

**IGREJA CATÓLICA E POLÍTICA NO SÉCULO XIX: BRASIL E
COLÔMBIA**

Autor: Luiz Carlos Ramiro Junior, IESP/UERJ – CNPq
lqramiro@msn.com

IGREJA CATÓLICA E POLÍTICA NO SÉCULO XIX: BRASIL E COLÔMBIA

Luiz Carlos Ramiro Junior¹

RESUMO: O processo de construção do Estado moderno nos países latino-americanos encontra-se diante de uma questão central no século XIX: a religiosidade e a instituição católica. Tanto no Brasil, quanto na Colômbia, fazia parte das discussões políticas o lugar da religião e da instituição que a representa na formação da nação. O liberalismo do período lançava as bases para a modernização que contemplava o alijamento, mais ou menos radical, da Igreja sobre a sociedade, em especial na temática política. As posições adotadas pelos conservadores, por outro lado, faziam da aliança com a Igreja católica um instrumento de consolidação da ordem e da estabilidade social. Esse estudo analisa as relações dos grupos políticos – no Brasil e na Colômbia -, bem como o tema da religião na política, diante do complexo de ideias e transformações legais em prol ou contra a secularização de cada país.

PALAVRAS-CHAVE: Secularização. Liberalismo latino-americano. História política latino-americana do século XIX. Igreja católica. Brasil Império. História da Colômbia.

RESUMEN: El proceso de construcción del Estado moderno en los países latinoamericanos se enfrenta a una cuestión central en el siglo XIX: la religiosidad y la institución católica. Tanto en Brasil como en Colombia, parte considerable de las discusiones políticas era sobre el lugar de la religión y de la Iglesia en la formación de la nación. El liberalismo del período promovía las bases de la modernización política y social que incluía el distanciamiento, más o menos radical, entre la Iglesia y la sociedad, especialmente en la temática política. De la parte de los conservadores, en cambio, se hicieron en diversas ocasiones alianzas con la Iglesia católica como un instrumento de consolidación del orden y la estabilidad social. Este estudio examina la relación entre los grupos políticos – en Brasil y en Colombia -, bien como el tema de la religión en la política, frente al conjunto de ideas y cambios legales en favor o en contra la secularización de cada país.

PALABRAS CLAVE: Secularización. Liberalismo en América Latina. Historia política de América latina en el siglo XIX. Iglesia católica. Brasil Imperio. Historia de Colombia.

¹ Bacharel em Ciências Sociais pela UFRJ e Direito pela UFF, e mestrando em Ciência Política pelo IESP/UERJ, lramiro@msn.com.

Artigo para apresentação no 7º Congresso Latino-americano de Ciência Política da Associação Latino-Americana de Ciência Política – ALACIP, em Bogotá – Colômbia, de 25 a 27 de setembro de 2013.

ABSTRACT: The process of building the modern state in Latin American countries is facing a central issue in the nineteenth century: religiosity and Catholic church. In Brazil and in Colombia, the religious place in the public space and the importance of the Church to build the nation, both where around the main political issues. The liberalism of the period laid the foundations for the modernization that included the dumping, more or less radical, of the Church on society, particularly on political themes. The positions adopted by the Conservatives, on the other hand, promote alliances with the Catholic Church as an instrument of consolidation of order and social stability. This study examines the relationship of political groups - in Brazil and Colombia -, their positions, and also the theme of religion in politics, about the complex of ideas and legal changes in favor or against the secularization of each country.

KEYWORDS: secularization, liberalism in Latin America, Latin American political history of the nineteenth century, the Catholic Church; Brazil; history of Colombia.

1 - A SECULARIZAÇÃO COMO PROJETO POLÍTICO LIBERAL E AS REAÇÕES DA IGREJA CATÓLICA

O artigo foi subdividido em quatro partes, nesse primeiro momento apresento o tema da secularização e da questão religiosa como complexo de relações entre: Igreja – partido liberal – instituições sociais – governo – conservadorismo, a favor e contra a secularização. Nesse primeiro momento também trato do porquê da comparação entre Brasil e Colômbia. Ao final lanço algumas hipóteses sobre a relação entre religião e política no Brasil, em contraste com o caso colombiano do século XIX. A segunda e a terceira parte tratam da questão religiosa no século XIX no Brasil e na Colômbia, respectivamente, traçando em linhas gerais como cada governo e os partidos se articulavam com a Igreja, e para isso lanço mão da história política dos dois países e trato de alguns conceitos fundamentais nesse estudo, tais como, liberalismo, conservadorismo, ultramontanismo, clericalismo e anticlericalismo. Na quarta parte, são reincorporadas as hipóteses levantadas para confrontá-las com o que fora apontado nas duas seções anteriores, tecendo a conclusão dos argumentos sobre a Igreja católica na política.

O termo técnico secularização surge no âmbito do direito canônico para designar a transferência dos bens da Igreja para o príncipe ou o poder civil, e chega ao campo da filosofia e teologia da história, passando pela ética e pela sociologia. Contemporaneamente, secularização é uma categoria genealógica capaz de sintetizar o desenvolvimento histórico da sociedade ocidental moderna, a partir de suas raízes

judaico-cristãs². E para chegar a esse ponto o conceito ganhou amplitude com a Revolução francesa de 1789, consolidando-se como categoria hermenêutica da filosofia da história (Koselleck, 2003 : 45). Contra a noção de aceleração do tempo promovida pelo fenômeno revolucionário de 1789, a contrarrevolução contribui para a caracterização do conceito na medida em que serve como sua completa negação. A condenação da laicização pelos contrarrevolucionários abriu uma discussão com raízes medievais, que veio à tona no embate entre poder temporal e instituição religiosa, que a partir daquele momento, jamais se integrariam da mesma maneira. O enfrentamento entre posições liberais pró-secularização no século XIX e as ideias contrarrevolucionárias – lançadas por autores como Edmund Burke, Joseph de Maistre, Louis de Bonald e Donoso Cortés -, revelam a díade, modernização versus manutenção do Antigo Regime ou transação entre a antiga e a nova ordem.

A secularização serve para a história dos conceitos como uma fonte de explicação à modernização da sociedade. Um dos autores centrais é Rousseau e a proposta de uma religião civil – apresentada no último capítulo do seu Contrato Social (1997). Trata-se de um elemento fundamental para conduzir a adesão espiritual pública dos indivíduos não mais à religião que leva a outro mundo, mas sim aos desígnios da vontade geral. Rousseau quer uma força moral civil que penetre à alma do cidadão, tal como a religião era capaz de fazer. Para ele a política correspondia à separação das funções, mundana e religiosa, daí dois corpos separados – o político e o eclesiástico. E em ambos o controle seria estatal. É nesse ponto que aparece uma concordância entre Rousseau e Hobbes, em que o genebrino acaba sendo ainda mais radical:

De todos os autores cristãos, o filósofo Hobbes é o único que viu muito bem o mal e o remédio, que ousou propor a reunião das duas cabeças da águia, e reconduzir-se tudo à unidade política, sem a qual jamais serão bem constituídos o Estado e o Governo. Mas ele deveria compreender que o espírito dominador do cristianismo era incompatível com seu sistema e que o interesse do padre sempre seria mais forte do que o do Estado (Rousseau, 1997 : 236).

² Giacomo Marramao discorre que a origem do termo *secularização* é anterior ao que os léxicos costumam apresentar, o núcleo institucional já consta no Código de Direito Canônico antes de ter aparecido na França, empregado por “*Longueville durante as negociações para a Paz de Westphalia (em Münster, maio de 1646), para assinalar a passagem de propriedades religiosas para as mãos seculares. Assim, o neologismo teria a função de indicar a expropriação dos bens eclesiásticos em favor dos príncipes ou das igrejas nacionais reformadas*” (Marramao, 1997 : 17).

Rousseau apresenta o cristianismo como inimigo da liberdade dos indivíduos, defende Hobbes frente ao “domínio” do cristianismo, como se a religião cristã invadissem o espaço da autonomia do indivíduo, sendo um impeditivo para a formação da vontade geral, inclusive porque para formá-la é preciso destruir os poderes intermediários. A Igreja era o principal deles.

