

“DOIS CENTROS DE PODER TEMPORAL SÃO INCOMPATÍVEIS EM UM ESTADO”. O BRASIL E A SANTA SÉ NO CONTEXTO DO CONSTITUCIONALISMO

“TWO CENTERS OF TEMPORAL POWER ARE INCOMPATIBLE IN A STATE”. BRAZIL AND THE HOLY SEE IN THE CONTEXT OF CONSTITUTIONALISM

Ana Rosa Cloquet da Silva
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Italo Domingos Santirocchi
Universidade Federal do Maranhão

SUMÁRIO: I. INTRODUÇÃO.-II DO PADROADO RÉGIO AO PADROADO CONSTITUCIONAL. -2.1-A ruptura das independências.-III. POR UM ESTADO SOBERANO E UMA IGREJA NACIONAL: TENSÕES EM TORNO DO PADROADO IMPERIAL.-IV. A INVIABILIDADE DE UMA CONCORDATA ENTRE O BRASIL E A SANTA SÉ.-4.1. O fracasso da Concordata de 1858.-V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Resumo: Nos marcos das experiências constitucionais ibero-americanas, a transição de uma noção de soberania baseada no direito divino para a lógica da soberania popular implicou uma série de problemas institucionais sobre como definir os limites entre o poder temporal e religioso nas comunidades políticas emergidas da crise dos impérios coloniais. O que, em países profundamente católicos, reverberou nas relações diplomáticas entre os novos Estados e a Santa Sé. Focando o caso do Brasil, o presente artigo analisa as reconfigurações que a Carta Constitucional outorgada em 1824 impôs à longeva herança do regime do padroado, que modelou historicamente o vínculo institucional entre poder político e religioso no âmbito das monarquias ibéricas e em seus respectivos domínios. Especificamente, procura entender como a mudança do padroado régio para o padroado constitucional implicou tensões entre o Estado brasileiro e a Santa Sé, as quais se estenderam por todo o século XIX, inviabilizando que entre ambas as instituições fosse firmada uma Concordata, nos termos de outras assinadas pelos governos hispano-americanos.

Abstract: In the context of Ibero-American constitutional experiences, the transition from a notion of sovereignty based on divine right to the logic of popular sovereignty implied a series of institutional problems on how to define the limits of temporal and religious power in communities emerging from the crisis of colonial empires. In deeply Catholic countries, this reverberated in diplomatic relations between the new States and the Holy See. Focusing on the case of Brazil, this article analyzes the reconfigurations that the Constitution granted in 1824 imposed on the long-standing heritage of the *padroado* regime, which historically shaped the institutional link between religion and politics within the scope of the Iberian monarchies and their respective domains. Specifically, it seeks to understand how the change from royal to the constitutional *padroado* resulted in tensions between the Brazilian State and the Holy See, which lasted throughout the 19th century, making it impossible for both institutions to sign a Concordat, like others signed by Hispanic Americans governments.

Palavras-chave: Constitucionalismo, Concordata, Padroado, Regalismo, Brasil Império, Igreja Católica

Key words: Constitutionalism, Concordat, *Padroado*, Regalism, Brazil Empire, Catholic Church

I. INTRODUÇÃO

Sob muitos aspectos, as primeiras décadas do século XIX foram vividas como um período efetivamente revolucionário em praticamente todos os territórios americanos das monarquias ibéricas. Este carácter não se limitou à natureza das mudanças políticas inauguradas pelos processos de independência desencadeados nesta parte do continente, mas deveu-se ao potencial destes processos para transfigurar os diferentes elementos herdados do passado colonial, incluindo os vínculos institucionais entre a Igreja católica e os novos Estados nacionais.

Concretamente, é possível considerar que, dentre as várias rupturas vivenciadas nos marcos do constitucionalismo, a transição de uma noção de soberania baseada no direito divino para a lógica da soberania popular implicou uma série de problemas institucionais sobre como definir os limites do poder temporal e religioso nas comunidades políticas que se formavam, as relações diplomáticas entre os novos Estados e a Santa Sé, desdobrando-se, ainda, em questões relacionadas à tolerância religiosa e à liberdade de consciência. Disputas estas que se traduziram num campo semântico igualmente revelador dos profundos nexos entre o religioso e o secular, implicando que no mundo ibero-americano o ad-

vento da “modernidade política”¹ fosse acompanhado por processos de “modernidade religiosa”.²

É sob esta compreensão que se define a proposta do presente artigo, o qual busca analisar as mutações observadas em nível das relações diplomáticas entre o Brasil e a Santa Sé, a partir das reconfigurações que a Carta Constitucional, outorgada em 1824, impôs a uma herança comum aos novos constructos nacionais que emergiram nesta parte do continente, a qual se revela central na vida político-religiosa ibero-americana e diretamente associada ao conceito de soberania. Trata-se, especificamente, do longo regime do padroado (ou, *patronato*, no caso hispano-americano), o qual modelou historicamente o vínculo institucional entre poder político e poder religioso no âmbito das monarquias ibéricas e em seus respectivos domínios.

Assim, partindo das reconfigurações nos fundamentos do padroado nos marcos do constitucionalismo, pretende-se situar as tensões por elas suscitadas entre o Estado brasileiro e Roma, em torno da questão da soberania e da defesa de uma Igreja nacional, encampada por parte dos clérigos que ascenderam às esferas de representação política após a independência. De tal forma que, a garantia constitucional da confessionalidade do Estado brasileiro com a religião católica não eliminou – mas, antes acirrou – as disputas em torno do poder temporal e da autoridade, distendendo as possibilidades de uma alternativa harmoniosa entre o governo do Brasil e a Santa Sé, inviabilizando que, na segunda metade do século XIX, uma concordata viesse a ser firmada entre ambos.

Ao situar o caso brasileiro em meio às experiências correlatas do constitucionalismo e dos processos de secularização que se seguiram à dissolução dos Impérios coloniais e dos regimes de cristandade ibéricos, a presente contribuição assume o esforço teórico de se pensar tal dinâmica não apenas como “diferenciação das esferas” – segundo uma dada tradição sociológica -, mas como a complexificação das relações sempre porosas entre o que, em cada contexto, foi se definindo como religioso

¹ Nos termos formulados por François-Xavier Guerra, a modernidade política inaugurada pelas revoluções hispânicas e pelos processos de independência, desde 1810, refere-se mais propriamente à dupla ruptura então operada nas formas e nos fundamentos da legitimidade política, assim como no vocabulário político que tenta expressar as mudanças observadas. (François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispânicas*, Madrid: Ediciones Encuentro S. A., 2009).

² Conceito que, segundo Roberto Di Stefano, traduz as experiências diferenciadas, embora profundamente conectadas, da secularização nestes países, justificando o interesse recente pelos modos específicos, porém, articulados, de diferenciação entre o campo religioso e o campo político nas sociedades ibero-americanas, ao longo do século XIX. (Roberto Di Stefano, “*Modernidad Religiosa y Secularización em La Argentina Del siglo XIX*”, In: Eduardo M. Maranhão (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.pdf2018, p. 135)

e como secular³. Ao mesmo tempo, em diálogo com abordagens críticas sobre o nacional, que há algumas décadas tem se favorecido pela diversificação das escalas de leitura temporal e espacial dos fenômenos a ele relacionados, procura levar em conta a complexidade de seus “jogos de escala”⁴. O que implica considerar as reconfigurações operadas nos marcos do constitucionalismo quer na sua ampla variedade interna, quer nas suas conexões com experiências históricas de mesma natureza, desnaturalizando e desmistificando a forma como, tradicionalmente, foram tratadas algumas de suas diferenças e similitudes.⁵

No caso observado, as tensões - deflagradas ou potenciais - entre o Estado brasileiro e a Santa Sé, bem como as alternativas de sua resolução, inscrevem-se numa unidade que ultrapassa a escala nacional, indo “do pontifício ao paroquial” e articulada por Roma. Este centro da *orbis* católica, que se projeta como uma “estrutura de autoridade moral e cujos vínculos com a autoridade civil são também historicamente variáveis”⁶. Como se pretende argumentar, na conjuntura do século XIX, tais vínculos estiveram no cerne das principais disputas da época, que sendo políticas, eram também religiosas.

II. DO PADROADO RÉGIO AO PADROADO CONSTITUCIONAL

Na formação histórica ibérica, as relações entre Igreja e Estado foram sendo moldadas no calor dos acontecimentos, nas práticas e experiências conjuntas, que por vezes geraram tensões e conflitos. Alguns deles foram negociados e resolvidos, produzindo acordos que resultaram em tratados, bulas e encíclicas. Tradicionalmente, essas composições bilaterais foram aceitas por ambos os poderes, civil e religioso, e formaram um conjunto de direitos que ficaram conhecidos como *padroado* no caso luso-brasileiro – e *patronato* – no caso hispano-americano, os quais, embora resguardassem especificidades⁷,

³ Roberto Di Stefano; Ana Rosa Clochet da Silva (dir.), *Catolicismos en perspectiva histórica: Argentina y Brasil en diálogo*, Buenos Aires, Teseo, 2020, p. 18-19.

⁴ Jacques Rével, *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Seuil, 1998.

⁵ Ana Rosa Clochet da Silva; Gabriel Cid, “As independências no Brasil e na América Hispânica. História, memória e historiografia 200 anos depois”, *Revista Brasileira de História*, v. 42, 2022, pp. 17-51.

⁶ Elisa Cárdenas Ayala, “Religión y política en Iberoamérica: relación social, política y semántica. Hacia una propuesta metodológica para el estudio del siglo XIX”. Palestra proferida por ocasião do Congresso Internacional Conceptos Transatlánticos. Nuevos retos y enfoques históricos para Iberconceptos”, realizado em Cartagena, Colombia, entre os dias 19 e 21 de abril de 2017.

⁷ Uma destas especificidades tem a ver com o estatuto jurídico do padroado. Enquanto no caso espanhol este constituía uma doação do Papa ao rei católico (entidade laica), no caso português teve uma dupla origem: atributo do rei conferido por diversas bulas papais editadas entre 1455 e 1515 e, nos domínios ultramarinos, dirigido à Ordem Militar de Cristo: entidade religiosa incorporada pela Coroa somente em 1551. Além disso, o patronato espanhol impôs-se ao império americano como um “ato de posse”, enquanto

envolveram desde o início uma série de problemas, nem todos solucionados.

Em ambos os casos, foi constituído por um *corpus* de documentos pontifícios que estabelecia os termos da gestão eclesiástica e missionária na época das descobertas e da formação dos impérios ibéricos. Após essa primeira fase, surgiu uma gama de documentações de caráter controverso e polêmico, constituída de petições pró e contra a manutenção de tais direitos, cujos limites cronológicos iriam de 1486 a 1511, no caso espanhol, e de 1420 a 1551 no caso de Portugal, onde a instituição do padroado se revelou um processo mais longo.⁸

Com o tempo, porém, os direitos do padroado foram sendo “incrementados” por diversas bulas papais, para que os monarcas pudessem melhor expandir a cristandade nas regiões do ultramar, implicando uma dilatação das “regalias” da Coroa, ou seja, dos privilégios e concessões em matéria de governo eclesiástico que, progressivamente, passaram a ser interpretados como um conjunto de direitos do rei.

