

ARTIGO

A “MODERNIZAÇÃO” POLÍTICA DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL (1850-1930): UMA APROXIMAÇÃO A PARTIR DA “TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA”

POLITICAL “MODERNIZATION” OF THE CATHOLIC CHURCH IN BRAZIL (1850-1930): AN APPROACH BASED ON THE “THEORY OF COMMUNICATIVE ACTION”

SÉRGIO RICARDO COUTINHO*

RESUMO

Neste artigo, apresentamos o itinerário de “modernização” política trilhado pela Igreja Católica no Brasil, particularmente o episcopado brasileiro, da segunda metade do século XIX até o fim da Primeira República (1930), a partir de um “processo de aprendizado de tipo comunicativo” diante da resolução dos “conflitos de ação moralmente relevantes” na sua relação com o Estado. O conjunto do episcopado brasileiro, ao longo de um período de 80 anos (1850-1930), liberando “recursos comunicativos”, passou por uma profunda renovação dos seus *princípios sociais de organização*. Isso se deu quando os bispos assumiram a *colegialidade* como este “princípio de organização”. Para que isso se realizasse, foi necessário que ocorresse um *processo de aprendizado de tipo comunicativo*.

PALAVRAS-CHAVE: Colegialidade; Primeira República; Agir comunicativo.

ABSTRACT

In this article, we present the itinerary of political “modernization” that was followed by the Catholic Church in Brazil, especially the Brazilian episcopate, from the second half of the nineteenth century until the end of the First Republic (1930), based on a “communicative learning process” which he obtained in the resolution of the “morally relevant conflicts of action” in his relationship with the State. The entire Brazilian episcopate, over a period of 80 years (1850-1930), liberalizing “communicative resources”, underwent a profound renewal of its social principles of organization. This

* Departamento de História Faculdades Integradas UPIS-DF. <https://orcid.org/0000-0003-3662-7473>.

was done when the bishops assumed collegiality as this “principle of organization”. In order to achieve this, it was necessary to have a communicative learning process.

KEYWORDS: Collegiality; First Republic; Communicative action.

Introdução

Jérri Roberto Marin demonstrou uma tendência da historiografia brasileira sobre os estudos do processo de “romanização” da Igreja Católica no século XIX e XX: olha a *romanização* como um processo deliberado, intencional e racional, a partir de estratégias precisas, calculadas e homogêneas. O resultado dessa estratégia foi o desenvolvimento, de forma contínua e linear, da afirmação da Igreja Católica na sociedade, conquistando espaços e aliados políticos, recristianizando a sociedade, instituições, o Estado e purificando a fé dos católicos. O episcopado brasileiro, sintonizado com as diretrizes da Sé Romana, conseguiu criar uma Igreja centralizada e hierarquizada, com sólida organização. Deste modo, a *ofensiva romanizadora* teria sido, quase sempre, infalível, triunfal, vitoriosa, de abrangência nacional e coesa, a partir de uma ação política e pastoral uniforme do episcopado brasileiro (MARIN, 2001, pp. 151-152).

Lilian Rodrigues de Oliveira Rosa, em sua obra sobre as “estratégias de inserção política da Igreja Católica no Brasil” durante a Primeira República (1889-1930) (ROSA, 2015), é um dos muitos exemplos desta historiografia.

Segundo ela, para a consecução de seus objetivos na esfera política, a Igreja Católica “traçou estratégias políticas de atuação” tendo por base um corpo doutrinário e “interesses institucionais”. Central no seu estudo

é o conceito de “estratégia”, que está associado ao planejamento, ao conjunto de ações necessárias para se conduzir em uma direção. O conceito também estaria associado à “mobilização de recursos”, noção muito utilizada em estudos dos Movimentos Sociais (como as Teorias da Mobilização de Recursos e do Processo Político de origem norte-americana) e de “estratégias eleitorais” (ALONSO, 2009).

Utilizando o conceito de estratégia, articulada com a noção de “mobilização de recursos”, a autora formula a seguinte tese sobre a estratégia política adotada pela Igreja Católica naquele período: “processo por meio do qual as lideranças católicas coordenaram e mobilizaram uma variedade de recursos no âmbito nacional e internacional visando atingir os seus desígnios”. Desta forma, a Igreja Católica aplicou os meios disponíveis, internos e externos, explorando as condições favoráveis do ambiente e do tempo com a finalidade de alcançar os seus objetivos políticos e religiosos (ROSA, 2015, p. 29).

Estas abordagens, já bastante tradicionais em nossa historiografia, pensam a “instituição eclesíastica” enquanto uma organização que compõe, funcionalmente, o “sistema religioso” de uma sociedade. O “sistema” funcionaria como um “sujeito metafórico”, de grandes proporções, com racionalidade própria, autorreferencial. A “racionalidade sistêmica” se manifestaria na capacidade de autorregulação, tendo que se adaptar a meios circundantes variáveis para poder se reproduzir. A manutenção da existência seria o fim supremo do sistema. Deste modo, a

“racionalidade sistêmica” pode ser encarada como uma “racionalidade orientada para fins”.¹

A ideia básica é a de que podemos compreender as mudanças nas instituições-organizações como uma tentativa de *defender seus interesses* e de *expandir sua influência*. A organização muda principalmente porque seus interesses a obrigam a mudanças que estejam de acordo com as transformações da sociedade como um todo. Mesmo a Igreja, apesar de seu caráter transcendental, estaria sujeita a esse mesmo processo. Esses *interesses instrumentais* poderiam adquirir uma dinâmica própria e ajudar a determinar as ações da Igreja.

Enfim, aplicada esta análise ao estudo da Igreja, procura-se verificar a tendência dela de “maximizar sua influência na sociedade” (racionalidade orientada à fins), ou seja, as mudanças da Igreja seriam resultantes de suas “estratégias” para defender seus interesses, aumentar o número de praticantes e preservar a instituição (MAINWARING, 1989, pp. 15-17).

Neste artigo, apresentamos o itinerário de “modernização” trilhado pela Igreja Católica no Brasil, da segunda metade do século XIX até o fim da Primeira República (1930), a partir de uma abordagem “não-sistêmica”. Nossa abordagem privilegia o “mundo da vida” dos sujeitos participantes, a partir da “Teoria da Ação Comunicativa”, cuja ação estava “orientada ao entendimento, ao consenso” a partir de relações *intersubjetivas* (HABERMAS, 2012).

¹ A *teoria dos sistemas* aposta num quadro teórico de recorte coletivista e reformula aquilo que Max Weber encarou como “racionalidade organizacional” nos termos funcionalistas de autorregulação.

Habitualmente, seguindo a trilha aberta por Max Weber, os cientistas sociais fixaram-se na equação “modernização = racionalização”, donde “modernidade = racionalidade instrumental”. Desta forma, acabou-se por tematizar “a racionalidade das ações” reduzindo-a à “racionalidade orientada da escolha dos meios para alcançar determinados fins”. Para Jürgen Habermas², a “racionalidade orientada para fins” seria apenas *um* aspecto sob o qual as ações podem ser racionalizadas. De todo o modo, a racionalidade estaria sempre em referência à capacidade de resolver problemas.

Para a “Teoria da Ação”, que empreendemos aqui, o foco não se centra na “capacidade de adaptação” da Igreja ao seu meio circundante, mas na *capacidade de aprendizagem* dos *sujeitos agentes* em *interação*. Mas só podemos falar de *sujeitos* (não em sentido metafórico) os que percebem problemas como tarefas (não só estratégicas, mas também prático-normativas) e que trabalham sobre eles em busca do reconhecimento das pretensões de validade das normas sociais (HABERMAS, 2010, pp. 270-274).

Os sujeitos dotados de competência interativa têm o compromisso de assumir, para dirimir eventuais conflitos, um ponto de vista capaz de efetivar o *consenso*, “porém somente poderão se encontrar unidos em torno

² Jürgen Habermas (1929), filósofo e sociólogo alemão, um dos expoentes da segunda geração da Escola de Frankfurt. Theodor W. Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973), fundadores da Escola de Frankfurt, criticaram a razão oriunda do Iluminismo, a qual, na época utilizada como meio de emancipação, converteu-se em instrumento de dominação. O que chamavam de razão instrumental, orientada a fins. Para Habermas, aqueles autores, confundiram um tipo particular de racionalização com a própria razão. A razão, assim, não pode ser reduzida à sua perversidade utilitária, uma vez que ela possui também uma função comunicativa na estrutura da linguagem cotidiana.

desse ponto de vista fundamental, se tal ponto de vista resultar das estruturas de interação possíveis”. Nessas estruturas de interação está pressuposta a *reciprocidade* entre os sujeitos, pois “a reciprocidade não é uma norma, mas ao contrário, insere-se nas estruturas gerais da interação possível” (HABERMAS, 1983, p. 67).

