

# As contensões da liberdade. A Maçonaria e a Internunciatura Apostólica no Brasil do século XIX

João Marcos Leitão Santos

Doutor em História. Professor da Universidade Federal de Campina Grande, Brasil.

Contato: [tmejph@boq.com.br](mailto:tmejph@boq.com.br)

Elza Silva Cardoso Soffiatti

Doutoranda em História. Professora no Centro Universitário Claretiano, São Paulo, Brasil.

Contato: [elzasoffiatti@gmail.com](mailto:elzasoffiatti@gmail.com)

Recebido em: 20 de Março de 2015 - Aceito: 5 de Abril 2015

## Palavras-chaves

Questão dos Bispos, Maçonaria no Brasil, Império brasileiro, igreja católica

## Key words

Question of Bishops, Freemasonry in Brazil, Brazilian Empire, Catholic Church

## Resumo

A maçonaria brasileira foi compreendida como não possuindo uma disposição anti-clerical que marcou parte de sua trajetória europeia. No Brasil imperial ela foi uma fonte de articulação política presente nas altas esferas do poder. Este fato fez com que a igreja católica, religião oficial, com vistas a inibir iniciativas do governo, contrárias aos interesses eclesiais se insurgisse contra a maçonaria no que ficou conhecida como Questão Religiosa (1872-1875). Enfraquecida internamente, a igreja deslocou sua estratégia anti-maçônica para a esfera diplomática entre o Estado vaticano e o Estado Brasileiro, o que se verifica no documento aqui estudado: *Instruções aos revm<sup>o</sup> Ordinários do Brasil, sobre o modo como devem proceder com os afiliados à maçonaria, 1878.*

## Abstract

Brazilian Freemasonry was understood as not possessing the anti-clerical disposition that marked part of its European trajectory. In imperial Brazil it was a source of political articulation present in high places of power. This fact made the Catholic Church -the official religion- oppose Freemasonry in what became known as the Religious Question (1872-1875), in order to inhibit government initiatives contrary to ecclesiastical interests. Weakened internally, the church utilized its anti-Masonic strategy in the diplomatic sphere between the Vatican State and the Brazilian State, which is found in the document studied here: *Instructions to Ordinaries revm<sup>o</sup> of Brazil, on how they should proceed with affiliates to Freemasonry, 1878.*

## Introdução

Com o esgotamento das relações coloniais do Brasil com a metrópole portuguesa, e às vésperas da independência do país, em 1822, um crescente movimento de caráter emancipacionista liderado por profissionais liberais, bacharéis, sobretudo, e

eventualmente, padres *progressistas* começou a se articular em diversas organizações, quase todas clandestinas com vistas a influir no novo ordenamento jus-político do Estado nascente, entre eles, ganhou particular relevância a maçonaria. A historiografia brasileira tem argumentado que o *status* da maçonaria brasileira guardava similitudes com o modelo europeu, e singularidades conjunturais do primeiro Brasil oitocentista.

Diluída territorial e socialmente a maçonaria no Brasil abrigava desde descontentes antilusitanos, populares letrados, até o *establishment* imperial através do primeiro imperador e membros influentes no Parlamento e no Conselho de Ministros.

O discurso propugnado por este movimento da maçonaria representava marcada antítese com a base ideológica da sociedade brasileira, desde o período colonial até o império: o catolicismo romano. Ações recorrentes foram levadas a cabo pela hierarquia católica no Brasil, sobretudo, no esforço de restringir a participação do clero no movimento, cujos resultados foram tímidos, uma vez que com o crescimento no país das teses regalistas, eventualmente galicanas, o catolicismo assistia o enfraquecimento de sua força como sujeito político hegemônico, e partiria para o enfrentamento teo-político com a maçonaria.

Este contexto se agrava a partir de meados do século XIX com o crescimento do liberalismo e o ensaio de idéias republicanas, coincidindo em sua temporalidade com a emergência do movimento Ultramontano, e o esforço católico de fortalecer a Sé Romana, sob Pio IX, principalmente.

As crises nas relações do Estado com a igreja católica tiveram seu ponto decisivo na já sobejamente investigada Questão Religiosa ou Questão dos Bispos (1872-1875), que a partir da rigorosa postura anti-maçônica do episcopado brasileiro<sup>1</sup>, notadamente, os bispos de Pernambuco e do Pará D. Fr. Vital Maria Gonsalves de Oliveira e D. Antônio de Macedo Costa, respectivamente, culminou com uma ação penal movida contra os bispos e seu encarceramento, posteriormente revisto através de um ato de anistia.

Cerceada em seus espaços de intervenção por uma legislação que inibia sua influência no país e com as práticas de gestão do Estado de influência liberal, a igreja desloca o *topoi* argumentativo da relação igreja e Estado no Brasil, para as relações Estado brasileiro e Estado Vaticano. Parte do implemento desta estratégia foi feita através do fortalecimento da Inter-nunciatura Apostólica no Brasil. A primeira explicação para isto está no fato de que, com o alijamento da legitimidade do discurso político católico, a enunciação passa à representação vaticana, protegida pelas condições próprias que fixam as relações diplomáticas no âmbito internacional.

Três anos após anistiados os bispos, as relações igreja-Estado-maçonaria ainda eram pauta privilegiada. Assumidas as funções de Inter-núncio Apostólico no Brasil, em 1876, D. Cesare Roncetti fez ostensiva distribuição de um documento raramente referido nos estudos sobre a maçonaria, objeto deste trabalho: *Instruções aos revm<sup>o</sup> Ordinários do Brasil, sobre o modo como devem proceder com os afiliados à*

<sup>1</sup> Ver João Marcos Leitão Santos, *A filosofia social do Episcopado reformista em Pernambuco no século XIX* (2013). (Unpublished).

*maçonaria. Chancelaria Suprema e Sacra Congregação Romana e Inquisição Universal. Roma, 1878.*

O ordenamento político que se institui a partir da proclamação da independência (1822), se fez acompanhar de um precário aporte burocrático, intelectual, e político. A maioria do aparelho burocrático do Estado era recrutada entre portugueses e sua formação se dava nas academias jurídicas da península lusitana. Era o agregado de interesses, e não a adesão a filosofias políticas que estava na gênese da organização dos partidos políticos que se estabelecerão ao longo do Império.

Neste contexto não é de estranhar que outros agentes e tendências também buscassem formas organizativas, e vias de participação política para prevalência dos seus interesses e demarcação de espaços nas instâncias de poder. Nesta ambiência, era a maçonaria que detinha a maior capacidade aglutinadora e organizativa, seja pela sua trajetória histórica secular na Europa, seja por razões conjunturais do Estado brasileiro emergente.

De fato, desde a abdicação do imperador Pedro I em favor do seu filho menor, Pedro II, desprovido de capacidade jurídica pela insuficiência etária, o Brasil esteve por nove anos sob uma Regência provisória, onde a figura preeminente foi o padre Diogo Antônio Feijó. Regalista moderado e galicano radical, cedo Feijó tentou organizar uma Igreja nacional na forma galicana. Como era de se esperar a hierarquia eclesiástica e os setores conservadores se opuseram a este projeto, sendo esta a gênese mais sólida dos conflitos que se arrastarão por todo o período Imperial, somente chegando a termo com a inauguração da ordem republicana, em 1889.

Setores que buscavam a contenção da influência católica na vida nacional, passaram a tomar iniciativas com este fim que alijavam prerrogativas do catolicismo, provocando um discurso cada vez mais reacionário e veemente da igreja católica alijada do que considerava os inalienáveis direitos do *poder espiritual*. O ápice deste enfrentamento se deu no início da década de setenta, quando membros da hierarquia eclesiástica resolveram aplicar as normas romanas contra a maçonaria ensejando com que aqueles que se sentiram vitimados buscassem proteção jurisdicional do Estado.

## **A questão religiosa**

A Questão Religiosa, ou Questão dos Bispos, é tomada entre os historiadores como uma das causas que levaram ao fim do Império e a Proclamação da República no Brasil, e tratada na literatura especializada não será detalhada neste trabalho, que se restringe a apresentar dela uma síntese para favorecer a compreensão do leitor, e situar o *lôcus* de enunciação do documento *Instrução aos Revmos. Ordinários do Brasil*<sup>2</sup>.

Na província de Pernambuco, foco da Questão Religiosa, a maçonaria não estava disposta a ceder espaço ao novo bispo ultramontano nomeado em 1871. Quando o

<sup>2</sup> Para uma discussão sobre a questão religiosa ver, principalmente: Vieira, 1980, Santos, 2012, Guerra, 1952; Pereira, 1973; Soffiatti, 2012; Castro, 1981; Azevedo, 1981; Alves, 1961; Azzi, 1993; Bastian, 1990, com referências completas na bibliografia.

diocesano fundou em 1872 o jornal *A UNIÃO* para defesa do catolicismo, no mês seguinte surgiu o jornal *FAMÍLIA UNIVERSAL*, maçônico, para o enfrentamento.

Tendo D. Vital no mesmo ano expedido uma carta circular ao clero advertindo contra a maçonaria e acenando com a suspensão de ordens para os padres ligados a ela, enviado ainda a mesma advertência às irmandades religiosas da sua diocese, acrescentou a recomendação de que os filiados maçons deveriam abjurar ou serem expulsos. Esbarrou, todavia, na recusa irmandade do Santíssimo Sacramento, que punida canonicamente recorreu ao Estado. A justiça acolheu o parecer da Seção de Negócios do Império contra a medida do Bispo. Mas D. Vital manteve sua decisão com base na legislação eclesiástica e no apoio que recebeu da Sé de Roma.

A maçonaria respondeu com uma ação organizada que incluía ampliar a campanha na imprensa, promover maior unidade entre seus membros, inclusive os dissidentes, e prover um fundo pecuniário específico para o confronto. Ao lado disso, os católicos ligados à irmandade fizeram questão de afirmar sua condição de maçons pela imprensa, e também marcaram uma missa para comemorar o aniversário de uma das suas lojas no Rio de Janeiro, e outra pelo passamento de um dos seus membros, além de explorarem a imprensa contra a pessoa do bispo de Pernambuco e alguns dogmas da igreja.

Os jornais maçons passaram também a publicar artigos de autores protestantes, sobretudo, autores franceses, e o ápice da questão veio justamente por um artigo do protestante Laurence Louis-Felix Bungener sobre a virgindade perpétua de Maria cuja publicação aumentou a crise. Em 21 de novembro D. Vital expediu uma Pastoral contra os insultos que a igreja vinha sofrendo, e o ataque "ao mais sagrado" da doutrina católica. Estimulou os padres a protestarem e a rezarem. Estes obedeceram e iniciaram rosários e novenas de desagravo à virgem contra a provocação da maçonaria.

