiástico diagnóstico proferido por Antônio Pereira de Figueiredo ao final da administração pombalina, quando imputava ao intercâmbio de ideias a “verdadeira mudança cultural” no reino, já que, segundo ele, “o que antes se passava em Portugal por heresia é hoje doutrina corrente” (SANTOS, 2011, p. 956). Em contrapartida, esta postura tolerante reascendeu a crítica ultramontana àquilo que passava a ser concebido como heresia, libertinagem, protestantismo e pertinácia, termos emprestados a toda opinião ou ato supostamente conflitante com o dogma católico.

---

<sup>12</sup> Nas recorrentes defesas da tolerância religiosa, é possível identificar “diálogos entre esse tópicos dos debates das Luzes com alguns aspectos culturais luso-brasileiros”, que remetem a uma religiosidade popular (NEFER, 2016, p. 248). Este aspecto se revela em sintonia com o observado por Stuart Schwartz, ao analisar processos inquisitoriais ibero-americanos, os quais também indicam a presença de posturas tolerantes acerca de religião, mesmo num contexto marcado pela presença dos tribunais do Santo Ofício português e espanhol. Na interpretação deste autor, embora os argumentos para a defesa da tolerância religiosa no mundo ibero-americano partissem dos escritos de pensadores iluministas, a herança multicultural da vivência entre cristãos, judeus e mouros teria criado uma tradição popular que tendia à tolerância e que se refletia na proposição “Cada um se salva na sua própria lei”. (SCHWARTZ, 2009, p. 72)

Este verdadeiro conflito ideológico e teológico em torno do tema da liberdade religiosa seria reativado no Brasil das primeiras décadas do século XIX, quando a construção das novas institucionalidades e normatividade, pelo poder público, não pode dispensar a colaboração da Igreja e seus agentes mais diretos. Foi então que uma significativa representação de clérigos de tendência regalista, defensores do direito do padroado e das prerrogativas do Estado em defesa de uma Igreja nacional, foi eleita para compor a esfera do poder Legislativo, rivalizando projetos de natureza política e religiosa<sup>13</sup>. Do ponto de vista operacional o Estado brasileiro precisou, ainda, recorrer tanto ao sistema de documentação e controle de informações sobre a população local - monopolizado pelos representantes da Igreja responsáveis pelos registros civis -, quanto à infraestrutura dos edifícios, permanecendo as sedes paroquiais como espaços para a realização das primeiras experiências eleitorais no Brasil independente.

Simultaneamente, a Constituição de 1824 reconhecia o catolicismo como a religião oficial do Império e mantinha a Igreja subordinada ao Estado, reiterando o regime do padroado em moldes constitucionais e proibindo que outras religiões erigissem templos públicos, ou realizassem propaganda proselitista (NOGUEIRA, 2001, p. 80). A presença do catolicismo em nível da política era ainda complementada pelo acesso exclusivo de católicos à Câmara dos Deputados, uma vez que o Art. 95 da mesma Constituição excluía da condição de cidadãos “hábeis para serem nomeados deputados” todos aqueles que “não professassem a religião do Estado”. (NOGUEIRA, 2001, p. 92)

Este quadro implicou uma indistinção das fronteiras entre poder político e religioso, já que, para lograr o duplo objetivo de exercer a justiça temporal e a salvação eterna, o Estado desempenhava funções hoje vistas como religiosas, assim como a Igreja assumia funções que, também na ótica atual, são políticas (DI STEFANO, 2012, p. 205). E foi nas fronteiras borradas entre estas duas esferas, que o tema da liberdade religiosa passou a ser reconfigurado.

No âmbito parlamentar, a discussão se fez presente desde a instalação da Assembléia Constituinte de 1823, quando, a despeito do consenso acerca da adoção do catolicismo como religião oficial, leigos e clérigos debateram

---

<sup>13</sup> Segundo Souza (2010), dos 102 deputados gerais eleitos para a primeira legislatura brasileira, iniciada em 1826, 23 eram clérigos, representando 22,5% do total de cadeiras. Na segunda legislatura (1830-1833), os padres-políticos corresponderam a 22% dos deputados gerais; na terceira legislatura (1834-1837), 24% e na quarta legislatura (1838-1841) 16%.

sobre os limites e o significado da liberdade religiosa no Brasil. Segundo Pereira (2008, p. 68):

Para alguns, ela significava o sinônimo de tolerância dos heterodoxos, mas não incluía a liberdade de expressão, que acarretava a permissão do culto público e da propaganda religiosa acatólica. Resumia-se tão-somente na vedação constitucional das perseguições.

Para outros, porém, o entendimento era de que “não cabia ao Estado interferir em coisa alguma que dissesse respeito às opções religiosas particulares, nem estabelecer qualquer distinção dos cidadãos com base em seus credos religiosos”. Ou seja: partia-se da compreensão que o “Império devia promover e sustentar a religião católica, mas conceder total liberdade de manifestação a todas as demais comunhões cristãs”. (PEREIRA, 2008, p. 71).

Naquele momento, o foco das discussões girou em torno da “liberdade” a ser concedida ao protestantismo, pois, conforme a legislação em vigor desde a assinatura do Tratado de Aliança e Amizade e Comércio e Navegação, firmado com a Inglaterra em 19 de fevereiro de 1810, era franqueada a liberdade de culto aos súditos britânicos, autorizados a construir igrejas e capelas, contanto que não tivessem aparência de templos religiosos, não fizessem uso de sinos, nem de proselitismo.<sup>14</sup>

Segundo Pereira (2008, p. 73), tal liberdade - e mesmo a possibilidade de seu alargamento, defendida por alguns deputados - não soava como “ameaça aos interesses do Estado”, pois, além do número de protestantes instalados no Brasil ser ínfimo, a concessão de ampla liberdade religiosa apresentava-se como “uma medida política necessária para se garantir a solução de um problema concreto muito importante para o futuro nacional: a povoação do país através da imigração européia”. É neste sentido que o padre Diogo Antônio Feijó - principal expoente do clero regalista - faria alusão à suposta contribuição de protestantes para a obra civilizadora, recomendando “que os irmãos morávios fossem convidados para educar os índios brasileiros”<sup>15</sup>. (MENDONÇA, 2005, p. 48-67)

---

<sup>14</sup> O Tratado de 1810 estimulou a vinda dos luteranos alemães, a partir de 1824, seguidos por escoceses e calvinistas suíços e madeirenses, além de evangélicos missionários norte-americanos e ingleses. À época da independência, contudo, esse protestantismo de imigração se resumia praticamente à presença anglicana, que em 23 de maio de 1822 abria a primeira capela protestante - a *Christ Church* - no Rio de Janeiro.