Nossa abordagem foi em busca dos *sujeitos eclesiais*, particularmente os bispos, e de como buscaram solucionar os “conflitos de ação moralmente relevantes”³ na relação conflituosa com o “sistema burocrático” estatal.

De fato, os muitos conflitos que se estabeleceram entre os bispos brasileiros e o governo imperial de D. Pedro II durante 30 anos, até desaguar na chamada “Questão Religiosa” de 1872, foram, a nosso ver, “conflitos de ações moralmente relevantes”. O que estava em jogo era o direito a “liberdade” da Igreja frente à “razão de Estado” conformado pelo regime do Padroado Régio.

Em outras palavras, significa dizer que não agiram mais somente em conformidade com “a lei e a ordem”, mas deram um passo decisivo para uma *socialização reflexiva* no próprio seio do “mundo vivido” por eles, apoiando-se nos recursos da *discussão*, isto é, efetuando-se na perspectiva do *agir orientado a intercompreensão*.

O conjunto do episcopado brasileiro, ao longo de um período de 80 anos (1850-1930), passou por uma profunda renovação dos seus *princípios sociais de organização*. Os “princípios sociais de organização” podem ser caracterizados através do *núcleo institucional* que estabelece a

³ São os conflitos de ação capazes de solução consensual. Falaremos deste conceito mais à frente.

forma dominante da integração social em cada oportunidade concreta. Para que isso se realize, é necessário que ocorra um *processo de aprendizado de tipo comunicativo* (HABERMAS, 1983, p. 134).

Isso possibilitou, na sua relação com o Estado, uma maior racionalização dos *princípios sociais de organização* da Igreja no Brasil e a *forma dominante da integração social* passou a ser, numa linguagem eclesial, a da *colegialidade episcopal*.

A “autoridade episcopal” versus “autoridade” do Regime de Padroado Imperial

Conforme Sérgio Miceli, o Estado brasileiro impôs à Igreja, ao longo do período Imperial, sucessivas medidas legais que praticamente impediam-na de exercer qualquer forma de organização e de atuação com alguma autonomia. À proibição de admissão de noviços pelas Ordens Religiosas (1855) seguem-se um amplo regime de inspeção pública dos Seminários diocesanos (1863) e proibição de ingresso no país de noviços brasileiros ordenados no exterior (1870). Durante quase um século não houve sequer uma fundação de Seminários no país.

Além do estrito controle que o Estado Imperial queria exercer sobre o conteúdo das disciplinas e compêndios utilizados nas Casas de Formação, também quis subtrair os docentes ao controle episcopal convertendo-os em “professores externos”, cujos proventos estavam assegurados orçamento público.

A criação de Paróquias e Circunscrições Eclesiásticas (Dioceses ou Arquidioceses), a realização de concursos e o posterior provimento dos

cargos e prebendas eclesiásticos, a divulgação de documentos e diretrizes pontifícios, a indicação dos bispos e a concessão de quaisquer poderes na hierarquia eclesiástica, em suma, praticamente quaisquer matérias envolvendo as atividades da Igreja estavam sujeitas ao crivo supremo das autoridades públicas do Império (MICELI, 1988, p. 17).

Ao nosso ver, este controle estatal provocou inúmeros conflitos “de ações moralmente relevantes”⁴ sobre o alcance da *autoridade episcopal* em contraposição a *autoridade do Padroado Régio*. A busca por soluções destes problemas morais colocados pelos conflitos, permitiram à alguns bispos “processos de aprendizagem” na liberação de recursos comunicativos, na capacidade de criticar, de recolocar em questão as ordens tradicionais, as hierarquias e se abrindo à resolução discursiva dos problemas políticos (DUPEYRIX, 2012, pp. 88-89).

Podemos visualizar, com muitos detalhes, estes conflitos Igreja-Estado analisando uma documentação ainda pouco trabalhada pela nossa historiografia. Trata-se de um volumoso material, organizado em três tomos, das consultas feitas por elementos do clero (padres e bispos) ao “Conselho de Estado sobre Negócios Eclesiásticos” compilados pelo Ministro de Estado Manoel Francisco Correia. Publicado em 1870, ou seja, dois anos antes da Questão Religiosa, mas que revela os muitos conflitos

⁴ Segundo Jürgen Habermas, “moralmente relevantes” são os conflitos de ação que são capazes de solução consensual. A solução moral dos conflitos de ação exclui o emprego manifesto da violência bem como um “compromisso barato”; ela pode ser compreendida como uma continuidade da ação comunicativa, ou seja, orientada ao entendimento, com meios discursivos. (HABERMAS, 2016, p. 114) A essência da moralidade, segundo a Teoria da Consciência Moral de Lawrence Kohlberg (1927-1987), reside no sentido da justiça e não tanto no respeito pelas normas sociais ou morais. Tem mais a ver com questões de igualdade e de reciprocidade nas relações humanas.

de jurisdição de autoridade entre Igreja e Império entre os anos de 1843 e 1869 (CORREIA, 1869-1870).

A análise de alguns casos conflitivos pode nos ajudar a compreender melhor o problema da chamada Questão Religiosa, bem como os passos que foram dados pelo episcopado brasileiro, posteriormente, em busca de uma maior autonomia de organização e ação.

Vejam os primeiros casos: o de Dom Antonio Ferreira Viçoso (1787-1875), bispo de Mariana (MG).

Em janeiro de 1855, Dom Antonio Viçoso apresentava, conforme mandava os procedimentos estabelecidos por lei, os nomes de dois padres que concorriam a um cargo vago para um “canonicato da Sé de Mariana” (título de “Cônego da Catedral”), para que o Imperador pudesse escolher aquele de sua preferência. O bispo chamava a atenção do Imperador para as qualidades do primeiro indicado, que era seu “companheiro nas visitas episcopais, onde sempre se tem portado irrepreensivelmente”. Já o segundo candidato, “além de seu gênio altivo, todos sabem da falta de honestidade de seus costumes, e existem efeitos de sua incontinência”. Portanto, era “indigno do canonicato que pretende”.

Apesar do alerta, D. Pedro II escolheu o segundo candidato. Dom Viçoso, inconformado, enviou um novo Ofício descrevendo sua surpresa quanto à decisão do Imperador com a nomeação do segundo candidato. Neste documento, o bispo leu a frase do Imperador que dizia: “conformando-me com vosso parecer...”. Dom Viçoso assim se expressou:

Com o respeito que devo a Vossa Majestade humildemente lhe rogo me permita dizer **o que a consciência**, ingenuidade e simplicidade **de bispo me manda dizer**: sempre eu me tenho oposto às pretensões

deste cônego honorário. Mas como é que eu o propus? ... Senhor, propor, entendo eu que é oferecer à escolha imperial os candidatos; mas como oferecer pessoas indignas? Parece-me um desacato cometido contra o respeito devido à imperial inteireza e justiça. Entendi, pois que a palavra propor era neste caso o mesmo que narrar historicamente quais tinham sido os opositores [candidatos], mas de nenhum modo oferecê-los à escolha imperial... **Rogo, pois a Vossa Majestade que, como em outras ocasiões se tem praticado, se digne sustar a execução do seu imperial decreto**, e mandar pôr de novo à concurso o canonicato, **para eu não manchar minha consciência**, e ficar com a obrigação de restituir os frutos do benefício se chego a colar [nomear] um tal sujeito... Deus dilate e felicite a vida preciosa de Vossa Majestade como lhe deseja com sincero afeto este, seu humilde vassalo. Antônio, bispo de Mariana (CORREIA, 1870, p. 26. Os grifos são nossos).

O Parecer do Conselho sobre este novo Ofício do bispo de Mariana seguia o seguinte raciocínio: se aos bispos fosse permitido negarem-se por “escrúpulos de consciência” à nomeação e posse dos apresentados pelo governo imperial nos benefícios eclesiásticos, assumiriam eles um direito “desconhecido e perigoso”, e constituiriam “supremos juízes dos atos legais” reservados somente ao Imperador acerca de “objetos eclesiásticos”. O controle sobre as “consciências episcopais”, por parte do Estado, era evidente.

O Conselho manteve a resolução anterior e determinou a “colação” ao cargo de “Cônego da Catedral” do padre escolhido pelo Imperador.

