

IX ENCONTRO DA ABCP

Pensamento político brasileiro

**ULTRAMONTANISMO, O ANTILIBERALISMO NO BRASIL. A ORIENTAÇÃO  
DO PENSAMENTO POLÍTICO CATÓLICO SEGUNDO CÂNDIDO MENDES  
DE ALMEIDA (1811-1881)**

Luiz Carlos Ramiro Junior – IESP/UERJ

Brasília, DF  
04 a 07 de agosto de 2014

# **ULTRAMONTANISMO, O ANTILIBERALISMO NO BRASIL. A ORIENTAÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO CATÓLICO SEGUNDO CÂNDIDO MENDES DE ALMEIDA (1811-1881)**

Luiz Carlos Ramiro Junior – IESP/UERJ

## **Resumo do trabalho:**

O objetivo desta apresentação é identificar o que demarca o ultramontanismo no Brasil, que teve como um dos principais destaques o senador Cândido Mendes de Almeida (1811-1881). Mais do que temas como centralismo ou federação, autoritarismo ou autonomia local, e outros da dualidade saquarema-luzia, a característica fundamental dessa vertente do catolicismo é a defesa da religião sobre as instâncias políticas. A compreensão do ultramontanismo, portanto, passa pela análise do processo de secularização. Além do contexto histórico a respeito da Questão Religiosa, da revelação desse momento político para a saída da religião (GAUCHET, 1985) no Brasil, decididamente a contribuição desta pesquisa diz respeito ao estudo do pensamento político católico no Brasil império. Trata-se de uma subárea do pensamento político, que envolve a análise de uma linhagem política em oposição às duas clássicas.

**Palavras-chave:** Pensamento Político Brasileiro; Teoria Política; Brasil Império; Conservadorismo; Liberalismo; Século XIX.

Um dos ideários fundamentais do antagonismo do mundo liberal foi o ultramontanismo. Tributário de uma literatura de reação à Revolução francesa, que pleiteava a monarquia legítima e a preponderância da Igreja católica nos temas políticos, essa corrente de pensamento foi amplamente disposta no papado de Pio IX (1846-1878), tendo no Brasil como um dos principais autores, o jurista Cândido Mendes de Almeida (1811-1881).

Neste trabalho procuro inferir sobre de que maneira Cândido Mendes, enquanto jurista e especialista em direito canônico, senador e defensor dos bispos envolvidos na Questão Religiosa (1872-1875), mobiliza o ultramontanismo na cena política brasileira da década de 1870.

Entre os desafios desta discussão está em avaliar se o modo pelo qual ela foi desenvolvida é capaz de nortear demais pesquisas voltadas a aprofundar essa linhagem do pensamento político brasileiro (BRANDÃO, 2005): o pensamento político católico. Que por sua vez é um ramo do conservadorismo brasileiro, figurando em duas tendências contrapostas, uma que flerta com o liberalismo – o catolicismo liberal, como o difundido por Montalembert, Renan, Joaquim Nabuco e Rui Barbosa; e, outra marcada pela percepção de que o liberalismo é o caminho da apostasia da fé, o pior inimigo que a sociedade poderia ter.

Dentro desse cabedal de autores, que afirmavam a defesa da posição da Igreja na política, há vários a serem investigados. Menos para deles se fazer uma história intelectual, e mais para propor novas abordagens sobre o conteúdo dos conflitos em cada período histórico, em que esses personagens estavam inseridos. Do mesmo modo que Cândido Mendes será aqui delineado, presume-se que é possível abrir um leque de possibilidades para outros estudos similares. Algo que vários colegas já vêm realizando, como a tese de Christiane Jalles de Paula sobre Gustavo Corção<sup>1</sup>. Nesses marcos, aponto outros nomes do pensamento político católico que chamam a atenção, além dos próprios bispos D. Vital (1842-1878) e D. Macedo Costa (1830-1891), o padre e deputado Joaquim Pinto de Campos (1819-1887), os irmãos Souza de Pernambuco - Braz Florentino de Souza (1825-1870), José Soriano de Souza e Tarquínio de Souza Amaranto (1829-1894) -, o parlamentar Leandro Bezerra (1826-1911) e Jerônimo Martiniano Figueira de Melo (1809-1878), políticos do período imperial, mas também outros da transição e que são expoentes intelectuais na Primeira República, como Eduardo Prado (1860-1901), Carlos Maximiliano Pimenta de

---

<sup>1</sup> Título da tese defendida em 2007: PAULA, Christiane Jalles de. *Combatendo o bom combate: política e religião nas crônicas jornalísticas de Gustavo Corção (1953-1976)*, defendida no IUPERJ. Esse é apenas um exemplo, dos vários. Há ainda as contribuições de autores ligados a Antonio Paim, ao Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, e do antigo grupo do programa de pós-graduação em Filosofia brasileira da Universidade Gama Filho.

Laet (1847-1927) e Jackson de Figueiredo Martins (1891-1928). Há ainda figuras importantes que marcaram presença na vida intelectual nacional do século XX, como Armando Pereira Correia da Câmara (1898-1975), José Pedro Galvão de Sousa (1912-1992) e o historiador mineiro, João Camilo de Oliveira Torres (1915-1973).

Apesar de nenhum desses autores possuir uma postura linear em suas obras, um dos enfoques que é utilizado aqui, e que poderá servir para outros textos refere-se ao antiliberalismo. Como o pensamento político católico pretendeu fustigar o paradigma liberal, e até que ponto, nas circunstâncias históricas, logrou êxitos com sua retórica?

### **Ultramontanismo – entre a reação adaptada e a defesa do clero insurgente**

O pensamento político brasileiro costuma lidar com duas linhagens fundamentais: liberais e conservadores, cada formando um grupo partidário. Antonio Paim (1998:28) assegura que a divisão se estabeleceu primeiramente entre radicais e moderados, e entre os moderados é que se fracionavam entre conservadores e liberais. Os radicais seriam Cipriano Barata, Frei Caneca, os praieiros. No gradiente oposto, o tradicionalismo (que preferimos substituir para o contexto da década de 1870 e utilizar o termo “ultramontano”) congregava políticos importantes, mas pelo fato de se adaptar ao sistema monárquico constitucional vigente, por conta da preservação da união com a Igreja e de relações pacíficas com a mesma, não teve a mesma intensidade de oposição ao *status quo* político, como ocorreu em demais países da América Latina, e mesmo em Portugal. O tradicionalismo português ligava-se ao miguelismo, daí o legitimismo ter sentido, de reivindicar a monarquia legítima, de corte reacionário e não constitucional-liberal. Portugal teve como um dos grandes teóricos desse movimento, José da Gama e Castro (1795-1873), que chegou a viver no Rio de Janeiro e publicar sua obra "*O novo príncipe*" (1841). Para a comparação com a América Latina, não à toa se vai falar de “questão religiosa”, na Colômbia, no México, no Chile, décadas antes que no Brasil, e com maiores intensidades<sup>2</sup>.

O equivalente ao legitimismo monárquico no Brasil esteve diante de alguns impasses: como ser reacionário, pressupondo a volta a um passado, se isso levaria logicamente a uma recolonização? Como atacar a monarquia constitucional, se não

---

<sup>2</sup> Na Colômbia, o primeiro confronto entre poder civil e clero com forças reacionárias se deu com a expulsão dos jesuítas em 1850, assim com a separação entre Igreja-Estado em 1853, o segundo momento refere-se aos governos do caudilho general Tomás Mosquera (1863-1864) que estava convencido em desenvolver políticas anticlericais para eliminar a força da Igreja; e a terceira onda de conflitos entre o clero e o governo liberal surge com a reforma de laicização da educação em 1870 (RAMIRO JUNIOR, 2013). No México o conflito ronda o período da Constituição de 1857, que separou Igreja e Estado, proclamando o Estado laico, junto de outras reformas. No Chile, um caso parecido com o que sucedera com o Bispo de Belém, foi o do Arcebispo Valdivieso, em 1856 (ALMEIDA, 1982:823).

cabia questionar sua legitimidade? Diferentemente de outros países, como Espanha e Portugal, D. Pedro I e D. Pedro II, monarcas legítimos inequivocamente, simbolizavam a formação nacional autônoma (LYNCH, 2008).

Não havia alternativa aos ultramontanos senão a manutenção do *status quo*, com a prática do conservadorismo disponível. Nesse panorama, uma consequência significativa é a limitada articulação de um reacionarismo estrito no front dos partidos políticos. Configuração que é parcialmente alterada na Questão Religiosa, como um parêntese na história Imperial, tendo em vista a expansão da retórica antiliberal, minando: de um lado o regalismo do modelo político saquarema; e, de outro, as propostas liberais secularizantes, que associavam o progresso material à vinda de imigrantes protestantes.