<sup>15</sup> Aludia a uma denominação protestante que remonta ao período anterior à Reforma do século XVI.

Contudo, foi no decorrer das quatro primeiras legislaturas do Império transcorridas entre 1826 e 1841, que as discussões em torno da Igreja emergiram com mais frequência e intensidade no Parlamento (SOUZA, 2010, p. 17), esgarçando a polarização do campo religioso católico brasileiro em torno do tema da liberdade religiosa. Foi então que o grupo de clérigos regalistas<sup>16</sup>, cuja hegemonia em nível da política nacional seria exercida até por volta de 1837, assumiu uma postura diretiva nos assuntos de natureza político-religiosa. Assim, reconfigurando o regalismo lusitano em regalismo imperial - justificado com base “na suposta aclamação popular que cedeu a soberania ao Imperador e na Constituição imperial” (SANTIROCCHI, 2010, p. 75) - estes clérigos preconizaram medidas que atendessem, simultaneamente, aos imperativos de edificação de um *Estado soberano* e de uma *Igreja nacional*. Afinal, defendia Feijó, a independência política do Brasil “passava não só pela separação do reino de Portugal, mas, também, pela eliminação de outros poderes concorrentes que ameaçavam a plena soberania do Estado” (SOUZA, 2010, p. 13).

Para tanto, encaminharam proposições legislativas contrárias à entrada de frades pertencentes a todas as ordens religiosas estrangeiras no Império - genericamente enquadradas na lei pombalina antijesuítica, de 1759 -, além de fomentarem medidas para a

[...] desestruturação das Ordens religiosas existentes no Brasil, defendendo a abolição da Companhia de Jesus, assim como a apropriação dos bens das demais Ordens pelo Estado e a admissão de novos congregados. Estas propostas surgiram sob a alegação de que as Ordens eram promotoras do ultramontanismo e da supremacia do poder papal. (SOUZA, 2010, p. 344)

Da mesma forma, em seus discursos parlamentares estes deputados defenderam a deportação de frades estrangeiros, acusados de perturbar “a ordem estabelecida, espalhando ‘ideias absolutas e ideias transmontanias’” (CIARALLO, 2011, p. 85-99). Conforme argumentava Feijó, em sessão de 17 de maio de 1828:

---

16 Embora não houvesse um sentido partidário do clero político regalista, é possível identificar, além do padre Diogo Feijó, outros representantes desta tendência, cujas atuações se fizeram sentir tanto em nível da Câmara dos Deputados, quanto em nível das esferas de representação dos governos provinciais, além da imprensa periódica da época. Dentre eles: os padres José Custódio Dias, Manoel Joaquim do Amaral Gurgel, José Bento Leite Ferreira de Melo, José Martiniano de Alencar, Antônio Maria de Moura, dentre outros.

De que países vêm eles, e quais as instituições políticas do seu país? Vêm de governos absolutos, e que têm máximas contrárias ao nosso sistema constitucional. Estes homens apregoarão suas máximas, não em público (porque eles são acautelados), mas nos confessionários, eles não cuidam só em pregar o Evangelho, mas em pregar as máximas do sistema absoluto que eles abraçam (...). (*Anais da Câmara dos Deputados*, Sessão de 17/05/1828, p.99).

Para esses padres, o alinhamento com as posições defendidas por Roma, do qual acusavam os frades estrangeiros e os ultramontanos aqui instalados, significava a defesa do absolutismo e representava, além de um problema de natureza religiosa, uma ameaça política à soberania do Estado brasileiro, demonstrando o quanto estas esferas estavam vinculadas.

A atuação predominante do clero regalista em nível da política nacional não eliminou, contudo a perspectiva ultramontana, defensora de um modelo alternativo de relacionamento entre Igreja e Estado. Desde a Revolução Francesa, o ultramontanismo caracterizou-se como um movimento de reação às tendências políticas por ela inauguradas e à secularização da sociedade moderna, tendo como principais pautas:

o esforço pelo fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; reafirmação da escolástica; reestabelecimento da Companhia de Jesus (1814); e a definição dos “perigos” que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais). (SANTIROCCHI, 2015, p.161)

No Brasil da primeira metade do século XIX, os principais representantes do ultramontanismo, em nível parlamentar, seriam o arcebispo da Bahia D. Romualdo Antônio de Seixas, auxiliado pelo bispo do Maranhão, Marcos Antônio de Sousa. Embora mantivessem uma atuação pouco propositiva, sua mobilização juntamente a “outros eclesiásticos eminentes na Assembleia Geral” foi capaz de impedir que se aprovassem algumas das propostas mais radicais de Feijó, como aquela que defendia a abolição do celibato clerical. (SILVA; LOURENÇO, 2015)

Simultaneamente, extrapolando a esfera institucional, a polarização entre regalistas e ultramontanos se deu através da imprensa panfletária e periódica, que serviu de espaço para a divulgação das diferentes concepções relativas à reforma da Igreja e tratamento do tema da liberdade religiosa. Neste sentido, enquanto os padres publicistas regalistas partiram em defesa da

“paridade de oportunidades para todos os grupos” religiosos<sup>17</sup>, vinculando-a às novas ideias e concepções acerca da “liberdade de consciência” e da “liberdade política” (DI STEFANO, 2008, 169), os representantes do ultramontanismo embateram-se contra os projetos liberais encabeçados pelo clero regalista utilizando-se, para tanto, da imprensa de opinião.