Neste ínterim, em São Paulo, Dom Antônio Joaquim de Melo (1791-1861), suspendeu de todas as ordens por tempo indeterminado um dos padres de sua diocese, independentemente de lhe formar processo, sem direito de defesa e só “*ex informata conscientia*” (com a consciência

informada). O Cabido da Catedral entrou com um “Recurso à Coroa”, apelando contra a improcedência da jurisdição eclesiástica.⁵

O Conselho de Estado se reuniu na sessão de 19 de junho de 1856 e o plenário ficou dividido se a autoridade temporal poderia ir contra as “prerrogativas da Igreja”. O resultado foi o Decreto de 28 de março de 1857, firmando o princípio de que não havia recursos para suspensões ou interdições que os bispos extrajudicialmente (ou “*ex informata conscientia*”) impusessem aos clérigos para sua emenda e correção (SCAMPINI, 1978, pp. 29-30).

Encorajado com a atuação de Dom Antônio Joaquim de Melo, e com o novo Decreto, Dom Viçoso negou-se novamente a cumprir o decreto imperial e em um novo Ofício afirmava corajosamente, medindo bem as consequências de seu ato:

Illm. e Exm. Sr. Ministro da Justiça. Tive a honra de receber o aviso de V. Ex. de 4 de agosto de 1857, pelo qual Sua Majestade o Imperador me ordena que cumpra a carta de apresentação do cônego honorário José de Souza e Silva Roussin em um canonicato da sé de Mariana. Esta carta contém dois objetos: um preceito, *Mando que vos seja apresentado*; e uma recomendação *Encomendo-vos que o coleis*. Está satisfeita a primeira parte; mas não posso satisfazer a segunda, **sem ir de encontro às leis da igreja no Concílio Tridentino**, sessão 25 cap. 9º, *De reformat* como já tenho representado a Sua Majestade. **Estou longe de me julgar desobediente ao Mesmo Senhor, que antes me julgaria traidor, não ao seu império temporal, mas sim ao eterno** que lhe está destinado por suas virtudes, se eu colasse o apresentado. **Mas se o governo de Sua Majestade assenta que lhe sou desobediente faça de mim o que bem lhe parecer**, pois confio na misericórdia de Deus **que me dará animo para sofrer os cárceres, o desterro, e o mais: lembrando-me que foi sempre a sorte da igreja de Deus sofrer em silencio**. Deus guarde a V. Ex. Três Pontas, 18 de setembro de 1857 (CORREIA, 1870, p. 75-76. Os grifos são nossos).

⁵ Todo este caso foi muito bem estudado na tese de livre docência do Prof. Augustin Wernet. (WERNET, 1987).

Submetida, política e juridicamente, a Igreja jamais conseguiria reverter o quadro de opressão legal em que se encontrava, sendo que vários de seus membros sequer tiveram a noção da sua real posição. No entanto, ao nosso ver, as ações de Dom Antônio e de Dom Viçoso testemunham, mesmo que em um nível individual, uma mudança de postura: uma busca por uma maior *autonomização* no interior do “mundo vivido” (*Lebenswelt*) da Igreja, na “esfera de valor” moral e jurídico⁶, frente a tentativa de “colonização” por parte do sistema burocrático Imperial.

Em busca desta autonomia do exercício da autoridade episcopal, além da possibilidade de apelar para a “consciência moral” de bispo, Dom Viçoso recorreu a uma “autoridade supra-pessoal”, que congregava um conjunto de Normas e Leis que ele mesmo, enquanto bispo e na perspectiva de seu “grupo primário” (o episcopado), era obrigado à obedecê-lo, mesmo que o colocasse em oposição à Constituição do Império. Esta “autoridade” eram as *Constituições Canônicas do Concílio de Trento* (1545-1565).

O Concílio de Trento, em sua Sessão XXV, quando se discutia sobre a reforma interna na Igreja, tratou sobre o papel dos bispos concedendo-lhes o direito de julgar (cf. Dom Viçoso: “[...] permita dizer o

⁶ O “mundo vivido” compõe-se da experiência comum a todos os atores, da língua, das tradições e da cultura partilhada por eles. Ele representa aquela parte da vida social cotidiana na qual se reflete “o óbvio”, aquilo que sempre foi, o inquestionado. O mundo vivido apresenta, contudo, duas facetas: a faceta da continuidade e das “certezas” intuitivas e a faceta da mudança e do questionamento dessas mesmas certezas. O que sempre foi “taken for granted” pode ser questionado graças às características intrínsecas da ação comunicativa. A “autonomização” das esferas da ciência, da moral e da arte constitui o traço central da modernidade cultural. Nas três esferas predomina a racionalidade comunicativa. A esfera da moral é o espaço privilegiado do cultivo das normas e princípios que regem a ação social, instaura “discursos práticos” buscando melhor adequação e legitimação das normas.

que a consciência [...] me manda dizer”) sobre “causas justas” (*equitate causae*), assim como cuidar para que não ocorresse “nenhum dano ao rebanho” (*nullo gregis detrimento*) e escolher “vigários idôneos” (*idoneitate vicarii*).

De fato, nesse plano, a “autoridade” dos cânones do Concílio de Trento (“as leis da Igreja”, como afirmava Dom Viçoso) estava desligada da referência de pessoas particulares e diluída num caráter supra-pessoal, de forma a remeter a referência de autoridades encarnadas em pessoas (como o Papa ou o Imperador, por exemplo) para “conceitos normativos da obrigação moral, da legitimidade das regras, da validade deontológica de ordens autorizadas” (como eram e são os decretos Conciliares). Em outras palavras, os decretos do Concílio de Trento formavam um *imperativo de nível superior*: exprimia uma “autoridade intersubjetiva da vontade coletiva” (os bispos, junto com o Papa, reunidos em Concílio), a qual permitia relações simétricas entre seus membros (HABERMAS, 1989, pp. 187-188).

De fato, a primeira fase da recepção do Concílio de Trento centralizou-se, sobretudo, na restauração da *autoridade episcopal* como polo indispensável de reagregação e de retomada das forças católicas dispersas ou, ao menos, desorientadas. Por isso, se desenvolve um grande esforço para guiar a fase pós-conciliar, dando às decisões tridentinas, e especialmente àquelas sobre o episcopado, uma “alma”, isto é, uma inspiração ideal capaz de fazê-las penetrar na vida da Igreja e de saná-la. Os protagonistas da restauração episcopal foram essencialmente alguns bispos de grande envergadura, entre eles Carlos Borromeu, em Milão, Gabriel Paleotti, em Bolonha, e Bartolomeu dos Mártires, em Braga.

Esses bispos, cuja experiência domina o catolicismo pós-tridentino, se empenharam incansavelmente na aplicação dos ditados conciliares como do espírito da reforma da Igreja, espírito esse que eles consideravam inseparável e definitivamente ligado aos deveres, direitos e instrumentos da função pastoral sancionados e avalizados pelo Concílio. O compromisso interior e ascético deles foi vivido em simbiose profunda com o esforço de renovação disciplinar e pastoral mais do que como virtude privada, paralela, mas justaposta em relação ao zelo episcopal. Quando Dom Gabriel Paleotti falava de “espírito episcopal”, ele entendia precisamente isso, usando significativamente uma expressão sintética para mostrá-lo.

Também não escapava deles que o compromisso exigido pelo Concílio não podia deixar de ter implicações teológicas e eclesiológicas. Tratava-se do valor *sacramental da consagração episcopal* como matriz e causa última de todos os aspectos do episcopado e, correspondentemente, do reconhecimento da responsabilidade primária de cada bispo em sua igreja diocesana (ALBERIGO, 1999, pp. 234-235).

A “autoridade” dos decretos tridentinos promoveu e sustentou a restauração da “autoridade episcopal”, por meio do valor sacramental da consagração episcopal, possibilitando uma “autonomização do mundo da vida” dos bispos no Brasil. Esta postura, presente nas ações de Dom Viçoso, acabou por estimular outros conflitos, mas também estimulou a liberalização da *racionalidade comunicativa* em vista da *solução discursiva* dos problemas diante do Padroado Régio.

Como desfecho deste conflito, o último despacho foi dado por Pedro de Araújo Lima (Marquês de Olinda), membro do Conselho de Estado, que encaminhava a solução da seguinte forma:

[...] é o abaixo assinado de parecer que se mande proceder a inquérito rigoroso sobre os fatos mencionados no primeiro ofício do reverendo bispo, para que, sendo eles verdadeiros, seja revogada a apresentação, mandando-se proceder a novo concurso e proposta; e no caso contrário se proceda à colação, ou feita pelo reverendo bispo convencido da falta de fundamento de sua repugnância e errôneo proceder, ou por outro qualquer eclesiástico, como se tem praticado. Sala das conferências da secção de justiça do conselho de estado em 3 de dezembro de 1858 (CORREIA, 1870, pp. 80-81).