De todo modo o que mais salta aos olhos na história política brasileira é o curso dos projetos modernizadores. E os nomes para retratá-los costumam variar entre os clássicos da matéria<sup>3</sup>, chama-se *saquarema* ou *conservadorismo liberal* (LYNCH, 2010) - a tendência unitarista ou centralista, realista, burocrática ou tecnocrata, autoritária, instrumental, estatista. Em oposição à ala oposta, denominada *liberal*<sup>4</sup> – descentralizadora, idealista, programática, de retórica popular e autonomista, contra a ampliação da intervenção estatal. Acontece que conservadores e liberais, inscritos nessas linhagens clássicas, estão dentro do debate modernizador: entre o reformismo e a revolução, a direita e a esquerda. No fundo ambos são liberais diante de uma filosofia da história, de superação do Antigo Regime.

Uma das principais forças mestras do Partido Conservador no Brasil Imperial, o saquaremismo, não era de modo algum sinônimo de reacionarismo. De fato, flertava com Edmund Burke e François Guizot - o primeiro membro do partido Whig britânico, o segundo, liberal doutrinário, orleanista, líder na monarquia liberal francesa de Luís Filipe (1830-1848). Sem embargo, o “partido” ultramontano é de corte inteiramente antiliberal, trata-se de uma terceira via, que circunstancialmente pode dialogar em questões políticas, tanto com conservadores (o que é mais plausível), como com liberais, porém, no sentido do *Político* (Rosanvallon, 2002), reserva-se como oposto a ambas as posições que por rotas diversas seguem na mesma direção. No tempo em que os ultraconservadores católicos (ultramontanos) seguem a orientação oposta, de

---

<sup>3</sup> Esses são alguns termos para tratar o conservadorismo liberal: ““verdadeiro liberalismo” (Visconde de Uruguai); “idealismo prático” (Joaquim Nabuco); “idealismo orgânico” (Oliveira Viana e, mais recentemente, Gildo Marçal Brandão); “pragmatismo crítico” (Guerreiro Ramos); “liberalismo de transição ou conciliação” (Raimundo Faoro); “autoritarismo instrumental” (Wanderley Guilherme); “ideologia do Estado” (Bolívar Lamounier); e, finalmente, “iberismo” (Werneck Viana)” (LYNCH, 2010). Do lado liberal *stricto sensu*, os termos aparecem como: brasilienses, liberais, idealistas utópicos, ou simplesmente liberais.

<sup>4</sup> Que para esse trabalho focaremos nos radicais que se posicionavam de modo mais extremo com relação ao clero, daí *liberais radicais*.

defesa da supremacia da Igreja e do Papa, de recuperação da tradição, valorização do medievo, intolerância religiosa, e no pensamento de que o ideal da liberdade jamais pode vir à frente da obediência religiosa.

Sob o aspecto da religião na política, e levando em conta a história imperial, o antípoda do Partido Liberal no Brasil, não era propriamente o saquaremismo, mas sim o ultramontanismo. Este sim expressava uma política contraposta ao ideário liberal – fosse ela progressista, radical, ou liberal conservador (como o pertencente ao burocratismo dos saquaremas). Portanto, torna-se mais condizente dizer que o oposto do liberal Tavares Bastos era o católico tradicionalista Cândido Mendes de Almeida, do que Visconde do Uruguai, Rio Branco, ou São Vicente.

Acima das disputas políticas, o ultramontanismo enfrentava um dilema interno entre os próprios católicos. Como já afirmado, o pensamento político católico não formava um bloco uniforme. O catolicismo liberal surgia no século XIX com uma vertente voltada à conciliação com o liberalismo, em que o imperativo político não era propriamente a religião, mas sim o paradigma liberal. O ultramontanismo, por seu turno, possuía uma marca na política nacional que pode não ser linearmente reacionária - mas fundamentalmente mantinha o emprego da supremacia da religião católica.

É importante deixar claro que o tratamento da linhagem ultramontana na política brasileira era coerente na medida em que se depreende o significado da secularização. Levando isso em conta, para explicar a *presença* e a *ausência* da linhagem católica antiliberal na política brasileira era preciso, (i) reconhecer como a política abria ou tentava limitar o espaço da intervenção religiosa, e, (ii) dar conta da influência da dinâmica interna da Igreja romana.

O ponto (i) diz respeito à observância das tentativas de aliança ou perseguição de governos sobre igrejas, de como se dava o comportamento da religião diante das transformações legislativas: se logravam resistir ou promover alterações, ou, se acabavam ficando alheia ao processo modernizador. O ponto (ii) envolve um dado mais abrangente, de intercâmbio entre a Igreja universal romana e a representatividade local, nacional, para que assim se possa ter algum conhecimento de como o ultramontanismo funcionava no Brasil. Roma era um “centro” de poder que não servia apenas de modelo da forma de agir político dos países católicos, mas exercia uma influência direta sobre clero e laicato locais. Apesar de ter criado uma fileira de pensadores e contribuído em regimes conservadores na história nacional, o ultramontanismo teve dificuldades de se manter após as transformações ocorridas no Concílio Vaticano II (1962-1965), que reorientou a Igreja para uma conciliação com o

mundo moderno, como se destituísse o próprio caráter do tradicionalismo, deixando-o sem a referência do pontificado (MATTEI, 2012).

E o que de fato significa ultramontanismo, tradicionalismo católico ou legitimismo brasileiro? Referem-se a uma modalidade específica de conservadorismo político, que pressupõe a defesa da monarquia e de uma dinastia legítima no trono, a inseparabilidade do Estado com a Igreja, a proteção da sociedade de revoluções, e a manutenção de valores tradicionais. Na prática brasileira, o dilema central enfrentado por esse ideário diz respeito à aclimação do discurso legitimista europeu (de Maistre, de Bonald, Donoso Cortés) e do viés político observado nos documentos da Igreja (*Syllabus*, *Quanta Cura*, dogma da Infalibilidade Papal, etc.), ao plano da construção política.

A perspectiva ultramontana no Brasil é majoritariamente de resistência: pela defesa e liberdade da Igreja católica frente ao regalismo, contra a influência da maçonaria no credo cristão, e pela adoção de uma postura antiliberal diante das reformas secularizantes. E mesmo nessas três linhas de atuação as diferenças entre um ou outro político ou clérigo reconhecidamente *ultramontano* são facilmente identificáveis.

Seguramente, no plano teórico a unidade permanente entre os “legitimistas brasileiros” é a retórica produzida por meio da literatura ultramontana vinda da Europa. Ou seja, havia variações nos projetos políticos, mas com algo em comum: o discurso teológico político. Na base material ou direta de alguma ideia, princípio ou projeto, haveria um substrato religioso ou indireto, decisivo no sucesso ou vicissitude de determinada escolha. Um dos *topois* do ultramontanismo era justamente a concepção de que a autoridade superior na sociedade tem origem natural (divina).

Em ocasiões como a Questão Religiosa ampliava-se o grau de unidade dos defensores da Igreja, tidos como ultramontanos - clérigos e laicato, possibilitando inclusive a reflexão sobre a criação de um partido católico na década de 1870. O projeto acabou não vingando, a não ser em esporádicas iniciativas locais, como no Rio Grande do Norte (PEREIRA, 1974). Outrossim, um dos principais meios de organização foi a imprensa. As folhas católicas e maçônicas enfrentavam-se cotidianamente. Ainda assim, mesmo com certo nível de organização do laicato, o clero não esteve completamente unido em defesa dos Bispos. Vários padres foram contra a ação ultramontana, como argumentaram alguns deles, que eram parlamentares (VIEIRA, 1980).

Exceto por alguns momentos durante e depois da Questão Religiosa, o legitimismo não é percebido como uma força política relevante no Brasil Império. Certas circunstâncias contribuíam para a debilidade dessa posição política. A causa

principal era o modelo constitucional da monarquia brasileira, que já nascera moderna, dotada de um liberalismo mitigado na Constituição de 1824, e aparando os excessos, tanto pela esquerda (revoluções), como pela direita (reacionarismos), sob o manto do Estado centralizador.

A Questão Religiosa deixa um legado para o conservadorismo brasileiro. D. Vital e D. Macedo Costa foram responsáveis por ampliar as discussões a respeito das relações entre Igreja e Estado na década de 1870. E abriram uma senda no pensamento político católico, tornando-se referência de atuação. Há toda uma linhagem de intelectuais do século XIX e XX admiradores dos Bispos ultramontanos: Carlos de Laet, Eduardo Prado, as gerações do Centro Dom Vital, Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima, Gustavo Corção, Plínio Correia de Oliveira. Todos absorveram aquele momento ultramontano de reafirmação da identidade católica, com a exposição de um pensamento político vinculado à religião e uma articulação entre clero e laicato na defesa da Igreja enquanto instrumento de manutenção da tradição cultural e política. Ainda que a indignação dos Bispos estivesse contida em argumentos clericais, o tema naturalmente espraiou-se a um conflito de poder, pois o tratamento das questões públicas no Estado imperial brasileiro fazia de toda discussão intelectual um caso de política.