Esta tendência se traduziu num conjunto de atitudes ou legislações implantadas unilateralmente pelos governos dos Estados Modernos e constantemente criticadas e contestadas pelo Santa Sé e pelo Papa, que não os reconhecia. No caso de Portugal, os reis lusitanos justificavam suas regalias baseando-se na igreja primitiva, nos antigos imperadores romanos, nas antigas concessões papais e na tradição, criando uma discussão sobre quem concedeu a quem este ou aquele privilégio.

No século XVIII, a defesa da maior ingerência do poder civil em assuntos eclesiásticos encontraria ocasião privilegiada para se afirmar no âmbito das experiências reformistas. Foi então que os monarcas católicos, assessorados por seus ministros ilustrados, colocaram em execução um conjunto de reformas orientadas pela “razão de Estado”, que acabaram por afetar o equilíbrio de poder no campo político-religioso, além de acirrar as

para o monarca português a investidura papal seria uma espécie de “título de posse”, por meio do qual a “implementação do seu compromisso apostólico seria o verdadeiro sinal do seu direito à soberania”. Uma outra diferença é que a conquista espanhola “territorializou a Igreja nas suas posses, com a distribuição de dioceses, paróquias, seminários e ordens religiosas, além da introdução dos princípios tridentinos”, o que resultou no desenvolvimento de uma “teoria vicarial”, segundo a qual o rei da Espanha encarnava a autoridade espiritual, podendo enviar missionários a estas partes para converter os infiéis, substituindo a autoridade pontificia nestes assuntos. No caso português, a ação direta da Coroa era mais limitada e as definições territoriais das soberanias das dioceses apareciam muito vagas e pouco funcionais para a constituição de “bispados missionários”. (Giovanni Pizzorusso, *Il padroado régio portoghese nella simensione “globale” della chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al seicento*, em Giovanni Pizzorusso, Gaetano Platania, Matteo Sanfilippo (Edit.), *Gli archivi della santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in Età Moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*, Sette Città, Viterbo, 2012, pp. 177-220, pp. 162-163, ver também: Ítalo D. Santirocchi, *Questão de Consciência, os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*, EDUFMA, São Luís, 2015, pp. 55-59)

⁸ Giovanni Pizzorusso, *Il Padroado Régio Portoghese*, op. Cit. pp. 162-163.

tensões entre as monarquias ibéricas e o Papa. Em Portugal e na Espanha, esta tendência passou a ser conhecida como “regalismo”, sintonizando-se com outras variantes europeias da secularização em voga - o “galicanismo”, o “jansenismo”, o “febronianismo” e o “josefinismo” - mediante as quais vários reis e príncipes europeus foram levados a se declararem chefes de suas respectivas Igrejas e, em alguns casos, a se separarem de Roma.⁹

Contudo, também no que toca ao exercício do regalismo¹⁰, as experiências luso-brasileira e hispano-americana não foram uniformes. Na Espanha, a tentativa de controle do monarca Carlos III sobre a Igreja foi tal que chegou a proibir “a comunicação direta dos hierarcas católicos com o papa e a submeteu à censura”¹¹. Apesar de não ter colocado em questão a direta potestade do papa na esfera espiritual – apenas nas “matérias mistas” – a defesa das regalias inerentes à Coroa espanhola se converteu num desafio à Roma, na medida em que se traduziu não só na afirmação da independência do poder real, mas em uma “gama de interesses econômicos”.¹²

Em Portugal, o amplo conjunto de reformas implementadas pelo Marquês de Pombal, durante o reinado de José I (1750-1777), também se estendeu às relações entre Igreja e Estado¹³. Sob os auspícios dos oratorianos, suas práticas regalistas foram profundamente influenciadas pelas doutrinas jansenistas e galicanas francesas. As primeiras, tendo

⁹ Ítalo D. Santirocchi, *Questão de Consciência*, op. Cit. p. 54.

¹⁰ O termo “regalismo” foi incorporado pela tradição historiográfica de língua portuguesa sem grande distanciamento crítico em relação à sua conotação pejorativa, que remete ao próprio calor das disputas entre os que defendiam esta vertente episcopalista do catolicismo e o clero ultramontano, defensor do modelo curialista. Em função disso, o termo “galicanismo” tem sido preferido por alguns historiadores hispano-americanos. Em nossa análise, contudo, a opção pelo termo “regalismo” procura depurá-lo da carga semântica assumida nos séculos XVIII e XIX, valendo-se do seu uso enquanto categoria analítica que, enquanto tal, nos remete ao sentido etimológico do termo, derivado da palavra latina *regālis*, originalmente empregada para tratar de assuntos relativos à realeza ou dignos do rei. Neste sentido, designava um privilégio do rei, um direito soberano, uma dignidade ou jurisdição real com alguma imunidade, vantagem ou condição especial, uma “regalia”. Os “regalistas”, portanto, poderiam ser considerados os que se alinhavam à defesa do regalismo. (Sobre este debate ver: *Revista DEBATES DE REDHISEL*, Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad, año 3, n. 2, pp. 47-107. Disponível em: <https://www.teseopress.com/debatesredhisel2/>).

¹¹ Elisa Cárdenas Ayala, *El descubrimiento de América*, México, El Colégio de México, 2018, p. 96.

¹² Neste sentido, no âmbito do reformismo borbônico, a Coroa espanhola pôs fim ao princípio da imunidade eclesiástica de toda jurisdição legal, expulsou os jesuítas da América, em 1767, e passou a confiscar as riquezas da Igreja, culminando no Decreto de Consolidação de 26 de dezembro de 1804, que ordenou a apropriação dos fundos de caridade da América e seu envio à Espanha. (David Baring, “A Espanha dos Bourbons e seu Império Americano”, em Leslie Bethel (org.), *História da América Latina: A América Latina Colonial*. Vol.II, São Paulo, EDUSP, 2008, pp. 391-445).

¹³ Ana Rosa Clochet da Silva, “Do regalismo pombalino ao regalismo imperial: herança e ruptura na formação do Estado nacional brasileiro”, em Luiz Eduardo Oliveira; Elaine Maria Santos; Edna Maria Matos Antonio; Sandro Marcio Drumond Alves Marengo. (Orgs.). *Pombal e os Projetos de Brasil - reflexões em torno do Bicentenário da Independência*, Aracaju; Lisboa: Criação Editora; Theya, 2023, p. 27-48.

como instrumento a *Teologia de Lyon*, cujos princípios defendiam que os príncipes e dirigentes cristãos teriam o direito de convocar Concílios e alterar pontos disciplinares da Igreja¹⁴. Outro instrumento de divulgação das ideias galicano-jansenistas foi o *Catecismo de Montpellier* - do oratoriano François-Aimé Pouget, diretor do seminário de Montepellier -, adotado em substituição aos catecismos jesuítas.

Estes princípios guiaram a vertente *episcopalista* do regalismo pombalino, apoiado em duas obras do oratoriano Antônio Pereira de Figueiredo (1726-1797): a *Tentativa Teológica* (1766) e da *Demonstração Teológica* (1769), responsáveis pela defesa de que os bispos nomeados pelos reis e ainda não confirmados pela Santa Sé teriam o direito de administrar temporal e espiritualmente suas dioceses¹⁵. Tal intento foi confirmado pela lei de 6 de maio de 1765, que concedia o beneplácito régio para todos os escritos da Santa Sé, tendo a lei efeito retroativo. O Beneplácito régio ou *placet* era o direito de aceitar ou não, no próprio território, as bulas, breves e as leis canônicas promulgadas pelos Papas e até mesmo pelos Concílios Ecumênicos, e vinha acompanhado pelo Recurso à Coroa, usado quando o clero que possuía algum benefício eclesiástico se sentia usurpado nos seus direitos ou devido ao cancelamento dos seus cargos pelas autoridades religiosas ou, ainda, quando se sentia injustiçado em alguma punição que recebia do seu superior.

Desse modo, é possível concordar que os reformismos espanhol e português sustentaram um verdadeiro conflito ideológico e teológico, no âmbito do qual, sob princípios regalistas, o padroado ia sendo reiterado, embora não sem mudanças em sua conotação original. Enquanto no caso espanhol este deixava de ser visto como concessão papal, assumindo a conotação de uma atribuição dos reis diretamente outorgada por Deus, no caso português, os reis lusitanos justificavam suas regalias invocando as antigas concessões papais, a tradição e a Igreja primitiva, além de reabilitar as teses defendidas no Sínodo de Pistóia, ocorrido em 1786. Fazendo alusão ao que creu e praticou os primeiros cristãos, tais teses defendiam o “poder dos bispos contra as pretensões dos curiais de Roma”¹⁶, opondo-se ao que compreendiam como uma “monarquia papal”.¹⁷

¹⁴ Não por acaso, o manual de teologia de Lyon foi condenado por Roma e colocado no Index, em 1792, o que não impediu que se tornasse o terceiro manual mais lido entre os clérigos luso-brasileiros. (Cândido Santos, *Jansenismo e Antijansenismo nos finais do Antigo Regime*, Porto: Edições Afrontamento, 2011).

¹⁵ Ítalo D. Santirocchi, *Questão de Consciência*, op. Cit., p. 57.

¹⁶ Em 1791, os decretos do Sínodo obtiveram autorização da *Mesa Censória* para serem publicados em Portugal, somando-se aos fundamentos reivindicados em defesa das regalias do monarca. (Cândido Santos, “*Matrizes do Iluminismo católico da época pombalina*”, em *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, Porto, Faculdade de Letras do Porto, 2004, pp. 949-956).

¹⁷ O Sínodo revelou uma estranha mistura de medidas que vão desde algumas que encontrariam eco no Vaticano II - como o uso da imprensa e a divulgação dos escritos dos Padres da Igreja primitiva -, até as que condenavam as missões populares, a devoção ao

Estes foram os pilares sobre os quais se sustentava o conceito de “soberania do rei” em assuntos eclesiásticos, no mundo ibero-americano. Embora as experiências luso-brasileira e hispano-americana comportassem diferenças e não tenham se dado sincronizadamente, é possível dizer que, desde 1808, a trajetória dos dois impérios americanos caminhou “de mãos dadas” e articuladas “em torno de uma mesma conjuntura”.¹⁸

2.1 A ruptura das independências

Em ambos os casos, a ruptura revolucionária das independências alterou qualitativamente os nexos entre religião e política, reconfigurando a longeva herança do padroado sob os novos fundamentos da soberania popular.

Em virtude disso, o processo de reconhecimento e compreensão, por parte da Santa Sé, do cenário político, eclesiástico e religioso na América Latina não foi imediato ao surgimento dos novos Estados independentes. Apesar de adotar uma política de negociação com estas novas entidades políticas, demorou certo tempo para que a cúria romana compreendesse o funcionamento dos diferentes governos latino-americanos e os princípios políticos em que pautavam as suas relações com a hierarquia católica.