Neste sentido, vale destacar a crítica ultramontana do padre Luiz Gonçalves dos Santos - também conhecido como padre Perereca – que como membro da comissão Eclesiástica da Câmara dos Deputados foi o que mais radicalmente se posicionou contra a defesa de Feijó da vinda de imigrantes estrangeiros ao Brasil, além de ter sido o principal opositor ao projeto missionário metodista, cujos primeiros representantes chegaram no Rio de Janeiro por volta de 1830. Por assumir tal posicionamento, Luiz Gonçalves dos Santos opôs-se à defesa da liberdade religiosa no Brasil, denunciando a prática proselitista dos metodistas e desqualificando o próprio protestantismo, tratado como “seita”, em oposição à suposta unidade e universalidade” da única e verdadeira religião: o catolicismo. (SILVA; CARVALHO, 2017)

Se até este momento o catolicismo dispensava esforços no sentido de legitimar-se – uma vez que era consensual entre leigos e clérigos sua importância para a preservação da ordem social e frequentemente da Igreja como agente civilizatório – a segunda metade do século XIX imporia novas circunstâncias à afirmação da sua condição de religião hegemônica na sociedade brasileira, redefinindo as posições político-religiosas concorrentes. Por um lado, é este o momento em que, favorecida pela política imperial, a tendência ultramontana passou a predominar no episcopado brasileiro, modelando os rumos da reforma da Igreja católica segundo moldes tridentinos (SANTIROCCHI, 2010, p. 32). Simultaneamente, “a campanha ultramontana acirrava os ânimos dos mais liberais em matéria de religião” (PREREIRA, 2008, p. 77), fazendo sobressair um terceiro modelo de secularização, distinto do regalista e do “intransigente romano”: aquele que postulava “a mais radical ruptura entre a figura do cidadão e a do crente”, compreendendo que Igreja e Estado constituíam não apenas entidades diferentes, mas deveriam ser “absolutamente independentes entre si”, cabendo ao poder temporal garantir a completa “liberdade de consciência” conjugada à “paridade de oportunidades para todos os grupos” religiosos. (DI STEFANO, 2008, p. 169)

---

17 O próprio Feijó foi editor do jornal *O Justiceiro*, publicado na então Vila de Itu, entre 1834-1835, através do qual divulgou algumas de suas principais ideias e projetos regalistas. (SILVA; LOURENÇO, 2015)

No Brasil, esta vertente da secularização definiu-se articuladamente ao tema da liberdade religiosa, num contexto em que avançava o debate sobre a extinção do tráfico negreiro e a necessidade de se viabilizar a vinda de imigrantes europeus para a formação do mercado de trabalho livre. Além disso, a segunda metade do século XIX assiste à divulgação das teorias raciais no Brasil (ALONSO, 2005), que ganharão adeptos entre as elites políticas imperiais. Assim, mediante diagnósticos atestadores do problema representado pela presença das “raças inferiores”, legitimara-se uma perspectiva eugênica, fundamentada na teoria do “branqueamento” racial, sob a qual a “civilização” vinculava-se à alternativa da “imigração”.

Foi nesse clima que, entre os parlamentares, formou-se uma postura majoritariamente favorável à imigração europeia, conforme representado pelo fazendeiro e deputado pelo Rio de Janeiro, Luís Peixoto de Lacerda Werneck (1865, p. 80), que defendia: “nós constituímos um povo, uma nacionalidade, cujo futuro dependerá da inteligência das raças que lhe se lhe agregar, da índole da civilização, que atuar sobre ela”. Dentre os imigrantes europeus, destacava os “Alemães ou outros protestantes (...) muito moralizados, pacíficos e trabalhadores”. (WERNECK, 1865, p. 98)

A preferência pelos imigrantes de origem anglo-saxônica e germânica esbarrava no problema representado pelo fato destes não professarem a religião oficial do Estado brasileiro, justificando que, naquele momento, liberais e conservadores imigrantistas alinhassem suas posturas na defesa da liberdade religiosa, reconhecendo ser “indispensável atentar para as necessidades dos imigrantes [...] e dar maior latitude à que rege o exercício do culto e a prática da religião, embora diversa da nossa” (WERNECK, 1865, p. 98). Por sua vez, a perspectiva liberal radical apostava ser esta a solução para que o “Estado se não desarme diante da anacrônica restauração do regime teocrático”, conforme formulação do deputado Aureliano Tavares Bastos (1875, p. 37), que associava “protestantismo” e “progresso”, mirando-se no exemplo das nações de matriz anglo-saxônica.<sup>18</sup>

Neste cenário, portanto, os limites à liberdade de culto deixaram de representar obstáculos apenas ao cumprimento pleno das doutrinas liberais, ou à questão do povoamento do território nacional, implicando que o ordenamento jurídico imperial fosse “alargando os limites à liberdade religiosa, durante as últimas décadas do Império”. (PEREIRA, 2008, p. 77)

---

<sup>18</sup> A citação é extraída da obra *A Província: estudo sobre a descentralização no Brasil*, originalmente datada de 1870. Para efeitos da análise foi utilizada a edição de 1975.

É nesta conjuntura que os representantes do ultramontanismo empreenderão um verdadeiro esforço de sobrevivência como grupo religioso institucionalizado, mobilizando-se contra o liberalismo anticlerical, a maçonaria, o pensamento filosófico científico e o protestantismo, anatemizados como verdadeiros inimigos da Igreja Romana. Travando um embate pelas vias discursivas, a atuação ultramontana polarizaria, desde então, o debate sobre o tema da liberdade religiosa no país, definindo-se como tendência antagônica em relação aos demais projetos de modernidade concorrentes em nível do Estado e da sociedade civil.

### 3. A liberdade religiosa sob o prisma ultramontano

Do ponto de vista de sua orientação, a reforma da Igreja em moldes ultramontanos, embora iniciada em 1844, com a reforma dos seminários, ganhara nova legitimidade e direcionamento a partir de dois documentos emitidos pelo papa Pio IX, em dezembro de 1864: a *Encíclica Quanta Cura* – que deveria oferecer uma síntese dos erros relacionados à sociedade moderna e, especialmente, à questão da liberdade de consciência –, seguida pelo *Syllabus* – uma lista contendo tais erros, representando a resposta ortodoxa da Igreja católica à sociedade contemporânea.

Neste contexto – tradicionalmente referido pelo termo “romanização”<sup>19</sup> – a vertente ultramontana do catolicismo brasileiro assumiu uma postura mais intransigente, combativa e propositiva, na defesa de um modelo de Igreja apoiado no dogma da infalibilidade do poder papal – instituído durante o Concílio Vaticano I (1869-1870) – e da sua identidade como instituição, independente do poder civil.

