

Intelectualidade laica e Clérigos ultramontanos em defesa dos fundamentos da Identidade Nacional: uma análise a partir das *Conferências Anchiéticas*, de 1896.

Secular Intellectuality and Ultramontane Clerics in defense of the foundations of National Identity: an analysis from the *Anchietan Conferences*, of 1896.

Ana Rosa Clochet da Silva

Doutora em História
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
anaclochet@gmail.com

Flávio Renato Varotti Filho

Graduando em História
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
flavio.varotti@outlook.com

Recebido em: 04/08/2020

Aprovado em: 06/09/2020

Resumo: A presente pesquisa objetiva compreender como os discursos de intelectuais laicos e clérigos ultramontanos, compilados no primeiro volume das *Conferências Anchiéticas*, de 1896, resgatam a memória da Companhia de Jesus, a partir da associação entre as ideias de civilização, identidade nacional e catolicismo. Através de discursos de natureza política e religiosa, reagiram ao advento do regime republicano, o qual representou uma dupla ameaça, segundo suas interpretações. Por um lado, aos privilégios de elite política que, em tempos monárquicos, monopolizava os cargos diretivos; por outro, à condição hegemônica do catolicismo na sociedade brasileira, dado que a República veio acompanhada pelo advento da liberdade religiosa e do fim do regime do padroado, mediante o qual o catolicismo preservou sua condição de religião oficial do Império.

Palavras-chave: Ultramontanismo; Conferências Anchiéticas; Intelectualidade Laica.

Abstract: This research aims to understand how the speeches of secular intellectuals and ultramontan clergy, compiled in the first volume of the Anchietan Conferences, of 1896, rescue the memory of the Society of Jesus, from the association between the ideas of civilization, national identity and Catholicism. Through speeches of a political and religious nature, they reacted to the advent of the republican regime, which represented a double threat, according to their interpretations. On the one hand, to the privileges of the political elite that, in monarchical times, monopolized the leadership positions; on the other, to the hegemonic condition of Catholicism in Brazilian society, given that the Republic was accompanied by the advent of

religious freedom and the end of the patronage regime, through which Catholicism preserved its condition as an official religion of the Empire

Key-words: Ultramontanism; Anchieta Conferences; Secular Intellectuality.

Introdução

A produção historiográfica sobre as relações entre Igreja e Estado no Brasil oitocentista, revigorada nos últimos anos, tem a ver, em grande medida, com a relevância desta problemática em dias atuais, quando a religião assume inegável caráter público, alocando-se na política e na mídia de formas inéditas (MARIANO, 2011, p. 249). Tal fenômeno tem levado intelectuais de diferentes especialidades das Ciências Humanas a se interessarem pelas singularidades históricas comportadas pelo advento das sociedades modernas e seculares, revendo o compromisso normativo resultante do movimento de produção de novas institucionalidades religiosas, no âmbito do qual se construiu o Estado laico no Brasil. Neste caso, mesmo após a instauração de condições jurídicas que franqueavam a liberdade às demais religiões, o catolicismo permaneceu como “modelo e referência” para o que era definido como religião, modelando o próprio direito à liberdade religiosa, “definida mais em termos de auto-regulação [sic] do que de controle estatal” (MONTERO, 2012, p. 170-71). Por consequência, a secularização não teve como “decorrência necessária e mecânica a privatização da religião na esfera doméstica” (MONTERO, 2006, p. 49-50) e, tampouco, a secularização da sociedade (ORO, 2011, p. 235).

Para os interesses deste artigo, situado no campo da História das Religiões, é importante frisar que, à luz de tal debate, trata-se de analisar “questões relativas à importância da presença institucional da Igreja Católica na arena das lutas políticas, mas também à função política do religioso” (GODOY; SILVA, 2019, p.2). Sob tal enfoque, interessa-nos analisar um exemplo desta relação, de modo a evitar os perigos de um “vazio histórico”. (GODOY; SILVA, 2019, p. 3).

No Brasil, durante a segunda metade do século XIX, o catolicismo de tendência ultramontana se fez representar por diferentes atores, incluindo as ordens religiosas. Dentre estas, inclui-se a Companhia de Jesus, banida dos domínios portugueses pelo Marquês de Pombal, em 1759 e restaurada pelo Papa Pio VII, no âmbito do Congresso de Viena, em 1814, marcado pelo restauracionismo das antigas Monarquias absolutistas em seus respectivos tronos, pela redefinição das fronteiras nacionais e pela formação da Santa Aliança.

Na conjuntura do Segundo Reinado, os jesuítas retornam ao Brasil, após serem expulsos da Argentina, buscando difundir seus princípios, subordinando-se ao Vaticano e opondo-se a o laicismo dominante na primeira República, que colocava em xeque o papel da religião como fundamento da sociedade. Neste sentido, vale lembrar que o novo modelo vinha coroado pela separação institucional entre Igreja e Estado – consolidada pela Constituição de 1891 – e pelo fim da condição do catolicismo como religião oficial do Estado, medida esta consagrada pelo Decreto de 7 de janeiro de 1890 que, antecedendo o texto constitucional, introduziu a liberdade religiosa e privou o catolicismo da condição de religião oficial do Estado.

A oposição a estas novidades constitucionais fez com que os inicianos encontrassem fortes aliados na sociedade civil, sobretudo entre aqueles que então se opunham ao avanço da secularização da sociedade e ao modelo de Estado laico. Especificamente, uniram forças com uma intelectualidade laica e monarquista, insatisfeita com a perda de cargos diretivos no país trazida pelas novas condições impostas pela República. Houve, então, uma ampla mobilização na defesa dos vínculos entre religião, política e sociedade, o que incluiu uma construção discursiva apologética da Companhia de Jesus e seu papel histórico, associado à evangelização e à formação da sociedade colonial, cujos princípios foram interpretados, anacronicamente, como verdadeiro fundamento da identidade nacional.

Tal associação foi registrada numa série de textos compilados na obra *Conferências Anchietaanas*, de 1896, organizada por Eduardo Prado por ocasião do terceiro centenário da morte de José de Anchieta, em 9 de junho de 1897. Especificamente, interessa-nos destacar o volume intitulado “III Centenário da Morte do Venerável Joseph de Anchieta, publicado em 1900”, o qual reúne nove textos de diferentes autores – incluindo Eduardo Prado e Joaquim Nabuco –, todos originalmente escritos como leituras públicas a serem realizadas durante os anos de 1896 e 1897 e tendo por principal objetivo a celebração da memória de José de Anchieta (MOURA NETO, 2012).

O presente artigo propõe uma análise qualitativa desta fonte, com vistas a compreender as condições históricas e sociológicas que justificaram e viabilizaram, momentaneamente, a articulação de interesses entre leigos monarquistas e clérigos afinados à tendência ultramontana do catolicismo, resultando numa dada representação acerca do passado colonial, com base na qual buscaram legitimar suas reivindicações de natureza político-religiosa. Para tanto, mobiliza a categoria analítica cunhada por Max Weber de “afinidades eletivas” e, mais precisamente, de uma

tipologia específica deste termo: a de “classes sociais e ordens religiosas”, cuja definição “não se trata simplesmente de um pacto entre grupos sociais em função de interesses comuns, mas sim de um *ethos* pacífico comum” (LÖWY, 2011, p.135). *Ethos* esse, oriundo dos privilégios políticos e religiosos, que legitimavam suas respectivas posições sociais, enquanto integrantes de uma sociedade, cuja transição política, do Império à República, colocava em xeque a continuidade de seus respectivos *status*.