No caso hispano-americano, a associação entre os processos de independência e o conceito de revolução modelou a percepção do Magistério acerca dos novos regimes republicanos, que sob o estigma do “anticristianismo” estariam afastados do “reconhecimento pontifício pelo menos até 1835”¹⁹. Em função disso, as independências impuseram uma distância ainda maior entre os novos países e a Santa Sé, tornando praticamente desconhecido, ou no mínimo incerto, em Roma o que se passava naqueles territórios americanos e suas dioceses, onde as comunidades de fiéis católicos se viram privadas de “dignitários eclesiásticos”. Estas incertezas e indefinições desdobravam-se em soluções inéditas por parte de certas províncias que, “cansadas de estarem subordinadas a bispos distantes e pouco atentos às suas necessidades, decidiram estabelecer-se como bispados e nomear autoridades religiosas, utilizando um exercício soberano”²⁰. Tal quadro era motivo de preocupação por parte da Santa

Sagrado Coração de Jesus e todas as ordens religiosas, menos os beneditinos. (Cândido Santos, *Jansenismo e Antijansenismo nos finais do Antigo Regime*, op. cit., p. 213).

¹⁸ O que, segundo Pimenta, foi condição suficiente para “estabelecer uma dinâmica de superação da ordem colonial no Brasil, que, ao contrário de separá-la do que ocorria na América espanhola, tornava as duas realidades indissociavelmente ligadas, interdependentes” (Paulo G. Pimenta, “*Com os olhos na América Espanhola: a Independência do Brasil (1808-1822)*”, Cadernos do CHDD, Fundação Alexandre de Gusmão, Centro de História e Documentação Diplomática, Brasília: A Fundação, ano IV, n. especial, 2005, pp. 3-229).

¹⁹ Elisa Cárdenas Ayala, *El descubrimiento de América*, op. Cit., pp. 45-46.

²⁰ Elisa Cárdenas Ayala, *El descubrimiento de América*, op. Cit., p. 100.

Sé, de onde o Papa chegou a acusar tais alternativas de “cismáticas”. Ao mesmo tempo, precisou lidar com os manejos de Fernando VII que, desde 1814, não cedia nas suas reivindicações relativas ao direito do patronato, o qual “incluía a faculdade de recomendar bispos”.²¹

A complexidade do caso hispano-americano é reveladora do quanto, mediante a ruptura do padroado régio, que se segue às independências, o tema da soberania nacional e da autoridade política aparecem vinculados ao âmbito religioso. O que se nota nestas disputas, cujos exemplos se multiplicam, são as distintas interpretações da soberania que acompanham a transformação do conceito de *patronato*, central na vida político-religiosa hispano-americana e incorporado à prática de governo durante as primeiras décadas de vida independente. Foi então que este conceito sofreu uma mutação semântica central, atrelada à nova noção da soberania popular, sendo despojado do adjetivo “régio” que o instalou na América, para tornar-se “um atributo direto do Estado soberano”.²²

Esta mesma mutação semântica foi observada no Brasil. Aqui, porém, a opção pela continuidade do regime monárquico na figura de D. Pedro I – que também não foi unânime, nem desprovida da concorrência de projetos alternativos, inclusive republicanos -, implicou que a Carta Magna outorgada pelo Imperador Pedro I em 1824, após o fechamento Assembleia Constituinte em novembro de 1823, reiterasse o regime do padroado, enquadrando a Igreja católica no mais tradicional regalismo de inspiração pombalina, sob uma nova legitimidade constitucional.

Contudo, apesar das tensões que a reiteração do padroado em moldes constitucionais provocou nas relações entre o governo brasileiro e a Santa Sé, o fato do Brasil ter conservado a instituição monárquica até 1889 facilitou, sobremaneira, o diálogo entre suas autoridades políticas e religiosas e a Roma papal, ao contrário do que se observou com as repúblicas hispano-americanas, em relação às quais o Magistério fustigou, em mais de uma ocasião, a ideia da origem popular da soberania.²³

Dessa forma, é possível concordar que, num primeiro momento, o Brasil figurou como um caso privilegiado aos olhos de Roma, representando uma espécie de extensão do catolicismo monárquico europeu que, sob o governo do imperador Pedro I, assumiu uma posição estratégica do ponto de vista da geopolítica romana. Esta condição era favorecida pelo fato de que, desde a transferência da Corte para o Rio de Janeiro, em 1808, dois núncios apostólicos já tinham se instalado nesta então capital do Império: Monsenhor Capelli, à época nuncio em Lisboa e, com

²¹ Elisa Cárdenas Ayala, *El descubrimiento de América*, op. Cit., p. 75.

²² Elisa Cárdenas Ayala, *El descubrimiento de América*, op. Cit., p. 104.

²³ Ana Rosa Cloquet da Silva, “O conceito de ‘soberania’ como *constructo político-religioso no contexto das independências no Brasil e na Hispanoamérica (século XIX)*”, em *IX Congresso da Anpctecre: A religião na América Latina e Caribe: conceitos, relações e perspectivas*, Campinas, Anpctecre;/PUC-Campinas, 2023, pp. 1030-1037.

sua morte, Monsenhor Maresfoschi. Estes, contudo, ainda eram representantes de Roma junto ao monarca português. Em 1829, atendendo à solicitação do imperador D. Pedro, a Santa Sé nomeou um nuncio para o Brasil: monsenhor Ostini. Confirmava-se, assim, a visão do Rio de Janeiro como lugar estratégico, de onde Roma poderia estabelecer uma zona de contato e comunicação com o resto do continente, como estratégia fundamental da dinâmica de universalização do catolicismo.²⁴

Contudo, os atributos constitucionais do padroado – que incluíam o direito do Imperador nomear bispos e prover os benefícios eclesiásticos, a institucionalização do Beneplácito régio para os documentos pontifícios, dentre outras prerrogativas que passavam a ser justificadas com base na soberania popular representada na Constituição-, bem como o modo como se seguiram os trâmites para sua implementação implicaram que, desde 1822, irrompessem tensões e conflitos com a Santa Sé. Nas reflexões que seguem, procuraremos analisar como estas disputas entre o regalismo imperial e a Cúria romana inviabilizariam uma concordata entre ambos nos moldes daquelas firmadas por outros países do continente, constituindo este um ponto nodal na delimitação das esferas separadas do poder religioso e do político, ao longo do século XIX.

III. POR UM ESTADO SOBERANO E UMA IGREJA NACIONAL: TENSÕES EM TORNO DO PADROADO IMPERIAL

Como referido, o catolicismo era parte integrante da identidade ibérica e as relações entre Igreja e as monarquias católicas foram, tradicionalmente, moldadas pelos direitos do padroado. De tal forma que, nem mesmo as constituições pós-revolucionárias de inspiração liberal tiveram interesse em romper estes laços. A Constituição de Cádiz, os revolucionários pernambucanos de 1817, a Revolução espanhola de 1820 e a do Porto no mesmo ano, bem como as constituições que delas resultaram (na Península e nas Américas), deram ao catolicismo e à Igreja um papel fundamental para a legitimação do poder constitucional liberal.²⁵

No caso do Brasil, esta herança fica evidente pela semelhança entre os artigos 12º. da Constituição de Cádiz e o artigo 5º. da Carta Magna ou-

²⁴ Segundo Ayala, apesar da experiência breve, interrompida com a abdicação de D. Pedro I em abril de 1831, seguida pelo conturbado período da regência, “desde o Rio, Ostini tece os primeiros laços de uma rede romana”. (Elisa Cárdenas Ayala, *El descubrimiento de América*, op. Cit., pp. 75-76)

²⁵ Ítalo Domingos Santirocchi, “*É constitucional, é católico romano, é justo e virtuoso*”: A Igreja Católica e o processo de Independência, em João Paulo Pimenta e Ítalo Domingos Santirocchi [edit.], *A Independência do Brasil em perspectiva mundial*, Alameda, São Paulo, 2022, pp. 145-170.

torgada por D. Pedro em 1824, que começava com a invocação da Santíssima Trindade, mantendo o catolicismo como a religião oficial do Estado:

“ART. 12. A Religião da Nação Espanhola é e será perpetuamente a Católica, Apostólica, Romana, única verdadeira. A Nação a protege por Leis sabias e justas, e proíbe o exercício de qualquer outra”.²⁶

“Art. 5. A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do Templo”.²⁷

A diferença marcante entre os artigos estava na relativa tolerância a outras religiões, prevista pela Constituição do Império do Brasil, cujo Art. 179, parágrafo V, estipulava que “Ninguém pode ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a Moral Pública”²⁸. Mesmo assim, as influências de Cádiz são óbvias.

Ser e continuar a ser a religião oficial do Estado remetia a toda esta tradição ibérica, que pautava a união entre os dois poderes no padroado e no regalismo. Inspirada na tradição lusitana, esta união deveria ser adaptada à nova circunstância do país independente e à adoção da monarquia constitucional como sistema político²⁹. É neste sentido que no Capítulo II, Título V, relativo ao poder executivo, o Art. 102 da Constituição determinava dentre as atribuições do Imperador como “Chefe do Poder Executivo” exercidas pelos seus Ministros, as de:

“§II. Nomear Bispos, e prover os Benefícios Eclesiásticos” [...]; §XIV. Conceder, ou negar o Beneplácito aos Decretos dos Concílios, e Letras Apostólicas, e quaisquer outras Constituições Eclesiásticas que se não opuserem à Constituição; e precedendo aprovação da Assembleia, se contiverem disposição geral”.³⁰

²⁶ *Constituição Política da Monarquia Hespanhola*, Real Imprensa Da Universidade de Coimbra, 1820, p. 8

²⁷ Octaviano Nogueira (org.). *Constituições Brasileiras: 1824*, Brasília, Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, Centro de Estudos Estratégicos, 2001, p. 80.

²⁸ Octaviano Nogueira (org.). *Constituições Brasileiras: 1824*, op. Cit., p. 103.

²⁹ Thales de Azevedo, *Igreja e Estado em tensão e crise: a conquista espiritual e o padroado na Bahia*, Ática, São Paulo, 1978, p. 48

³⁰ Octaviano Nogueira (org.). *Constituições Brasileiras: 1824*, op. Cit., pp. 93-94. A concessão do poder de nomear bispos e criar novas dioceses era de suma importância, evitando que, no Brasil se reprisasse o cenário corrente na hispano-américa: a vacância das dioceses. Assim, garantia a territorialização, fundamental para organização hierárquica da Igreja.

Portanto, apesar de se apoiar na força da tradição ao estabelecer as relações entre Igreja e Estado, a monarquia brasileira, no momento de estabelecer o novo pacto social por meio da Constituição, mirava o futuro, ou seja, a constituição de uma nova nação, pautada em princípios liberais. Assim, o padroado e certas *regalias* no Brasil, que já estavam presentes nos direitos dos reis lusitanos e eram considerados como concessões dadas pela Santa Sé – tais como o Beneplácito ou *placet* -, foram legitimados pelo discurso da soberania popular e considerados como um direito constitucional do poder executivo, estabelecido unilateralmente com a outorga da Constituição. Tudo isso, sem prévia negociação ou acordo com a Santa Sé.

Sobre este último ponto, logo após a emancipação política do Brasil D. Pedro I nomeou Mons. Francisco Correia Vidigal, em 7 de agosto de 1824, como seu Enviado Extraordinário à Santa Sé, para obter o reconhecimento da independência e assinar uma concordata que garantisse ao Imperador os mesmos direitos dos soberanos portugueses, incluindo aquele de ser o grão-mestre das ordens militares, com o privilégio do padroado vindo da Ordem de Cristo. Porém, à altura das negociações, a Constituição outorgada naquele mesmo ano já havia antecipado tais prerrogativas. Elas só seriam atribuídas pela Santa Sé em 15 de abril de 1826, mediante um breve apostólico concedido ao Imperador do Brasil pelo papa Leão XII, após o reconhecimento da independência do Brasil por Portugal, que ocorreu no ano anterior.

