

Ultramontanismo e protestantismo no período regencial: uma análise da crítica panfletária dos padres Perereca e Tilbury à missão metodista no Brasil

Ultramontanism and Protestantism in the Regency period: a review of the pamphlet critical of Perereca and Tilbury priests to the Methodist mission in Brazil

DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/2236-463320171505>

Ana Rosa Cloclet da Silva

Pontifícia Universidade Católica de Campinas – PUC/Campinas, Campinas – SP, Brasil
anacloclet@gmail.com

Thaís da Rocha Carvalho

Pontifícia Universidade Católica de Campinas – PUC/Campinas, Campinas – SP, Brasil
thaiscarvalhosp@gmail.com

Resumo: Sob a longa vigência do modelo regalista – que perpetuou o direito do padroado e a condição do catolicismo como religião oficial do Império – os clérigos e leigos que adentraram a nova etapa constitucional debateram questões plurais, no âmbito das quais buscaram conciliar a defesa da religião como ingrediente indispensável à legitimação das novas formas políticas com as ideias liberais. Dentre elas, o tema da “liberdade religiosa” polarizou representantes do clero regalista e do catolicismo ultramontano. Atentos à historicidade comportada pela apropriação das doutrinas e pelas práticas institucionalizadas que estruturam o campo religioso, o presente artigo analisa uma polêmica específica, que então polarizou regalistas e ultramontanos, no período regencial: *a questão da vinda de protestantes ao Brasil*. Particularmente, analisa as publicações de dois padres publicistas ultramontanos, que se destacaram como principais opositores à vinda de metodistas ao Brasil: Luís Gonçalves dos Santos – apelidado de “Padre Perereca”

- e William Paul Tilbury, sacerdote inglês que emigrara para o Brasil e aqui mudara de nome para Guilherme Paulo Tilbury. Do ponto de vista teórico, apoia-se na pertinência do instrumental teórico de Pierre Bourdieu, ao tratar da configuração do "campo religioso" no Brasil da primeira metade do século XIX, revelando a natureza das disputas pelo capital simbólico, entretecidas aos modelos alternativos de relacionamento entre Estado e Igreja.

Abstract: Under the royalist model - which perpetuated the right of patronage and the Catholicism condition as official religion of the Empire - the clergy and laity who entered the new constitutional phase, occupying a prominent place in the representative sphere, discussed plural issues, among which are highlights the theme of "religious freedom", differently treated by representatives of the regalist and ultramontane catholicism. Considering the historicity behaved for appropriation of the doctrines and the institutionalized practices that structure the religious field, this article analyzes a particular controversy, which polarized regalists and ultramontanes in the regency period: the arrival of Protestants in Brazil. Particularly, examines the publications of two ultramontanes publicists priests who stood out as the main opposition to the arrival of Methodists in Brazil: Luis Gonçalves dos Santos - nicknamed "Father Perereca" - and William Paul Tilbury, English priest who had emigrated to Brazil and here changed his name to William Paul Tilbury. From a theoretical point of view, we try to test the theoretical relevance of Pierre Bourdieu, when dealing with the configuration "religious field" in Brazil in the first half of the nineteenth century, revealing the nature of the disputes over religious capital, linked to alternative models of relationship between Church and State.

Palavras-chaves: ultramontanismo; protestantismo; metodismo; Igreja; Estado.

Keywords: ultramontanism; protestantism; Church; State.

Introdução

As múltiplas transformações que ocorreram durante os séculos XVIII e XIX consagraram nossa entrada na modernidade política, fenômeno marcado pela configuração do novo ordenamento político nos quadros do moderno Estado constitucional e da democracia. Um processo marcado pela secularização das sociedades ocidentais, mediante o qual ocorreu aquela progressiva autonomização das esferas sociais em relação à religião.

Embora correntemente tal processo apareça associado ao "desmoronamento da religião",¹ ou ao "enfraquecimento das relações com a transcendência",² a recente produção historiográfica nos mostra o contrário. Ou seja, a secularização não configura fenômeno marcado por disputas meramente políticas, nem por uma defesa da liberdade de consciência ou mesmo da busca pela laicidade do Estado em oposição à religião. Tratam-se de transformações que, ao mesmo tempo, respondem e demandam a adaptação e reformulação da religião em novos termos, fruto de condições históricas específicas, que informaram as combinações complexas entre a perda do domínio dos grandes sistemas religiosos e as reconfigurações da religião por sociedades que continuaram reivindicando-a como condição para pensarem a si mesmas como autônomas.³

Nesta perspectiva, a crítica da religião (genericamente designada "anticlericalismo") e a posterior separação institucional entre a Igreja e o Estado não expressou um percurso monolítico, mediante o qual houve a progressiva substituição do poder temporal sobre o espiritual.⁴ Ao contrário disso, se processualmente o Estado passou a "englobar as funções que antes eram da Igreja", pautando uma coesão social não mais em "preceitos religiosos",

¹ HAUPT, Heinz-Gerherd. Religião e nação na Europa no século XIX: algumas notas comparativas. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 22, n. 62, 2008. p. 77-94. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 10 out. 2015.

² SOUZA, José Carlos Aguiar de. As filosofias da história e a tese da secularização: a teologia cristã e as raízes da secularização na modernidade. *PLURA*, Revista de Estudos de Religião, vol. 2, nº 2, 2011. p. 43-57.

³ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *El peregrino y el convertido: La religión en movimiento*. México: Ediciones del elénico, 2004. p. 37.

⁴ SOUZA, José Carlos Aguiar de. Op. Cit., p. 43-57.

mas numa "ética política", é preciso atentar para o fato singular de que tal ética "não adveio senão da própria religião".⁵

No decorrer deste processo, ganhou relevo a defesa da *liberdade religiosa* - reconhecida como "um dos efeitos mais marcantes da secularização"⁶ - e da neutralidade do Estado neste sentido, acenando com a apropriação adaptada de três grandes princípios normativos defendidos pela *episteme* liberal no campo político-religioso:

o de que os assuntos e convicções religiosas diziam respeito às esferas privadas dos grupos e indivíduos; a neutralidade do Estado diante das disputas pela veracidade das questões religiosas; e a separação entre Igreja e Estado, no sentido da autonomia institucional de um domínio em relação ao outro".⁷

Ao informarem diferentes modelos de secularização, tais princípios levaram à perda do monopólio na produção e veiculação do capital sagrado por religiões antes oficiais, impondo aos Estados secularizados a garantia de proteção legal a todas as crenças, cultos, cerimônias, liturgias e doutrinas, incluindo mesmo o direito dos grupos religiosos à isenção fiscal.

No Brasil, as condições jurídicas para a implantação de um Estado laico vieram com a Constituição de 1891, que pôs fim ao padroado, impondo o processo de separação institucional entre Igreja católica e Estado nacional. No texto revisado e modificado pelo jurista Rui Barbosa (1849-1923) - preconizador da vertente secularizante que vingou no período republicano, ao associar a liberdade religiosa aos "traços do pensamento liberal que afirmavam o princípio da autonomia do indivíduo" e da "independência da razão" -,⁸ estipulava-se que "Todos os indivíduos e confissões religiosas" poderiam, desde então,

⁵ PIRES, Tiago. Revisitando a historiografia eclesiástica. A superação de uma narrativa eusebiana. In: BUARQUE, Virgínia A. Castro (org.). *História da Historiografia Religiosa*. Ouro Preto: EDUFOP/PPGHIS, 2012. p. 33.

⁶ FERREIRA, Ismael de Vasconcelos. Pentecostalismo e secularização: Da rigidez doutrinária ao pluralismo religioso. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1462, out-dez. 2012.

⁷ SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. Do Altar à Tribuna. Os Padres Políticos na Formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841). Tese. (Doutorado em História). Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2010. p 324.

⁸ CIARALLO, Gilson. O tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política. *Revista de Sociologia e Política*, v. 19, n° 38, p. 95, fevereiro 2011.

"exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum".⁹

Para os nossos interesses, vale frisar que, a despeito da tardia ruptura institucional entre o Trono e o Altar, o tema da *liberdade religiosa* ganhou escopo desde antes. Se nas últimas décadas do século XIX, configurou-se na tônica daquela via de secularização que postulava "a mais radical ruptura entre a figura do cidadão e a do crente" - compreendendo que Igreja e Estado como entidades "absolutamente independentes entre si", cabendo ao poder temporal garantir a completa "liberdade de consciência" conjugada a "paridade de oportunidades para todos os grupos" religiosos -, já durante as sessões da Assembleia Constituinte de 1823, as posições ficaram polarizadas entre,

de um lado, os que propunham uma aplicação direta na legislação brasileira da posição já consagrada pela doutrina liberal, e, de outro lado, aqueles que defendiam que ao Brasil convinhem limites e restrições maiores do que os determinados pelos sistemas políticos dos países que foram os berços do liberalismo.¹⁰

Naquela ocasião, dois consensos foram obtidos e, posteriormente, incorporados à Constituição outorgada em 1824. O primeiro deles, a "adoção do catolicismo como religião oficial do Império brasileiro", pautada na compreensão básica de que a religião constituía "o mais seguro meio de manter em seu ser a sociedade". O segundo, a recusa a "qualquer espécie de perseguição religiosa, nos moldes das que foram realizadas pela Santa Inquisição".¹¹ Assim, a maneira habilidosa de se conciliar estas duas unanimidades seria estabelecer um direito público capaz de franquear a *tolerância* dos heterodoxos e, simultaneamente, regulamentar os limites para o exercício da plena *liberdade religiosa*, dado ser a "religião um assunto de eminente interesse social".

Já durante aqueles debates, uma das principais preocupações entre os defensores da condição oficial e hegemônica do catolicismo, enquanto cimento da sociedade política em construção, girava em torno da presença de protestantes no Brasil, até então

⁹ BALEEIRO, A. (org.). *Constituições Brasileiras*: 1891. Brasília: Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, Centro de Estudos Estratégicos, 2001. p. 96.

¹⁰ PEREIRA, Rodrigo da Nóbrega Moura, *A salvação do Brasil: as missões protestantes e o debate político-religioso do século XIX*. Tese (Doutorado em História Política). Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2008. p. 66.

¹¹ *Ibidem*, p. 67.

regulamentada pelo Tratado de 1810, assinado com a Inglaterra, que estabelecia a liberdade de culto para os protestantes estrangeiros, com a proibição do proselitismo.

A este respeito, a maioria dos nossos primeiros constituintes concordava quanto ao fato de que o número insignificante de protestantes no Brasil não representava qualquer "ameaça aos interesses do Estado". Ancorados na defesa do compromisso com os princípios liberais e nas experiências daqueles países que, sendo berço do liberalismo, instituíram a liberdade de religião como forma mesmo de apaziguar conflitos internos, concebiam esta última medida como essencial para a resolução de mais "um problema concreto muito importante para o futuro nacional: a povoação do país através da imigração europeia".¹²

Contudo, apesar desta disposição, "a Constituição de 1824 foi muito menos avançada no aspecto da liberdade religiosa do que queria a maioria dos constituintes de 1823".¹³ Assim, enquanto seu Art. 5º. preservava a condição oficial da religião católica apostólica romana, e seu Art. 179 condenava qualquer perseguição "por motivo de religião, uma vez que respeite a do Estado e não ofenda a moral pública", às demais religiões era franqueada apenas a liberdade de culto doméstico ou particular, não sendo concedida ao protestantismo nenhuma vantagem em relação a qualquer outro credo diferente do católico.¹⁴ Segundo Pereira:

Os protestantes não tinham seus direitos políticos e civis assegurados. As limitações à construção de templos e à publicidade dos serviços religiosos permaneciam as mesmas do tratado de 1810. Por outro lado, a Constituição silenciava acerca de censuras à divulgação de ideias religiosas, de proselitismo e de conversão de brasileiros aos credos heterodoxos.¹⁵

A exemplo de outros membros da elite imperial, o clero político brasileiro envolveu-se profundamente neste debate, articulando religião e política na modelagem dos novos projetos de tipo nacional. Como aponta Souza, "o clero foi um agente político importante no período em que se processaram os conflitos que resultaram na emancipação política do

¹²Ibidem, p. 73.

¹³Loc. cit.

¹⁴ NOGUEIRA, Octaciano (org.). *Constituições Brasileiras: 1824*. Brasília: Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, Centro de Estudos Estratégicos, 2001. p. 80.

¹⁵PEREIRA, Rodrigo da Nóbrega Moura, Op. Cit., p. 74.

Brasil",¹⁶ assim permanecendo no pós-independência, quando assumiu presença significativa no Parlamento e em outras instâncias representativas. Além disso, atuara pelas vias não institucionais, como a imprensa, manifestando-se a respeito das questões plurais.

Embora não configurasse um corpo homogêneo – seja em termos da formação sacerdotal, seja no que se refere aos assuntos de natureza secular e às disputas simbólicas – entre 1827 e 1837 a política imperial e os assuntos atinentes à reforma clerical estiveram sob a hegemonia de um determinado modelo de relacionamento entre Estado e Igreja,¹⁷ concebido por um grupo de clérigos influenciados pela vertente *regalista* da secularização luso-brasileira que, em Portugal e seus domínios, perpetuou o direito do padroado, mediante o qual estabeleceu-se a fusão institucional entre Estado e Igreja".¹⁸ Sob esta, se por um lado a Coroa tinha a obrigação de ajudar a Igreja, por outro, adquiria marcados privilégios no seu controle, dentre os quais a indicação de candidatos para as nomeações episcopais, de párocos e capelães; a arrecadação e administração dos dízimos eclesiásticos, além do poder do rei de censurar as bulas e cartas papais.

O padroado representou, assim, a força da mentalidade católica luso-brasileira – sua base cultural e fundamento de legitimação de qualquer forma de governo – a qual se desdobrou na ação secular da Igreja no Brasil, tornando praticamente inseparáveis as esferas religiosa e política e, desse modo, colaborando para enfraquecer o caráter institucional da Igreja na América portuguesa não existindo, durante todo o período colonial, "'sujeito Igreja' capaz de estabelecer objetivos próprios, e estratégias para alcançá-los, com independência da coroa".¹⁹

Contudo, a despeito da preponderância inicialmente assumida pelo modelo regalista na política nacional, expoentes do clero ultramontano – que resgatavam a herança da Companhia de Jesus no Brasil, defendendo a subordinação direta da Igreja católica a

¹⁶ SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. Op. Cit., p.16.

¹⁷ SANTIROCCHI, Ítalo D.. *Questão de Consciência*. Os ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Reinado (1840-1889). Belo Horizonte: Fino Traço, 2015. p. 73.

¹⁸ Ibidem, p. 48-49.

¹⁹ DI STEFANO, Roberto. De qué hablamos cuando decimos 'Iglesia'? Reflexiones sobre El uso historiográfico de um término polisémico. *Ariadna Histórica*. Lenguajes, Conceptos, Metáforas. N. 1, p. 209, 2012. Para o autor: "Mientras la diferenciación canónica entre clero y laicado se remonta a los orígenes del cristianismo, la conformación de la Iglesia como una entidad jurídico-política es un fenómeno relativamente reciente, fruto de un proceso de secularización que encontró en la Iglesia misma uno de sus principales agentes".

