

Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma

Ítalo Domingos Santirocchi

Doutor em História/Pontifícia Universidade Gregoriana-Roma

italosantirocchi@hotmail.com

Resumo: Este artigo pretende chamar a atenção sobre a necessidade de uma revisão do conceito de *Romanização*, considerado, atualmente, como “consolidado” na historiografia sobre a Igreja Católica no Brasil, no período que vai, aproximativamente, entre a metade do século XIX e a terceira década do século XX. Tal movimento foi realizado por católicos de tendência *ultramontana*, encontrando como adversários: o clericalismo liberal, o regalismo imperial (até 1889) e o liberalismo político. Este movimento reformador buscou demarcar a própria identidade e autoconsciência dos católicos, neste sentido atingiu também as práticas religiosas populares herdadas da tradição lusitana, quando buscou integrá-las as diretrizes dos Concílios de Trento e Vaticano I. Pretende-se chamar a atenção dos pesquisadores sobre os limites do referido conceito de *romanização* e convidá-los a uma séria reavaliação do mesmo, procurando outros que sejam mais abrangentes e englobem toda a complexidade do período histórico e dos seus agentes, como por exemplo o de *Reforma Católica*.

Palavras-chaves: Romanização, Ultramontanismo, Reforma Católica.

Abstract: This article approaches the necessity of a revision about the concept of *Romanization*, considered today as a “consolidated” concept in the historiography of the Catholic Church in Brazil during the mid-nineteenth and early twentieth centuries. Such a movement was undertaken by catholics of the *ultramontana* tendency, facing adversaries such as the liberal clericalism, imperial regalism (until 1889) and political liberalism. This reform movement aimed to demarcate catholic identity itself, affecting also popular religious practices, inherited from the Lusitan tradition, in an effort to integrate them in the directives of the concilia of Trento and Vatican I. The intention is to call the attention of researchers to the limits of the concept of *Romanization* and also to invite them to a serious re-evaluation of this concept, in a search for others that may be broader in scope, covering the entire complexity of the historical period and of its agents, such as, for example, the concept of *Catholic Reformation*.

Keywords: Romanization, Ultramontanism, Catholic Reformation.

Ultramontanismo

A palavra ultramontanismo deriva do latim, *ultra montes*, que significa “para além dos montes”, isto é, dos Alpes. A verdadeira origem do termo se encontra na linguagem eclesiástica medieval, que denominava de ultramontano todos os Papas não italianos que eram eleitos.¹

A palavra foi novamente empregada depois da reforma protestante, entre os governos e os povos do norte europeu, onde se desenvolveu uma tendência a considerar o papado como uma potência estrangeira, de modo especial quando o Papa interferia nas questões temporais. O termo ultramontanismo também foi utilizado na França para identificar os defensores da autoridade pontifícia em contraposição às “liberdades da igreja galicana”. O termo era utilizado de forma difamatória, pois também sugeria a falta de apego à própria nação.

No século XVII, o *ultramontanismo* foi associado àqueles que defendiam a superioridade dos papas sobre os reis e os Concílios, mesmo em questões temporais. Neste período, a Companhia de Jesus foi fortemente identificada com o ultramontanismo. Na Alemanha, no século XVIII, o conceito se ampliou e passou a ser usado para identificar os defensores da Igreja em qualquer conflito

entre os poderes temporais e espirituais (Igreja-Estado).²

O *ultramontanismo*, no século XIX, se caracterizou por uma série de atitudes da Igreja Católica, num movimento de reação a algumas correntes teológicas e eclesiásticas, ao regalismo dos estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna. Pode-se resumi-lo nos seguintes pontos: o fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; a reafirmação da escolástica; o restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); a definição dos “perigos” que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais), culminando na condenação destes por meio da Encíclica *Quanta cura* e do “Sílabo dos Erros”, anexo à mesma, publicados em 1864.³

O fortalecimento da autoridade pontifícia, consolidado com a definição da infalibilidade papal nos pronunciamentos *ex-cathedra* durante o Vaticano I (1869-1870), foi um dos momentos culminantes da vitória ultramontana no âmbito eclesiástico, mas não nas suas relações com os Estados do século XIX. O processo de separação entre os dois pode-

¹HASTENTEUFEL, Zeno. *Dom Feliciano na Igreja do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Acadêmica, 1987, p. 88 nota 18.

² Cf. MARTINA, Giacomo. *Storia della Chiesa: dal Lutero ai nostri giorni*. Brescia: Morcelliana, 2001, vol. III; SCHATZ, Klaus. *Storia della Chiesa*. Brescia: Editrice Queriniana, 1995, vol. III e HASTENTEUFEL, Zeno. *Dom Feliciano na Igreja do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Acadêmica, 1987, p. 88 nota 18.

³VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Ed. Editora Universidade de Brasília, 1980, p. 32.

res, o indiferentismo estatal, o anticlericalismo, o regalismo exacerbado tolhendo a liberdade da instituição eclesiástica e a autoridade de sua hierarquia, teve como contrapartida a busca de um “centro” que tivesse melhores condições e interesses em proteger os membros da comunidade clerical. E qual “centro” poderia ser este senão o Papa, o mais tradicional chefe da Igreja Católica?

A partir dessa ótica é compreensível que se tenha difundido uma eclesiologia que fortalecia a função e as prerrogativas do Sumo Pontífice, considerando-o, praticamente, como a fonte dos ensinamentos da Igreja e como a autoridade da qual emanavam, de modo indiscutível, todas as decisões. Essa centralização, na prática, levou a uma intervenção mais sentida das congregações romanas na vida de cada diocese e uma maior uniformização da disciplina eclesiástica.⁴

No entanto, não se pode desconsiderar que o movimento não foi de mão única, pois a própria piedade religiosa reforçou essa tendência de modo espontâneo, buscando, mais intensamente, desenvolver na comunidade católica o sentimento de pertencimento à Igreja Universal, abandonando as tendências de catolicismo bairristas ou nacionalistas. O maior exemplo disso foi o nascimento de várias novas Ordens Religiosas em diversos países, durante o século XVIII e XIX, que buscavam fortalecer a autoridade pontifícia e reformar a comunidade na qual se desenvolviam, no sentido de se alinharem ao catolicismo ortodoxo, que via em Roma o seu centro doutrinal e disciplinar.⁵

Outro exemplo de espontaneidade do *ultramontanismo* vindo “de baixo” é D. Antônio Joaquim de Mello (1791-1861), simples padre de Itu, que se formou durante o episcopado do regalista D. Manuel Joaquim Gonçalves de Andrade (1775-1847), recebendo influência direta do catolicismo tradicional e iluminista, e tendo como colega o liberal, político e heterodoxo padre Diogo Antônio Feijó (1784-1843). O episcopado ultramontano de D. Antônio Mello foi uma reação às invasões regalistas do Estado no âmbito eclesiástico e às várias correntes de catolicismo nacionalista e bairrista que se desenvolviam em São Paulo e no Brasil. D. Antônio buscou em Roma as diretrizes para integrar o catolicismo paulista aquele universal, fortalecendo a identidade de Católico Apostólico Romano defronte às tendências heterodoxas e descentralizantes.⁶

No seu processo de desenvolvimento o *ultramontanismo* expurgou as tendências liberais que se desenvolviam no seu interior, principalmente daquelas provenientes da Alemanha. Isto ocorreu de forma mais decidida a partir da encíclica *Mirari vos* (15-8-1832). Daquele momento em diante a Igreja tomou um posicionamento defensivo contra o avanço da “mentalidade do tempo”, marcada pelo liberalismo, positivismo e pelo progresso da

secularização; mas, como não podia ignorar a realidade social e política circundante, teve de usar de novos meios, tais como associações, imprensa e partidos, para atuar junto à sociedade. Isso levou a uma aliança “fiéis-hierarquia Católica”, que teve suas origens na Alemanha a partir da Conferência dos bispos de Würzburg,⁷ em 1848, e do nascimento das associações católicas pró Papa Pio IX. O apelo à população simples e à sua mobilização, no que as mulheres tiveram um papel importante, foi um traço fundamental do movimento ultramontano.⁸

O choque entre o ultramontanismo e os outros “ismos” do século XIX era inevitável e se manifestou nos mais diversos âmbitos da sociedade ocidental. A luta, às vezes, assumiu aspectos de confronto violento, especialmente na Itália, onde o liberalismo se misturou com as aspirações italianas de unificação política. Pelo menos, em um país latino-americano (a Guatemala) as primeiras lutas entre o liberalismo e o ultramontanismo resultaram em guerra religiosa.⁹