Na festa de Apresentação de Nossa Senhora, em novembro, D. Vital quebrou o silêncio para que o "bom e católico povo pernambucano" fizesse o desagravo a Nossa Senhora, e resolveu "caridosamente recomendar às instantes orações" dos seus paroquianos os "pobres infelizes, que as pregam menos por malícia e mais por ignorância. Coitados! São dignos de toda a nossa comiseração"<sup>3</sup>. Ao clero determinava: "destruir o erro e amar as pessoas".

Depois dos avisos protocolares da legislação eclesiástica sem a resposta desejada das irmandades ou ante a recusa destas, o bispo declarou o interdito canônico, restrito a esfera espiritual, com o aviso de que a interdição seria suspensa quando as irmandades obedecessem suas determinações.

Tomando como pressuposto a "boa fé", e principalmente a ignorância de muitos acerca do que era na realidade a maçonaria, D. Vital publicou em fevereiro de 1873 a *Carta Pastoral Contra as Ciladas da Maçonaria*, na qual historiava a condenação da mesma pelos Papas, anunciava o que entendia ser os objetivos dela, a saber: destruir a religião, o catolicismo em particular. O bispo no mesmo texto também discutiu as

<sup>3</sup> *Carta Pastoral do bispo de Olinda saudando seus diocesanos depois da sua sagração* (São Paulo, 1872 [D. frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira]), 13.

questões referentes ao *exequatur* e o *placet*, argumentos da maçonaria contra o interdito das irmandades e vedou a leitura dos jornais maçons, com a solidariedade do clero.

O bispo estava seguro. Rejeitou sugestões do inter-núncio para recuar e anunciou com firmeza:

Não imagine que o bispo está desanimado. Felizmente tenho por mim um grande partido da melhor gente, tanto na capital como fora dela. Todos os dias me chegam atos de adesão de clérigos e leigos com milhares de assinaturas: saio todos os dias[...] Todos me cumprimentam. Sem força moral ficaria eu, se agora cedesse<sup>4</sup>.

De fato o bispo tinha simpatia de muitos, inclusive de outros bispos do Império, e agora também o inter-núncio. Mas lhe faltava a simpatia do governo imperial. A primeira iniciativa para pacificar a contenda foi do ministro João Alfredo Corrêa de Oliveira, que pediu moderação ao bispo. Este lhe respondeu que: “Não fui perturbar os maçons em suas oficinas, Exmo. Sr., não saio da Igreja da qual sou chefe. Não questiono diretamente com os maçons, porém sim com as irmandades”, e sentenciou: “... esta questão é de vida ou de morte para a Igreja brasileira”<sup>5</sup>.

Consultado o Pontífice sobre a crise apoiou as iniciativas do bispo e determinou que se estendessem a todo o episcopado as suas recomendações. Ao bispo se ordenou levantar o interdito em junho do mesmo ano. Ato contínuo, o bispo publicou sem o *placet* imperial o brevê *Quamquam Dolores*<sup>6</sup> se indispondo ainda mais o governo.

Mais um passo foi dado com o envio pelo Império brasileiro do Barão de Penedo, embaixador em Londres, para conferenciar com o Papa, e pedir sua intervenção contra o bispo, ao mesmo tempo em que no Brasil, o Ministério da Justiça denunciou o bispo. Dom Vital respondeu à citação, mas foi detido em janeiro de 1874 e transferido para a capital do Império para julgamento, pois, o governo temia por manifestações populares.

É fato amplamente conhecido a discordância de visão estratégica e de ação entre Dom Vital e o novo inter-núncio Domênico Saguigni. O primeiro implementou suas ações na direção de forçar o governo a decidir-se a favor (ou contra) o catolicismo, segundo o modelo de Trento. O segundo, como diplomata, era politicamente mais astuto e defensor do Trono contra o que lhe parecia uma ameaça ao catolicismo<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Antonio Carlos Vilaça, *Pensamento Católico no Brasil* (Rio de Janeiro: Zahar, 1975), 47.

<sup>5</sup> Manoel Antonio dos Reis, *O bispo de Olinda perante a história* (Rio de Janeiro: Gazeta de Notícias, 1878), 71.

<sup>6</sup> Ao receber a resposta do Papa na *Quamquam Dolores*, e publicá-la, sem o *placet* imperial, o bispo provocou nos setores republicanos e liberais a acusação de interferência de um chefe estrangeiro em assuntos internos do Brasil e de hostilidade de D.Vital ao governo. Em 1874 o núncio foi transferido para Portugal. O julgamento de D.Vital a seguir, desarmava os radicais.

<sup>7</sup> O núncio estava convencido de que havia uma conjugação de forças e interesses entre o protestantismo, liberalismo e republicanism para destruir a igreja, o que não era de todo equivocado, muito embora “destruir” não fosse o projeto daqueles. Cria que o protestantismo chegado ao Brasil era elemento de conquista alemã e não americana como se pensava, no que estava equivocado.

Na mesma época o ministro João Alfredo encontrou-se com o inter-núncio dando conta de possíveis desordens populares, e pedindo que o ele fizesse ver a Dom Vital a situação pedindo que “acalmasse” o bispo que ele se comprometia com a manutenção da ordem pública. O inter-núncio sugeriu a D. Vital realizasse uma viagem pastoral para visitar a diocese. O bispo recusou-se a sair do Recife e intensificou suas ações reformadoras. O ministro João Alfredo procurou o inter-núncio outra vez para lhe dar conta da gravidade da situação, e que eram necessárias medidas que satisfizessem os mais exaltados acalmando aos ânimos. Conforme entendia, além de atacar o dispositivo do *placet* D. Vital também atacava a Constituição do Império com suas ações.

Segundo Vilaça, “o contexto ideológico é o da Questão Romana, isto é, a revolução de Gregório VII pela liberdade da Igreja, perspectiva apologética, triunfalista e militante. A visão dos juristas e políticos é o josefinismo”<sup>8</sup> instaurado pelo Marquês de Pombal. Oliveira Viana já indicara que dos participantes nesta questão “erraram, os bispos por falta de tato político, a Santa Sé a princípio por dubiedade, o inter-núncio por cartesianismo diplomático, o Governo Imperial por vingativo capricho, a magistratura por subserviência ao Executivo[...]”<sup>9</sup>.

Universalmente, a restrição da igreja ao liberalismo como doutrina política<sup>10</sup> criara uma hostilidade que se punha em tensão também com a maçonaria brasileira, que até 1872 tinha um caráter considerado “político e patriótico” e “identificada com os anseios das classes mais cultas, desde a independência”<sup>11</sup>. Assim, o ambiente no qual se debatia a igreja na Europa influenciou as idéias e o caráter dos jovens que ascendiam ao episcopado no Brasil, importando a polêmica para o país como o tradicionalismo propugnou<sup>12</sup>.

O Império estava marcado pela galicanidade administrativa. “A realidade-ambiente da classe dirigente nacional era positivamente de uma elite imbuída nos conceitos do século racionalista”<sup>13</sup>, desambientada dentro do cenário multiforme e religioso brasileiro. Mas, de fato, o que há são as mentalidades do catolicismo tradicional, do rigorismo anti-maçônico do *Syllabus*. O argumento era a defesa episcopal da liberdade eclesiástica ante o regalismo e o galicanismo do Conselho de Estado no Brasil, como se vê na Pastoral do bispo de Olinda:

Liberdade! Palavra celeste descida do seio do Eterno Pai; liberdade palavra sublime, palavra de inefável doçura, à qual nenhum coração resiste; palavra misteriosa que faz tremer os soberanos da terra, leva a esperança ao pobre na

<sup>8</sup> Antonio Carlos Vilaça, *Pensamento Católico no Brasil*, 54.

<sup>9</sup> J. F. Oliveira Viana. *O idealismo na constituição brasileira*, São Paulo: Imprensa Oficial, 1928), 173.

<sup>10</sup> Elza Silva Cardoso Soffiatti, *Igreja católica, política e Pio XII. O Estado democrático* (São Paulo: Paco, 2012).

<sup>11</sup> Antonio Carlos Vilaça, *Pensamento Católico no Brasil*, 54.

<sup>12</sup> João Marcos Leitão Santos, “Protestantismo e tradicionalismo católico em Pernambuco no século XIX”, in Sylvana Brandão; Luiz Carlos Luz Marques, & Newton D. de Andrade Cabral, *História das religiões no Brasil* (Recife: Bargaço, 2012), v. VI.

<sup>13</sup> Flávio Guerra, *A questão religiosa do segundo império brasileiro: fundamentos históricos* (Recife: Irmãos Pongetti, 1952), 147.

choupana, faz rejubilar tanto o cidadão civilizado como o índio na floresta selvagem, imensa...

Mas, aqui não é mais de alegria, tornou-se uma palavra tenebrosa, cujo sentido foi alterado, de nenhuma palavra tanto se abusou.

Só o catolicismo garante a verdadeira liberdade, só ele dá verdadeira significação e frutos saborosos... Liberdade não é licença; a liberdade sem limites não é progresso, é o trabalho de um cadáver em decomposição!

Se amanhã a loucura de uma liberdade sem freio se apoderar dos espíritos...os direitos mais sagrados seriam destruídos... não seríamos poupados; pode acontecer até que nos seja proibido também orar ao Deus dos nosso país.

...somente o filho de Deus feito homem é o nosso libertador, nele está a nossa salvação. *Por amor dele, obedeci à autoridade terrena, e dai a César o que é de César; mas não vos esqueçais que não sois escravos de ninguém e que a vossa obediência é devida antes de tudo a Deus* (grifos nossos)<sup>14</sup>.

Na Questão Religiosa se pôs a prova a base das relações entre poder espiritual e o temporal, conseqüência da *ausência de claros limites* na configuração das relações institucionais e sociais. Mas o *estado regalista* não se permitiu perder suas velhas e poderosas posições no domínio espiritual, associado à *maçonaria anti-clerical*. Ausência de limites, regalismo de Estado e maçonaria anti-clerical compõem esta tríade do enfrentamento na crise, porque a Questão Religiosa surge da trajetória destas três dimensões.