Roma e, neste sentido, preconizando os rumos da reforma que vingaria apenas no final do Império – fizeram-se presentes desde a primeira metade do século XIX. Polarizando suas posturas acerca dos modelos de Estado e Igreja com aqueles propugnados pelo clero regalista – ainda que nenhum dos grupos desconsiderasse a importância da religião como ingrediente civilizatório – estes clérigos alimentaram, desde então, uma polêmica específica, que tensionou o campo religioso brasileiro, radicalizando-se no final do século XIX: aquela marcada pelo "confronto nem sempre pacífico entre catolicismo romano e protestantismo, embora surgissem nele outras manifestações religiosas que iriam, algumas delas, tornar-se significativas na República".²⁰

Como reação à suposta "ameaça protestante" – amplamente debatida entre os demais membros da elite imperial – mobilizaram-se, desde então, dois dos principais representantes do clero ultramontano no Brasil: os padres publicistas Luís Gonçalves dos Santos – apelidado de "Padre Perereca" – e William Paul Tilbury, sacerdote inglês que emigrara para o Brasil e aqui mudara de nome para Guilherme Paulo Tilbury.²¹ Resgatando as matrizes do "intolerantismo ibérico",²² estes padres veicularam na imprensa da época ferrenhas críticas ao *protestantismo de missão* ou *conversão*,²³ como era o caso dos *metodistas*, primeiros protestantes a mandarem missionários ao Brasil.

No presente artigo, buscaremos situar estas primeiras manifestações da crítica ultramontana ao tema da liberdade religiosa no Brasil. Para tanto, as reflexões que

²⁰ MENDONÇA, Antonio Gouvea. República e pluralidade religiosa no Brasil. *Revista USP*, 59, p. 144-163, 2003.

²¹ William Paul Tilbury, era inglês residente no Brasil, foi presbítero do hábito de São Pedro, comendador da ordem de Cristo e cavaleiro do Cruzeiro. Também exercia magistério como professor público de inglês e particular de inglês e francês. Converteu vários protestantes ao catolicismo. BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Guilherme Paulo Tilbury. In: ____ (org.) *Diccionário bibliográfico brasileiro* – volume 3. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1985, p. 197. Disponível em: <<http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/14856>>.

²² Embora não eliminando a existência de um substrato de tolerância religiosa fruto, em boa medida da repercussão das obras de intelectuais europeus que vinham se destacando desde o século XV nesta defesa – como os escritos de Erasmo de Roterdã e Spinoza – e que desembocam no discurso iluminista, os séculos XVI e XVII foram marcados, no mundo ibérico, pelo intolerantismo oficial em relação a qualquer crença que não fosse a católica. ROCHA, Igor Tadeu Camilo. Tolerância religiosa no mundo luso-brasileiro no período do Reformismo Ilustrado: reflexão a partir das fontes inquisitoriais".: *e-Hum*, v. 6, p. 20, 2014.

²³ Vieira aponta que esse protestantismo de missão, veio para o Brasil, era um protestantismo ortodoxo, inimigo do positivismo assim como o ultramontanismo VIEIRA, Davi Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília, DF: Editora da UnB. 1980.

seguem analisam as publicações destes padres publicistas,²⁴ veiculadas na década de 1830, quando ainda não eram óbvios os caminhos que levariam à reforma clerical.

Do ponto de vista teórico, a polêmica sobre a vinda de protestantes ao Brasil pode ser analisada com base no instrumental teórico de Pierre Bourdieu, ao tratar da configuração do "campo religioso" e das disputas internas que o estruturam e informam sua dinâmica, em diferentes contextos históricos. À luz de contribuições que analisam outros quadrantes latinoamericanos, parte-se do pressuposto de que tais dissidências, também para o caso observado, não deixaram de ser movimentos profundamente religiosos, por disputarem uma mesma "carga simbólica do sagrado" e, especificamente, moverem-se dentro de um mesmo campo cristão.²⁵

Visto que, durante a primeira metade do século XIX, as matrizes galicano-jansenistas que estruturaram as relações entre Estado e Igreja no Brasil foram apropriadas pelo clero regalista, no tratamento do tema da tolerância religiosa e de outros tópicos da ilustração portuguesa, iniciaremos nossas reflexões situando os termos deste debate, que polarizaram o clero católico brasileiro.

A reabilitação das teses galicano-jansenistas e a crítica ultramontana

Em Portugal - como em outras monarquias católicas - a articulação entre prática religiosa e política ganhou formato específico a partir de meados do século XVIII, quando o poder político passou a assumir formas absolutistas. Desde então, o padroado tendeu a transformar-se em *regalismo*, "sistema pelo qual, as concessões recebidas pelos reis para a

²⁴As obras desses dois autores a respeito dessa temática são: SANTOS, Luiz Gonçalves dos. *Antidoto catholico contra o veneno methodista ou refutação do segundo relatório do intitulado missionario do Rio de Janeiro. Composto pelo R.P.G. Tilbbury. Com huma analyse do annuncio do vendedor de biblias, Etc. pelo Padre*, Luiz Gonçalves dos Santos. Rio de Janeiro Imprensa Americana. 1838; SANTOS, Luiz Gonçalves dos. *Desagravo do clero e do povo catholico fluminense ou refutacao das mentiras e calumnias de hum impostor que se intitula missionario do Rio de janeiro, enviado pela sociedade methodista episcopal de new-york para civilisar e converter ao christianismo os fluminenses, Etc., Etc., Etc.* Rio de Janeiro Imprensa Americana. 1837; SANTOS, Luiz Gonçalves dos. *O catholico e o methodista, ou refutação das doutrinas hereticas e falsas, que os intitulados missionarios do Rio de Janeiro, methodistas de New York, tem vulgarisado nesta corte do imperio do Brasil por meio de huns impressos chamados tracts, com o fim de fazer proselitos para a sua seita, Etc. A que se ajunta huma Dissertação sobre o direito dos Catholicos de serem sepultados nas Igrejas e nos seus adros. Offerecida e dedicada ao Exmo. e Revmo. Senhor Scipião Domingos Fabrini... pelo padre Luiz Gonçalves dos Santos.* Rio de Janeiro Imprensa Americana. 1839. Estas fontes foram localizadas e digitalizadas no acervo da Coleção Brasileira da Biblioteca Mindlin.

²⁵ DI STEFANO, Roberto Di. Disidencia Religiosa y Secularización en el Siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas. *Projeto História*, São Paulo, n.37, p. 169, dezembro 2008.

manutenção da fé foram, muitas vezes, ampliadas e modificadas arbitrariamente pelo Estado", de modo a submeter a Igreja aos imperativos do poder real.²⁶

Segundo Antônio Leite, desde 1750, o *regalismo* tornou-se o princípio norteador da prática pombalina,²⁷ propiciando a divulgação das suas principais variantes europeias, com destaque para o "galicanismo"²⁸ e o "jansenismo".²⁹ Seus adversários, defensores do primado pontifício, receberam a designação de "ultramontanos" e sua escola de pensamento, "ultramontanismo".³⁰

Foi sob o auspício dos oratorianos que as doutrinas e práticas galicano-jansenistas introduziram-se em Coimbra. O instrumento para a sua divulgação foi a *Teologia de Lyon*, também chamada teologia *Lugdunense*. Dentre os vários princípios propostos por este manual se encontra o de que os príncipes e dirigentes cristãos teriam o direito de convocar Concílios e alterar pontos disciplinares da Igreja. Não por acaso, o manual de teologia de Lyon foi condenado por Roma e colocado no Index em 1792. Isto, contudo, não impediu que ele se tornasse o terceiro manual mais lido entre os clérigos luso-brasileiros. Outro instrumento de divulgação das ideias galicano-jansenistas foi o

²⁶CASTRO, Zília Osório de. Antecedentes do Regalismo Pombalino. *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002.

²⁷ O autor define o regalismo como o "sistema jurídico-religioso, preconizador da intervenção excessiva do rei ou Estado na vida eclesiástica, fundando-se no suposto dever dos monarcas de "procurar o bem, inclusive espiritual, dos súditos", colocando a Igreja sob suas dependências. Esta proposta foi empunhada por vários reis e príncipes protestantes – como na Alemanha, Inglaterra e Países escandinavos – levados a se declararem chefes de suas respectivas Igrejas e se separarem de Roma. LEITE, Antônio. A ideologia pombalina: Despotismo Esclarecido e Regalismo. *Brotéria*, v. 114, nº. 5/6, p. 497-498, maio-jun de 1982.