A ideia da secularização também encontra raízes no pressuposto de uso da razão pública como mote do esclarecimento em Emmanuel Kant (1985). Secularização significa o momento alto do corte de vínculos com o Antigo Regime, a ordem social medieval baseada no predomínio da religião cristã sobre a sociedade e as relações políticas. Além das várias transformações que a Europa ocidental passou como o Renascimento, a Reforma protestante, a marcante Paz de Vestfália em 1648 que apontou para o fim das guerras de religião, e o Iluminismo, o cume da secularização enquanto prática política aparece na Revolução francesa. Segundo um dos seus maiores críticos – Donoso Cortés - “*a verdadeira Revolução – com maiúscula -, a transmutação de toda a ordem cristã, começou no dia em que Lutero queimou, na praça de Wittenberg, a bula com que Leão X o excomungava*” (Cortés *apud* Valverde, 1970 : 143).

Para os tradicionalistas, defensores do Antigo Regime, só o cristianismo contém a ordem perfeita. Definitivamente os maiores inimigos da secularização eram os contrarrevolucionários, que davam motivos diversos à postura defensiva. Tradicionalistas, como Joseph de Maistre, Louis de Bonald e Donoso Cortés, observavam a história à luz da teologia para mostrar que a decadência de uma nação se dá pela crise de sua crença, já que é dela que se faz a sociedade, assim como Roma sucumbiu porque seus deuses sucumbiram. Nesse sentido, a cegueira a respeito da religião é tida como um tremendo castigo aos homens. Em um de seus ensaios, de Maistre termina dizendo que só resta a percepção do amor para dar conta do problema (De Maistre, 1988 [1809] : 277), pois o caminho aberto pela Revolução é sem volta. Na prática, o movimento da política entre aproximação da religião (e da instituição religiosa) ou distanciamento tornou-se uma ambivalência permanente nos governos ocidentais.

Antes de explicar como esse conflito em prol e contra a secularização era tratado no Brasil e na Colômbia, cabe ainda concentrar melhor esse conceito tão importante para a teoria política. Inclusive porque se trata de um elemento chave em pesquisas sobre a presença do religioso na política. Basicamente é possível apontar duas teses divergentes

sobre o tema da secularização, uma que pode ser representada por Hans Blumenberg, o qual denota a impossibilidade de secularização significar a passagem do conteúdo da esfera teológica à política, mostrando que a modernidade se autolegitima (Castelo Branco, 2011:206), ou seja, nesse sentido não haveria uma reflexão teológica, mas simplesmente uma nova maneira de articular a política em que na modernidade não é mais preciso recorrer à legitimidade espiritual para o governo dos homens. Uma segunda concepção³, encontrada nos trabalhos de Carl Schmitt, que recupera as ideias dos contrarrevolucionários de Maistre, de Bonald e Donoso Cortés para mostrar a indissociabilidade entre a política e um fundamento metafísico (Schmitt, 1985). Para o jurista alemão percebe-se uma transferência conceitual do espiritual para o temporal, tendo como auge a teoria da soberania, do Estado absolutista ao Estado democrático (Castelo Branco, 2005). Nessa chave de Carl Schmitt há o que ele próprio chama de teologia política (1985), como a forma em que a política material sempre pode ser fundamentada por uma dimensão supratemporal.

Vale deixar claro que o projeto de secularização que aparece na América latina com força no século XIX, ainda que já estivesse sendo desenvolvido no período colonial (como no caso das reformas pombalinas no século XVIII para o reino português), assume vários matizes. Essas diferenças transitam entre, o republicanismo jacobino, o positivismo e propostas radicais socialistas que indicam a aniquilação do clero e da religião; e posturas mais moderadas de liberais e conservadores que procuravam na conciliação manter certa ordem política e o predomínio do político sobre o religioso de modo pacífico. A cada um correspondia uma maneira de tratar a política, e tanto no caso brasileiro, como no colombiano, será possível compreender a articulação dos partidos e instituições sociais diante do paradigma da criação e consolidação do Estado nacional e da modernização, bem como no relacionamento com a Igreja. Por exemplo, se levarmos em conta autores centrais para o pensamento conservador, os fins da defesa da instituição religiosa para Burke, de Maistre, de Bonald e Cortés são os mesmos: a

³ Outro autor que assinala essa tendência, de não negar a permanência da metafísica nas questões políticas é Reinhart Koselleck (2003), na obra *Aceleração, prognose e secularização* o autor trabalha o conceito com base na teoria da história, mostrando como foi secularizada a ideia de que a história mesma deva ter em geral uma meta. Houve a mundanização das prerrogativas cristãs. Koselleck mostra que na modernidade a base teológica da vida social, do projeto modernizador está presente, mas com propósitos centrados no mundano. E esse propósito mundano escaparia da escatologia religiosa, na medida em que propõe uma espécie de reino de Deus na terra, demandando do homem atitudes e regeneração para essa vida, e não para uma espera imprevisível e questionável do ponto de vista racional.

preservação da sociedade. Contudo, para Burke o atentado contra a Igreja representa uma violação da liberdade do povo em escolher sua crença⁴, mantendo a análise entre a importância da conservação e a legitimidade política, de modo que os revolucionários destroem o poder civil ao comprometer a instituição eclesiástica e a legitimidade política costumeira. Já para os tradicionalistas – de Maistre, de Bonald, e Donoso Cortés -, o ataque anticlerical era não apenas um equívoco político, mas um pecado, uma afronta aos céus, porque destituiu a ligação da cidade dos homens com a cidade de Deus, desestruturando a edificação de uma sociedade cristã.

Na América latina os confrontos para a consolidação de uma ordem política não condizem diretamente com os debates europeus. As concepções ideológicas europeias eram aplicadas de modo diverso no outro lado do atlântico, tanto pelo lado liberal, quanto conservador. Na terceira parte apresentarei um personagem fundamental para a consolidação do Estado nação colombiano, Rafael Núñez (1825-1894), liderança do liberalismo moderado bebia nas ideias positivistas, mas enquanto na França Augusto Comte apontava para a superação do clero e o predomínio da ciência e dos cientistas no lugar da religião e dos padres, Núñez interpretava que para a Colômbia ainda era necessária a presença da Igreja e a aliança do poder político com a instituição religiosa devido as condições de atraso da população. No Brasil, um político adepto da monarquia de d. Pedro II e do uso do poder moderador, era Braz Florentino Henriques de Sousa (1825-1870), membro do partido conservador e referência no trato com a literatura tradicionalista, reacionária, do catolicismo fervoroso, de de Bonald, Cortés e outros ultramontanos. Braz Florentino era atuante na defesa da constituição liberal de 1824 e buscava promover a conciliação entre os interesses da monarquia como promotora da construção da unidade nacional e a tradição de união do Brasil com a Igreja, ainda que se tratasse de uma monarquia distante do modelo do Antigo Regime, não se tratava de uma dinâmica medieval, tampouco o príncipe era absolutista.

O fato é que a religião cristã sedimentou o mundo ibérico, e as ações contra esse modelo consolidado de articulação entre poder político e religião seriam traumáticas. Desde a chegada de Cristóvão Colombo em 1492, as conquistas ibéricas eram feitas em nome da religião, tanto quanto das monarquias. Inclusive porque a partir do regime do

⁴ Burke foi um defensor da liberdade religiosa dos colonos norte-americanos, e também defendeu a tolerância em favor dos católicos contra os colonos metodistas. Himmerfarb (2008 : 83) revela que Burke era suspeito de ter professado culto católico, justificando a caricatura que dele faziam como jesuíta. Burke era irlandês de pai convertido ao anglicanismo antes de seu nascimento, o mesmo tendo acontecido com sua mãe e sua esposa.

padroado, as monarquias de Portugal e Espanha imiscuíam seus objetivos às intenções da Igreja romana, de sacralização das terras, expansão da religião cristã e conversão dos aborígenes. Monarquia e religião cristã estavam entrelaçadas, e a garantia da Santa Sé era o instituto do padroado que dava aos príncipes de cada país a competência de serem verdadeiros padrinhos da Igreja em seus reinos, cabendo-lhes zelar e expandir o catolicismo. No Brasil e na Colômbia esse instituto do direito eclesiástico para reger as relações entre o poder estatal e o religioso, foi herdado de Portugal e da Espanha, respectivamente, onde funcionava desde o século XIII. O padroado servia para fornecer o exercício da tutela da Igreja pelo monarca, que se tornava responsável pelo provimento dos recursos e da direção do patrimônio eclesiástico, estando sob suas mãos ainda o beneplácito acerca das leis papais, era a forma de conceder ou não o aval à Igreja local seguir as diretrizes da Santa Sé. É importante não confundir padroado com regalismo. Em ambos os casos a Igreja é unida ao Estado, mas no regalismo a instituição religiosa é utilizada em prol do poder político, transformando a Igreja em apêndice do político, sem que houvesse qualquer situação de igualdade, o predomínio seria sempre do ente estatal. O regalismo foi praticado efetivamente na França no século XV (com o nome de galicanismo), sendo Bossuet o principal teórico, que alicerçava a intenção do monarca em “*não ver o Pontífice com poderes superiores ao dele, nas terras sobre as quais reinava*” (Gérson, 1978 : 14).