A atitude dos Bispos do Pará e de Pernambuco mostrava o claro desacordo entre o país real e o oficial (BARROS, 1986:30). O catolicismo precisava ser sintonizado com os dogmas da religião de Roma, sendo necessário superar a heterodoxia com que a religião funcionava no Brasil, acomodada a uma filosofia eclética<sup>5</sup>. Os Bispos tiveram um trabalho de ajustamento, na relação entre Roma e a Igreja brasileira, tanto quanto na regeneração do clero nacional. A religião não estaria no padroado, mas naquilo que a Santa Sé prescrevia. A população era católica, com um clero e ensinamentos religiosos, de modo geral, distantes de Roma. Porém, vale

---

<sup>5</sup> A diretriz filosófica que amparou a conciliação entre os partidos políticos no Brasil Império era o ecletismo, foi uma filosofia com extensas e profundas raízes que vigorou no Império com relativo sucesso, devido à fusão, sem método e sem crítica, de opiniões que levavam a uma conciliação desde a década de 1830. O ecletismo propunha um tratado de paz para evitar os excessos. E as consequências políticas dessa filosofia foram substanciais entre a abdicação de D. Pedro e a maioria de Pedro II, e posteriormente. Tal perspectiva era conveniente aos interesses dos políticos moderados que afirmavam, com Evaristo da Veiga, “*nada de excessos. Queremos a constituição, não queremos a revolução*” (BUARQUE, 1969:327). Atribui-se a estabilização do Império na década de 1850 a ainda permanente filosofia do ecletismo. Segundo Eduardo Kugelmas (*apud* SÃO VICENTE, 2002:43), o ecletismo, de pensadores como Victor Cousin, deram o tom da atmosfera ideológica e cultural do Segundo Reinado, abrindo possibilidade para que o próprio Marquês de São Vicente tentasse uma conciliação entre *laissez-faire* e catolicismo social, já em ascensão na Europa.

frisar que apesar da movimentação, a reforma ultramontana não chegou a atingir a parcela majoritária dos religiosos.

O ultramontanismo procurava se justificar na identidade popular com a religião, mostrando que as reformas políticas e ações do regalismo contra a Igreja não condiziam com a vida comum dos brasileiros. A religião católica predominava. Em termos absolutos, as demais confissões eram inexpressivas. Mesmo assim, o clero não correspondia: era decaído, e incapaz de se organizar autonomamente para fazer frente ao governo. A Igreja vivia à míngua. Na opinião do próprio Papa Leão XIII, ela foi acomodar-se melhor na República (SALES, 1983:103). E, exceto por ações individuais e esporádicas de clérigos mais aguerridos ao ultramontanismo, o clero brasileiro no Império sempre foi fraco, moralmente duvidoso e corrupto.

Para que a Igreja pudesse impulsionar uma reforma moral na sociedade ela requeria liberdade de ação. Essa era a causa maior da Igreja romana de acordo com o tradicionalismo católico, pois significava sua própria existência, e por isso valeria a luta: contra o regalismo, a maçonaria e os liberais. O pudor nas críticas políticas teve termo com quando ascende ao poder como primeiro-ministro o próprio chefe do Grande Oriente do Brasil, ampliando o desencontro entre a perspectiva liberal e a doutrina católica. Nela, o Estado deveria prezar pelo que é certo, e, se em matéria espiritual não haveria mais que uma religião verdadeira, logo, o Estado deveria ser apenas cristão. Se isso não acontecia com a monarquia parlamentar brasileira, não haveria porque se sacrificar pelo regime.

A Igreja no Brasil passa a se afirmar a partir da luta por sua liberdade (ROMANO, 1979:12), tendo sido esse objetivo defendido nas mais variadas posições no interior da Instituição. Apologeticamente, a obra de Antônio Manuel dos Reis (*O Bispo de Olinda Perante a História*), escrita em 1878 – entre as primeiras no gênero -, interpreta a prisão dos Bispos como o holocausto para a liberdade da Igreja, que rompia com o paradigma da soberania estatal moderna<sup>6</sup>. O autor também sugeria que o governo estava sendo intromissivo na intimidade dos cidadãos, em oposição à estatalização da religião:

Não entramos na sociedade brasileira, nem entraríamos em nenhuma sociedade política deste mundo, hipotecando ao governo a liberdade das nossas consciências, das nossas relações com Deus, tudo o que o homem tem de mais íntimo, de mais sagrado! A religião não é alfândega, a religião não é eleição, a religião não é guarda nacional, a religião não é repartição civil que o governo possa dirigir, mudar e arranjar a seu jeito (REIS, 1940:91-92).

---

<sup>6</sup> “O fato é que a fé é a crença católica que acabo de anunciar. O que quer, porém, o governo? Quer que acreditemos o contrário. Quer que acreditemos que o Papa, o vigário de Jesus Cristo, não tem o poder no Brasil, senão enquanto os senhores ministros o permitirem” (REIS, 1940:91).

Essa passagem mostra claramente que a noção de constitucionalidade natural diz respeito primeiramente a uma relação religiosa, para posteriormente encaminhar-se à adesão política. Primeiro a fé, depois o país. A principal consequência da Questão Religiosa, mais que uma lição para a prática política reacionária, foi o próprio desenvolvimento do catolicismo (PEREIRA, 1966:129).

### ***A teologia política de Cândido Mendes***

Entre os mais argutos representantes do ultramontanismo, Cândido Mendes de Almeida<sup>7</sup> foi autor e ator político fundamental para a compreensão do tradicionalismo católico no Brasil imperial. Além de ter escrito uma das principais obras a respeito do direito eclesiástico, e reunindo um histórico das relações entre Estado e Igreja desde os pródromos do Império português, sua obra e intervenções públicas estão eivadas de uma verdadeira teoria política ultramontana.

Se o clássico na literatura liberal a respeito das relações entre Igreja e Estado no Brasil é a introdução de *O Papa e o Concílio*, feita por Rui Barbosa, do lado ultramontano, o texto marcante de justificativa do constitucionalismo legitimista, é a obra de Cândido Mendes: *“Direito Civil Eclesiástico Brasileiro, antigo e moderno em suas relações com o Direito Canônico ou Coleção Completa, Cronologicamente disposta desde a primeira Dinastia até o Presente”*, de 1866.

Nesse livro, o autor pretendia preencher uma lacuna, a da falta de estudos históricos sobre a Igreja católica no Brasil, e sobre a legislação eclesiástica, desde o ano 150. Os dois tomos formam uma espécie de *vade mecum* da legislação canônica, com longa introdução argumentando em defesa da Igreja e do ultramontanismo antiliberal. As leis canônicas eram de suma importância, pois o Brasil, seguindo a tradição portuguesa, delegava à Igreja católica a tarefa de organizar várias etapas da vida dos habitantes do país (GRINBERG, 2008:38)

A segunda fonte sobre o pensamento político de Cândido Mendes refere-se às intervenções no Senado do Império, entre 1871 e 1873 (ALMEIDA, 1982). Os principais temas desse período são: a política internacional do Ministério e a eleição

---

<sup>7</sup> **Cândido Mendes de Almeida (1818-1881)** galgou os degraus da vida pública como a maioria dos homens de Estado no Brasil imperial. Formou-se em Direito na Faculdade de Olinda em 1839, foi professor no Liceu do Maranhão, promotor público, deputado provincial, e eleito por cinco vezes à legislatura geral entre 1843 e 1871, sempre pelo Partido Conservador. Em 1853 passou a fazer parte do IHGB – Instituto Histórico e Geografia Brasileira. E assumiu outros cargos na burocracia estatal, Secretaria do Império e diretor da Secretaria de Justiça. Em 1871 foi nomeado por D. Pedro II para o Senado, função que ocupava no curso da Questão Religiosa. Nesse meio tempo advogou no Supremo e subiu à tribuna senatorial pela absolvição dos Bispos ultramontanos. Junto com Zacarias de Góis e Vasconcelos, Figueira de Melo e Rodrigues da Silveira, funda em 1874 a “Associação Católica Fluminense”, para a difusão do catolicismo tradicional entre o laicato (PEREIRA *apud* PRADO, 2012:78).

indireta, a reforma do poder judiciário, as leis abolicionistas, a presença da maçonaria no Brasil, e, a política religiosa do Ministério Rio Branco<sup>8</sup>.