Esse contexto reforçou, ao interno da Igreja, uma tendência a se auto-considerar uma “fortaleza assediada”, fechando-se ao “mundo moderno”, o que encontrou sua máxima expressão no *Syllabus* de 1864. Entretanto, desde 1850, em todos os países as teorias papais se haviam consolidado tanto no direito canônico quanto na teologia. Isso não aconteceu sem intervenções coerentes e miradas por parte de Roma, sobretudo, por meio dos seus Núncios. Porém, se tratou de uma evolução que foi intensamente sustentada pelas igrejas locais, por meio de suas necessidades e esforços, com algumas características próprias nos vários países e dioceses.¹⁰

É difícil estabelecer com exatidão a data em que entrou no Brasil a corrente de pensamento que no século XIX se chamou de *ultramontanismo*. É certo que, entre os primeiros ultramontanos deste período estavam os religiosos da Congregação das Missões, ou lazaristas, de carisma vicentino, que se estabeleceram na província de Minas Gerais no início do século XIX. O primeiro bispo foi provavelmente D. fr. José da Santíssima Trindade (1762-1835), da diocese de Mariana, pertencente também à referida província de Minas. O *ultramontanismo*, entretanto, não encontrou, neste período, um clima muito favorável no Brasil, já que desde os dias de Pombal e da expulsão dos jesuítas do Reino português, as ideias jansenistas e um forte regalismo político tinham dominado o cenário brasileiro, desaparecendo quase que por completo o escolasticismo do currículo das escolas brasileiras.¹¹

O *ultramontanismo* foi algo que cresceu vagarosamente no Brasil, porém, em menos de um século conseguiu o controle da Igreja no país. David Gueiros Vieira defende que a referida corrente

⁴ Tal característica do movimento ultramontano levou alguns estudiosos da história da Igreja Católica no Brasil, na segunda metade do século XX a ressuscitarem o termo romanização, para descrever o processo de reforma que teve como agentes os ultramontanos. Este tema será retomado logo a seguir [ndr].

⁵ MARTINA, Giacomo. *Storia della Chiesa: dal Lutero ai nostri giorni*. Brescia: Morcelliana, 2001, vol. III, p. 106.

⁶ Cf. FONTOURA, Ezechias Galvão da. *Vida do exmo. e Revmo. Senhor D. Antônio Joaquim de Mello bispo de São Paulo*. São Paulo: Escola Tip. Salesiana, 1898; CAMARGO, Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo*. São Paulo: IPHAR, 1952-53, vol. VI; WERNET, Augustin. *A Igreja Paulista no século XIX. A reforma de D. Antônio Joaquim de Melo*. São Paulo: Ática, 1987.

⁷ De 22 de outubro a 16 de novembro de 1848, foi realizado em Würzburg, uma conferência dos bispos alemães, com a participação de alguns prelados austríacos, entre eles o Cardeal de Viena, Joseph John Schwarzenberg (1809-1885). A assembléia foi realizada sob sugestão do Núncio Apostólico na Áustria. Michele Viale Prelà (1799-1860) e por iniciativa do engenhoso Joannes von Geissel (1796-1864), Arcebispo de Colônia. Duas preocupações dominaram o evento: a reivindicação da libertas Ecclesiae frente aos velhos e novo regimes e a reorganização da Igreja na Alemanha de acordo com as diretrizes romanas e as exigências do tempo. Em um amplo memorial que serviu de base para a discussão, Geissel chamou a atenção sobre as relações entre Estado e Igreja, sobre o problema das escolas, sobre as relações com os acadêmicos, sobre os sínodos diocesanos, sobre a organização dos católicos e sobre a ação social. Geissel conseguiu, graças à sua crescente influência, fazer prevalecer os seus pontos de vista, conseguindo a desaprovação geral do placet e do padroado e a afirmar a necessidade de organizar um ensino católico livre, tomando como exemplo a Bélgica. Os documentos produzidos pela conferência dos bispos alemães influenciaram as relações entre Igreja e Estado tanto na Alemanha quanto no Império Austríaco [Sobre a conferência dos bispos de Würzburg ver: Atti de' vescovi di Germania congregati in Würzburg l'anno 1848. Tradotti dal tedesco, Praga: Haase, 1849; FELICIANI, Giorgio. *Le conferenze episcopali*. Bologna: Il Mulino, 1974, p. 17-18; AUBERT, Roger. *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*. Torino: S.A.I.E., 1969, p. 101-102].

⁸ SCHATZ, Klaus. *Storia della Chiesa*. Brescia: Editrice Queriniana, 1995, vol. III, p. 58-69.

⁹ VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, p. 32-33.

¹⁰ SCHATZ, Klaus. *Storia della Chiesa*, vol. III, p. 6.

¹¹ VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, p. 32-33.

entrou no país por meio da influência estrangeira, e que tais ideias algumas vezes eram trazidas por clérigos oriundos da Europa, e noutros casos, também se estabelecia graças à atuação de clérigos brasileiros formados no continente europeu. No entanto, os dois focos de ultramontanismo citados acima, apesar de provenientes de Portugal, chegaram ao Brasil no tempo em que o país ainda fazia parte do “Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves”, ou seja, ainda era parte dos domínios da Metrópole, não sendo, portanto, “estrangeiros”, ainda mais porque aderiram à independência e se tornaram, efetivamente, brasileiros.¹²

Os clérigos que tomaram parte na Constituinte (1823), e depois foram eleitos para o Parlamento, de 1826 em diante, se dividiram em duas correntes, uma inicialmente mais numerosa, influenciada pelo liberalismo e fortemente regalista, e outra, que paulatinamente adotou postura bem diversa. Eram os ultramontanos. Eles se afirmaram neste período, envolvendo-se, como os demais, na política, nos cargos eletivos e na imprensa polemista. Dois bispos se destacaram nas suas hostes: D. Romualdo Antônio de Seixas (1787-1860), Arcebispo da Bahia e D. Marcos Antônio de Souza (1771-1842), bispo do Maranhão. Os publicistas mais importantes foram os padres Luís Gonçalves dos Santos (Padre Perereca, 1767-1844) e o inglês William Paul Tilbury (?-1862).¹³

Os ultramontanos brasileiros durante o Segundo Império atuaram principalmente por meio do episcopado, que logo formou um grupo de padres reformados que os coadjuvavam com muitos leigos. Eles, no entanto, não atuaram sozinhos, pois tiveram grande ajuda dos representantes pontifícios, das ordens religiosas reformadas, como os lazaristas, capuchinhos e jesuítas, bem como de congregações femininas como as Filhas da Caridade e as Irmãs de São José. A partir do final do primeiro Império se presenciou no Brasil um esforço contínuo, por parte dos ultramontanos, para reformar a Igreja brasileira e levá-la à plena ortodoxia de acordo com a Igreja Católica Apostólica Romana, a qual pertenciam.¹⁴

Reforma católica ou romanização?

Ao contrário da Europa, onde as reformas definidas pelo Concílio tridentino no século XVI era um fato antigo, no Brasil, até o início do século XIX, tais inovações se resumiram a tentativas. A primeira delas foi levada a cabo pelos jesuítas, ordem imbuída do espírito reformador tridentino. Eles chegaram à América portuguesa em 1549, e logo edificaram uma igreja em Salvador da Bahia, dedicada a Nossa Senhora da Ajuda. Isso se repetiria em Porto Seguro, onde outro jesuíta, pe. Francisco Pires, ergueu mais um templo de igual invocação.¹⁵

Ao pe. Pires sucedeu o pe. Manoel da Nóbrega, que com outros vultos da Companhia de Jesus,

como os padres Ignácio de Azevedo, José de Anchieta e Gabriel Malagrida, de norte a sul do país estenderam seu campo de ação aos engenhos e fazendas, e aos índios das missões e reduções.¹⁶ Rapidamente os frutos desse labor se manifestaram numa grande quantidade de capelas, igrejas e nas centenas de santuários marianos que a piedade da jovem terra levantou. Criaram, também, colégios e seminários para educarem e catequizarem a população colonial como um todo. Todas imbuídas de estreita observância diretrizes da reforma tridentina.¹⁷