De qualquer forma, Dom Antonio Ferreira Viçoso saiu vitorioso.

Dez anos depois, percebemos uma mudança na forma de enfrentamento por parte dos bispos. Ao invés de decisões solitárias, nas quais a intersubjetividade não era considerada na constituição da opinião pública, vemos avanços na “consciência moral”, fruto de um processo mais amplo de *racionalidade comunicativa*, que possibilitou uma melhor interpretação da realidade (contra práticas culturais que incentivavam a resignação perante aos seus direitos), como a elaboração de normas que contemplassem uma interação mais justa e igualitária.

Em consequência da progressiva romanização da Igreja do Brasil, houve um deslocamento do pensamento católico em direção à Santa Sé. Paulatinamente, os bispos trocaram a ênfase na defesa do Trono por expressões sempre mais explícitas de fidelidade ao Romano Pontífice (AZZI, 1992, p. 114).

A publicação do *Syllabus* (1864), “ou coleção dos erros modernos”, acirrou muito os ânimos. Em seu § Vº, o Papa Pio IX (1846-1878) fazia

um levantamento de 20 afirmações errôneas “sobre a Igreja e seus direitos”. Vejamos alguns destes:

[...]

19. A Igreja não é uma sociedade verdadeira e perfeita, completamente livre, nem goza de seus próprios e constantes direitos à ela conferidos por seu divino Fundador, sim que toca ao poder civil definir quais são os direitos da Igreja e os limites dentro dos quais pode exercer esses mesmos direitos;

20. O poder eclesiástico não deve exercer sua autoridade sem a permissão e consentimento da autoridade civil; [...]

25. Além do poder inerente ao episcopado, é-lhe atribuído outro poder temporal, concedido expressa ou tacitamente pelo poder civil, que o mesmo poder civil pode revogar quando lhe aprouver; [...]

28. Não é lícito aos Bispos, sem licença do governo, publicar nem as próprias letras apostólicas;

29. As graças concedidas pelo Romano Pontífice devem-se julgar de nenhum efeito, a não ser que solicitadas pelo governo; [...]

33. Não pertence unicamente ao poder eclesiástico de jurisdição, por seu direito próprio e natural, dirigir o ensino de teologia (DENZINGER, 1963, pp. 408-409).

O número 33, de certa forma, entrou em choque direto com o Decreto nº 3043 (22/04/1863) do governo Imperial brasileiro que “reformava os Seminários”. Dom Antônio de Macedo Costa (1830-1891), bispo de Belém do Pará, escreveu uma “Memória” ao Imperador demonstrando toda sua insatisfação com tal medida:

O Governo não pode reformar os seminários, mas somente fornecer aos Bispos os meios materiais para essas reformas. **O governo não pode sujeitar à aprovação de suas Secretarias os regulamentos dos seminários**, como nos foi ordenado por uma circular recente.

Menos ainda oferecer aos Bispos projetos de regulamentos para esses estabelecimentos, como nos consta ter acontecido em uma diocese do Império. [...] **O que está em questão** não é precisamente o seminário: **é a liberdade da Igreja. O que nós combatemos** não é o simples ato de um ministro: é a tendência deplorável da maior parte dos governos de quererem arrancar à sociedade cristã toda autoridade sobre sua disciplina e sobre possessões temporais; **é o princípio desorganizador que submete o governo da Igreja ao magistrado civil** (SCAMPINI, 1978, p. 71. Os grifos são nossos).

Dom Macedo Costa tinha feito seu Doutorado, na Itália, em Direito Canônico. Dominava muito bem o assunto. Em 1860, na Bahia, já tinha publicado uma obra com fortes tonalidades *ultramontanas* sob o título “Pio IX, Pontífice e Rei. Exame das principais objeções contra o poder temporal do papa”.

Foi num clima bastante tenso entre ultramontanismo e liberalismo, que marcaram muito aqueles anos de 1860 e 1870, que os bispos brasileiros buscaram, de certa forma, ampliar suas “relações interativas baseadas na linguagem”. Para isso, exigiram do Estado Imperial a possibilidade de se organizarem “livremente” em Concílios ou Sínodos Provinciais.

Este foi o caso envolvendo os bispos de Porto Alegre, Dom Sebastião Dias Laranjeiras (1820-1888), de Fortaleza, Dom Luiz Antônio dos Santos (1817-1891), e de Belém do Pará, Dom Antônio de Macedo Costa.

O problema aconteceu em janeiro de 1865, quando Dom Sebastião Laranjeiras enviou um Ofício à Secretaria de Estado dos Negócios do Império, que comunicava sua ausência da diocese “por algum tempo” para tratar de “interesses da mesma”, mas também para tratar pessoalmente de alguns negócios de família. Para isso, ele nomeara um “governador do bispado” como seu substituto temporário enquanto estivesse fora “por pouco tempo”.

Este ato provocou uma Consulta ao Conselho de Estado para responder a seguinte questão jurídica: se os bispos poderiam deixar suas respectivas dioceses sem prévia licença do governo Imperial. O governo

Imperial “sentia o cheiro” do *Syllabus* alimentando as ações dos bispos e via a necessidade de coibi-las com firmeza.

O parecer do Conselho foi o seguinte:

Ora o bispo do Rio Grande nem pediu licença, nem depois da ausência justificou-se alegando algum daqueles fundamentos, porque motivos do interesse doméstico não são seriamente alegáveis por um bispo para abandonar as suas ovelhas; e a alegação vaga de que deixa a sua diocese por interesse da mesma não é aceitável, porque o bispo devia explicar qual é o interesse que podia ter a diocese do Rio Grande em ausentar-se o seu prelado para a Bahia, principalmente n'uma época de tantas dores para a província do Rio Grande, no meio das quais os socorros espirituais devem ser para o católico um grande consolo. Além de tudo isto o bispo do Rio Grande devia saber que todos os bispos do Brasil têm reconhecido o direito que tem o governo civil de conhecer dos casos em que pode dispensar a presença dos bispos nas suas dioceses. E, portanto, restringindo-se ao ponto que Vossa Majestade Imperial mandou pôr em consulta, **é de parecer que os prelados não podem deixar suas dioceses sem prévia licença do governo imperial.** Sala das conferências da secção dos negócios do império do conselho de estado em 2 de junho de 1865. Visconde de Sapucahy. Bernardo de Souza Franco (CORREIA, 1870, p. 101-102. Os grifos são nossos).

De fato, Dom Laranjeiras era natural de Palmas de Monte Alto (hoje município com seu nome: Sebastião Laranjeiras), na Bahia, onde residia sua família. O conselheiro-consultor também fazia alusão ao fato dele sair em um momento ruim quando o Rio Grande do Sul tinha sido invadido pelas tropas paraguaias de Solano Lopes.

Mas o primeiro motivo de sua ausência do bispado foi para tratar de “interesses da mesma diocese”. Que interesses seriam estes? Na verdade, ele foi a capital do Império, Rio de Janeiro, encontrar-se com o bispo do Pará, Dom Macedo Costa, conforme se depreende da carta de Dom Luiz Antônio Soares, bispo de Fortaleza. A carta foi uma resposta à Circular expedida pelo Ministério dos Negócios do Império, de

29/01/1866, e assinada pelo Marquês de Olinda, que informava aos bispos do Brasil sobre o parecer acima.