²⁸ "Doutrina católica francesa caracterizada por um predomínio do Estado sobre a Igreja Católica, com marcado sentimento nacional, tendo por isso forte repercussão política". SANTIROCCHI, Ítalo. Op. Cit., p. 19-20.

²⁹ Jansenismo é doutrina cujo nome deriva de Cornelis Jansen, dito Cornelius Jansenius (Acquoy, Holanda 1563 – Ypres 1638), bispo de Ypres, na província belga de Flandres, e de seus discípulos. Surgiu dos conflitos sobre a graça: seu papel para a salvação e a polêmica sobre ser esta um atributo exclusivamente divino (posição defendida pelo Concílio e identificada aos padres *bañistas*, seguidores do pensamento do dominicano Domingo Bañez) ou fruto da contribuição da liberdade humana (posição defendida pelos padres *molinistas*, seguidores do jesuíta Luís de Molina). No século XVII, a polêmica foi retomada por Jansênio e sob a direção do Oratoriano Pascásio Quesnel, desde 1684, assumiu cada vez mais o comportamento de um partido político-religioso de oposição, penetrando na Itália, na Holanda, e em Portugal. (idem, pp. 18-19). Além dessas variantes, há ainda que destacar a presença do , o "febronianismo" e o "josefismo", em voga no mundo europeu.

³⁰ Segundo Ítalo Domingos Santirocchi, "a palavra ultramontano deriva do latim, ultra montes, que significa 'para além dos montes', isto é, dos Alpes." Sua origem, deriva da linguagem eclesiástica medieval que denominava todos os Papas não italianos. Acrescenta, ainda, que no século XVIII, o conceito passou a ser usado para "identificar os defensores da Igreja em qualquer conflito entre os poderes temporais e espirituais". SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: romanização – ultramontanismo – reforma. *Temporalidades*. Vol 2, nº 2, p. 24, Ago/Dez de 2010.

Catecismo de Montpellier – do oratoriano François-Aimé Pouget, diretor do seminário de Montepplier –, adotado em substituição aos catecismos jesuítas. Esta obra predisponha o clero e os leigos letrados ao conceito de leitura diária da Bíblia, assim como de outras ideias que, na crítica do catolicismo ortodoxo os aproximava ao protestantismo.³¹

Assim, sob a mescla muito peculiar de afirmação do poder absolutista e arejamento mental do Reino, Pombal procedeu a um conjunto de reformas no método de ensino ministrado na Universidade de Coimbra – pautadas na crítica central ao método de ensino ministrado pelos jesuítas, assentado na "prevalência da filosofia peripatética" – e, mediante a divulgação das matrizes galicano-jansenistas,³² a uma verdadeira "política denegridora" da Companhia de Jesus, mediante a qual os jesuítas eram considerados "gananciosos, sediciosos, promotores de conspirações, mentirosos, autoritários, antiprogressistas e representantes de interesses de uma autoridade estrangeira".³³

Além do *antijeuitismo*, as reformas pombalinas converteram a Inquisição em "Tribunal Régio", consagrada pela Lei de 5 de Abril de 1768, que criava a *Real Mesa Censória*, com o papel de órgão fiscalizador, encarregado de selecionar os livros, nacionais e estrangeiros, que podiam circular no país e nas colônias. Criava-se, assim, uma censura essencialmente "estatista", mediante a qual eram proibidos os livros "ateus, protestantes, os que negassem obediência ao Santo Padre, assim como "os livros de astrologia, feitiçaria, que promovam a superstição, livros obscenos, os que deturpam as Sagradas Escrituras e ainda os dos pervertidos filósofos destes últimos tempos".³⁴

Se por um lado esta "racionalização da religião" confrontava com alguns "aspectos da mentalidade tradicional portuguesa, tais como os milenarismos e o sebastianismo",³⁵ por outro, as políticas pombalinas abriram a brecha para atitudes em defesa da *tolerância*

³¹ AZZI, Rioldo. *A Crise da Cristandade e o Projeto Liberal*. História do Pensamento Católico no Brasil, v. II. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

³² CARVALHO, Flávio Reis de. *Um Iluminismo português? A reforma da Universidade de Coimbra (1772)*. São Paulo: Annablume, 2008. p. 52.

³³ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos, "Uma questão de revisão de conceitos". Op. Cit., p. 51-52. Desdobramento importante da questão religiosa e que antecedeu as próprias reformas educacionais, foi a *Lei de expulsão da Companhia de Jesus, de Portugal e seus Domínios*, de 1759, "medida esta que abriu o precedente para que outras nações européias seguissem o mesmo exemplo", dando ensejo a um movimento que culminou na assinatura do Breve *Dominus ac Redemptor noster*, pelo Papa Clemente XIV (1705-1774), decretando a supressão universal da Companhia de Jesus em 1773.

³⁴ SANTOS, Cândido. *Jansenismo e Antijansenismo nos finais do Antigo Regime*. Porto: Edições Afrontamento, 2011. p. 952.

³⁵ ROCHA, Igor Tadeu Camilo, Op. Cit., p. 21.

religiosa. Como bem destaca Rocha, tributária da defesa iluminista da "liberdade de consciência", este tema esteve presente "nas obras e pensadores lusófonos setecentistas, em seus projetos para o Reino e colônias, como parte de uma almejada modernização", sendo uma das primeiras medidas concretas, neste sentido, a abolição da distinção entre cristãos-novos e velhos, promovida por Pombal por Carta de 26 de Maio de 1773.³⁶

Além disso, é ainda possível detectar diversas mudanças na atuação do Tribunal do Santo Ofício atestadoras de uma maior permeabilidade à tolerância religiosa, com destaque para aquelas

que incidiram nos processos, investigações e penas, como o fim do segredo processual, a ampliação do direito da defesa, restrição das torturas e das penas capitais (que a partir do Regimento de 1774 só poderiam acontecer com autorização direta da Coroa, algo que não aconteceu até a supressão definitiva dos tribunais, em 1821), além da supressão de alguns delitos como os relacionados a 'possessões demoníacas' e similares, tratados, nesse contexto, como mera superstição e produto de ignorância.³⁷

Herdeira destes tópicos presentes nas Luzes portuguesas – que derivavam uma mescla muito peculiar entre o *modelo galicano-jansenista* de relacionamento entre Igreja e Estado, o *antijesuitismo* e a defesa da *tolerância religiosa* – a geração de clérigos que adentrou o processo de formação do Estado nacional brasileiro derivou um "liberalismo cristão e regalista". Representados por Antônio Diogo Feijó e seu séquito,³⁸ estes padres defenderam a liberdade da Igreja brasileira em face da Igreja universal, reconfigurando o padroado régio em padroado imperial e, desse modo, perpetuando a relação simbiótica entre poder religioso e político. De tal forma que, se por um lado a Igreja permanecia incapaz de "estabelecer objetivos próprios, e estratégias para alcançá-los, com

³⁶ No *Testamento Político*, D. Luís da Cunha afirmava que uma terceira "invisível e cruelíssima sangria que o Estado leva, é a que lhe dá a Inquisição, porque diariamente com medo dela estão saindo de Portugal com os seus cabedais os chamados cristãos-novos". Este mesmo problema era abordado por Ribeiro Sanches em sua exposição sobre a *Origem da denominação de Cristão Velho e Cristão Novo em Portugal, e as causas da continuação destes nomes, como também da cegueira judaica*, sendo ambos os textos conhecidos por Pombal. Sobre o tema, ver: SILVA, Ana Rosa Clochet da. *Inventando a Nação*. Intelectuais Ilustrados e Estadistas luso-brasileiros na Crise do Antigo Regime Português (1750-1822). São Paulo: HUCITEC, 2005.