Os jesuítas foram expulsos, pelo Marquês de Pombal, dos domínios portugueses em 1759, mas, nesse meio tempo, uma segunda tentativa de implementação da reforma tridentina havia sido realizada pelo bispo D. Sebastião Monteiro da Vide (1643-1722) que tentou realizar um Sínodo Provincial, mas na impossibilidade, realizou apenas um Sínodo Diocesano em 1707, elaborando as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, primeiro código canônico brasileiro e único até o fim do Império. Realizadas sob os preceitos tridentinos, estas constituições regeram todas as dioceses brasileiras durante todo o Período Imperial, sendo constantemente citadas pelos bispos e na legislação civil. A obra foi reeditada em 1853.¹⁸

No entanto, sem a presença dos jesuítas, e sob os influxos do “pombalismo”, o regalismo de inspiração jansenista se infiltrou largamente na Igreja brasileira, ao que se juntou uma forte influência do iluminismo e, posteriormente, na primeira metade do século XIX, também do liberalismo. Quando o *ultramontanismo* começou a prevalecer no episcopado brasileiro, a tendência de adaptar a Igreja no país aos ditames tridentinos foi retomada. Fizeram-no, porém, em sintonia com o espírito do seu tempo, razão pela qual, sucessivamente, se alinharam com as orientações do Papa Pio IX contidas na *Quanta Cura, Syllabus*. O mesmo aconteceu em relação ao Concílio Vaticano I. Em suma: as bases da reforma eclesial conduzida pelo clero no Brasil foram os preceitos tridentinos e o *ultramontanismo* desconfiado de certos aspectos da modernidade.¹⁹

Durante o decorrer do século XIX, os eclesiásticos ou leigos católicos opositores do liberalismo e do regalismo no Brasil, eram chamados pejorativamente pelos seus adversários de “ultramontanos” e “jesuítas” (ou jesuítas disfarçados). Eles aceitaram a denominação de “ultramontanos”, após esboçarem alguma resistência, quando entenderam que isso significava plena adesão à ortodoxia e fidelidade ao Papa. Foram eles os agentes da implementação da reforma eclesiástica que vingou, enquanto falhara aquela de cunho liberal-regalista intentada pelo liberalismo eclesiástico liderado pelo pe. Feijó durante a Regência e pelo regalismo Imperial. Daí que os termos *ultramontanismo* e *reforma* foram aceitos e utilizados por ambas as partes por todo o

¹² VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, p. 33.

¹³ VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, p. 34-35.

¹⁴ VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, p. 36-38.

¹⁵ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1838-1850, vol. I, p. 22-205; PIMENTEL, Alberto. *História do culto de Nossa Senhora em Portugal*. Lisboa: Guimarães Libânia e Cia, 1899, 217.

¹⁶ LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*. Roma: Monumenta Storica SI, 1956, vol. II, p. 62-64; LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. IV, 242-247.

¹⁷ LIMA, Fernando de Castro Pires de. *A Virgem e Portugal*. Porto: Edições Ouro, 1967, vol. I, p. 219.

¹⁸ Cf. VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Tip. 2 de Dezembro, 1853.

¹⁹ Um recente trabalho sobre a reforma da Igreja nessa linha é: VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de Reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida: Editora Santuário, 2007.

século XIX.²⁰

No entanto, na década de 1870, outro termo foi introduzido, ainda que pouco difuso na época. A sua popularidade chegou somente no século sucessivo, nas décadas de 1950-60. Este termo era o de *romanização* da Igreja brasileira. O criador deste pejorativo neologismo foi o teólogo alemão Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890), sacerdote da Baviera. Entre 1850 e 1870, ele publicou uma série de artigos nos jornais alemães *Allgemeine Zeitung* e *Nuue freie Press*, contendo restrições ao magistério pontifício e ao pontificado de Pio IX.²¹ Sua crítica era dirigida principalmente contra o que ele definia como “romanização da Igreja alemã”, propondo como alternativa a instituição de uma igreja nacional sob a autoridade de um primaz, com sínodos diocesanos, provinciais e nacionais. As suas *Papstfabeln des Mittelalters* (1863) foram condenadas pela Santa Sé, mas ele não se retratou, pelo contrário, publicou outras obras sobre o mesmo tema. A mais famosa delas – *Der Papst und das Konzil* (O Papa e o Concílio) – criticava veementemente a proposta de transformar em dogma a infalibilidade papal, sem se esquecer de repetir que “o ideal dos ultramontanos era a ‘romanização’ de cada uma das igrejas”. Ele enviou uma cópia deste livro à assembleia conciliar reunida em Roma em 1870, por ocasião do Concílio Vaticano I.²²

A tentativa foi inútil, já que a definição dogmática sobre a infalibilidade pontifícia foi aprovada no Concílio Vaticano I. Döllinger a refutou e acabou sendo excomungado em 1871. Seu pensamento, contudo, atravessou o Atlântico e foi instrumentalizado em benefício de um objetivo que, provavelmente, ele nunca havia previsto: a defesa da submissão da Igreja no Brasil ao regalismo institucionalizado do Segundo Império. O autor desta proeza foi Rui Barbosa de Oliveira (1849-1923), que traduziu o *Der Papst und das Konzil* em 1875, escrevendo uma introdução duas vezes maior que a própria obra. Ele se serviu do termo *romanização* para legitimar o regalismo liberal vigente no Império do Brasil. Rui atacou tudo aquilo que supunha ser os sustentáculos da reforma eclesiástica que vinha acontecendo no país – e que tinha rompido com a tradição regalista – entre elas, o “jesuitismo”, o “romanismo”, a “repugnante ortodoxia romanista”, e o “sacerdócio romanista”, vistos como manifestações “da doença universal” ultramontana. Superando Döllinger em agressividade verbal, ele levou a sua defesa da autocefalia eclesial as últimas consequências:

A crença tradicional no Catolicismo, crença até por declarações pontifícias justificada mais de uma vez, de que o Papa é capaz de resvalar à heresia e de que a soberania eclesiástica que está nos concílios perpetuou-se na mais ilustre das igrejas nacionais, a Igreja Galicana. Não houve talvez, antes da sua recente *romanização* (o grifo

do autor), um sínodo importante que ali não afirmasse a subalternidade dos papas à autoridade do Concílio Geral. (...) O episcopado abdicou, é certo, afinal, à consciência e ao dever aos pés do ídolo ultramontano. (...) A primeira consequência dessa nova fase, aparentemente religiosa, é a absorção da Igreja pelo papado.²³

Joaquim Saldanha Marinho (1816-1895), o grão-mestre maçom do *Grande Oriente do Vale dos Beneditinos*, no Rio de Janeiro, sabendo do trabalho que estava sendo realizado por Rui Barbosa, o procurou e lhe ofereceu a cifra de 50 contos de reis e a promessa de adquirir 1500 exemplares da obra para a sua loja maçônica, se ele a publicasse.²⁴ Rui Barbosa, então um exaltado jovem de 27 anos, aceitou imediatamente e, em 1877, o livro foi impresso no Rio de Janeiro pela Brown & Evaristo editores. No entanto, não trouxe para a maçonaria os frutos esperados e a Rui Barbosa trouxe somente desprazeres: Saldanha Marinho não lhe pagou os 50 contos prometidos, a loja maçônica devolveu 350 volumes do total enviado e Rui Barbosa recebeu a oposição política dos católicos até o final do Império. Mais tarde, reconciliado com o catolicismo, Rui Barbosa renegou a referida obra, fazendo uma confissão de desconcertante sinceridade: “Escrevi aquilo [*O Papa e o Concílio*] no início da minha vida para sustentar minha esposa. O Saldanha Marinho me prometeu cinquenta contos, que seria uma fortuna para mim. Recebi imediatamente o castigo, já que o Saldanha nunca me pagou”.²⁵

A partir de 1950, alguns estudos acadêmicos ressuscitaram o termo *romanização*, com a intenção de se fazer uma análise sociológica da Igreja Católica no Brasil. Os responsáveis por isso foram os brasileiros: o sociólogo francês Roger Bastide (1898-1974) e o historiador estadunidense Ralph Della Cava, professor da Universidade de Colúmbia. A *romanização* é discutida no artigo clássico de Roger Bastide, *Religion and the Church in Brasil*. Ralph Della Cava a partir dos aportes de Roger Bastide apresentou e desenvolveu o seu conceito de *ultramontanismo* e *romanização*.²⁶

Roger Bastide usa a expressão “igreja romanizada”, que seria a afirmação da autoridade de uma igreja institucional e hierárquica estendendo-se sobre todas as variações populares do catolicismo. No Brasil ela vem através do movimento reformista do episcopado, em meados do século XIX, para controlar a doutrina, a fé, as instituições e a educação do clero e laicato, levando a uma dependência cada vez maior, por parte da Igreja brasileira, de padres estrangeiros, principalmente das Congregações e Ordens missionárias, para realizar “a transição do catolicismo colonial ao catolicismo universalista, com absoluta rigidez doutrinária e moral”. Na busca destes objetivos o episcopado

²⁰Para encontrar estes termos em uso na época, basta uma rápida consulta nos *Anais do Parlamento Brasileiro*, quando se discutia qualquer tema religioso, sem falar nos vários jornais católicos ou anticatólicos que circulavam na época. No decorrer da dissertação vários trechos dos *Anais do Parlamento* contendo estes termos serão apresentados [ndr.].