Mesmo perante a bula *Praeclara Portugalliae*, de 30 de maio de 1827, pela qual a Santa Sé concedia ao Imperador do Brasil e aos seus descendentes os mesmos direitos anteriormente concedidos à coroa portuguesa - ou seja, o padroado real e o grão-mestrado da Ordem de Cristo - as comissões conjuntas de Constituição e Eclesiástica da Câmara dos Deputados a rejeitou, reconhecendo, em sessão de 10 de outubro de 1827, que o princípio da soberania derivava da aclamação da nação legitimada pela Constituição e que, no Brasil, o padroado da Ordem de Cristo nunca existira, “não fundou, não edificou, nem dotou as igrejas do Brasil”.³¹

Vale notar que, no apoio e viabilização do novo sistema, o clero revelou-se uma liderança político-religiosa fundamental, assim como servidor da Coroa e da Igreja. Como parte estruturante do aparato governamental, a participação política do clero reinol e luso-brasileiro foi intensa e numericamente expressiva, tanto no Triênio Liberal português (1820-1823) - que se seguiu à Revolução do Porto em 24 de agosto, em 1820 -, quanto na independência do Brasil (1822).

³¹ Ítalo Domingos Santirocchi, “‘Olhar para o futuro com os pés na tradição’: o padroado no Brasil Imperial”, em Roberto Di Stefano; Ana Rosa Clochet da Silva (orgs.). *Catolicismos en perspectiva histórica: Argentina y Brasil en diálogo*, op. Cit., pp. 55-82.

Inseridos no processo mais amplo das revoltas liberais dos anos 1820, muitas delas herdeiras da Constituição de Cádiz, a quase totalidade dos bispos brasileiros aderiu ao constitucionalismo das Cortes de Lisboa, bem como ao regime monárquico constitucional brasileiro, implicando que, durante todo o século XIX, a Igreja católica no Brasil não se opusesse ao novo sistema.³²

Após a independência, a ascensão do clero de tendência liberal às esferas de representação política foi elemento central na garantia da reiteração do regime do padroado, em moldes constitucionais. Em defesa deste modelo de relacionamento entre Igreja e Estado, destacou-se a atuação do padre e então deputado Diogo Antônio Feijó (1784-1843), em torno do qual agruparam-se outros padres de formação liberal-regalista - José Custódio Dias, Manoel Joaquim do Amaral Gurgel, José Bento Leite Ferreira de Melo, José Martiniano de Alencar, Antônio Maria de Moura, dentre outros³³- empenhados na edificação de um *Estado soberano* e de uma *Igreja nacional*, naquele momento indissociáveis.³⁴ Nas suas convicções, “a independência política brasileira passava não só pela separação do reino de Portugal, mas, também, pela eliminação de outros poderes concorrentes que ameaçavam a plena soberania do Estado”.³⁵

Compreensão esta mediante a qual estes clérigos reagem ao reforço do poder e autoridade de Roma, operado nos marcos do restauracionismo europeu, quando a Santa Sé revigorava suas estratégias de universalização do catolicismo e combate aos supostos “erros da modernidade”³⁶. Compartilhando do argumento segundo o qual a legitimidade do Monarca estava ancorada na Constituição, revisaram os poderes jurisdicionais da Igreja Católica no Brasil, seguindo a máxima defendida por Feijó: “se

³² Ítalo Domingos Santirocchi, *Cartas Pastorais Constitucionais no contexto da Independência do Brasil: dioceses setentrionais (1822)*, Revista Brasileira de História, v. 42, 2022, pp. 77-100 e Ítalo Domingos Santirocchi, “É constitucional, é católico romano, é justo e virtuoso”, op. Cit..

³³ Além deste grupo - também chamado “grupo feijoísta” ou “grupo paulista”, em função da liderança assumida pelos padres daquela província -, a historiografia tem identificado como representantes do clero liberal: Antônio José Ribeiro Bhering, José Miguel Reinaut, Francisco José Correia de Albuquerque, dentre outros.

³⁴ Ana Rosa Clochet da Silva, “Do regalismo pombalino ao regalismo imperial: herança e ruptura na formação do Estado nacional brasileiro”, op. Cit.; Sobre a polêmica atuação de Diogo Feijó enquanto Deputado, ver Ana Rosa Clochet da Silva; Laís da Silva Lourenço, “Entre o Dogma e a Disciplina: a polêmica sobre o celibato no contexto da Hegemonia Liberal-regalista (1826-1842)”, Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP, v. 6, 2016., pp. 417-437.

³⁵ Françoise Jean de Oliveira Souza, *Do Altar à Tribuna. Os Padres Políticos na Formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841)*, Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: UERJ, 2010, p. 13.

³⁶ Sobre a inserção do Brasil nesta dinâmica, ver Ana Rosa Clochet da Silva; Ítalo Domingos Santirocchi, “O século da secularização e a contribuição brasileira para a universalização do catolicismo”, Rivista di storia del cristianesimo, v. 17, 2020, p. 351-366.

a nação brasileira não tem a força e o poder necessário para promover a sua prosperidade sem o consentimento da Cúria Romana, então não é independente, não é nação”.³⁷

Em defesa do Beneplácito do Imperador sobre as Bulas Papais, que passavam a ser submetidas à avaliação dos deputados, Feijó argumentava, em sessão da Câmara de 12 de julho de 1827: “a nação é que edifica, dota e sustenta os benefícios eclesiásticos; logo, pertence à mesma nação a nomeação para os benefícios eclesiásticos, e por isso podia bem conceder ao imperador este exercício”.³⁸

Coerentes com esta secularização da origem do direito de padroado, os padres regalistas posicionaram-se em favor da extinção da *Mesa da Consciência e Ordens*: “antigo tribunal responsável pelos assuntos atinentes às três Ordens militares”, as quais, em 1828, tiveram suas atribuições transferidas para o Supremo Tribunal de Justiça, assumindo perfil laico.³⁹

Entendendo qualquer tentativa de regulamentação de Roma sobre a Igreja brasileira como um ataque à soberania nacional, colocaram em discussão, já em 1827, a pertinência do *Tribunal da Legacia*: a última instância de julgamento do direito eclesiástico, mas que dava, também, a última palavra em questões como o matrimônio, e que teria como chefe um clérigo estrangeiro nomeado pelo Papa, representante diplomático de Roma sob o cargo de Núncio Apostólico⁴⁰. Segundo posição então defendida pelo padre e deputado José Custódio Dias (1870-1838):

“Dois centros de poder temporal são incompatíveis em um estado. Ao poder espiritual não compete impor penas temporais, e o pontífice romano por si e seus delegados não sujeitará à sua dominação os indivíduos da nossa nação. Nós legisladores da vida mortal, admitidas e permitidas todas as religiões com seu culto doméstico, só conhecemos um círculo na sociedade civil e um só centro”.⁴¹

³⁷ Magda Ricci, *Assombrações de um padre regente. Diogo Antônio Feijó (1784-1843)*, Campinas, Editora da Unicamp, 2001, p. 360)

³⁸ Diogo Antônio Feijó em *Anais da Câmara dos Deputados*, sessão de 12/07/1827, pp.131-132. Disponível em: <http://www.camara.gov>

³⁹ Françoise Jean de Oliveira Souza, *Do Altar à Tribuna*, op. Cit., p. 335. Ao fazê-lo, os deputados regalistas reproduziam em moldes liberais a prática pombalina que deu origem à criação da *Real Mesa Censória*, como Tribunal Régio, que tirava da Igreja o poder sobre a censura no Reino.

⁴⁰ O Núncio era encarado como uma extensão do poder do Papa no país, tornando-se um centro de poder paralelo ao Estado. Em função desta oposição encampada pelo clero defensor do padroado imperial, o Tribunal seria extinto em 1830 e o Estado brasileiro recusava-se a continuar subsidiando os gastos com a manutenção da nunciatura apostólica no Brasil, conforme tradição portuguesa.

⁴¹ José Custódio Dias em *Anais da Câmara dos Deputados*, op. Cit., sessão de 25/08/1827, p. 237.

A recusa a todo e qualquer poder concorrente com o poder temporal, que pudesse ferir a soberania nacional, levou os representantes do clero regalista a reabilitarem o *antijesuitismo* característico da prática pom-balina, embatendo-se contra a entrada de frades pertencentes a todas as ordens religiosas estrangeiras no Império, vistos como “expressões de jesuitismo” no Brasil.

Em sessão de 17 de maio de 1828, quando se discutiu a autorização da entrada de frades estrangeiros no país, Feijó pronunciou-se da seguinte forma:

“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 [...]”.⁴²

Da mesma forma, em seus discursos parlamentares estes deputados “fomentaram a desestruturação das Ordens religiosas existentes no país, defendendo a abolição da Companhia de Jesus, assim como a apropriação dos bens das demais Ordens pelo Estado”, alegando “que as Ordens eram promotoras do ultramontanismo e da supremacia do poder papal”⁴³. Este mesmo motivo levou-os a defender a deportação de frades estrangeiros, acusados de perturbar “a ordem estabelecida, espalhando ‘ideias absolutas e transmontanias’”⁴⁴. Contra estes, o padre Custódio Dias pronunciava-se em Sessão de 10 de junho de 1827, indagando:

“Reconhecem esses monstros as vantagens do sistema constitucional? Qual é o país em que eles tenham deixado de perturbar a ordem pública, valendo-se e aproveitando-se do fanatismo do povo? Sr. Presidente, está por haver uma só desordem em que não entre um frade e sempre contra liberdade dos povos”.⁴⁵

Para esses padres, o alinhamento com as posições defendidas por Roma, do qual acusavam os frades estrangeiros e os ultramontanos aqui

⁴² Diogo Antônio Feijó em *Anais da Câmara dos Deputados*, op. Cit., sessão de 17/05/1828, p.99

⁴³ Françoise Jean de Oliveira Souza, *Do Altar à Tribuna*, op. Cit., p. 344.

⁴⁴ Gilson Ciarallo, “O tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política”, *Revista de Sociologia e Política*, v 19, n. 38, 2011, p. 92.

⁴⁵ José Custódio Dias em *Anais da Câmara dos Deputados*, op. Cit., sessão de 10/06/1828, p. 84.

instalados, significava a defesa do absolutismo e representava, além de um problema de natureza religiosa, uma ameaça destacadamente política ao sistema constitucional, demonstrando o quanto estas duas esferas eram vistas como uma só.

A reação regalista às tentativas de ingerência da Santa Sé na Igreja nacional culminou na “Questão Moura”, em março de 1833, emblemática da vertente episcopalista que marcara o regalismo pombalino e que era então reabilitada em moldes constitucionais. Este episódio teve ensejo mediante a negação da Santa Sé do nome de Antônio Maria de Moura para ocupar o cargo de bispo do Rio de Janeiro, em represália ao seu posicionamento em dois projetos considerados ofensivos pela Cúria Romana: o da Caixa Eclesiástica - que proibia os padres de receberem cóngruas do governo, pelo exercício de outras atividades - e o projeto sobre os impedimentos matrimoniais.