³⁷ ROCHA, Igor Tadeus Camilo, Op. Cit., p. 20-21. Para o autor, as reformas pombalinas redirecionaram a antiga perseguição e a repressão inquisitorial para aqueles atores que passavam a serem vistos como uma tríplice ameaça – ao Trono, ao Altar e à sociedade civil –, designados genericamente de "ímpios, heréticos, maçons, libertinos e livres pensadores".

³⁸ O grupo feijoísta tem sido associado aos padres José Custódio Dias, Manoel Joaquim do Amaral Gurgel, José Bento Leite Ferreira de Melo, José Martiniano de Alencar, Antônio Maria de Moura, dentre outros.

independência da coroa,"³⁹ por outro, a estruturação da nova ordem política e o reforço simbólico de suas divisões revelou-se tributária da ação desses padres, que incluía desde a educação, até registros civis de nascimentos, mortes, casamentos e testamentos, passando pelo atendimento das necessidades assistencialistas, além da realização dos sacramentos e rituais religiosos.⁴⁰

No Parlamento brasileiro foi a partir da primeira legislatura do Império, instalada em 1826, que as discussões em torno da Igreja emergiram com mais frequência e intensidade, opondo ao grupo feijoísta os dois principais representantes do clero ultramontano. Tratavam-se de D. Romualdo Antonio de Seixas - arcebispo da Bahia - e o bispo do Maranhão - Marcos Antônio de Sousa -, defensores do modelo "intransigente romano",⁴¹ que negava ser o direito do padroado inerente à soberania dos governos temporais, concebendo-o como mera concessão papal e defendendo os "direitos da Igreja" como instituição independente e, inclusive, hierarquicamente superior ao poder civil, sujeita apenas à Santa Sé.

Desse modo, podemos concluir que, da mesma forma que "a reforma pombalina do Estado englobou uma reforma Eclesiástica"⁴², as reformas encampadas pelo clero no Brasil, durante a primeira metade do século XIX, envolveram questões internas à Igreja e ao seu corpo sacerdotal, inspiradas em diferentes modelos de secularização, naquele momento polarizados entre os representantes da tradição regalista e os defensores do ultramontanismo. Disputas estas que, a nosso ver, demonstram o quanto o envolvimento dos padres com a política não constituiu, necessariamente, um desvio dos objetivos fundamentais da vida religiosa, mas, ao contrário disso, foi antes "uma consequência natural da imbricação em que se encontravam o político e o religioso", nas suas visões de mundo.⁴³

Dessa leitura particular do catolicismo - que associava a política e a religião em diversos níveis e integrava a Igreja e o Estado num só corpo - o clero de inspiração

³⁹ DI STEFANO, Roberto. *Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX Iberoamericano*, Op. Cit., p. 168-169.

⁴⁰ HAUCK, João Fagundes et al. *História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo / Segunda época - A Igreja no Brasil no século XIX*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 14-15.

⁴¹ DI STEFANO, Roberto, *Disidencia religiosa y secularización em el siglo XIX Iberoamericano*. Op. Cit., p. 168.

⁴² SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Uma Questão de Consciência*. Op. Cit., p. 57.

⁴³ SOUZA, Françoise J. de O. Op. Cit., p. 25.

galicano-jansenista derivou uma particular reapropriação das principais matrizes do regalismo pombalino, adaptando-as às transformações processadas na trajetória "de um Império a outro", dentre as quais, aquela que operava a mudança nos fundamentos simbólicos do conceito fundante do Estado brasileiro: "a passagem de uma noção de *Monarquia* como dimensão macro-política organizadora da diversidade, para aquela que a reconhecia por referência à própria Nação".⁴⁴

Desse modo, se no plano dos argumentos e das reformas sustentados por este grupo o *regalismo imperial* reabilitava o *regalismo lusitano* - levando seus representantes a se declararem, simultaneamente, "católicos e combatentes da ingerência da Santa Sé na vida eclesial do país" - seus fundamentos já não podiam ser os mesmos. Por isso, enquanto os "regalistas europeus justificavam seus atos com base na igreja primitiva, nos antigos imperadores e costumes", o Governo imperial brasileiro "justificava seu regalismo com base na suposta aclamação popular que cedeu a soberania ao Imperador e na Constituição imperial".⁴⁵

Mediante tal concepção, a "administração exterior da Igreja nacional era competência e direito do poder civil e não um privilégio a ele concedido." De modo que, qualquer tentativa de regulamentação de Roma sobre a Igreja brasileira era vista como um ataque à soberania nacional. Era esta a conotação emprestada por Feijó à confirmação do grão-mestrado da Ordem de Cristo concedido ao Imperador pelo Papa, dando a ele o título de protetor da Igreja brasileira, pois, conforme discursava como membro da Comissão Eclesiástica da Câmara:

Acaso há sobre a terra outra fonte donde derivem os atributos majestáticos que não sejam as leis fundamentais dos impérios? Tem por ventura o papa algum depósito de poder temporal, com que possa mimosear os monarcas seus amigos, ou poder talvez delegar neles alguma partícula do seu poder espiritual, embora seja privativo do sacerdócio?⁴⁶

Foi justamente este novo fundamento da soberania que levou o clero regalista brasileiro a reabilitar o *antijesuitismo* característico da prática pombalina. Tal postura

⁴⁴ JANCSÓ, István (org.). *Independência: História e Historiografia*. São Paulo-Ijuí: Hucitec/FAPESP, 2005.

⁴⁵ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos, *Uma questão de Consciência*, Op. Cit., p. 67.

⁴⁶ BRASIL. *Anais da Câmara dos Deputados*. Sessão de 16/10/1827, p.129. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br>>

assumia importância no contexto do reforço do poder e autoridade de Roma, operado nos marcos do restauracionismo das antigas monarquias europeias, após a derrota de Napoleão e a instauração do Congresso de Viena. Desde então, o pontífice romano recuperou seus Estados, ganhou força no interior da política europeia, restabeleceu a Ordem dos Jesuítas e fortaleceu o clima de renascimento do catolicismo.

A retomada do recrudescimento do poder papal, no plano internacional, foi percebida pelos representantes do grupo feijoísta como ameaça à construção das bases do Estado brasileiro independente. Compartilhando do argumento, segundo o qual, a legitimidade do Monarca estava ancorada na Constituição, estes clérigos revisaram os poderes jurisdicionais da Igreja Católica no Brasil, seguindo a máxima defendida por Feijó: "se a nação brasileira não tem a força e o poder necessário para promover a sua prosperidade sem o consentimento da Cúria Romana, então não é independente, não é nação".⁴⁷

Assim, preconizando medidas que atendessem, simultaneamente, aos imperativos de edificação de um *Estado soberano* e de uma *Igreja nacional* - naquele momento indissociáveis - mobilizaram-se contra os projetos alternativos que, naquele momento, concorriam pela produção e legitimação do monopólio do capital religioso, os quais foram percebidos como "expressões de jesuitismo" no Brasil. Para tanto, encaminharam proposições legislativas contra a entrada de frades pertencentes a todas as ordens religiosas estrangeiras no Império, genericamente enquadradas na lei pombalina antijesuítica, de 1759.

Segundo Souza, coerentes com a reabilitação desta tônica do regalismo pombalino:

(...) fomentaram, também, a desestruturação das Ordens religiosas existentes no Brasil, defendendo a abolição da Companhia de Jesus, assim como a apropriação dos bens das demais Ordens pelo Estado e a admissão de novos congregados. Estas propostas surgiram sob a alegação de que as Ordens eram promotoras do ultramontanismo e da supremacia do poder papal.(...)⁴⁸

Da mesma forma, em seus discursos parlamentares estes deputados defenderam a deportação de frades estrangeiros, acusados de perturbar "a ordem estabelecida,

⁴⁷ RICCI, Magda. Assombrações de um padre regente. Diogo Antônio Feijó (1784-1843). Campinas: UNICAMP, 2001. p. 360.