Do ponto de vista metodológico, a análise dos textos reunidos nas *Conferências Anchiitanas* se pauta num duplo referencial. Por um lado, vincula-se à Análise de Discursos (AD), cuja contribuição reside na concepção pontual de funcionamento discursivo, o qual não é tomado como “integralmente linguístico”, mas deve ser relacionado às suas condições de produção “que representa o mecanismo de situar os protagonistas e o objeto discursivo” (ORLANDI, 1987, p.117). A segunda perspectiva metodológica, que se alinha à AD, orienta-se pela busca do *locus* de apropriação e produção cultural (NEDER, 2009), a partir da necessidade em se entender as condições históricas dessa produção. Tal perspectiva nos ajuda a historicizar as ideias contidas nas *Conferências* de 1896, bem como o “lugar de fala” de seus autores, o que nos reporta ao cenário intelectual brasileiro da década de 1870, quando os antigos *Institutos Históricos* e *Faculdades de Direito* se mostraram receptivos às novas ideias provenientes da Europa, fomentando diferentes olhares sobre a Nação, incluindo o viés regionalista, que na fonte analisada atravessa, particularmente, o discurso de uma intelectualidade paulistas, ao estabelecer os nexos entre *catolicismo, povo e identidade nacional*.

Tais objetivos e perspectivas teórico-metodológica da análise orientam a estrutura proposta pelo presente artigo, com o qual se pretende iluminar facetas inéditas e reveladoras dos vínculos entre religião e política no Brasil oitocentista, focando suas manifestações no plano discursivo.

Intelectualidade Laica e Ultramontanismo no século XIX

A compreensão das relações entre intelectuais laicos e clérigos ultramontanos nos remete, inevitavelmente, para alguns aspectos das relações mais amplas entre Igreja Católica e Estado nacional, no Brasil oitocentista. Relações que variaram segundo a conjuntura abordada, ao mesmo tempo que são reveladoras da pluralidade de tendências que se definiram nas interfaces entre o político e o religioso, competindo por visibilidade social.

É legítimo reconhecer que, até meados do século XIX, dominou a vertente “regalista” no que toca ao modelo de relacionamento entre Igreja e Estado no Brasil, cuja origem remonta ao direito do padroado, reconfigurado durante o reformismo pombalino e perpetuada após a independência, como padroado imperial (SANTIROCCHI, 2015). Sob este modelo, a Igreja permaneceu fundida institucionalmente ao Estado, que preservou seu direito de recolher dízimos, nomear padres e bispos, além de vetar documentos papais, mediante o Beneplácito do Imperador. Contudo, o envolvimento de alguns dos clérigos de tendência regalista nas revoltas liberais, de 1842, em São Paulo e Minas Gerais, levou à perda de legitimidade destes e ao favorecimento, pelo próprio Estado, de clérigos de tendência ultramontana, os quais passaram a ser nomeados para compor o bispado nacional, de forma a solidificar as bases da monarquia (SANTIROCCHI, 2010, p. 120). O que implicou uma nova orientação do modelo de relacionamento entre Igreja e Estado sob moldes ultramontanos, embora ainda sob a vigência do padroado.

Segundo Santirocchi, embora o termo "ultramontanismo" remonte à linguagem eclesiástica medieval,¹ foi somente no século XIX que passou a significar o pensamento e a postura da Igreja Católica frente às transformações trazidas pela Revolução Francesa. Essa fase da Igreja foi descrita pela historiografia como conservadora, pois em reação às novas tendências políticas, seus representantes buscaram reafirmar o escolasticismo, reestabelecer a Companhia de Jesus e apoiar-se nas diretrizes do Concílio de Trento (HAUCK, 1992). Desde 1864, a orientação ultramontana foi referenciada em dois documentos emitidos pelo papa Pio IX, em dezembro daquele ano: a *Encíclica Quanta Cura* – que deveria oferecer uma síntese dos erros relacionados à sociedade moderna e, especialmente, à questão da liberdade de consciência –, seguida pelo *Syllabus* - uma lista contendo tais erros, representando a resposta ortodoxa da Igreja católica à sociedade contemporânea. Definia-se, assim, o projeto de modernidade oficialmente encampado pela Igreja católica, de moldes tridentinos e apoiado no dogma da infalibilidade do poder papal e na defesa da autonomia institucional da Igreja, frente ao poder temporal.

No Brasil da segunda metade do século XIX, seria este o principal referencial da identidade ultramontana, inicialmente sustentado pelo episcopado nacional, mas que não tardaria a mobilizar

¹ Segundo Ítalo Domingos Santirocchi, “a palavra ultramontano deriva do latim, ultramontes, que significa “para além dos montes”, isto é, dos Alpes.” Na sua origem, denominava todos os Papas não italianos. Acrescenta, ainda, que no século XIII, o conceito passou a ser usado para “identificar os defensores da Igreja em qualquer conflito entre os poderes temporais e espirituais”. (SANTIROCCHI, 2010, p. 24).

diversos instrumentos e atores, nos marcos do movimento conhecido como a "romanização" da Igreja Católica: processo que tendeu a afirmar a autoridade de uma Igreja institucional e hierárquica, diretamente subordinada a Roma e cada vez mais dependente de padres estrangeiros pertencentes às Congregações e ordens Missionárias, enviados ao Brasil com a função de “controlar a doutrina, a fé, as instituições e a educação do clero e laicato”. (SANTIROCCHI, 2010, p. 27)

Neste contexto, retornando ao Brasil desde 1842, a Companhia de Jesus passou a constituir um dos braços do ultramontanismo². A tal ponto que, em diversas regiões do território nacional - como no Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo e no Nordeste -, “na segunda metade do século XIX, ser chamado de jesuíta era igual a ser chamado de ultramontano” (AZEVEDO, 1988, p. 215). Em diversas ocasiões, a orientação dos jesuítas se mostrava crítica ao regalismo do Estado imperial, o qual inibia a autonomia institucional da Igreja e impedia, através do Beneplácito régio, que as bulas papais encontrassem efetiva vigência no território nacional.

Nesse sentido, uniram forças com o bispado ultramontano no contexto da chamada “Questão Religiosa” (1872-1875), marcada pelos embates entre os bispos de Olinda, Dom Vital, do Pará, Dom Antônio Macedo Costa -, contra a presença de maçons nas Igrejas e irmandades leigas, uma vez que a maçonaria era apontada, no *Syllabus* de erros emitido pelo Papa Pio IX, como um dos 80 erros da modernidade. No Brasil, o clero ultramontano, igualmente preocupado com “defesa do dogma religioso” (RAMIRO JR.; LYNCH, 2012), sentiu os efeitos deste embate pelo filtro representado pelo Estado regalista, que se mostrou impermeável à condenação da maçonaria pela Santa Sé, detonando os episódios que culminaram na prisão dos dois bispos citados e, desde então, no progressivo esgotamento da colaboração entre Igreja e Estado, inclusive, no tocante ao afastamento clerical dos debates parlamentares. Em Pernambuco, tais episódios renderam a expulsão dos jesuítas italianos, em 1874, depois de terem atuado nas missões populares nesta província, assim como no Rio Grande do Norte, Alagoas e Ceará (AZEVEDO, 1988, 214).

Os desgastes entre Estado e Igreja, com base nos eventos oriundos da Questão Religiosa, foram recorrentes até a eclosão da República, em 1889. O que, a nosso ver, colaborou para que, ao progressivo afastamento da política institucional, representantes do ultramontanismo

² Segundo Domingos, já no século XVIII, a “Companhia de Jesus passou a ser identificada de modo mais veemente com o ultramontanismo”, expressão utilizada para designar aqueles que defendiam a superioridade pontifícia sobre os reis e os Concílios sobre os assuntos temporais. (DOMINGOS, 2014, p.96).

passassem a figurar “como um dos discursos de crítica ao regime” imperial (RAMIRO JR., 2016, p. 84), concorrendo com o Estado pelo controle das consciências. Daí passarem a trilhar estratégias de influência direta sobre a sociedade civil, o que incluiu o alinhamento com uma intelectualidade laica, simpática à causa ultramontana, cuja ascensão política se dá a partir de um novo quadro sociocultural, delineado na transição Império para a República e representada na Assembleia Constituinte de 15 de novembro de 1890, que não admita clérigos entre seus 205 deputados, sendo formada majoritariamente por “juristas formados em São Paulo e Pernambuco, que há décadas já haviam garantido lugar cativo nas atividades parlamentares” (CIARALLO, 2011, p. 9).