Há três aspectos a serem destacados na teoria e prática da teologia política de Cândido Mendes. *Primeiro*: a noção do autor sobre a religião, a Igreja e a política católica. E de que maneira esses conceitos se entrelaçam para empreender uma disputa conceitual, entre a noção política ultramontana e a liberal.

A preocupação pedagógica, que Cândido Mendes expõe no *Direito Eclesiástico*, serve para identificar o elemento cristão em conceitos fundamentais da constituição social e política. Palavras como, moderno, liberdade, soberania, possuem um conteúdo que as leva ao campo da tradição cristã. O sentido explicativo empreendido pelo autor é completamente diverso dos filósofos modernos, que encontram nesses termos formas de tratar da destituição progressiva do caráter cristão. O que ampara a concepção religiosa desses conceitos - aparentemente monopolizados pelos liberais - é justamente a força material da religião, traduzida na Igreja católica. Quanto menor a difusão da religião a partir do clero, proporcionalmente mais fraca a noção católica de política, dentro de cada conceito e em meio aos valores que regem o corpo político.

Um *segundo* aspecto diz respeito à consequência da perda de espaço da posição da Igreja na estrutura social e política. O que o autor chama de *secularização*, termo empregado diversas vezes no *Direito Civil Eclesiástico* e nos pronunciamentos no Senado. As tentativas da vertente liberal de desbancar a posição da Igreja enquanto poder indireto sobre a política, vão da aprovação de leis civis sem a intervenção eclesiástica (casamento civil, cemitério civil, ensino laico, etc.), passando pelo controle do Estado sobre a Igreja, e, incluem uma interpretação anticristã sobre o conceito de soberania.

Por fim, um *terceiro* elemento chave do debate, é referente a seu embate contra o regalismo e a maçonaria na Questão Religiosa. O principal alvo de críticas é o Ministro Visconde do Rio Branco e como estava conduzindo a crise com a Igreja. Cândido Mendes assinalava os erros de interpretação constitucional sobre os institutos eclesiásticos, comumente desenvolvidos pela prática regalista, o que acabava pondo em risco o futuro do conservadorismo no Brasil, e, da própria constituição monárquica.

---

<sup>8</sup> Uma terceira fonte que foi considerada para este trabalho foi a defesa do Bispo de Olinda no Supremo Tribunal de Justiça, em 1874. Nela, o jurista dirige-se aos ministros sintetizando o seu entendimento sobre a Questão Religiosa, tratando da punição do prelado como uma prova da prática regalista do governo (ALMEIDA; VASCONCELOS, 1874:52), e que, se a condenação fosse feita, o poder judiciário estaria atuando de forma incoerente com os princípios da Constituição de 1824, haja vista o art. 5º.

(I) *A pedagogia do constitucionalismo eclesiástico*

A reflexão política de Cândido Mendes alia autores da Contrarreforma do século XVI e XVII, e legitimistas do século XIX. Dentre os mais citados no seu *Direito Civil Eclesiástico*, está o português Gabriel Pereira de Castro (1571-1632), bem como, Joseph de Maistre e Donoso Cortés, formando parte do marco teórico do autor brasileiro. O papel dessa literatura é contribuir no fortalecimento da ideia de que religião não se resume a uma crença, vai além, refere-se a uma forma de pensar e viver.

No fundo, todo costume arraigado da população, estaria ancorado no elemento religioso. Do mesmo modo, as leis de um país cristão, não funcionam sem costume cristão. Por isso, destituir o legado religioso é o mesmo que, politicamente, desconstituir a formação nacional, aquilo que haveria de original e concreto.

O pensamento da teologia política entende que a intervenção do poder espiritual é não apenas indispensável, mas essencial. E para entender a constituição de um país, no sentido aristotélico do termo – dos elementos, leis e hábitos que o formam naturalmente – era preciso observar seus vínculos metafísicos. Para o caso da religião cristã, a única forma aceitável e verdadeira de instituição religiosa é a Igreja católica. Cândido Mendes é contra a liberdade de culto, porque o Estado não teria o direito de permitir o cultivo daquilo que destitui a formação nacional. Mesmo a expressão comumente veiculada - “*liberdade de consciência*” -, segundo ele era usada para camuflar a liberação do culto. O fato é que essa liberdade leva a um tema de fundo social, e não apenas individual, pois repercute na ordem pública.

Pereira (*apud* PRADO, 2012:77) resume a teoria política ultramontana, expressa no *Direito Civil Eclesiástico*, em três pontos: I) a soberania é emanada por Deus ao Imperador através de sua entidade representante, a Igreja Católica Romana; (II) a Igreja, por sua vez, é a única força capaz de limitar os poderes do monarca, e, por outro lado, evitar os abusos da democracia, na garantia da ordem social e da liberdade dos cidadãos; (III) o protestantismo sintetiza a distorção da religião verdadeira, politicamente o problema central é que esse credo contribui para a absorção do religioso pelo político temporal, e nos países católicos, como no Brasil, as derivações pseudocatólicas da doutrina protestante perfazem o jansenismo e o regalismo.

Era preciso reafirmar as concepções da religião nas formas jurídicas, a fim de dar alternativa ao Estado brasileiro para o estabelecimento da ordem. A doutrina política católica é apresentada como um ponto de equilíbrio e reação a esses radicalismos. Ademais, a perspectiva ultramontana a respeito da religião serviria como uma espécie de oráculo da interpretação constitucional. É nesse sentido que Cândido

Mendes tenta cumprir com seu papel pedagógico, em especial na obra sobre o direito eclesiástico: para oferecer aos estudantes das ciências jurídicas no Brasil e a todos os interessados nos postulados básicos da construção de uma sociedade cristã e de homens livres (BASTOS *apud* ALMEIDA, 1982:12), que só seriam feitos na relação direta entre religião e política, Estado e Igreja – unidos.

Em *Direito Civil Eclesiástico*, Cândido Mendes lançava o desafio de incutir na formação jurídica brasileira que aquilo que realmente constitui os hábitos e costumes do país estão ligados à religião, e não com as novidades da filosofia moderna. Os costumes, que fazem com que as pessoas cumpram as leis estabelecidas, foram criados e cultivados pela Igreja. Igualmente, o autor percebia que havia uma barreira na relação entre a elite dirigente e a concepção consuetudinária, e que ela partia do sistema de ensino estabelecido.

O Brasil era visto como um caso excepcional de país católico que não promovia os estudos de teologia (ALMEIDA, 1866:X). O modelo da Universidade de Coimbra, pós-reforma pombalina, teria imperado nas faculdades de direito no Brasil. Como resultado, um ensino descrente para as elites, da forma antiga, se preservou a forte presença da retórica nos estudos, sem dar a mesma importância ao raciocínio lógico (CARVALHO, 2000). Não por menos, a elite brasileira, e a lusitana, viviam em descompasso com o povo de seu país: "*Portugal e o Brasil são dois países sobrenaturalmente católicos, mas naturalmente cismáticos. A população em sua massa é católica; mas a classe dominante, a que governa e dirige a nação, educada de outra sorte, pouco ou nada tem ela de crente*" (ALMEIDA, 1866:XL)<sup>9</sup>.

O que chama atenção no ultramontanismo de Cândido Mendes era a tentativa de mostrar que “conservar” significava manter as conquistas do cristianismo. No sentido em que a Igreja foi a evolução do Império Romano, e que a filosofia iluminista representava uma marcha à ré na história. O sentido empregado para a palavra *moderno*, por exemplo, levava em conta essa ideia:

assim como a consciência moderna foi criada pelos que se encarregaram de propagar o ensino da Igreja, assim a antiga tem o cunho da idolatria ou do politeísmo; e as nações ainda hoje fora do grêmio cristão têm a sua consciência modelada nos dogmas de suas respectivas religiões; e só por esse prisma podem ser apreciadas (ALMEIDA, 1866:IX).

---

<sup>9</sup> Uma das propostas para reaproximar a intelectualidade da teologia cristã era através da criação de faculdades de teologia, seguindo a sugestão de Joseph de Maistre. O savoiano comentava que um sistema de ensino puramente científico formaria uma educação que derramaria veneno no Estado (ALMEIDA, 1866:XIII). Era preciso reaver a força da Igreja para, conseqüentemente, fortalecer o Estado monárquico. Pois se os valores católicos não forem transmitidos, logo o Estado poderá atacar a Igreja com as inovações seculares, leis que limitem o poder do clero (ALMEIDA, 1866:XVII). Era preciso salvar a Igreja, para salvar a ordem política.

A “consciência moderna”, nessa chave, não está apartada da Igreja, da religião cristã, mas é ela própria. Por levar em conta, as bases jurídico-políticas da modernidade, Cândido Mendes reconhece como o iluminismo foi resgatar a Antiguidade para formular uma *razão de Estado*, e assim, uma “antiga” concepção de liberdade, de soberania, de progresso.