⁴⁸ SOUZA, Françoise G. de O. Op. Cit., p. 344.

espalhando 'ideias absolutas e ideias transmontanas'", sendo, por isso, tomados por "'inimigos de todas as luzes do século'", "'muito inúteis e prejudiciais'", devendo ser "punidos por ensinarem o ultramontanismo".⁴⁹

Em sessão de 17 de maio de 1828, quando se discutiu a autorização da entrada de frades estrangeiros no país, Feijó pronunciou-se da seguinte forma:

De que países vêm eles, e quais as instituições políticas do seu país? Vêm de governos absolutos, e que têm máximas contrárias ao nosso sistema constitucional. Estes homens apregoarão suas máximas, não em público (porque eles são acautelados), mas nos confessionários, eles não cuidam só em pregar o Evangelho, mas em pregar as máximas do sistema absoluto que eles abraçam (...).⁵⁰

Semelhante preocupação com a defesa do sistema constitucional era manifesta por Custódio Dias, em Sessão de 10 de junho do mesmo ano:

Reconhecem esses monstros [frades] as vantagens do sistema constitucional? Qual é o país em que eles tenham deixado de perturbar a ordem pública, valendo-se e aproveitando-se do fanatismo do povo? Sr. Presidente, está por haver uma só desordem em que não entre um frade e sempre contra liberdade dos povos.⁵¹

Por fim, ao enquadrarem a Igreja católica "no mais tradicional regalismo de inspiração pombalina"⁵², esses clérigos envolveram-se no debate acerca da questão que especificamente nos interessa: a defesa da *tolerância* para acatólicos, vistos como agentes civilizatórios necessários à construção da nação, conforme ilustrado pelo padre Feijó, que

⁴⁹ CIARALLO, Gilson, Op. Cit., p. 85-99.

⁵⁰ BRASIL. *Anais da Câmara dos Deputados*. Op. cit., Sessão de 17/05/1828, p.99.

⁵¹ Idem, Sessão de 10/06/1828, p.84.

⁵² SANTIROCCHI, Ítalo Domingos, *Uma questão de Consciência*. Op. Cit., p. 67.

em diferentes ocasiões sugeriu "que os irmãos morávios"⁵³ fossem convidados para educar os índios brasileiros.⁵⁴

Seguindo este mesmo raciocínio, quando em 1827 se coloca em discussão o Tribunal da Legacia – a última instância de julgamento do direito eclesiástico, mas que dava também a última palavra em questões como o matrimônio, e que teria como chefe um clérigo estrangeiro nomeado pelo Papa, representante diplomático de Roma, sob o cargo de Núncio Apostólico – Custódio Dias se posiciona da seguinte maneira:

Dois centros de poder temporal são incompatíveis em um estado. Ao poder espiritual não compete impor penas temporais, e o pontífice romano por si e seus delegados não sujeitará à sua dominação os indivíduos da nossa nação. Nós legisladores da vida mortal, **admitidas e permitidas todas as religiões com seu culto doméstico**, só conhecemos um círculo na sociedade civil e um só centro.⁵⁵

O trecho em destaque deixa claro que, na perspectiva do clero regalista, ainda não se tratava de defender uma completa liberdade religiosa no Brasil, associada à liberdade de culto público a outras denominações cristãs. Embora esta fosse a postura aventada entre os liberais do Império no momento em que emergiu no cenário nacional aquela terceira via de secularização – que propugnou o modelo de Estado laico, defendendo a mais irrestrita "noção de liberdade, incluindo a religiosa" e oposta ao tradicionalismo católico – a menção à tolerância de protestantes e o incentivo à fixação destes no Brasil, foi suficiente para que, desde então, representantes do ultramontanismo se mobilizassem de maneira combativa, pautados nos seguintes objetivos:

esforço pelo fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; reafirmação da escolástica; restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); e

⁵³Segmento protestante que originou-se como movimento de seguidores de João Huss na Comunidade de Irmãos, na Boêmia, por volta de 1453. Com a proibição do protestantismo na Morávia, em 1627, o movimento se deslocou, ressurgindo na Saxônia, liderado pelo conde Nicolaus Ludwig von Zinzendorf, institucionalizando-se sob o nome de Igreja Morávia ou Unitas Fratrum, dando início às missões evangelizadoras. O trabalho dos Morávios ficou conhecido no Brasil, principalmente, pelas realizações com os índios da América do Norte. Os Irmãos morávios acreditavam que deveriam cumprir somente as leis descritas nas sagradas escrituras e não as ordens da Igreja católica.

⁵⁴MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 48-67, set.-nov. 2005.

⁵⁵BRASIL. *Anais da Câmara dos Deputados*. Sessão de 25/08/1827, p. 237. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br>>. (grifo meu)

definição dos 'perigos' que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais.⁵⁶

Sob tal ênfase, lançaram não apenas críticas internas ao regalismo, mas opuseram-se a toda e qualquer tendência associada ao liberalismo anticlerical, à maçonaria e ao pensamento filosófico científico, que eram contrários aos princípios da Igreja Romana. É assim que, já em julho de 1826, quando o deputado José Clemente Pereira passava para a discussão na Câmara um projeto de lei que regulamentava o exercício de liberdade de imprensa no que diz respeito às questões relacionadas à religião, o Arcebispo da Bahia e deputado eleito pela província do Pará, D. Romualdo Antônio de Seixas, concordava com os termos do Art. 2º, parágrafo 4º da lei da liberdade de imprensa, que previa punição a "Ataques diretos da religião, e seus dogmas, e evidente ofensa a moral pública", nos seguintes termos:

1.º Negando a verdade de todo, ou de alguns dogmas definidos pela igreja católica romana. 2.º Estabelecendo, ou defendendo dogmas falsos. 3.º Blasfemando de Deus. 4.º Zombando dos seus santos, ou do culto religioso aprovado pela mesma igreja. Os responsáveis compreendidos em algum dos três primeiros casos, serão condenados a prisão de um a três anos, e no último caso a prisão de dois a seis meses, segundo o grau de sua imputação.⁵⁷

Afinal, como o mais proeminente representante do ultramontanismo na Câmara dos Deputados, defendia que a caracterização dos dogmas deveria ser provinda da Igreja, única "Coluna e firmamento da verdade (...). Ela é sem dúvida uma sociedade perfeita, isto é, uma sociedade que tem em si mesma tudo quanto é necessário para a sua conservação e para chegar aos fins de seu divino estabelecimento."⁵⁸

Para nossos objetivos, vale frisar que, o projeto de lei sobre a liberdade de imprensa, em relação ao qual posicionou-se favoravelmente D. Romualdo de Seixas, inseria-se num contexto em que, reconhecidamente, tanto regalistas, quanto ultramontanos, fizeram-se presentes não apenas nas instâncias de representação política, mas acionaram as vias não institucionais para a veiculação de seus discursos, no combate aos modelos alternativos de reforma da Igreja.

⁵⁶ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos, *Uma questão de Consciência*. Op. Cit., p. 161.

⁵⁷ BRASIL. *Anais da Câmara dos Deputados*, op. cit., Sessão de 08 de julho de 1826, p. 93.

⁵⁸ *Ibidem*. p. 94, 95.

Neste sentido, vale lembrar que, juntamente com os debates parlamentares, a imprensa também se voltou para a questão da "paridade de oportunidades para todos os grupos" religiosos, vinculando-a tanto às novas ideias e concepções acerca da "liberdade de consciência" e da "liberdade política",⁵⁹ quanto às visões litúrgicas de mundo, que insistiam em defender a hegemonia da religião católica.

Dada a inicial hegemonia do grupo feijoísta no Parlamento brasileiro – tornando pouco propositiva e mais reativa a atuação ultramontana, quanto aos "projetos que visavam a modernizar a religião, segundo os ditames liberais" –⁶⁰ foi pela imprensa que circulou um dos mais polêmicos debates, que polarizou o clero naquele momento: a defesa da abolição do celibato clerical, sustentada pelo padre Feijó, veementemente contestada pelo padre Luis Gonçalves dos Santos.