A questão religiosa é um complexo de relações que definem o processo de secularização. Trata-se do choque entre propostas e mudanças na linha da modernização liberal, assim como expressões de controle da instituição religiosa e anticlericalismo, e, do outro lado, a defesa da Igreja por parte do clero e do laicato. E cada país ocidental teve a sua questão religiosa. No Brasil ela acontece na década de 1870, no confronto entre bispos, maçonaria, governo, e Imperador. Na Colômbia ela aparece desde a década de 1850 e reaparece em diversos momentos, dado o grau de radicalismo que envolvia as posições clericais e anticlericais naquele país. Esse confronto de posições políticas cujo centro é o lugar da religião na vida social e política é observado nos debates parlamentares, na imprensa, nas instituições da sociedade civil como sociedades cristãs e na maçonaria. A questão religiosa apresenta os resultados na constituição do Estado, e nas leis civis. A situação mais drástica é a completa separação e o antagonismo entre o Estado e a Igreja com restrição do culto religioso – posição anticlerical que tem raízes nos *philosophes* franceses, como Diderot e Voltaire. O pior cenário para o liberalismo era a união entre Estado e Igreja, sem a liberdade religiosa para outros credos. No Brasil

e na Colômbia nenhuma dessas situações foi aplicada à exaustão, para ambos os casos, as medidas conciliatórias foram as que melhor surtiram efeito e garantiram a estabilidade de regimes políticos.

O objetivo da comparação entre Brasil e Colômbia é tirar proveito desse recurso metodológico para contrastar a posição em que a Igreja católica ocupa no debate político. Levando em conta a dimensão política da instituição religiosa em uma monarquia unitária – Brasil - e em uma república federal – Colômbia, é possível levantar algumas hipóteses, que serão tratadas ao longo do texto e retrabalhadas no final, tais como: (a) o peso da Igreja na política brasileira na monarquia é menor do que se presume, quando comparado ao caso colombiano no mesmo período, entre a metade e o fim do século XIX; (b) a presença diferenciada do clero na política brasileira e colombiana revela o grau de radicalismo entre as forças sociais e políticas em cada país, de modo que o regime monárquico que encontrava a conciliação entre os partidos em um chefe suprapartidário edificado no poder moderador do Imperador evitou no Brasil crises políticas mais radicais, assim como impossibilitou ou retardou experiências políticas; (c) no Brasil e na Colômbia observa-se que o clero ultramontano age estrategicamente, não mais com o intuito de promover uma sociedade cristã, mas para ganhar espaço e preponderar na ação pastoral, para a Igreja católica não perder espaço como elementar na vida pública e privada das pessoas, assim como principal órgão capaz de articular as relações entre elite e massas populares; (d) a religião na política depende de uma reflexão sobre o papel secular da religião, quando se trata de religião que separa o sagrado do profano – justamente um dos pontos que diferenciam a religião cristã do islamismo.

2 - A QUESTÃO RELIGIOSA NO BRASIL (1872-1875)

Nessa seção além de dissertar sobre o que foi a questão religiosa no Brasil, trato das principais forças políticas que giram em torno desse momento da história no segundo reinado. De antemão é preciso considerar que a Questão Religiosa ou Questão dos Bispos, ou ainda Questão Maçônica (1872-1875) constituiu a fase decisiva do processo de secularização da sociedade brasileira (Oliveira Torres *apud* Villaça, 1974). Na década de 1870 o acirramento do clero contra a maçonaria e o governo, resulta num processo judicial para julgar as atitudes dos bispos de Olinda⁵ e do Pará⁶ que não

⁵ D. Frei Antonio Vital Maria Gonçalves de Oliveira Júnior (1844-1878) era pernambucano, filho de dono de engenho de açúcar, fez seus primeiros estudos religiosos no Seminário de

aceitavam a presença de membros do clero em reuniões maçônicas. Dom Vital Maria (bispo de Olinda) e dom Macedo Costa (bispo do Pará), segundo os maçons, extrapolaram as esferas de atuação do clero quando interditaram as irmandades religiosas envolvidas com a sociedade secreta em 1872 e 1873.

Antes do início do processo judicial em 1873, o Conselho de Estado ao apreciar o caso apontava para a culpabilidade dos bispos, por terem limitado a liberdade civil das pessoas, exatamente porque não havia nas leis civis impedimento de alguém frequentar o culto maçônico e o católico, e a proibição canônica não fora referendada pelo Estado brasileiro, guardião da Igreja católica no país, segundo o parecer dos conselheiros coerentes com o regalismo, como José Antônio Pimenta Bueno (marquês de São Vicente, 1803-1878). As razões da acusação no julgamento que aconteceu ao longo do ano de 1873 não foram muito diferentes. No ano seguinte os bispos são presos. E a liberdade é obtida em 1875, por meio de anistia.

A crise entre o clero e a maçonaria é instaurada em 1872 a partir de um incidente banal: um padre foi punido pelo bispo do Rio de Janeiro por ter discursado no Grande Oriente do Lavradio – reduto da maçonaria aliada ao partido conservador, cujo grão-mestre era José Maria da Silva Paranhos (visconde do Rio Branco, 1819-1880), que também chefiava o gabinete ministerial (entre 1871 e 1875) (Macedo, 1997 : 109). A partir desse ocorrido a maçonaria considerava-se atingida, e resolve promover uma grande assembleia em 1872 para congregar as duas lojas concorrentes, a do vale do Lavradio (conservadores) e do vale dos Beneditinos (liberais), e lançar uma campanha contra a Igreja (Barata, 1994)⁷. A primeira reação do clero seria respondida à altura pela

Olinda, e seguiu para S. Sulpice, em Paris, onde resolveu ser capuchinho (ramo franciscano). Em 1868 regressa ao Brasil, vai para São Paulo até ser nomeado bispo da diocese de Olinda, em 21 de maio de 1871. Preso em 1874, fica na prisão até 17 de Setembro de 1875, quando dom Pedro II decreta a anistia que liberta dom Vital e os demais presos envolvidos na Questão Religiosa. Anistiado dom Vital faz algumas viagens à Europa, e em fevereiro de 1878, aos 33 anos de idade, falece em Paris.

⁶ Dom Antônio de Macedo Costa (1830-1891) nasceu na Bahia, realizou estudos eclesiásticos na França, no período de 1852 a 1854 no Seminário de Saint Celestin, em Bourges; e de 1854 a 1857 no Seminário de S. Sulpice, em Paris. Era considerado o mais culto dos clérigos brasileiros, doutor em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Gregoriana, em 1859. No ano seguinte é nomeado bispo do Pará. Assim como dom Vital, foi condenado a prisão em 28 de abril de 1874, e em 1875 lhe concederam anistia. Em 1890 é transferido para a Arquidiocese de Salvador, mas falece um ano depois, em 20 de março de 1891.