Esses erros têm como origem a falta de percepção sobre a natureza humana: “*o homem é uma entidade essencialmente teológica*” (ALMEIDA, 1866:X). E o receptáculo dessas leis, que relacionam as ações humanas à vontade divina é a Igreja, a guardiã do passado. Ao contrário, autores como, Buchanan na Escócia, Bacon e Hobbes na Inglaterra, e Hugo Grócius na Holanda, foram promotores de ideias pagãs e degradaram o senso cristão europeu, em todos se encontram problemas a respeito do fundamento antropológico. Ao levarem tão a sério a separação entre religião e política, acabaram gerando um ideário para a própria exclusão da religião. Já o caso de Gabriel Pereira de Castro era diferente, embora tenha sido formulador de políticas para reis absolutistas, salvou sua teoria ao manter a noção de que a sociedade cristã é um corpo misto, e que o poder temporal funciona dentro de sua órbita, subordinado a ela.

A instabilidade política na Europa seria uma prova do distanciamento frente a religião. Segundo Cândido Mendes, era errado pensar que a ideia de “civilização” fosse superior a de sociedade cristã. Não haveria como pensar a completude de uma civilização, sem o cristianismo, caso contrário, “*dão em resultado o quadro que acabamos de ver em Paris [Comuna, 1871]. A única doutrina que nos pode dar a civilização moral, complementar das outras, é o cristianismo*” (ALMEIDA, 1982:74).

No plano do direito constitucional, o equívoco do modernismo pagão foi ancorar-se na Antiguidade romana. “*Países que vivem das tradições da legislação romana, da legislação do povo-rei, que era uma legislação de despotismo, de arbítrio, onde se confundia tudo em proveito da soberania indivisa do príncipe, fonte de toda a justiça*” (ALMEIDA, 1982:103). Em nome da superação do medievo os estadistas passaram a resgatar o que viera antes, e reestabelecendo as formas jurídicas da tirania romana. Cândido Mendes explica que a liberdade foi se abrigar nos países de direito consuetudinário, a propósito, onde o direito romano chegou com menor força, como na Inglaterra. E nesses locais o poder judiciário tornou-se uma realidade.

Agora, essa moldura teórica, que reunia teologia e constitucionalismo, ou, uma pedagogia do direito eclesiástico para entender a política, gerava uma prática que de modo algum se resumia em mera repetição dos postulados legitimistas da Europa. Ao menos três temas identificam esse “pensamento avançado” do reacionarismo brasileiro:

(i) Cândido Mendes, junto com o médico e filósofo tomista José Soriano de Sousa, e o deputado Leandro Bezerra Monteiro, estavam entre aqueles do grupo ultramontano que passaram a entender que seria melhor a separação entre Igreja e Estado no Brasil, na medida em que a Igreja pudesse ser livre e autônoma ante o regalismo (VIEIRA, 2007:320). Argumentavam que o Império brasileiro, enquanto entidade política, não era mais católico, e se não era o guardião da religião, já havia se tornado o oposto, um usurpador. Para a série de problemas entre Igreja e Estado no Brasil, o autor reconhece que só uma Concordata entre o Império do Brasil e a Santa Sé resolveria, mas reconhece as dificuldades nesse sentido.

(ii) No Senado, entre os debates sobre a Lei do Ventre Livre em 1871, Cândido Mendes discursava em favor do abolicionismo, porém, era contra a proposta do Marquês de São Vicente de suprimir a escravidão sem indenização, acreditava que a propriedade deveria ser respeitada.

(iii) No Senado, sua posição era favorável a uma reforma judiciária, para que esse poder não se mantivesse subjugado ao executivo, mas que tampouco fosse um órgão superior ou igual aos demais.

### *(II) Secularização como a perda da posição da Igreja no espaço político*

A mudança a respeito da posição da Igreja teria se alterado a partir do século XVII, quando o poder temporal atingiu a posição primeira na escala social. Na sequência, o século XVIII é pleno de heterodoxias que promovem a secularização (ou paganização do Estado, como lembra Cândido Mendes (1866:CLXXXVII)). E lançando mão da prática regalista moderada, o Estado se iguala à Igreja, a cristandade se dissolve, e o rei adquire o status de político independente da Santa Sé, desconhecendo superior na terra. As entidades que antes cooperavam entre si, agora se situam como rivais.

O mais grave nessa conjuntura era a mudança da noção de soberania, que para ter sido erigida foi encontrar bases teóricas no paganismo antigo<sup>10</sup>. Ao eximir-se da teoria católica sobre a origem da soberania, que colocava o fundamento em Deus, os homens cometem uma heresia contra a religião, e um equívoco político. Pois só ela possuiria uma forma apropriada para eliminar os excessos, por isso a política católica exclui o Direito Divino (inclusive evita em muitos momentos Bossuet), bem como as teorias revolucionárias. Cândido Mendes defende o *Index* por ter feito esse trabalho de

---

<sup>10</sup> “Esse argumento que é o tendão de Aquiles do Estado moderno - o da soberania e monopólio das leis, acaba desconhecendo a existência da Igreja como corporação independente, o que faz do Estado uma construção à feição antiga, das antigas organizações políticas, oriundas do Direito Pagão. Pretensão tardia, e cheia de perigos” (ALMEIDA, 1866:XVII).

censura das obras menos condizentes com a ordem política segura e verdadeiramente livre.

A teoria católica sustenta que a soberania tem a sua fonte em Deus, como o criador da autoridade, do poder social. O modo, as condições por que esse poder se torna uma realidade, passando do abstrato ao concreto, é um fato todo humano, e verifica-se no mundo de diferentes formas, como demonstra a história das diversas nações. Nunca se organizou uma nação segundo a teoria de Rousseau. Assim, existindo em Deus a soberania, e só competindo às nações, conforme se houverem agregado e constituído, a designação da pessoa ou pessoas que tem de exercer a autoridade, explicada fica a teoria católica. Não havendo soberania popular, e sendo outra e mui diversa a missão do povo, desaparece o direito de insurreição, e do livre arbítrio de mudar a forma do governo, direito legítimo, com a teoria revolucionária (ALMEIDA, 1866:CLXXXIX).

O primeiro passo nesse processo revolucionário de secularização é a colocação da Igreja como submissa das ordens estatais. O que aconteceu em Portugal a partir de Pombal, quando em 1759 expelle os jesuítas do Império. A expulsão dos inicianos pode ser sentida como uma falência e contradição do liberalismo, assim como seu movimento necessário a fim de limpar terreno, e permitir uma transformação completa na educação e cultura dos países. Esse desenvolvimento contra a Igreja feria seu próprio caráter, que *"tem vida própria, isenta de alheio influxo; sua existência é superior à de quaisquer associações políticas, ainda as mais poderosas"* (ALMEIDA, 1866:XXI). De modo algum a Igreja precisaria de *placet* ou do aval do poder temporal para agir.

A secularização é explicada como a destituição da composição do Estado cristão, formado de forma mista, em que os poderes atuariam como um corpo, cuja alma estava sob o cuidado da Igreja.

O paradigma da liberdade era moldado para condenar o Estado cristão como seu antípoda. O que era errado, pois a liberdade é obra do cristianismo e não pode viver sem ele. Quanto menos cristianismo, menos liberdade. *"O mundo antigo não a conhecia, assim como não a conhecem e nem gozam todas as nações infiéis atualmente. Onde nunca luziu uma centelha de Cristianismo, a liberdade deixou de existir"* (ALMEIDA, 1866:CLXXXVIII).

### *(III) A interpretação histórica e teológica do direito eclesiástico versus o regalismo do gabinete Rio Branco*

De acordo com a interpretação de Cândido Mendes, a legalidade é a expressão e encarnação de uma vontade que transcende o próprio homem (BASTOS *apud* ALMEIDA, 1982). Portanto, a política de um Estado a respeito da religião era de suma importância. O embate travado no Senado com o Visconde do Rio Branco, no ano de 1873, refere-se às decisões do Gabinete na Questão Religiosa. Os dois

problemas enfrentados diziam respeito à relação de um chefe de governo com a maçonaria, e sua incompatibilidade para com um país católico. E, sobre a visão constitucional regalista, que desenvolvia uma leitura incorreta dos institutos de origem eclesiástica, a serviço do domínio do Estado sobre a Igreja. Por fim, Cândido Mendes faz vários prognósticos quanto às consequências da política religiosa do Império.

