

Entre a Acomodação e a Intransigência: O Frei Visto por Freyre*

Helga Gahyva

Professora associada do Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS/ Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ) e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFRJ). Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

E-mail: helga.gahyva@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4581-7212>.

INTRODUÇÃO

Em *Linhagens do pensamento político brasileiro*, Gildo Marçal Brandão anuncia seu projeto de investigar a genealogia e as distintas características das principais “famílias intelectuais” no país. Seu esforço conduz à identificação de quatro linhagens: a liberal e a conservadora, gestadas ainda no século XIX, teriam em Tavares Bastos e Visconde do Uruguai, respectivamente, seus primeiros representantes; já no século XX, surgiriam outras duas matrizes, orientadas por concepções antiaristocráticas: aquela que Antonio Candido denominou “pensamento radical de classe média” (Mello e Souza, 1974:12) e o marxismo de raiz comunista (Brandão, 2007:29-30).

Por duas razões, interessa especificamente a este artigo a linhagem conservadora (Brandão, 2007:68-102). Primeiramente, porque ela guarda certos pontos de contato com o pensamento de Gilberto Freyre (cf. Ricupero, 2010), sobre o qual falaremos mais adiante. Em segundo lugar, por ser possível, a partir dela, pensar tanto a singularidade do conservadorismo freyreano – chamado recentemente de conservadorismo culturalista (Lynch e Paganelli, 2017:879) –, quanto a do conservadorismo ultramontano, ao qual se vincula d. Vital, o outro

* Uma versão preliminar do artigo foi publicada nos Anais no 42º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs) e outra versão atualizada foi apresentada e será publicada nos Anais do 12º Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política (ABCP).

personagem sobre o qual reflete este estudo. Nota-se, assim, que o presente artigo, ao mesmo tempo que se inspira na empreitada de Brandão, pretende ir além, dialogando com pesquisas mais contemporâneas que vêm se dedicando a mapear, no pensamento social e político brasileiro, distintas perspectivas conservadoras que a despeito de aspectos semelhantes guardam substantivas particularidades que, cremos, nos permitem diferenciá-las.

Bernardo Ricupero empenhou-se em averiguar convergências e divergências entre o conservadorismo freyreano e a família conservadora delineada por Brandão, elegendo como contraponto ao pernambucano aquele autor que seu mestre via como descendente direto de Uruguai: Oliveira Vianna. A comparação tem como eixo o tratamento diverso que ambos dão ao período colonial (Ricupero, 2010:76), mas poderia se estender também às diferentes formas como eles interpretam a expansão da ordem pública no Brasil. Se o conservadorismo “clássico”, de matriz burkeana, implica certa visão nostálgica do passado, na qual o elogio à época feudal atrela-se à crítica ao recrudescimento da centralização estatal (Gahyva, 2017:301-302), sua apropriação, no Novo Mundo, envolveu “um verdadeiro malabarismo intelectual” (Ricupero, 2010:79), derivado, por um lado, da inevitável identificação entre tempos pretéritos e ordem colonial, e, por outro, da necessidade de criação de um Estado forte capaz de difundir, paulatinamente, os hábitos da liberdade entre um povo-massa refratário, historicamente, às práticas de autogoverno. Trata-se da formação de um “conservadorismo difícil” (Ricupero, 2010) que, não obstante suas variações em relação à raiz europeia, seria mais expressivo do conservadorismo nacional do que a versão elaborada por Freyre, afinada com a valorização do nosso passado colonial – lá onde, afinal, criou-se uma identidade nacional positiva – e das estruturas intermediárias, sobretudo a família, capazes de reagir à sanha homogeneizadora da potência real (Ricupero, 2010:92).

Mas, se é verdade que o idealismo orgânico se tornou a linhagem conservadora mais bem-sucedida no pensamento social e político brasileiro, ele conviveu com versões alternativas dentro do seu próprio campo. Neste artigo, abordaremos a questão perspectivando dois de seus protagonistas: o culturalismo conservador e o ultramontanismo. Trata-se de tentar compreender afinidades e divergências entre as duas vertentes a partir da análise que Freyre faz da figura de D. Vital.

Esse exercício inspira-se na defesa que o primeiro faz da atuação do segundo durante a Questão Religiosa. Os elogios chamam a atenção se considerarmos que, para Gilberto, a potencialidade da civilização luso-tropical reside na sua capacidade de equilibrar antagonismos em conflito (Freyre, 2002:343-344). O bispo de Olinda, ao contrário, abraçou um conservadorismo intolerante, refratário a negociações, frequentemente definido como intransigente. Se, conforme mostrei em trabalho anterior, a valorização do colonizador português, na obra freyreana, deriva de seu talento em adaptar-se às circunstâncias (Gahyva, 2015:381), como podemos entender certa apologia a d. Vital, expoente máximo de um modelo de catolicismo que pretendia, no limite, homogeneizar as formas de religiosidade locais de acordo com dogmas da Santa Sé? Quais sugestões emanam dessa narrativa na qual o principal representante do nosso conservadorismo culturalista, marcadamente burkeano, flerta com o ultramontanismo, mais afeito ao conservadorismo continental à Joseph de Maitre?

Para dar cabo da tarefa, procederemos, em primeiro lugar, a breve histórico da Questão Religiosa. Em seguida, o objetivo será vincular a polêmica às transformações pelas quais passa a Igreja Católica durante o papado de Pio IX e seus laços com o movimento reformador brasileiro que, a partir dos anos 1840, vai progressivamente conferindo feições ultramontanas a um clero outrora majoritariamente regalista. Este será um percurso talvez longo, mas, cremos, fundamental para a compreensão do artigo em seu conjunto.

Na sequência, discutiremos as referências de Freyre a d. Vital. Ele não dedicou nenhum estudo específico ao capuchinho, mas seu nome aparece nos prefácios que escreveu às obras de David Gueiros Vieira e de Nilo Pereira sobre a Questão Religiosa, publicadas em 1980 e em 1982, respectivamente, e em outros de seus escritos. Dentre estes destacam-se *Sobrados e Mucambos*, *Nordeste*, *Ordem e Progresso* e *Dona Sinhá e o filho padre*, seminovela publicada em 1964, na qual buscou em d. Vital inspiração para o personagem do título.

Na parte final, iluminaremos as questões acima delineadas, de modo a contribuir para fomentar o amplo debate sobre os vários conservadorismos brasileiros, pois, mesmo que aceitemos a hipótese de que nem todos eles tiveram êxito em criar certo sistema (Ricupero, 2010:92), nem por isso deixaram de impactar o repertório social e político da sociedade brasileira.

CRÍTICA E CRISE

No dia 3 de março de 1872, realizou-se, no Grande Oriente do Lavradio, cerimônia em homenagem ao então presidente do Conselho de Ministros e grão-mestre da maçonaria, José Maria da Silva Paranhos, o visconde do Rio Branco, por ocasião da promulgação da Lei do Ventre Livre, decretada em setembro do ano anterior¹. Ao bispo do Rio de Janeiro, d. Maria de Lacerda², desagradou a presença ostensiva do padre Almeida Martins à sessão solene promovida por seita secreta cujas sucessivas condenações pela Santa Sé³ haviam sido reforçadas, em 1864, pela publicação, pelo papa Pio IX, da encíclica *Quanta Cura* e do *Syllabus* que a acompanha. A gritaria subsequente à tentativa do bispo de aplicar no Brasil bulas não placitadas pelo imperador⁴, contrariando, assim, o regime de padroado herdado da Coroa Portuguesa e ratificado pela Constituição Imperial⁵, provocou seu rápido recuo, e esse episódio provavelmente não seria lembrado, não fosse atitude semelhante tomada meses depois pelo recém-empossado bispo de Olinda⁶. Dessa feita, entretanto, não haveria transigência.

Frei Vital Maria de Oliveira, “fogososo capuchinho de 28 anos” (Lima, 1989:123), chegara a Pernambuco cercado de boatos sobre seus penhores ultramontanos. Contra ele pesava, certamente, a memória de seu antecessor, D. Francisco Cardoso Aires: em 1869, o prelado criara intensa polêmica ao negar chão sagrado à sepultura de Abreu e Lima, o “General das Massas” (Cavalcanti, 1966:152), dois anos antes envolvido em polêmica com o cônego Joaquim Pinto de Campos quanto à distribuição de bíblias protestantes (idem:152; Rodrigues, 2008:27; Vieira, 2007:147). O novo bispo herdara, portanto, um ambiente de desconfiança geral por parte dos setores mais liberais da sociedade pernambucana (Calógeras, 1972:279-280), notadamente aqueles ligados às fileiras maçônicas.

Como se sabe, essas suspeitas logo se confirmariam. Não caberia no escopo deste artigo reconstituir o contexto que transformou uma controvérsia aparentemente local naquela questão que fora já descrita como “o mais grave erro político cometido pelo Segundo Reinado” (Calógeras, 1936:78). Para os fins aqui propostos, importa lembrar que, ao contrário de d. Lacerda, seu jovem colega manteve-se irredutível na sua decisão de interditar as irmandades que abrigavam maçons em suas alas, não obstante as tentativas iniciais do governo – por intermédio do ministro João Alfredo, primo distante do bispo⁷, e do nuncio

apostólico Domenico Sanguini⁸, amigo pessoal de Rio Branco – em apaziguar os ânimos de d. Vital (Guerra, 1952:73-76, 98). Ele não apenas permaneceu firme como, em seguida, viu seus atos serem reproduzidos por aquele que fora definido por Joaquim Nabuco como “intelectualmente a mais notável figura do moderno clero brasileiro” (Nabuco, 1997:952): d. Macedo Costa⁹, bispo do Pará.

Sob o ponto de vista da população recifense, as interdições sobre as irmandades¹⁰ revelavam sua face crítica em função da parcial, porém bastante significativa supressão dos cultos públicos na cidade (Guerra, 1952:97; Nabuco, 1997:946). Do lado do governo, a atitude dos bispos contrariava dispositivos constitucionais, violando os tradicionais princípios do *placet* e do beneplácito. Por isso, em julgamento do recurso à Coroa¹¹, impetrado por duas irmandades pernambucanas, o Conselho de Estado deliberou – de forma não unânime, mas francamente majoritária – pela abertura do processo que levou, em 1874, à prisão de d. Vital e, após seu julgamento, à condenação a quatro anos, com trabalhos – convertida rapidamente, por Pedro II, em pena simples¹². D. Macedo Costa, em julgamento posterior, teve o mesmo destino.

Nos meses finais de 1873, contudo, fora designado o barão de Penedo, embaixador do Brasil em Londres, para missão no Vaticano, com fins de solicitar a Pio IX que intercedesse junto aos religiosos sediciosos¹³. O diálogo parecia avançar, mas comprometeu-se quando chegou a Roma a notícia do encarceramento dos bispos (Buarque, 1982:353-359). As tentativas pouco férteis de consenso entre o Império brasileiro e o Vaticano duraram até a anistia aos presos, em 1875, já sob orientação do Gabinete Caxias (cf. Moraes, 1930).