⁷ A franco-maçonaria é uma sociedade iniciática que atua segundo princípios iluministas, e significa o suprassumo do ecumenismo deísta, não importando a religião de cada membro, mas sim o culto ao Supremo Arquiteto do Universo. Nas lojas maçônicas a discussão gira em torno dos rumos do poder político, como parte da atmosfera iluminista em que o foro interior privado

maçonaria. No Brasil cada loja maçônica corresponde a um projeto e um partido político⁸. Rio Branco representava a maçonaria que reunia políticos alinhados ao partido conservador, e pretendia reafirmar a especificidade da maçonaria brasileira, de cunho conservador, moderado, constitucionalista, defensor de uma não separação com a Igreja e do seu controle por meio do regalismo, e uma atitude não revolucionária na sociedade. Ao passo que o jornalista Saldanha Marinho (1816-1895), que utilizava o pseudônimo de Ganganelli⁹, como grão-mestre da loja maçônica Grande Oriente do Vale dos Beneditinos, era radical, republicano e anticlerical, pregava a separação Igreja-Estado como principal bandeira de luta, e advogava pela liberdade de pensamento.

O centro do debate na questão religiosa no Brasil, apesar de não envolver diretamente uma lei que procurasse secularizar a sociedade, ganha dimensão laicizante ao representar o desencontro entre a Igreja e o governo imperial. O processo judicial impetrado pelos maçons contra os bispos não suscitou a defesa dos clérigos por parte do gabinete ministerial, tampouco uma ação enérgica do Imperador em prol da conciliação. Liberais militantes como Saldanha Marinho e Rui Barbosa queriam aproveitar a situação para levantar o debate acerca do programa modernizador, com alterações legais que levariam à separação Igreja-Estado, sob o mote da “*Igreja livre no Estado livre*”, que envolvia: o casamento civil, a implantação do cemitério secular, a reforma na educação para instituir o ensino laico, a permissão de voto e elegibilidade aos acatólicos, assim como o fim do subsídio estatal ao clero e a completa separação entre Igreja e Estado. Por parte dos saquaremas concentrados no partido conservador, a

expande-se como lugar de organização dos grupos políticos para o domínio público. Estava também fora do agrado da doutrina católica a forma dual com que a maçonaria atuava politicamente: “*Todos concordavam em afirmar que a sociedade secreta, com os seus ‘chefes’, formava ‘um Estado dentro do Estado, ou, antes, um Estado acima do Estado soberano’*” (Koselleck, 1999 : 113). A maçonaria em todos os locais em que atuou esteve empenhada na recomposição da religião pela moral e a teologia por uma filosofia da história (Koselleck, 1999 : 114).

⁸ O rito de uma loja corresponde a sua atitude política. Havia dois ritos mais influentes por parte da maçonaria mundial, um era o rito escocês, que promovia um afastamento do radicalismo liberal; outro era a maçonaria francesa, sendo essa mais revolucionária. A diferença de lojas maçônicas, como se provou no Brasil, repercutia diretamente nas intervenções políticas dos grupos. “*As lojas maçônicas portuguesas, bem como as lojas brasileiras filiadas às Grandes Lojas francesas, não eram verdadeiramente revolucionárias (em termos de 1789), mas apenas instrumentos do programa expansionista de Napoleão.*” (Vieira, 1980 : 45). A maçonaria francesa tinha como característica a de ser aristocrática, o que a tornou quase inexistente pós-Revolução, mas com Napoleão o Grande Oriente francês ressuscitou tornando-se adúladora do governo, sendo veículo da divulgação do “republicanismo” bonapartiano. (Vieira, 1980 : 44)

⁹ Ganganelli foi o nome do Papa Clemente XIV, que suprimiu a Companhia de Jesus através da bula papal *Dominus ac Redemptor* de 21 de julho de 1773.

relação com a instituição religiosa era diferente, eles pensavam que o mais adequado seria manter a Igreja unida ao Estado, controlando-a pelo regalismo, pois assim estaria garantida a ordem e a estabilidade política, permitindo que as reformas pudessem ser feitas gradativamente. No entanto, a opinião convergente entre membros dos dois partidos era sobre a atuação livre da maçonaria.

A crise de 1872-1875 foi o estopim de um antagonismo permanente. Não havia conflitos dessa dimensão anteriormente no Brasil Império devido a três fatores, além da postura mais agressiva da maçonaria na década de 1870: (i) o catolicismo heterodoxo existente no Brasil, era fraco teologicamente e bastante afeito a tendências liberais. Importantes personagens do clero com representação política jamais foram exemplos de ortodoxia, basta lembrar do padre Feijó – adotava posições jansenistas, e queria a separação da Igreja no Brasil da Santa Sé, assim como o fim do celibato. Exceto por ações individuais esporádicas de clérigos mais aguerridos ao ultramontanismo romano a partir da metade do século XIX, o clero brasileiro era moralmente duvidoso e corrupto. Fletcher e Kidder, missionários protestantes norte-americanos escreveram no livro de memórias *Brazil and the Brazilians*, de 1857 que "*os sacerdotes, em certa medida, devem a perda de seu poder à sua vergonhosa imoralidade. Não há nenhuma classe de homens em todo Império, cujas práticas são tão corruptas como as dos sacerdotes*" (Kidder; Fletcher, 1857 : 141). O próprio frei Vital, antes de ter se tornado bispo de Olinda, era um conhecedor dos vícios do clero brasileiro (Freyre, 1962 : 575), logo, por esse motivo fora um provocador, um interventor sobre o próprio clero, deixando um legado no sentido de tomar um procedimento que se tornaria comum na República: "*o começo da substituição de padres nacionais por sacerdotes estrangeiros, em benefício tanto da Igreja como, durante largo período de reajustamento de valores brasileiros com valores católicos, do Brasil*" (Freyre, 1962 : 576). (ii) Outro fator se deve à baixa coesão entre o clero e setores da elite política (mesmo com muitos bispos e padres ocupando cargos políticos), em especial com os conservadores, ou seja, não havia uma política de aliança que servisse tanto ao fortalecimento de um grupo e à consolidação da presença da Igreja, como será observado no caso colombiano. (iii) Por fim, eram poucos os membros do clero alinhados ao ultramontanismo, e cumpridores da forte reação da Santa Sé na Europa contra o liberalismo e o modernismo. O ultramontanismo foi um movimento do século XIX e início do século XX que atingiu a esfera política com repercussões em todo o país, ainda que não tivesse programa, reuniões, ou organização

– aliás, o conteúdo era a pregação do papa a respeito da vida social e política. Ultramontanismo é um termo que tem origem na França para designar àqueles que seguiam à risca as diretrizes do que vinha além dos Alpes. Essa postura política católica bebe da literatura dos reacionários, como de Maistre, Balmès, Veuillot, Bonald, Cortés, assim como mergulha na configuração da doutrina católica para o século XIX contra a maçonaria e o liberalismo. A maçonaria era condenada desde 1738 pela Igreja, enquanto as críticas ao modernismo surgem com força no século XIX com o papa Gregório XVI em 1832 na encíclica *Mirari Vos* em que condenava as “*loucuras da liberdade de consciência*”, “*erro pestilento*” que se espalhava cada vez mais (Macedo, 1997 : 103), e se aprofundam no famoso *Syllabus*¹⁰ anexo à encíclica *Quanta Cura*, de 1864, emitida pelo papa Pio IX, tornando ainda mais evidente a negação do clero à vaga modernista. Ainda nessa linha, não menos contundente foi a declaração do dogma da infalibilidade papal, resultante do concílio Vaticano I, de 1870. Esse espírito de reação da Igreja na Europa chegou ao Brasil através de seminaristas que estudaram em mosteiros europeus, como foi o caso de dom Vital e dom Macedo Costa. Tanto que ambos, ao retornarem ao Brasil, e se depararem com o catolicismo praticado no país ficaram chocados e estavam empenhados em promover reformas e reações ao liberalismo, ao protestantismo e à maçonaria.