Assim, é possível dizer que, no Brasil da segunda metade do século XIX, verificou-se algo parecido com o que ocorreu nos países europeus. Ou seja: a Igreja local, respondendo às transformações e aos projetos concorrentes de modernidade existentes, buscou se inserir na soberania paralela e universal representada pelo poder pontifício. Mas enquanto na Europa essa soberania paralela surgiu porque a Igreja já não conseguia manter uma concorrência com os Estados no plano dos ordenamentos jurídicos, no caso brasileiro, onde o regime do padroado era vigente, o fortalecimento da autoridade pontifícia serviu para intensificar a sua capacidade de concorrer com outros projetos de modernidade. (SILVA; SANTIROCCHI, 2020)

<sup>19</sup> Termo que originalmente aparece no livro *O Papa e o Concílio*, do teólogo de Döllinger, traduzido e prefaciado no Brasil por Rui Barbosa, em 1877, sendo marco das manifestações contrárias à definição do dogma da infalibilidade papal (SANTIROCCHI, 2010)



Essa luta não se deu apenas no campo jurídico e institucional, mas, também, no campo das consciências, configurando uma das estratégias mais recorrentes e longevas da Igreja católica no Brasil. Ou seja: aquela que buscava uma interferência direta na sociedade civil, por vias não institucionais, à medida que diminuía sua participação na política e que as tensões com o poder imperial revelavam o afastamento progressivo entre ambos.

Na conjuntura da segunda metade do século XIX, tal estratégia se definiu, em boa medida, pela atuação ultramontana através da imprensa periódica, fazendo surgir uma série de jornais empenhados em difundir a normatização emanada da Santa Sé, assim como modelar hábitos e comportamentos dos fiéis, firmando a obediência aos sacramentos, disciplinando aspectos da religiosidade popular, incentivando a instrução religiosa da sociedade civil, bem como cuidando da própria reforma do clero.<sup>20</sup>

Essa atuação se revela em sintonia com os documentos emitidos pelos papas Gregório XVI (1831-1846) – a encíclica *Mirari Vos* (1832)-, Pio IX (1846-1878) - encíclicas *Qui pluribus* (1846) e *Quanta Cura* (1864) - e Leão XIII (1878-1903) - encíclicas *Quo Multum* (1886), *Inter Graves* (1894) e *Immortale Dei* (1885)-, que expressaram preocupação sistemática com a mídia, condenando a imprensa não católica, bem como a liberdade de consciência e de expressão como supostos “erros da modernidade” (SILVA; COSTA, 2021). Ao mesmo tempo, esses pontífices elegeram a “imprensa católica como uma das principais estratégias na cruzada para combater as publicações descritas como ímpias e acatólicas e restaurar o catolicismo na sociedade”. (FONSECA; MARIN, 2020, p. 20).

Desse modo, ao encamparem uma verdadeira batalha discursiva contra os supostos inimigos da Igreja, os ultramontanos no Brasil demonstravam estar “cientes da enorme importância do bom uso dos meios de difusão das ideias, bem como da construção e do fortalecimento de uma opinião pública a eles favorável” (NEVES, 2013, p. 2). Nas páginas do principal e mais longo periódico ultramontano editado à época, argumentava-se ser esta a verdadeira “missão do século XIX”, a exigir “que sejam dissipados os erros

---

<sup>20</sup> Um levantamento do conjunto destes jornais foi realizado a partir do acervo da *Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional*, permitindo-nos constatar que, se até o final do período regencial a imprensa ultramontana era pouco sistemática e de caráter panfletário, a partir de meados do século XIX assume uma dimensão projetiva e combativa, através de jornais com periodicidade semanal. (SILVA, 2020)

e que às inteligências transviadas faça-se patente a verdade”. (*O APÓSTOLO*, n. 29, 22 de julho 1866, p. 4)<sup>21</sup>

Convencidos da eficácia desta verdadeira “arma”, o discurso ultramontano posicionara-se contra a “Liberdade sem freio, sem critério, sem fim possível”, que representaria “sempre o mesmo erro fatal com diversos nomes: na ordem pública – anarquia; na política – republicanismo; no domínio das ideias – filosofismo; na religião - protestantismo”. (*O APÓSTOLO*, n. 1, 7 de janeiro de 1866, p. 2)

No tocante ao tema da “liberdade religiosa”, o embate se dirigiu contra uma elite que, crescentemente, assumia a “ideia de que o Estado brasileiro devia ampliar ao máximo as liberdades individuais no que dizia respeito à fé”, valendo-se do exercício de “seus direitos regalistas constitucionais para conter as pretensões reacionárias da Igreja” (PEREIRA, 2008, p. 77). É justamente contra esta crescente tendência que os editores do *Apóstolo* mobilizavam-se, denunciando os propósitos daqueles “reformadores protestantes”, membros do Parlamento:

Não: não é o amor da pátria que inspira nos preparadores do futuro do Brasil a liberdade religiosa [...]. Não fazemos aos seus membros a injúria de supor que eles não alcançam as conseqüências funestas de tão perigosas doutrinas; homens de inteligência, ou eles têm pouco meditado assunto tão grave, ou o bem do país é apenas um pretexto habilmente aproveitado para a importação do protestantismo com todas as fraquezas legais, como o meio mais cômodo desse viver livre e desabusado das consciências que nada mais conhecem e temem do que as coisas deste mundo. (*O APÓSTOLO*, n.14, 8 de abril de 1866, p. 2)

Em diversos de seus números, este mesmo jornal apontava a contradição entre a defesa da liberdade religiosa e o Art. 5º. da Constituição do Império, que franqueava às demais religiões apenas a liberdade de culto doméstico ou particular, não sendo concedida ao protestantismo nenhuma vantagem em relação a qualquer outro credo diferente do católico. Assim, interpretava:

---

<sup>21</sup> O *Apóstolo* foi o principal jornal ultramontano, editado semanalmente na cidade do Rio de Janeiro entre os anos de 1866 e 1901. Adentrando o período republicano, veiculou os principais debates da época, polarizando as disputas entre Igreja e Estado no Brasil, bem como difundindo as diretrizes emanadas da Santa Sé, o que nos permite tomá-lo como um dos veículos de universalização do catolicismo oitocentista.