Não seria possível compreender por esse brevíssimo resumo uma contenda que produziu, à sua época, farto material bibliográfico (Guerra, 1952:9-10; Moraes, 1930:6), e cujos resultados, garante boa parte dos analistas, teria contribuído, direta ou indiretamente, para a derrocada da ordem monárquica (Barbosa, 1970:147; Calógeras, 1972:286, 1936:100-101; Calmon, 2002:234; Carvalho, 2007:153; Dornas, 1938:37, 265; Guerra, 1952:15, 79-80; Lima, 1989:123, 132; Linhares, 2005:125; Côrtes, 1994:99-115; Montenegro, 1972:133; Nabuco, 1997:963; Oliveira, 1952:5, 21; Pereira, 1966:28; Rodrigues, 1973:3; Romano, 1979:83; Sodré, 1998:299). Na verdade, refletir sobre a Questão Religiosa e, especialmente, sobre a ação de d. Vital, implica ir além da sucessão de eventos transcorridos entre os anos de 1872 e 1875. Ou quem, mais precisamente.

CRIME E CASTIGO

No plano internacional, cumpria à Igreja, durante o século XIX, lidar com a herança revolucionária, o que significava, em larga medida, dialogar – ou não – com a agenda liberal crescentemente fortalecida. Se Pio IX inicia seu pontificado, em 1846, decretando medidas liberalizantes, a partir de 1848 estava cada vez mais próximo da ala ultramontana da Companhia de Jesus (Barros, 1982:326; Miceli, 1988:11-12). Mas a guinada reacionária enfrentou aguerridos opositores, notadamente aqueles setores da Igreja identificados com o que se convencionou denominar catolicismo liberal. Enquanto o ultramontanismo optava por combater as liberdades modernas (Ciarallo, 2010:8; Macedo, 1977:120; Vieira, 1980:32;), seus adversários defendiam um modelo de democracia liberal no qual à Igreja caberia papel fundamental de antídoto às intemperanças revolucionárias, tal como estabelecido durante o Congresso de Malines, em 1863 (Ramiro Jr., 2014:72). Trata-se de proposta comprometida com a crítica à concentração de poder, pois, se fora verdade que, por volta de meados da segunda metade do século XIX, as perspectivas de futuro à Igreja pareciam sombrias (Barbosa, 1970:110; Torres, 1968:110), para os discípulos de Montalembert a renovação do catolicismo – ou, ainda, sua adaptação ao paradigma liberal (Macedo, 1977:118-119; Ramiro Jr., 2014:66), exigia o repúdio às formas de absolutismo, fossem clericais ou estatais.

A disputa entre ultramontanos e católicos liberais encontrou seu termo no Concílio Vaticano I¹⁴, quando, sob ruidosos protestos (Ciarallo, 2010:14; Macedo, 1977:152; 2005:125)¹⁵, a aprovação do dogma da infalibilidade papal concretizou a vitória do primeiro grupo (Barbosa, 1970:129). O novo axioma recrudescia as tensões entre Roma e a modernidade¹⁶: completava-se processo que se insinuara já na proclamação do dogma da Imaculada Conceição¹⁷, em 1854, e do qual a *Quanta Cura* e seu *Syllabus* não eram ainda, ao contrário do que possam ter imaginado seus contemporâneos, o apogeu.

A bula de 1864, de fato, provocara estardalhaço: “Provavelmente nunca uma civilização foi condenada de modo mais completo e sistemático como a era liberal no documento” (Torres, 1968:164). Defendia simultaneamente a liberdade religiosa e a religião de Estado, o que, no caso brasileiro, significava livrar-se dos constrangimentos impostos pelo regalismo, não obstante a manutenção dos privilégios católicos. Mas, se o espectro da teocracia rondava as forças antiultramontanas¹⁸ (Nabuco,

1997:971-972, 1873; Lyra, 1977:215; Montenegro, 1972:86; 2010:20-21), a ausência do beneplácito imperial parecia tornar o país imune a seus clamores: supremacia do poder espiritual sobre o temporal, condenação ao *placet* e, sobretudo no que diz respeito às futuras escolhas de d. Vital, reprovação à maçonaria (Barros, 1982:326; Carvalho, 2007:151).

Na perspectiva da Cúria Romana, todavia, o documento se inseria no projeto ultramontano, cuja gênese pode ser localizada em 1814, quando do restabelecimento da Companhia de Jesus (Vieira, 1980:32). Os reveses sofridos desde então reforçaram a solidariedade interna das alas mais conservadoras da Igreja (Besouchet, 1985:188), aliando-a em torno de um inimigo comum:

Sentindo a perda de sua influência no mundo ocidental, a Santa Sé reage de forma bastante drástica. [...] a Igreja procura revitalizar os antigos valores da sociedade medieval [...]. A apologia da fé é feita em detrimento da confiança do homem no valor da ciência, como aparece claramente no *Syllabus*. (Azzi, 1992:6-7)

Neste sentido, não é de se estranhar a coincidência entre a proclamação da infalibilidade papal e a perda do poder temporal de Pio IX, acuado pelas forças de Vitor Emanuel e, finalmente, confinado ao Vaticano. Trata-se de tentar compensar a derrota política por meio da dilatação da autoridade espiritual (Barbosa, 1970:112; Besouchet, 1985:188).

EM BUSCA DA PUREZA

A batalha ultramontana chegou ao Brasil muito antes dos eventos que originaram a Questão Religiosa. A rigor, sua gênese encontra-se no art. 5º da Constituição de 1824, que estabelece a união entre a Igreja e o Estado (Barros, 1982:320). Mas se a nova legislação ampliava os tentáculos do trono sobre o altar, o clero nacional, não raramente maçom, politizado, majoritariamente leigo e herdeiro do regalismo pombalino, não encontrava razões substantivas para queixas (Boehrer, 1970:137; Calmon, 2002:227-228; Lima, 1963:119-120; Macedo, 1977:121; Magalhães, 1925:386; Vieira, 1980:27, 33; Villaça, 1972:35;). Isso não significou, entretanto, ausência de graves conflitos, como atestam os debates em torno da proposta de Diogo Feijó para abolição do celibato clerical (Calógeras, 1972:79; Dornas, 1938:59; Magalhães, 1925:389-390) e a recusa de Roma em ratificar a indicação de Antônio Moura para

o bispado do Rio de Janeiro, contenda que se estendeu por mais de meia década (Boehrer, 1970:139; Dornas, 1938:54; Gérson, 1978:74, 79; Sobrinho, 1952:xii) – ambas as pelejas vencidas pela Igreja.

A proposta de Feijó, apesar de distante dos planos da Santa Sé, compartilhava com os setores mais conservadores do clero brasileiro a insatisfação com o estado geral da religião católica no país (Hauck et al., 2008:82). Segundo seu intento moralizador¹⁹, permitir aos sacerdotes contrair matrimônio seria a única forma de contornar inevitável fenômeno: “ser padre no Brasil era não ser celibatário” (Serbin, 2008:61). Os ultramontanos escandalizavam-se igualmente com a situação, mas reforma significava, para eles, reforço da ortodoxia. Nos estertores do período regencial, quando a Igreja assume postura defensiva (Calmon, 2002:230), será esta a orientação assumida pelo projeto de reorganização da Igreja nacional.

Remontam ao início do século XVIII, as primeiras tentativas efetivas por parte da Igreja em aplicar ao Brasil as determinações do Concílio de Trento. O ambicioso projeto, cujos objetivos de disciplinar o clero e depurar a religiosidade popular esbarraram, desde seu início, nos embaraços derivados do regime de padroado²⁰, foi abortado com a ascensão do absolutismo pombalino, permitindo a Serbin afirmar que a empresa fora “um túbio ensaio das reformas que viriam cem anos mais tarde sob a romanização” (2008:62-63)²¹.

Inaugura-se, com a expulsão dos jesuítas do país, em 1759, período de “crise da cristandade” (Azzi, 1991; Guerra, 1952:29; Serbin, 2008:42) no qual, sob o signo do regalismo (Gonçalves, 1947:XI), tem início o processo de nacionalização do clero (Sodré, 1998:113). Nesta etapa, o curso de teologia da Universidade de Coimbra, celeiro de estudantes brasileiros, assumiu a orientação galicana, jansenista e liberal²² (Alves, 1979:26-27; Vieira, 1980:31) que serviu de inspiração aos seminários d’além-mar. Foi o caso, sobretudo, do Seminário de Olinda, fundado em 1800, por d. Azeredo Coutinho, cujo programa de estudos, voltado para os problemas da realidade brasileira, virou as costas ao modelo tridentino (Azzi, 1991:29-31; Hauck et al., 2008:82-83)²³.

Olinda consolidava, assim, certo padrão de autoridade religiosa condzidente com franca participação na vida política (Calmon, 2002:226; Serbin, 2008:42). A atuação desse clero marcadamente secular, e muitas vezes maçonizado, na Assembleia Constituinte de 1823²⁴, fora decisiva

na batalha de d. Pedro I pela primazia do poder temporal sobre o espiritual (Magalhães, 1925:387). Mas da mesma instituição saíram, também, vários sediciosos de 1817 e 1824 (Barros, 1982:321; Serbin, 2008:67)²⁵, de modo que, posteriormente, a presença de lideranças eclesiásticas nos movimentos revolucionários característicos dos tumultuosos anos seguintes à abdicação do primeiro imperador conduziu os próceres do estabelecimento do segundo reinado ao questionamento da atuação de religiosos que, a despeito de seus pendores regalistas, não raramente se convertiam em adversários da ordem constituída. Nesse momento, portanto, as inquietações imperiais se encontraram com antigas demandas tridentinas de setores do clero nacional cuja diretriz ultramontana, ainda minoritária no Brasil, fortalecia-se em Roma. A reforma da Igreja tornou-se, assim, interesse comum (Hauck et al., 2008:83).

Sob o ângulo da Cúria Romana, a nova disposição do poder público oferecia a oportunidade de, enfim, cumprir sua dupla missão: por um lado, disciplinar clérigos heterodoxos (Barros, 1982:321) que, “em geral, levavam uma vida, senão dissoluta, pelo menos escandalosa” (Lima, 1989:120). Nesse caso, a meta era a construção de uma identidade coletiva robusta, adequada aos moldes tridentinos, e, portanto, oposta à mentalidade pombalina (Serbin, 2008:78; Vieira, 2007:112), por meio da educação em seminários rígidos²⁶, do qual o colégio do Caraça se tornou modelo (Vieira, 2007:108).