Dom Luiz Soares, repudiando tal resolução, recorreu, como fez Dom Viçoso no passado, ao mesmo “imperativo de nível superior” que eram os cânones do Concílio de Trento. Em vista de se fortalecerem enquanto grupo, os bispos reivindicaram o direito de convocar Concílios Provinciais e os Sínodos Diocesanos⁷:

[...] **Quem dirá Exm. Senr, que os bispos do Brasil, isolados como se acham uns dos outros, e em suas próprias dioceses privados do recurso dos bons conselheiros, quando os Concílios provinciais, onde em outros tempos se avistavam, já se não reúnem; quem dirá que estes bispos não tenham justa causa para uma ou outra vez na vida se avistarem, comunicarem seus pensamentos e penas, abrirem seus corações na efusão da caridade fraterna, e reanimarem-se mutuamente para novos trabalhos em suas respectivas dioceses? Seria porventura por causas fúteis, frívolas, ou por leviandade de espírito que os dois distintos prelados do Pará e Rio Grande foram à capital do império? [...]**

À vista disto, Exm. Senr., V. Ex., dotado como é de tanta retidão, justiça e de um espírito religioso, do que tantas provas tem dado em sua longa e publica vida, **não deixará de reconhecer que o episcopado brasileiro se acha agora humilhado**, e que, a prevalecer a doutrina da consulta, **ele se verá privado do que lhe concedem os cânones** em atenção à sua alta categoria e experimentada consciência. Parece, Exm. Senr. ministro, que **os bispos brasileiros não mereciam do governo imperial tão clara e positiva desconfiança, eles que tem levado o melindre das suas consciências** a tal ponto que, em tão largo período, não se tem querido aproveitar nem do tempo que a igreja lhes concede como vacância de seus pesados e afanosos trabalhos... Deus guarde a V. Ex. Illm. e Exm. Sr. Marquês de Olinda, ministro e secretário de estado dos negócios do império. Luiz, bispo do Ceará (CORREIA, 1870, p. 103-108. Os grifos são nossos).

⁷ O Arcebispo-primaz da Bahia, Dom Sebastião Monteiro da Vide, tinha realizado um Sínodo que resultou nas *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia* em 1707.

A carta deixava bem claro o desejo dos bispos do Brasil: se fortalecerem “intersubjetivamente” por meio dos Concílios provinciais (para “se avistarem, comunicarem seus pensamentos e penas, abrirem seus corações na efusão da caridade fraterna, e reanimarem-se mutuamente para novos trabalhos em suas respectivas dioceses”).

Tudo leva a crer que o encontro no Rio de Janeiro entre os bispos de Porto Alegre e de Belém, visava iniciar os primeiros entendimentos em vista da realização de um Concílio, ou Sínodo, para que a legislação tridentina estivesse plenamente incorporada na vida das dioceses da Igreja no Brasil. Mas, mais do que isso, os Concílios Provinciais poderiam se tornar o modo para encontrar maior consenso entre as ações dos bispos e evitando assim as atuações isoladas e personalizadas que poucos efeitos traziam.

Nesta conjuntura, Dom Macedo Costa passou a exercer uma liderança mais forte junto ao episcopado brasileiro. E iniciou um movimento de resistência mais sistemático em relação ao governo Imperial.

No documento “A residência dos bispos, as suspensões extrajudiciais e os recursos à Coroa: questões canônicas”, com palavras firmes, Dom Macedo Costa enfrentava o problema jurídico em que se encontravam os bispos:

Antes de começar, **devemos protestar com toda a sinceridade do caráter sagrado de que nos achamos**, bem que sem mérito, revestido, que não é intento nosso contrariar o Governo, ao qual nas coisas temporais seremos sempre profundamente submisso e obediente, mas simplesmente **defender princípios sagrados, que juramos manter, e que não poderíamos abandonar sem atraiçoar covardemente nosso ministério** (COSTA, 1982, p. 17. Os grifos são nossos).

Relembrou que cada poder tinha sua esfera particular de ação: ao governo competia a administração das coisas temporais, à Igreja a atuação na linha espiritual. No entanto, Dom Macedo Costa fez ainda questão de ressaltar que o episcopado recebeu seu poder diretamente do Papa, e não do Imperador. Fiel à teologia tridentina e ultramontana, o bispo procurava enfatizar que a nomeação do governo era apenas um fato conjuntural, e que de fato não implicava nenhuma atitude de dependência. Pelo contrário: herdeiros de um poder espiritual conferido diretamente por Cristo, os preladados deviam ser as sentinelas entre os dois poderes, porém não implicava a diminuição ou inferioridade de nenhum deles. Se o bispo do Pará insistia em privilegiar o poder espiritual, procurava também ressaltar a importância e o valor do poder civil.

No entanto, a convocação do Concílio Vaticano I, em 26 de maio de 1867, pelo Papa Pio IX, foi de fundamental importância para fortalecer o desejo por maior unidade entre os bispos do Brasil. Mas este desejo não se realizou como se esperava.

O Concílio Vaticano I (1869-1870) e a Questão Religiosa (1872-1875): experiências contraditórias de “ação comunicativa” do episcopado brasileiro

Para a participação neste Concílio, os bispos brasileiros conseguiram a aprovação de um projeto que concedia o direito de participar daquele evento custeado pelo governo. Mas as discussões no Parlamento não foram fáceis (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1980, p. 80; CORREIA, 1870, p. 110).

Em 8 de dezembro de 1869 foi celebrada a solene sessão de abertura do Concílio. Participaram dela 744 bispos de todo o mundo. Estavam presentes cinco bispos brasileiros: D. Francisco Cardoso Ayres (Olinda), D. Luís Antônio dos Santos (Fortaleza), D. Antônio Macedo Costa (Belém), D. Sebastião Dias Laranjeira (Porto Alegre) e D. Pedro Maria de Lacerda (Rio de Janeiro). Este número se reduziria a quatro após o falecimento de D. Francisco Cardoso Ayres durante o desenrolar do Concílio em 1870 (MANSI, 1924, vol. 50, pp. 22-36).

Depois de terem ouvido na sessão de abertura a homilia papal, o Concílio iniciou seus trabalhos no dia 10 de dezembro. Nesta ocasião se conheceram os membros que compuseram a Comissão das Propostas, nomeada por Pio IX, e os “padres conciliares” receberam o texto do Esquema doutrinário sobre a “Fé e os Erros do Racionalismo”. Quatro dias mais tarde a Assembleia iniciou a eleição dos membros das Comissões, começando pela da Fé. Nesta foi escolhido D. Sebastião Dias Laranjeira (bispo de Porto Alegre) como um dos seus membros.

Ao longo de todo o Concílio, apenas dois bispos brasileiros intervieram nas Aulas Conciliares: Dom Macedo Costa na Congregação Geral XXI – discussão do Esquema sobre “a vida e a honestidade do clero” – em 04/02/1870; e Dom Pedro Lacerda na Congregação Geral LXXXVIII – discussão do Esquema sobre “a vacância das sedes episcopais” – em 23/08/1870. Dois temas em que os bispos brasileiros tinham passado por “conflitos de ações moralmente relevantes”.

A intervenção de Dom Macedo Costa insistia na necessidade de fortalecer o instrumento da *ex informata conscientia*, além de revelar sua posição ultramontana:

[...] Antes de tudo, ousou dizer o conforto do fundo de minha alma: depois de alguns anos, o trabalho de Deus entre nós está consumado; a religião Católica vivida no Brasil refloresce com profundidade. Todo nosso episcopado, sem nenhuma exceção, incluso o Episcopado da América do Sul, possui vínculo muito próximo a esta santa Sé Apostólica; estamos intimamente unidos a esta Igreja romana, mãe e mestra de todas as Igrejas, e ao Sumo Pontífice, vigário de Cristo e sucessor infalível de Pedro, porta voz da divina tradição, em fiel obediência concordamos em tudo.

Neste sentido, a tão desejada reforma do clero acontecerá. [...]

[Quanto ao procedimento do bispo em relação à disciplina do clero] [...] na verdade, o bispo deve proceder apenas nas acusações ocultas, sem o ruído judicial, assim os sacerdotes escandalosos estarão em condições melhores do que estavam, que não a escandalosa. Na verdade, em nossas regiões é muito difícil chegar às testemunhas, pois elas querem adiar o julgamento do bispo contra os sacerdotes; e, além disso, aqueles sacerdotes, muitas vezes em partidos políticos, conseguem facilmente falsas testemunhas; das duas uma: ou fica impossível processar, ou se torna ineficaz. De qualquer forma, inundarão escândalos.

Além disso, se instituído um processo regular, que dê abertura de acesso às apelações, que de modo algum se apele aos governos, somente a partir do aceite feito pela nossa legislação, ou a partir de uma *ex informata conscientia*, como já é universalmente aceito no caso de suspensão somente para a correção. Mas se o Concílio Vaticano se recusar a fazer esta declaração, nada mudará no Esquema; e em seguida, diante disso, fica o juízo prudente e o procedimento consciente do bispo em certas condições e circunstâncias (MANSI, 1924, vol. 50, pp. 644-648).

Foi a postura em defesa do dever do bispo de julgar e aplicar as penas cabíveis aos padres desobedientes que desencadeou a “Questão Religiosa” de 1872.