A chave do argumento imperial em defesa da posição maçônica era que ela não tinha o perfil anti-religioso da Europa, não se aplicando as condenações pontificias de então, postura que o bispo D. Macedo Costa, do Pará, chamava de ingênua e equivocada. Mesmo plural ao redor do mundo, a maçonaria tinha, segundo seus defensores, um ponto convergente na “tendência para a tolerância religiosa”, mesmo porque o anti-catolicismo não se relaciona com a gênese do movimento, porque havia lojas protestantes, inglesas; e católicas, escocesas<sup>15</sup>. Na verdade, o que ocupava D. Pedro II e seus ministros não era a sobrevivência da maçonaria, mas a expansão da autoridade episcopal. O embate, portanto, não se desvinculava da ordem jurídica e do poder político.

A atividade maçônica formulava neste aspecto dualista de conflitos jurisdicionais, as premissas sectárias de exploração do que pejorativamente chamava de clericalismo. Por sua vez, os regalistas viam a ação de Roma como uma intromissão externa no Império e reagem. Assim, não podia convir a Igreja a continuidade deste modelo de união como o Estado, que insistia em fazer dela um mero departamento seu.

<sup>14</sup> Manoel Antonio dos Reis, *O bispo de Olinda perante a história*, 69.

<sup>15</sup> Típico é o fato de que D. Vital assistiu na França o Arcebispo de Paris dá as bênçãos religiosas ao sepultamento do marechal Magnan, grão-mestre do Grande Oriente na França pelo que o Arcebispo foi censurado pelo Papa Pio IX, fazendo publicar a *Múltiplas Inter Machinações*, fulminando a Maçonaria, contando com adesão em geral do episcopado francês, e inaugurando uma nova era nas relações da Igreja com a Maçonaria, que agora tendia ao caminho das ideias regalistas.

Este quadro gerava no clero uma problemática de dupla subordinação jurisdicional, eclesiástica e civil, como se evidencia deste comentário na imprensa à época:

*Notícias de Pernambuco*

Tem dois superiores, um eclesiástico outro civil. Esses dois superiores estão em conflito, e exigem dos vigários pronta e rigorosa obediência as suas ordens encontradas.

Daqui o que resulta? Se um vigário, como o da freguesia de S. José o cônego João José da Costa Ribeiro, não se decide logo a prestar exclusiva obediência ao diocesano, este o suspende *ex informata consientia*, como acaba de declarar, para que nenhum recurso legal fique ao pobre padre.

Se, porém, o vigário recusa-se a funcionar na igreja intérdita, porque continua a considerá-la como tal é o caso do vigário da freguesia de Santo Antonio que declarou, em ofício do datado de 24 do corrente, dirigido ao presidente da província, preferir obedecer ao seu diocesano, o exmo. presidente manda proceder contra ele com todo o rigor da lei.

Apertada situação!

Dizer que, tendo sido levantados os interditos pela autoridade civil, mediante o processo legal, e que, portanto, os vigários devem obedecer ao governo exclusivamente, é dizer uma verdade, é lembrar o cumprimento de um dever, mas isto não tira que o bispo o persiga, pois que está armado de um poder *sem fiscalização possível*.

Este estado de coisas sugere-nos uma triste reflexão; e é que, ao passo que recomenda-se ao promotor público que proceda contra os vigários, o bispo que afrontou a lei, que declarou ao governo que continuará a desobedecer-lhe enquanto for bispo, está entretanto impune e campeia em seu palácio, tratando o poder temporal como um poder igual, senão inferior a sua.

Cenas características do nosso país.

Poupam-se os grandes, os chefes, os poderosos, processam-se e punem-se os pequenos.

Em face das leis do país, é criminosa a desobediência dos vigários as ordens do governo civil; mas antes de serem eles punidos por tal desobediência, cumpre que seja o bispo, que é o culpado de tudo, e cuja desobediência é incomparavelmente mais grave<sup>16</sup>.

Para o articulista do *JORNAL DO RECIFE* o diagnóstico e as responsabilizações estavam definidas, pois, era o bispo o culpado de tudo, coadjuvado pelos outros inimigos sociais, o “animal” jesuíta. “*O rumo que vão tomando certas folhas nesta diocese*” como diria Dom Cardoso Ayres, antecessor de Dom Vital, referia a interesses obscuros de certa imprensa pernambucana.

Em 1864, dez anos antes da Questão Religiosa, D. Antônio de Macedo Costa, bispo de Pará, já colocava as apreensões eclesiásticas, apontando nos seus motivos, principalmente:

<sup>16</sup> (*JORNAL DO RECIFE*, 27.07.1873).

a extensão da aplicação do *placet* as definições dogmáticas, sobre o pretexto de poderem conter preceitos contrários aos direitos majestáticos; o Conselho de Estado, arvorado em juiz de última instância, para os atos de jurisdição episcopal; a faculdade que as Assembléias Provinciais se arrogavam de criar e dividir paróquias; as licenças de residência dadas aos párcos pelos Presidentes das Províncias; a proibição da admissão de noviços nas ordens religiosas instaladas no império; a intervenção do governo civil na organização do ensino dos próprios Seminários e na escolha dos professores ou na demissão deles; assim como a elaboração dos estatutos dos seminários, na escolha dos compêndios destinados ao ensino, na distribuição das matérias pelos cursos. E, para evitar a transposição das competências, propunha estreimar bem os limites dos dois poderes. Isso não só no interesse da igreja, mas no interesse dos povos, no interesse da liberdade, no interesse da civilização<sup>17</sup>.

Dom Vital, rigorosamente, negou aos membros das confrarias apenas os benefícios religiosos. Era a defesa de prerrogativas religiosa, e não intervenção na ordem civil, agravado pela ausência das fronteiras sobre o que Rui Barbosa afirmou que o conflito episcopal, que a maioria da gente, entre nós, se representa um incidente acabado, mas que foi apenas o primeiro pródimo das perturbações inerentes ao sistema de religiões oficiais. A imprensa acompanhava a tese anunciando: Não há que duvidar; o ilustre barbadinho quer acabar com todas as *sociedades secretas*, para maior glória da religião<sup>18</sup>.

Fora também interdita a confraria e a igreja Santa Rita de Cássia, cuja mesa ia reunir-se para tomar conhecimento da sentença do prelado.

### **Jesuitismo em delírio**

Segundo a ordem que o nosso jovem prelado acaba de expedir, os maçons não servirão mais de padrinhos, tanto nos batizados como nas crismas e casamentos, porque estão excomungados.

Admira que só agora se lembrasse ele desta sábia medida, o que prova que, ou ignorava quando entrou para o bispado, ou cometeu o pecado de permitir que tal se fizesse contra a disposição expressa da igreja como agora alega.

Enfim, diz o rifão antes tarde do que nunca.

Como conseqüência lógica, já que o anátema data de tempos atrás, deve declarar nulo todos os batizados, crismas e casamentos feitos, em que figurem maçons atendendo ao que não estão autorizados<sup>19</sup>.

A uma igreja que se erigira á margem da cátedra episcopal, com amorfa vida das ordens religiosas, e sob influência tutelar das elites, o Estado não devotava maior preocupação. A mudança se dá com o processo de romanização. D. Fr. Vital Maria Gonçalves de Oliveira escolhido como alvo era um contraste com a “legião de

<sup>17</sup> Antonio de Macedo Costa, *Representação à Assembléia Geral Legislativa* (Rio de Janeiro: Lamounier, 1864): xvi.

<sup>18</sup> Barbadinho era uma referência pejorativa ao bispo D. Vital.

<sup>19</sup> (*JORNAL DO RECIFE*, 16.03.1873).

religiosos mansos, pacíficos, cordatos, dotados de submissão absoluta, incapazes de reação violenta contra o poder estatal, onde os maçons de então se escudavam”<sup>20</sup>.

Sim foi um choque tremendo. Parecia uma outra igreja que falava pela voz do jovem prelado de Olinda. Habitúramos a uma religião decorativa, oficial, a uma igreja que, vivendo a sombra do Estado, tranqüila na segurança do monopólio religioso, num meio de alto a baixo tido como católico, limitava-se a rotina do culto<sup>21</sup>.

Outra vez a imprensa empresta sua hermenêutica do problema:

*Motim em Pernambuco*

Os excessos do episcopado e a inexplicável morosidade do poder civil em satisfazer as justas esperanças da opinião pública ultrajada, vão produzindo seus naturais resultados funestos<sup>22</sup>.

E o analista católico completa:

No período monárquico, a religião não pode ser considerada pelo historiador, sem que, ao lado do profundo sentimento católico que anima o povo e do prestígio que ela tem para as massas, se mostram bem salientes estes fatos: o regalismo, o enfraquecimento das ordens religiosas, o desprestígio do clero, a reação enérgica, mas efêmera, do episcopado e do elemento católico contra as usurpações do poder público, o racionalismo ou o ceticismo das classes dirigentes (grifo nosso)<sup>23</sup>.

Por isso não é difícil acompanhar Nestor Duarte afirmando que:

A igreja e o Estado entraram no Brasil já discutindo competências, a reivindicar jurisdição, disputar poderes, com grave dano tão só, porém, para a Coroa, que vem vindo, já de longe, arrastando concorrente(sic) e concorrida, na hora histórica, precisamente, em que o poder real em outras nações encetou o ciclo do Estado Moderno<sup>24</sup>.

Assim se reeditava a tese de que a Questão Religiosa sintetizou-se dentro de uma unilateralidade própria de uma maçonaria toda diferente dos primeiros moldes da organização européia, em não ser uma luta entre católicos e ateus, ou mesmo ainda entre católicos e protestantes, porém, essencialmente, entre católicos e católicos, ou melhor, entre católicos escolásticos e ortodoxos, contra a tese de uma maçonaria operante como um complexo de formação secreta, fermento políticos ou símbolo de

<sup>20</sup> Flávio Guerra, *A questão religiosa*, 53.

<sup>21</sup> Manoel de Oliveira Lima, *O Império brasileiro (1821-1889)* (São Paulo: Melhoramentos, 1930), 130.

<sup>22</sup> (*JORNAL DO RECIFE*, 10.05.1873).

<sup>23</sup> Júlio Maria, *O catolicismo no Brasil* (Rio de Janeiro: Agir, 1950), 19, 20.

<sup>24</sup> Nestor Duarte, *A ordem privada e a organização política nacional. Contribuição a sociologia política brasileira* (São Paulo: Nacional, 1939), 26.

progresso liberal, como incentivo de revoluções<sup>25</sup>. Não se passava na elite católica adepta da maçonaria a idéia que na intimidade daquela irmandade iria encontrar germes de ação anticlerical.