Por outro lado, diretamente ligado ao objetivo anterior, posto que “a atitude descuidada do clero favorecia o sincretismo” (Serbin, 2008:59), a reforma da Igreja ambicionava purificar a religiosidade popular de influências que, segundo certo ponto de vista, tornavam-na mais intimista e suave (Sodré, 1998:114), mas que, na perspectiva ultramontana, conduziam a um “catolicismo por hábito, exterior, sem raízes, desfibrado” (Gonçalves, 1947:XII). A se considerar certas interpretações correntes quanto aos modos de expressão religiosa da maioria da população brasileira de então (Barros, 1982:323-324; Guerra, 1952:57; Montenegro, 1972:54, 60; Serbin, 2008:51), o desafio consistia em tornar católico *de fato* um povo que sempre o fora *de direito*. Nessa chave, substituir a religiosidade devocional, voltada sobremaneira ao culto aos santos e preñe de traços heréticos, por outra, direcionada à valorização dos sacramentos, exigia o aprimoramento da educação catequética do povo brasileiro (Azzi, 1992:33, 76-77)²⁷.

Do ponto de vista do governo imperial, conforme sugerido mais acima, a reforma do clero era instrumento salutar à reconhecida necessidade de estancar seu dinamismo político, não raramente exagerado em arroubos liberais (Azzi, 1991:8). Para os artífices do processo de centralização caro ao segundo reinado, apoiar a ala ultramontana da igreja significava, a esta altura, reforço ao “princípio da autoridade” (Vieira, 2007:116). Sob essa perspectiva, o processo rendeu-lhe frutos: “Graças à ação do episcopado reformador, movimentos insurrecionais com ampla adesão de sacerdotes praticamente desapareceram na segunda metade do século XIX, e também a presença de padres no parlamento caiu drasticamente” (Vieira, 2007:179). Fora, aliás, em retribuição ao seu combate aos insurretos da derradeira rebelião de 1842 que o império fizera de d. Viçoso, em 1844, bispo de Mariana, permitindo-lhe, a partir daí, transformar o colégio do Caraça no principal reduto do projeto de reforma da igreja (Ramiro Jr., 2014:87-88; Vieira, 2007:108). Iniciava-se, na diocese mineira, a revolução disciplinar²⁸:

As reformas de Dom Viçoso assinalaram um momento decisivo. Os novos padres foram mais ascéticos e espirituais que seus predecessores, e o celibato tornou-se para eles uma questão central da vida. [...] O altar – e não a fazenda ou uma cadeira no Parlamento – tornou-se seu palco principal. (Serbin, 2008:107)

A defesa do movimento de reestruturação do clero encontrou apoio no próprio imperador. Pedro II, cuja adesão religiosa já lhe rendeu tantos e díspares epítetos, que vão de “católico livre-pensador” (Magalhães, 1925:407) a “ateu” (Besouchet, 1985:191), passando por “católico por conveniência” (Guerra, 1952:73), compartilhava com as lideranças reformadoras o incômodo com o relaxamento dos costumes do clero: “na era vitoriana, era um vitoriano perfeito” (Boherer, 1970:146). Seu preconceito antissacerdotal (Nabuco, 1997:964) jamais o impediu de reconhecer a função pedagógica da Igreja e sua importância à manutenção da ordem (Carvalho, 2007:154). Por isso, empenhou-se em nomear religiosos cuja formação e comportamento fossem condizentes com seu desejado zelo pela função pública. Dados, porém, o caráter frequentemente desleixado do clero local, e a *Circular*²⁹ do ministro da Justiça, Nabuco de Araújo, que, em 1855, condicionou a aceitação de noviços ao aprimoramento do clero – o que, nas condições nacionais, implicou, na prática, a proibição do noviciado (Pereira, 1982:52; Vieira, 2007:156) –, só restava ao imperador alçar ao bispado aqueles religiosos brasileiros formados na Europa (Azzi, 1992:32; Serbin, 2008:85). Eles eram, entretanto, aqueles

mais afinados com as diretrizes ultramontanas de Pio IX: se, por um lado, adequavam-se às exigências morais do imperador, por outro, traziam consigo o desejo de submeterem-se exclusivamente ao chefe da Igreja naquilo que entendiam sob a alçada do poder espiritual – ou seja, Pedro II estimulou a nomeação daqueles bispos mais aptos a questionar seu profundo regalismo (Azzi, 1992:106; Vieira, 2007:121). Como nota Boehrer: “a indicação e aprovação desses bispos provocaria o lento divórcio da Igreja com o governo e o povo brasileiro” (1970:148). Entre eles estavam, afinal, d. Vital e d. Macedo Costa.

O caso de d. Macedo Costa é exemplar. A eloquência desse “sulpiciano de notável inteligência” (Lima, 1989:123) impressionara o imperador, contribuindo para sua decisão de alçá-lo, em 1861, ao bispado do Pará (Dantas, 1947:107). O prelado retribuirá, todavia, questionando duramente a ingerência do poder civil sobre a religião oficial (Guerra, 1952:130-137; Ramiro Jr., 2014:91; Sobrinho, 1952:xii). Ele assume a tarefa de consolidar o projeto reformista de d. Viçoso, tornando-se o “o expoente mais significativo do projeto tridentino” (Azzi, 1992:57). Sua bandeira: a autonomia da Igreja (Hauck et al., 2008:185). Seu combate: os constrangimentos que lhe impunham o regime de padroado. Nos anos 1860, suas metas o levaram a protestar tanto contra a tradicional prática do governo de realizar eleições nos templos católicos (Dantas, 1947:107; Pereira, 1982:115-129), quanto contra o decreto governamental que pretendia unificar as disciplinas dos seminários episcopais (Pereira, 1982:38; Ramiro Jr., 2014:106)³⁰. Assim, já na década anterior à Questão Religiosa, d. Macedo Costa fomentava a crítica ao regalismo dominante. Em outros termos:

Mesmo antes do confronto aberto entre os bispos brasileiros e a Coroa no início da década de 1870, já se haviam claramente delineadas indisfarçáveis rotas de colisão entre a cúpula da hierarquia eclesiástica, crescentemente identificada com as diretrizes pontifícias, e o governo imperial. A despeito dos reiterados preitos de vassalagem ao trono, a última geração de prelados designados pelo imperador praticamente orquestrou uma campanha surda contra a ingerência do poder temporal na condução dos negócios eclesiásticos. (Miceli, 1988:16-17)

Outra consequência derivada da seleção de religiosos formados na Europa fora a compreensão que de lá eles trouxeram sobre a maçonaria: revolucionária e anticlerical (Calógeras, 1936:92; Dornas, 1938; Linhares, 2005:65; Sobrinho, 1952:VIII-IX; Villaça, s./d.:54)³¹. Não cabe a este artigo

reconstituir a história da instituição no Brasil, cuja atuação remonta aos movimentos em prol da independência do país. Importa constatar que, a despeito de suas variações regionais, mais ou menos radicais³², ela se acomodara ao catolicismo nacional. Apesar de, como visto, ter sido a seita sucessivas vezes condenada por Roma, foram, entre nós, regularmente promíscuas suas relações com o clero brasileiro, e a figura do padre maçom não chamava a atenção. Note-se, inclusive, que foi por meio de irmandades frequentemente maçonizadas (Vieira, 2007:183) que o catolicismo nacional obteve forte amparo para seu crescimento (Besouchet, 1985:196)³³. Entretanto, se a maçonaria brasileira “diferia largamente das diretrizes secretas das lojas europeias” (Calógeras, 1936:84), e muitas vezes combateu pelos mesmos ideais que a Igreja (Sobrinho, 1952:xvi), à medida que elementos ultramontanos conquistavam espaço na hierarquia eclesiástica, algumas de suas alas encamparam agenda crescentemente anticlerical e, muitas vezes, republicana³⁴. Destaca-se, aqui, o nome de Saldanha Marinho, o *Ganganelli*, grão-mestre da maçonaria e, junto com Rui Barbosa³⁵, porta-voz do antiultramontanismo no Brasil. Se houve, porém, progressiva radicalização do discurso maçônico, sobretudo durante a Questão Religiosa, não foi homogênea a adesão a soluções extremas: parte expressiva dos membros da seita dos pedreiros livres via no catolicismo liberal aliado na luta contra o ultramontanismo (Holanda, 1982:339). Deriva daí importante traço da polêmica:

Dentro da fisionomia paradoxal que pudesse oferecer, a questão religiosa do Brasil Império sintetizou-se, dada a unilateralidade específica de uma Maçonaria toda diferente dos primitivos moldes da organização europeia, em não ser uma luta entre católicos e ateus, ou mesmo ainda entre católicos ou protestantes, porém, essencialmente, entre católicos e católicos, ou melhor entre católicos escolásticos e ortodoxos. (Guerra, 1952:47)³⁶

A Questão Religiosa pode ser entendida como momento de consolidação da vitória do segundo grupo³⁷. Ainda que a herança do regalismo pombalino tenha oferecido fortes resistências às orientações ultramontanas (Linhares, 2005:120), e que, durante certo tempo, coexistissem os dois modelos de catolicidade (Vieira, 2007:119), o movimento reformador logrou submeter a Igreja à mentalidade tridentina (Serbin, 2008:78). Como bem resume Vieira:

No Brasil, o ultramontanismo quase que totalmente conquistou o poder sobre a Igreja. Essa vitória foi em parte alcançada quando os bispos conseguiram o direito de suspender qualquer clérigo *ex-informata conscientia*

(Decreto nº 1.911, de 28 de março de 1857), sem que o clérigo afetado pudesse apelar para a Coroa, bem como quando obtiveram o controle dos seminários. O Imperador inadvertidamente auxiliara o ultramontanismo. Com seu desejo de obter para o país um clero mais bem-educado, mandou para a Europa um grande número de seminaristas brasileiros que absorveram ideias ultramontanas nos seminários da França e da Itália. Ao voltarem ao Brasil, esses jovens em pouco tempo conquistaram posições de liderança dentro da Igreja. [...] Já em 1870, os ultramontanos dominavam o clero brasileiro, de há muito, suplantado o jansenismo e o catolicismo liberal de todos os tipos. (Vieira, 1980:38)

Sob o ângulo das relações entre os poderes temporal e espiritual, o movimento reformador implicou progressivo acirramento das tensões. O clero ultramontano bradava crescentemente pela sua liberdade religiosa³⁸, asfixiada sob o regime de padroado. Nesse esforço, desejava substituir sua condição de corpo de funcionários públicos submetido ao poder imperial e suas vexatórias cômguas, pela de instituição prestigiada sob a liderança do sumo pontífice (Azzi, 1992:34-36, 69, 114; Vieira, 2007:120). A proclamação do dogma da infalibilidade papal, evidentemente, inflamou os ânimos dos bispos reformadores³⁹.