O caso se converteu num problema diplomático, que permaneceu sem avanço pelo menos até 1835, quando Feijó, então Regente do Império, foi bastante criticado por não conseguir um acordo com o Papa. Em sua *Fala do Trono*, que abriu as atividades parlamentares em 3 de maio de 1836, posicionava-se sobre o caso:

“Não posso, contudo, ocultar-vos que Sua Santidade, depois de dois anos de explicações recíprocas, resolveu não aceitar a apresentação imperial do bispo eleito desta diocese. O governo tem do seu lado a lei e a justiça; mas Sua Santidade obedece à sua consciência. Depois desta decisão julgou-se o governo desonerado de ter condescendências com a Santa Sé, sem, contudo, faltar jamais ao respeito e obediência devida ao chefe da igreja universal”.⁴⁶

Como vemos, Feijó mantinha sua posição de nacionalização de questões eclesiásticas consideradas disciplinares, já verificada durante seus anos de atividade como deputado. Contudo, apesar do episódio diplomático, negava qualquer intenção cismática com a Santa Sé, evidenciando que a defesa de uma Igreja nacional não implicava o desejo de ruptura com a Igreja romana. Segundo Françoise de Souza, a tradição regalista explica esse fato, pois o clero político brasileiro aprendera a não ver contradição em defender uma “maior autonomia das igrejas nacionais e o fato da Igreja Católica proclamar-se como universal, una e indivisível”.⁴⁷

⁴⁶ Diogo Antônio Feijo, “*Fala do Trono*”, 1836, em Jorge Caldeira (Org.). *Diogo Antônio Feijó*, São Paulo, Editora 34, 1999, pp.175-177.

⁴⁷ Françoise Jean de Oliveira Souza, *Do Altar à Tribuna*, op. Cit., p. 397.

IV- A INVIABILIDADE DE UMA CONCORDATA ENTRE O BRASIL E A SANTA SÉ

As divergentes visões sobre a união entre o Estado e Igreja, entre o governo e parte do clero católico, levou o episcopado brasileiro a tomar uma postura mais reticente em relação ao Estado confessional, durante a segunda metade do século XIX. Esse sentimento se reforçou ao se constatar que os limites da referida união não poderiam ser superados, devido ao fracasso da única tentativa real de se celebrar uma Concordata durante o século XIX, ocorrida em 1858. Segundo Dilermando Ramos Vieira, “era uma fatalidade histórica: uma Igreja ‘ortodoxa’, para ser fiel a si mesma, teria por força de colidir com o aparato regalista do Brasil”.⁴⁸

Uma das razões para isso é porque, até a década de 1840 o clero de tendência regalista ao mesmo tempo que ocupou importantes cargos políticos no Império, também se envolveu em movimentos contestatórios e de rebeldia ocorridos em diversas províncias do Brasil, durante o período regencial (1831-1840). Esse princípio de instabilidade presente no liberalismo eclesiástico brasileiro levou o Imperador a fazer uso do direito do padroado para privilegiar o clero de orientação ultramontana – em princípio, monarquista -, que passou a ser escolhido para ocupar as principais sedes do episcopado nacional. Alcançando certa legitimidade política, o clero ultramontano reuniu as condições institucionais para iniciar uma reforma da Igreja Católica inspirando-se, inicialmente, no modelo tridentino.

Simultaneamente, do ponto de vista da orientação comum emanada da Santa Sé para todo o mundo católico da época, estas reformas foram concebidas a partir do que o historiador Paolo Prodi chama de “paradigma tridentino”: uma espécie de projeto de longa duração na história eclesiástica, através do qual o Magistério procurou estabelecer e fortalecer uma soberania paralela e universal, através de um corpo eclesiástico supranacional e supraestatal, em concorrência com outros projetos de modernidade em voga⁴⁹. Este paradigma foi norteado pelos documentos publicados pelo Papa Pio IX em dezembro de 1864: a Encíclica *Quanta Cura* e seu anexo ao *Syllabus*, que listava os supostos “erros da modernidade”, representando a resposta ortodoxa da Igreja Católica à sociedade contemporânea⁵⁰. Foi assim que se definiu o projeto de modernidade adotado oficialmente pela Igreja Católica no Brasil, apoiado no dogma da

⁴⁸ Dilermando Ramos Vieira, *O processo de Reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*, Editora Santuário, Aparecida 2007, p. 213.

⁴⁹ Paolo Prodi, *Il paradigma tridentino, un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia: Morcelliana, 2010.

⁵⁰ Ana Rosa Cloquet da Silva; Estela Maria Frota da Costa, “A Igreja Católica perante a Modernidade: uma análise das encíclicas papais no século XIX”, *Estudos de Religião*, v. 35, 2021, p. 331-358.

infallibilidade pontificia e na defesa da autonomia institucional da Igreja contra o poder temporal.

Desde então, a tendência ultramontana do clero brasileiro tratou de reforçar o caráter romano da Igreja Católica em detrimento da herança ibérica regalista, abrindo um gradual distanciamento entre Estado e Igreja. Além do fracasso da tentativa concordatária, a pretensão governamental de interferir na gestão dos seminários episcopais durante as décadas de 1860 e 1870, seguida pela traumática Questão Religiosa (1872-1875) - na qual dois bispos ultramontanos foram presos⁵¹ - e pela consequente reforma das irmandades leigas católicas, foram episódios que evidenciaram a fragilidade do modelo de Estado confessional existente no Brasil. Por ocasião das negociações para a elaboração de uma Concordata, a Santa Sé teve a oportunidade de tomar conhecimento do posicionamento oficial do Estado brasileiro em relação à Igreja e dos princípios regalistas e liberais que o regiam.

Na década de 1850, houve importantes Concordatas mediante as quais a Santa Sé procurou lutar contra o avanço da secularização da sociedade e da laicização do Estado. Isso produziu acordos com significativo número de países, tanto na Europa, quanto na América Latina. No Brasil Imperial, porém, tal tentativa foi infeliz, encontrando grandes diferenças entre os princípios defendidos pela Cúria romana e as leis do Império.

Neste período, o Brasil se encontrava em uma verdadeira crise religiosa, envolvendo várias questões, que iam dos casamentos mistos (de católicos com não católicos) às tentativas do Governo de se apoderar dos bens das ordens religiosas. A isso se somavam problemas diplomáticos envolvendo os enviados pontifícios ao Brasil, a questão da execução das

⁵¹ A Questão Religiosa constituiu um conflito político-religioso envolvendo o Estado, a Igreja e a Maçonaria, iniciado em 1872 e que perdurou até 1875. O estopim do conflito foi um discurso, e sua publicação no *Jornal do Comércio*, feito por um padre maçom, o português José Luís de Almeida Martins, em uma comemoração em uma loja maçônica, logo após a promulgação da lei do Ventre Livre, em 28 de setembro de 1871. O bispo do Rio de Janeiro, D. Pedro Maria de Lacerda, não fazendo caso à ausência do *placet* imperial aos documentos papais antimaçônicos, suspendeu das ordens o padre. A maçonaria reagiu por meio da imprensa, muitas vezes de forma provocativa, nas diferentes dioceses brasileiras. Pelo lado ultramontano, os bispos D. Vital (Pernambuco) e D. Macedo Costa (Pará) foram aqueles que reagiram mais energicamente à maçonaria, iniciando a interdição das irmandades que possuíam membros maçons assumidos publicamente e que se negaram a abjurar a sociedade secreta. Acabaram presos em 1874, acusados de desobediência ao poder executivo e moderador, sendo anistiados em 1875. Desde então, o ultramontanismo passou a figurar como um dos discursos de crítica ao regime imperial, convertendo-se na tendência mais antiliberal da época. (Ana Rosa Cloclet da Silva, “O século da secularização e a contribuição brasileira para a universalização do catolicismo”, op. Cit., p. 359; Ana Rosa Cloclet da Silva; Thais da Rocha Carvalho, “Ultramontanismo, Maçonaria e Protestantismo no contexto da Questão Religiosa (1872-1875)”, Estudos de Religião, v. 33, 2019, p. 27-53.).

bulas de criação dos bispados do Ceará e Diamantina⁵², além da “descoberta” pela Santa Sé de que a bula *Praeclara Portugalliae*, de 1827, que concedia o direito de padroado ao Imperador do Brasil, nunca havia recebido o beneplácito imperial.

Antes da década de 1850, houve três tentativas de Concordata entre o Governo brasileiro e a Santa Sé, todas sem êxito. Em 1824, por ocasião da independência, como visto anteriormente; em 1827, por meio de uma proposta de Bernardo Pereira de Vasconcelos, deputado pela província de Minas Gerais, que foi duramente combatida pelo arcebispo da Bahia, D. Romualdo Antônio de Seixas, devido aos seus princípios fortemente regalistas e, finalmente, uma terceira tentativa em 1837. Nesta última ocasião, Francisco Gê Acaiaba de Montezuma (Visconde de Jequitinhonha), Ministro da Justiça e do Exterior, apresentou ao pe. Scipione Domenico Fabbrini, encarregado dos Negócios da Santa Sé no Brasil, um projeto de Concordata, do qual somente em 1839 foi mandada uma cópia para Roma, sem que se obtivesse nenhum resultado. O objeto principal deste último projeto era resolver a questão da confirmação do bispo nomeado para o Rio, pe. Antônio Maria de Moura, de modo a evitar, no futuro, outras contestações às nomeações imperiais por parte da Santa Sé.⁵³

Segundo Eördögh István, “todos estes projetos nasceram dentro de uma concepção de josefismo, jansenismo e galicanismo, revelando o espírito dos principais partidos da época”. Por estes motivos, sequer foram levados em consideração pela Santa Sé.⁵⁴

⁵² Uma das primeiras crises entre o Governo e a Santa Sé no Segundo Reinado foi em relação à criação das dioceses de Diamantina e Ceará e ao beneplácito imperial parcial dado às bulas *Gravissimum Sollicitudinis* e *Pro Animarum Salute*, de 7 de junho de 1854, que as criaram respectivamente, que não aprovava a parte que exigia a organização do Cabido e de um Seminário Episcopal, bem como a dotação de ambos. A crise mencionada teve sua origem por ocasião da criação da diocese do Rio Grande do Sul, em 1848, com a bula *Ad oves dominicas*. Nos acordos com a Santa Sé, o Governo prometeu a edificação de uma catedral e de um seminário, além da instituição de um cabido. A demora na instituição e dotação do cabido e do seminário no Rio Grande do Sul, somados aos precedentes por ocasião da criação das dioceses de Cuiabá e Goiás, deixou a Santa Sé preocupada e desconfiada. Ela exigiu que o Governo se comprometesse a erigir os cabidos e seminários tanto no Rio Grande do Sul quanto nas novas dioceses. Para garantir isso o Internúncio foi nomeado executor da Bula, que deveria garantir o cumprimento dos acordos e das exigências que constavam no documento pontifício. Iniciou-se aí uma queda de braço entre os dois poderes que terminou somente nos inícios da década de 1860, após a Lei Orçamentária de 14 de setembro de 1859, parágrafos 9 e 10 do art. 3º, havia decretado a quantia de 1.010.875\$500 para as despesas dos bispos, catedrais e seminários do Império, inclusive para as novas dioceses criadas. Ítalo D. Santirocchi, *Questão de Consciência*, op. Cit. pp. 325-340.