²¹ALBERTAZZI, Liliana – et al. *Dizionario dei teologi dal primo secolo ad oggi*. Casale Monferrato: Edizioni Pieme, 1998, p. 390.

²²VON SRBIK, Heinrich. *Cultura e storia in Germania dall'umanesimo ad oggi*. Roma: Jouvence Società Editoriale, 1996, vol. II, p. 533-534.

²³BARBOSA, Rui. *O Papa e o Concílio*. Rio de Janeiro: Brown e Evaristo Editores, 1877, p. 11-12, 46, 73, 76, 91-167.

²⁴VIANA FILHO, Luiz. *Rui & Nabuco*. Rio de Janeiro: José Olympio editora, 1949, p. 133-134.

²⁵VIANA FILHO, Luiz. *Rui & Nabuco*, p. 134. Sobre a divulgação do conceito de *romanização* no Brasil por Rui Barbosa e as suas consequências políticas para seu formulador consultar: VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de Reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*, p. 294-296.

²⁶BASTIDE, Roger. *Religion and the Church in Brasil*. SMITH, T. L.; MARCHANT, A. *Brazil: Portrait of Half Continent*. New York: The Dryden Press, 1951, p. 334-335; DELLA CAVA, Ralf. *Milagre em Juazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 31-34, 43-44; Cf. PARENTE, Francisco José. *A fé e a razão na política: conservadorismo e modernidade das elites cearenses*. Fortaleza: UFC/UVFA, 2000, p. 36-37.

agiu independentemente e mesmo contra os interesses políticos locais, que se baseavam no regalismo de tradição lusitana.²⁷

Segundo Luciano Dutra Neto, Roger Bastide dava ênfase à identidade e universalidade do catolicismo,

termo que em sua conotação primeira (ΚΑΤΟΛΙΚΟΣ) encerra tal significado. Deixa claro também que o esforço reformista buscava uma absoluta rigidez doutrinária e moral deixando entender a inexistência de tal identidade.

É de se registrar, entretanto, que a adoção do nome “romanização” [grifo do original] para denominar o esforço de reforma católica ocorrida no Brasil, traz em seu nascedouro a marca de um estudioso que, como protestante, denominava os católicos de romanistas, em sentido francamente pejorativo.²⁸

Ralf Della Cava no seu celebre livro *Milagre do Juazeiro*, reforça e amplia o sentido acenado por Roger Bastide. Para ele, D. Luis Antônio dos Santos, primeiro bispo do Ceará (1854), foi a encarnação dos ideais da *romanização*. Segundo o autor o objetivo era: “Restaurar o prestígio da Igreja e a ortodoxia de sua fé e remodelar o clero, tornando-o exemplar e virtuoso, de modo que as práticas e crenças religiosas do Brasil pudessem ficar de acordo com a fé católica, apostólica e romana de que a Europa se fazia então estandar-te”.²⁹ Como observa muito bem Luciano Dutra Neto:

Aqui já se pode notar que o autor deixa de destacar a identidade e universalidade da Igreja como primeiro objetivo da “*romanização*” [grifo do original] para enfatizar a restauração do prestígio da Igreja e a adequação das práticas e crenças religiosas com a fé católica. Evidencia-se com isto que o autor prepara-se para colocar o movimento reformista como algo que há de se opor ao “milagre em Juazeiro”, no qual privilegiará o devocionismo, as crenças populares e, até mesmo a indisciplina hierárquica.³⁰

Roger Bastide ressalta a centralização da Igreja Católica em torno do pontífice, o reaparelhamento da sua burocracia administrativa e a clara definição da sua doutrina e disciplina, eliminando interpretações heterodoxas que nasciam das ingerências estatais e políticas, definindo assim os traços de sua identidade perante o mundo moderno, traços estes que deveriam ser comuns em qualquer lugar do mundo, ou seja, universal.

Della Cava, ao invés, dando menor consideração a definição da identidade do catolicismo, ressalta os mecanismos utilizados para adequar as práticas e crenças religiosas locais à ortodoxia católica, enfatizando a disciplinação do clero, como por exemplo o combate ao seu envolvimento em polí-

tica partidária, com os potentados locais, com o comércio e os padres concubinários. Na sua análise, Della Cava coloca o movimento de reforma ultramontana como a europeização da cultura religiosa brasileira, que buscava eliminar os traços nacionais e populares do catolicismo, fazendo também parte destes a indisciplina clerical. Nessa linha de oposição entre o catolicismo *romanizado* e o catolicismo nacional, popular ou tradicional, seguirá o desenvolvimento do conceito de *romanização*.

Atualmente grande parte da historiografia produzida no Brasil utiliza o termo *romanização* como “lugar-comum nos estudos acerca do catolicismo durante os séculos XIX e XX”.³¹ A difusão do conceito *romanização* no ambiente católico, aconteceu na década de 1960, quando existia uma certa oposição entre certa corrente eclesiástica e teológica que se desenvolvia no Brasil e a Santa Sé. Esta corrente foi a Teologia da Libertação, que teve um acentuado envolvimento com movimentos políticos e sociais de tendências socialistas e marxistas. Um dos primeiros a reutilizar o conceito em questão foi o sacerdote belga radicado no Brasil, e teólogo da libertação, José Comblin, no seu texto *Situação histórica do catolicismo no Brasil*, de 1966.³²

Este autor defende que existiu uma progressiva europeização das elites brasileiras a partir de 1822 até meados do século XX, e que um processo similar aconteceu com o Catolicismo, ou seja, uma europeização cultural e religiosa. Na sua abordagem ele distingue um Catolicismo urbano, afinado com a europeização da religião e da cultura laica, e um catolicismo rural, no qual resiste o “Catolicismo tradicional”.³³

A partir daí, o conceito de *romanização*, de uma característica da reforma eclesial, foi-se transformando, praticamente, em sinônimo do mesmo processo, ou até mesmo, em sinônimo de *ultramontanismo*. Isso aconteceu por meio dos filiados à CEHILA (*Comissão de Estudiosos de História da Igreja na América Latina*) que pretenderam analisar a história das religiões na América Latina “a partir do pobre”, dos membros do CERIS (*Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social*) e em publicações da REB (*Revista Eclesiástica Brasileira*). Partindo da análise sociológica de Roger Bastide, continuada por Ralph Della Cava e José Comblin, autores como José Oscar Beozzo, Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Rioldo Azzi e outros, implementaram a “hegemonia” do conceito de *romanização*.

Na REB, em 1974, Rioldo Azzi publicou um artigo intitulado *O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX*,³⁴ no qual descreve que uma das características da reforma realizada pelos bispos ultramontanos era de ser um movimento “romanista”. Esta era a sua definição:

Durante os séculos XVIII e XIX os católicos da

²⁷ DELLA CAVA, Ralf. *Milagre em Juazeiro*, p. 43, citando BASTIDE, Roger. *Religion and the Church in Brazil*, p. 334/355.

²⁸ DUTRA NETO, Luciano. *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas: Uma contribuição à história das missões redentoristas, durante os primeiros trinta anos de trabalho em Minas Gerais*. Juiz de Fora: UFJF/Tese de Doutorado, 2006, p. 30-31.

²⁹ DELLA CAVA, Ralf. *Milagre em Juazeiro*, p. 33.

³⁰ DUTRA NETO, Luciano. *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas*, p. 31.

³¹ RIBEIRO, Emanuela Souza. *Igreja Católica e Modernidade no Maranhão*. Recife: UFPER, [Tese], 2003, p. 33.

³² COMBLIN, José. *Situação histórica do catolicismo no Brasil*. REB, vol. XXVI, fasc. 3, p. 575-601.

³³ COMBLIN, José. *Situação histórica do catolicismo no Brasil*. REB, vol. XXVI, fasc. 3, p. 595.