Segundo Liliane Splendor e Reginaldo Dias (2016), além de resultarem do próprio processo de laicização do Estado brasileiro, os contatos entre intelectuais laicos e clérigos, sobretudo ultramontanos, são sintomáticos da mudança de postura da Igreja Católica em relação ao Estado e ao palco das decisões políticas, delineada em finais do século XIX. Sendo assim: a despeito de prejudicada pela ascensão dos princípios da liberdade religiosa – juridicamente franqueada pelo Decreto 119-, de 7 de janeiro de 1890 -, a Igreja Católica passa a agir de forma a regular sua presença nos debates políticos e sociais, agora mais não por meio do acesso direto aos centros diretivos do Estado, mas pela articulação com elites políticas e intelectuais as quais, em conjunto, agiriam no processo de manutenção do catolicismo e da Igreja Católica como referenciais da identidade nacional.

É importante ressaltar que esta articulação entre clérigos ultramontanos e intelectuais laicos não nos permite encaixá-la num padrão de repetição histórica, já que, por conta de possíveis variações conjunturais e dos agentes envolvidos, tais contatos foram dinâmicos ao longo do século XIX. Não faltam exemplos para demonstrar tal diversidade: o jurista, Cândido Mendes, laico e simpático à causa ultramontana, elabora o primeiro Código do Direito Canônico no Brasil, advogando pelo fim do padroado e pela manutenção do ultramontanismo. Joaquim Nabuco, por outro lado, possuiu maleável relação com o movimento ultramontano: quando jovem, e iniciante na carreira política, escreve, em 1873, um manifesto crítico a tal tendência, no Brasil: *A Invasão Ultramontana* (BLAKE, 1898, p. 99). Contudo, em momentos ulteriores desta análise, veremos que Nabuco passa a se relacionar de maneira profícua com a fé católica e o movimento ultramontano contribuindo, neste sentido, com as *Conferências Anchiitanas* de 1896.

Portanto, a aproximação entre agentes laicos e clérigos, a partir da conjuntura histórica observada, parece-nos passível de ser interpretada a partir instrumentalização da categoria weberiana de “afinidades eletivas”. O que torna necessário perscrutar o lugar social destes homens e suas ideias, inserindo-os num cenário mais amplo, em que o avanço da secularização condicionava a garantia de privilégios de natureza política e religiosa ao investimento discursivo no vínculo entre catolicismo e identidade nacional. Na defesa desse “*ethos* pacífico comum” (LÖWY, 2011, p.135), portanto, “fazer frente ao protestantismo, ao maometismo e ao positivismo não só é demonstração de lealdade ao catolicismo; é, também, demonstração de lealdade à pátria” (CIARALLO, 2011, p.10).

Os Letrados da Nação: regionalismo, instituições e ideias

A primeira questão que nos mobiliza diz respeito a quem eram estes intelectuais? Pergunta fundamental para começarmos a delinear possíveis correlações entre os sujeitos, suas ideias e projetos políticos, os quais se orientavam direta ou indiretamente pelos seus lugares sociais. Além de leigos em sua maioria bacharéis em Direito, formando “um núcleo homogêneo de conhecimento e habilidades” (CARVALHO, 2003, p. 65) – casos de Eduardo Prado, Joaquim Nabuco, Couto Magalhães, Theodoro Sampaio, Brazilio Machado e João Monteiro³, as *Conferências* foram pronunciadas por clérigos como o padre Américo Novais, o arcebispo Francisco de Paula Rodrigues, e o cônego Manoel Vicente.⁴

A singularidade da visão histórica destes homens, “é a crítica ao regime de 1889, tido por militarista, americanista e ateu. Comparar a República e a Monarquia era comparar o presente e uma idade clássica” (NETO, 2014 p. 84). A defesa da Monarquia, tida como regime natural da nação, é decorrente da própria orientação filosófica e jurídica do Direito Natural ministrada nas Faculdades de Direito de São Paulo e do Recife, de base tomista⁵, cuja inserção nos meios acadêmicos instigou um quadro programático referenciado pelos ideias monárquicos e católicos,

³ As informações biográficas destes personagens foram consultadas no *Dicionário Bibliográfico Brasileiro Sacramento Blake*, respectivamente nos vol. 1 (1883, p. 428); vol. 4 (1898, p. 10), 5 (1899, p. 229-230) e vol. 7 (1902, p. 255).

⁴ Cumpre-se destacar que, por não acharmos um perfil pessoal concreto a respeito destes clérigos, pensaremos suas respectivas argumentações, a partir do seu pertencimento à lógica mais ampla das reivindicações ultramontanas.

⁵ Considerado o ponto culminante do pensamento escolástico, mediante a busca de uma harmonia entre o racionalismo aristotélico e a tradição revelada do cristianismo. Difundido no Brasil pelos jesuítas, durante o período colonial, este conjunto de doutrinas filosóficas e teológicas constituíram uma estrutura de pensamento longa no país, adquirindo funções mais práticas durante o século XIX, alinhadas aos cursos de direito das Faculdades de São Paulo e Recife. (MARTINS, p. 2011).

levando em consideração que o próprio “Papa Pio IX procuraria defender o discurso político da monarquia” (MARTINS, 2011, p.79).

Tal referencial teológico e filosófico, ao se articular aos quadros disciplinares destas faculdades, na segunda metade do século XIX, cria um prisma de análise de matiz conservador que:

difundido na formação dos magistrados constitui, durante a consolidação e apogeu do Império, um elemento estruturante do paradigma monárquico adotado, servindo de referencial interpretativo da realidade econômica, social e cultural e legitimando-se pela cultura religiosa pertencente ao processo histórico da colonização (MARTINS, 2011, p.83).

O mesmo referencial foi “sendo gradativamente incorporado ao movimento ultramontano”, engendrando uma “compreensão contrária às mudanças políticas, econômicas e culturais que então emergiam nos movimentos revolucionários da sociedade europeia e americana” (MARTINS, 2011, p.81).

Não estranha ter sido esta uma referência filosófica e teológica comum a leigos e clérigos na orientação das *Conferências Anchiitanas*, ao evocarem a memória da Companhia de Jesus como a responsável por catequizar, civilizar e formar o povo e suas tradições nacionais, na defesa do “catolicismo ultramontano como elemento estruturante do poder” (MARTINS, 2011, p. 82) e em oposição às mudanças introduzidas pelo regime republicano; em especial, à liberdade religiosa e à laicização do Estado.⁶

Além do tomismo, também as teorias científicas do século, embaixadoras das ideias de civilização e miscigenação, representam não apenas como importante *mote* argumentativo das *Conferências Anchiitanas*, mas outro elo intelectual entre laicos e clérigos que a redigiram. Integrantes daquilo que Ângela Alonso denomina de “elite imperial” - composta por membros de famílias intimamente alinhadas aos ditames políticos do sistema monárquico e, como no caso de Nabuco, diretamente ao próprio Imperador⁷ -, frequentavam os mesmos institutos e faculdades⁸

⁶ É neste sentido que alguns representantes laicos do ultramontanismo, como José Soriano de Souza e seus irmãos, Florentino Henriques e Tarquínio Braulio, deixavam claro a influência do pensamento tomista em artigos publicados pela instituição de ensino na qual lecionavam, a Faculdade de Direito de Recife.

⁷ O argumento de Alonso se orienta pela ideia de que, Joaquim Nabuco, membro do grupo dos “novos liberais”, embora insatisfeito com a demora em assumir cargos importantes dentro da lógica diretiva do país, defendia a regulação do status quo monárquico, de forma a enxergar em Dom Pedro II um instrumento rápido de condução de transformações na sociedade. (ALONSO, 2001, pp. 112-120)

que, a partir de 1870, apropriam-se do evolucionismo spenceriano, do darwinismo social e das teorias raciais em voga.