Os antagonismos com a maçonaria remetiam a períodos precedentes, por isso,

em 1817 ensaiaram os maçons o primeiro e subterrâneo movimento contra a religião, *lançando nos termos de sua proclamação na revolução pernambucana deste ano, os planos sobre a liberdade de culto religioso*. Se a idéia de fato não atingia diretamente a igreja católica, todavia, levantava uma *premissa perigosa aos conceitos de nosso composto sociológico* – o princípio da *liberdade religiosa* – como porta aberta aos cismáticos religiosos, dos ímpios e dos ateus. Não era possível a um povo tipicamente católico como o nosso, o cisma de competições religiosas, que se nos afigurava, então, como um conceito inqualificado de impiedade cristã. E daí, quem sabe, tenha vindo, entre outros fatores, a fracassar o movimento revolucionário de 1817. Um dos sentidos da revolução era o do espírito combativo contra a exclusividade religiosa e não tinha, assim, raízes na alma popular (grifo nosso)<sup>26</sup>.

O governo imperial já informara a D. Vital que “considerando que a maçonaria como sociedade secreta, e permitida pela lei civil, não tem fins religiosos nem conspira contra a religião católica, e que, portanto, faltam-lhe o caráter e o intuito que a sujeitou a jurisdição eclesiástica e a condenação sem forma e figura de juízo”<sup>27</sup>, ou seja, os maçons não estavam sob jurisdição eclesiástica, mesmo vinculados a entidades católicas. O argumento, paradoxalmente, se fundava sob o princípio da liberdade de consciência, ao passo que:

Esquecia-se até, que esta liberdade de consciência, que permitia este combate descoberto contra os princípios da igreja, por mais absurdo que parecesse fora defendido pelos próprios sacerdotes, ansiosos pelos princípios da pura liberalidade social, e sem pressentirem, porém, que abriam caminho para os seus próprios inimigos<sup>28</sup>.

Os emissários episcopais já haviam cientificado o Vaticano das tensões, e o secretário de Estado da Santa Sé, cardeal Antonelli, notificado o barão de Alhandra, autoridade diplomática brasileira, para dar-lhe ciência da posição do Papa, em apoio explícito aos seus bispos e o enfrentamento ao governo brasileiro.

O fracasso do governo atingia indiretamente a maçonaria. Começam sinais de indisciplina eclesiástica, que Dom Vital indicara porque “os homens do estado

<sup>25</sup> Nas perseguições havidas com a fundação da Igreja Presbiteriana do Recife, em agosto de 1878, os populares afirmaram, as três fontes, como base da legitimidade social ao acusarem os protestantes: “desafiaram Roma, o Imperador e a Maçonaria” Moacyr Soares; Israel F. Gueiros; Nicodemos L Pereira, *Anais do centenário. Igreja Presbiteriana do Recife 1878-1978* (Recife: do autor, 1978).

<sup>26</sup> Flávio Guerra, *A questão religiosa*, 57.

<sup>27</sup> Flávio Guerra, *A questão religiosa* 104.

<sup>28</sup> Flávio Guerra, *A questão religiosa* 107.

responsáveis pela violência, são cegos à situação política do Brasil. Eles não vêem que a religião é a melhor parte da autoridade contra os assaltos da revolução que avança, são vítimas da cegueira e levarão o país a ruína”<sup>29</sup>.

A problemática da Questão Religiosa não se esgota entre 1872 e 1875 como se percebe nos debates parlamentares posteriores, implicava toda a questão do padroado e no embate do direito eclesiástico com o civil<sup>30</sup>, e o Imperador entendia com o Marquês de São Vicente, principal jurista do Império, que no Direito Público o Estado tem direito de fiscalizar o culto, a doutrina e a disciplina da religião do Estado.

Dar a religião católica o privilégio de religião do Estado e criar uma igreja nacional, eis a visão galicana, expressa concisamente por Joaquim Nabuco em *A Invasão Ultramontana* (1873). O Conselho de Estado, “o cérebro da Monarquia”, segundo Joaquim Nabuco e a maioria dos juristas e políticos, apoiava esta doutrina e defendia com o gabinete de Rio Branco e o Imperador a doutrina regalista temendo “(*jus cavendi...*) a invasão do temporal pelo espiritual”<sup>31</sup>.

A leitura dos textos de D. Vital e D. Macedo Costa nos mostra uma inflexibilidade doutrinal e uma identificação completa entre igreja como instituição e salvação ou Reino de Deus[...] *limitaram-se a defender a doutrina da igreja*, isto é, os textos pontifícios, especialmente os de Pio IX contra o maçonismo e o regalismo”<sup>32</sup>.

Mas isto revela uma incongruência. Afirmar a verdade da igreja na questão doutrinal é afirmar a verdade do discurso da igreja, na ordem temporal. Havia uma compreensão que o conflito não fora espontâneo. Tobias Barreto, que foi “o único em sua geração” a a desinteressar-se pela questão interrogou se a questão não serviria como cortina de fumaça para esconder a lei do ventre livre, que emancipava os escravos nascidos depois de o 28 de setembro de 1871. Depois Hermes Lima<sup>33</sup> também sugeriu que o presidente do Conselho de Estado agiu para dar ao país novos motivos de preocupação, e assim teria engendrado a controvérsia religiosa.

Como fica claro, a Questão de fato se pretende a algo mais do que um bispo solitário, expressão do enfrentamento mais geral entre a Igreja e maçonaria, porque antes da sua sagração, a maçonaria estava mobilizada com uma estratégia aguerrida.

Segundo Freire:

A consciência da ordem católica, encarnada por D. Vital, em momento dramático da vida brasileira, encontrou no senso de ordem política, que animou então contra a igreja, e particularmente, contra os seus bispos mais severamente ortodoxos, os estadistas principais do império, radical contradição. Eram, entretanto, dois aspectos essenciais – essas duas ordens – de um só sistema não

<sup>29</sup> *Carta Pastoral do bispo de Olinda premunindo seus diocesanos contra as ciladas e maquinações da maçonaria* (Recife, 1873 [D. frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira]), 19

<sup>30</sup> João Dornas Filho, *O padroado e a igreja brasileira* (Rio de Janeiro: Cia Ed. Nacional, 1937).

<sup>31</sup> Antonio Carlos Vilaça. *Pensamento Católico no Brasil*, 57.

<sup>32</sup> Antonio Carlos Vilaça. *Pensamento Católico no Brasil*, 58.

<sup>33</sup> Hermes Lima, “A Questão Religiosa”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Pernambuco* 28, no. 31/34 (1917): 323-326.

só de convivência como de ordenação[...], um sistema mais compreensivo ou mais amplo, que qualquer das suas ordens<sup>34</sup>.

Em carta a D. Vital, afirmava o ministro João Alfredo:

A nossa constituição permite todas as religiões com seu culto doméstico e particular. Organizam-se aqui sociedades compostas de estrangeiros para fins religiosos diferentes dos nossos com autorização do poder civil e funcionam livremente. Quando isso acontece, não sei como poderia o governo proibir as sociedades maçônicas que se compõem de católicos que não tem fins contrários à religião do império e que dado que os tivessem, trabalham de portas fechadas<sup>35</sup>.

Na resposta ao conselheiro, afirma D. Vital:

Compreenda V. Exia que esta questão é de vida ou de morte para a igreja brasileira cumpra-nos antes arcar com os maiores sacrifícios que afrouxar. E mais: Se eu fosse político ou de mais idade, diria que graves perturbações da ordem pública estão iminentes em quase todo o Brasil e são inevitáveis, apesar da minha prudência, a causa, reservo-me para dizê-la a V. Exia pessoalmente, quando tiver ensejo<sup>36</sup>.

### **Continuidade das tensões: A maçonaria sobrevive**

Oliveira Torres lembra, que numa época em que não existiam partidos estruturados, “as lojas maçônicas eram instrumento de ação política, estava a serviço dos objetivos, ideais e preconceitos da burguesia da época”<sup>37</sup>. A Questão Religiosa espelhava um estado de ânimo da formação sócio-religiosa do Brasil imperial e não pode ser vista sem pensar a influência já apontada do jansenismo e do galicanismo que legou a formação dos nossos juristas na tradição da Universidade de Coimbra, e que informou a ereção da igreja no Brasil, muito mais do que a doutrina católica propriamente, o clero era ainda composto de muitos regalistas e revolucionários. Tudo, aliás, se complica enormemente porque existe uma tradição maçônica brasileira especialíssima<sup>38</sup>.

As conseqüências indiretas do conflito foram altamente fecundas sob o aspecto religioso. A ala mais exaltada e polêmica da maçonaria considerou a solução do conflito como a favor da Igreja, seus direitos, sua liberdade. “A igreja foi vencedora na parte substancial da questão, reconhece-o a própria maçonaria. E Dom Vital no seu admirável *Resumo Histórico*, nos escreve: “a questão despertou o sentimento católico no Brasil’.

<sup>34</sup> Gilberto Freire, *Casa Grande e Senzala* (São Paulo: Círculo do Livro, 1959), 25.

<sup>35</sup> Antonio Carlos Vilaça. *Pensamento Católico no Brasil*, 42.

<sup>36</sup> Antonio Carlos Vilaça. *Pensamento Católico no Brasil*, 52.

<sup>37</sup> João Camilo de O. Torres, *História das idéias religiosas no Brasil* (São Paulo: Grijalbo, 1968), 156.

<sup>38</sup> Antonio Carlos Vilaça, *Pensamento Católico no Brasil*, 61.

A questão maçônica tornou-se religiosa por haver o bispo de Pernambuco respondido as questões postas pela imprensa não católica? O deputado Saldanha Marinho, o “Ganganelli”, argüia que o bispo poderia ser enquadrado na mesma lei em que se apoiava contra a maçonaria se não fosse “certa leniência do Estado”, e acusava não somente Dom Vital e Dom Macedo Costa, mas o episcopado: “E gravíssima a questão religiosa, que o episcopado irrefletida e imprudentemente levantou, urge que seja resolvida sem demora”<sup>39</sup>. O enfrentamento da Igreja era também com o poder temporal, no dizer de Macedo Costa, se a maçonaria podia dizer, a igreja podia replicar.

Para que se pudesse lançar a culpa ao governo, como fez o bispo do Pará, de modo peremptório, era necessário que esse mesmo governo se identificasse com a maçonaria. Por isso, a questão deixou de ser maçônica, para ser religiosa, porque, sendo assim, a culpa não seria da maçonaria, mas dos bispos e da igreja. Configurou-se, então, o choque mais amplo, que ia além da desinteligência local entre bispos e maçons, entre liberais e ultramontanos. Não lucrava muito o governo com esta mudança, porque passou a ser o alvo da retórica acusatória do episcopado.