³⁴ AZZI, Rioldo. *O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX*. REB, vol. XXXIV, fasc. 135, 646-662.

Europa se cindiam em dois grupos: os chamados católicos regalistas, galicanos ou jansenistas, que defendiam os interesses de uma igreja mais vinculada à sua nação, sob certa dependência do poder civil e com cunho de ação marcadamente político, e os designados como católicos “romanos” ou “ultramontanos”, que apregoavam uma adesão incondicional ao Papa, dentro de uma Igreja de caráter universal, mas sob a orientação exclusiva da Santa Sé.³⁵

Ele explicou o desenvolvimento desse movimento desta maneira:

No Brasil, a vinculação com Roma fora muito débil no período colonial, pela forma que a Igreja assumiu dentro do regime de padroado. Mas, a partir do século passado, espacialmente por influência do novo espírito trazido pelos lazaristas, a Igreja do Brasil passa a proclamar sua adesão total ao Papa, tentando desvincular-se das poderosas malhas do padroado imperial. Esse *cunho romanista* [grifo do autor do artigo] que marca a renovação católica, representa uma opção consciente dos bispos reformadores. É para Roma que D. Viçoso envia seus melhores alunos e colaboradores, afim de completar a formação sacerdotal, capacitando-se para a direção dos seminários [...] É também em Roma que se forma D. Macedo Costa, o grande líder da Reforma da Igreja no Brasil.³⁶

Riolando Azzi por muitas vezes se referiu ao movimento que teve como agentes os ultramontanos e que se iniciou em meados do século XIX, como um movimento de *reforma* e, também, se referiu aos bispos que o conduziam como bispos *reformadores*. Isso porque ele tinha plena consciência que durante quase toda a história religiosa do Brasil, desde a implantação do primeiro bispado em 1951 até o primeiro concílio plenário brasileiro em 1939, o episcopado teve como ação pastoral prioritária a implantação da *reforma tridentina*, como acenado precedentemente. Neste movimento se colocava ênfase na vida sacramental e os bispos mantiveram em geral uma atitude de reserva com relação ao “catolicismo tradicional” do Brasil, que, além de haver um caráter marcadamente devocional, era fundamentalmente marcado pelo *regalismo*, ou seja uma grande intervenção do Estado em âmbito eclesiástico. Ambas as características herdadas de Portugal. Os bispos reformadores do século passado buscavam a reforma da Igreja do Brasil, para moldá-la aos princípios tridentinos, colocando ênfase na organização hierárquica eclesiástica e na praxe sacramental, levado-a avante nas diversas classes de membros que compunham a estrutura da Igreja: clero, ordens religiosas e leigos.³⁷

Mas foi José Oscar Beozzo, em seu artigo *Irmandades, Santuários, Capelinhas de beira de estrada*, quem decretou o domínio do conceito *romanização* quando, em 1977, afirmou que:

Já se tornou clássico chamar de “romanização” [grifo do autor do artigo] o processo a que foi submetida a Igreja do Brasil entre 1880 e 1920, processo que já encontra suas raízes na ação dos bispos reformadores, tendo à frente Dom Viçoso de Mariana, e que já se inicia praticamente em torno dos anos cinqüenta. Este processo encontra sua contrapartida na decisão de Roma de cuidar melhor da América Latina, através de uma formação mais acurada e romana de seu clero e que se traduziu pela fundação em 1854 do Colégio Pio-Latino-Americano em Roma onde será formada boa parte do episcopado latino-americano das décadas posteriores.³⁸

Como nota Luciano Dutra Neto, ele avança ainda mais na conceituação de *romanização* levando o conceito “ao quase paroxismo de uma luta dentro do Catolicismo”.³⁹ Beozzo afirma que: “uma das descobertas fundamentais do atual debate sobre a História da Igreja no Brasil é o aspecto crucial de que se revestem as transformações por que passou a Igreja num curto período que vai de 1880 a 1920” e delimita um novo período histórico, acentuando o aspecto do que acredita ser o aspecto crucial que envolveu tais transformações:

Podemos dizer que neste período rompe-se o equilíbrio entre o abasileiramento do catolicismo pela sua convivência com a senzala e o índio, pelo cruzamento de tradições reinóis e da terra, catolicismo mestiço e barroco, convivendo com reizados e congadas, com Irmandades de Nossa Senhora dos Pretos e São Benedito e a sua “europeização” embutida na luta por um catolicismo mais “puro”, mais “branco”, mais ortodoxo, mais próximo de Roma. Dizemos que o equilíbrio se rompeu pois um dos dois catolicismos passa a ser considerado ilegítimo e supersticioso, um mal a ser extirpado enquanto o outro impõe-se como o único legítimo e reconhecido pela hierarquia da Igreja.⁴⁰

A esta visão contra argumenta Luciano Dutra Neto:

A visão de Beozzo deixa entrever que as medidas, antes vistas por Bastide como uma busca de identidade doutrinária e moral, desaguiariam numa quebra de equilíbrio, numa luta em que o catolicismo mais “puro”, isto é menos sincretista, mais “branco”, isto é menos ligado às religiões africanas, mais “ortodoxo, mais próximo de Roma”, isto é mais identificado à doutrina católica, e que, por fim, sufocaria o catolicismo mestiço e barroco. Ora, no desenvolvimento de seu artigo em que explicita as medidas através das quais a hierarquia pretendeu sufocar o catolicismo “mestiço e barroco” o autor destaca as medidas disciplinares que visavam a identidade doutrinária e moral do catolicismo. Não se pode afirmar categoricamente que a Igreja considerou as manifestações populares e autóctones como um

³⁵AZZI, Riolando. O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX. REB, vol. XXXIV, fasc. 135, 649.

³⁶AZZI, Riolando. O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX. REB, vol. XXXIV, fasc. 135, 649.

³⁷AZZI, Riolando. O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 111-112.

³⁸BEOZZO, José Oscar. Irmandades, Santuários, Capelinhas de Beira de Estrada. REB, vol. XXXVII, 1977, p.745

³⁹DUTRA NETO, Luciano. Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas, p. 31.

⁴⁰BEOZZO, José Oscar. Irmandades, Santuários, Capelinhas de Beira de Estrada p. 743.

“mal a ser extirpado”. As medidas apontadas por Beozzo, no artigo acima citado, visavam principalmente coibir abusos que, ao longo do tempo, buscou-se eliminar em tais manifestações. Entretanto, estão aí as congadas, os reizados, as romarias, os leilões, as procissões, a devoção aos santos, as promessas, as salas de milagres anexas aos centros de devoção e outras mais o que comprova que os nos ditos abusos não estavam compreendidas manifestações populares e até mesmo folclóricas da religiosidade popular. Para facilitar a compreensão do termo “abusos” valho-me de Abreu⁴¹: “É bem verdade que algumas festas religiosas tradicionais foram condenadas, mas, significativamente, poucas vezes. E, além do mais, não em seu aspecto de culto externo e entusiasmo do povo, mas nos perigos de não possuir autorização clerical ou reunir muitas barracas de jogos, bebidas, como já vimos”.⁴²

Em 1979, em uma tese de doutorado intitulada *Religião e dominação de classe: Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*, de Pedro Ribeiro de Oliveira, procurou desenvolver uma hipótese sociológica que explicasse a *romanização* como um processo de transformações religiosas condicionados pelas transformações econômicas, políticas e sociais.⁴³ Na sua análise ele afirma que:

Este processo de reestruturação do aparelho religioso católico tem um duplo aspecto. Por um lado, os bispos brasileiros reforçam seus laços com a Santa Sé e fazem vir da Europa numerosas congregações religiosas masculinas e femininas (...) por outro lado eles pautam sua atividade pastoral pela adaptação do catolicismo brasileiro ao modelo romano, travando acirrado combate contra o catolicismo popular tradicional (...) Dada a influência marcante da Santa Sé nesse processo – já que Roma envia *agentes religiosos para o Brasil e dá o modelo religioso a ser aqui implantado* [grifos do autor deste artigo] – ele tem sido chamado de “romanização”.⁴⁴

Pedro Ribeiro de Oliveira passou a colocar a *romanização* como um movimento que pretendeu sufocar o catolicismo popular:

Analisando a romanização, vimos que o conjunto de transformações operadas por seus agentes [grifos do autor deste artigo] tem por fim a reestruturação do aparelho religioso, colocado sob o controle clerical, e a substituição do catolicismo popular pelo catolicismo romano.⁴⁵