Na Sessão Extraordinária de 10 de março de 1873, Cândido Mendes argumenta que seu combate à política religiosa do ministério é feita por razão de posição e consciência. Queria diferenciá-la dos demais, liberais e a ala agrária dos saquaremas, que apenas pretendiam a desestabilização do governo, por si só. Dizia ser obediente aos princípios da Igreja católica, e Senador de um país que adota a religião em sua Constituição. O alvo das críticas era diretamente Rio Branco, tratando do erro do mesmo em manter dois cargos simultâneos, o de Primeiro Ministro e de Grão Mestre maçom (ALMEIDA, 1982:375). Assegura que a maçonaria brasileira não é diferente das demais. E que seus dogmas são criminosos, pois substituem os princípios católicos no seguinte sentido: “*o Código Criminal, no art. 278, observa-se que tudo é permitido em matéria de imprensa, contanto que não ofenda a existência de Deus e a imortalidade da alma*” (ALMEIDA, 1982:389).

O intuito não era gerar uma perseguição aos crentes na maçonaria. O problema estava naqueles que procuravam misturar as duas doutrinas. Cândido Mendes explica que essa ordem de confusão entre catolicismo e maçonaria que se dá no Brasil é resultado de uma relação tibia com a religião. Ou seja, o católico tíbio, que pouco sabe e reconhece das doutrinas da Igreja, torna-se um maçom fervente cumpridor exato e rigoroso de qualquer preceito (ALMEIDA, 1981:437). A maçonaria tomava conta da sociedade brasileira porque boa parte do clero se tornara herético-jansenista depois de Pombal, e, a educação católica era fraca.

O pior era ver essa mistura dentro do ápice do governo conservador. Nesse sentido afirmava que a política do ministério, em matéria religiosa era contrária a seus deveres e à expectativa nacional (ALMEIDA, 1982:424). Em uma das discussões com Silva Paranhos, passa a mencionar estadistas e intelectuais que reconheciam a necessidade de separar a maçonaria da religião do Estado<sup>11</sup>.

A licenciosidade às organizações maçônicas no Brasil, em um primeiro momento abriu espaço para a atuação de ideias contrárias à moral e a religião cristã

---

<sup>11</sup> Cândido Mendes lembrou o caso de Viscount Palmerston (Henry Temple), na Grã-Bretanha, que mesmo sendo grão-mestre maçom, jamais teria se anunciado enquanto tal, falando sempre que era protestante (ALMEIDA, 1982:417). O mesmo exemplo valeu para Domingos Sarmiento, que em sua estada no Brasil, recusou-se a desempenhar papel de maçom, apesar de o sê-lo. Lembrou também François Guizot, calvinista, mas respeitou e cumpriu com os cultos da religião majoritária na França, enquanto esteve no governo.

(ALMEIDA, 1982:593). "*A maçonaria não é, e nunca foi, associação de simples beneficência, sejamos francos, sejamos sinceros*" (ALMEIDA, 1982:599). E do ataque à Igreja, posteriormente, esse gênero de provocação daria espaço para qualquer outra, inclusive contra o governo monárquico, como se via nas comemorações em nome da República (ALMEIDA, 1982:420). A autoridade legítima estava se autodesmoralizando, e poderia se ver impossibilitada de condenar atos contra o seu regime, já que o próprio ministério age contra a religião constitucional. Na lógica do senador Cândido Mendes, um governo que se permitia desbancar a Igreja, logo, a representante de Deus, poderia permitir qualquer sorte de instabilidade.

A ação do ministério contra D. Vital era mais uma das circunstâncias abusivas do padroado. Regalismo e liberalismo eram faces da mesma moeda, ou partes do mesmo processo de evitar a Igreja romana da ordem social. A outra frente de preocupação de Cândido Mendes estava em apontar os erros do constitucionalismo regalista, sobre a interpretação dos institutos eclesiásticos, em especial do *placet*.

O *placet*, que de modo geral, preconiza que o reconhecimento de uma lei da Igreja deve passar pelo aval do poder político no país. Cândido Mendes procurou mostrar que era incorreta a interpretação corrente sobre esse instituto, e tentou sanar grande parte da condenação feita aos Bispos. Basicamente a questão envolvia o §14 do art. 102 da Constituição de 1824, que estava sendo observado de forma oposta às doutrinas da Igreja (ALMEIDA, 1982:474), como se o *placet* fosse apenas um elemento na conveniência estatal, e não um meio de consolidar a oficialidade da religião. A visão ultramontana sobre a Constituição de 1824, por outro lado, observava que o art. 5º, sobre a religião católica como a do Império, estava em nível superior a um dispositivo específico, e que só poderia existir depois do princípio da religião oficial. O art. 102 deveria ser lido à luz do 5º da Constituição Imperial.

Ao fazer um histórico do *placet*, explica o sentido por meio de uma interpretação histórica, indo às origens. O objetivo do *placet* é tornar ainda mais público, dentro de uma comunidade política, o documento pontifício, e reforçar a palavra eclesiástica. O príncipe ou governo que recebeu as bulas deveria publicá-las de modo que melhor defendesse a religião que jurou manter. O sentido era ainda o de consolidar a promoção da religião por parte do chefe político.

Por outro lado, o *placet* moderno quer interferir na doutrina, quer julgá-la, sendo algo que não estava em sua origem e na prática pela qual o instituto foi criado. Quem o reintroduziu em Portugal, com essa nova proposta, foi o regime do Marquês de Pombal, "*em 1765, pela Lei de 6 de maio, e por causa do breve Apostolicum pascendi, em que o papa Clemente XIII elogiava a Companhia de Jesus, restabeleceu o placet*" (ALMEIDA, 1982:394). A partir dali o instituto se tornou instrumento de manobra do

Estado português, tanto que à época da perseguição que Pombal empreendeu contra a maçonaria, através da Inquisição - por conta de um momento de concentração do poder estatal -, foi conveniente ao secretário de D. José I executar as bulas papais (ALMEIDA, 1982:395). Ou seja, o que deveria ser um elemento em prol da religião, passou a ser um mecanismo ao bel benefício da concentração ou distribuição de poder estatal.

Os comentários sobre o tema do *placet* eram permanentes e compunham o modo como Cândido Mendes, enquanto senador e jurista contribuía com a Igreja no combate ao regalismo. Na Sessão de 30 de agosto de 1873, analisou o absurdo lógico do Conselho de Estado ao tratar da Questão Religiosa: se alguma lei da Igreja não recebesse o *placet* real, aquilo deixaria de ser obedecido pelos fiéis? O Estado pretende que em matéria de fé o cidadão confie mais nele do que na religião. No fim das contas é assim que se configura o regalismo, sob o influxo da maçonaria.

Era justamente esse o maior desafio dos ultramontanos, combater o regalismo. Cândido Mendes encarava que a defesa da Igreja era um passo para marcar uma posição dentro do Partido Conservador. O gabinete Rio Branco já havia sido imprevidente, e o responsável pelos acontecimentos da Questão Religiosa (ALMEIDA, 1982:513), abalando as relações com a Igreja. Mas dentro do espectro do regime monárquico, o anticlericalismo era a antessala do antimonarquismo. E esse não era um problema exclusivo dos liberais, sobretudo aqueles que queriam impulsionar uma república. Entre os saquaremas já se encontrava a descaracterização das bases constitucionais do Império, e estava sendo aplicado através do excesso de protagonismo reformador (ALMEIDA, 1982:765).

No caso da Lei do Ventre Livre, de 1871, Cândido Mendes colocava que deveria ser obra do parlamento, para não desgastar a monarquia e o ministério não tomar atribuições que originalmente deveriam competir a outros poderes. O problema era que a reforma de 28 de setembro de 1871 saiu de um ato semiautoritário, discricionário, e não do sentimento da nação gerado no parlamento. A monarquia agiu mal em ser tão positiva, direta, demasiado comprometida, quase descaracterizando o regime monárquico parlamentar. Diz ter medo dos fatos que abalam o regime (ALMEIDA, 1982:769). E explica que se o projeto da Câmara dos Deputados tivesse sido discutido, evitaria desgostos sobre a monarquia (1982:766).

E no caso da Questão Religiosa, que era injusta e desnecessária, viu-se a desmoralização do Estado brasileiro. Diz não temer pela religião, pois sabia que ela era impermeável às transitoriedades políticas, porém, temia pelo regime monárquico. Para Cândido Mendes, quem obrasse contra a Igreja, de quebra, obraria contra a monarquia. O ultramontanismo era o apoio ao regime, não sua submissão. Ao passo

que por trás dos transtornos recentes e futuros o senador analisava o papel da maçonaria, e traçando certos prognósticos.

Os monarquistas e os amigos da Igreja é que hão de sofrer, estes sim, porque serão sempre olhados com olhos vesgos, ao passo que aqueles que se acham incorporados na poderosa associação de que V. Ex. é, ou diz ser chefe, podem ser perdoados por essas pequenas culpas, o de haverem servido à monarquia; para estes a revolução será clemente, generosa, voltando as coisas ao estado que se deseja ao trabalho do desmoronamento da sociedade cristã (ALMEIDA, 1982:768).