Mas se os planos de autonomia da Igreja terão de esperar a República, de modo que o preço pago pela independência será a perda de sua condição de religião oficial (Nabuco, 1997:965-966), ela segue firme na busca de seus outros objetivos: disciplinar o clero e purificar a piedade popular. No primeiro caso, como se viu logo acima, prevaleceram as desejadas diretrizes tridentinas. Dentre elas, interessa especificamente a este artigo a promoção de certa afirmação da catolicidade que, buscando limitar o escopo da instituição eclesiástica aos temas espirituais, atribui importância secundária aos problemas nacionais (Azzi, 1992:190). Nesse movimento de distanciamento progressivo da realidade brasileira (idem:34): “os sacramentos, a moralidade e a autoridade clerical suplantaram como principal eixo da vida da Igreja os rituais e organizações autônomos e de bases laicas típicos do *catolicismo luso-brasileiro tradicional*” (Serbin, 2008:78; ênfases nossas). A reforma da Igreja envolveu, portanto, esforço de europeização do catolicismo nacional (Hauck et al., 2008:144; Serbin, 2008:79).

Quanto à meta de depurar a religiosidade popular, se é difícil avaliar seu alcance, é possível iluminar suas intenções: os bispos reformadores dirigiam sua intransigência doutrinária àquele cristianismo lírico sobre

o qual Freyre narra a gênese, em *Casa-Grande & Senzala* (Freyre, 2002:49, 244). Trata-se, portanto, de uma estratégia de combate que elege como inimiga a religiosidade sincrética que, segundo ele, expressava uma das formas por meio das quais se manifestava, na vida colonial brasileira, a lógica contemporizadora que mantinha os antagonismos em equilíbrio (idem:360).

Conforme esboçado no início deste artigo, seu intuito é interpretar os sentidos dos comentários abonadores que o pernambucano faz ao seu conterrâneo. Se, na peleja entre o trono e o altar, seriam esperadas críticas de Freyre ao Estado, agente da centralização e do processo de reeuropeização pelo qual passa o país a partir de 1808, pouco óbvia parece sua exaltação de um personagem que combateu a tradição acomodatória entre igreja e religiosidade popular em nome da ortodoxia ultramontana. É hora, portanto, de discuti-la.

EM DEFESA DA MISTURA

Recordemo-nos, em primeiro lugar, a forma como Freyre, em sua obra, opõe a intransigência religiosa ao cristianismo lírico patriarcal. Se o catolicismo foi, de fato, o fundamento da unidade brasileira (Freyre, 2002:56), sua eficácia derivou de seu caráter plástico. Prenhe de influências pagãs e mouras (idem:244, 267), a religiosidade portuguesa exemplificou o repúdio dos colonizadores a preconceitos inflexíveis (idem:14). Transferida ao trópico, encontrou na casa-grande espaço apropriado para contemporizar hábil e prudentemente com crenças nativas e africanas: sob o manto católico, converteu-se em zona de confraternização entre as diversas culturas (idem:361).

Esse processo, contudo, encontrou fortes resistências nos planos da Companhia de Jesus. As conhecidas críticas de Freyre à obra jesuítica – que virulentas réplicas lhe renderam nos anos subsequentes à publicação de sua obra inaugural (Ásfora, 1962:49; Fonseca, 2003:30-36; Freyre, 1981:133) –, atacam o feitio hirto e austero do tipo de colonização posto em prática pelos missionários⁴⁰. Se, por um lado, “Gilberto não deixa de atribuir um papel de relativo destaque aos padres da Companhia” (Araújo, 1994:94), deixa claro que a conquista da unidade nacional, sob a égide da família patriarcal, correspondeu à vitória do cristianismo lírico sobre a ortodoxia religiosa (Freyre, 2002:15, 63, 218). Foi possível, assim, que o processo de formação nacional extrapolasse a mera tentativa de europeização (Freyre, 2002:76), inevitável no caso

de um indesejado “rumo puritano” (idem:134), originando a “primeira sociedade moderna constituída nos trópicos com características nacionais e qualidades de permanência” (Freyre, 2006:40).

Em sua obra posterior, *Sobrados e mucambos*, Freyre investiga o declínio paulatino do desmesurado poder conquistado pela família patriarcal em tempos coloniais. A expansão da ordem pública, a partir da transferência da corte portuguesa para o Novo Mundo, impôs uma série de freios à vocação privatista elaborada no seio do latifúndio monocultor e escravocrata. Na sua narrativa, esse movimento adquire ambíguo caráter de reeuropeização. Positivo, por um lado, por enfrentar as perigosas tendências anárquicas próprias aos grandes senhores, consolidando a obra de formação nacional (Araújo, 1994:91; Freyre, 2004:84). Nesse sentido, constituiu-se como processo civilizador, mas era também daí que emanava seu risco: deitar a criança com a água da bacia. Se fora necessário lutar contra os desmandos patriarcais, não se deveria, com isso, abdicar da lógica acomodatória que, expressa no luxo de antagonismos em equilíbrio, permitiria, entre nós, a “acomodação do passado com o futuro” (Freyre, 1990:xxx). Em outras palavras:

[...] o avanço do poder impessoal do Estado pode significar o desaparecimento de formas de organização social que sempre tiveram a função de gerenciar os conflitos e, portanto, de garantir a ordem. Assim, a manutenção de uma combinação de elementos do novo sistema com as velhas formas poderia ser a garantia da *pax* social. (Bastos, 2003:150)

Tanto no caso da consolidação e da expansão da ordem imperial, como na sua posterior substituição pelo regime republicano, analisado em *Ordem e Progresso*, Freyre identificou a persistência do saber acumulado pelo patriarcalismo (Freyre, 1990:xlvi). A despeito de seu progressivo enfraquecimento, teria permanecido, na sociedade brasileira, o “tráfico cultural de mão dupla” (Zavala, 1981:122) característico da identidade nacional. A miscigenação, afinal, intensificou-se, na primeira metade do século XX, por meio da imigração europeia em larga escala (Bastos, 2003:144; Freyre, 2004:806-807). Junto a essa forma de mistura, aquela outra, tipicamente hispânica, que amalgama as épocas históricas: o tempo trípico (Freyre, 1990:xxi-xxvii). Essa particular combinação entre passado, presente e futuro teria permitido a sobrevivência da lógica patriarcal:

Oficialmente este [*patriarcado agrário e escravocrático*] teria morrido de vez no Brasil um ano antes de iniciar-se o período republicano. Sociologicamente, não morreu: já ferido de morte pela Abolição acomodou-se à República federativa quase tão simbioticamente como outrora o patriarcado escravocrático se acomodara ao Império unitário (idem:xlviiii).

A conclusão otimista de Freyre não o impediu de constatar uma série de forças que contestaram duramente o privatismo dos senhores rurais. Para os fins deste artigo, interessa especificamente um obstáculo identificado em *Sobrados e Mucambos*: a Igreja (Freyre, 2004:238-240). A reeuropeização que modificou a paisagem brasileira no século XIX foi também, conforme visto mais acima, uma tentativa de reeuropeização do clero. Se fora o poder público o protagonista desse processo, “foi a Igreja, antes mesmo que o Estado, que assumiu parte das funções até então exercidas pelos senhores rurais, principalmente encarregando-se da assistência social e da saúde” (Bastos, 2006:95).

A ascensão do ultramontanismo, se implicou o questionamento do regime de padroado, não deixou, por outro lado, de mirar nas sincréticas práticas religiosas. Nesse sentido, o clero reformado era simultaneamente adversário do Estado e da família patriarcal. Em ambas as batalhas, sua luta era pela depuração da instituição religiosa, ou seja, contra a mistura. Mas, se para Freyre, “da mesma maneira que a pureza é solitária, a impureza é solidária” (Portela, 2002:xxii), o êxito do projeto reformador sobre a religiosidade popular corromperia a plasticidade peculiar ao cristianismo lírico. Comprometer-se-ia, assim, no plano religioso, aquela capacidade de combinar “unidade com diversidade” (Zavala, 1981:122) peculiar à civilização luso-tropical.

O FREI VISTO POR FREYRE

Esse era, enfim, o objetivo de d. Vital. Como, então, compreender a simpatia de Freyre pelo bispo? Se há algo de exagerado na afirmação de Nilo Pereira, segundo a qual “todas as vezes que Dom Vital aparece na obra de Freyre é para ser exaltado” (Pereira, 1978:119), sua interpretação da Questão Religiosa, de fato, toma partido dos ultramontanos. Isso fica evidente, sobretudo, em *Dona Sinhá e o filho padre*: nas passagens da obra nas quais “o itálico [...] aparece no texto [...] a fim de distinguir o histórico do fictício” (Freyre, s./d.:7), ele interpreta a polêmica como resultado da “campanha de ridículo” (idem:61) da maçonaria contra a Igreja. Suas “expressões ostensivas de anticatoli-

cismo” (idem:63) faziam parte de uma questionável agenda liberal que, “ao fazer do ‘Progresso’ um deus e da ‘Ciência’ uma deusa” (Freyre, 1990:515), tinha seu próprio projeto de purificação do nosso catolicismo lírico: na direção contrária aos ultramontanos, opunham-se às pretensões absorventes de Roma e, em uma “atitude de repúdio um tanto pedante ao conjunto lírico de valores, ritos, formas de relações entre os homens e os santos” (idem:518), pleiteavam um catolicismo recolhido à intimidade. Eis a primeira pista para compreendermos a interpretação de Freyre: na peleja entre maçons e ultramontanos, ele identificava os primeiros com “a causa do liberalismo, do racionalismo, do progressismo” (Freyre, s./d.:62).

Em outras palavras, os elogios de Freyre a d. Vital explicam-se, em parte, pelas suas críticas à sociedade liberal, identificada com certo *ethos* puritano cuja adesão a uma única diretriz moral choca-se frontalmente com a sabedoria sincrética elaborada no seio da família patriarcal (Araújo, 1994:101-103; Bastos, 2006:186). Trata-se, portanto, menos de adesão ao bispo do que repúdio a um projeto modernizante no qual a reeuropeização se transformaria em via de mão única: a Europa carbonífera e burguesa (Freyre, 1943:192; 2004:517). Nessa chave, na sua oposição ao regalismo maçom, ele defendia a sobrevivência daquela rusticidade lusitana que, adaptada às terras tropicais, recusaria a “homogeneização burguesa” (Bastos, 2003:100).

Derivam daí suas críticas à postura de Pedro II durante a Questão Religiosa. O imperador fora, segundo ele, “um pastor protestante a officiar em catedral católica” (Freyre, 1944:132) cujo apego à “superstição jurídica” (idem:135) o tornou partidário dos “excessos burguesamente progressistas da época” (idem:136). Sua incapacidade de praticar “o jogo heroico dos contrários” (idem:138) fora destacada durante a polêmica (idem:111), e se d. Vital, fazendo jus ao nome de sua cidade natal, era “pedra, na vontade, e fogo, na ação” (Freyre, s./d.:61), poucas não foram as referências à intransigência imperial (Guerra, 1952:256; Nabuco, 1997:963-964; Pereira, 1966:29; Rodrigues, 1973:5; Villaça, 1974:137-138).