[...] Dar o nome de *Culto legal* a propaganda criminoso, e tão criminoso como seria aquela que publicamente conspirasse contra as instituições que juramos defender, que os protestantes ostensivamente exercem, principalmente nas cidades do Sul do Império, se não é zombar com este nosso crédulo e bom povo, é alguma coisa mais, é trair a missão que se exerce. (*O APÓSTOLO*, n. 1, 2 de janeiro de 1870, p. 2).

Aos redatores do jornal, parecia claro “que a Constituição do Império no art. 5º., tolerando o culto dos dissidentes em casas particulares sem forma exterior de templo, manifestou perfeitissimamente a intenção do Legislador Constituinte”: assegurar a tolerância civil para as demais religiões, mas manter a “Religião Apostólica Romana” como a “doutrina por nós sustentada” (*O APÓSTOLO*, n. 1, 2 de janeiro de 1870, p. 2). Assim, pautados no que concebiam ser uma “tolerância quase ilimitada”, já concedida aos “estrangeiros e dissidentes” pelos artigos 5º., 6º. e 179º. da Constituição imperial, os ultramontanos não se opunham frontalmente à imigração e à colonização por estrangeiros, reconhecendo não haver “aí Brasileiro que não sinta e reconheça a sua necessidade”. Porém, frisavam “a queremos com dignidade”, pois:

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

Daí não poderem, nem deverem “ser indiferentes ao elemento religioso, que há de vir influir no país com a torrente da emigração [*sic*] que se pretende; cumpre antes de tudo e sobretudo considerar esta circunstância nos meios a empregar para favorecer esta ou aquela colonização” (*O APÓSTOLO*, n. 5, 4 de fevereiro de 1866, pp. 1-2). Contrarrestando a defesa da liberdade de culto e o proselitismo praticado pelos protestantes – referidos como “propaganda escandalosa e perigosa” – o discurso ultramontano defendia uma tolerância religiosa contida nos limites da lei e da moral, argumentando:

A tolerância religiosa entre nós não vai, nem pode ir até a propaganda, como parecem entendê-la o governo e os seus prepostos. Em uma nação como

o Brasil, onde os cidadãos estão de posse da verdade religiosa, é um crime consentir que se ensine o erro: que se dê à tolerância religiosa a extensão que lhe concedem. E tanto mais criminoso é este proceder, quanto para os católicos se lhes tolhe até a liberdade de resistir com a lei a essas repetidas tentativas de especuladores, que de tudo se utilizam para seus fins criminosos. (*O APÓSTOLO*, n. 9, 27 de fevereiro, 1870, p. 1)

Quanto à “liberdade religiosa”, era associada à defesa da “liberdade da Igreja” católica em relação ao Estado regalista, cujos defensores eram apontados como “adversários da Igreja” (*O APÓSTOLO*, n. 42, 10 de abril de 1874, p. 3). Esta crítica se torna ainda mais contundente a partir dos episódios da “Questão Religiosa” (1872-1875) quando, em virtude das tensões entre o Trono e o Altar, o ultramontanismo passa a se configurar na tendência mais antiliberal da época, alinhada ao projeto de institucionalização da Igreja em moldes cada vez mais universal e menos nacional. (SANTIROCCHI, 2010, pp. 199-200).

É nestes termos que, em sua edição de 10 de fevereiro de 1874, *O Apóstolo* posicionava-se a tal respeito, defendendo os “Direitos da Igreja” separados do poder civil, “consequência lógica do dogma evangélico da distinção dos dois poderes e da independência do poder eclesiástico, não podendo subsistir evidentemente esta distinção e independência, se as causas eclesiásticas passassem a ser tratadas no foro civil”. Defender o contrário, argumentava: “Seria apostatar da fé, pois a doutrina regalista contrária está condenada, e é realmente uma heresia”. (*O APÓSTOLO*, n. 21, 10 de fevereiro de 1874, p. 3)

Imbuídos da convicção de que professavam “a única verdadeira” religião - que “é a Religião dos Brasileiros, para honra e felicidade sua» (*O APÓSTOLO*, n. 1, 2 de janeiro de 1870, p. 2) - e assumindo uma postura marcadamente “legalista”, os ultramontanos precisaram se posicionar em relação a dois acontecimentos que marcaram a transição da década de 1880 para a seguinte. Primeiramente, a proclamação da República, em novembro de 1889, momento que pareceu confirmar a tendência moderada do legitimismo no Brasil, onde o advento da modernidade política não assistiu aos clássicos embates verificados “naqueles países onde houve maior resistência da Igreja à aceitação dos princípios liberais” (LYNCH, 2014, p. 66).

Foi esta a atitude preservada na transição para o regime republicano, que além de ter assumido tonalidade moderada, dava-se num momento em que as relações entre Igreja e Monarquia já haviam se desgastado

sobremaneira. A reação da imprensa ultramontana à República não foi, portanto, de “hostilizá-la”, desde que esta confirmasse a expectativa de ser “o governo da paz, da liberdade, da fraternidade e da ordem.” (*O APÓSTOLO*, n. 132, 20 de outubro de 1889, p. 2)

O outro acontecimento que se seguiu ainda durante o período do Governo Provisório, reconfigurando as relações entre religião e política no Brasil, foi o Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890, posteriormente incorporado pela Constituição de 1891. Nos seus artigos 1º, 2º. e 4º. estipulava, respectivamente: a proibição da intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa – vedando a criação de “diferenças entre os habitantes do país, ou nos serviços sustentados à custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões filosóficas ou religiosas” -; a plena liberdade de culto “a todas as confissões religiosas” e a extinção do padroado, “com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas”.<sup>22</sup>

Se a separação institucional entre Igreja e Estado parecia assegurar “à Igreja Católica no Brasil certa soma de liberdades como ela nunca logrou no tempo da Monarquia” (MOOG, 1981, p. 7) em virtude da vigência do padroado, a liberdade de culto concedida às demais religiões, com as quais os católicos se viam equiparados em termos jurídicos desde então, suscitou a imediata reação do episcopado nacional, registrada numa *Pastoral Coletiva* por eles redigida em 1890. Com esta iniciativa, visavam apresentar uma resposta comum a uma situação percebida como “Melindrosa, cheia de perigos, de imensas consequências para o futuro”. (PASTORAL COLETIVA, 1981 [1890], p. 17)