A conclusão pode ser a forma lacônica e premonitória de descrever a conjuntura do Monsenhor Joaquim Pinto de Campos

Tristes e pesados se revezam os dias desta parte integrante do rebanho cristão. As mais urgentes necessidades corriam a revelia de toda vigilância pastoral; a lanterna da fé quase se extinguia nos ermos da consciência; a caridade, filha preciosa das entranhas divinas, quase que se esfriavam nas obras dos homens; as evidências do catolicismo eram postas em questão; a heresia pompeava ao remanso da indiferença de uns, e do fervor de outros; e quando o desejo dos flagícios e dos escândalos mais ameaçava de soltar-se de todos os diques, eis que o Espírito Santo, supremo instruidor dos pastores, nos favoreceu com o remédio apropriado as nossas enfermidades espirituais!<sup>40</sup>

Além da escassez de mão-de-obra, o perfil do clero também comprometia. Segundo Maciel de Barros:

O clero nacional, dos tempos pombalinos até as vésperas da Questão Religiosa, não se distinguia com raras exceções por qualquer demonstração de ortodoxia. Mais freqüentadores das letras francesas do que das latinas, mais versados em literatura profana do que em obras pias, muitos de nossos clérigos estavam saturados de ideais iluministas... Ao lado do ideal iluminista, o clero professava geralmente, no que diz respeito às relações entre a Igreja e o Estado, o mais ferrenho regalismo, apoiado nas tradições lusitanas, particularmente a pombalina. Basta dizer que entre os muitos eclesiásticos que faziam parte da

<sup>39</sup> J. Saldanha Marinho, *A igreja e o Estado* (Rio de Janeiro: Perseverança, 1874).

<sup>40</sup> Joaquim Pinto de Campos, *Polêmica religiosa* (Recife: Tipografia do Jornal do Comércio, 1862), 4.

Assembléia Legislativa, de 1826 a 1829, contavam-se vários que não titubeavam em reconhecer o primado do Imperador...<sup>41</sup>.

### **A instrução da Internunciatura**

Há que se considerar que o conflito católico-maçônico no Brasil, que deu origem a instrução da inter-nunciatura, estava situado no conflito que era universal, mas que reflete as especificidades das relações dos segmentos em conflito a partir da questão religiosa. Preocupava, sobretudo, a experiência Européia em função das associações da maçonaria com governos que restringiam a presença da igreja. Além disso, havia evidente intenção de reforçar autoridade simbólica do catolicismo junto à sociedade brasileira, e como decorrência reforçar também a autoridade das ações do clero no enfrentamento. A especificidade da experiência brasileira também deve levar em conta a manifesta hostilidade interna dos setores liberais e do governo, e a perplexidade geral resultante do encarceramento dos bispos católicos na crise da Questão religiosa.

Do ponto de vista estratégico o documento pelo seu agente emissor, marcava posição junto ao Estado brasileiro, transformava a questão doméstica em questão diplomática, por causa da procedência do texto, a Santa Sé, a diplomacia vaticana, e a inter-nunciatura. Além disso, inibia as ações da igreja no Brasil, para aproximação com a maçonaria, a defesa que muitos faziam dela, com a tese de não ter ela a índole anticlerical que se verificava em outras partes do mundo. Ao mesmo tempo o documento mantinha a igreja como interlocutora nas questões em debate no Império.

Do ponto de vista social o documento tem um caráter marcadamente segregador, na medida em que distingue os “afiliados” da maçonaria, como objeto de tratamento específico, restritivo, e também simbólico em relação aos fieis católicos que recebiam elogio implícito da sua fidelidade, ao contrário dos que eram objeto de sanções eclesiásticas. O discurso pressupunha a prerrogativa da igreja como portadora de autoridade que o catolicismo possuía para julgar a Maçonaria

Se o discurso atrai, o documento procurava reforçar sua força autoritativa por ser um discurso que historicamente a igreja reeditava. Além disso, a proximidade temporal com a Questão Religiosa sugeria que a igreja mantinha sua posição mesmo em face do rigor com que foi tratado sob a lei durante a crise, e fazia repercutir sua palavra junto aos setores envolvidos, que incluía proeminentes intelectuais e juristas que tomaram posição a favor da igreja, além de congregar em torno da autoridade eclesiástica os fiéis católicos, e mandar uma mensagem implícita para os protestantes, envolvendo todos os setores que estiveram nos embates da Questão Religiosa: o poder público, os fiéis católicos, e os protestantes como beneficiários indiretos<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Roque S. Maciel de Barros, “Vida Religiosa e A questão religiosa”, in *História da Civilização Brasileira*, Sérgio Buarque de Holanda (Paulo: DIFEL, Difusão Européia do Livro, 1971), tomo II, vol. 4. S., 321.

<sup>42</sup> João Marcos Leitão Santos. *A inserção do protestantismo em Pernambuco 1860-1891*. (Tese de Doutorado em História Social, Universidade de São Paulo/USP, São Paulo, 2008). João Marcos Leitão Santos. “Protestantismo e tradicionalismo católico em Pernambuco no século XIX”. In *História das*

Uma vez que o embate se dava também no plano institucional, deve-se ter em conta que as instituições operam como um conjunto das formas ou estruturas fundamentais da organização social, tal como são estabelecidas pela lei ou costume nas diversas sociedades, é esta concepção que realça o papel dos conflitos políticos e a atribuição do caráter propriamente político assumido por determinadas instituições sociais, como no caso, a igreja católica e a maçonaria. A pergunta a ser colocada é se a influência política das instituições lhes é própria ou se revela somente a incidência de fatores externos.

A fórmula que sustentaria a estratégia era a recorrência à doutrina católica, especificamente no que refere à maçonaria, mais ainda a questão sacramental que se expressava “... num conjunto coerência relativa de representações, valores e crenças”. Valores e crenças operando como ideologia

Diz respeito ao mundo no qual os homens vivem suas relações com a natureza, a sociedade, os outros homens e sua própria atividade sócio-política. Faz-se presente em todas as atividades dos membros de uma sociedade de tal forma que ela (a ideologia religiosa) é indiscernível de sua experiência vivida”<sup>43</sup>.

Lembremos que todo ato de comunicação constitui-se um processo, no qual a ação percorre uma trajetória, com vista a tornar comuns os elementos de comportamento, experiências, sentimentos, ou modos de vida. Sua efetivação promove um sentido de unidade entre idéias e aspirações. Este o processo de comunicar reveste-se de função social, porque ao prover a identidade de aspirações, por exemplo, remete a normas que estruturam a ação comum dos sujeitos que estão envolvidos nesse processo, e que resulta em forma organizativa dos agrupamentos sociais. Sabe-se que nessa função social o processo se propõe a prover a estrutura ideológica para a vida dos seus destinatários através de recursos semiológicos, psicológicos, semânticos, etc.

No caso aqui referido se reconhece episcopado de um lado, clero, fieis e público geral, de outro, tendo a instrução pastoral como instrumento de mediação. A teoria comunicativa informa a necessidade de um “campo comum” entre emissor e retor, e que quanto maior a interação entre estes, melhor se realiza o processo comunicativo. O emissor pretende sempre que sua mensagem possua o poder modificador e leva em conta a situação histórica e a disposição dos destinatários.

Como lembra José Carlos Araújo, este projeto corresponderá ao “estado de espírito ideológico” mannheimiano no qual “as idéias são estranhas a realidade e transcendem a existência social”, ainda quando tais idéias, situacionalmente transcendentem permanecem “no nível da realização e na manutenção da ordem de coisa existentes”<sup>44</sup>.

---

*religiões no Brasil*, Sylvana Brandão; Luiz Carlos Luz Marques, & Newton D. de Andrade Cabral (Recife: Bargaço, 2012), v. VI.

<sup>43</sup> João Carlos Libâneo, apud José Carlos S Araújo, *A Igreja católica no Brasil Um estudo de mentalidade ideológica* (São Paulo: Paulinas, 1986), 27.

<sup>44</sup> José Carlos S. Araujo, *A Igreja católica no Brasil*, 42.

Neste contexto o depositário das idéias ideológicas é o grupo religioso, institucionalmente denominado igreja católica, pois, possui um *sistema* intelectual, racional e ético, que porta e veicula uma interpretação *do e sobre* o mundo abarcando a vida ante e pós-morte<sup>45</sup>.

Tal caráter ideológico do discurso produzido pela igreja católica é inevitável na medida em que sempre operou como representante de uma determinada ordem e pretendeu exercer o controle das idéias e interesses remissos a transcendência, impossíveis de serem efetivados no quadro de uma ordem autônoma, e porque pretendeu manter as coisas, ou seja, a posição da igreja foi de assegurar seu lugar social historicamente instituído.

Como demonstra Mannheim, sempre o grupo dominante que esteja em pleno acordo com a ordem existente irá determinar o que se deve considerar utópico, ao passo que o grupo ascendente em conflito com as coisas como estão, determinará o que deve ser considerado ideológico<sup>46</sup>.

A perspectiva da igreja católica era acordar-se com a ordem existente, pois não lhe convinhavam mudanças. Por esta razão ela caracterizará, por oposição, as utopias em relação aos grupos ascendentes a direção política que carrega consigo uma visão emancipada do mundo e do homem, a modernidade. O poder político ambigualmente representava a visão dominante e o conflito com outra ordem que abalaria o *status quo*.

Embora o senso comum repute negatividade ao conflito, a sociologia já demonstrou que ele é um dos mecanismos básicos da interação social. De fato, o conflito fixa fronteiras entre os grupos internos de uma mesma sociedade, robustecendo a consciência dos grupos, uma vez que a distinção favorece a afirmação de identidades. Quando grupos sociais se repulsam reciprocamente forjam no sistema social total um equilíbrio, ainda quando reclamam delimitação entre eles, e o meio ambiente social.

O documento em estudo *Instrução aos Revmos. Ordinários do Brasil[...]* é sugestivo a partir da sua construção enunciativa. Dentro da estrutura do direito canônico, as modulações de linguagem oferecem sugestões que não correspondem literalmente ao que a *forma* sugere. Evidentemente que o caráter do pronunciamento não tinha mero conteúdo de *instrução*, mas era um instrumento normativo, que fixava padrões de “*como proceder*”, bem como, embora aparente impor mecanismo para a contenção de uma dupla militância de católicos que se ligassem a maçonaria, o documento oferecia recursos para enfrentamento *ideológico* com a maçonaria, em seguida anunciada como “*seita maçônica*”, o que lhe atribuía à condição de grupo religioso, diretamente, e com o poder civil, indiretamente.