⁵³ Joaquim Nabuco, *O Partido Ultramontano, suas incursões, seus órgãos e seu futuro*, Tip. da Reforma, Rio de Janeiro, 1873, pp. 317-318.

⁵⁴ Eördögh István, *A crise religiosa no Brasil no período 1852-1861 e as tendências de reforma de Dom Antônio de Mello, bispo de São Paulo*, Tese, UNIGRE, Roma, 1993, pp. 40-41

A Cúria romana estava consciente do desejo do Governo imperial de celebrar uma Concordata e esperava conseguir, com isso, ampliar a autoridade da Santa Sé sobre a Igreja no Brasil. Em 20 de outubro de 1852, foram passadas precisas Instruções a Mons. Gaetano Bedini, que deveria partir como Núncio para o Brasil. O representante pontifício tinha de conseguir que a iniciativa partisse do Governo brasileiro e teria de tomar ainda mais cuidado, em se tratando de um governo representativo, com o qual era muito mais difícil de se chegar a “uma feliz conclusão”. A melhor solução, neste caso, seria que o poder legislativo conferisse a um Ministro Plenipotenciário imperial todas as faculdades necessárias para encaminhar as negociações, o que, porém, não seria de se esperar.⁵⁵

Os principais pontos que interessavam a Santa Sé eram:

[Que o] “Governo desse uma cõngrua independente, e uma decorosa dotação aos bispados criados ou por criar, ao culto religioso, aos seminários, e às paróquias [...] deverão, também, fazer parte da Concordata os pontos relativos às eleições para os Vicariatos Capitulares que atualmente não são realizados de acordo com a S. Concílio de Trento; o abuso das assim chamadas administrações capitulares nomeadas para as Igrejas vacantes pelo Soberano antes mesmo da instituição canônica, e o restabelecimento do Tribunal da Nunciatura para regularizar os juízos eclesiásticos que, até agora, estão sendo interrompidos na segunda instancia”.⁵⁶

Seriam entregues ao Internúncio uma cópia da Concordata celebrada com a Espanha e daquela, ainda não ratificada, feita com a Bolívia, além de uma cópia da bula de Leão XII, de 15 de maio de 1827, a *Praeclara Portugalliae*. A finalidade deste último documento era demonstrar que ao Imperador do Brasil competia o padroado sobre os benefícios e as nomeações de bispos, na qualidade de “Grão-Mestre da Ordem de Cristo” e que, no exercício deste privilégio e direito de padroado, ele deveria seguir as prescrições dos Santos Cânones e, particularmente, do Sacrossanto Concílio de Trento. Baseando-se nesta bula, o Núncio poderia aproveitar para chamar a atenção do Governo para o fato de que o padroado não era inerente à Coroa, mas se tratava de uma concessão dada pela Santa Sé Apostólica à pessoa do Imperador, como Grão-Mestre de uma Ordem Religiosa, a qual são concedidos tais benefícios. Por este motivo, o exercício do padroado não poderia “de maneira alguma” ser transferido ao poder legislativo ou a outra pessoa que não fosse “o louvável Grão Maestro da Ordem de Cris-

⁵⁵ Affari Ecclesiastici Straordinari (AES), Brasile (Br.), Istruzione per Mons. Gaetano Bedini Arcivescovo di Tebe Nunzio Apostolico nell’Impero del Brasile, 20 de outubro de 1852, fascicolo (fasc). 166, posizine (pos). 89, foglio (f). 48 recto (r).

⁵⁶ AES, Br., Istruzione per Mons. Gaetano Bedini Arcivescovo di Tebe Nunzio Apostolico nell’Impero del Brasile, 20 de outubro de 1852, fasc. 166, pos. 89, f. 49r.

to”⁵⁷. Posteriormente, estas mesmas Instruções foram dadas a Mons. Marino Marini, Encarregado de Negócios Eclesiásticos Extraordinários, pois Mons. Bedini não foi aceito pelo Governo brasileiro como Núncio.⁵⁸

Em 1854, o Encarregado de negócios da Santa Sé foi informado que o Visconde do Uruguai, Paulino José Soares de Sousa, seria enviado a Roma para negociar uma Concordata. Ele exprimiu a opinião de que tanto o Visconde do Uruguai quanto o Ministro da Justiça, José Thomás Nabuco de Araújo seriam “regalistas moderados” e que isso favoreceria uma negociação.⁵⁹

Este relatório foi enviado um dia antes da partida do Visconde do Uruguai para a Europa que, depois de tratar com o Governo francês, deveria ir tratar com a Santa Sé. No entanto, a espera foi em vão. Chegando o Ministro em Roma, não recebeu ordem do Governo imperial para abrir as negociações, já que o Ministro da Justiça, Nabuco de Araújo, considerava o momento perigoso e desvantajoso, tendo a Santa Sé concluído uma vantajosa Concordata com a Áustria e temendo-se que o mesmo modelo fosse proposto ao Brasil.⁶⁰

Todas essas informações foram utilizadas para elaborar as instruções que, em outubro de 1856, foram redigidas para serem entregues ao internúncio Mons. Vincenzo Massoni. Em 1857, foi enviado aos Cardeais da Sagrada Congregação dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários uma “Relação sobre o estado das coisas Religiosas” no Brasil. Esta Relação iniciava-se com algumas considerações sobre os negócios eclesiásticos brasileiros e, na sequência, eram anexados três relatos informativos sobre a condição da Igreja no Império. Tais relatos foram enviados respectivamente por: Mons. Marino Marini, Encarregado dos Negócios da Santa Sé no Brasil, em 10 de março de 1857; Sr. Sonnleitner, representante da Áustria no Brasil, cujo relatório foi mandado ao Governo do seu país em 16 de março de 1857, e transmitido confidencialmente à Secretaria de Estado da Santa Sé; e Cav. Ignácio Massoni, irmão do Internúncio Vincenzo Massoni, que enviou algumas anotações sobre as condições religiosas no Brasil, em novembro de 1857.

Na mencionada Relação, a Santa Sé se mostrava devidamente informada e consciente da situação da Igreja no Brasil e das intenções do Governo quanto ao desejo de se celebrar uma Concordata. Por isso, esclarecia aos Cardeais que, provavelmente, a Igreja não conseguiria tirar nenhuma vantagem de tal acordo.⁶¹

⁵⁷ AES, Br., Istruzione per Mons. Gaetano Bedini Arcivescovo di Tebe Nunzio Apostolico nell’Impero del Brasile, 20 de outubro de 1852, fasc. 166, pos. 89, f. 48-49 verso (v).

⁵⁸ AES, Br., Officio, 14 de dezembro de 1854, fasc. 170, pos. 104, f. 36r-39r.

⁵⁹ AES, Br., Officio, 14 de dezembro de 1854, Fasc. 170, pos. 105, f. 64r-65r.

⁶⁰ AES, Brasile- relazione sullo stato delle cose Religiose; 1857 Fasc. 177, pos. 130, f. 79r-79v.

⁶¹ ASV, NAB, Istruzioni per Mons. Vincenzo Massoni Arcivescovo di Edessa p.i. Internunzio Apostolico nell’Impero del Brasile, 15 ottobre 1856, Cx. 30, fasc. 133, f. 6v-10r.

Quando a Santa Sé menos esperava, foi prevenida pelo Cardeal inglês Nicholas Patrick Stephen Wiseman (1802-1865) da iminente chegada, vindo de Londres, do Comendador Francisco Inácio de Carvalho Moreira (1816-1906), Barão de Penedo, na condição de Enviado Extraordinário e Ministro Plenipotenciário de Sua Majestade o Imperador do Brasil na Corte Britânica⁶². Em 13 de março de 1858, iniciaram-se as negociações entre o Barão de Penedo e Mons. Ferrari, Subsecretário da Sagrada Congregação dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários. As negociações prolongaram-se do dia 13 de março até 14 de abril de 1858, participando, em algumas das reuniões, o Sr. Figueiredo, Enviado brasileiro junto a Santa Sé. Começava, aqui, um debate infrutífero, em que ficavam claros os termos do dissenso entre a defesa do regalismo imperial e a pretensão de universalização do catolicismo romano.

4.1. O fracasso da Concordata de 1858

Em 26 de março de 1858, Mons. Ferrari apresentou um projeto de Concordata. Este projeto foi discutido entre os dois em quatro reuniões, até que o Barão de Penedo apresentou um contra projeto, no dia 9 de abril de 1858. Depois disso, encontraram-se mais duas vezes e discutiram este último documento, realizando algumas modificações. Na última reunião, no dia 14 de abril de 1858, o Barão de Penedo comunicou que no dia 19 do mesmo mês apresentaria suas credenciais e que, no dia 20, partiria para Londres, pedindo a Mons. Ferrari que as observações ao contraprojeto, que seriam feitas pelo Santo Padre, fossem entregues ao Sr. Figueiredo, que se encarregaria de enviá-las ao governo brasileiro. O Barão de Penedo afirmou que, assim que tivesse ordem, voltaria a Roma para concluir a Concordata.⁶³

Uma atenta análise comparativa entre a proposta apresentada por Mons. Ferrari e o contraprojeto do Barão de Penedo, permite evidenciar a impossibilidade de se chegar a um consenso. O projeto apresentado por Mons. Ferrari constava de 24 artigos, enquanto aquele apresentado pelo Ministro Moreira continha 26; mas, a verdadeira diferença estava no conteúdo.

Interessa-nos destacar os pontos que fazem referência às bases da união entre Igreja e Estado, embora os debates tenham tocado em vários outros temas⁶⁴. Seguindo a ordem dos artigos dos projetos, o primeiro de

⁶² AES, Br., Brasile- Progetto di Concordato, 1858, fasc.180, pos.133, f.40r.

⁶³ AES, Br., Verballi delle Conferenze, 13 de março a 14 de abril de 1858, fasc.179, pos.133, f.6r-20r.