Neste sentido, é necessário situar historicamente estes centros, cujo principal expoente fora o *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (IHGB) fundado em 1838 sob os auspícios do Imperador D. Pedro II, incumbido do papel comum aos demais institutos históricos, de “construir uma história da nação, recriar um passado, solidificar mitos de fundação, ordenar fatos buscando homogeneidades em personagens e eventos até então dispersos]” (SCHWARCZ, 1993, p.129). A sua forma de admissão era “zelosamente preservada dentro dos muros da academia de tipo ilustrado, de acesso restrito, regulamentado por critérios que passam necessariamente pela teia das relações sociais e pessoais” (GUIMARÃES, 1988, p. 9). Seus integrantes, embora espalhados pelas regiões do Brasil, compartilhavam algo em comum: circulavam entre os espaços do IHGB, o qual, por sua vez, portava-se como o lugar privilegiado e autorizado de elaboração de uma narrativa sobre o nacional, respaldada numa tradição de civilização e progresso europeia, a partir de uma “realidade social brasileira, muito diversa” do modelo. Tarefa que “contribuirá para uma progressiva difusão e homogeneização do ‘projeto nacional’ no seio deste grupo social”. (GUIMARÃES, 1988, p.14)

A despeito de receber maior destaque, o IHGB apresentava relações dinâmicas com Institutos regionais, como o *Instituto Histórico Geográfico Brasileiro de São Paulo*, cujos membros, embora afinados aos objetivos de construção do nacional, esboçaram um discurso “marcado pelo perfil dos influentes grupos econômicos e sociais que participavam dos diversos institutos”, o que resulta em preocupações e falas marcadas por uma forte tonalidade regional. (SCHWARCZ, 1993, p. 130).

Também as Faculdades de Direito se formaram no cerne do *status quo* imperial,⁹ inserindo seus alunos num conjunto de referências intelectuais e de debates políticos, que “socializavam membros dos estamentos senhoriais para compor a elite política” (ALONSO, 2001, p.120). Doravante, formavam-se bacharéis, que se aprofundavam nos estudos “das letras, retórica e línguas mortas, aqui, considerado como requisito central para a formação de estadistas do

⁸ “Esse é o caso das escolas de direito que, criadas cinco anos após o rompimento com Portugal, tinham como meta a elaboração de um código único e desvinculado da tutela colonial, bem como a formação de uma elite intelectual mais autônoma” (SCHWARCZ, 1993, p.32)

⁹ “[...] escolas de Direito, no Brasil, foram organizadas, inicialmente, para formar uma aristocracia nos moldes da sociedade de corte [...] valorizava a filosofia conservadora, que defendia a monarquia, em detrimento o republicanismo” (MARTINS, 2011, p.77.)

império” (ALONSO, 2001, p.123) - como Joaquim Nabuco, Eduardo Prado, Bazílio Machado e João Monteiro –, os quais “não contestavam o *status quo* imperial”, mas partiam em sua defesa como condição de seus ingressos nos cargos diretivos do país (ALONSO, 2001, p.124).

Se em momentos anteriores a 1870, pensar a nação perpassava-se por um filtro monárquico e católico, a partir daí, agrega-se a estes referenciais um novo “modelo racial de análise”, respaldado num “um ideário positivo-evolucionista” bastante consensual entre os grupos analisados. (SCHWARCZ, 1993, pp.18-19). A novidade voltava-se para o amálgama entre as ideias de *raça* e *povo*, semelhante ao que foi desenhado na Europa, por antropólogos culturais evolucionistas, que defendiam uma estrutura sucessória de evolução civilizacional, que todas as nações e povos deveriam, por excelência, percorrer. Esta relação entre *raça* e *nação* encontrou no Brasil e, mais precisamente, entre as elites intelectuais dos Institutos Históricos, uma forma de diálogo com um predecessor bem conhecido: Carl Friedrich Philipp von Martius, cientista ocupado das coisas brasileiras, cujo texto premiado em 1847, pelo IHGB, “define as linhas mestras de um projeto historiográfico” que reserva ao Brasil a “missão específica”, enquanto nação, de “realizar a ideia da mescla das três raças, lançando os alicerces para a construção do nosso mito da democracia racial (GUIMARÃES, 1988, p.16)

A título de complementação, é interessante destacar que, embora a voga intelectual racializada represente um marco para a história das ideias no Brasil, já havia uma linha de pesquisa dentro do IHGB a qual, além de vincular a história nacional com a monarquia e o catolicismo, detinha-se nos estudos raciais, dando primazia à miscigenação entre portugueses “civilizados” e indígenas “selvagens”, cuja consumação só teria sido possível mediante ação catequética da Companhia de Jesus. (GUIMARÃES, 1988, p. 17)

Aos novos referenciais para se pensar a nação, soma-se uma série de transformações econômicas estruturais na sociedade brasileira, que resulta na alteração do centro produtivo do país, graças à crescente economia cafeeira paulista, a qual substituía as fazendas do vale do Paraíba, de modo a configurar-se como a região mais dinâmica do país, tanto em nível econômico, quanto de integração territorial por uma malha ferroviária. É neste contexto, portanto, que a elite paulista se alinha em torno do projeto de resgatar seus vultos e tradições por meio do *Instituto Histórico Geográfico Brasileiro de São Paulo*, sendo liderado, a princípio, por Eduardo Prado. Embora marcadamente regional, sua visão de história condicionaria a ideia de que São Paulo era a locomotiva da nação.

As instituições conectavam, a partir do restrito espaço dos debates em torno da temática nacional, agentes de um *ethos* social singular, sobretudo, no que concerne aos meios adotados para assumir cargos diretivos, que durante o regime monárquico consistiam na defesa e participação do *status quo* político-social. Integrados pelos Institutos Históricos e pelas Faculdades de Direito, detinham o privilégio de debater e formular os projetos políticos para a nação. Logo, pensar a nação pelas ideias de civilização e progresso, era enquadrar o desenvolvimento do país, não em um conceito restrito de sociedade, mas em modelos universais.

Segundo os evolucionistas sociais, em todas as partes do mundo a cultura teria se desenvolvido em estados sucessivos, caracterizados por organizações econômicas e sociais específicas. Esses estágios, entendidos como únicos e obrigatórios- já que toda a humanidade deveria passar por eles-, seguiam determinada direção, que ia do mais simples ao mais complexo e diferenciado (SCHWARCZ, 1993, pp. 75-76).

Este o cerne do dilema no qual se viam envoltos: inserir a Nação “numa tradição de civilização e progresso” europeia, a partir de uma “realidade social brasileira, muito diversa” do modelo. (GUIMARÃES, 1988, p. 7).

As Conferências Anchiéticas, de 1896: um amálgama intelectual

Em 1896, sob a liderança de Eduardo Prado, teve início uma sabatina de conferências que deveria terminar em 1897, em celebração do tricentenário do falecimento de José de Anchieta. Tais discursos seriam organizados com um teor evidente: vincular as ações dos jesuítas - em especial do padre Anchieta - ao processo de formação da nação brasileira por meio da civilização, proporcionada pela catequese jesuítica e católica, cujos efeitos fizeram-se sentir na formação do povo brasileiro, miscigenado e católico. O discurso remete à estratégia da tendência católica ultramontana, em se articular com outros espaços de participação social que não apenas o palco político oficial. Assim, buscando “adentrar a consciência dos indivíduos e influenciar seu modo de pensar e agir”, os católicos ultramontanos se aproximam destes intelectuais laicos, de modo a promover a ideia de que “não é possível que uma nação se desenvolva e progrida de modo pleno sem o auxílio da religião”. (DIAS; SPLENDOR, 2016, p.1556)

Nestes termos, a forma discursiva adotada nas *Conferências* teve como base os interesses subjacentes aos seus integrantes, aqui apresentados a partir de suas respectivas visões de história e inserções regionais/sociais, fazendo sobressair: o marcado regionalismo paulista; o elogio à monarquia seguido pela crítica à liberdade religiosa, possibilitado pelo advento republicano e, por

fim, ao catolicismo de tendência ultramontana, para o qual a religião católica aparece como único e verdadeiro fundamento da sociedade moderna e civilizada (SILVA, 2019). Desse modo, posicionavam-se de forma contrária ao pluralismo religioso e, sobretudo, ao protestantismo, dada sua suposta incompatibilidade natural em relação ao Brasil e sua história.