O texto refere-se “*a seita maçônica que tantos danos tem causado a religião nesse país..*”. o que apresenta a justificativa para o combate contra a maçonaria de forma tríplice: sua condição de seita, os males a religião, e os danos aos países. Apela-se a ação do clero, tomando-se como óbvio os danos, uma vez que não se enumera nem

<sup>45</sup> Riolando Azzi, *O altar unido ao trono* (São Paulo: Edições Paulinas 1993). (História do Pensamento Católico no Brasil – V. III).

<sup>46</sup> Karl Mannheim, *Ideologia e utopia* (Rio de Janeiro: Guanabara, 1983), 227.

caracteriza tais males, mas se afirma de forma implícita, que a omissão do clero corresponde à perpetuação dos danos a religião e ao país. Mas não havia como não saber os comprometimentos do clero com ideologias alheias a ortodoxia romana. Não se cogita, portanto, um diálogo pacificador, mas “*forte repressão*” que não será resultado de ações isoladas ou resultados de improvisos, mas que demanda escrupuloso rigor na sua implementação.

Obviamente, uma crise de legitimidade no sistema social, como a ambígua separação de poderes em um estado confessional, como o Brasil imperial, impõe aos grupos com posições de influência objetivamente similares que, por meio do conflito, constituam-se grupos autoconscientes, com interesses próprios a defender, e a própria estrutura social estabelece o grau de conflito admissível, e seu limite é que não provoque a anomia social, como evidenciado na Questão Religiosa.

Considerando que toda identidade é *política*, compreende-se que no texto incide um enunciado sobre a construção das identidades, que sempre são politicamente ativas, e sua afirmação ou o surgimento se dá num espaço ocupado por outras pretensões de identidade e porque a referida afirmação consiste em traçar uma fronteira de alteridade que separa o que se é do que não se é. Ao mesmo tempo, não se ignora que toda identidade é *contingente* e remete a condições históricas, sociais, culturais e políticas, contingência que desautoriza suas pretensões de detenção da verdade, de legitimação universal ou de superioridade natural.

Segundo a perspectiva de Rubem Alves (1982), uma vez que o sagrado e a verdade não habitam as instituições, mas invadem o nosso mundo através da consciência, e que os sistemas religiosos são organizações simbólicas do mundo, cuja linguagem não é facilmente distinguida dos outros instrumentos lingüísticos, é neste *locus* que se acentuam as múltiplas formas do conflito, muitas vezes já esgotadas nas formas institucionais, mas mantidos em seus aparatos simbólicos.

Segundo o mesmo autor, “a combinatória de todos os conceitos de uma linguagem é o limite do que pode ser pensado com ela[...] Nenhuma linguagem pode assimilar os conceitos estranhos a si mesma, sem com isso condenar-se a destruição”<sup>47</sup>, como sugere o texto da *Instrução* remetendo a norma da doutrina católica acerca da maneira de tratar os maçons, principalmente no que diz respeito aos sacramentos e aos outros bens espirituais, de cuja comunhão eles deveriam ser inteiramente privados, no caso, em forma de antítese de dois princípios: a norma da doutrina católica, e a maneira de tratar os maçons.

Ainda segundo Alves, “a aceitação de um discurso como verdadeiro e ortodoxo, e a rejeição de outro como falso e heterodoxo se dá ao nível do poder político dos sujeitos que o enunciam e sustentam tais discursos. O que importa é quem tem a última palavra” (Id., p. 38). No mesmo sentido Maurice Durverger (1961) indica que política é enfrentamento, onde os grupos que exercem o poder lutam contra os que lhes ameaçam o que se dá com vistas à preservação do bem ou resistência ao mal, concebida a partir

---

<sup>47</sup> Rubem A. Alves, *Dogmatismo e Tolerância* (São Paulo, Paulinas, 1982), 35-36.

do *status* social dos oponentes, objetivando a preservação de determinada ordem ou sua subversão. Afirmo o autor:

toda a contestação da ordem social existente é a imagem e projeto de uma ordem superior, mais autêntica. Toda luta é portadora de um sonho de integração, e constitui um esforço para o encarnar. Para muitos, luta e integração não são duas faces opostas, mas sim um único e mesmo processo de conjunto gerando a luta naturalmente a integração, tendendo a antagonismos, pelo seu próprio desenvolvimento para a supressão e para o advento de uma Cidade harmoniosa<sup>48</sup>.

Estas formas de embate político têm como *background* o poder exercido sempre em proveito de algum grupo, nível onde conflituam os interesses dos diversos segmentos sociais. O fato é que as instituições políticas determinam o quadro interior no qual se desenrolam os combates políticos, e assimilam em sua arena de luta as instituições “para-políticas”, aquelas que não instituídas como organizações políticas, mas que exercem efetivamente este papel na sociedade, como a igreja. O ambiente onde se desenvolvem os antagonismos pode polarizar os blocos em disputa em uma oposição máxima.

A instituição é um mecanismo social que estabelece os parâmetros comportamentais dos indivíduos de forma especializada, de sorte que eles reproduzem os objetos predeterminados pela Instituição, assim, força os indivíduos a produzirem segundo o modelo pré-estabelecido, como, por exemplo, a dimensão excludente entre ser católico e maçom que se considerava intolerável.

Na formação social brasileira, ainda no século XIX, o sacerdote operava como referência societária e comunitária, desta forma, se parte do clero se tornava membro da maçonaria, isto podia ser tomado como consentimento ou legitimidade para a participação de leigos católicos na maçonaria, o que representava uma “dissidência” e conseqüentemente um enfraquecimento do próprio catolicismo.

O empenho da igreja em manter seu *status* e papel social reflete o fato que as instituições, enquanto respostas aos problemas concretamente vividos na organização da vida social, somente se justificam na medida em que preservam sua eficácia prática, e que em sua institucionalidade o passado tem sempre prioridade sobre o presente, onde aquele funciona como modelo desses, daí a remissão ao enfrentamento com a maçonaria como experiência de longa data na trajetória da igreja, como sendo certo e mais que certo, que a maçonaria deveria ser considerada entre as sociedades condenadas pelas Constituições Apostólicas.

Na medida em que as instituições são eficazes, ninguém precisa alterá-las, e a funcionalidade é confundida com verdade, o discurso sobre outras instituições toma forma de justificação ideológica, e passa-se a usar a descrição das realidades institucionais, como base para os imperativos éticos, que no documento em estudo se

<sup>48</sup> Maurice Durverger *Introdução à política* (Lisboa: Estudos Cor, 1961), 17.

nomeia como bens espirituais, conformidade a “norma da doutrina católica[...]”; “sacramentos e aos outros bens espirituais, as bênçãos e [...]” “cerimônias eclesiásticas”; “poderão ser absolvidos da excomunhão em que incorreram e para este fim Sua Santidade benignamente concede[...]” reconciliado com Deus e com a Igreja pela absolvição.

Ainda segundo Durverger o combate político insere-se nas práticas sociais onde os sujeitos refletem as categorias sociais em conflito, e se subordinam a situações conjunturais e históricas do próprio ambiente societário no qual se situam, assim, compreende-se o apelo ao clero “contra os males a religião e ao país”.

Uma vez que não se cogita o diálogo pacificador, se reafirma que “será tanto mais fortemente reprimida”, quanto mais “escrupulosamente for observada pelo clero a norma da doutrina católica acerca da maneira de tratar os maçons”, a fórmula que sustentaria a estratégia era, portanto, a recorrência à doutrina católica, no que refere à maçonaria, mais especificamente a questão sacramental, explicitamente no que diz respeito aos sacramentos e aos outros “*bens espirituais*”, de cuja comunhão eles devem ser inteiramente privados até que abjurem da “ímpia seita”.

Não se ignora que o conflito com outros grupos torna mais nítido as fronteiras de cada grupo, ao contrário das tensões intramuros que ameaça derrubar as fronteiras já estabelecidas do grupo, o que explica a insistência que o texto revela nas informações chegadas a Roma, apontando a lassidão com que o problema de admissão dos maçons nas práticas religiosas acarretava, quando afirma textualmente que: “a S. Sé esteja bem informada de que a praxe seguida pelos párocos desse império difere muito nesse ponto a Sagrada Congregação”, com a aprovação do Santo Padre.

Nesta seção o quadro ganha nova gravidade porque se aponta para a cumplicidade ou omissão do clero. O clero, não era infenso as relações que marcavam a vida social dos Oitocentos, e muitos deles, adotavam a maçonaria como espaço pra expressão de suas convicções políticas liberais. Por isso, se apela ao princípio de autoridade porque a matéria estava agora no âmbito da Sé romana, e se estabelece velada ameaça, apontando que a questão não estava cativa da dimensão administrativa, mas jurídica, porque sob os olhares do órgão sensor, a Sagrada Congregação da Santa Inquisição. Ambas, a Cúria e a Congregação estavam sob o aval do próprio pontífice.

É conhecido como os sistemas religiosos tendem a absorver a personalidade inteira dos seus fiéis. Porque a união entre os membros é muito mais forte do que naquelas onde prevalecem relações do tipo fragmentário. Assim, os credos tendem a reprimir os antagonismos internos e os desvios de conduta, sobretudo, entre as lideranças e aqueles investidos de autoridade, como já indicamos, com a adesão de clérigos e fiéis a maçonaria.

Na verdade, a reação pode ser mais forte nestas condições porque o inimigo de dentro põe em contradição os valores e interesses do grupo e ameaça a unidade. A quebra da norma, ou transigir com o erro, significa e *simboliza* uma deserção daqueles princípios que o grupo considera vital para seu bem estar, e para sua sobrevivência. O religioso que transige contribui para a fortaleza do grupo oposto ao transferir para este a

sua lealdade, primeiro porque sugere possível a dupla militância, segundo porque esta lealdade pode ser mais forte, principalmente pelo fato que transfere maior convicção a sua causa nova.

A estes teve por bem “relembrar as coisas seguintes, que todos deverão cumprir fielmente”. Outra vez o expediente discursivo aparece de forma sutil, porque se tratava não de novo regramento, mas de “relembrar” o que já era dever do clero, porém, esta “lembração” exigia que as obrigações fossem “cumpridas fielmente”. E o documento insiste: “e falando primeiramente do sacramento do matrimônio, não se pode de modo algum tolerar o que sucede em algumas dioceses, segundo consta, a saber, que sejam celebrados os matrimônios dos maçons com toda solenidade do rito católico”.