Contra a posição de Oliveira são os resultados das pesquisas de Luciano Dutra Neto, que estudou a ordem religiosa dos redentoristas, ou seja, uma destas congregações que supostamente seriam “agentes de Roma”. Ele percebeu a estreiteza do conceito *romanização*, não vendo em tais religiosos enviados “romanos” com ordens pré-estabelecidas, mas missionários que criaram soluções derivadas

do ambiente social, religioso e políticos que encontraram no Brasil:

Tal choque foi vivido com as naturais hesitações, dúvidas e incertezas de homens que não traziam fórmulas prontas e definitivas o que lhes permitiram incorporar, ou seja, inculturar aquilo que muitas vezes se lhes apresentava como estranho ou, até mesmo, inaceitável [...] Ao se enquadrar o fato das “santas missões” num esquema generalizante como de *romanização* corre-se o risco de não perceber as motivações internas de seus promotores, as especificidades e meandros, bem como, o ethos missionário da Congregação do Santíssimo Redentor [...] Por quê identificar a vinda dos religiosos que aportaram ao Brasil de então como “agentes da romanização”, como enviados de Roma para sufocar o catolicismo popular? A verdade é que muitos estudiosos têm apontado a vinda de missionários estrangeiros para o Brasil, dentre eles os redentoristas, como *agentes da romanização*. Quando se afirma que os missionários estrangeiros vieram como *agentes da romanização* da Igreja no Brasil, pretende-se desfigurar seu trabalho e mesmo, desconhecer os projetos internos que marcam a história de cada instituto [grifo do original].⁴⁶

O conceito de *romanização* apareceu já formulado no tomo II/2 da clássica obra *História da Igreja no Brasil*, publicado em 1980.⁴⁷ Riolando Azzi, Oscar Beozzo e Pedro Ribeiro se apoiaram neste conceito para desenvolverem uma linha de raciocínio que evidencia um suposto antagonismo entre o Catolicismo tradicional e popular predominante até meados do século XIX, e o Catolicismo renovado, cujo caráter, segundo eles, era “nitidamente romano”. Mais que isso, o conceito *romanização* foi assumido dentro de uma concepção sociológico-histórica que não dispensava certa inspiração marxista, a qual, em alguns casos, se tornava *comprometida e militante*. Partindo deste pressuposto, o Catolicismo tradicional era entendido como proveniente dos “pobres” e do “povo”, e o Catolicismo “ultramontano” ou “romanizado”, como oriundo das “elites” e dos “ricos”, aliados da Igreja romana. Tal interpretação simplista induzia a crer que durante o Segundo Império, por exemplo, houve uma real e premeditada aliança entre o “Trono e o Altar”, para controlar e dominar o “povo”.⁴⁸

Em um trabalho recente, que entrou diretamente no tema de metodologia da História da Igreja no Brasil, Antônio Lindvaldo Sousa, num artigo intitulado *Da História da Igreja à História das Religiosidades no Brasil: uma reflexão metodológica*, trata do conceito de *romanização*. Ele aceita passivamente o processo que sofreu o termo, passando de uma característica da reforma, a significar um sinônimo de ultramontanismo ou, pior ainda, sinônimo da reforma num sentido ainda mais amplo.⁴⁹ E não só: o autor coloca o conceito na pena de

⁴¹ABREU, Martha. *O Império do Divino, Rio de Janeiro: Nova Fronteira*, 1999, p. 329.

⁴²DUTRA NETO, Luciano. *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas*, p. 31-33.

⁴³Posteriormente publicada pela editora Vozes: Cf. OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. *Religião e dominação de classe: Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Vozes, Petrópolis 1985.

⁴⁴OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. *Religião e dominação de classe: Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*, p. 12.

⁴⁵OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. *Religião e dominação de classe: Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*, p. 326-327.

⁴⁶HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja no Brasil – Segunda Época*, Petrópolis: Vozes, Tomo II/2, 1983, p. 9, 144.

⁴⁷Cf. AZZI, Riolando. *Catolicismo popular e autoridade eclesial na evolução histórica do Brasil. Religião e Sociedade*. n.1, p. 125-149.

⁴⁸Cf. AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil e a Autoridade Eclesiástica na evolução histórica do Brasil – Religião e Sociedade*. São Paulo: Paulinas, 1992; Cf. AZZI, Riolando. *O Altar unido ao Trono: um projeto conservador*. São Paulo: Paulinas, 1992; Cf. OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de – et al. *Evangelização e comportamento religioso popular*. Rio de Janeiro: Vozes, 1978; Cf. BEOZZO, José Oscar. *Irmadades, Santuários, Capelinhas de Beira de Estrada*. R.E.B. vol. 37, 1977; Cf. BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1994.

Augustín Wernet, dizendo que ele estudou “aspectos do processo de romanização”, enquanto este autor não usa tal conceito em seu trabalho. O próprio Lindvaldo, aliás, confessa logo a seguir que Wernet optou por uma abordagem que entende a história eclesiástica como a história de sucessivas “autocompreensões”.⁵⁰

É por esse caminho que vai Maurílio César de Lima, quando defende que *romanização* é “uma expressão não propriamente feliz, a substituir-se, talvez, por *auto-conscientização*”, que para ele nada mais é que um “sutil movimento verificado na Igreja do Brasil, liderado por figuras destacadas do clero, que se afastava das normas e mentalidade da Igreja lusitana (ainda mantidas) e assumia uma postura mais aproximativa de Roma”. Ao contrário de Lindvaldo, que aceita o forçado alargamento do conceito de *romanização*, César Lima o analisa na sua portada original, ou seja, como uma característica do processo de reforma e, mesmo assim, constata a sua inadequação.⁵¹

É interessante citar um documento sobre o envolvimento em política do bispo D. Romualdo Antônio de Seixas e outros bispos, que ajuda a perceber que o início da reforma no século XIX não foi uma simples implementação de ordens providas de Roma, um movimento espontâneo. O Arcebispo foi louvado tanto pelo Estado quanto pela Santa Sé pelas suas atuações políticas. Em relação a Cúria, frente a algumas reclamações do Internúncio Mons. Campodonico de que a participação dos bispos em política prejudicava a administração eclesiástica das dioceses, pela longa ausência dos respectivos prelados, o Cardeal Lanbruschini, Secretário de Estado, em um despacho, expressou quais eram as instruções e opiniões da Cúria sob este ponto. O despacho é de 22 de março de 1842, e assim instruía:

E eis que venho àquelas suas reclamações que se referem a longa ausência dos Bispos das próprias Dioceses por motivo da participação deles na Câmara e no Senado. Sem dúvida a referida ausência pode provocar graves danos ao rebanho a estes bispos confiados, entretanto, como acenei antes, não é pequeno o bem que se pode esperar da participação dos Prelados nas Sessões das Câmaras Legislativas. É responsabilidade deles conciliar as coisas em modo que venham, senão excluídos, pelo menos minimizados os males provenientes da ausência deles das respectivas Dioceses. Isso se poderia conseguir, no meu parecer, com a nomeação de um ou mais Vigários [Gerais], segundo a vastidão de cada Diocese, com os quais permaneça a administração diocesana durante a ausência do seu respectivo Pastor. Você pode compreender sozinho a substân-

cia do que foi até que referido, devendo atuar junto aos Bispos e prudentemente fazê-los notar que a verdadeira missão deles é atender ao governo espiritual das suas Dioceses, como pais e pastores eles são em consciência obrigados a não ausentarem-se, a não ser que seja momentaneamente, quando não tiverem os meios de deixarem seu rebanho convenientemente assistido.⁵²

Pode-se notar, deste documento, que o desejo da Santa Sé era que os bispos continuassem a aproveitar o direito de ocupar cargos eletivos na Câmara e no Senado, sem, no entanto, deixar de prover adequadamente ao governo das suas dioceses. Este documento é de 1842 e a partir de 1844 os bispos reformadores renunciariam a participação política, contrariamente a estas instruções da Santa Sé, o que reflete que este posicionamento dos bispos brasileiros não foi devido a uma ordem vinda “de cima”, mas de um desejo que nasceu das próprias circunstâncias da Igreja nacional.