Para adentrarmos a argumentação desenvolvida nas *Conferências Anchiitanas*, é necessário compreender os sentidos que o conceito de civilização passa a assumir no Brasil, bem como os ditames que norteavam a elaboração de *Conferências*. Como era de se esperar, tal termo não seria empregado com significado único: na verdade, conectava-se a interesses políticos específicos e, por vezes, conflitantes. A despeito de inserido no paradigma da busca pelo progresso, o conceito de civilização, aqui analisado, além de imiscuído na voga cientificista da década de 1870, apresenta uma orientação católica ultramontana, que supostamente fornecia o fundamento civilizador universal da sociedade moderna (SILVA, 2019). Do mesmo modo, a elaboração de conferências, ao longo da segunda metade do século XIX, remetia ao projeto de “educar as pessoas, torná-las melhores intelectual e espiritualmente colaborando para o processo civilizacional, pois o desenvolvimento intelectual era um de seus requisitos” (CARULA, 2012, p. 70).

Neste sentido, a documentação eleita nos remete a mais uma forma do emprego do conceito de civilização, na perspectiva de um grupo político cujos interesses, em fins do século XIX, remetiam à defesa da regulação de seus privilégios políticos, intelectuais e religiosos. Para tal empreitada, valeram-se dos produtos intelectuais da época para, simultaneamente, incorporar aspectos pontuais da modernidade à base católica da formação da nação, bem como advogar um suposto passado ideal, representado pela Monarquia e pela condição hegemônica da Igreja Católica, assim como pela obra catequética iniciada padre José de Anchieta, alçado à condição de fundador da identidade nacional e suas tradições, então ameaçadas pelo advento da República.

A imagem de Anchieta é lembrada por uma menção apologética de seus feitos e de sua figura, referida como “esse novo Cristo” (MONTEIRO, 1900, p.211). Sem as heroicas ações de Anchieta e da Companhia de Jesus, resultantes “do espírito de solidariedade próprio à humanidade” (PRADO, 1900, pp.36-37), o processo catequético seria falho, bem como ausente de santidade e da valorização do elemento patriótico. Anchieta, portanto, teria sua existência voltada “para fora do sensível e do inteligível, isto é, do histórico e humano”, revestindo-se como uma “seráfica figura”. (MONTEIRO, 1900, p.214)

Com pretensões nacionais, portanto, os escritos reunidos no primeiro volume das *Conferências Anchiitanas* deixam transparecer o teor regional do verdadeiro processo de “invenção de tradições” pelos grupos dominantes paulistas (NETO, 2014, p.57), ao ancorarem num passado idealizado os pilares de seus projetos e visões. A dinâmica discursiva discursiva daí derivada, projetava no século XVI – o século de Anchieta – “uma colônia forte e vigorosa que o donatário tinha por obediência que fundar nas regiões meridionais do Brasil”. (MACHADO, 1900, p.62)

O elemento do nacionalismo, recoberto pelo elogio ao catolicismo e à Igreja Católica, é sentido em eventos históricos considerados, aqui, como fundamentais para a união dos povos do Brasil e seus defensores, que lutaram contra um inimigo em comum: os franceses. Estes, interessados em tomar os “territórios nacionais”,¹⁰ se alinharam aos tamoios, grupo indígena nativo. “Fervera sangrenta luta com os tamoios, que a perfídia do manhoso Villegaignon se haviam aliado contra a pátria, a que já os ousados calvinistas tinham como dado o afrontoso nome de França Antártica” (MONTEIRO, 1900, p.237). Neste sentido, a ameaça calvinista, representada pelos franceses, é generalizada para o protestantismo e outras expressões religiosas contrárias ao catolicismo e, por conseguinte, à nação brasileira, cuja defesa histórica, fora responsabilidade da Companhia de Jesus.

Era fulcral estabelecer a ligação entre nação e catolicismo, ainda mais no momento que a ascensão da liberdade religiosa impunha riscos à hegemonia católica. Não por acaso, se analisarmos o discurso de Eduardo Prado, colonização e catolicismo são termos alocados de forma quase que tautológica, isto é, “com a colonização portuguesa e católica viemos a ser, com todas as nossas fraquezas, com todas as nossas reais ou pretensas desvantagens étnicas, viemos a ser nós mesmos, isto é, uma nação e um povo” (PRADO, 1900, p.45). Logo, era requisito *sine qua non* estabelecer a naturalidade católica do povo brasileiro, buscando, em suas “origens históricas”, como e por quem, tal processo fora conduzido.

A obra da Companhia de Jesus representava, assim, um verdadeiro modelo de civilização, a ser seguido naquela conjuntura de finais do século XIX, quando outros referenciais da civilização moderna ocidental avançavam. Assim, argumentava-se, “O Brasil, como toda a América Latina, é um exemplo de que há um terceiro método de colonizar, que poderemos chamar, sem erro, o método católico” (PRADO, 1900, p. 45). A nação, destarte, seria fruto de

¹⁰ O uso da expressão se justifica pela percepção anacrônica que recobre o argumento nacionalista deste discurso. Assim o utilizamos, pois carrega significações próprias à visão de história à época na qual o nosso objeto se insere.

um método específico de civilização, o modelo católico, cujas propriedades dignificariam a procedência do povo brasileiro, formado não pela

trucidção de uma raça inteira, hecatombe que o protestantismo não impediria no sul, como não soube impedir noutras regiões, mas à fusão de raças opostas de origem, e que o catolicismo, renovando o seu antigo prodígio da cristianização e da absorção dos bárbaros, soube também na América ensinar, civilizar, abençoando a união fecunda das raças de que deviam brotar tantas nações (PRADO, 1900, p.45).

A miscigenação aparece conectada à especificidade católica de catequização e civilidade. Deste modo, partindo da ideia paradigmática de que a miscigenação era a chave para se entender a nação, tais intelectuais reportavam à catequização jesuítica os créditos de tal amálgama.

Tanto que chegaram a S. Vicente os primeiros jesuítas, foi seu empenho maior regularizar entre portugueses as coisas da religião e da moral, mas principalmente, inspecionar a escravidão dos índios, para o que traziam do poder civil competente faculdade. Iam às casas dos lavradores, indagavam da procedência de seus escravos, de como foram capturados, e, averiguada a injusta causa, restituíam-lhe a liberdade, faziam-nos voltar às suas terras, exortando os senhores a desobrigarem as suas consciências (SAMPAIO, 1900, p.124)

Theodoro Sampaio, monarquista de origem baiana, responsável pela vertente territorialista do IHGBSP,¹¹ no excerto acima exposto, atribui à ação da ordem jesuíta em relação aos povos indígenas, praticamente ignorando que, historicamente, o tratamento dispensados aos indígenas não fora homogêneo, justificando mesmo a guerra justa aos índios bravios e selvagens, genericamente denominados como “tapuias”.¹² Esta visão, compartilhada por jesuítas como Manoel da Nóbrega e Frei Vicente do Salvador, chocava-se, ainda, com os projetos imigrantistas encampados pelas próprias elites intelectuais da segunda metade do século XIX, legitimados por uma perspectiva eugênica, fundamentada na teoria do “branqueamento” racial. Provavelmente, a menção à via eugênica não é mencionada nas *Conferências Anchiitanas* em função do fato de que, embora referida como solução para a formação do povo e a própria viabilidade da nação, a imigração de origem anglo-saxônica e germânica esbarrava no problema representado pelo fato destes não professarem a religião oficial do Estado brasileiro, chocando-se com os interesses dos

¹¹ “A historiografia paulista territorialista foi simbolizada pela produção de Teodoro Sampaio, monarquista de origem baiana, que escreveu tratados sobre a formação de São Paulo abordando o papel do bandeirante e a formação étnica de São Paulo, na trilha intelectual de Capistrano de Abreu” (NETO, 2014, p. 45)

¹² Vale-se recordar que o elemento do indianismo, previsto nos debates historiográficos do IHGB e do IHGBSP, não era interpretado de maneira uníssona, isto é, de modo a ressaltar apenas uma visão. As discussões sobre os indígenas, em fins do século XIX, “giravam em torno de dois grandes eixos: civilizá-los ou exterminá-los” (CARULA, 2012, p.173).

clérigos e leigos católicos redatores do documento analisado. Afinal, as “afinidades eletivas” entre os grupos analisados iam no sentido de reforçar a ideia de que se não fosse o catolicismo e a Companhia de Jesus, o terceiro método do qual fala Eduardo Prado, a nação não seria viável.