Enquanto os bispos reformadores pretendiam decantar as práticas religiosas, Freyre reconhecia, nos seus adversários regalistas, o desejo de enquadrá-las em certo padrão anglo-saxão que, caso vitorioso, “resultaria, entre nós, na melhor das hipóteses, numa caricatura da Metodista ou da *Quacker*” (Freyre, 1990:524). Dos males, o menor: no embate entre

o conservadorismo ultramontano e aqueles grupos identificados com nosso “complexo parnasiano-positivista” (Merquior, 1991:96), Freyre, já definido como “o nosso mais completo anti-Rui Barbosa” (idem:95), escolhe o primeiro.

O bispo de Olinda encarnou, no Brasil, a reação ultramontana de Pio IX (Romano, 1979:84-85; Villaça, s./d.:53)⁴¹. Seus atos traduziam o espírito antiliberal do *Syllabus*. Ora, de todas as ortodoxias, foi a burguesa a mais duramente combatida por Freyre (Araújo, 1994:137; Cardoso, 2006:27; Merquior, 1981:95-96). Para ele, a capacidade de abrigar a diversidade sob a unidade, patrimônio nacional construído pela família patriarcal, deveria ser defendida contra hegemônico projeto moderno no qual “as peculiaridades regionais ganhavam aspecto único” (Freyre, 1943:120). Seu conservadorismo culturalista nutria-se daquele apelo às circunstâncias que reprova o pensamento revolucionário por sua adesão a ideais abstratos que pretendem fazer tábula rasa das tradições sedimentadas pela história (Gahyva, 2017:304-305). Se o conservadorismo ultramontano tem relação tensa com esse pressuposto, já que opõe às particularidades o universalismo cristão, é fácil contorná-la quando a tradição é igualmente cristã. Ainda que o projeto dos bispos reformadores atentasse contra uma série de características do cristianismo lírico tipicamente luso-brasileiro, defendê-lo contra a maçonaria, identificada com o liberalismo, era para Freyre, em primeiro lugar, coerente com sua concepção móvel e ativa de tradição (Merquior, 1981:97-98).

Por outro lado, ele compartilha com os ultramontanos a defesa das instituições intermediárias (Bastos, 2006:47, 184-186), ameaçadas pelo processo simultâneo de ampliação da autoridade estatal (Bastos, 2003:150) e recrudescimento do individualismo (Bastos, 2006:46, 200). Desde Burke, o elogio aos poderes secundários atrela-se a uma nostálgica reconsideração do período feudal (Gahyva, 2017:301-302). Conforme visto na introdução deste artigo, o conservadorismo freyreano esquivou-se dos obstáculos encontrados pelo idealismo orgânico, elegendo o passado colonial como momento de construção de uma identidade nacional positiva. Mas a dificuldade foi também superada pelo conservadorismo ultramontano. Tomemos como exemplo a célebre memória histórica do padre Júlio Maria: sua apologia à obra jesuítica permitiu-lhe interpretar a época colonial, momento no qual “o catolicismo formou a nossa nacionalidade” (Maria, 1950:27), como período de esplendor da religião

no Brasil (idem:132). Assim, ambos, conservadorismos culturalista e ultramontano, reconhecem naqueles tempos pretéritos o estabelecimento de hábitos e costumes que deveriam informar propostas modernizantes.

Mas os elogios de Freyre a d. Vital comportam interpretação diversa e complementar. A crítica ao liberalismo os unia em torno de um inimigo comum, mas não eliminava seus pontos de atrito. Por outra via, a defesa do bispo torna-se compatível com sua defesa da tradição acomodatória própria ao mundo luso-tropical. Trata-se de sua insistência nas origens familiares do jovem prelado.

A maioria das referências de Freyre a ele destaca seu elo genealógico com o engenho pernambucano. Em *Casa-Grande & Senzala*, por exemplo, sua única alusão a d. Vital ilustra versão refinada daquele “simples e puro gosto de mando, característico de todo brasileiro nascido ou criado em casa-grande de engenho” (Freyre, 2002:75). Já em *Sobrados e Mucambos*, ele compara a formação oceânica do visconde do Rio Branco com a rusticidade patriarcal típica da formação do filho padre da vida real. “Por um processo de transferência que a psicanálise talvez explique”, o rígido autoritarismo paterno converteu-se, por um lado, (Freyre, 2004:79), na sua revolta contra o Estado regalista; por outro, na sua devoção a Santa Maria, identificada com a figura materna, único alento ao “terror do pai patriarcal” (Freyre, 2004:79).

Filho de terras ásperas, d. Vital não crescera naqueles engenhos de massapê afeitos a homens de temperamento contemporizador (Freyre, 1989:47). A dureza com a qual enfrentou “os grandes maçons do império” (idem:174) não se explica, para Freyre, apenas pelos efeitos de sua formação religiosa. Ao partir para sua jornada de estudos europeia, o jovem Vital levava consigo certo “orgulho de aristocrata de engenho que continuou sendo sob as barbas de frade, sob o capucho de religioso, sob a murça de bispo” (idem:176).

Antes de filiar a ação do bispo à ortodoxia ultramontana, o autor de *Nordeste* enquadra-a na moldura patriarcal (Pereira, 1982:212). O exercício permite a Freyre sugerir uma interpretação da Questão Religiosa capaz de iluminar o papel dos valores patriarcais em um embate comumente analisado sob o ponto de vista da oposição entre regalistas e ultramontanos. Na sua interpretação, em vez de ter sido “mais papista

do que o Papa” (Lyra, 1977:209), o jovem prelado, “descendente dos senhores de engenho que expulsaram os holandeses do Nordeste” (Freyre, 1989:176), fora um “aristocrata revolucionário” (idem:168).

Em outros termos, d. Vital percebera a necessidade de adequar o catolicismo ao movimento de enfraquecimento da família tutelar – *noblesse oblige*. Nesse esforço, tornou-se, na qualidade de protagonista da Questão Religiosa, personagem símbolo do movimento de modernização conservadora da Igreja no país (Serbin, 2008:81). Assim, na contramão do projeto da elite imperial, cujos “bovarismo jurídico” e “europeísmo cenográfico” (Freyre, 1979:139) acenavam para uma religiosidade simultaneamente burocratizada e americanizada, o bispo defendia um modelo de catolicidade capaz de adaptar o cristianismo lírico aos novos tempos. O movimento reformador, nessa interpretação, pode ser visto antes como processo de acomodação do que como imposição de uma agenda ortodoxa. Se, como acentua Araújo, a reprovação de Freyre à reeuropeização deriva de seu linear e metódico padrão” (Araújo, 1994:137), sua defesa do “Dom Quixote da Igreja” (Freyre, 1982:12), em contraste, nutre-se da convicção de que ele abrigava, sob o véu do conservadorismo ultramontano, aquela lógica conciliatória, própria aos herdeiros da casa-grande, capaz de admitir, plasticamente, a influência de qualquer tradição (Araújo, 1994:103).

[...] quem, nesse drama apaixonante, se mostrou identificado até a alma com aquela permanência, com aquela vivência e com aquele espírito ao mesmo tempo católicos e brasileiros foi o aparente afrancesado, desbrasilizado, desnacionalizado capuchinho formado na Europa e suspeito de ultramontano e arcaico no seu modo de ser sacerdote e de ser bispo; e os então desligados da vivência brasileira e do espírito religioso da sua gente foram os políticos e os sacerdotes “progressistas”. (Freyre, 1982, p. 12)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo se insere no quadro de uma reflexão mais ampla dedicada ao mapeamento das diversas clivagens no interior do conservadorismo brasileiro. Se, de modo geral, todas as suas variações compartilham a crença em certa origem extra-humana da ordem social, a vertente mais proeminente durante o século XIX e boa parte do XX, o idealismo orgânico, identifica no reformismo estatal o antídoto para as deficiências societárias. Conservadores culturalistas e ultramontanos, em contraste, reconhecem no passado colonial a formação de uma dinâ-

mica social original, de inspiração patriarcal e católica, oposta tanto ao cosmopolitismo liberal quanto ao intervencionismo estatal (Lynch e Paganalli, 2017:881-882).

Essa afinidade é decisiva para a compreensão dos elogios de Freyre a d. Vital: para os dois, combater o regalismo imperial significava tentativa de preservar suposta autenticidade brasileira das ameaças oriundas do crescente universalismo individualista. As similaridades, entretanto, param aí, pois foi no desprezo à sua formação ultramontana e, em oposição, no resgate do elo de d. Vital com a tradição patriarcal que encontramos outra possibilidade de leitura para aquele enaltecimento. Em outros termos, essa segunda chave interpretativa revela os limites do diálogo entre as duas tendências conservadoras aqui discutidas. Para Gilberto, a defesa do catolicismo vinculava-se à herança sincrética gestada no universo do latifúndio monocultor canavieiro. Trata-se, assim, de modalidade religiosa compatível com a liberdade de crença. d. Vital, por sua vez, “caracterizado por excessivo ultramontanismo” (Guerra, 1952:42), condicionava a pujança e a estabilidade nacionais ao exclusivo católico. Para ele, as misturas, definitivamente, não eram bem-vindas.

(Recebido para publicação em 4 de fevereiro de 2019)
(Reapresentado em 15 de janeiro de 2020)
(Aprovado para publicação em 24 de fevereiro de 2020)

NOTAS

1. Sobre os debates e a movimentação política em torno da aprovação da Lei do Ventre Livre, veja-se: Alonso (2015:51-84).
2. “No Rio de Janeiro, a situação ficou mais tensa quando da nomeação, em 1868, do pe. Pedro Maria de Lacerda para ocupar as funções de bispo. Formado sob os auspícios de d. Antônio Viçoso, bispo de Mariana e um dos principais arautos da Reforma Ultramontana, d. Lacerda procurou implementar em sua diocese as lições aprendidas com seu mestre, o que implicava assumir, diante das irmandades, um discurso reformador” (Oliveira, 2001:148-149).
3. Sobre condenações da Igreja à maçonaria, veja-se Gonçalves (1947:xiii); Castellani (1996:20-29).
4. “Todo o mundo sabia da existência de Bulas condenando a presença de maçons nas Irmandades. Mas, eram Bulas que nunca haviam tido o *placet* do Governo Imperial, indispensável para serem executadas no Brasil. E, talvez, por isso, a própria Santa Sé jamais fizera empenho em que elas fossem obedecidas entre nós” (Lyra, 1977:208-209).
5. Cf. Ciarallo (2010:3-5); Dornas (1938:17); Guerra (1952:17); Neves (2009:382); Torres (1957:467-470).