Este documento ajuda a demonstrar o quanto seria inadequado o conceito de *romanização*, que tende a favorecer a interpretação de que a reforma católica iniciada no século XIX, tenha sido um movimento de mão única, que partia da Santa Sé e era cumprido pelos bispos. A necessidade de afastar a si e a seu clero da política partidária foi sentida por D. Viçoso bispo de Mariana, de formação lazarista e ultramontana, mas também pelo bispo de São Paulo, D. Antônio Joaquim de Mello, citado anteriormente, que se formou e exercitou seu sacerdócio dentro do catolicismo “tradicional”, sendo ele a maior contradição às explicações simplistas dos defensores da *romanização*.

Todavia o documento citado não é o único neste sentido, pois vários outros podem ser encontrados na tese de doutorado de: Dilermando Ramos Vieira, *O processo de Reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*, defendida em 2005 na Pontifícia Universidade Gregoriana,⁵³ Luciano Dutra Neto, *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas. Uma contribuição à história das missões redentoristas, durante os primeiros trinta anos de trabalho em Minas Gerais*, defendida pela Universidade Federal de Juiz de Fora em 2006 e na tese de Ítalo Domingos Santirocchi, *Os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Império*, que esta prestes a ser defendida pela Pontifícia Universidade Gregoriana.⁵⁴

É interessante notar que quase contemporaneamente, em dois pontos geográficos muito distantes e em escolas históricas muito diferentes: a Pontifícia Universidade Gregoriana e a Universidade Federal de Juiz de Fora, pesquisadores, mesmo se por necessidades diversas, começaram a advertir a inadequação do conceito *romanização* aos resultados produzidos pelas suas respectivas pesquisas. Dilermando Ramos Vieira, suspeito de tal conceito, foi resgatar as suas origens no Brasil, partindo do início da utilização de tal conceito a partir da obra *o Concílio e o Papa* traduzido por Rui Babosa, como já foi apresentado acima. Luciano Dutra achou tal conceito estreito e condicionador em relação aos redentoristas por

⁴⁹ Lindvaldo Sousa define da seguinte maneira o conceito romanização: “O termo ‘romanização’, é necessário destacar, assemelha-se ao ‘ultramontanismo’, que inicialmente significava a vinculação dos católicos franceses à Santa Sé. Posteriormente, seu significado ampliou-se, indicando, em qualquer parte do mundo, a obediência e a defesa dos interesses da Cúria Romana. Por outro lado, a romanização pode ser considerada um extensão do ultramontanismo, constituindo-se em uma política elaborada pelo Vaticano e posta em prática em todos os países católicos, numa tentativa de retomar os valores tridentinos – abrandados ou deturpados ao longo do tempo – para enfrentar as inovações do mundo moderno e, em especial, o liberalismo. Um outro aspecto fundamental para o entendimento da política de romanização diz respeito ao estabelecimento, portanto, um reforço à teologia tridentina”. De acordo com Riolando Azzi, a autoridade papal passou a ser o grande centro irradiador da verdade de salvação para o mundo inteiro. Portanto, já não se difundia mais aqueles ideais de salvação incorporados à nação, mas uma salvação incorporada à instituição eclesiástica. O leitor deve notar que Lindvaldo coloca o processo, do que ele chama de romanização, como sendo de mão única Santa Sé – Igrejas locais, o que não condiz com os fatos, que demonstram uma via de mão dupla. [SOUSA, Antônio Lindvaldo. *Da História da Igreja à História das Religiões no Brasil: uma reflexão metodológica*. BEZZERA, Cícero Cunha – et al. *Temas de Ciências da Religião*. São Cristóvão: UFS, 2007, p. 251-267].

⁵⁰ SOUSA, Antônio Lindvaldo. *Da História da Igreja à História das Religiões no Brasil: uma reflexão metodológica*. BEZZERA, Cícero Cunha – et al. *Temas de Ciências da Religião*. São Cristóvão: UFS, 2007, p. 251-267.

⁵¹ M. C. LIMA. *Breve História da Igreja no Brasil*, p.123; A. L. SOUSA, «Da História da Igreja à História das Religiões no Brasil: uma reflexão metodológica», em C. C. BEZZERA – al., *Temas de Ciências da Religião*, 251-267.

⁵² Arquivo Secreto Vaticano, Nunciatura Apostólica Brasil, *Despacho*, 22 de março de 1842, Caixa 18, fascículo 76, documento 78, folha 178 rectus -178 versus.

⁵³ VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de Reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida: Editora Santuário, 2007.

⁵⁴ Alguns dos argumentos e documentos da minha tese podem ser consultados em: SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. A ação da Santa Sé nos Negócios Eclesiásticos da Província do Brasil durante o Segundo Império. *Sociabilidades Religiosas: mitos, ritos e identidades. Anais Eletrônicos do XI Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões*. Goiânia: UCG/UFZ/ZUTTO, 2009. Até a data da redação deste artigo, infelizmente, os anais ainda não tinham sido publicados, também, no site da ABHR, como de costume, o que facilitaria a consulta ao leitor.

ele pesquisado. Ítalo Santirocchi, estudando as relações dos ultramontanos com o Estado e com a Santa Sé percebeu não que existiam “ordens” pré-estabelecidas vindas de Roma ou “agentes da romanização” enviados pela Santa Sé, mas uma constante troca de informações e discussão entre bispos, Governo e Santa Sé (e ao interno da estrutura desta última, entre os Cardeais das várias Sacras Congregações e da Secretaria de Estado), sobre cada um dos aspectos da religiosidade no Brasil, exatamente com intuito de tomar decisões que fossem de acordo com as exigências e especificidades locais de cada diocese brasileira e também do Brasil como um todo.

Luciano Dutra, lembra que a Igreja Católica e Apostólica nem sempre enfatizou o gentílico Romana, tanto é que no Credo Niceno/Constantinopolitano (Ano 381) o crente refere-se tão somente a: *unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*. O termo “Romana” foi incorporado à identificação da Igreja Católica bem posteriormente, (embora desde Sto. Irineu e Santo Inácio de Antioquia existam afirmações sobre a hegemonia da igreja de Roma sobre as demais, pela excelência de suas origens) para opor o catolicismo que reconhecia o primado de Pedro e de seus sucessores em Roma, aos que o negavam. Tal termo se instaurou ainda mais forte após a separação entre a Igreja Católica “Romana” e aquela oriental “Ortodoxa”. Posteriormente veio a reforma protestante e estes “passaram a designar os católicos de ‘*romanistas ou papistas*’, de forma pejorativa e contestatória e as oposições doutrinárias por diversas vezes descambaram para o campo emocional e até mesmo ao cúmulo de guerras de religião”.⁵⁵

O termo *romano* para designar o primado pontifício é antigo e cheio de significados, porém o conceito *romanização* começou a ser formulado na segunda metade do século XIX e foi retomado quase cem anos depois, como foi referido. A visão que dele derivou constituiu-se no paradigma sob o qual todos os fatos relativos à reforma da Igreja no Brasil, de meados do século XIX e das primeiras décadas do século XX, passaram a ser vistos. Este período vem sendo alvo de leituras condicionadas pela idéia de *romanização* de modo a constituir um “senso comum” acadêmico, criando verdadeiras simplificações e oferecendo uma chave de fácil leitura para toda a complexidade do fenômeno marcado pela reforma do catolicismo brasileiro no referido período. Tal conceito, provavelmente, satisfaz as necessidades e as perguntas dos historiadores da década de 50 até o início do século XXI, porém não se sustenta frente aos novos questionamentos que vem surgindo, como no caso das três teses referidas anteriormente.