Dentro da estrutura bipartidária instaurada o Partido Conservador era o realizador das reformas. Mas para Cândido Mendes, o problema era o lugar de onde elas partiam. A condução política saquarema endossava a conjuntura propícia para a quebra dos traços constitucionais aliados à religião cristã. O quadro era formado: pelo baixo cultivo da educação religiosa, clero de modo geral marcado por doutrinas heréticas como o jansenismo e por um relaxamento moral, presença maciça da maçonaria na opinião pública, excesso de atuação da monarquia na aprovação das reformas liberais, um leque de leis secularizantes prestes a serem aprovadas (sobretudo o casamento civil), e a criação de um ambiente especial para a recepção do protestantismo no país - na crença de que o futuro do progresso aliava-se a esse tipo de religião<sup>12</sup>.

Um legado dessa análise política ultramontana, bastante desenvolvida nas intervenções de Cândido Mendes no Senado e na introdução ao seu *Direito Civil Eclesiástico*, refere-se à falta de preservação do ambiente cultural que sustenta um regime político. Essa era a crítica do jurista ao próprio Partido Conservador, que não estava organizado para a proteção dos elementos essenciais da tradição brasileira.

Inicialmente, os estadistas do Império já apontam para um projeto modernizador, em que o clero seria instrumental, neutro. Dentro da perspectiva católica ultramontana essa relação contava com prazo de validade, até o tempo que não chegasse ao Brasil um catolicismo tradicional, romano, não heterodoxo, e distante do jansenismo. Desse intento de querer se aproveitar da estrutura católica, sem apegarem-se aos seus princípios, os estadistas podem ter enfraquecido um dos sustentáculos da monarquia, renunciando o seu fim “*confluindo, portanto, com as*

---

<sup>12</sup> É arriscado afirmar que Cândido Mendes previa a queda da monarquia, na ocasião havia proposto uma teoria geral de reação ultramontana ao governo. O panorama geral do ultramontanismo é esse - sem a manutenção do substrato sobrenatural que mantém o regime, a queda é natural. Os analistas posteriores da Questão Religiosa divergem quanto à sua relevância para o fim do Império. Os indícios apontam que a década de 1870 ainda era um momento precipitado para se afirmar um plano inclinado da monarquia. E mesmo a campanha republicana posterior, quanto à religião não se dirigia propriamente contra D. Pedro II, que era menos católico e mais filósofo, mas sim devido ao temor de um Terceiro Reinado com a Princesa Isabel, a “beata” (TORRES, 1968:158).

outras forças sociais que rumavam para a formação do Estado republicano” (ROMANO, 1979:93). Não significa, contudo, que no momento da Questão Religiosa esse distrato entre o Estado e a Igreja já estivesse pronto, mas que ao longo de todo o Império, como Cândido Mendes já julgava que o Estado não era católico, não se cultivou esse elemento que poderia apoiar o regime. Claro, tudo a um custo: de um horizonte cristocêntrico, vinculado à política ultramontana, reacionária, com tons medievalistas, fortemente aliada à Santa Sé, agrária, e devedora do missionarismo jesuíta no país.

## Referências Bibliográficas

### Fontes primárias:

ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro, antigo e moderno em suas relações com o Direito Canônico ou Coleção Completa, Cronologicamente disposta desde a primeira Dinastia até o Presente*. 2 Tomos, Rio de Janeiro : B.L. Garnier, [1866] 1873.

\_\_\_\_\_. *Senador Candido Mendes - pronunciamentos parlamentares, 1871-1873*. Org. e pesquisa Aurélio Wander Bastos. Brasília : Senado Federal, 1982.

BRASIL, Congresso. Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. *Clero no Parlamento Brasileiro*. Vol. 5. Brasília; Rio de Janeiro : Fundação Casa de Rui Barbosa, 1980.

BONALD, Louis-Auguste vicomte de. *Théorie du pouvoir politique et religieux. Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"*, In: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html) [1896].

BOURNICHON, Joseph. *Le Brésil d'aujourd'hui*. Paris : Perrin, 1910.

CAMPOS, Joaquim Pinto de. *A Igreja e o Estado. O católico e o cidadão*. Rio de Janeiro : Typographia do Globo, 1875.

\_\_\_\_\_. *Discurso pronunciado pelo sr. deputado Monsenhor Pinto de Campos - Relator da Comissão do Projeto sobre a Reforma do Elemento Servil*. Sessão de 19 de agosto de 1871. Rio de Janeiro : Typ. de Julio Villeneuve, 1871.

CASTRO, Therezinha de. *História Documental do Brasil*. Rio de Janeiro : Ed. Record. (Manifesto Republicano de 1870).

CORTÉS, Juan Donoso. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo - considerados en sus principios fundamentales*. Madrid, 1851. In: INTERNET - [http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/donosocortes/DCortes\\_EnsayoIndice.htm](http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/donosocortes/DCortes_EnsayoIndice.htm)

COSTA, Dom Macedo, Bispo. *A questão religiosa do Brasil perante a Santa Sé ou a Missão especial a Roma em 1873 à Luz de documentos publicados e inéditos pelo Bispo do Pará*. Lisboa : Lallement Frères, 1886.

\_\_\_\_\_. *Direito contra o direito; eu, o estado sobre tudo*. Rio de Janeiro : Typ. do Apóstolo, 1874.

DOM VITAL, Bispo de Olinda. *A maçonaria e os jesuítas - Instrução Pastoral do Bispo de Olinda aos seus diocesanos*. Rio de Janeiro : Typ. do Apóstolo, 1875.

\_\_\_\_\_. *Carta Pastoral*. 10/01/1872 a 10/06/1872, ns. 1 a 22. Olinda, Pernambuco.

\_\_\_\_\_. *Carta Pastoral – O Bispo de Olinda saudando os seus diocesanos depois da sua sagração*. 2a ed. Recife : Typographia Clássica I. F. dos Santos, 1875.

\_\_\_\_\_. *O Bispo de Olinda e os seus acusadores no Tribunal do Bom Senso ou exame do aviso de 27 de setembro e da denúncia de 10 de outubro, e reflexões acerca das relações entre Igreja e Estado*. Recife, 1873.

GANGANELLI, [pseud.] de Joaquim de Saldanha. *A Igreja e o Estado*. Rio de Janeiro : Typ. Villeneuve, 1873.

GÓES E VASCONCELLOS, Zacarias; MENDES DE ALMEIDA, Cândido. *DISCURSOS proferidos no Supremo Tribunal de Justiça na Sessão de 21 de Fevereiro de 1874 pelos Srs. Conselheiro Zacarias de Góes e Vasconcellos e Senador Cândido Mendes de Almeida por ocasião do julgamento do Sr. D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira - Bispo de Olinda*. Rio de Janeiro : Typ. do Apóstolo, 1874.

JANUS. *O Papa e o Concílio*. Tradução, versão e introdução de Rui Barbosa. Vol. 1 e 2. 2ª ed. Londrina : Leopoldo Machado, [1869 e 1877 (BR)] 2002.

KIDDER, Rev. D. P.; FLETCHER, Rev. J. C. *Brasil and the Brásilians*. Philadelphia : Childs & Peterson, 1857.

MAISTRE, Joseph de. *Considérations sur la France*. Bruxelles : Editions Complexe, [1797] 1988.

\_\_\_\_\_. *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*. Bruxelles : Editions Complexe, [1809] 1988.

MONTALEMBERT, Le Comte de. *L'Église Libre dans L'État Libre – Discours Prononcés au Congrès Catholique de Malines*. (Extrait du Journal de Bruxelles des 25 et 26 août 1863). Paris : Ch. Douniol Libraire, 1863.

\_\_\_\_\_. *Pie IX et la France*. Londres : W. Jeffs. 1859.

NABUCO, Joaquim. *A invasão ultramontana - discurso pronunciado no Grande Oriente Unido do Brasil, no dia 20 de maio de 1873*. Rio de Janeiro : Typographia Franco-Americana, 1873.

\_\_\_\_\_. *Um Estadista do Império*. Vol. II. Rio de Janeiro : Topbooks, [1898] 1997.

PIO IX. *Encíclica Quanta cura y Syllabus*. 1864.

REIS, Antônio Manuel dos Reis. *O Bispo de Olinda Perante a História*. Recife : Imprensa Industrial, [1878] 1940.

SOUZA, Brás Florentino Henriques de. *Do Poder Moderador*. Senado Federal, Brasília, [1864] 1978.

TAVARES BASTOS, Aureliano. *Cartas do Solitário*. 4ª ed.. São Paulo : Companhia Editora Nacional, [1863] 1975.

\_\_\_\_\_. *Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro*. 2ª ed. Brasília : Editora Nacional. [1861] 1976.