A Questão Religiosa foi um transplante para o Brasil das controvérsias entre liberais e ultramontanos da Europa. As condenações do Papa Pio IX, através da Bula *Syllabus* (1864) das doutrinas liberais, acabaram por repercutir no Brasil. O Grão-mestre da Maçonaria no Brasil,

Saldanha Marinho, algum tempo depois, fazia eco destas controvérsias: “Escolhamos liberdade ou fogueira; constituição política ou *Syllabus*; liberdade de consciência e de cultos, ou Igreja privilegiada, audaciosa, caprichosa, intolerante; chefe nacional, ou Pio IX; liberal ou ultramontano; Brasil ou Roma...”.

Quando finalmente foi proclamado o dogma da Infallibilidade Pontifícia (1870), a tensão entre a Igreja no Brasil e a Maçonaria “liberal” alcançou seu clímax. O início propriamente dito do conflito se deu quando o bispo de Olinda, o capuchinho Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira, então com 27 anos, mandou expulsar de algumas Irmandades e Confrarias de sua diocese elementos reconhecidamente maçons. O mesmo caso, e em circunstâncias quase idênticas, aconteceu na Diocese do Pará, com Dom Antônio de Macedo Costa.

Depois de um processo judicial, os dois foram condenados a quatro anos de reclusão com trabalhos forçados (1874). No ano seguinte, foi decretada a anistia dos dois prelados após negociações entre o governo imperial brasileiro e representantes da Santa Sé.

Em um documento muito interessante de Dom Antônio de Macedo Costa, enviada à Santa Sé em 1877, após os conflitos, fazia uma “memória” sobre a situação da Igreja no Brasil naquela conjuntura.

Que vantagens se recolheu desta luta? – perguntava “A Nação”, órgão semi-oficial do governo que concedeu a anistia. Os Prelados [continuava o jornal], que diziam que se sacrificavam por um princípio a respeito do qual não podiam transigir, eram anistiados, e os interditos que os haviam arrastado até o fundo das prisões, tendo sido retirados, e as coisas recolocadas no pé em que se encontravam antes da luta, os espíritos atentos, que seguiram a marcha dos acontecimentos, têm o direito de se perguntar: onde está este princípio sobre o qual não se podia transigir? Por que tanta movimentação, tanta veemência, tanto entusiasmo, tanto fervor, tantas medidas severas? Para voltar ao antigo

status quo, de onde não deveria ter saído, expondo-se a perigos que a prudência e a sabedoria dos homens ao final souberam evitar (nov. 1875) (COSTA, 1982, p. 36).

O problema, de ordem do *agir comunicativo*, foi justamente a falta de coesão do episcopado brasileiro no enfrentamento desta questão diante do Estado.

De fato, como relata Dom Macedo Costa, houve um momento, no começo da Questão Religiosa, que foi, segundo ele, “verdadeiramente belo”: “Todos os bispos se mostravam unidos no mesmo espírito, exceto dois, o do Maranhão [Dom Frei Luís da Conceição Saraiva] e o do Mato Grosso [D. José Antônio dos Reis]. [...] Um bom número estava mesmo decidido [...] a acompanhar os dois bispos de Olinda e do Pará, tomando medidas contra os escândalos da maçonaria em suas Igrejas”.

Até gestos *performáticos* foram feitos para demonstrar o “entendimento mútuo” entre os bispos naquele episódio. Descreveu Dom Macedo Costa:

Este élan do episcopado comunicou-se ao clero e aos fiéis. [...] A fé se despertava; e todos os amigos da Igreja se alegravam com este magnífico movimento religioso que começava a se manifestar numa sociedade até lá mergulhada na mais profunda indiferença [nota-se a preocupação com um princípio de secularização]. O bispo do Rio de Janeiro [Dom Pedro Maria de Lacerda] era dos mais ardorosos. **Ele se pôs de joelhos diante do Bispo de Olinda, chegando prisioneiro ao Arsenal, beijou seus vestimentos, ofereceu-lhe uma cruz de ouro, e o saudou como um confessor da fé** (COSTA, 1982, p. 43. Os grifos são nossos).

No entanto, após a “Missão Penedo” à Roma, quando se obteve do Papa Pio IX uma instrução ao cardeal Antonelli para que ele escrevesse uma carta de censura, intitulada *Gesta tua non laudantur* (“Suas ações não são apreciadas”), a Dom Vital e a Dom Macedo com ordem para que ele

restaurasse os direitos das Irmandades e “recompusesse a tranquilidade geral que ele tão imprudentemente perturbara”, a “coesão” episcopal se revelou extremamente frágil. Os gestos performativos mudaram, e o princípio do *entendimento mútuo* deu espaço para *ações estratégicas* convencionais:

Poucos meses depois, chegava também eu, prisioneiro no Rio de Janeiro pela mesma santa causa da Igreja. O Bispo do Rio de Janeiro tinha partido para Minas na véspera mesmo de minha chegada. Tudo estava mudado. Ele estava profundamente separado de seus dois colegas. Ele os condenava inteiramente [...]; estas notícias [...] pararam de repente o movimento generoso de que falamos. **Temendo comprometer-se ao mesmo tempo com Roma e com o governo, os bispos recuaram todos juntos, e as medidas práticas que iam tomar foram postas de lado.** [...] O Bispo do Rio dizia a todos: “O Papa não quer que façamos algo contra a Maçonaria. **É preciso obedecer ao Santo Padre.** Este reprova e condena a conduta dos dois bispos prisioneiros” (COSTA, 1982, p. 43. Os grifos são nossos).

Em função disso, Dom Macedo Costa fez uma análise do episcopado brasileiro e procurou apresentar os motivos do enfraquecimento do catolicismo no Brasil.

Quanto ao episcopado, ele está atualmente composto de homens, cuja vida, graças a Deus, é irrepreensível. **Os bispos do Brasil não se revoltarão nunca contra a Santa Sé.** Eles estão apegados ao Santo Padre, sem dúvida nenhuma. As últimas escolhas foram, quase todas, boas. **Mas, infelizmente, depois dos últimos acontecimentos, pode-se temer que os que se inclinavam para a condescendência e a fraqueza perseverem, mais do que nunca nesta linha de conduta.** [...]

Pode-se imaginar todo o mal que isto devia produzir [...]: se todos os bispos do Brasil tivessem bem compreendido **a necessidade de caminhar de acordo** desde o começo **como lhes havia rogado de fazer**; se eles tivessem tomado as mesmas medidas que tomamos [...], o catolicismo teria tomado imenso desenvolvimento no Brasil, uma era nova abrir-se-ia para esta pobre Igreja [...]. Além do mais, nenhum Bispo teria sido posto na prisão. [...] **Se todos os Bispos tivessem caminhado de acordo, o governo teria certamente recuado.**

Mas, infelizmente não foi o que aconteceu. **A divisão entrou no Episcopado brasileiro [...]. Com esta divisão ele se enfraqueceu,**

e tudo se enfraqueceu com ele. O movimento religioso se desacelerou de uma maneira visível; as associações católicas ou se dissolveram ou desfalecem na inanição. A imprensa católica perdeu o fôlego [...], a persuasão geral é que a situação religiosa do Império é muito grave, tanto mais grave quanto os bispos estão na impossibilidade moral de lhe dar remédio. [...]

Eu penso que, se esse estado de coisas se prolonga durante muito tempo, os interesses católicos muito sofrerão com isso no meu país. **O que me faz tremer pelo futuro da fé no Brasil**, não é precisamente a maçonaria [...]; **é o enfraquecimento da autoridade episcopal**; é a falta de nervo na administração das dioceses; é a criação, o desencorajamento erigido em sistema, cada um cruzando os braços e dizendo em face dos maiores escândalos, diante dos mais revoltantes abusos: não há nada a fazer.

Eu o digo com muita dor, é o que me assusta (COSTA, 1982, p. 44).

De fato, naquela conjuntura nada democrática, o “*subjetivismo solipsista*” marcou as decisões solitárias dos bispos, nas quais a *intersubjetividade* foi muito pouco considerada. Os bispos, naquele contexto, agiram em conformidade com as normas, e a individualidade de seus interesses próprios acabou por preponderar sobre o *senso de coletividade episcopal*.

Numa espécie de “regressão à idade infantil” (a *autonomia* deu lugar a *heteronomia*), onde as relações com o sistema burocrático do Padroado Régio estavam envoltas por relações de punição, recompensa e troca de favores, os bispos projetaram suas responsabilidades em uma vontade superior (Papa e Imperador), não se vendo como livres e iguais perante a sua consciência (“[...] *pode-se temer que os que se inclinavam para a condescendência e a fraqueza perseverem [...] nesta linha de conduta*”).