O conceito de *romanização*, simplista por supervalorizar um aspecto ao ponto de torná-lo o todo, também está demasiadamente dependente das posições políticas e sociais dos períodos históricos em que foi elaborado. Na década de 1870 usado no Brasil para criticar a reforma eclesial em andamento e defender os interesses da maçonaria e do regalismo. Na segunda metade do século XX, sua re-apropriação aconteceu dentro de um contexto de disputa teológica e eclesial entre a Teologia da Libertação e o Vaticano, e a nível político, entre a mesma Teologia da

Libertação e a Ditadura Militar; transformando-se, por extensão, em oposição ao capitalismo, quando se aproximou ao marxismo político. O termo *romanização*, “que muitas vezes tem sido empregado por um simples modismo, sem dúvida, traz em sua semântica ares pejorativos de imposição e de perseguição, portanto, de impropriedade”.⁵⁶

Não se busca aqui desacreditar a produção historiográfica e sociológica desenvolvida por tal corrente de pensamento, mas apenas se tenta demonstrar como este conceito é restritivo e que, além de não englobar a complexidade do processo histórico ao qual se refere, está excessivamente carregado de interpretações que extrapolam para posicionamentos ideológicos e políticos *empenhados*. Por este motivo, se pretende propor no seu lugar o conceito de *reforma*, principalmente por ter sido aceito pelos ultramontanos, pelos regalistas e pelos liberais, e também por ser mais abrangente, permitindo uma visão mais complexa e menos condicionada por ideologias políticas.⁵⁷

Pesquisando no Arquivo Secreto Vaticano, ao confrontar as instruções e as ordens enviadas por Roma ao seu representante no Brasil e aos bispos brasileiros, encontrei um cenário muito diverso daquele pregado pela *romanização*, me deparei com bispos que haviam ideias próprias para reformar a Igreja. Tais ideias surgiam das exigências reais e palpáveis nascidas da normal administração das suas dioceses. E não só, existiram resistências a algumas ordens e instruções vindas de Roma, existiram ordens que não foram cumpridas e, o que é mais importante, muitos posicionamentos da Santa Sé não partiram de ideias pré-concebidas, mas de uma atenta análise dos ofícios, cartas e documentos enviados pelos seus representantes, pelos prelados e por laicos brasileiros, numa tentativa de compreender a especificidade brasileira e do desenvolvimento do catolicismo no nosso país.⁵⁸

Existiram, inclusive, mudanças de postura por parte de Roma que derivaram dos posicionamentos dos bispos em algumas questões eclesiais, e estas questões eram diversas, como: a educação do clero e do povo, a administração dos sacramentos, o matrimônio, as irmandades religiosas, as festas populares, o padroado, o regalismo, a reunião dos bispos em sínodo ou em conferência, as ordens religiosas, os bens das referidas ordens, a maçonaria, o posicionamento em relação a República e a reorganização da Igreja frente a separação entre a Igreja e o Estado.

Nem os bispos ultramontanos, nem as ordens religiosas vindas da Europa, nem mesmo os leigos como: José Soriano de Souza (1833-1895), Brás Florentino Henrique de Souza (1825-1870), Cândido Mendes de Almeida (1818-1881), Zacarias de Góis e Vasconcelos (1815-1877), Tarquínio Bráulio de Souza Amaranto (1829-1894), Antônio Manuel dos Reis (1840-1889), Samuel Wallace Mac Dowell (1843-1908), foram “agentes de Roma”. Eram Católicos Apostólicos Romanos que queriam fortalecer a sua própria identidade como tais e de sua Igreja frente as várias outras religiões e correntes de pensamento do século XIX e XX. Eles não eram simples executores de “ordens vindas de cima”, mais sim complexos per-

⁵⁵ DUTRA NETO, Luciano. *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas*, p. 27-28.

⁵⁶ DUTRA NETO, Luciano. *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas*, p. 36.

⁵⁷ O conceito *ultramontanismo* chegou também a receber algumas críticas devido ao seu sentido geográfico (além dos montes), como não sendo ideal ao Brasil, sugerindo-se que seria melhor utilizar *romanização*, por vir de Roma. No entanto, no século XIX este conceito já estava praticamente desvinculado desta idéia geográfica, existindo *ultramontanos* mesmo dentro de Roma, representando, então, um conjunto de ideais políticos, eclesiais, teológicos e dogmáticos[ndr].

⁵⁸ Cf. SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. A ação da Santa Sé nos Negócios Eclesiais da Província do Brasil durante o Segundo Império. Sociabilidades Religiosas: mitos, ritos e identidades.

sonagens históricos que dialogaram constantemente com o centro da sua Igreja, que era a Santa Sé, e juntos, mas não sem divergências e maus entendimentos, implementaram uma reforma e um claro posicionamento frente a sociedade do seu tempo.⁵⁹

É difícil não concordar com Luciano Dutra Neto quando ele diz que não pretende reduzir ou “até mesmo aniquilar os valores de tal visão [da *romanização*], senão oferecer ao estudioso de história do catolicismo brasileiro uma ótica que possa cobrir a insuficiência de tal conceito e contrapor, ao que tornou-se paradigma, uma nova possibilidade de enxergar o passado”, neste sentido o autor defende que, “ao fugir de uma visão una e supostamente completa, a visão da ‘*romanização*’, estarei dialetizando, diversificando e colocando alternativas para uma melhor compreensão dos fatos que marcaram uma fase da história do Catolicismo no Brasil, o que representa uma contribuição ao espírito científico”.⁶⁰

Ou seja, devemos rever os conceitos. Não se pode negar que é muito mais fácil usar um conceito já elaborado, simplista e dualista, do que tentar elaborar ou re-elaborar outros que sejam mais adequados e abrangentes. E o que é ainda mais complicado, e talvez mais desencorajante para muitos pesquisadores, é questionar um conceito re-elaborado muito recentemente (a partir da segunda metade do século XX) e por estudiosos que ainda atuam neste campo historiográfico. “Questioná-los, aferi-los é, pois, um projeto que requer dedicação e, sobretudo, honestidade científica”,⁶¹ nas palavras de Luciano Dutra, e não posso não concordar com ele, principalmente quando cheguei às mesmas conclusões estudando um tema por muitos versos diferente do seu e sem ter o menor conhecimento das suas pesquisas até alguns meses atrás, quando ao criticar o conceito de *romanização* no XI Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões na UFG, em maio de 2009, me informaram sobre a sua dissertação. Enquanto os questionamentos de Dilermando Ramos Vieira sobre a *romanização* já eram por mim muito bem conhecidos e compartilhados.

O movimento de reforma da Igreja Católica, buscando uma identidade própria, ou uma autoconsciência, não pode ser apresentado somente como “repressor” como insinua o conceito *romanização*, porque fundamentalmente não o era. Por que chamar as ansiedades de fortalecimento da identidade Católica de *romanização*? Em outros tempos ocorreram reformas similares na História da Igreja, como por ocasião da reforma promovida pelo Papa Gregório VII, pela reforma tridentina e pela mais recente reforma do pós-Vaticano II. Chamar a reforma de *romanização* ainda traz dentro de si o mesmo nacionalismo exacerbado que existia nas primeiras décadas após a independência do Brasil, quando se queria nacionalizar tudo, até mesmo a religião católica, ao ponto de se querer praticamente protestantizá-la numa Igreja nacional em estilo anglicano. A Igreja Católica no Brasil, bem como em diversos outros países, passou por reformas semelhantes no final do século XIX e reformar sempre foi uma preocupação das autoridades eclesiais. “Chamar tais movimentos de ‘*romanização*’ e seus promotores de ‘*agentes de*

Roma’ reflete, sem dúvida, uma certa tendência a rejeitar que a Igreja tenha uma hierarquia à qual cabe zelar pela identidade da fé e de suas manifestações”.⁶²

Pergunta Luciano Dutra Neto:

Por que não denominar tal esforço de *reforma da Igreja*? Por que esta estranha simpatia por um gentílico de origem contestatória, restrigente e até mesmo pejorativa? Por que ligar a tal movimento exageros isolados de alguns representantes do clero e generalizá-los como emanados da Santa Sé? (...)

Quando se fala em reforma, está implícito no conceito a conservação do existente e a retirada de algo que descaracteriza o objeto ou, de detalhes lhe tiram a originalidade ou mesmo a eficiência. Isso torna evidente que a reforma do catolicismo, promovida no período em questão, retirou-lhe exageros, desvios, enfim, aspectos que o descaracterizavam como tal pela ausência, quase total de uma identidade doutrinária. Entretanto aqueles aspectos que não o desfiguravam, tais como, manifestações externas da fé, devoção aos santos, solenidades e festividades despidas de abusos, foram mantidos.⁶³

Termino este artigo compartilhando estes questionamentos, não com intuito de polemizar pelo simples gosto de polemizar, mas com o objetivo de chamar a comunidade científica a discutir seriamente e honestamente alguns conceitos que vem sendo usados e repetidos de forma pouco crítica, criando um “lugar comum” que somente empobrece a riqueza de todo um período histórico da Igreja Católica e do Brasil.

⁵⁹ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. A ação da Santa Sé nos Negócios Eclesiásticos da Província do Brasil durante o Segundo Império. Sociabilidades Religiosas: mitos, ritos e identidades.

⁶⁰ DUTRA NETO, Luciano. *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas*, p. 29, 258.

⁶¹ DUTRA NETO, Luciano. *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas*, p. 46.

⁶² DUTRA NETO, Luciano. *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas*, p. 37.

⁶³ DUTRA NETO, Luciano. *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas*, p. 37-38.