⁶⁴ Dentre os quais: educação católica no Império; censura de livros; seminários; criação de faculdades de teologia; criação de dioceses; a eleição do vigário capitular pelo cabido das dioceses; nomeação de membros do cabido; nomeação de párocos, valores das congruas; clero regular; noviciados; propriedades da igreja; dispensas matrimoniais. (SANTIROCCHI, Italo Domingos Santirocchi, *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*, Belo Horizonte, Fino Traço, 2015, pp. 385-403).

ambos abordava a questão do padroado exercido pelo Imperador do Brasil. O de Mons. Ferrari assim o definia:

“A religião Católica Apostólica Romana, continua sendo a única religião do Estado e da nação do Brasil, e será conservada nos domínios de Sua Majestade com todas as prerrogativas, de que deve usufruir segundo a lei de Deus e os Sagrados Cânones”.⁶⁵

O enviado brasileiro não quis admitir a expressão “a única”, argumentando que ela ia contra o art. 5 da Constituição de 1824, que instituíra que todas as outras religiões eram permitidas com seu culto doméstico. Além disso, ao invés da expressão “do Estado e da nação do Brasil”, ele propôs modificar para “o Império do Brasil”. O restante manteve-se, apesar da resistência do Barão de Penedo em aceitar a parte que dizia: segundo “os Sagrados Cânones”.⁶⁶

O art. 6º do projeto da Santa Sé não teve correspondente no contra projeto do enviado brasileiro, que não aceitou a proposta, argumentando que ela seria contrária ao art. 102 §14 da Constituição do Império, que sancionava o direito de beneplácito do Imperador sobre bulas e cartas apostólicas. O art. 6º do projeto do Mons. Ferrari definia:

“Tendo o Romano Pontífice, por direito divino, o Primado de honra e de jurisdição sobre a Igreja universal, é livre a mútua comunicação dos bispos, do clero e do povo com a S. Sé nas coisas que se referem a assuntos espirituais e eclesiásticos: do mesmo modo, deve ser livre a mútua comunicação dos bispos com o clero e o povo diocesano”.⁶⁷

Os artigos 7º de ambos os projetos eram referentes ao livre exercício da autoridade dos bispos e ordinários, dotados de seis parágrafos: a) liberdade para constituírem e escolherem vigários gerais e cooperadores; b) liberdade para assumirem ao estado clerical e promover às Ordens Sacras aqueles que julgassem necessários ou úteis as suas dioceses; c) que fossem livres para punir, com as penas estabelecidas pelos Sagrados Cânones, os clérigos que agissem contra os mesmos⁶⁸; d) liberdade para

⁶⁵ AES, Br., Brasile – Progetto di Concordato, 1858, fasc. 180, pos. 133, f. 41r-41v. Toda esta análise dos projetos está baseada nos documentos: Brasile – Progetto di Concordato, no qual os dois projetos foram colocados lado a lado e analisados pelos Cardeais, e nos Verbalí delle Conferenze [AES, Br., Brasile – Progetto di Concordato, 1858, Fasc. 180, pos. 133, f. 39r-59v; AES, Br., Verbalí delle Conferenze, 13 de março a 14 de abril de 1858, Fasc. 179, pos. 133, f. 6r-20r].

⁶⁶ AES, Br., Brasile – Progetto di Concordato, 1858, fasc. 180, pos. 133, f. 41r-41v.

⁶⁷ AES, Br., Brasile – Progetto di Concordato, 1858, fasc. 180, pos. 133, f. 43r-v.

⁶⁸ Somente nesta letra houve divergência. Mons. Ferrari incluiu no seu projeto o direito dos bispos de prenderem os clérigos em conventos e Seminários, o que, segundo o Barão de Penedo, era contra a liberdade pessoal garantida pela Constituição do Brasil.

censurarem os feis transgressores das leis eclesiásticas e dos Sagrados Cânones; e) com *Collatis consiliis* com a autoridade civil, instituírem, dividirem e unirem paróquias; f) convocarem e celebrarem, segundo a norma dos SS. Cânones, os Conselhos Provinciais, os Sínodos Diocesanos e publicarem os seus atos.⁶⁹

Os artigos 8º de ambos os projetos se referiam ao dever do Estado e seus funcionários de impedirem qualquer ofensa, ataque ou desprezo à Igreja, a seus ministros, à doutrina da fé e à disciplina eclesiástica, devendo dar apoio às sentenças dos bispos contra os clérigos que se esquecessem dos seus deveres. Neste ponto, praticamente não existiu divergência entre os dois projetos.⁷⁰

O art. 9º do projeto de Mons. Ferrari correspondia ao art. 20º daquele do Barão de Penedo e, também, não apresentava divergência. Estipulava os seguintes pontos: 1º. Que todas as causas eclesiásticas referentes à fé, aos sacramentos, às sagradas funções e aos ofícios e direitos ligados ao ministério sagrado pertenceriam unicamente ao foro da Igreja e seriam julgados segundo a forma dos Sagrados Cânones e do Sacrossanto Concílio de Trento; 2º. Que as causas matrimoniais, nos seus efeitos civis, seriam julgadas por um juiz secular, enquanto o restante seria da competência da Igreja.⁷¹

O art. 10 e seu correspondente no contraprojeto, o art. 21, consentiam que os clérigos fossem julgados por tribunais seculares nas causas meramente civis. Mas foi o artigo 11 do projeto pontifício, cujo correspondente no contraprojeto era o 22, o que causou maior discussão entre os negociantes. Neste artigo, a Santa Sé queria que, nos julgamentos civis dos clérigos, os bispos fossem imediatamente avisados; que entre os juizes dos tribunais de segunda e última instâncias se contasse com pelos menos dois eclesiásticos; que os julgamentos não fossem públicos; e que, caso os clérigos fossem condenados a penas capitais, os bispos fossem antecipadamente avisados para a realização da degradação. Estipulava, além disso, que as prisões fossem cumpridas em monastérios ou casas eclesiásticas e que fosse excluído deste artigo as causas maiores, ou seja, contra os bispos, que deveriam ser julgadas pela Santa Sé.

O enviado brasileiro apenas aceitou que os bispos fossem comunicados antes da execução da pena capital, de modo que pudessem fazer a degradação do clérigo à norma dos Sagrados Cânones. Considerava o restante contrário ao art. 179 §17 da Constituição do Império, que aboliu

⁶⁹ AES, Br., Brasile-ProgettodiConcordato,1858, fasc.180, pos.133, f.41v-45r.

⁷⁰ AES, Br., Brasile-ProgettodiConcordato,1858, fasc.180, pos.133, f.41v-45r.

⁷¹ O Barão de Penedo queria que ao invés de “cause ecclesiastiche” fosse colocado “cause spirituali”, porque assim se exprimia a Constituição. No final ele aceitou os argumentos de Mons. Ferrari exigindo somente que fosse redigido “cause puramente ecclesiastiche” [AES, Br., Brasile- Progetto di Concordato, 1858, Fasc.180, pos.133, f.45r-45v].

o foro privilegiado e as comissões especiais nas causas civis ou criminais, e ao Código do Processo Criminal, que nos seus artigos 8 e 324, restringiu o privilégio de foro dos clérigos e dos militares somente a causas puramente espirituais ou militares. Os bispos não poderiam intervir no julgamento, pois ofenderiam o art. 179 §12 da Constituição, atacando a independência do poder judiciário que, de acordo com o art. 151, era um dos poderes soberanos do Estado. Ainda segundo o Barão de Penedo, a Constituição não permitia segredo no julgamento das causas civis e criminais, não se podendo nem mesmo mandar os clérigos condenados a descontarem as penas em mosteiros ou casas religiosas, pois isso ia contra o art. 179 §13. Já as causas maiores, segundo as leis brasileiras, não eram reservadas à Santa Sé, mas ao Supremo Tribunal de Justiça.⁷²

O art. 14 do projeto da Santa Sé e seus correspondentes no contra projeto, os artigos 2 e 4, versavam sobre a polémica questão dos direitos do padroado. O Barão de Penedo foi a Roma tendo como um dos objetivos principais conseguir um ato solene da Santa Sé confirmando o padroado, já exercido pelo Imperador e seus antecessores, com todos os seus privilégios e prerrogativas. Mons. Ferrari respondeu que o Imperador já possuía o padroado pela bula *Praeclara Portugalliae*, que lhe havia concedido, bem como a seus descendentes, o Grão-Mestrado da Ordem de Cristo. O Barão de Penedo insistiu que seu governo já gozava do padroado reconhecido pela Santa Sé, antes mesmo do envio da citada bula, “de modo que o Imperador não poderia aceitá-lo como inerente ao título de Grão-Mestre da Ordem de Cristo, já que a Ordem, como afirmado, não possui um palmo de terra no Brasil”.

No decorrer da discussão, Mons. Ferrari entendeu que, em 1826-1827, o Governo brasileiro considerava o padroado como sendo pertencente ao Rei enquanto Rei, não enquanto Grão Mestre da Ordem de Cristo, pois, segundo ele, os bispados no Brasil foram fundados pelo Rei de Portugal, tendo então o monarca do direito de apresentar os bispos. O Senhor Vidigal buscava, em 1826, a “jurisdição espiritual” concedida pelos Sumos Pontífices à Ordem de Cristo, para os benefícios menores. Essa posição também foi defendida pelo voto de Mons. Albertino Bellenghi (1757-1839) em 1827, em consulta à Sagrada Congregação dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários.⁷³

Mons. Ferrari, no entanto, rejeitava as causas e motivação da não admissão da bula pela Câmara Legislativa brasileira:

⁷² AES, Br., Brasile – Progetto di Concordato, 1858, fasc. 180, pos. 133, f. 45v-47r; AES, Br., Verbali delle Conferenze, 31 de março de 1858, Fasc.179, pos.133, f.16v-17v.

⁷³ Este voto foi elaborado por Mons. Bellenghi por ocasião do exame do pedido do padroado feito pelo Imperador D. Pedro I e examinado pela Sacra Congregação dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários. Depois do exame dos cardeais da referida Congregação, a bula *Praeclara Portugalliae* foi concebida em posição contrária ao parecer de Bellenghi [AES, Br., Brasile– Progettodi Concordato, 1858, fasc. 180, pos. 133, f. 50v].

“Um falso princípio, que domina quase todas as Repúblicas da América, que um dia estiveram submetidas à Espanha, isto é, que o Padroado seja um direito inerente a Coroa, ou seja, a Soberania, assim procurei o Senhor Moreira para que admitisse no seu artigo as seguintes expressões: “em conformidade com as concessões feitas por seus Predecessores, e tendo em vista o bem que deriva para a Igreja pela presente Convenção”.⁷⁴

Mons. Ferrari buscava uma nova instituição do padroado em seu artigo, no qual fosse clara a concessão Pontifícia, já que a bula leonina não tinha sido aceita pelo Governo brasileiro. Percebe-se isso no art. 14:

“Tendo em vista a utilidade, apresentada nesta Convenção, para Sua Majestade Imperial Dom Pedro II e seus sucessores católicos, possuir Cartas Apostólicas, que deverão ser enviadas imediatamente após a ratificação desta Convenção, Sua Santidade dará a concessão perpetua para nomeação, para as igrejas vacantes do Império do Brasil - sejam elas o Arcebispos ou Episcopais, de dignos e idôneos eclesiásticos, adornados com aqueles dons que exigem que os Sagrados Cânones. A esses clérigos, Sua Santidade dará as instituições canônicas de acordo com o usual. Antes, porém, que os mesmos não tenham obtido as Cartas Apostólicas desta canônica instituição, não poderão, de forma alguma, assumir o título, misturar-se no regime e na administração das respectivas igrejas, a qual foram designados, assim como é estabelecido pelos Cânones Sagrados. Sua Majestade, então, não tardará à nomeação dessas pessoas para além de seis meses a partir do dia da vacância”.⁷⁵

O Barão de Penedo insistia em um artigo que confirmasse o padroado que já existia, bem como as práticas em uso para as nomeações de beneficiários, argumentando:

“[...] a Igreja pela presente Convenção, continua a reconhecer e confirma o direito de Padroado na pessoa de S. M. o Imperador, transmissível na perpetuidade a seus herdeiros e sucessores à Coroa do Brasil, para nomear e apresentar, como até agora é praticado, os bispados, bem como de apresentar a todos os benefícios eclesiásticos do Império, eclesiásticos dignos e idôneos na forma dos Cânones Sagrados [...]”.⁷⁶

⁷⁴ AES, Br., Brasile – Progetto di Concordato, 1858, fasc. 180, pos. 133, f.50r-53r; AES, Verbalì delle Conferenze, 17 de março de 1858, fasc. 179, pos.133, f.10r-11v.