Neste ponto importa pensar porque as dioceses casavam os maçons, contra a regra católica. Num ambiente em que não somente os estratos médios e subalternos da sociedade aderiam à maçonaria, mas de fato, predominava entre membros da elite intelectual e política, não convinha ao clero se indispor com estas elites, por isso, as autoridades diocesanas tendiam a contemporanizar com tais práticas, preterindo o rigor. De resto, senão na hierarquia, mas no clero graduado no governo diocesano a percepção sobre a maçonaria não se fazia sobre os documentos eclesiásticos, mas sobre o contexto social do Brasil imperial.

O objetivo no documento era colocar os maçons numa condição de pária social, subtraindo a legitimidade das suas relações sociais, notadamente, familiares, num contexto que o *status* civil do casamento fixado em lei brasileira era novo e não gozava de plena efetividade enquanto norma jurídica. Esta estratégia não significava apenas uma hostilidade aos maçons, e sim um mecanismo de demarcação dos espaços de poder dentro da ordem política imperial, com o enfraquecimento da maçonaria, através de uma contrapropaganda que subtraísse sua possibilidade de ampliar a inserção sobre segmentos sociais tradicionalmente menos infensos a influência do catolicismo, ou seja, catalisar novos membros para a maçonaria entre os católicos. Mas fica a pergunta até que ponto sanções eclesiásticas inibiam a adesão à maçonaria?

Havia irmandades católicas com membros e dirigentes maçons, tanto que foram objeto de sanções eclesiásticas pelo bispo de Pernambuco na Questão Religiosa, e também livres pensadores, profissionais liberais e acadêmicos, além de membros do governo em todas as instâncias, já filiados as diversas lojas pelo país.

Se percebermos a comunidade como a realidade social dentro da própria instituição social, no sentido em que ambas afirmam os mesmos símbolos, uma vez que os símbolos que a comunidade usa foram mediados pela instituição, se entende mais precisamente o que era a sanção eclesiástica num ambiente social e culturalmente católico.

Se por um lado a hermenêutica da instituição é uma em que a significação dos símbolos já foi esgotada pelo passado, cabendo-nos agora simplesmente explicitá-los com maior clareza e aprofundá-los, a comunidade, por sua vez, possui uma compreensão que os símbolos não se encontram apenas no significado herdado do passado, mas precisa ser re-significados no presente vivido.

O documento afirma que antes, se algum maçom, sendo conhecido como tal, desejar contrair matrimônio, o pároco é obrigado a procurar com todas as forças, “que ele deixe a maçonaria”. Ora, em todas as relações de conflito, as disposições hostis agressivas acumuladas, podem não só descarregar sobre o objeto primordial da hostilidade, mas também sobre os objetos substitutivos. Neste caso, exemplarmente, a hostilidade contra “a seita maçônica” volta-se contra o maçom católico, pretendo beneficiário dos bens espirituais. É evidente que a privação da vivência religiosa dos indivíduos particulares não poria fim a “seita maçônica que tantos males tem feito a religião e ao país”. Portanto, o conflito direto com funções primárias de oposição não esgota a experiência conflitual, pois, ela pode derivar para objetos substitutivos ou obter satisfação alternativa mediante uma simples liberação da tensão, como as restrições às práticas religiosas para atingir a maçonaria, coagindo alguns a deixá-la, sob pressão social ou familiar.

A literatura sobre a situação religiosa da América Latina sob influência católica, explica a substituição do foco sob o maçom anelante por casar-se, para a família da nubente, na recomendação que “caso não queira [abjurar da maçonaria], o pároco se esforce seriamente em afastar com oportunas admoestações a esposa e seus pais de semelhante consórcio”, pois segundo anotado no jornal mexicano *El abogado cristiano ilustrado*: “a igreja tem em seu poder as mães, esposas, filhas, irmãs, toda a família, enfim, que satisfazem todos os seus gastos e gestos”<sup>49</sup>, favorecendo a submissão da consciência<sup>50</sup>.

E o documento insiste que:

**Quando, porém, o pároco não puder** de modo algum **impedir a realização** do matrimônio, e prudentemente rezear que, negando sua assistência, **resultará escândalo ou dano grave**, então *leve o fato ao conhecimento do ordinário*, o qual, em virtude da faculdade competente que agora lhe é outorgada, depois de examinadas e pesadas todas as circunstâncias do caso, **poderá permitir** que o pároco assista o matrimônio passivamente, isto é, **sem as bênçãos e sem as outras cerimônias eclesiásticas**, *apenas como testemunha* autorizável, e neste caso (grifo nosso).

A resposta a violência, com a exclusão do hostil assegura a sobrevivência do grupo e elimina a acumulação de disposições hostis, permitindo a manutenção interativa das relações, uma vez que o conflito modifica os termos tradicionais do relacionamento, pois, a simples hostilidade não produz necessariamente estes efeitos e até pode preservá-los. Nesse caso, a admissibilidade tinha objetivos precisos: impedir que se retorne aos níveis de tensão com o Estado como na Questão Religiosa. Evitar tensões com Estado que tendia a favorecer a maçonaria, afinal, a doutrina não previa este

<sup>49</sup> (*EL ABOGADO CRISTIANO* 13.6.1901).

<sup>50</sup> Maria Luiza Marcílio, *Família, mulher, sexualidade e Igreja na história do Brasil* (São Paulo: Loyola, 1993).

expediente de tolerância a que a igreja, contra sua vontade, se submetia para minimizar conseqüências do enfrentamento.

A Instrução determinava ainda:

devem ser tomadas previamente as precauções e *providências necessárias para a educação de toda a prole*, e observadas as demais condições de estilo.

A referida faculdade poderá ser delegada em reservado aos párocos, sempre que o ordinário achar necessário. Quanto, porém, ao matrimônio entre uma parte católica e outra que afastou da fé para professar alguma religião falsa, ou seita herética, é preciso requerer a costumada e necessária dispensa com as prescrições e cláusulas conhecidas e de estilo<sup>51</sup>. (grifo nosso)

Como dissemos, é menos perigoso para um grupo se quem se separa se passa para o inimigo do que se, como faz o dissidente, forma seu próprio grupo rival dentro da instituição. Além disso, professando repartir valores do grupo, o dissidente cria confusão e, portanto, suas ações se consideram como uma tentativa de derrubar fronteiras. Pelo contrário, a percepção de perigo interno pelo conjunto do grupo faz com que se robusteçam suas fileiras, aumentando a discussão interna e a participação na vida grupal, ou seja, mobiliza as defesas do grupo.

Além disso, a exigência que os Ordinários, “em nome da S. Sé, recomendem *aos confessores, que admoestem severamente aos seus penitentes, para que não se associem a maçonaria*”, aponta para um catolicismo como o único espaço de objeção a maçonaria e a adesão progressiva de católicos, sobretudo, clérigos, que abria a mencionada faixa de vulnerabilidade que enfraqueceria ainda mais a condição do catolicismo no Brasil, já vitimado pela Questão Religiosa, o regalismo e o protestantismo que se estabelecia.

Segundo Vieira o núncio temia o protestantismo, pois, a igreja católica mantinha o desejo de possessão, subjugação inclusive de aniquilamento do inimigo, tendendo a se satisfazer mediante combinações e sucessos separados da luta. Quando o conflito é simplesmente um instrumento determinado por um objetivo mais amplo, não há razão para restringi-lo ou inclusive, evitá-lo, sempre que possa ser reimplementado por outras medidas que ofereçam possibilidade de êxito.

O documento procura criar uma rede sem escapatória insistindo que a ruptura quanto à maçonaria devia incluir outras sociedades secretas semelhantes a estas, nem tão pouco “tomem parte em suas reuniões, nem lhe prestem apoio ou proteção”, e os mesmos confessores “neguem absolvição sacramental aos que se mostrem pertinazes”.

Quanto, porém, “aos que se arrependem sinceramente”, prossegue o documento, estes “poderão ser absolvidos da excomunhão em que incorreram” e para

---

<sup>51</sup> Sobre esta questão de casamentos com membros de uma religião falsa ver João Marcos Leitão Santos. “Religião e Direitos Cíveis. Direito acatólico em Pernambuco no século XIX”, *Revista da Faculdade de Direito de Olinda* (2005): 121-139. Ítalo Domingos Santirocchi. “O matrimônio no Império do Brasil: uma questão de Estado”. *Revista Brasileira de História das Religiões* 12 (2012): 81-122.

este fim Sua Santidade benignamente concede aos Ordinários as faculdades necessárias e oportunas pelo espaço de dez anos.

Demais, saibam os Confessores que os afiliados a sociedade denominada pedreiros livres, embora estejam arrependidos de terem prestado o juramento, não se pode dar a absolvição sacramental, *senão depois que eles de uma vez para sempre, tiverem deixado de um modo absoluto e positivo a dita sociedade, ou ao menos prometerem deveras que o farão o quanto antes.*

Ainda mais, deve-se *proibir absolutamente que os maçons notórios sejam padrinhos de abismos ou de crisma*, visto como eles, enquanto aderirem à uma seita condenada pela Igreja, são *incapazes de promover a educação cristã* de seus filhos espirituais quando se torne preciso.

Ainda na questão simbólica, foi dada a ênfase a questão dos enterramentos. Neste particular Pernambuco tinha um caso emblemático, com a negação de sepultura ao general Abreu e Lima por haver defendido a legitimidade das bíblias protestantes. A regra impunha que

Resta que se observe com exatidão as prescrições da Igreja relativas a sepultura e exéquias de maçons. Ei-las: não se pode dar sepultura eclesiástica aos maçons notórios, *senão depois que eles, feita a devida retratação, se tiverem reconciliado com Deus e com a Igreja pela absolvição.* Se, porém, a morte lhes vier inesperadamente, de modo que não tenham podido fazer a retratação de estilo, e, não obstante, tiverem mostrado desejo e dado sinal de arrependimento, neste caso poderão ter sepultura eclesiástica, mas sem exéquias pomposas e solenes. Também devem ser privado da sepultura eclesiástica aqueles que, depois de recebido os sacramentos, pedir para ser sepultado com as insígnias maçônicas, exceto o caso de tenha demonstrado essa vontade. Quando, porém, por perversidade de outrem, contra o desejo do finado, forem colocado no féretro emblemas maçônicos, a menos que se tenha conhecimento disso, se faça retirá-las inteiramente de junto do cadáver. É, pois, manifesto do que fica exposto, que não é de modo algum permitido o que ali se costuma praticar em alguns lugares segundo esta Sagrada Congregação está informada, que os cadáveres sejam sepultados segundo o costume maçônico com acompanhamento e presença do clero.