Quanto à miscigenação entre brancos portugueses e indígenas, há de se elaborar algumas observações. Os discursos não tratam de uma miscigenação desprovida de base territorial, pelo contrário, a ênfase é dada, sobretudo, a São Paulo. Como já dissemos, a intelectualidade responsável pela elaboração das *Conferências*, em sua maioria, compunha os quadros acadêmicos da Faculdade de Direito de São Paulo e do IHGBSP, cuja ligação com as elites paulistas, corroborava para o processo de criação de um sentimento identitário regional, recoberto por pretensões nacionais. Em outros termos, buscavam vincular a história de São Paulo, agora região com amplo desenvolvimento político e econômico, com a história do Brasil.

Aparelhada a apostólica missão da qual fazia parte o jovem José de Anchieta, aos vinte anos de sua idade, o padre Nobrega, já então provincial no Brasil, enviou-o a fundar um colégio entre os índios nos campos de Piratininga. Começa aí, de fato e incontestavelmente, a obra da conquista do planalto brasileiro, a expansão do Brasil (SAMPAIO, 1900, p.125).

Piratininga – representada anacronicamente como uma espécie de São Paulo antes dos jesuítas –, era alçada à condição de verdadeiro palco onde brancos e indígenas, portugueses e nativos, sob a tutela pacificadora da Companhia de Jesus e Anchieta, se amalgamaram:

[...] a vila dos catecúmenos de Piratininga ia perdendo depressa sua feição indiana. O elemento europeu, ou o branco já oriundo do país, começava a tomar preeminência. Sentiam os padres escapar-lhes a filha preferida e, contudo, abençoavam-na. Era o destino dela, estava talhada para as grandezas (SAMPAIO, 1900, p.133)

Dissertando acerca dos povos nativos do Brasil, o General Couto Magalhães (1900, p. 263), que já fora presidente da província de São Paulo em tempos de Monarquia, conclui que, segundo “a opinião de Martius [...] os aborígenes do Brasil vieram dos planaltos dos Andes, e conquistaram a grande região”. A despeito do elemento indígena representar o foco da obra de Magalhães, este discurso, contudo, visa afirmar a importância dos jesuítas e Anchieta quanto a necessidade da

preservação das raças indígenas que nos são muito úteis debaixo do ponto de vista antropológico, como mostrarei adiante, e da raça mestiça do mameluco, cariboco, ou caboclo, que D’Orbigny, Darwin, Saint-Hilaire, Ferdinand Denis e Quatrefages dizem ser uma das boas do mundo, e é mais americana do que a

do negro ou a pura branca dos europeus, que nos vieram do velho mundo (MAGALHÃES, 1900, p. 250).

A população mestiça, formada no âmago de Piratininga, resulta no surgimento de um novo homem: o bandeirante mameluco. Segundo Erasmo Moura Neto (2014), os intelectuais do IHGBSP, a despeito de priorizarem os estudos quanto aos benefícios nacionais promovidos por este arquétipo paulista, não desconsideravam os jesuítas como agentes basilares para se pensar o processo da construção nacional. A Companhia de Jesus, portanto, possuiria mérito graças à mestiçagem que possibilitou, pois, ao catequizar e civilizar o indígena, permitiu um contato pacífico com o elemento português. De tal passividade, resultariam os miscigenados mamelucos paulistas, que teriam supostamente condições de civilizar o restante do território brasileiro.

O elogio à miscigenação - postura nem sempre recorrente nos debates à época -, assim como a naturalização do catolicismo se mostravam, assim, investimentos discursivos fundamentais para a garantia do lugar desta religião, no Brasil em fins do século XIX, como fundamento da coesão e identidade nacional. Por sua vez, do ponto de vista político, a queda da Monarquia promoveu verdadeiras alterações, inclusive pessoais, como as de Joaquim Nabuco que, durante os momentos de ascensão do movimento ultramontano, se mostrou crítico ao seu conteúdo programático.¹³ Contudo, sua percepção político-religiosa, durante os momentos iniciais da República, segundo Alonso (2007), aproximou-se de posturas conservadoras, inclusive, no que tange à sua postura religiosa.

Como outros abolicionistas, Joaquim Nabuco viu a República como a reação dos senhores de escravo contra a monarquia. Exilando-se do país duas vezes, no começo dos anos de 1890, Nabuco passa a grande parte da década buscando refúgio na família e na religião. Como ocorreu com o mais jovem Eduardo Prado, a 'boemia' da juventude cede lugar a um apego amadurecido pela fé, experimentada como um porto seguro em tempos de profunda alteração da ordem social (NETO, 2014, p.50)

Pensamos que, a despeito de Nabuco não agir como defensor do catolicismo enquanto religião de Estado - e seus escritos dos anos 1870 demonstram isso - a partir do fim da Monarquia e início da República, sua estratégia se modifica, de modo a se aproximar da vertente católica ultramontana e reivindicar, entretanto, a volta de seus privilégios políticos e sociais, enquanto membro da dita elite imperial, reforçando nossa visão teórica das afinidades eletivas, já

¹³ “Nabuco, em dois folhetos, *A Invasão Ultramontana* e o *Partido Ultramontano*, de resposta aos opúsculos de Cândido Mendes e em defesa do Estado independente da Igreja, ambos de 1873” (ALONSO, 2001, p. 114).

que, como se vê, a articulação entre laicos e clérigos ultramontanos, neste contexto, se mostra instrumental e circunstancial, voltada para objetivos específicos.

o grande bloco de continente que vai das Guianas do Amazonas às Missões do Paraná [...] Quanto à população, acreditais que sem o catolicismo tivesse sido possível fundir pelo modo por que o foram, em uma nacionalidade homogênea, o indígena, o português e o africano (NABUCO, 1900, p.326)

Como já exposto, retornando ao Brasil na segunda metade do século XIX, a Companhia da Jesus alinhou-se, circunstancialmente, às diretrizes ultramontanas da Igreja romana e ao movimento de reformas encampados pelo bispado nacional. O que justifica os argumentos que visavam resgatar e defender a memória dos jesuítas, promovendo a associação discursiva destes com o movimento ultramontano, escamoteando o fato de suas ações e projetos nem sempre foram congruentes, o que de resto se aplica às próprias relações entre o bispado ultramontano e a Santa Sé (SANTIROCCHI, 2015).

Tal situação permite que as reivindicações, especialmente ultramontanas, sejam veiculadas como um instrumento de crítica e de análise histórica. De crítica, pois, como se sabe, o intuito destas *Conferências* era de se contrapor à liberdade religiosa, bem como aos riscos que as transformações trazida pelo novo regime poderiam acarretar no campo político-religioso; de análise, pois reconstitui de forma idealizada e valorativa um passado nacional elogioso ao catolicismo, simbolizado pelo Padre Anchieta e a Companhia de Jesus, então considerados como “personagens de destaque na história do Brasil, graças a sua atuação na gênese da nação como representantes exemplares da fé, zelosos missionários e catequizadores [...] como agente civilizador do Brasil” (NETO, 2014, p.84).

A Companhia de Jesus é uma dessas estruturas que têm o cunho da perfeição natural e em que não se pode deixar de reconhecer uma inspiração, uma coesão, uma força de crescimento, superiores ao poder de qualquer homem isoladamente e aos recursos de qualquer grupo de homens fechados na terra (NABUCO, 1900, p.330).

Mesmo que articulada à monarquia neste passado fundante, a Companhia de Jesus e seu principal representante seriam os verdadeiros protagonistas na edificação dos elementos especificadores da nação. A clássica premissa ultramontana, de busca por autonomia e primazia institucional da Igreja, é revestida por um discurso de apelo à primazia da fé sobre o secular, do catolicismo como principal ingrediente da nação. Isto é, o “fato, porém, é que as nações quase

todas, pelo menos as que têm história, têm sido criações de sua fé, jatos de religiões nascentes, destroços de religiões em conflito, relíquias de religiões mortas” (NABUCO, 1900, p. 336).