⁷⁵ AES, Br., Brasile – Progetto di Concordato, 1858, fasc. 180, pos. 133, f. 47v-50r

⁷⁶ AES, Br., Brasile-Progetto di Concordato, 1858, fasc. 180, pos. 133, f.47v-50r.

Os dois projetos e as observações e objeções do Ministro Plenipotenciário brasileiro foram enviadas aos Cardeais da Sagrada Congregação dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários, com a seguinte pergunta: “Se, e quais modificações, adições e comentários podem ser admitidos a todos ou os singulares artigos propostos pelo Senhor Moreira no seu contra projeto, tendo presente a Constituição brasileira?”⁷⁷. Em 27 de maio de 1858, os cardeais se reuniram e a resposta que deram foi uma negativa frente à possibilidade de se celebrar uma Concordata com Império do Brasil, devido às incompatibilidades com a Constituição brasileira⁷⁸.

A Santa Sé tinha, então, total consciência da posição oficial do Governo nos mais importantes assuntos eclesiais do Brasil. A decisão tomada pelos Cardeais foi entregue ao Encarregado brasileiro junto a Santa Sé, Sr. Figueiredo, no dia 25 de junho de 1858, sendo esta a última palavra sobre esse tema durante o Império. Nela, encontravam-se todas as incompatibilidades entre a posição oficial do Governo e aquela da Santa Sé, que seriam, também, causa de futuros conflitos durante o Segundo Reinado. Os principais pontos que impediriam o acordo, segundo a Santa Sé seriam: 1°. A livre e mútua comunicação dos bispos, clero e povo com a S. Sé; 2°. A independência dos seminários diocesanos e sua livre administração de acordo com o Concílio de Trento, principalmente no que diz respeito à escolha dos livros, a escolha dos mestres e professores; 3°. O direito da Igreja de ser livre para adquirir, possuir e administrar seus bens; 4°. A imunidade pessoal dos bispos os quais, nas causas maiores, só podem ser julgados pelo Papa ou pelos juizes por ele delegado; 5°. O direito dos Bispos de tomarem conhecimento dos processos criminais, para que caso estejam de acordo com os Sagrados Cânones possam aplicar a pena de degradação; 6°. A liberdade para que as ordens religiosas recebam noviços.⁷⁹

O fracasso em celebrar uma Concordata entre a Santa Sé e o Governo imperial não produziu uma ruptura, mas evidenciou a impossibilidade de se chegar a um acordo devido às inconciliáveis diferenças existentes entre ambos. No entanto, conduziram ao posterior aumento das tensões e dos conflitos entre a Igreja católica e o Estado brasileiro. A ascensão do ultramontanismo de uma parte e a sedimentação do regalismo imperial da outra, provocou uma radicalização das posições, estabelecendo as bases de um confronto não só político, jurídico e religioso, mas também cultural.

⁷⁷ AES, Br., Brasile-Progetto di Concordato, 1858, fasc. 180, pos. 133, f.53r-59v.

⁷⁸ AES, Br., Sessione 348 della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, 27 de maio de 1858, fasc. 180, pos. 133, f. 105r- 107v.

⁷⁹ AES, Br., Fogli consegnati brevi manual Sig. Incaricato del Brasil e a nome del Sott. Seg. della S.C., 25 de junho de 1858, fasc.179, pos.133, f.81r-85v.

V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao tomar como referência a atuação de representantes do clero regalista em nível parlamentar e nas negociações com a Santa Sé, em defesa do regime do padroado, o presente capítulo trouxe à tona uma dimensão peculiar, embora ainda pouco explorada, daquele amálgama entre continuidades e rupturas que, tradicionalmente, marcara a história e a historiografia da independência do Brasil. Especificamente, aquela que nos reporta à reconfiguração dos vínculos entre religião e política, que acompanhou o surgimento dos novos *constructos* de tipo nacional, resultantes da crise das monarquias ibéricas.

Como se pretendeu demonstrar, as independências representaram não apenas mudanças políticas como, também, transformações na compreensão daquilo que ia se definindo como o “político”, fora da tutela religiosa. É neste sentido que as disputas entre poder religioso e poder temporal se refletiram nas mudanças semânticas sofridas pelo conceito de soberania. Embora já pudessem prescindir da legitimidade conferida pela religião então hegemônica – o catolicismo –, os novos Estados continuaram, cada qual à sua maneira e ritmo, reivindicando-a como condição da coesão e viabilidade de sociedades que se pretendiam politicamente autônomas⁸⁰. Por sua vez, embora o catolicismo tenha continuado operando na vida coletiva destas sociedades, emprestando sentido e oferecendo balizas morais para se pensar a vida pública, isto não significou que ele tenha se mantido inalterável. Fatalmente, no decorrer deste processo, tanto a fé como a atuação de representantes do clero se politizaram, expressando a partir da lógica religiosa as fraturas políticas das revoluções.⁸¹

No caso do Brasil, a garantia constitucional do catolicismo como religião do Estado foi acompanhada pela reiteração dos direitos do padroado conferidos ao Poder Executivo como atributo da soberania popular, implicando tensões e conflitos com a Igreja católica que se estenderam por todo o século XIX, inviabilizando a assinatura de uma concordata com a Santa Sé.

Este vínculo institucional entre poder político e religioso só seria rompido com a República, proclamada em 15 de novembro de 1889, a qual viera acompanhada pelo 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 fi-

⁸⁰ Danièle Hervieu-Léger. *El peregrino y el convertido: La religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico, 2004, p. 37.

⁸¹ Ana Rosa Clocllet da Silva; Gabriel Cid, “As independências no Brasil e na América Hispânica. História, memória e historiografia 200 anos depois”, *op. Cit.*, p. 36)

losóficas 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”.⁸²

Embora o novo enquadramento institucional e jurídico do catolicismo tenha suscitado a momentânea reação dos bispos católicos, este continuou se preservando como “modelo e referência para a formulação de direitos e enquadramento das práticas populares enquanto práticas religiosas”⁸³, mantendo sua influência junto à sociedade civil e garantindo sua condição política inúmeras vezes privilegiada pelo próprio Estado. 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 “no próprio interior da ordem jurídica encimada por um Estado comprometido com os princípios da laicidade”.⁸⁴

Talvez por esta razão, ao longo da sua história republicana, o Brasil não tenha precisado contar com a criação de um Partido Católico, que a exemplo de outros países latino-americanos se revelasse condição essencial à preservação da influência política da Igreja católica. Talvez, também, este tenha sido um dos motivos pelo qual a hierarquia eclesiástica não tenha atuado como força de pressão para que o Estado brasileiro firmasse com a Santa Sé uma concordata, nos termos observados por outros países, ao longo do século XIX.

No Brasil, apenas recentemente, o catolicismo passou a disputar sua tradicional hegemonia com outras tendências religiosas e laicas⁸⁵. No que toca especificamente ao campo religioso cristão, é possível constatar que, desde os anos de 1980, a ascensão pentecostal e neopentecostal no cenário político-religioso brasileiro impôs novas complexidades aos arranjos institucionais entre religiões e Estado⁸⁶. Curiosamente, coincidindo com um dos momentos mais promissores da democracia brasileira - com a chegada da principal liderança do Partido dos Trabalhadores (Luiz Inacio Lula da Silva) à presidência da República - foi esta a ocasião em que o governo

⁸² BRASIL, “Decreto Nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890”. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm> (Acesso em: 29 de outubro de 2018)

⁸³ Paula Montero, “*Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil*”, *Etnográfica*, v. 13, n. 1, 2009, p. 10.

⁸⁴ Emerson Giumbelli, “*A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil*”, *Religião e Sociedade*, v. 28, n. 2, 2008, p. 81.

⁸⁵ O que é demonstrado pelos resultados do Censo de 2010, reveladores do crescimento da diversidade dos grupos religiosos no país e da inédita perda de centralidade do catolicismo (passando de 73% para 64% a população católica), frente ao crescimento dos evangélicos (que passaram de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010) e dos que se declaram sem religião (cerca de 8% da população). (Faustino Teixeira; Renata Meneses (orgs.), *Religião em Movimento*, Petrópolis, Vozes, 2013).

⁸⁶ Ana Rosa Clochet da Silva, “*Religião e Política em contexto de (des)secularização: uma abordagem histórica do catolicismo brasileiro*” em Erico João Hammes, Tiago de Fraga (orgs.), *Religião e teologia entre estado e a política: uma abordagem interdisciplinar*, Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, pp. 43-68.

empenhou-se na firmação de uma Concordata com a Santa Sé, assinada na Cidade-Estado do Vaticano em 13 de novembro de 2008 e ratificada pelo Congresso Nacional em 7 de outubro do ano seguinte. Dentre outros pontos, o acordo vigente entre a Santa Sé e a República Federativa do Brasil

“Reafirma a personalidade jurídica da Igreja Católica e de suas instituições [...], Reconhece às instituições assistenciais religiosas igual tratamento tributário e previdenciário fruído por entidades civis congêneres; Estabelece colaboração da Igreja com o Estado na tutela do patrimônio cultural do País, preservando a finalidade precípua de templos e objetos de culto; Reafirma o compromisso da Igreja com a assistência religiosa a pessoas que a requeiram, e estejam em situações extraordinárias, no âmbito familiar, em hospitais ou presídios; Cuida do ensino religioso católico em instituições públicas de ensino fundamental e também assegura o ensino de outras confissões religiosas nesses estabelecimentos; Confirma a atribuição de efeitos civis ao casamento religioso e, simétrica e coerentemente, dispõe sobre a eficácia de sentenças eclesiásticas nesse setor [...]”.⁸⁷

Na análise do Acordo, o então Senador da República Fernando Collor de Melo considerou que, nos termos estabelecidos, “não se cria nem se pretende criar nova agremiação religiosa, muito menos se deseja embaraçar, nem se logra prejudicar, o funcionamento de qualquer denominação religiosa” no país. Mas lembrava que, nos termos da atual Constituição de 1988, “segundo a ampla tradição constitucional interna, não carrega hostilidade alguma em relação à fé religiosa”, invocando “já em seu preâmbulo, a proteção de Deus”. Portanto, a Concordata com a Santa Sé se revelaria coerente com o princípio da laicidade assumido pelo Estado brasileiro que, remetendo à “sua soberana independência e imparcialidade ante quaisquer religiões, de modo equilibrado e construtivo”, não deve ser confundido “com o laicismo [...] ou, ainda pior, com a mentalidade ateísta e antirreligiosa [...]”.⁸⁸

Nestes termos, o Acordo de 2008 atualiza os vínculos históricos entre o Estado brasileiro e a Igreja católica os quais, como se pretendeu demonstrar, moldaram reciprocamente ambas as instituições. De tal maneira que, no Brasil, se para estudar a laicidade e a secularização torna-se imprescindível buscar o religioso⁸⁹, o contrário também se mostra verdadeiro.

Fecha de envío / Submission date: 8/4/2024

Fecha de aceptación / Acceptance date: 3/5/2024

⁸⁷ *Acordo Brasil-Santa Sé*, Brasília, Senado Federal, 2009, p. 8.

⁸⁸ *Acordo Brasil-Santa Sé*, op. Cit., pp. 8-9.

⁸⁹ Emerson Giumbelli, “*Para estudar a laicidade, procure o religioso*”, em V. G. Bêliveau; E. Giumbelli (coord.), *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*, Buenos Aires, Biblos, 2013, pp. 43-68.