Tendo por principal redator D. Macedo Costa - bispo do Pará, condenado e preso, juntamente com D. Vital, como consequência dos embates entre Igreja e Estado, que marcaram a “Questão Religiosa” -, o documento não reivindicava a reabilitação do “Trono” - reconhecidamente “afundado de repente no abismo que princípios dissolventes, medrados à sua sombra, em poucos anos lhe cavaram” -, mas a preservação do “Altar”. Este sim, admitia-se, ainda “em pé, amparado pela fé do povo e pelo poder de Deus”. Portanto, dirigindo-se a um “Povo católico”, a Pastoral dividia-se em três partes, dedicadas a pensar, respectivamente: sobre a “separação da Igreja e do Estado”, a “liberdade a todos os cultos” e, finalmente, a possibilidade

---

<sup>22</sup> BRASIL, “Decreto N° 119-A, de 7 de janeiro de 1890”. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm)> (Acesso em: 29 de outubro de 2018)

de uma ação comum dos católicos “em face da nova situação criada à nossa Igreja”. (PASTORAL COLETIVA, 1981 [1890], pp. 18-19)

Sobre o segundo ponto, os bispos signatários concordavam que a liberdade de cultos ia contra o “tipo ideal da perfeição social”, pautado no modelo de civilização cristã<sup>23</sup>, que “não consiste na multiplicidade das seitas religiosas e na tolerância universal delas, mas sim na unidade perfeita dos espíritos pela unidade da mesma fé dentro do grêmio do universal rebanho de Cristo”. De tal forma que, embora favoráveis ao fim do padroado, continuavam insistindo no direito que a Igreja teria à “proteção dos Estados”, condenando “o sistema da indiferença que pretende colocá-la no mesmo nível de igualdade com as seitas e religiões falsas”. (PASTORAL COLETIVA, 1981 [1890], p. 28). Recusando-se a aceitar o que era visto como um “erro”, argumentavam:

Mas o que pedis à Igreja Católica é a tolerância ou é o suicídio? Ela não pode sem contradizer toda a sua história, sem renegar a sua própria essência, sem anular-se, sem aniquilar-se completamente, sem trair a Jesus Cristo, admitir o princípio que todas as religiões são igualmente verdadeiras, ou que todas são falsas, ou que sendo uma só verdadeira, seja indiferente abraçar esta ou as outras; como se a verdade e o erro tivessem os mesmos direitos perante a consciência”. (PASTORAL COLETIVA, 1981 [1890], p. 33)

Este debate foi amplamente veiculado pela imprensa ultramontana, que preservava sua posição de respeito ao novo regime republicano e indiferentismo em relação à política, argumentando: “Não temos nada com política e nem de nós terá o governo coisa alguma a temer, conhecendo nosso programa e ainda mais nosso respeito e obediência à autoridade constituída”. (*O APÓSTOLO*, n. 6, 12 de janeiro de 1890, p. 2). Ao mesmo tempo, porém, reforçavam sua ação direta junto à sociedade civil, conclamando: “Hoje está decretada a liberdade de cultos e altivas se levantam as seitas condenadas pela Igreja; mas também energicamente devem levantar-se o clero católico e os fiéis. É tempo de luta, de combate, de vida ativa”. (*O APÓSTOLO*, n. 6, 12 de janeiro de 1890, p. 2)

Desde então, e adentrando o século XX, confirmava-se a estratégia da Igreja católica no Brasil, já anunciada na *Pastoral Coletiva* de 1890, de manter-se “indiferente a todas as formas de governo”, uma vez que “todas podem fazer a felicidade temporal dos povos, contanto que estes e os que os

<sup>23</sup> Sobre o conceito de “civilização” na perspectiva ultramontana, ver: SILVA, 2022; SILVA; MARTÍNEZ; DI STEFANO; MONREAL, 2020.

governam, não desprezem a Religião”, ou seja: o catolicismo. (PASTORAL COLETIVA, 1981 [1890], p. 54).

## **Considerações finais**

Ao trazer à tona algumas condições históricas que permitiram a recíproca modelagem entre o religioso e o político no Brasil oitocentista, este artigo se coloca em sintonia com enfoques mais detidos e comprometidos com a compreensão de composições sócio-históricas singulares das sociedades modernas e seculares, impossíveis de serem encaixadas num quadro teórico-conceitual evolutivo e normativo mais geral. Ao contrário disso, a experiência brasileira é reveladora do quanto o surgimento de uma esfera pública dependeu da própria iniciativa das “agências religiosas na construção da sociedade civil como uma esfera relativamente separada”. (MONTERO, 2012, p. 170)

Neste sentido, a secularização se apresenta como processo dinâmico e multidimensional, que envolve as religiões e os atores religiosos, ao mesmo tempo em que se (re)configura a partir deste envolvimento. Constatação que lança luz sobre as religiões contemporâneas e impõe aos estudiosos do tema novos questionamentos e desafios sobre sua prática, seu lugar e papel na sociedade, obrigando-os a reconhecer o quanto os pressupostos teóricos de suas eleições são, também eles, resultantes de referentes sociais, políticos e culturais esculpidos nas interfaces com o religioso.

Ao focarmos especificamente os vínculos históricos entre religião e política no Brasil oitocentista, torna-se patente o quanto a mobilização de ideias e atores religiosos como forma de intervir no funcionamento do Estado, na esfera jurídica e na sociedade civil vem sendo assumida com certa naturalidade entre nós ou, no mínimo, sem grandes impedimentos para que ocorram. O que se aplica, sobretudo, ao caso do catolicismo e da Igreja católica que, tradicionalmente, gozaram de certa “invisibilidade no espaço público por sua profundidade histórica, cultural e jurídica no país”<sup>24</sup> – em virtude da própria capacidade de flexibilização e adaptação que demonstraram em relação às transformações observadas em outros planos da vida política e social.