6. Pedro II desejava retribuir os capuchinhos pelos “relevantíssimos serviços prestados [...] ao Império” (Guerra, 1952:44), especialmente por sua recente participação na Guerra do Paraguai. “Frei Vital era no momento o único frade Capuchinho brasileiro” (Villaça, 1974:11). Sobre os capuchinhos, veja-se: Gérson (1978:65-66); Vieira (2007:158-163).
7. “Parente e num certo sentido protetor, sabendo-se hoje que sua nomeação para bispo de Olinda foi feita pelo Imperador por indicação ou sugestão de João Alfredo, em carta de 24 de abril de 1871, dirigida ao Monarca pouco antes da nomeação de dom Vital para o Bispado de Olinda, efetivada em 21 de maio do mesmo ano” (Lyra, 1977: 352).
8. “É fato amplamente conhecido a discordância de visão estratégica e de ação entre dom Vital e o novo internúncio Domenico Saguigni. O primeiro implementou suas ações na direção de forçar o governo a decidir-se a favor (ou contra) o catolicismo, segundo o modelo de Trento. O segundo, como diplomata, era politicamente mais astuto e defensor do Trono contra o que lhe parecia uma ameaça ao catolicismo” (Santos e Soffiatti, 2015:41).
9. À exceção de Mendonça, para quem d. Macedo Costa “não era homem lá de muitas luzes” (Mendonça, 1934:190), o elogio de Nabuco encontra eco em avaliações posteriores (cf. Dornas, 1938:185; Magalhães, 1925:398; Villaça, 1974:10).
10. “As irmandades, desde o período colonial, eram instituições bastante familiares à sociedade brasileira. Além das funções religiosas, desempenhavam um importante papel no setor de assistência social, suprimindo muitas vezes as funções do Estado e da própria Igreja. Colocavam-se, assim, como importantes instrumentos de controle social, sendo a influência sobre elas alvo de inúmeras disputas entre os poderes temporal e espiritual” (Oliveira, 2001:148).
11. Sobre recurso à Coroa: “A Questão Religiosa tomava nova forma. Deslocava-se do Recife para a Corte” (Pereira, 1966:43).
12. “Foi dom Vital o primeiro funcionário do Estado a sofrer cadeia por desobediência e por decisão do supremo” (Villaça, 1974: 60).
13. Se fora verdade que “nunca diplomata nosso recebeu mais delicada missão do que essa de Penedo” (Nabuco, 1997:954), nem por isso sua tentativa de entabular negociações no Vaticano, enquanto no longínquo Brasil os bispos eram encarcerados, foi julgada com condescendência (Barbosa, 1970:141-142; Calógeras, 1972:285; 1936:97; Guerra, 1952: 162, 170; Lima, 1989:129; Vieira, 2007:251), sobretudo pela polêmica em torno da famosa Carta Antonelli (Dornas, 1938:250-252; Holanda, 1982:357-359), na qual, segundo Penedo, Pio IX recomendava moderação aos seus subordinados brasileiros. Como se sabe, ao tomar conhecimento da prisão dos prelados, o Papa ordenou que os destinatários a destruíssem, e, somente em 1886, D. Macedo a trouxe a público. “A retenção da carta [...] destruiu a pequena vitória da missão Penedo” (Villaça, 1974:69). Heitor Lyra e Dornas Filho, na esteira de Nabuco, atribuem a responsabilidade do suposto fracasso menos ao diplomata do que aos termos da negociação, impostos pelo governo imperial: “Não eram instruções para um embaixador, mas para um General. [...] o Governo não queria acordo; fazia simplesmente uma intimação ao Vaticano” (Lyra, 1977:211); “A sua ação, como se vê, foi a mais leal e mais lisa, apesar dos desatinos do governo, que lhe criava obstáculos a cada passo” (Dornas, 1938:258). Sérgio Buarque de Holanda, por sua vez, elabora interpretação original quanto aos seus objetivos: “A Missão Penedo tem parecido à grande maioria de nossos historiadores um autêntico absurdo diplomático. [...] os objetivos do governo imperial eram perfeitamente claros [...]. Para o poder civil, uma coisa era o procedimento dos bispos, ato já cumprido e, no seu entender, sujeito às

- leis penais do país, outra o objetivo da Missão, que se destinava a evitar, *para o futuro*, a repetição e atos semelhantes” (Holanda, 1982:354). A Missão seria, portanto, “uma providência independente do processo dos bispos” (idem:355).
14. Convocado em 1868, e aberto em 8/12/1869, o Concílio foi interrompido dez meses depois (cf. Barbosa, 1970:130, 135).
 15. “Merece destaque especial a posição tomada pelo episcopado brasileiro no Concílio Vaticano I, colocando-se numa linha intransigente de defesa da Infallibilidade Pontifícia” (Hauck, 2008:181). (Sobre ação dos bispos brasileiros nesse Concílio, cf. Neves, 2009:417; Vieira, 2007:151).
 16. O processo não foi isento de ambiguidades: como mostrou Gomes Filho, em artigo recente, a desconfiança ultramontana em relação à modernidade política e ideológica conviveu, muitas vezes, com a adesão à modernidade técnica. Segundo o autor: “é justamente na dimensão da (con) fusão entre modernidade e modernização que pode ser localizado um misto de fascinação e hesitação católica diante da consolidação do mundo moderno europeu” (Gomes Filho, 2019:809).
 17. “[...] questão puramente teológica [...] [que] mostrava sua posição [de Pio IX] de indiferença pelos modos de sentir dos homens do século XIX” (Torres, 1968:110).
 18. “Sob o aspecto da religião na política, e levando em conta a história imperial, o antípoda do Partido Liberal, no Brasil, não era propriamente o saquaremismo, mas sim o ultramontanismo. [...] o oposto do liberal Tavares Bastos era mais o católico tradicionalista Cândido Mendes de Almeida, do que Visconde do Uruguai, Rio Branco ou São Vicente” (Ramiro Jr., 2014:16).
 19. “Em boa medida, Feijó e os chamados reformadores concordavam com os conservadores na análise das falhas da Igreja. [...] Feijó e os paulistas queriam estabelecer um clero casado. Uma Igreja nacional brasileira independente e um sistema aberto de formação clerical” (Serbin, 2008:73-74).
 20. Afinal, o esforço de implementação do modelo tridentino tinha como uma de suas bandeiras a defesa da autonomia do poder espiritual em relação ao poder civil (cf. Azzi, 1992:30).
 21. O conceito de “romanização” vem sendo questionado por certos estudos contemporâneos sobre a reforma da Igreja no Brasil. Para Santirocchi, por exemplo, seu largo uso corresponderia a um senso comum acadêmico cuja aceitação acrítica traria ao menos duas sérias consequências. Em primeiro lugar, transformaria um traço específico do programa reformista – a romanização – em sinônimo deste mesmo projeto. Por outro lado, estimularia um tipo de visão sobre o movimento reformador no qual ele seria interpretado como uma via de mão única “que partia da Santa Sé e era obedecida pelos bispos” (Santirocchi, 2010:31). Em tom semelhante, manifesta-se Dutra Neto (2007:24-50).
 22. “O jansenismo contribuiu com uma boa dose de galicanismo às Igrejas portuguesa e brasileira. Esse galicanismo, aliado ao regalismo da Casa de Bragança, acrescido do ultranacionalismo e da insegurança natural de uma nação recém-libertada, deu ao Brasil um catolicismo hipersensível às chamadas interferências de Roma nos negócios nacionais, e quase que cismático” (Vieira, 1980:371).
 23. Araújo refuta esta interpretação: segundo ele, Azeredo Coutinho teria organizado o Seminário de Olinda nos moldes tridentinos, e apenas após seu desligamento da ins-

- tituição, dois anos depois, teria ela assumido os traços que lhe atribuem Azzi e Hauck (cf. Araújo, 1992:268).
24. Quanto à participação do clero na vida política brasileira durante o período imperial (cf. Carvalho, 1980; Ciarallo, 2011; Mello, 2004).
 25. Araújo afirma que, se fora verdade que vários membros do Seminário de Olinda tiveram participação ativa durante a Revolução Pernambucana de 1817, nenhum professor ou aluno da instituição se envolveu diretamente na Confederação do Equador (cf. Araújo, 192268-270). Essa observação, entretanto, nada revela sobre a ação de seus egressos.
 26. “Os bispos substituíram a aleatória formação clerical pelo seminário tridentino, gradualmente padronizado, que enfatizava a ortodoxia doutrinária, a obediência hierárquica e o rigor intelectual e espiritual. A disciplina governava o sistema, e o celibato era seu ideal. Entre o início do Segundo Reinado, em 1840, e às vésperas do influente Concílio Vaticano II, em 1962, o número de seminários no Brasil aumentou de pouco mais de uma dúzia para mais de seiscentos. O papa Pio XII chamou essa era de o ‘século de ouro dos seminários’” (Serbin, 2008:11).
 27. Destaca-se, nesse projeto, a função atribuída às santas missões: “No local da missão, os padres encarnavam o catolicismo moderno e tentavam reaver o povo abandonado por longo tempo ao catolicismo popular, à mistura de crenças indígenas e afro-brasileiras. [...] As santas missões santificaram o papel da Igreja como pilar da estrutura social brasileira” (Serbin, 2008:91).
 28. “A batina foi a marca do novo seminarista. O retorno da sotaina negra diferenciava os seminaristas e padres de seus desregrados predecessores e dos contemporâneos leigos. [...] A importância desse traje ensejou a frase ‘o hábito faz o monge’” (Serbin, 2008:105).
 29. Inicialmente, o decreto afinava-se com os planos restauradores da Igreja, pois seria medida temporária a ser revogada após concordata com o Vaticano (cf. Alves, 1979:30; Gérson, 1978:140; Serbin, 2008:84-85). Mas, como o acordo jamais ocorreu, foi posteriormente considerado atentatório à liberdade da igreja (cf. Gérson, 1978:141). O decreto só foi anulado na República.
 30. “Os protestos foram tantos e tão contundentes que o Governo reconsiderou, deixando os bispos livres para nomearem os diretores dos seminários e contratarem professores estrangeiros” (Vieira, 2007:204).
 31. “[...] a desqualificação da organização maçônica através do mito da conspiração política proporcionou uma certa homogeneidade ao discurso católico ultramontano. Para os católicos, os maçons eram todos iguais, inimigos dos tronos e dos altares, não sendo possível a existência de especificidades nacionais. A maçonaria é una e universal” (Barata, 1994:87-88).
 32. “Na formação das ideias do clero que se levanta para defender as prerrogativas espirituais da Igreja, foi decisiva a lembrança da participação da Maçonaria brasileira em todos os movimentos liberais de nossa história. Confundia a situação o fato de ter sido a Maçonaria historicamente muito revolucionária nas províncias – especialmente na Bahia, no Recife e em todo o Norte, bem como no Rio Grande do Sul. Na Corte, em São Paulo e Minas, ao contrário, tinha sido essencialmente constitucionalista e moderadamente reformista. [...] E se o Norte foi a extrema esquerda da Maçonaria, o Rio foi a ala moderada. Lá, a Revolução, aqui, a Reforma Constitucional” (Besouchet, 1985:204-205).