URUGUAI, Visconde do – Paulino José Soares de Sousa. *Ensaio sobre o Direito Administrativo*. Org. e Introd. José Murilo de Carvalho. São Paulo : Ed. 34, 2007.

VALVERDE, Carlos. *Obras Completas de Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas*. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 1970.

VEUILLOT, Louis. *A ilusão liberal*. Tradução de Luiz de Carvalho. Permanência, Niterói, [1866] 2010.

#### **Fontes secundárias:**

ALONSO, Ângela. *Ideias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo : Paz e Terra, 2002.

BARATA, Alexandre M. *A maçonaria e a ilustração brasileira*. In: História, Ciências, Saúde - Manguinhos I (1): 78-99, jul-out, Rio de Janeiro, 1994.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A ilustração brasileira e a ideia de universidade*. São Paulo : Convívio/EdUSP, 1986.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 11ª ed., Brasília : Ed. UNB, 1998.

BOXER, Charles R. *A igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Trad. Maria de Lucena Barros e Sá Contreiras, Rio de Janeiro : Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. *O império marítimo português (1415-1825)*. Trad. Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo : Cia das Letras, 2002.

BRANDÃO, Gildo Marçal. *Linhagens do Pensamento Político Brasileiro*. In: DADOS – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, Vol. 48, n. 2, 2005, pp. 231 a 269.

BRUNEAU, Thomas C.. *Catolicismo Brasileiro em Época de Transição*. São Paulo : Edições Loyola, 1974.

BURKE, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. Oxford : Oxford University Press, [1790] 2009.

CALAFATE, Pedro. *Da origem popular do poder ao direito de resistência - doutrinas políticas no século XVII em Portugal*. Lisboa : Espera do Caos editores, 2012.

CARVALHO, José Murilo. *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial*. 2ª ed. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2006.

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

CHACON, Vamireh. *História dos Partidos Políticos Brasileiros – Discurso e práxis dos seus programas*. Brasília : UNB, 1981.

CORRIGAN, Raymond S.J.. *A igreja e o século XIX*. Trad. M. A. Nabuco. Rio de Janeiro : Agir, 1946.

DAWSON, Christopher. *Progresso e Religião – uma investigação histórica*. Trad. Fábio Faria. São Paulo : Editora É Realizações, 2012.

DORNAS FILHO, João. *O Padroado e a Igreja Brasileira*. São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1938.

FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. *Depois da religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?* Tradução: Nícia Adan Bonatti. Rio de Janeiro : Difel, 2008.

FLEICHMAN, Júlio. *Itinerário Espiritual da Igreja*. Niterói : Permanência, 2013.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala. Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal*. 8ª Edição, Rio de Janeiro : Livraria José Olympio Editora, 1954.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos – a continuação de Casa Grande & Senzala. Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil – 2. Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento Urbano*. 8ª Edição. Rio de Janeiro : Ed. Record, 1990.

GALANTE, Raquel de Souza. *O Punhal da Fé: As idéias políticas, jurídicas e religiosas em torno do casamento civil no Segundo Reinado*. In: XII Encontro Regional de História - Anpuh Rio de Janeiro. 2006.

GARGARELLA, Roberto. *Los fundamentos legales de la desigualdade. El constitucionalismo em América (1776-1860)*. Buenos Aires : Siglo XXI, 2008.

GÉRON, Brasil. *O regalismo brasileiro*. Rio de Janeiro : Livraria Editora Cátedra/MEC, 1978.

HIMMERFARB, Gertrude. *The roads to modernity – the British, French and American enlightenments*. With an introduction by Gordon Brown. London : Vintage, 2008.

IGLESIAS, Francisco. *História e Ideologia*. São Paulo : Editora Perspectiva, 1981.

- JASMIN, Marcelo Gantus, e FERES JR. João (org). *História dos Conceitos: Debates e Perspectivas*. Rio de Janeiro : Editora PUC-Rio, Edições Loyola, IUPERJ, 2006.
- LARA, Tiago Adão. *Tradicionalismo Católico em Pernambuco*. Recife : Fundação Joaquim Nabuco – Editora Massangana, 1988.
- LEFEBVRE, Marcel, Mons.. *Do Liberalismo à Apostasia. A tragédia conciliar*. Trad. Ildelfonso Albano Filho. Niterói : Permanência, [1987] 2013.
- LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. *Evolução política dos católicos e da igreja no Brasil – hipóteses para uma interpretação*. Petrópolis : Editora Vozes, 1979.
- LINHARES, Marcelo. *A Questão Religiosa – apontamentos*. Londrina : Editora A Trolha, 2005.
- LYNCH, Christian E. C. *Brésil, de la monarchie à l'oligarchie – construction de l'État, institutions et représentation politique (1822-1930)*. Paris : L'Harmattan, 2011a.
- \_\_\_\_\_. *O Império da moderação: agentes da recepção do pensamento político europeu e construção da hegemonia ideológica do liberalismo moderado no Brasil*. In.: Revista do IHGB, Rio de Janeiro, a. 172 (452) : 311-340, jul./set. 2011c.
- \_\_\_\_\_. *O momento monarquiano: o conceito de Poder Moderador e o debate político brasileiro no século XIX*. TESE DE DOUTORAMENTO. Rio de Janeiro : IUPERJ, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento conservador ibero-americano na era das independências (1808-1850)*. In Revista Lua Nova, n. 74, p. 59-92, São Paulo, 2008.
- MACEDO, Ubiratan Borges de. *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*. Rio de Janeiro : Editora Expressão e Cultura, 1997.
- MATTEI, Roberto de. *O Concílio Vaticano II. Uma história nunca escrita*. TraD. Maria José Figueiredo. Porto : Caminhos Romanos, 2012.
- MATTOSO, José. *História de Portugal*. 4º Vol. – O Antigo Regime (1620-1807). Coord. António Manuel Hespanha. Lisboa : Editorial Estampa, 1998.
- MILBANK, John. *Teologia e teoria social – para além da razão secular*. Trad. Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo : Loyola, [1990] 1995.
- MONTALBAN, Francisco J., S.I.. *Historia de la Iglesia Católica*. IV - Edad Moderna (1648-1958) - La Iglesia en su lucha y relación con el laicismo. Rev. e Ampliada: LLORCA, B., S.I.; VILLOSLADA, Garcia, S.I.. Madrid : La Editorial Catolica, 1958.
- PAIM, Antonio. *História do Liberalismo Brasileiro*, 1998.
- PAULA, Christiane Jalles de. *Combatendo o bom combate: política e religião nas crônicas jornalísticas de Gustavo Corção (1953-1976)*. TESE DE DOUTORAMENTO. Rio de Janeiro : IUPERJ, 2007.
- PEREIRA, Nilo. *Dom Vital e a Questão Religiosa no Brasil*. Recife : Imprensa Universitária da UFPE, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil*. Recife : Ed. UFPE, 1970.
- PRODI, Paolo. *Il sovrano pontefice*. Bologna : Società editrice il Mulino, 1982.
- ROMANO, Roberto. Brasil: *Igreja contra Estado (Crítica ao Populismo Católico)*. São Paulo : Kairós Livraria e Editora, 1979.
- ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história conceitual do político*. Aula inaugural proferida na quinta-feira 28 de março de 2002 no Colégio de França na cátedra de História Moderna e Contemporânea do Político. Trad. Christian Lynch.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social (e) Ensaio Sobre a Origem das Línguas*. Col. Os Pensadores, São Paulo : Nova Cultural, 1997.
- RUBERT, Arlindo. *Historia de la Iglesia en Brasil*. Madrid : Editorial Mapfre, 1992.
- SALES, Manuel Ferraz de Campos. *Da Propaganda à Presidência*. Brasília : UNB, 1983.
- SANTOS, Fernando Pio dos. *Apontamentos bibliográficos do clero pernambucano: 1535-1935*. Recife : Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano, 1994.
- TEIXEIRA, Ivan. *O altar e o trono. Dinâmica do Poder em O Alienista*. Campinas : Ateliê editorial – Editora Unicamp, 2010.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. *Interpretação da realidade brasileira (introdução à história das ideias políticas no Brasil)*. Coleção Documentos Brasileiros, dirigida por Afonso Arinos de Melo Franco, n. 141, Rio de Janeiro : José Olympio, 1966.
- \_\_\_\_\_. *História das ideias religiosas no Brasil (a igreja e a sociedade brasileira)*. ED. Grijalbo, São Paulo, 1968.
- VIANNA, Oliveira. *O idealismo da constituição*. 2ª ed. São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1939.
- VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2ª ed. Brasília : Ed. UNB, 1980.
- VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de Reforma e Organização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida : Ed. Santuário, 2007.
- VILLAÇA, Antonio Carlos. *História da questão religiosa*. Rio de Janeiro : Livraria Francisco Alves editora, 1974.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1975.