Para a análise da política do segundo reinado, a questão religiosa serve como pano de fundo para apresentar o panorama político da época, e que aqui dividido em quatro grupos. Essa configuração nesse período é nítida porque nos anos 1870 os grupos políticos radicalizam o discurso. O liberalismo de esquerda, por exemplo, bradava pela separação entre Igreja-Estado sem qualquer tipo de concordata e pelo parlamentarismo democrático, fustigando incessantemente a política saquarema, que garantia a estabilidade do regime (Lynch, 2007 : 23). A questão religiosa provocou o acirramento de pares opostos, ainda que possa ser temerário corroborar com a tese de Antonio Carlos Villaça (1974) de que a questão religiosa é uma das fontes de explicação para a queda na monarquia, sobretudo se compararmos com a questão religiosa na Colômbia onde a Igreja ocupava o primeiro plano nas contendas políticas. Contudo, o que a crise teológico-política acentuou foi o papel da oposição liberal, assim como da própria Igreja. Os bispos foram presos, mas o derrotado foi o governo, e o Imperador. Antes de

¹⁰ *Syllabus* significa no latim "resumo", trata-se de uma lista de 80 proposições condenando os principais erros da época segundo a igreja, dirige-se especialmente contra a democracia, contra a separação da igreja e do estado, contra o socialismo, contra o liberalismo e todas as formas de modernismo.

substituir a chefia do gabinete em 1875, no lugar de Rio Branco, o duque de Caxias pediu ao Imperador que anistiasse os bispos, para encerrar o clima de conflitos. Os bispos saem da prisão em 1875, como heróis da Igreja e personagens populares. A pouca importância que o Imperador deu para o caso, subestimando a religião e a Igreja, revela-se como um erro político. Joaquim Nabuco aponta que desde o início das discussões, se não tivesse sido apoiado pelo Imperador, Rio Branco teria recuado, e os problemas decorrentes da questão religiosa evitados (Nabuco, 2007). “A ação de d. Pedro foi decisiva na questão. Deu todo o apoio ao maçom Rio Branco. Não tinha nada de pessoal contra d. Vital. Mas não abria mão de duas coisas. Não aceitava violação das leis do Império” (Carvalho, 2007 : 153). Ironicamente, foi justamente em um gabinete conservador que a instituição base do Antigo Regime sofrera o maior ataque.

Sobre as forças políticas em torno da questão religiosa, elas situam-se entre a manutenção do modelo saquarema e as demandas liberais da tradição luzia. Em paralelo a crítica ultramontana que sai pela tangente, e a perspectiva conciliadora de políticos conservadores. O esquema explicativo dessas forças políticas sugere o seguinte:

1 : Liberalismo militante. Representantes: Saldanha Marinho e Rui Barbosa. Pregavam a separação radical Igreja-Estado sem concordatas ou qualquer tipo de acordo, condenavam o ultramontanismo, bem como o regalismo, e tinham como exemplo de liberalismo em matéria religiosa os Estados Unidos. Saldanha Marinho foi um símbolo no jornalismo na luta contra os poderes da Igreja, o livro *A Igreja e o Estado* de 1873 foi escrito em prol do laicismo contra o clero, assim como a tradução e introdução de *O Papa e o Concílio* de Janus publicada em 1877 por Rui Barbosa (Janus, 2002), onde desenvolve as bandeiras desse liberalismo militante.

2 : Defensores do regime saquarema, do *status quo* na relação com a Igreja e com a maçonaria, pretendem manter o regalismo. Dentre os principais representantes pode-se mencionar, o marquês de São Vicente, e o visconde do Rio Branco. O argumento para a defesa do sistema era a estabilidade política e a aplicação gradativa das reformas, sem que fosse preciso abrir mão do controle sobre a Igreja.

3 : Entre o liberalismo militante (1) e os defensores do regime saquarema(2), estão os representantes do “*espírito da moderação*”, que procuram, cada um a seu modo particular, amainar os polos opostos para criar conciliações políticas. Entre outros, estão: Nabuco de Araújo – que no espectro político aparece como centro-esquerda, e Braz Florentino Henriques de Souza – centro-direita. Braz Florentino, no entanto, falece

antes da questão religiosa, mas não deixa de ser importante para fundamentar uma tendência política.

4 : Ultramontanos são os defensores da resistência da Igreja contra a secularização, e alguns defendendo inclusive uma atuação política da Igreja católica no Brasil. Em geral atuam no partido conservador, mas não há unanimidade nesse sentido pois um dos defensores dos bispos na questão religiosa, o advogado Zacarias de Góes e Vasconcelos, era líder do partido liberal. Também são fortes representantes dessa tendência: Ferreira de Mello, Cândido Mendes de Almeida, José Soriano de Sousa, bem como os bispos, dom Vital e dom Macedo Costa.

O interesse da pesquisa é desenvolver esse esquema, e para cada tendência focar na atuação política, através das obras, dos pronunciamentos e das intervenções públicas de um ator político.

3 - POLÍTICA E RELIGIÃO NA COLÔMBIA NO SÉCULO XIX

Para o caso colombiano a questão religiosa pode ser tratada como um largo período de conflitos envolvendo a Igreja, e desfecho diverso do caso brasileiro e da maioria dos países latinos. A preocupação nesse texto é apresentar brevemente a história política da Colômbia no século XIX, identificar três momentos singulares nos conflitos entre secularização e reacionarismo, e três personagens políticas que exemplificam as principais tendências diante do tema da religião na política colombiana do século XIX. Desse modo será possível refletir sobre como o clero foi determinante para a caracterização dos partidos políticos colombianos, e quais as razões de tamanha importância da religião católica para a organização nacional.

O século XIX na Colômbia foi mais instável politicamente e violento que no cenário brasileiro. A construção do Estado nacional colombiano passa por várias guerras civis. Nada menos do que nove disputas envolveram a sociedade e os grupos políticos, entre rivalidades nacionais, regionais e locais: 1830, 1839-1842, 1854, 1859-1862, 1876-1877, 1885, 1895 e 1899-1902, e em quase todas há o choque entre a ideologia liberal e a política conservadora, com a presença de temas ligados à secularização.

A Colômbia torna-se independente da Espanha em 1810, e até 1886 o país passa por 15 constituições. O período da Primeira República ou 'Pátria Boba' foi de consolidação da independência da Nova Granada diante da Espanha e vai de 1810 a 1816. A guerra contra a Espanha acentua-se no final dessa década, mas a vitória é definitivamente alcançada em 1819, sob a liderança de Simon Bolívar. O período

seguinte foi da Grande Colômbia, entre 1819 e 1831, como república formada pela Nova Granada, Venezuela e Equador. Entre 1832 e 1858 é organizada a Nova Granada enquanto república centralizadora e sem a Venezuela e o Equador. O republicanismo federalista surge entre 1858 e 1863 na fundação da Confederação Granadina formada a partir da Constituição de 1858 que legava autonomia às províncias, como o direito de ter legislativo próprio e eleição de seus próprios presidentes. A Constituição de Rionegro promulgada em 1863 funda os Estados Unidos da Colômbia, primando pela autonomia das regiões, e ampla adesão ao liberalismo, no preâmbulo evoca o povo como fonte de autoridade e não menciona Deus. A república deixa de ser uma federação para se tornar unitária com centralização política e descentralização administrativa com a Constituição de 1886, que aboliu os estados federais, substituindo-os por departamentos. Essa constituição foi a mais duradoura e vigorou até 1991, quando entrou em vigor a 16ª da história colombiana.

É possível mencionar três momentos evidentes de confronto entre projetos e práticas liberais diante das políticas reacionárias ligadas à Igreja na Colômbia. O primeiro inicia-se com a expulsão dos jesuítas em 1850, e segue com várias leis que atingem o clero no ano seguinte, até a separação entre Igreja-Estado em 1853, que fizeram da Colômbia o primeiro país a se secularizar na América latina; o segundo momento refere-se aos governos do caudilho general Tomás Mosquera que estava convencido em desenvolver políticas anticlericais para eliminar a força da Igreja; e a terceira onda de conflitos entre o clero e o governo liberal surge com a reforma de laicização da educação em 1870.

A fim de conduzir o argumento sobre os embates entre os projetos secularizantes e as reações conservadoras, aponto três políticos colombianos que marcam posições e práticas fundamentais para entender a questão religiosa. O primeiro deles é Mariano Ospina Rodriguez (1805-1885), chefe conservador que chegou à presidência da República entre 1857 e 1861, e estava empenhado na defesa da Igreja. O segundo é um representante do liberalismo radical, o reformador Manuel Murillo Toro (1816-1880). O terceiro é Rafael Núñez Moledo (1825-1894), liberal moderado e que liderou a política de regeneração na Colômbia na década de 1880, e implementou um governo de conciliação com os conservadores e uma Constituição unitarista, que aliava a ligação com a Igreja católica e a liberdade de culto.