Paradoxalmente, Dom Macedo Costa percebeu a necessidade de manter e aprofundar a *heteronomia* em relação à Santa Sé e, ao mesmo tempo, reconstruir a *autonomia* da consciência da *autoridade episcopal* de

forma mais ampla e descentrada, por meio de novas estruturas eclesiais (mais amplas e abrangentes) que passassem pelo crivo da reflexão crítica permanente.

Estavam postas as condições, então, para a construção do princípio da *Colegialidade episcopal*⁸.

O Fim do Padroado Régio (1890) e a *Colegialidade* como um novo “princípio de organização eclesial”

De fato, em 1890, no mesmo ano em que se chegou ao fim o Padroado Régio, por meio da nova Constituição Republicana, quando foi nomeado arcebispo-primaz da Bahia, ou seja, quando alcançou o cume de sua carreira eclesiástica, a primeira ação de Dom Macedo Costa foi promover em São Paulo uma reunião com todo o episcopado brasileiro, a fim de discutir e planejar a realização de um “Concílio nacional”.

Nessa oportunidade elaborou um precioso documento sobre *Alguns Pontos de Reforma da Igreja do Brasil*. Neste documento encontramos as pistas de uma reconfiguração normativa das estruturas eclesiais.

Vejamos alguns daqueles pontos:

[...]

Na gravíssima situação em que se acham os negócios religiosos do Brasil, reunimo-nos todos os bispos, de acordo com os votos manifestados pela Santa Sé Apostólica, a fim de **entre nós irmãmente conferenciarmos e assentarmos nas providências práticas** que nos cumpre desde já pôr em execução uniformemente em todas as

⁸ O termo aqui significa, além da solidariedade e reciprocidade entre os bispos, uma forma colegial de exercício da autoridade. No entanto, desde a Reforma Gregoriana e confirmada pelo Concílio Vaticano I, houve uma hegemonia ou monopólio do exercício pessoal da autoridade por parte do Bispo de Roma, fazendo com que os bispos fossem meros “funcionários” com pouquíssima autonomia.

dioceses...

Para assegurar o êxito destas conferências:

§ 1º A elas assistiremos num **grande desprendimento pessoal...**

§ 2º **dar** a cada um por ordem de nomeação **o seu parecer com toda franqueza e simplicidade**, cingindo-se estritamente à matéria em discussão.

§ 3º **Não passarmos de um assunto sem resolvermos e assentarmos em certos pontos**, que tomaremos diante de Deus e de nossa consciência, o empenho sagrado de reduzir à prática, como ensaios de uma reforma geral a operar-se com uniformidade de intuítos e de ação em toda a nossa Igreja...

[...]

Para preencher sua fecunda e gloriosa missão nas difíceis e angustiosas circunstâncias em que nos achamos, **precisa o Episcopado brasileiro manter uma união mais íntima entre si**, com o Clero e com a Santa Sé...

§ 3º pelo conflito que se possa levantar entre um dos bispos e o governo, e conseguinte perseguição do mesmo bispo; no qual caso **todos os outros, sem exceção de um só, sairão, sem demora alguma, em defesa do colega oprimido**, ... não ficando nenhum em repouso até obter-se plena justiça.

Episcopatus unus.

Por esta estreitíssima e inviolável união a ação de cada bispo será muito mais forte e eficiente, e o corpo Episcopal inexpugnável (COSTA, 1982, pp. 52-53).

Sua proposta de “reforma” visava a construção de uma estrutura normativa que favorecesse o desempenho discursivo de seus membros, estimulando a “ação comunicativa” dos participantes gerando o entendimento por meio de posturas de afirmação ou negação de argumentos, diante das pretensões de validade desses argumentos (“*[...] a fim de entre nós irmãmente conferenciarmos e assentarmos nas providências práticas [...]; dar a cada um por ordem de nomeação o seu parecer com toda franqueza e simplicidade, cingindo-se estritamente à matéria em discussão [...]; Não passarmos de um assunto sem resolvermos e assentarmos em certos pontos [...]*”).

Desta forma, Dom Macedo percebe que a prática discursiva pode, em situações de crise, fazer frente às tradições voltadas a perdurar a

situação vigente ou às tentativas de “colonização” pelo Estado.

Assim, o projeto seguiu seu rumo com total apoio da Sé romana.

De fato, o Internúncio Apostólico, reconhecendo as novas possibilidades abertas à Igreja com a liberdade de culto (1891), mostrou-se bastante negativo em relação aos bispos. Em sua opinião, faltavam ao episcopado brasileiro “ciência, energia, zelo, constância, união, reciprocidade de comunhão, direção”. Insistia em que se promovesse a curto prazo um “revigoramento e aumento” de bispos no território nacional.

Para isso, durante o pontificado do Papa Leão XIII (1878-1903), realizou-se em Roma o *Concílio Plenário dos Bispos da América Latina*. A sessão inaugural foi celebrada na capela do Colégio Pio Latino-Americano, em 28/5/1899. Compareceram ao Concílio treze arcebispos e quarenta bispos, dentre os quais, onze do Brasil. Naquele momento, já com mais autonomia, os bispos não precisaram mais da autorização do Estado para se ausentarem de suas dioceses e viajarem à Roma (MATOS, 2003, p. 31).

Alinhar a Igreja da América Latina às diretrizes romanas transpareceu de modo inequívoco nas conclusões desse Concílio, cujos decretos foram promulgados pela carta *Jesus Christi Ecclesiam* (01/01/1900) de Leão XIII. Nos dezesseis títulos, respectivamente subdivididos em capítulos, a tendência romanizante era evidente. Incentiva-se uma maior aproximação à Santa Sé, com insistência no aspecto jurídico-hierárquico da organização eclesiástica.

Assim, a *colegialidade* foi a forma encontrada para manter a autonomia dos bispos frente ao Estado. Mas, paradoxalmente, a obediência ao Papa também era um modo de garantir aquela mesma

autonomia.

Ao final do Concílio da América Latina, os bispos brasileiros, participantes do evento, expressaram a Leão XIII a conveniência de realizar uma assembleia análoga, mas específica, congregando todo o episcopado brasileiro. O Papa sugeriu-lhes que os arcebispos, responsáveis pelas Províncias Eclesiásticas⁹, começassem a reunir seus bispos sufragâneos em *Conferências Provinciais*, com o objetivo de encontrar soluções para as questões mais urgentes e preparar o material de base para um futuro Concílio Nacional. O “sonho” de Dom Macedo Costa tornou-se efetivamente realidade.

Em todas as etapas dos primeiros tempos do Regime Republicano, a ação eclesial se manifestou sob diversas formas e em diversos níveis. Em primeiro lugar, foi a hierarquia que oficialmente se posicionou em relação com as diversas medidas governamentais. Tal posicionamento comportou um conjunto de iniciativas e atitudes diferentes: apelos pessoais, conversações e negociações.

Em termos de conversação, o Primaz do Brasil, Dom Macedo Costa contactava, frequentemente, o seu antigo aluno, Rui Barbosa, ministro da Fazenda do governo republicano e cérebro da política reformista que estava em andamento; ao mesmo tempo em que conversava e negociava, o bispo da Bahia, como líder do episcopado, encaminhou outras medidas de repercussão mais ampla: a Reunião do Episcopado, para debates dos problemas e a *Pastoral Coletiva* (1890) que

⁹ São designadas *Províncias Eclesiásticas* os agrupamentos de várias Dioceses e/ou Prelazias, cada qual sediada numa sé-catedral metropolitana e dirigida por um arcebispo.

defendia em princípio a união com o Estado, mas deixando aberta a porta para um simples estatuto de harmonia e cooperação. Quase vinte anos após os eventos da Questão Religiosa, seria outra a forma de encaminhamento para resolução de conflitos: *o consenso por via comunicativa*.

Do ponto de vista político-organizacional, a separação cancelou praticamente todos os direitos de intervenção sobre os “negócios eclesiásticos” de que dispunha o poder central conforme estipulava o Regime de Padroado. A criação de novas dioceses e paróquias, a fundação de seminários e de outras obras, a distribuição do clero pelos diversos cargos e carreiras alternativos, a indicação e nomeação de preladados, a fixação de normas e diretrizes de interesse para as atividades e serviços eclesiásticos, e outras atribuições até então de competência do próprio Imperador ou de seus altos funcionários, passou a depender das ações da hierarquia eclesiástica.