Se desta configuração histórica longeva resultou a presença das religiões no espaço público, construindo este espaço e produzindo uma específica laicidade brasileira, também no tocante à liberdade religiosa inverte-se a lógica

---

<sup>24</sup> Constatação que, na visão do antropólogo Ronaldo Almeida, demonstra o quão falacioso pode ser atribuir as supostas ameaças à laicidade do Estado brasileiro exclusivamente à recente ascensão dos evangélicos à política institucional. (ALMEIDA, 2017, p. 6)

das sociedades europeias, tomadas como parâmetro pelas teorias gerais da modernidade e da secularização. Afinal, no Brasil tal conquista não resultou “da conflituosa convivência de diversas confissões religiosas preexistentes à constituição do Estado republicano” laico, mas configurou-se em produto histórico deste mesmo processo, pautado em critérios socialmente hegemônicos e politicamente legitimados sobre o que se concebia como “religião”, cujo modelo permanecia sendo o catolicismo. (MONTERO, 2009, p. 10).

Todas estas, portanto, convertem-se em evidências de um processo histórico em que o religioso e o secular se modelaram reciprocamente. De tal maneira que, se para estudar a laicidade e a secularização deve-se buscar o religioso (GIUMBELLI, 2013), o contrário também se mostra verdadeiro.

## Referências

ALONSO, Â. **Ideias em movimento** – A geração 1870 na crise do Brasil Império. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

ALMEIDA, R. A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo. **Cadernos Pagu**, n. 50, pp. 1-27, 2017.

BASTOS, A. T. **A Província**: estudo sobre a descentralização no Brasil, de 1870. 3ª ed., São Paulo, Ed. Nacional, 1975.

BLUMENBERG, H. **La légitimité des Temps modernes**. Paris: Gallimar, 1999.

BLUTEAU, R. **Vocabulário português & latino: aulico, anatomico, architectonico**, Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728, vol. II, p. 332. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>. (Acesso em: 19/02/2023)

BURITY, J. Religião e Política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. **Rever**, n. 4, pp. 27-45, 2001.

CASANOVA, J. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. **The Hedgehog Review**, vol. 8, n. 1-2, pp. 7-22, 2006.

CASANOVA, J. **Public religions in the modern world**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

CASTRO, Z. O. de. Antecedentes do Regalismo Pombalino. In: **Estudos em homenagem a João Francisco Marques**, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 323-331, 2002.

CIARALLO, G. O tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política. **Revista de Sociologia Política**, v. 19, n. 38, p. 85-99, fev. 2011.



CIARALLO, G. Estudos da secularização do Brasil nas ciências sociais: entre a explicação sociológica e a compreensão de individualidades históricas. **Univ. Hum.**, v. 6, n. 1, pp. 41-58, 2009.

CUNHA, M. do N. **A Explosão Gospel. Um Olhar das Ciências Humanas sobre o cenário evangélico contemporâneo**. Rio de Janeiro: Ed. Mauad, 2007.

DI STEFANO, R. Modernidad Religiosa y Secularización em La Argentina Del siglo XIX”. In: MARANHÃO, E. M. (org.). **Política, religião e diversidades: educação e espaço público**. Florianópolis: ABHR /Fogo, 2018, p. 133-147. Disponível em: [http://abhr2018.paginas.ufsc.br/files/2018/10/Miolo\\_ABHR\\_Vol3-rev-1.pdf](http://abhr2018.paginas.ufsc.br/files/2018/10/Miolo_ABHR_Vol3-rev-1.pdf). Acesso em 19/02/2023.

DI STEFANO, R. ¿De qué hablamos cuando decimos ‘Iglesia’?. Reflexiones sobre el uso Historiográfico de um término polissêmico. **Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas**, v. 1, pp. 197-222, 2012.

DI STEFANO, R. Disidencia Religiosa y Secularización en el Siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas. **Projeto História**, n.37, pp. 157-178, 2008.

EISENSTADT, S. N. Modernidades Múltiplas. **Sociologia, Problemas e Práticas**, n. 35, pp. 139-163, 2001.

FERREIRA, I. de V. Pentecostalismo e secularização: da rigidez doutrinária ao pluralismo religioso. **Horizonte**, v. 10, n. 28, pp. 1458-1472, 2012.

FONSECA, A. D.; MARIN, J. R. (orgs.). **História, imprensa e religião**. Curitiba: Appris, 2020.

GIUMBELLI, E. Para estudar a laicidade, procure o religioso. In: BÉLIVEAU, V. G ; GIUMBELLI, E. (coord.). **Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI**. Buenos Aires: Biblos, 2013, pp. 43-68.

GIUMBELLI, E. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, v. 28, n. 2, pp. 80-101, 2008.

HAUPT, H.-G. Religião e nação na Europa no século XIX: algumas notas comparativas. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 22, n. 62, pp. 77-94. 2008.

LEITE, A. A ideologia pombalina: Despotismo Esclarecido e Regalismo. **Brotéria**, v. 114, n. 5/6, pp. 497-498, 1982.

LYNCH, C. E. **Da monarquia à oligarquia: História institucional e pensamento político brasileiro (1822-1930)**. São Paulo, Alameda, 2014.

MARIANO, R. “Laicidade à brasileira”. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, pp. 238-258, 2011.

MARIANO, R. Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso, **3er. Congresso Virtual de Antopología y Arqueología**, NAYa, 2002.

MARTÍNEZ, I. Usos del patronato en la Argentina (siglo XIX). In: DI STEFANO, R.; SILVA, A. R. C. da (orgs.). **Catolicismos en perspectiva histórica: Argentina y Brasil en diálogo**. Buenos Aires: Teseo, 2020, pp. 27-54.

MENDONÇA, A. G. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **Revista USP**, São Paulo, n.67, pp. 48-67, 2005.

MONIZ, B. J. Múltiplas modernidades, múltiplas secularizações e secularização contextual: novas perspectivas sobre o estudo sociológico da religião. **Religião e Sociedade**, v. 37, n. 3, pp. 125-149, 2017.

MONTERO, P. Controvérsias Religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso. **Religião e Sociedade**, v. 32, n. 1, pp. 167-183, 2012.

MONTERO, P. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. **Etnográfica**, v. 13, n. 1, pp. 7-16, 2009.