O catolicismo seria o responsável por incutir na nação “o traço moral permanente, o traço por excelência” (NABUCO, 1900, p. 335). Religião e nação, catolicismo e identidade brasileira seriam, naturalmente, conjugados por uma “comunhão civil” (NABUCO, 1900, p. 337), sem a qual não seria possível pensar o país e sua história. Portanto, o catolicismo, instaurado pela Companhia de Jesus e base da formação nacional, porque afrontado pelos perigos da liberdade religiosa e, de modo mais amplo, de uma visão de modernidade em voga,¹⁴ deveria ter sua importância histórico-nacional resgatada.

Lembremo-nos que, desde a década de 1870, a realidade intelectual brasileira passa por transformações importantes, cujos efeitos, ao fim e ao cabo, dinamizam as visões políticas e sociais de alguns dos principais agentes históricos de fins do século XIX.¹⁵ Nabuco, por este viés, passa a comparar as propriedades intelectuais e institucionais da Igreja às correntes intelectuais da época, afirmando que:

[...] há de também consolidar-se um dia no catolicismo tudo que exista de real e permanente no catolicismo tudo o que exista de real e permanente no comtismo, no darwinismo, no spencerismo, o que não tiver morrido deles no tempo de prova que a religião impõe às novas verdades postulantes (NABUCO, 1900, p. 337).

Mesmo salientando a durabilidade do catolicismo em sua capacidade de englobar visões e teorias científicas, considerando-as como passageiras em detrimento da estabilidade e unidade da religião católica, Nabuco se vale de argumentos científicos, como estratégia de conferir legitimidade a seus argumentos. Denotava, aqui, uma forma singular de relacionar modernidade e catolicismo, sobretudo, no que concerne ao emprego dos ícones modernos de análise histórico-social, cujo emprego se dera a partir da articulação discursiva com o catolicismo, tido por base estruturante e universal da civilização moderna.

Pois bem. Esse é o traço que, por honra mesmo dos seus fundadores espirituais, o nosso país precisa hoje recordar, avivar, prolongar como a linha

¹⁴ A Encíclica *Quanta Cura*, de 1864, elaborada pelo papa Pio IX, deixa claro os perigos ofertados pela Modernidade, a exemplo, o galicanismo, jansenismo, regalismo, liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa.

¹⁵ Um exemplo desta articulação entre ideias e novas formas de se relacionar com a sociedade, segundo Celso Castro, é o positivismo comtista de matiz meritocrática, que configurou a principal base intelectual e política da mocidade militar; esta, em seu argumento, a principal organização de crítica monárquica e de reivindicação republicana (CASTRO, 2000.)

diretriz de sua vida. Até bem pouco era ao Estado que cumpria tirar essa linha, hoje temos que ser nós mesmos. Nossa consciência enfraqueceu, cessando a responsabilidade, e ficando entregue inteiramente ao poder político a conservação e graduação do sentimento religioso do país. Os cultos verdadeiramente fortes são os que vivem do interesse, da piedade, dos sacrifícios dos seus crentes [...] A verdade, digamo-lo em toda franqueza histórica, é que a descristianização do Brasil começou com a expulsão dos jesuítas (NABUCO, 1900, p. 339)

A presença da Igreja Católica no Brasil seria, destarte, fruto de um processo longo de civilização católica que, segundo o Arcebispo Francisco de Paula Rodrigues, remonta ao “mundo romano”, quando o Apostolado Católico, instituição “única da história, de que as outras não são mais que uma paródia”, iniciara seu processo catequético. O Apostolado, neste sentido, acompanha, em termos históricos, o próprio desenvolvimento da Igreja como instituição. Logo, por suas ações civilizatórias e formadoras de nações, por vezes forjadas pelas “suas próprias mãos”, com “vontade enérgica e vasta” de ambições universais, permitiu que “hoje assistamos ao grande espetáculo da catolicidade da Santa Igreja de Deus” (RODRIGUES, 1900, pp. 6-7).

Esta missão universal, conduzida no Brasil pela Companhia de Jesus, estava supostamente ameaçada, não apenas pelo protestantismo, mas também pela ciência moderna, que “procurou por todos os meios lhes destruir o alcance divino” (RODRIGUES, 1900, p. 7). Recorrendo à longevidade institucional do Apostolado Católico - “a maior de todas as forças” - Rodrigues afirma que, enquanto “a ciência fora procurar nas entranhas do globo argumentos que pudessem desmentir os dados bíblicos [...] não há talvez uma só nação que não deleite os olhos suplicantes para o Vaticano, a fim de procurar nos lábios de Leão XIII a palavra que vai resolver todos os problemas” e cujas encíclicas “caem como um raio de luz neste mundo convulso, para estabelecerem a paz e a ordem; e crentes e descrentes saúdam com respeito esse grande pontífice que preside aos destinos da sociedade neste fim do século XIX” (RODRIGUES, 1900, pp 9-11).

Neste sentido, a retórica de um “mundo convulso”, supostamente ameaçado por aquelas tendências associadas ao “vendaval das liberdades modernas que começava a açoitar o Brasil” (CIARALLO, 2011, p. 93) – tais como as correntes liberais, positivistas, protestantes, maçônicas, entre outras -, justificava a investida de leigos e clérigos católicos, na defesa do papel histórico do catolicismo na sociedade brasileira da época.

O conceito de civilização contido nestes discursos apresenta uma conotação católica ultramontana desenvolvida ao longo da segunda metade do século XIX, que postulava o

cristianismo como único referencial civilizatório da sociedade moderna, tratando de “associar a política a uma estrutura moral calcada nos preceitos teológicos da Igreja Católica Romana” (SILVA, 2019, p.13). As tensões geradas pela Questão Religiosa (1872-1875), impuseram à Igreja um temor relativo à perda da

condição pretensamente universal do catolicismo como único e verdadeiro alicerce da civilização. Emergia daqui um conceito de civilização que, associado a outros- como família, moral, sacerdócio e educação- fundia-se ao conceito de cristianismo, sinônimo de catolicismo romano” (SILVA, 2019, p.13).

A visão civilizatória do catolicismo ultramontano, assim, pretendia alçar o Brasil ao conjunto mais amplo das nações civilizadas, tendo em vista que a Igreja Católica, sob a tutela papal, espalhava “o Evangelho por toda a parte, e, por onde caía a sua semente, brotavam as povoações civilizadas, surgiam as nações modernas” (RODRIGUES, 1900, p. 10). O exemplo do Apostolado Católico, no Brasil representado pela Companhia de Jesus, justifica-se, como argumento discursivo funcional, pois seria a condição universalizante da nação brasileira, cuja conexão com o restante do mundo moderno se dava pela própria universalização do catolicismo, enquanto elemento civilizador da nação.

Direis que a sociedade Moderna não necessita mais deste elemento católico. Em primeiro lugar, eu vos respondo que a sociedade precisa e dá testemunho disso. É ela mesma que recebe quase de joelhos as soluções dadas pelo pontífice da Igreja Católica; é ela mesma que reconhece a Igreja Católica como uma força (RODRIGUES, 1900, p.14).

Doravante, o catolicismo, visto pelos ultramontanos como única religião verdadeira e fundamento da civilização, era apresentado como agente da própria modernidade, cujo potencial de auxílio humano não deveria ser ignorado, pois, ao contrário do que pensavam alguns filósofos e críticos, a Igreja e seu líder, o papa, eram referências espirituais contrárias às supostas confusões da época.