Embora favorável à vida sacramental, Feijó e seu séquito de padres regalistas vincularam a abolição do celibato – concebida como assunto disciplinar da Igreja – à moralização do clero que deixaria de viver em concubinato e, conseqüentemente, ao próprio vigor da religião católica na sociedade brasileira. A primeira proposta neste sentido ocorreu durante a Assembleia Constituinte de 1823, quando o deputado Ferreira França propôs a abolição do celibato. Liderando uma campanha ainda mais audaciosa em 1827, Feijó encaminhou ao *Conselho Geral da Província de São Paulo* um projeto propondo na mesma direção, partindo da distinção entre *dogma* e *disciplina* eclesiástica, acreditando que "esta última poderia ser mudada conforme os tempos e os lugares", acomodando-se às circunstâncias do Brasil e passando pelo crivo do poder civil.⁶¹

No campo oposto do pensamento clerical, Luiz Gonçalves dos Santos reagiu aos "projetos casamenteiros" de Feijó, publicando o texto "Defesa do Celibato Clerical contra o voto em separado do Pe. Diogo Antônio Feijó, membro da comissão Eclesiástica da Câmara dos Deputados".⁶² Neste documento, defendia o celibato como "instituição apostólica", acusando Feijó de "sustentar doutrinas calvinistas" e basear-se em "escritores ímpios",

⁵⁹ DI STEFANO, Roberto. Disidencia religiosa y secularización em el siglo XIX Iberoamericano. Op. Cit., p. 169.

⁶⁰ SOUZA, Françoise J. de O. Op. Cit., p. 397.

⁶¹ Ibidem, p. 324.

⁶² SANTOS, Luiz Gonçalves dos. *Réplica Católica à resposta que o reverendo Senhor Deputado Feijó deu ao Padre Luís Gonçalves dos Santos*. Rio de Janeiro: Typographia de Torres, 1827.

difundidos pela Universidade de Coimbra.⁶³ Em resposta a Perereca, Feijó publicou a "Resposta do Deputado Feijó às Parvoíces, Impiedades e Contradições do Padre Luiz Gonçalves dos Santos",⁶⁴ acusando seu opositor a pecha de "fanático, supersticioso, papista e ultramontano".

Por assumir esse posicionamento, Feijó é chamado por Santos, em diversas ocasiões de "herege" por "*facilmente esquecer do seu juramento, e (...) se animar a fazer huma Indicação contraria, e eversiva da mantença da mesma Religião*".⁶⁵

Como se pode notar, no intuito de desbancar seus concorrentes no campo político-religioso, Luis Gonçalves dos Santos valia-se de associações simbólicas entre *regalismo* e *protestantismo*. Neste sentido, a crítica à suposta "heresia" cometida por Feijó, seria reprisada contra os metodistas fixados no Brasil, revelando o quanto tal disputa movia-se em torno do mesmo "capital simbólico cristão". Neste sentido, a postura tolerante do clero regalista em relação às outras designações cristãs, era apontada como defesa da liberdade religiosa e, portanto, ameaça à hegemonia católica.

Nas reflexões que seguem, buscaremos apresentar o teor da crítica ultramontana dos padres Luis Gonçalves dos Santos e Guilherme Tilbury (como assinava os panfletos) à questão da liberdade religiosa no Brasil, sistematizada em torno de argumentos que denunciavam o *proselitismo inconstitucional* e a suposta *heresia* metodistas, ameaçadoras do que era tomado como a única e verdadeira religião: o *catolicismo*.

A imprensa de opinião contra a vinda de protestantes ao Brasil

Desde 1808, a questão da tolerância religiosa ganhou espaço na sociedade brasileira. Isto porque, a transferência da Corte para o Rio de Janeiro, acompanhada pelos efeitos da abertura dos portos e da flagrante dependência de Portugal em relação à Inglaterra - reiterada em diferentes tratados - abriu as condições para que estrangeiros

⁶³ Vale notar que Feijó não frequentou a Universidade reformada de Coimbra, onde as teses galicanistas se difundiram a partir das reformas pombalinas. Contrariando esta tendência comum à maioria dos clérigos liberais que atuaram na formação do Estado brasileiro, sua formação se deu na Vila de Itu, junto aos padres Patrocinistas.

⁶⁴ FEIJÓ, Diogo Antônio. Resposta do Deputado Feijó às Parvoíces, Impiedades e Contradições do Padre Luiz Gonçalves dos Santos. In: CALDEIRA, Jorge (Org.). *Diogo Antônio Feijó*. São Paulo: Editora 34, 1999. p. 342.

⁶⁵ SANTOS, Luiz Gonçalves dos. *Réplica Católica à resposta que o reverendo Senhor Deputado Feijó deu ao Padre Luis Gonçalves dos Santos*. Op. Cit., p. 3.

protestantes passassem a se fixar no Brasil,⁶⁶ situação que exigiu uma postura mais tolerante dos habitantes da América – ainda portuguesa – em relação aos confessos de outra fé.⁶⁷ Mas, foi a partir de 1824, com a Constituição Imperial, que estes começaram a se denominar "protestantes" e a realizar os primeiros cultos, apoiados na concessão da "liberdade de culto doméstico" a outras religiões, pela Constituição brasileira.

Durante o século XIX, o protestantismo que chegou ao Brasil se caracterizou como de *missão* ou *conversão*, com origem no movimento norte-americano conhecido como *Grande Despertamento*, iniciado em 1734, e na *Grande Revivescência*, iniciada em 1795. Esses movimentos estavam atrelados ideologicamente à incursão pelo oeste norte-americano, consistindo em dois pontos principais: "o princípio da conversão, que se apoiava na regeneração, ou novo nascimento, que tinha como resultado a salvação individual, e a devoção à ética do trabalho assim como à disciplina moral. Duas alavancas para a ideologia do progresso."⁶⁸

E é com esse pensamento do *protestantismo de missão* que chegaram os primeiros missionários metodistas ao Brasil, precisamente na década de 1830.⁶⁹ Em 1835, o reverendo Fountain Elliot Pitts,⁷⁰ do *Board of Mission da Methodist Episcopal Church in the United States*, veio para o Rio de Janeiro para pregar em residências. No ano seguinte, em resposta aos apelos de Pitts, outro missionário se instalou no Rio de Janeiro, o reverendo Justus Spaulding,⁷¹ com a missão de organizar uma Igreja, que chegou a ter quarenta membros, sendo todos estrangeiros. Foi o missionário que passou mais tempo em terras

⁶⁶Boanerges Ribeiro aponta que, em 1810, foram contratados trabalhadores suecos que provavelmente eram luteranos. RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil monárquico (1822-1888): aspectos culturais da aceitação do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1973. p. 79.

⁶⁷ MENDONÇA, Antonio Gouvea. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo, SP: ASTE, 1995.

⁶⁸ Ibidem, p. 54.

⁶⁹No Rio de Janeiro, os estrangeiros alemães e ingleses construíram suas primeiras capelas, mas não havia ação missionária por parte dessas comunidades estrangeiras.

⁷⁰Fountain E. Pitts, foi o pioneiro em missões metodistas na América do Sul, era membro da Conferência Anual do Tennessee. Chegou ao Brasil em 19 de Agosto de 1835, pregava em casas particulares e continuou seu trabalho missionário em Montevidéu e Buenos Aires, retornando aos Estados Unidos na primavera de 1836. KENNEDY, James L.. *Cinquenta annos de methodismo no Brasil*. São Paulo: Methodista, 1928.

⁷¹Justus Spaulding foi membro da Conferência Annual de New England, é considerado o primeiro ministro da Igreja Metodista Episcopal do Sul.

brasileiras, entre 1836 e 1841. Além da implantação da Igreja, Spaulding abriu uma escola dominical, com trinta alunos, inclusive brasileiros.