MONTERO, P. Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 74, pp. 47-65, 2006.

MOOG, A. M. (org.). **A Igreja na República**. Coleção Biblioteca do Pensamento Brasileiro, vol. 4, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981.

MORAES E SILVA, A. **Dicionário da língua portuguesa**. Lisboa: na Oficina de Simão Thaddeo, 1789. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>. (Acesso em: 19/02/2023)

NEVES, F. R. A voz e a pena a serviço da Igreja. A imprensa católica e a ampliação da esfera pública no Rio de Janeiro no final do século XIX. **Anais do 9º Encontro Nacional de História da Mídia - GT de História da Mídia**, 2013. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/encontros-nacionais/9o-encontro-2013/artigos/gt-historia-do-jornalismo>. (Acesso em: 21/09/2019).

NEVES JR., J. W. A. Neves Jr.; MEZZOMO, F. A.; ORO, A. P. Interfaces entre religiões e política na contemporaneidade. **Revista Relegens Thréskeia**, v.10, n. 2, pp.1-12, 2021.

O APÓSTOLO. Periódico Religioso, Moral e Doutrinário, consagrado aos interesses da Religião e da Sociedade (1866-1901). Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em: 20/01/2023.

ORO, A. P. A laicidade no Brasil e no Oriente: algumas considerações. **Civitas: revista de ciências sociais**. Porto Alegre, RS. Vol. 11, n. 2, pp. 221-237, 2011.

PASTORAL COLETIVA. Rio de Janeiro, Typ. Montenegro, 1890. In: MOOG, A. M. (org.), **A Igreja na República**, Coleção Biblioteca do Pensamento Brasileiro, v. 4, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981, pp. 17-58.

PEREIRA, R. da N. M. **A salvação do Brasil**: as missões protestantes e o debate político-religioso do século XIX. 2008, 436 f., Doutorado em História Política -Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

RANQUETAT JR., C. A. **Laicidade à Brasileira**: estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos. Jundiá: Paco Editorial, 2016.

ROCHA, I. T. C. Tolerância religiosa no mundo luso-brasileiro no período do reformismo ilustrado: reflexão a partir das fontes inquisitoriais. **e-hum**, v. 6, n. 2, pp. 15-27, 2013.

SANTIROCCHI, Í. D. “Olhar para o futuro com os pés na tradição”: o padroado no Brasil Imperial. In: DI STEFANO, R.; SILVA, A. R. C. da (orgs.). **Catolicismos em perspectiva histórica**: Argentina y Brasil en diálogo. Buenos Aires: Teseo, 2020, pp. 55-82

SANTIROCCHI, Í. D. **Questão de Consciência**: os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Reinado (1840-1889). Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

SANTIROCCHI, Í. D. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. **Temporalidades**, v. 2, n. 2, pp.24-33, 2010.

SANTOS, C. **Jansenismo e Antijansenismo nos finais do Antigo Regime**. Porto: Edições Afrontamento, 2011.

SILVA, A. R. C. da. O conceito de “civilização” na confluência do político e do religioso: uma análise de semântica histórica. **Paralellus**, v. 13, n. 32, pp. 9-27, 2022.

SILVA, A. R. C. da. Secularización y laicidad en Brasil: debates actuales y perspectivas de investigación. **Debates de Redhisel**, v. 45, pp. 15-40, 2021

SILVA, A. R. C. da; COSTA, E. M. da F. A Igreja Católica perante a Modernidade: uma análise das encíclicas papais no século XIX. **Estudos de Religião**, v. 35, n. 2, pp. 331-358, 2021.

SILVA, A. R. C. da. Imprensa católica e identidade ultramontana no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal *O Apóstolo*. **Horizonte**, v. 18, n. 56, pp. 542-56, 2020.

SILVA, A. R. C. da; SANTIROCCHI, Í. D. O século da secularização e a contribuição brasileira para a universalização do catolicismo. **Rivista di Storia del Cristianesimo**, v. 17, n. 2, pp. 351-366, 2020.

SILVA, A. R. C. da; CARVALHO, T. R. Ultramontanismo e protestantismo no período regencial: uma análise da crítica panfletária dos padres Perereca e Tilbury à missão metodista no Brasil. **Almanack**, n. 15, pp. 143-182, 2017.

SILVA, A. R. C. da; CARVALHO, T. R. A Cruzada ultramontana contra os erros da modernidade. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 12, n. 35, pp. 9-42, 2019.

SILVA, A. R. C. da; MARTÍNEZ, I.; DI STEFANO, R.; MONREAL, S. Religi3n y Civilizaci3n en Argentina, Brasil y Uruguay (1750-1899). **Ariadna hist3rica. Lenguajes, conceptos, met3foras**, v. 9, pp. 17-52, 2020.

SILVA, A. R. C.; LOURENÇO, L. da S. Entre a pol3tica e a religi3o: uma an3lise da imprensa peri3dica feijo3sta, na conjuntura de 1834 a 1835. **Revista Brasileira de Hist3ria das Religi3es**, v. 7, n. 21, pp. 207-229, 2015.

SILVA, A. R. C. da. **Inventando a Naç3o**. Intelectuais Ilustrados e Estadistas luso-brasileiros na crise do Antigo Regime portugu3s (1750-1822). S3o Paulo: Hucitec, 2006.

SOUZA, E. S. Igreja e Estado no peri3do pombalino. **Lusitania Sacra**, n. 23, pp. 207-230, 2011.

SOUZA, F. J. de O. **Do Altar à Tribuna**. Os Padres Pol3ticos na Formaç3o do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841). 2010, 460 f. Tese de Doutorado em Hist3ria Pol3tica - Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

STEIL, C. A.; HERRERA, S. R. Catolicismo e Ci3ncias Sociais no Brasil: mudanç3s de foco e perspectivas num objeto de estudo. **Sociologias**, Ano 12, n. 23, pp. 354-393, 2010.

WERNECK, L.P. de L. **Ideias sobre colonizaç3o precedidas de uma sucinta exposiç3o dos princ3pios gerais que regem a populaç3o**. Rio de Janeiro, Laemmert, 1865. Dispon3vel em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7619>. (Acesso em: 11/02/2020)

Submetido em: 23-1-2023

Aceito em: 8-3-2023