Conclusão

“Aqui há de novo uma grande nação católica a criar” (NABUCO, 1900, p. 340). Sob a inspiradora frase de Joaquim Nabuco, julgamos ser necessário terminar este artigo reafirmando as principais aspirações políticas, as quais motivaram este grupo a elaborar discursos de natureza político-religiosa, críticos à consolidação da República e suas potenciais consequências. No plano discursivo, tal intelectualidade criara uma retórica que vinculava nação, civilização e catolicismo, embasados pela defesa da monarquia, vista como regime político natural e ideal à realidade

brasileira; a miscigenação, vista como base da formação do povo; o regionalismo paulista, emulado através de intelectuais do IHGBSP e da Faculdade de Direito que, de modo geral, creditavam a São Paulo e seu povo miscigenado, os caboclos bandeirantes, a conquista do restante do Brasil; e, por fim, o elemento coesivo de todo esse discurso, o catolicismo por seus principais agentes: a Companhia de Jesus e o padre Anchieta, além do Apostolado Católico, sem os quais, o Brasil não poderia almejar a ser uma nação civilizada e católica.

Portanto, de acordo com o que afirmamos acerca da perspectiva teórica de afinidades eletivas entre classes sociais e ordens religiosas, o caso aqui analisado não representa meramente uma visão de história, mas um projeto político cunhado por agentes que, embora oriundos de grupos diferentes e, por vezes, divergentes, unem-se estrategicamente, para, através das bases intelectuais subjacentes às suas respectivas formações, defenderem, no plano discursivo, um *ethos*, monárquico e católico, supostamente ameaçado pela liberdade religiosa, bem como pelas novas condições de participação política inauguradas pela República. Junto a isso, os integrantes das *Conferências Anchiéticas* alegavam o protagonismo do catolicismo no processo de construção da nação brasileira, de forma a defenderem a necessidade de retomada do trabalho deixado pela Companhia de Jesus, quando da sua expulsão do país.

Hoje, provavelmente, não teríamos mais um só índio selvagem nas nossas florestas; lograríamos a doce consolação de ver todas as tribos caminhando animosas para um iluminado porvir incorporadas à comunhão política do país. (NOVAIS, 1900, p.187)

A análise deste documento, portanto, ilustra a reação de uma dada intelectualidade católica e monarquista que, sem abrir mão de seus interesses econômicos e políticos marcadamente regionais, uniram forças com clérigos de tendência ultramontana, na defesa de seus lugares sociais e do papel da religião católica, no contexto republicano. Desse modo, a despeito do advento do novo regime, em novembro de 1889, ter parecido confirmar a tendência moderada do legitimismo no Brasil¹⁶, a reação monarquista e católica também esteve presente, sempre que pareceu ameaçar os privilégios político-religiosos, tradicionalmente desfrutados pelas elites imperiais.

Referências bibliográficas:

¹⁶ No Brasil, ao contrário daqueles países onde o advento da modernidade política contou com “maior resistência da Igreja à aceitação dos princípios liberais”, a influência do legitimismo não se deu por “reação ao advento do governo constitucional e representativo”, mas por resistência àquilo que se julgava serem os excessos do liberalismo (LYNCH, p. 66 e 40).

Fontes Primárias:

III Centenário do Venerável Joseph de Anchieta: conferências preparatórias. Paris: Aillaud, 1900. Acesso em: Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin.

Dicionário Bibliográfico Brasileiro Sacramento Blake; 1º vol, p.428. Rio de Janeiro: 1883.

Dicionário Bibliográfico Brasileiro Sacramento Blake; 4º vol, p.10. Rio de Janeiro: 1898.

Dicionário Bibliográfico Brasileiro Sacramento Blake; 5º vol, pp.229-230. Rio de Janeiro: 1899.

Dicionário Bibliográfico Brasileiro Sacramento Blake; 7º vol, p.255. Rio de Janeiro: 1902.

Referências:

ALONSO, Angela. **Ideias em Movimento. A geração de 1870 na crise do Brasil-Império.** Paz e Terra, São Paulo: 2001.

ALONSO, Angela. **Joaquim Nabuco: os salões e as ruas.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

AZEVEDO, Ferdinand. **“A Inesperada Trajetória do Ultramontanismo no Brasil Império”.** Persp. Teol. 20, pp.201-218. 1988.

CARULA, Karoline. **“Darwinismo, raça e gênero: conferências e cursos públicos no Rio de Janeiro (1870-1889)”.** 2012. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. doi:10.11606/T.8.2012.tde-27092012-115018. Acesso em: 2020-05-07.)

CARVALHO, José Murilo de. **A construção da ordem: a elite política imperial.** Teatro de Sombras: a política imperial. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CASTRO, Celso. **A Proclamação da República.** Zahar, Rio de Janeiro: 2000.

CIARALLO, Gilson. **“O Tema da Liberdade Religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política”.** Revista de Sociologia Política, vol.19, nº38. Curitiba, 2011.

DIAS, Reginaldo Benedito; SPLENDOR, Liliane Andréia. **“O Catolicismo dentro do contexto político, social e intelectual do Brasil Republicano: O Período da República da Espada”.** XI Seminário em Ciências Humanas- SEPECH Humanidades, Estado e desafios didático-científicos; pp.1552-1561, Londrina: 2016).

DOMINGOS, Simone Tiago. **“Política e Religião, “repercussões da polêmica sobre o retorno dos jesuítas ao Brasil durante o Segundo Reinado (1840-1870)”.** 2014. 317 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281160>>. Acesso em: 26 ago. 2018.

GODOY, João Miguel Texeira de; CLOLET DA SILVA, Ana Rosa. **“Igreja e Estado em contextos de (des)secularização: a trajetória de um debate”.** Reflexão, n.44, pp1-6. Campinas:2019.

GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. **“Nação e Civilização nos Trópicos: O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional”**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n.1, 1988, p.5-27).

JÚNIOR, Luiz Carlos Ramiro; LYNCH, Christian E. C. **“A Questão Religiosa no Brasil- Interfaces entre religião, política e direito público”**. 8º Encontro da ABCP, p.13, 2012. Gramado: RS.

LÖWY, Michael. **“Sobre o conceito de “Afinidade Eletiva” em Max Weber”**. *Plural*, v.17, pp.129-142. São Paulo: 2011.

MARIANO, Ricardo. **“Laicidade à brasileira”**. *Civitas*, v.11, n.2, pp.238-258. Porto Alegre: 2011.

MARTINS, Patricia Carla de Melo. **“Padroado Régio no Auge do Império Brasileiro”**. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, nº9, pp. 75-91, 2011.

MONTERO, Paula, “Controvérsias Religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso”. *Religião e Sociedade*, vol. 32 (1), 2012, pp. 167-183.

MONTERO, Paula. “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”. *Novos Estudos CEBRAP*, n.74, 2006, pp. 47-65.

MOURA NETO, Erasmo Soares de. **““O traço perpétuo”: a construção apologética da história da Companhia de Jesus, a partir das “Conferências Anchiéticas” de 1896”**. Dissertação de Mestrado, UFRJ. RJ: 2014.

NEDER, Gizlene; SILVA, Ana Paula Barcelos Ribeiro da. **“Intelectuais, circulação de ideias e apropriação cultural: anotações para uma Discussão Metodológica”**. Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica, 2009.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **A Linguagem e seu Funcionamento: as formas do discurso**. Pontes, 2ª ed. Campinas, SP: 1987.

ORO, Ari Pedro. “A laicidade no Brasil e no Oriente: algumas considerações”. *Civitas: revista de ciências sociais*. Porto Alegre, RS. Vol. 11, n. 2 (maio/ago. 2011), pp. 221-237, 2011.

SANTIROCCHI, Ítalo. **“Uma questão de revisão de conceitos: Romanização-Ultramontanismo- Reforma”**. *Temporalidades - Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG*, vol. 2, n.º 2, Agosto/Dezembro de 2010.

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

SILVA, Ana Rosa Clolet, “Matizes Europeias, conceitos americanos: a construção do pensamento católico-conservador no tempo-espaço da modernidade ocidental”. Comunicação apresentada no **22nd International Conference in the History of Concepts "Beyond Borders: Conceptualizing Boundaries, Crossings and Disruptions"**. Mexico: Colegio de Mexico, 25 a 27 de julho de 2019

SCHWARCZ, Lília Moritz. **O Espetáculo das Raças. Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil, 1870-1930**. Companhia das Letras, São Paulo: 1993.