33. Não à toa, o movimento de reorganização da Igreja teve nas irmandades um de seus alvos. O objetivo era submetê-las à autoridade eclesiástica. Neste sentido, “o discurso de ‘encastelamento’ de maçons nas irmandades foi uma peça importante para facilitar os caminhos da reforma dessas instituições, segundo os princípios da Romanização” (Oliveira, 2001:155). D. Macedo Costa, por exemplo, insurgiu-se contra a realização de banquetes nas irmandades (cf. Oliveira, 2001:152-153).
34. “Quando o ultramontanismo brasileiro começa a eclipsar o catolicismo liberal (1860-1875) é que se encontra a maçonaria fazendo causa comum com os republicanos, protestantes e espíritas, em face do que esses grupos consideravam ser um inimigo comum” (Vieira, 1980:49).
35. A principal intervenção de Rui Barbosa no debate foi o prefácio que escreveu, a convite de Saldanha Marinho, à sua tradução de *O Papa e o Concílio*, de Johann von Döllinger, sob o pseudônimo de Janus. Adversário das pretensões ultramontanas de Pio IX, o combate do teólogo alemão aos principais dogmas proclamados pelo papa, especialmente o que garantia sua infalibilidade, rendeu-lhe a excomunhão, em 1871 (cf. Janus, 2002). O comentário de Rui Barbosa à obra expressava a opinião de parte significativa dos liberais em face da reação conservadora da Igreja (cf. Ciarallo, 2010:14), qualificando-o como um dos principais teóricos do anticlericalismo no Brasil (cf. Montenegro, 1972:103). Para ele, a fundamentação da Questão Religiosa era político (Barbosa, 2002:26). Superá-la exigia a separação entre o trono e o altar.
36. O que não significou, contudo, condescendência nos virulentos ataques de folhas maçônicas aos bispos rebelados (cf. Villaça, 1974).
37. “O processo de mudança atingiu o ápice depois de 1870 quando a segunda geração de prelados, já formada inteiramente no novo espírito que dominava a Igreja no Brasil, por ser majoritária, sentiu-se em condições de exigir mudanças mais drásticas” (Vieira, 2007:138).
38. A demanda não se confundia, de modo algum, com a defesa da separação entre trono e altar (cf. Azzi, 1992:63; Pereira, 1982:136). Não apenas porque a agenda tridentina condenava o divórcio entre Igreja e Estado, mas também pelo fato de os ultramontanos brasileiros depositarem suas fichas em um futuro reinado de Isabel, notoriamente devota (cf. Azzi, 1992:99; Carvalho, 2007:156; Holanda, 1982:365).
39. Durante a Questão Religiosa, as pretensões de Pio IX chegaram a ser interpretadas, por regalistas, como atentatórias à soberania nacional (cf. Guerra, 1952:34; Pereira, 1982:107).
40. Por isso, os franciscanos, marcados por “constante ânsia de conciliação de extremos” (Freyre, 1979:33) teriam sido mais benéficos aos índios do que os jesuítas (cf. Freyre, 2002:166).
41. Durante a Questão Religiosa, o bispo de Olinda mostrou-se afinado com a agenda ultramontana (Ramiro, 2019:67), especialmente em sua recusa a admitir qualquer ato que julgasse ingerência do poder secular sobre o espiritual. Sintoma desta adesão foi seu irredutível silêncio durante todo o seu julgamento, uma vez que, em sua convicção, as autoridades civis não estavam aptas a deliberar sobre assuntos que, sob seu ponto de vista, diziam respeito exclusivamente à Igreja. Em contrapartida, d. Vital não se absteve de comunicar-se frequentemente com a comunidade católica por meio de suas diversas pastorais. Estes documentos foram reproduzidos no terceiro volume de *O Bispo de Olinda perante a história*, organizado, em 1878, por Antônio Manuel dos Reis (cf. Reis, 1942).

REFERÊNCIAS

- ALONSO, Angela. (2015), *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-1888)*. São Paulo: Cia. das Letras.
- ALVES, Marcio Moreira. (1979), *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- ARAÚJO, Francisco Sadoc de. (1992), "Padre Ibiapina e o Seminário de Olinda". *Revista do Instituto do Ceará*, pp. 267-280. Disponível em <https://mail.google.com/mail/u/1/#inbox?projector=1>. Acesso em 12/11/2020.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. (1994), *Guerra e paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- ÁSFORA, Permínio. (1962), "Gilberto Freyre e sua influência nas novas gerações". In: Casa-Grande & Senzala e sua influência na moderna cultura do Brasil. *Comemorativos do 25º aniversário da publicação desse seu livro*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- AZZI, Riolando. (1992), *O Altar unido ao Trono: um projeto conservador*. São Paulo: Ed. Paulinas.
- _____. (1991), *A crise da cristandade e o projeto liberal*. São Paulo: Edições Paulinas.
- BARATA, Alexandre M. (1994), "A maçonaria e a ilustração brasileira". *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, v. 1, n. 1, pp. 78-99.
- BARBOSA, Rui. (2002), "Introdução". In: Janus. *O Papa e o Concílio*, v. 1. Londrina: Ed. Leopoldo Machado.
- BARBOSA, Waldemar de A. (1970), *Os concílios ecumênicos e a questão religiosa no Brasil*. Dores do Indaiá: Ed. Revista Luzes.
- BARROS, Roque S. (1982), "Vida Religiosa". In: S. B. de Holanda (org.), *História Geral da Civilização Brasileira – Declínio e queda do império*, t. 2, v. 6. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil.
- BASTOS, Élide Rugai. (2006), *As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. São Paulo: Global.
- _____. (2003), *Gilberto Freyre e o pensamento hispânico: entre Dom Quixote e Alonso El Bueno*. Bauru: EdUSC.
- BESOUCHET, Lúcia. (1985), *José Maria Paranhos, Visconde do Rio Branco: ensaio histórico-biográfico*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BOEHRER, George. (1970), "A Igreja no Segundo Reinado: 1840-1889". In: H. H. Keith; S. F. Edwards (orgs.), *Conflito e continuidade na sociedade brasileira: ensaios*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BRANDÃO, Gildo Marçal. (2007), *Linhagens do pensamento político brasileiro*. São Paulo: Hucitec.
- CALMON, Pedro. (2002), *História Social do Brasil: espírito da sociedade imperial, vol. 2*. São Paulo: Martins Fontes.
- CALÓGERAS, João Pandiá. (1972), *Formação histórica do Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- _____. (1936), *Estudos históricos e políticos*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

Helga Gahyva

- CARVALHO, Gilberto V. (1990), *A liderança do clero nas revoluções pernambucanas: 1817-1824*. Petrópolis: Vozes.
- CARVALHO, José Murilo. (2007), *D. Pedro II: ser ou não ser*. São Paulo: Cia. das Letras.
- CASTELLANI, José. (1996), *Os Maçons e a Questão Religiosa*. Londrina: A Trolha.
- CAVALCANTI, Paulo. (1966), *Éça de Queiroz, agítador no Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- CIARALLO, Gilson. (2011), "O Tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política". *Revista de Sociologia e Política*, v. 19, n. 38, pp. 85-99.
- _____. (2010), "Autonomização dos poderes espiritual e temporal no Brasil do século XIX: extinção do padroado e secularização da esfera política". *Universitas Humanas*, v. 7, n. 1/2, pp. 1-28.
- CÔRTEZ, Norma. (1994), "Entre o Império e a República: o sentido trágico da Questão Religiosa". *Archê Interdisciplinar*, ano III, n. 8, pp. 99-115.
- DANTAS, José A. (1947), "D. Macedo Costa, companheiro de D. Vital". In: L. C. Cascudo et al. (orgs.), *O homem de espanto: estudos realizados em Natal, por ocasião do primeiro centenário do nascimento de Dom Vital*. Natal: Tip. Galhardo.
- DORNAS FILHO, João. (1938), *O Padroado e a Igreja no Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- DUTRA NETO, Luciano. (2007), *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*. Rio de Janeiro: Edições Galo Branco.
- FONSECA, Edson N. (2003), "Recepção de Casa-Grande & Senzala no Recife dos anos 30 e 40". In: E. V. Koninsky; C. Lepine; F. A. Peixoto (orgs.), *Gilberto Freyre em quatro tempos*. Bauru: EdUSC.
- FREYRE, Gilberto. (2004), *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. São Paulo: Global.
- _____. (2002), *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. São Paulo: ALLCA XX.
- _____. (1990), *Ordem e progresso: processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre*. Rio de Janeiro: Record.
- _____. (1982), "Prefácio". In: N. Pereira. *Conflitos entre Igreja e Estado no Brasil*. Recife: Editora Massangana.
- _____. (1980), "Apresentação". In: D. G. Vieira. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Ed. UNB.
- _____. (1981), "Raízes brasileiras de um recifense sempre itinerante". In: *Gilberto Freyre na Universidade de Brasília: conferências e comentários de um simpósio internacional realizado de 13 a 17 de outubro de 1980*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- _____. (1979), *Pessoas, coisas & animais*. São Paulo: MPM Propaganda.
- _____. (1944), *Perfil de Euclides e outros perfis*. Rio de Janeiro: José Olympio.