Nos dez primeiros anos como país independente, a alta sociedade da Colômbia adota uma opinião pública anticlerical, através da imprensa, e da influência exercida a

partir das lojas maçônicas, bem como da educação oficial na qual se pretendia adotar as ideias de Jeremy Bentham como base pedagógica. “A ideia era diminuir o peso e importância da instituição eclesiástica na nascente república” (Guerrero, 2010 : 175). Essa primeira geração pós-independência quer criar uma sociedade secularizada e progressista, no lugar do antigo providencialismo e sacralização da Colômbia. Nessas primeiras décadas, as medidas anticlericais se aprovam facilmente devido à forte tendência liberal no Senado, apesar de a Câmara possuir representação clerical e ultracatólica. Logo na primeira administração de Francisco de Paula Santander (1819-1827), o tribunal do Santo Ofício é suprimido na Colômbia.

Após um período de governos conservadores nas décadas de 1830 e 1840, os liberais retomam o poder e os projetos voltam a entrar na pauta. O primeiro passo na secularização da política por parte dos liberais foi o decreto de expulsão dos jesuítas em 1850. Muitos liberais eram hostis aos jesuítas em parte porque os filhos de Loyola eram vistos como instrumentos políticos do partido conservador. Entretanto, o próprio presidente Hillário López, assim como outros velhos liberais na administração, resistiam em ejetar os jesuítas, em parte temendo a raiva popular como reação (Safford; Palacios, 2002 : 204). Ainda assim, López se vê obrigado a acatar as pressões do seu partido e expulsa os jesuítas, empregando uma lei antiga do período colonial, a da expulsão que Carlos III da Espanha havia emitido em 1767¹¹.

Contrários à medida de expulsão, dois baluartes do partido conservador das décadas de 1840 e 1850 - Mariano Ospina e José Eusebio Caro – escrevem em 1850 uma “*Manifestação contra o decreto de expulsão dos jesuítas de 18 de maio de 1850*”, interpretando a mobilização popular encampada pelos liberais radicais na Colômbia de modo semelhante a que os jesuítas Augstin Barruel (1741-1820) e Lorenzo de Hervás y Panduro (1735-1809), e posteriormente o historiador francês Auguste Cochin (1879-1916) viam na Revolução francesa, como um complô de seitas anticristãs, francomaçônicas e enciclopedistas para derrubar o Antigo Regime (Caro; Ospina, 1850; Gonzalez, 2006 : 42). Na prática, Mariano Ospina analisava que o principal enfrentamento contra os liberais girava em torno de temas como: liberdade política, segurança de pessoas e propriedade, e a religião cristã (Safford; Palacios, 2002 : 207).

A aliança entre Igreja e partido conservador na década de 1850, em que um dos principais líderes era Mariano Ospina, não era inusitada. De um lado sabia-se que os

¹¹ A Companhia de Jesus, banida dos territórios espanhóis por essa mesma lei de Carlos III em 1767, retornara à Colômbia em 1844, graças ao apoio político de Mariano Ospina.

conservadores preocupados com os temas da propriedade privada e da segurança privada, não saíam para a mobilização, no caso de enfrentamentos diretos. Porém, o chamado pela religião mobilizava o público a suportar os conservadores e reagir contra os liberais. Ospina e seus correligionários viram a Igreja católica como a última arma diante das lideranças liberais. Do mesmo modo, o partido conservador foi abraçado pelo clero como ponta de lança política contra as inovações radicais laicizantes. A Igreja católica, por sua vez, procurava converter o enorme peso histórico, social, econômico e moral, para o poder político, a serviço da construção de um projeto católico de nação, assim como se convertia em um rival perigoso para os governos liberais.

Com maioria no Congresso a partir de 1851 e mais a chefia do executivo os liberais avançam com um rol de leis para modernizar a sociedade colombiana. Essas reformas liberais do início da década de 1850 são encabeçadas pelo liberal radical Murillo Toro, Secretário de Finanças do governo, e depois presidente (1864-66 e 1874-76). Murillo Toro acreditava que as medidas descentralizadoras também serviriam para a democratização do país. Dentre as principais está a abolição da escravidão, divisão autorizada de terras comunais (resguardos) dos índios, programa de descentralização fiscal para aumentar a autonomia provincial e que contemplava uma ampla reforma tributária, e leis eclesiásticas que limitavam a liberdade e a autonomia financeira do clero (Safford; Palacios, 2002 : 205).

O movimento seguinte foi a lei de separação entre Igreja e Estado de junho de 1853. Medida extrema que encontrava opositores dentro do próprio partido liberal. José María Obando e os chamados draconianos (liberais moderados) viam como um erro a separação entre Igreja e Estado, e uma atitude politicamente perigosa, por deixar o controle da Igreja nas mãos dos bispos e da Santa Sé, e liberando todo o espaço para a aliança da Igreja com os conservadores. Por outro lado, os liberais radicais (gólgotas), como Manuel Murillo Toro, preconizavam o lema de Cavour: *‘Igreja livre no Estado livre’*.

O acirramento entre governo e Igreja na Colômbia ganha novo vulto nos governos de Tomás Mosquera (1861-64 e de 1866-67), quando o anticlericalismo tornou-se marca de governo. Mesmo que no meio a presidência de Murillo Toro (entre 1864-1866) tenha procurado a conciliação com a Igreja, com a revogação de sentenças de banimento do bispo de Antióquia, levadas a cabo no período anterior por Mosquera. Ao retomar o poder em 1866, o caudilho se mostra mais irredutível nas políticas de controle da instituição religiosa por parte do Estado. A mais polêmica sofre reprimenda até

mesmo dos liberais, que era a cobrança de uma taxa para a realização das missas. O fato é que Mosquera representava o governo forte que lançava mão de recursos *manu militare* e intervenções nas regiões à revelia da Constituição liberal de Rionegro. O caudilho não poupava esforços para desestruturar a presença da Igreja na Colômbia, que ele observava como o principal sustentáculo social dos conservadores. Ou seja, Mosquera percebeu muito bem que a Igreja era tanto uma ameaça política direta enquanto instituição ligada às massas, como ponte entre a sociedade e a elite política conservadora, através de suas ações sociais, do associativismo católico que se proliferava nos anos 1850 e voltaria com força nos anos 1870, assim como diretamente dos púlpitos nas missas.

O projeto de transformação da sociedade colombiana passava por uma reforma no ensino. Na década de 1870 o mote das disputas entre liberais e conservadores será uma reforma liberal para implantar o ensino obrigatório, gratuito e laico. Nesse ínterim a Igreja se sente atacada e percebe a secularização de forma radical por parte do governo liberal. A indignação transforma-se em revolta conservadora em julho de 1876, gerando uma guerra civil entre conservadores e liberais, e envolveu os setores da Igreja, a ponto de ficar conhecida como a *guerra dos padres de paróquia*. Os liberais se unem temporariamente e conseguem ganhar a guerra civil depois de onze meses, mas a vitória foi pírrica, pois representou o declínio do liberalismo radical, e a ascensão da liderança de Rafael Núñez. O declínio dos Radicais é agravado pela morte do líder, Manuel Murillo Toro, em 1880, facilitando o caminho para o fim da federação (Safford; Palacios, 2002 : 244). Os liberais perderam controle do governo federal, que dominavam desde 1861 e o regime moderado e de conciliação chamado de *Regeneración* veio à tona entre 1884-1898 (Delpar, 1971 : 250), cujo programa era justamente o contrário do modelo liberal laico que marcava presença em todo continente latino-americano.

O primeiro passo dado por Núñez foi superar a anarquia do regime anterior anunciando a revogação da Constituição de Rionegro. Ao mesmo tempo reafirma-se o caráter religioso cristão da formação sociocultural da Colômbia, e por isso o sistema educativo deveria basear-se na civilização cristã.