Nas diversas formulas em que se instituem os conflitos sociais, a irracionalidade constitui-se apenas em uma das variantes do processo e representa *o esforço por alcançar metas culturalmente prescritas através de meios socialmente proibidos*, e em regra referem-se mais aos instrumentos do que a expressão. Todavia, outros tipos de desvio podem servir para liberar a tensão. A ação não serve como meio para obter um resultado específico.

A conclusão do documento guarda o caráter incisivo que permeia todo o texto:

*Quando aos casos em que se deve negar a sepultura eclesiástica se houver receio de grave perturbação, os Ordinários, para procederem com mais segurança em negócio de tanta monta, observem a resposta da Sagrada Penitência.* Convém a saber: todas as vezes em que se exigir com graves

ameaças exéquias e sepultura eclesiástica para um defunto que tenha sido excomungado notório deve ser inteiramente privado das mesmas segundo os Sagrados Cânones e disposições de Direito, a sagrada Penitência em 10 de dezembro de 1860 prescrevem que se proceda do seguinte modo: “Se procure fazer tudo de conformidade com os sagrados cânones, quando porém não se possa fazer assim sem perigo de perturbações o escândalo, o pároco não preste de modo algum, nem por si, nem por outro Sacerdote o seu concurso para as exéquias e sepulturas”.

A conduta está relacionada a um campo social, e o conflito, como fenômeno social, somente pode ser compreendido dentro de um quadro de ação recíproca, como infere Montenegro

Religião é a própria concepção da monarquia apoiada num mito, cuja condição de representação mental primitiva embasa a religiosidade do povo, valorizando o paternalismo no campo social e político, traduzido na linguagem religiosa como providencialismo, mesmo porque “a coroa tem da religião uma imagem utilitária, já imbuída do racionalismo e valendo-se da união com a igreja, num momento histórico alheio a suas causas, não mais subsistentes, para investir contra ela, e reduzindo-a a impotência, assomar como força soberana única e incontestável, a ponto de tê-la submissa, mercê da política regalista. Neste quadro sintomática a incapacidade política da Cúria, do episcopado e do clero brasileiros aferrados aos dispositivos do direito canônico e da legislação civil, incapazes de promoverem uma revisão ou reforma no Estatuto Eclesiástico, na metodologia pastoral e de retificarem posições axiológicas sedições, mesmo sobre as violentas pressões do tempo. Muito ao contrario apegam-se ferrenhamente a privilégios temporais injustificáveis fomentando a onda de anticlericalismo e ceticismo religioso que assolou o Império<sup>52</sup>.

Finalmente, conclui o documento

sendo certo e mais que certo, que a maçonaria deve ser considerada entre as sociedades condenadas por Constituição Apostólica, *de maneira alguma se pode permitir que os maçons assistam o Santo Sacrifício da Missa*, e outras funções eclesiásticas de caráter oficial, isto é, com representantes da seita. Se deve igualmente proibir que o clero por convite ou mandado dos maçons celebrem missa ou funções eclesiásticas, como encomendadas ou mandadas pelos maçons, ou publicadas como tais em convites ou folhas públicas.

## Considerações finais

Observando a imprensa secular, os juriconsultos, os debates parlamentares, as reações populares, percebe-se nitidamente que a questão não se restringia a um desentendimento de duas agências políticas, antes, envolvia toda sociedade brasileira.

<sup>52</sup> João Alfredo Montenegro, *Evolução do Catolicismo Brasileiro* (Rio de Janeiro: Vozes, 1979).

Tradicionalmente católica, com sua própria compreensão da fé, amplos setores não percebiam contradição entre ser católico e maçom.

Mas o problema não se esgota como expediente doutrinário, a crise era política, do catolicismo historicamente atrelado ao estado, que, sentindo-se traído por este no apoio a maçonaria, acena com a ruptura das relações de compromisso, conseqüentemente, com a quebra da ordem.

Sentindo que sua condição no combate era desfavorável, o catolicismo substitui a estratégia, abandona o embate direto da igreja no Brasil com o Estado, e deixa que a questão seja reelaborada como expediente diplomático, pressionando o Estado a restaurar suas relações internacionais, e obrigando a igreja do Brasil a se conformar as diretrizes da igreja universal.

O documento da inernunciatura evidencia a tese citada de Rui Barbosa, que a questão não era forânea, circunstancial, o pessoal pelo temperamento volutarioso do bispo. O documento deixa entrever que a igreja em Roma continuava com as mesmas demandas que sempre tivera em relação ao catolicismo brasileiro, e entendia que o governo imperial estava fadado a direcionar os interesses dos Estado na conformidade com a religião oficial e da tradição brasileira

## Fontes

*A Província.*

*A Esperança.*

*A União.*

*A Verdade.*

*Imprensa Evangélica.*

*Diário de Pernambuco.*

*Família Universal.*

*O Metodista Católico.*

*O Apóstolo.*

*O Liberal.*

*O Catholico, 1869-1872.*

*Instruções aos revmº Ordinários do Brasil, sobre o modo como devem proceder com os afiliados à maçonaria.* Chancelaria Suprema e Sacra Congregação Romana e Inquisição Universal. Roma, 1878.

*Carta Pastoral do bispo de Olinda premunindo seus diocesanos contra as ciladas e maquinações da maçonaria.* Recife, 1873. D. frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira.

*Carta Pastoral do bispo de Olinda saudando seus diocesanos depois da sua sagração.* São Paulo, 1872. D. frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira.

Costa, Antonio de Macedo. *Representação à Assembléia gelar Legislativa.* Rio de janeiro: Lamounier, 1864.

## Bibliografia

- Alves, Márcio Moreira. *A igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- Alves, Rubem. *Dogmatismo e Tolerância*. São Paulo, Paulinas, 1982.
- Araújo, José Carlos S. *A Igreja católica no Brasil Um estudo de mentalidade ideológica*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- Azevedo, Thales. *A Religião Civil Brasileira. Um Instrumento Político*. Rio de Janeiro: Vozes, 1981.
- Azzi, Riolando. *O altar unido ao trono*. São Paulo: Edições Paulinas 1993. (História do Pensamento Católico no Brasil – V. III).
- Bastian, Jean-Pierre. *Protestantes, liberais, francomasones. Sociedade de idéias na América latina, siglo XIX*. México: FCE, 1990.
- Barbosa, Rui. A Questão Religiosa. Introdução In. Dollinger, J. *O Papa e o Concílio*. São Paulo, se., 1930.
- Barros, Roque S. Maciel de. “Vida Religiosa e A questão religiosa”, in Sérgio Buarque de Holanda. *História da Civilização Brasileira* tomo II, vol. 4. S. Paulo: DIFEL, Difusão Européia do Livro, 1971.
- Brandão, Carlos Rodrigues. “Ser católico: dimensões brasileiras. Um estudo de caso sobre a atribuição de identidade através da religião”. In Sachs, Viola. *Brasil & E. U. A.: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- Campos, Joaquim Pinto de. *Polêmica religiosa*. Recife: Tipografia do Jornal do Comércio, 1862.
- Castro, Marcos de. Igreja e Estado no Brasil. In *Os grandes enigmas de nossa época*. Rio de Janeiro, Otto Pierre Editores, 1981.
- Dornas Fl<sup>o</sup>. João. *O padroado e a igreja brasileira*. Rio de Janeiro: Cia Ed. Nacional, 1937.
- Duarte, Nestor. *A ordem privada e a organização política nacional. Contribuição a sociologia política brasileira*. São Paulo: Nacional, 1939.
- Duveger, Maurice. *Introdução à política*. Lisboa: Estudos Cor, 1974.
- Freire, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. São Paulo: Círculo do Livro, 1959.
- Guerra, Flávio. *A questão religiosa do segundo império brasileiro: fundamentos históricos*. Recife: Irmãos Pongetti, 1952
- Lima, H. A Questão Religiosa. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Pernambuco*. 28 (31/34) 323-326, Recife: 1917.
- Manhheim, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1983.
- Marcílio, Maria Luiza. *Família, mulher, sexualidade e Igreja na história do Brasil*. São Paulo: Loyola, 1993
- Maria, Júlio. *O catolicismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1950,
- Marinho, J. Saldanha. *A igreja e o Estado*. Rio de Janeiro: Perseverança, 1874.
- Montenegro, J. Alfredo. *Evolução do Catolicismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Vozes, 1979.

- Oliveira Lima, Manoel de. *O Império brasileiro (1821-1889)*. São Paulo: Melhoramentos, sd.
- Pereira, Nilo. *O conflito entre Igreja e Estado no Brasil*. Recife: EdUFPE, 1982.
- Reis, Manoel Antonio dos. *O bispo de Olinda perante a história*. Rio de Janeiro: Gazeta de Notícias, 1878.
- Santirocchi, Í. D. “O matrimônio no Império do Brasil: uma questão de Estado”. *Revista Brasileira de História das Religiões* 12 (2012): 81-122.
- Santos, João Marcos Leitão. “Religião e Direitos Civis. Direito acatólico em Pernambuco no século XIX”. *Revista da Faculdade de Direito de Olinda* (2005): 121-139.
- Santos, João Marcos Leitão. *A inserção do protestantismo em Pernambuco 1860-1891*. Tese Doutorado em História Social, Universidade de São Paulo/USP, São Paulo, 2008.
- Santos, João Marcos Leitão. “Protestantismo e tradicionalismo católico em Pernambuco no século XIX”. In *História das religiões no Brasil*. Brandão, Sylvana; Marques, Luiz Carlos Luz, & Cabral, Newton D. de Andrade. Recife: Bagaço, 2012.
- Soares, Moacyr; Gueiros, Israel F.; Pereira, Nicodemos L. *Anais do centenário. Igreja Presbiteriana do Recife 1878-1978*. Recife: do autor, 1978.
- Soffiati, Elza Silva Cardoso. *Igreja católica, política e Pio XII. O Estado democrático*. São Paulo: Paco, 2012.
- Torres, João Camilo de O. *História das idéias religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968.
- Viana, J. F. Oliveira. *O idealismo na constituição brasileira*. São Paulo: Imprensa Oficial, 1928.
- Vieira, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa*. Brasília: UnB, 1980.
- Vilaça, Antonio Carlos. *Pensamento Católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.