- _____. (1943), *Problemas brasileiros de Antropologia*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante.
- GAHYVA, Helga. (2017), "Notas Sobre o Conservadorismo: elementos para a definição de um conceito". *Política & Sociedade*. v. 16, n. 35, pp. 299-320.
- _____. (2015), "Arthur de Gobineau e Gilberto Freyre: um encontro improvável, uma aproximação possível". *Horizontes Antropológicos*, v. 21, n. 44, pp. 371-390.
- GÉRSON, Brasil. (1978), *O Regalismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Cátedra.
- GOMES FILHO, Robson Rodrigues. (2019), "Entre a benção e a maldição: (re)ações do catolicismo à modernização e modernidade europeia no século XIX". *Topoi*, v. 20, n. 42, pp. 796-817.
- GONÇALVES, Antônio C. (1947), "Introdução". In: L. C. Cascudo et al. (orgs.), *O homem de espanto: estudos realizados em Natal, por ocasião do primeiro centenário do nascimento de Dom Vital*. Natal: Tip. Galhardo.
- GUERRA, Flávio. (1952), *A Questão Religiosa do Segundo Império brasileiro: fundamentos históricos*. Rio de Janeiro: Pongetti.
- HAUCK, João Fagundes et al. (2008), *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo (Segunda Época – Século XIX)*. Petrópolis: Vozes.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. (1982), "A questão religiosa". In: S. B. Holanda (org.), *História Geral da Civilização Brasileira – Declínio e queda do império*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, t. 2, v. 6, pp. 338-365.
- JANUS. (2002), *O Papa e o Concílio, 2 vols*. Londrina: Ed. Leopoldo Machado.
- LIMA, Hermes. (1963), *Tobias Barreto: a época e o homem*. São Paulo: Instituto Nacional do Livro.
- LIMA, Manuel de Oliveira. (1989), *O Império brasileiro: (1821-1889)*. Belo Horizonte: Itatiaia.
- LINHARES, Marcelo. (2005), *A Questão Religiosa: apontamentos*. Londrina: A Trolha.
- LYNCH, Christian; PAGANELLI, Pía. (2017), "The Culturalist Conservatism of Gilberto Freyre: Society, Decline and Social Change in *Sobrados e Mucambos* (1936)". *Sociologia e Antropologia*, v. 7, n. 3, pp. 879-903.
- LYRA, Heitor. (1977), *História de D. Pedro II: 1825-1891, vol. 2: Fastígio: 1870-1880*. Belo Horizonte: Itatiaia.
- MACEDO, Ubiratan B. (1977), *A liberdade no Império: o pensamento sobre a liberdade no Império Brasileiro*. São Paulo, Convívio.
- MAGALHÃES, Basílio de. (1925), "Dom Pedro II e a Igreja". *Revista do Instituto Histórico*, t. 98, v. 152, pp. 385-403.
- MARIA, Júlio. (1950), *O Catolicismo no Brasil: Memória histórica*. Rio de Janeiro: Agir.
- MELO E SOUZA, Antônio C. (1974), "Sobre o trabalho teórico". *Trans/Form/Ação*, v. 1, pp. 9-23.
- MENDONÇA, Carlos S. (1934), *O Catolicismo, partido político estrangeiro*. Rio de Janeiro: Tipografia Baptista de Souza.

Helga Gahyva

- MELLO, Evaldo Cabral. (2014), *A outra Independência: o federalismo pernambucano de 1817 a 1824*. São Paulo: Ed. 34.
- MERQUIOR, José G. (1981), "Na casa-grande dos oitenta". In: *Gilberto Freyre na Universidade de Brasília: conferências e comentários de um simpósio internacional realizado de 13 a 17 de outubro de 1989*. Brasília: Ed. UnB, pp. 85-95-99.
- MICELI, Sergio. (1988), *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- MONTENEGRO, João Alfredo. (1972), *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- MORAES, E. Vilhena de. (1930), *O Gabinete Caxias e a anistia aos bispos na "Questão Religiosa": A atitude pessoal do Imperador*. Rio de Janeiro, F. Briguet & Cia.
- NABUCO, Joaquim. (1997), *Um Estadista do Império*. Rio de Janeiro: Topbooks, v. 2.
- _____. *O Partido Ultramontano*. (1873), Rio de Janeiro: Typ. da Reforma.
- NEVES, Guilherme P. (2009), "A religião no império e a Igreja". In: K. Grinberg; R. Salles (orgs.), *O Brasil Imperial: 1808-1831*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1, pp. 377-428.
- OLIVEIRA, Anderson José M. (2001), "Os Bispos e os Leigos: Reforma Católica e Irmandades no Rio de Janeiro Imperial". *Revista de História Regional*, v. 6, n. 1, pp. 147-159.
- OLIVEIRA, Ramos de. (1952), *O Conflito maçônico-religioso de 1872*. Petrópolis: Vozes.
- PEREIRA, Nilo. (1982), *Conflitos entre Igreja e Estado no Brasil*. Recife: Editora Massangana.
- _____. (1966), *Dom Vital e a Questão Religiosa no Brasil*. Recife: Imprensa Universitária.
- RAMIRO JR., Luiz Carlos. (2019), "O horizonte civilizatório do ultramontanismo no Brasil oitocentista". In: C. Lynch; E. Santiago; P. Cassimiro (orgs.), *Pensamento político brasileiro: temas, problemas e perspectivas*. Curitiba: Appris.
- _____. (2014), *Entre o Syllabus e a Constituição moderna: debates políticos em torno da Questão Religiosa (1872-1875) no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 201 pp.
- REIS, Antônio Manuel. (1942), *O bispo de Olinda perante a história, vol. 3*. Recife: Imprensa Oficial.
- RICUPERO, Bernardo.. (2010), "O conservadorismo difícil". In: A. Botelho; G. N. Ferreira (orgs.), *Revisão do pensamento conservador: ideias e política no Brasil*. São Paulo: Hucitec/Fapesp.
- RODRIGUES, Claudia. (2008), "Sepulturas e sepultamentos de protestantes como uma questão de cidadania na crise do Império (1869-1889)". *Revista de História Regional*, v. 13, n. 1, pp. 23-38.
- RODRIGUES, José Honório. (1973), "Introdução". In: *Brasil. Conselho de Estado Permanente. Atas do Conselho de Estado. Terceiro Conselho de Estado 1875-1880*, fls. 6-8. Disponível em http://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/pdf/ACE/ATAS10-Terceiro_Conselho_de_Estado_1875-1880.pdf. Acesso em: 31/08/2018.
- ROMANO, Roberto. (1979), *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós.

- SANTOS, João Leitão; SOFFIATTI, Elza S. Cardoso. (2015), "As contenções da liberdade: a Maçonaria e a Internunciatura Apostólica no Brasil do século XIX". *REHMLAC*, v. 7, n. 1, pp. 37-64.
- SERBIN, Kenneth P. (2008), *Padres, celibato e conflito social: uma trajetória da Igreja católica no Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras.
- SANTIROCCHI, Ítalo D. (2017), "O paradigma tridentino e a Igreja Católica no Brasil oitocentista: modernidade e secularização". *Reflexão*, v. 42, n. 2, pp. 169-181.
- _____. (2010), "Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma". *Temporalidades: Revista do Programa Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG*, v. 2, n. 2, pp. 24-33.
- SOBRINHO, Barbosa Lima. (1952), "Prefácio". In: F. Guerra (ed.), *A Questão Religiosa do Segundo Império brasileiro: fundamentos históricos*. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti.
- SODRÉ, Nelson Werneck. (1998), *Panorama do Segundo Império*. Rio de Janeiro: Graphia Editorial.
- TEIXEIRA, Ivan. (2010), *O Altar & o Trono: dinâmica do poder em O Alienista*. Campinas: Ed. Unicamp.
- TORRES, João Camilo de O. (1968), *História das ideias religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo.
- _____. (1957), *A democracia coroada: teoria política do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- VIEIRA, David G. (1980), *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Ed. UnB.
- VIEIRA, Dilermando R. (2007), *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida: Ed. Santuário.
- VILLAÇA, Antônio Carlos. (1974), *História da Questão Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- _____. (s./d.), *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar.

RESUMO

Entre a Acomodação e a Intransigência: O Frei Visto por Freyre

O presente artigo insere-se em pesquisa mais ampla sobre as variadas facetas do pensamento conservador brasileiro. Abordamos, aqui, duas delas: o ultramontanismo e o conservadorismo culturalista, representados por d. Vital e Gilberto Freyre, respectivamente. O objetivo é discutir os sentidos dos elogios de Freyre à ação do bispo de Olinda durante a Questão Religiosa. Como conciliar a lógica acomodatória, que emana de suas teses sobre a formação social brasileira (dentre as quais destacamos sua discussão sobre o catolicismo lírico colonial), às intransigências ultramontanistas? A chave para a compreensão do aparente paradoxo, sustentamos, é dupla: explica-se tanto pelas reiteradas críticas de Freyre à agenda liberal, quanto por seu esforço em enquadrar a formação de d. Vital na moldura da sociedade patriarcal.

Palavras-chaves: pensamento social brasileiro; conservadorismo; Questão Religiosa; ultramontanismo; Gilberto Freyre

ABSTRACT

Between Resignation and Intransigency: The Friar as seen by Freyre

This article is part of a broader research project about the multiple aspects of conservative Brazilian thought. It approaches two of them – ultramontanist and culturalist conservatism, correspondingly represented by Dom Vital and Gilberto Freyre – with the purpose of discussing the meaning of Freyre’s compliments on the actions of the bishop of Olinda during the Religious Question. How to reconcile the accommodatist reasoning which emanates from his thesis about the Brazilian social formation – among which we emphasize the discussion about colonial lyric Catholicism – with ultramontanist intransigency? The key to understand this apparent paradox, we propose, is twofold: it lies both in Freyre’s reiterated criticism to the liberal agenda and to his efforts to frame Dom Vital’s formation into the limits of patriarchal society.

Keywords: Brazilian social thought; conservatism; Religious Question; ultramontanism; Gilberto Freyre

RÉSUMÉ

Entre Accomodement et Intransigeance: Le Frère vu par Freyre

Cet article fait partie d'une recherche plus large sur les diverses facettes de la pensée conservatrice brésilienne. On aborde ici deux d'entre eux: l'Ultramontanisme et le Conservatisme Culturaliste, représentés, respectivement, par D. Vital et Gilberto Freyre. L'objectif est de discuter de la signification de l'éloge de Freyre pour l'action de l'évêque d'Olinda lors de la question religieuse. Comment concilier la logique accommodante, qui émane de ses thèses sur la formation sociale brésilienne (parmi lesquelles nous soulignons sa discussion sur le catholicisme lyrique colonial), avec les intransigences ultramontaines? La clé pour comprendre le paradoxe apparent, soutient-on, est double: elle s'explique à la fois par les critiques répétées de Freyre sur l'agenda libéral et par ses efforts pour encadrer la formation de D. Vital dans le cadre de la société patriarcale.

Mots-clés: Pensée Sociale Brésilienne; Conservatisme; Question Religieuse; Ultramontanisme; Gilberto Freyre

RESUMEN

Entre la Acomodación y la Intransigencia: El Fraile visto por Freyre

El presente artículo se inserta en una investigación más amplia sobre las variadas facetas del pensamiento conservador brasileiro. Abordamos aquí dos de ellas: el ultramontanismo y el conservadurismo culturalista, representados por D. Vital y Gilberto Freyre, respectivamente. El objetivo es discutir los sentidos de los elogios de Freyre a la acción del obispo de Olinda durante la cuestión religiosa. ¿Cómo conciliar la lógica acomodaticia que emana de sus tesis sobre la formación social brasileira (entre las cuales destacamos su discusión sobre el catolicismo lírico colonial), a las intransigencias ultramontanas? La clave para la comprensión de la aparente paradoja, sustentamos, que es doble: se explica tanto por las reiteradas críticas de Freyre a la agenda liberal, como por su esfuerzo en encuadrar la formación de D. Vital en la moldura de la sociedad patriarcal.

Palabras clave: pensamiento social brasileiro; conservadurismo; Cuestión Religiosa; ultramontanismo; Gilberto Freyre