Enfim, o aspecto fundamental do novo sistema era a aliança Igreja-Estado. A Concordata de 1887 com acordo adicional de 1892 restaurou privilégios da Igreja católica na Colômbia. A Igreja ainda obteve compensações financeiras, e foi restaurado o monopólio legal do casamento católico. As atividades pedagógicas e sociais da Igreja

ficaram livres de perseguição ou censura. Safford e Palacios (2002 : 246) constatarem que a rearticulação promovida pela *Regeneración* possibilitou um crescimento da instituição católica na Colômbia. Depois da separação com o Estado em 1853, e dos decretos de Mosquera em 1861, a Igreja católica só voltou a gozar de uma posição de destaque nas instituições governamentais colombianas a partir da Constituição de 1886, que voltou a unir a Igreja ao Estado.

4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cabe agora reconstituir as hipóteses lançadas no início do texto, para considerá-las à luz do que foi tratado sobre a questão religiosa no Brasil e na Colômbia.

Quanto à presença da Igreja na política brasileira no Brasil Império, o contraste diante da história política colombiana revela o quanto a Igreja católica era mais central na Colômbia que no Brasil. O historiador colombiano Ortiz Mesa (2005; 2010) mostra que não foram apenas os partidos políticos, liberal e conservador - cristalizados entre 1840 e 1860, que promoveram a formação política nacional. A Igreja também teve seu papel em assentar a base social e integradora em um país mestiço e desacostumado a mandar em si próprio. A Igreja na Colômbia, mais do que no Brasil, constituiu-se como parte central das diferenças partidárias. Para os liberais a Igreja fazendo política significava o reacionarismo, e uma dificuldade para a modernização. Os conservadores viam na religião um instrumento intrínseco de sua política e para a integração moral e ordeira do país. Na mesma linha Delpar (1971 : 251) aponta que as diferenças entre os partidos liberal e conservador na Colômbia eram pautadas na presença da religião cristã na formação e consolidação da nação colombiana. Muitos conservadores insistiam que somente o seu partido poderia falar em nome do catolicismo na Colômbia. "*A interpretação conservadora do catolicismo os levava a aceitar as formas e instituições republicanas, mas colocavam mais ênfase que os liberais em temas como ordem, autoridade, e a necessidade de restringir direitos individuais e para proteger a ordem social.*" (1971 : 251). Tratava-se de um debate quanto à ordem de prioridades.

O regime imperial no Brasil era mais estável que o republicano na Colômbia. Basta observar o número de guerras civis, trocas de governos e constituições em um país e no outro. O controle político do Imperador no Segundo Reinado sobre as eleições, enquanto único eleitor de fato, sustava as experiências políticas no Brasil, ao mesmo tempo em que garantia a estabilidade e a implementação de reformas gradativas. Na Colômbia a instabilidade foi bem maior, mas possibilitou reformas antecipadas, tanto

positivas – com a abolição da escravidão que ocorreu em 1851 e no Brasil apenas em 1888 -, como precoces – a Colômbia foi o primeiro país da América latina a separar Igreja-Estado, em 1853, o que acabou criando mais instabilidade para o país, e descontentamento por parte da população.

Ao longo do século XIX foram raros os momentos de paz na Colômbia, e as disputas ganhavam uma tônica ainda mais profunda pela presença religiosa nas contendas políticas. Uma das guerras mais sangrentas da história colombiana, na qual o clero participa ativamente, a guerra civil de 1876-1877 resultou em cerca de 40 mil mortos, e o estopim foi a reforma educacional para laicizar o ensino.

Observa-se no caso colombiano uma dificuldade de manutenção da ordem política, o que gerava disputas e guerras civis com maior facilidade. O domínio político dos liberais radicais entre 1861 e 1878 teve seus momentos de maior estabilidade justamente quando se aliou ao caudilho Tomás Mosquera, e teve fim com uma liderança moderada e próxima aos conservadores, Rafael Núñez. Mosquera e Núñez são exemplos de como a salvação da política colombiana em várias ocasiões se deu ao revés do liberalismo radical, um pela força, outro pela conciliação com os conservadores. A consequência do liberalismo radical na Colômbia não resultaram na prática de um projeto liberal para o país, mas recaíram em governos caudilhescos, ou encerrados por conciliações de centro direita.

Nos dois países aqui tratados o clero não agia apenas a reboque dos partidos. Parte importante do projeto secularizador é retirar a hegemonia da Igreja sobre a sociedade. Isto é, a laicização da sociedade no século XIX passava pela promoção de outras formas de vida associativa, e que muitas vezes significava a coexistência de elementos antigos e novos. Desse modo "*confraternidades de caridade, as peregrinações, as procissões, as devoções a santos foram antecedentes de formas modernas de sociabilidade e, a sua vez, permanências associativas cujo peso (...) na vida pública foi indiscutível.*" (Cano, 2011 : 23). Sob esse ponto de vista a Igreja ocupava o papel preponderante como instituição civil – na Colômbia esse auto-reconhecimento se deu desde o início e foi ainda mais acentuado depois da separação na década de 1850; enquanto que no Brasil, por conta do regalismo e da heterodoxia do clero assim como os motivos já apontados nesse artigo, a atuação da Igreja de forma autônoma partiu das lideranças ultramontanas e se tornou vertiginosa na primeira República, quando o catolicismo militante cresce no país. Em ambos os países, quanto mais orgânicas e ortodoxas eram as relações entre a sociedade e as instituições da Igreja, mais difíceis foram os processos de secularização.

Os espaços associativos modernos procuravam substituir o espaço ocupado pela Igreja, como a partir da fundação de clubes políticos e de lojas maçônicas. A força do movimento secular se mede pela capacidade das ideias liberais se erigirem em vida associativa por fora da influência da religião católica.

Politicamente, a Igreja atua de dois modos diante da autoridade do Estado. De um lado acatando a mensagem de Cristo: "*Daí, pois a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus*" (Matheus, 22 : 21). De outro é jamais permitindo que a autoridade material do Estado seja considerada superior às leis divinas representadas pela Igreja. A dificuldade em se admitir uma doutrina política da Igreja é superada por outra frase de Cristo: "*o meu reino não é desse mundo*" (João, 18 : 36), de modo que o agir político católico sempre estará vinculado a uma atitude moral-cristã, em que preponderaria o espiritual. O que não o impedia de fazer política no sentido de apoio a partidos e atores políticos, efetuar trocas e transigir com governos, como fez na Colômbia de modo mais contínuo e no Brasil a partir da Primeira República. A transição entre o sagrado e o profano, por parte da instituição católica, vincula-se a estratégias para a manutenção da Igreja com participação na ordem política como requisito à sua permanência na sociedade secular.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alcaide, Elisa Luque (2005). Libertad eclesial y separación Iglesia-Estado en Colombia - Opción del delegado apostólico Monseñor Mieczyslaw Ledochowski. Boletín de Historia y Antigüedades. Vol. XCII. n. 828. Marzo, 2005.

Arteta, Luis Eduardo Nieto (1962). Economía y cultura en la historia de Colombia. Bogotá : Ediciones Tercer Mundo.

Alonso, Angela (2002). Ideias em movimento - a geração 1870 na crise do Brasil- Império. Paz e Terra, São Paulo.

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

Nabuco, Joaquim (1949 [1889]). Discursos Parlamentares. São Paulo, Instituto Progresso Editorial.

Cano, Gilberto Loaiza (2011). Sociabilidade, religión y política en la definición de la nación - Colombia, 1820-1886. Universidad Externado de Colombia, Bogotá.

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

Castelo Branco, Pedro H. Villas-Bôas (2011). Secularização inacabada: política e direito em Carl Schmitt. Appris, Curitiba.

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

Bobbio, Norberto; Matteucci, Nicola; Pasquino, Gianfranco (1998). Dicionário de Política. 11ª ed., Ed. UNB, Brasília.

Bushnell, David (1993). The making of modern Colombia : a nation in spite of itself. California : University of California Press.

De Bonald, Louis-Auguste vicomte (1796). Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'Histoire (1796). In : "Les classiques des sciences sociales", INTERNET - http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

De Maistre, Joseph (1988 [1797]). Considérations sur la France. Editions Complexe, Bruxelles.

Delpar, Helen (1971). Aspects of Liberal Factionalism in Colombia, 1875-1885. In: The Hispanic American Historical Review, Vol. 51, No. 2 (May, 1971), pp. 250-274, Duke University Press.