No período da Proclamação da República (1889), havia no Brasil apenas uma arquidiocese e onze dioceses para uma população de aproximadamente treze milhões de habitantes. Com a liberdade religiosa concedida pela Constituição de 1891, foi possível criar novas circunscrições eclesiásticas.

A Bula *Ad universas orbis ecclesias* (27/04/1892), do Papa Leão XIII, deu início a uma reorganização da Igreja no Brasil. Segundo o Documento Pontifício,

[...] corresponderam plenamente aos constantes cuidados da Sé Apostólica os intuitos piedosos dos bispos do Brasil, que, reunidos no ano de 1890, em São Paulo, declararam ser de religião e de utilidade para o Brasil a criação de novas Sés Episcopais e suplicaram ao nosso venerável irmão, o arcebispo da Bahia, que viesse a Roma e nos transmitisse os votos de todos sobre este assunto e que Nós, pela autoridade apostólica, Nos dignássemos a

levar a efeito os mesmos votos. Nós também pensamos ser não só oportuno, mas até necessário no Senhor condescender com os desejos manifestados pelos mesmos bispos, que são também os dos católicos brasileiros (MATOS, 2003, p. 31).

No mesmo ano, o Internúncio Apostólico, dando execução à Bula de Leão XIII (21/01/1893), erigiu *quatro novas dioceses*: Amazonas (com sede em Manaus), Paraíba, Niterói e Curitiba. Em 1895, foi criada a última diocese do século XIX, a do Espírito Santo.

Surgiram *duas províncias eclesíásticas*: a do Norte ou Setentrional, com sede na Bahia, e a do Sul ou Meridional, com sede no Rio de Janeiro, tendo cada uma dessas províncias sete bispados sufragâneos (subordinados ao arcebispo metropolitano). A *autoridade intersubjetiva* dos bispos se fortaleceu cada vez mais em *ações comunicativo-colegiadas*.

Considerações Finais

É notável o alcance que passam a ter, até o fim da Primeira República (1930), algumas dessas Conferências Provinciais.

Nessas ocasiões, o episcopado brasileiro exercitou-se na arte de refletir e decidir em conjunto, com tudo que isso implicou de busca, de tensões, de soluções discernidas coletivamente, de superação e de tolerância no pluralismo, enfim, começavam a liberar ainda mais o potencial do *agir comunicativo*.

Referindo-se ao significado que esses encontros alcançaram, em termos do exercício da atitude e do afeto colegial, assim se expressou

Raimundo Caramuru de Barros: “Pensa-se, às vezes, que a CNBB¹⁰ foi a grande descoberta colegial do país, mas, quando se examina mais de perto a questão, constata-se que nas províncias eclesiásticas realmente funcionava um colegiado. Havia reuniões frequentes; saíam documentos de cada reunião. De modo que, **essa colegialidade, a CNBB veio dar outra dimensão a ela, mas já existia**” (BARROS, 1984, p. 64. Os grifos são nossos).

Também foi impressionante o crescimento das divisões eclesiásticas: entre 1890 e 1900, são dezessete dioceses; de 1901 a 1910, trinta; de 1910 a 1920 são 58.

De 1901 a 1915, o episcopado sulino realizou cinco conferências episcopais, com periodicidade trienal. Na última, foi aprovada a *Pastoral Coletiva*, que teve como título: *Pastoral Coletiva dos Senhores Arcebispos e Bispos das Províncias Eclesiásticas de São Sebastião do Rio de Janeiro, Mariana, São Paulo, Cuiabá e Porto Alegre* (1915).

Como os bispos da região Norte haviam decidido adotar para suas respectivas dioceses o texto da Pastoral Coletiva dos bispos sulinos, o esquema de base para o “Concílio Nacional”¹¹ brasileiro estava praticamente pronto. Esse foi o ponto de vista de D. Joaquim Arcoverde, quando comunicou ao episcopado sulino a decisão de seus irmãos da região Norte.

Dando mostras de seu apreço pela Igreja no Brasil, o Papa Pio X (1903-1914) elevou o arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Joaquim

¹⁰ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, fundada em 1952.

¹¹ Este Concílio só viria mesmo a acontecer em 1939 e ficou conhecido por Concílio Plenário da Igreja do Brasil.

Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti (1897-1930), à dignidade cardinalícia, em 1905, sendo ele assim o *primeiro cardeal de toda a América Latina*. Em outras palavras, quanto mais obediência à Roma, mais autonomia para se fortalecerem internamente.

Deste modo, entre 1890 e 1930, foram criadas 56 dioceses, 18 prelazias e 3 prefeituras apostólicas, para as quais foram designados, naquele período, aproximadamente 100 bispos (1000% de aumento em 40 anos!), cabendo, respectivamente, ao conjunto dos estados nordestinos, a São Paulo e Minas Gerais, os percentuais mais elevados no reparte das circunscrições e prelados.

Segundo Sérgio Miceli, a organização eclesíastica foi inteiramente estadualizada. Até 1890, as doze dioceses existentes estavam situadas em dez províncias e nove capitais, fora aquela sediada na Corte. No período 1890-1930, as outras onze capitais estaduais foram também convertidas em sedes diocesanas (MICELI, 1988, pp. 59-67).

Com isso, o processo de “modernização” da Igreja Católica no Brasil, iniciado na segunda metade do século XIX, a partir de um “processo de aprendizado” do “agir comunicativo” na resolução consensual de diferentes “conflitos de ação moralmente relevantes”, foi se aprofundando até se consolidar no pós-Concílio Vaticano II (1962-1965).

Este “aprendizado” do episcopado brasileiro possibilita-nos compreender melhor sua atuação durante o Estado Novo e, com a já criada Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), quando esteve diante de outros conflitos também “moralmente relevantes” no período mais difícil implantado pelo Regime Civil-Militar pós-1968.

Só que o consenso nem sempre se alcançou como se queria. Mas isso já é uma outra história.

Referências Bibliográficas

ALONSO, Â. As Teorias dos Movimentos Sociais: um balanço do debate. In: São Paulo: **Lua Nova**, n° 76, 2009, pp. 49-86.

ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **A Igreja na História**. São Paulo: Paulinas, 1999.

AZZI, R. **O Altar unido ao Trono**: um projeto conservador. São Paulo: Paulinas, Col. História do pensamento católico no Brasil, vol. 3, 1992.

BARROS, R. C. de. **Para entender a Igreja no Brasil**: a caminhada que culminou com o Vaticano II (1930-1968). Petrópolis: Vozes, 1994.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **O Clero no Parlamento Brasileiro**. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, vol. 5, 1980.

CORREIA, M. F. **Consultas Conselho de Estado sobre Negócios Eclesiásticos compiladas por ordem de S. Ex. o Sr. Ministro do Império**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1869 (tomo I) e 1870 (tomos II-III).

COSTA, D. A. M. **Bispo do Pará – Arcebispo Primaz (1830-1891)**. São Paulo: CEPEHIB/Loyola, n° 1, 1982.

DENZINGER, E. **El Magisterio de la Iglesia**. Barcelona: Editorial Herder, 1963.

DUPEYRIX, A. **Comprender Habermas**. São Paulo: Loyola, 2012.

HABERMAS. J. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **Fundamentação Linguística da Sociologia** (Obras escolhidas de Jürgen Habermas). Lisboa: Edições 70, vol. I, 2010.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, 2 vols.

_____. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

MAINWARING, S. **Igreja Católica e Política no Brasil: 1916-1985**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MANSI, J. D. **Sacrorum conciliorum nova et amplissima colectio** (org. por L. PETIT & J.-B. MARTIN), Societé Nouvelle D'Édition de la collection Mansi (H. Welter). Arnheim-Leizig, vol. 50/1924; vol. 51/1926; vol. 52-53/1927.

MARIN, J. R. História e historiografia da romanização: reflexões provisórias. **Revista de Ciências Humanas**. Florianópolis: EDUFSC, nº 30, out. 2001.

MATOS, H. C. J. **Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil**. São Paulo: Paulinas, tomos II/III, 2002/2003.

MICELI, S. **A Elite Eclesiástica Brasileira**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988.

ROSA, L. R. de O. **A Santa Sé e o Estado Brasileiro: estratégias de inserção política da Igreja Católica no Brasil**. São Paulo: Paco Editorial, 2015.

SCAMPINI, J. **A Liberdade Religiosa nas Constituições Brasileiras**. Petrópolis: Vozes, 1978.

WERNER, A. **A Igreja Paulista no Século XIX**. São Paulo: Ed. Ática, 1987.