Dom Vital, Bispo de Olinda (1875). A maçonaria e os jesuítas - Instrução Pastoral do Bispo de Olinda aos seus diocesanos. Typ. do Apóstolo, Rio de Janeiro.

FIGUEIREDO, Jackson de (1922). A Reação do Bom Senso: contra o demagogismo e a anarquia militar – 1921-1922. Edição do Anuário do Brasil, Rio de Janeiro.

FREYRE, Gilberto (1962). Ordem e Progresso. 2º Tomo. 2ª Edição. Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro.

GAUCHET, Marcel (1985). Le Désenchantement du Monde – une histoire politique de la religion. Gallimard, Paris.

_____ (1998). *La religion dans la démocratie – parcours de la laïcité*. Éditions Gallimard, Paris.

GÉRSON, Brasil (1978). *O regalismo brasileiro*. Livraria Editora Cátedra/MEC, Rio de Janeiro.

Gonzalez, Fernan (2006). *Partidos, guerras e Iglesia en la construcción del Estado nación en Colombia 1830-1900*. Medellín : La Carreta Editores.

_____ (2006 b). *Guerras civiles y construcción del Estado en el siglo XIX colombiano: una propuesta de interpretación sobre su sentido político*. Boletín de Historia y Antigüedades. Vol. XCIII, n. 832.

_____ (2002). *Aportes al diálogo entre historia y ciencia política. Una contribución desde la experiencia investigativa en el CINEP*. Artículo fue presentado como ponencia en el seminario “La historia política hoy. Su método y las Ciencias Sociales”, organizado por el Departamento de Historia y el Centro de Estudios Sociales de la Universidad Nacional de Colombia (mayo 22 – 25 de 2002).

Guerrero, José David Cortés (2010). *Historia y Sociedad No. 18*, Medellín, Colombia, enero-junio de 2010, pp. 163-190.

Himmerfarb, Gertrude (2008). *The Roads to Modernity - the British, French and American Enlightenments*. Vintage, London.

Holanda, Sérgio Buarque de; CAMPOS, Pedro Moacyr (1974). *O Brasil Monárquico*. Tomo II, vol 4º - Declínio e queda do Império. Difel, São Paulo.

Iglesias, Francisco (1981). *História e Ideologia*. Editora Perspectiva, São Paulo.

Janus (2002 [1869 e 1877 (BR)]). *O Papa e o Concílio*. Vol 1, por Janus, versão e introdução de Rui Barbosa. 2ª Ed, Londrina.

Jaramillo Castillo, Carlos Eduardo. *Guerras civiles y vida cotidiana*. In: *Historia de la vida cotidiana en Colombia*. Beatriz Castro Carvajal Editora.

Júlio Maria, pseud. Júlio César de Moraes Carneiro (1981). *A Igreja e a República*. Pref. de Anna Maria Moog Rodrigues. Ed. UNB, Brasília.

Kant, Immanuel (1985). *Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento"?* Textos Seletos, Ed. Vozes, Petrópolis.

Kidder, Rev. D. P.; Fletcher, Rev. J. C. (1857). *Brazil and the Brazilians*. Childs & Peterson, Philadelphia.

Koselleck, Reinhart (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Pre-Textos, Valencia, 2003.

_____. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo Branco. EdUERJ, Rio de Janeiro, 1999.

Lima, Luiz Gonzaga de Souza (1979). *Evolução política dos católicos e da igreja no Brasil – hipóteses para uma interpretação*. Editora Vozes, Petrópolis, 1979.

Lodoño-Vega, Patrícia (2002). *Religion, culture, and society in Colombia. Medellín and Antioquia 1850-1930*. Oxford Historical Monographs. Oxford : Clarendon Press.

Lynch, Christian E. C. (2011). *Brésil de la monarchie à l'oligarchie*. L'Harmattan, Paris.

_____. (2007). *O momento monarquiano - o poder moderador e o pensamento político liberal*. Tese de doutoramento. IUPERJ, Rio de Janeiro.

Maistre, Joseph de (1988). *Considérations sur la France [1797]*. Editions Complexe, Bruxelles.

Marramao, Giacomo (1997). *Céu e terra: genealogia da secularização*. Trad. Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo, Ed. UNESP, São Paulo.

_____. (1995 [1983]). *Poder e secularização - as categorias do tempo*. Ed. Unesp, São Paulo.

Mainwaring, Scott (2004). *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. Trad. Heloisa Braz de Oliveira Prieto. Brasiliense, São Paulo.

Moura, Odilão (1978). *As ideias católicas no Brasil: direções do pensamento católico do Brasil no século XX*. Convívio, São Paulo.

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

Malheiros, R. G (2011). *Tensões e negociações entre Igreja e Estado: arraoamentos e acordos políticos em um período de aceleradas transformações (1883 a 1891)*. In: *Mneme - Revista de Humanidades*. UFRGN, 11(29), jan/julho.

Mesa, Luis Javier Ortiz (2010). Obispo, clérigos y fieles en pie de guerra. Antioquia, 1870-1880. Medellín : Editorial Universidad de Antioquia.

Mesa, Luis Javier Ortiz et al., Ganarse el cielo defendiendo la religión (2005). Guerras civiles en Colombia, 1840-1902, Unibiblos, Bogotá.

Otoni, Teófilo (1916 [1860]). Circular aos Eleitores de Minas Gerais, in B. de Magalhães, A Circular de Teófilo Otoni. Imprensa Nacional, Rio de Janeiro.

Pereira, Nilo (1970). Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil. UFPE, Recife.

Rousseau, Jean-Jacques (1997). Do Contrato Social (e) Ensaio Sobre a Origem das Línguas. Int. por Marilena Chauí. Vol. 1, Col. Os Pensadores, Nova Cultural, São Paulo.

Safford, Frank; Palacios, Marcos (2002). Colombia - Fragmented land, divided society. New York : Oxford University Press.

Schmitt, Carl (1992). O Conceito do Político. Trad. Alvaro Valls. Vozes, Petrópolis.

_____ (1985). Political Theology - Four Chapters on the Concept of Sovereignty. Translated by George Schwab. The MIT Press, London.

Sierra, Andrey Arturo Coy (2007). Tolerancia religiosa en Bogotá entre 1849 y 1854. In: Historia Crítica. No. 33, Bogotá, enero-junio 2007, 293 pp. ISSN 0121-1617 pp. 74-97.

Souza, Braz Florentino Henriques de (1978). Do Poder Moderador: ensaio de direito constitucional contendo a análise do título V, capítulo I, da Constituição Política do Brasil. Senado Federal, Brasília.

Tavares Bastos, Aureliano (1975 [1870]). A província: estudo sobre a descentralização no Brasil. Ed. Nacional, São Paulo.

Torres, João Camilo de Oliveira (1968). História das ideias religiosas no Brasil (a igreja e a sociedade brasileira). Ed. Grijalbo, São Paulo.

Valverde, Carlos (1970). Obras Completas de Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Vianna, Oliveira (1959). O Ocaso do Império. 3a ed. José Olympio, Rio de Janeiro.

Viana Filho, Luís (1981). Três estadistas: Rui – Nabuco – Rio Branco; notas de Eduardo Portella...[et al.]. J. Olympio : INL, Rio de Janeiro.

Vieira, David Gueiros (1980). O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil. 2ª ed. Ed. UNB, Brasília.

Vieira, Dilermando Ramos (2007). O processo de Reforma e Organização da Igreja no Brasil (1844-1926). Ed. Santuário, Aparecida.

Villaça, Antonio Carlos (1974). História da Questão Religiosa. Livraria Francisco Alves editora, Rio de Janeiro.

_____ (1975). O pensamento católico no Brasil. Zahar Editores, Rio de Janeiro.

Villegas, Jorge (1977). Colombia: Enfrentamiento Iglesia-Estado, 1819-1887, Centro de Investigaciones Económicas C.I.E., Universidad de Antioquia, Medellín.

Voegelin, Eric (2004). Science, politics and gnosticism : two essays. ISI Books, Wilmington.

Weber, Max (2004). Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Editora Universidade de Brasília, São Paulo.