Em 1837, chegou Daniel Parish Kidder,⁷² da *American Bible Society*, que veio reforçar a missão de Spaulding, destacando-se como um importante distribuidor de bíblias. Nos relatos de suas viagens por diversas províncias do Império, entre 1837 e 1840, registrava a tolerante recepção pelas camadas populares e mesmo por membros da elite letrada, incluindo "vários padres que apreciavam a oferta graciosa das Escrituras Sagradas", registrando jamais ter "encontrado o menor obstáculo ou recebido a mais leve desconsideração por parte do povo".⁷³

Apesar da facilidade dessa tentativa de fixação dos metodistas, a primeira missão teve curta duração, finalizando suas atividades em 1842. Há algumas hipóteses para o encerramento dessas atividades, mas a mais provável seria a crise das igrejas protestantes nos Estados Unidos,⁷⁴ que atingiu a Igreja Metodista em 1844, ano que, no Brasil, coincidiu com o início das reformas ultramontanas dos Seminários em moldes tridentinos. Desse modo, as missões metodistas só voltariam a ocorrer na década de 1870, com a instalação oficial do reverendo J. J. Ramson, contando apenas com estrangeiros em seus cultos.

Com a vinda dos primeiros missionários metodistas ao Brasil, Padre Perereca e Padre Tilbury direcionam seus escritos contra esse segmento protestante. Para tanto, valeram-se das novas possibilidades de circulação de ideias através da imprensa, que fez surgir uma nova figura política: a do jornalista ou panfletário.⁷⁵ Eram homens eruditos e seus escritos se voltavam, principalmente, para assuntos de relevância imediata dirigidos ao Povo ou a Nação, procurando apoio ou atacando pessoas ou facções. Também participavam de

⁷²Daniel Parish Kidder chegou ao Brasil em 1837, com apenas 22 anos de idade, onde permaneceu até 1840. Sua missão em solo brasileiro resultou na publicação de três livros sobre o país.

⁷³KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, Tradução Moacyr N. Vasconcelos. São Paulo: Martins / EDUSP, vol. 02, 1972, p. 112. *Apud*, PEREIRA, Rodrigo da Nóbrega Moura, Op. Cit., p. 75.

⁷⁴A polêmica da escravidão foi o elemento mais significativo para os cismas das igrejas norte-americanas do período. Batistas, presbiterianos e metodistas se dividiram internamente entre sulistas e nortistas HERBERG, Will. *Protestantes, católicos e judeus*. São Paulo, SP: Itatiaia, 1962.

⁷⁵MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos*. Imprensa, atores políticos e sociabilidades na cidade imperial. (1820-1840). São Paulo: Hucitec, 2005. p. 167.

associações públicas não oficiais no Rio de Janeiro, sendo "pessoas que uniam ao poder da palavra impressa a presença em formas de sociabilidade institucionalizadas".⁷⁶

Neste perfil, enquadram-se os chamados "padres publicistas", sendo que, tanto o clero regalista, como o clero ultramontano utilizaram-se da imprensa de opinião.⁷⁷ Em relação a esta última tendência, entre 1820 e 1840, cerca de 11% dos publicistas pertenciam à *Academia Real das Ciências de Lisboa*, dentre os quais se encontrava o ferrenho opositor do projeto missionário metodista no Brasil, o padre Luis Gonçalves dos Santos.⁷⁸ Autor de livros, panfletos e artigos publicados em jornais da época, envolveu-se em debates plurais, configurando peça central daquilo que ele próprio definiu como a verdadeira "guerra literária" entre brasileiros e portugueses, no contexto da independência.⁷⁹ No período imperial, destacou-se como um dos precursores na polêmica sobre a vinda de protestantes ao Brasil e, juntamente com o ultramontano William Tilbury, embateu-se contra os projetos então defendidos pelo clero regalista.

Segundo Santirocchi, com o auxílio de outro inglês chamado James Andrews, o padre Tilbury "assumiu a responsabilidade, entre os anos de 1838-1839, de ler todas as publicações missionárias protestantes em inglês em busca de notícias sobre o trabalho metodista no Brasil", publicando-as nos jornais do Rio de Janeiro, "com intuito de informar os católicos e provocar sua reação."⁸⁰ Padre Tilbury também foi responsável pela mudança de um projeto legislativo de São Paulo, que visava incluir centenas de bíblias editadas por protestantes no material dedicado ao ensino público na província, as quais seriam fornecidas pelo metodista Daniel P. Kidder.⁸¹

⁷⁶ Ibidem, p. 171.

⁷⁷Sobre a atuação periodista de Feijó, ver: SILVA, Ana Rosa Cloquet da; LOURENÇO, Laís da Silva. Entre a política e a religião: uma análise da imprensa periódica feijoísta, na conjuntura de 1834 a 1835. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 7, p. 207-229, 2015.

⁷⁸ A Academia Real das Ciências de Lisboa foi fundada em 1779, como principal instância de articulação dos homens de letras e estadistas portugueses, responsável pela nova fase da ilustração lusa e pela formulação de propostas reformistas para o Reino e o Ultramar. Por ser resistente às reformas pombalinas - devido à ascensão que possibilitou aos desafetos políticos do marquês de Pombal - constituiu, paralelamente à Coimbra, uma escola de poder, onde o pensamento conservador encontrava reduto. MOREL, Marco. Op. Cit.

⁷⁹ Além dos panfletos veiculados pelos padres Perereca e Tilbury, a imprensa periódica destacou-se nesta crítica aos metodistas. Já por volta de 1838, foram editados dois semanários com tal intuito: *O Católico*, mais tarde reeditado como *O Católico Fluminense*.

⁸⁰ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência*. Op. Cit., p. 75.

⁸¹O Bispo de São Paulo, ex-aluno da Universidade de Coimbra, Dom Manuel Joaquim Gonçalves de Andrade, que também era membro da legislativa provincial, votou a favor da aceitação da dádiva. No entanto,

Na defesa da posição hegemônica da Igreja católica no Brasil, o padre Perereca utilizou-se de argumentos políticos e teológicos. Exemplo claro disso é sua refutação à correspondência de Spaulding - denominado "missionário do Rio de Janeiro" - à "Sociedade das Missões da Igreja Metodista Episcopal de New-York", na qual o reverendo declarava: "Logo depois da minha chegada, comecei o serviço religioso para o público, em minha casa."⁸² Da mesma forma, era alvo das críticas ultramontanas o conteúdo dos *tracts* - panfletos com conteúdo proselitista que os metodistas distribuíam publicamente - além de um anúncio de vendas de bíblias, publicado no *Jornal do Comércio* pelo reverendo Kidder.

Segundo Luis Gonçalves dos Santos, com tais práticas os metodistas estariam burlando o artigo 5º. da Constituição, assim como o § V. do artigo 179 que, respectivamente, franqueava a liberdade de culto doméstico às demais religiões, mas as mantinha proibidas de erigir templos públicos, sendo este monopólio da Igreja católica. Como o "público" não poderia ser enquadrado na condição de "culto doméstico", tal prática era inconstitucional. Como ele próprio argumentava:

Se o Metodista dissesse: Para a minha família e para os da minha comunhão, é-lhe permitido pela Constituição; mas para o público, não. Que se entende pela palavra "público"? O Povo do Rio de Janeiro! Qual a Religião deste Povo? A Católica que todos nós juramos manter. Logo, o Metodista não respeitou a Religião do Estado como manda o § V. do Art. 179, **levantou altar contra altar projetando separar as ovelhas de J. C. do rebanho em que se acham, e roubá-las ao legítimo Pastor.**⁸³

O trecho destacado nos permite identificar o sentido das disputas que então opunham representantes do clero ultramontano e aqueles que professavam outra fé (no caso, os protestantes metodistas), bem como seus apoiadores católicos, representados pelo clero regalista. Trata-se da clássica disputa identificada por Bourdieu entre *ortodoxia*

recebendo comunicação do Padre Tilbury que essas eram Bíblias "falsas", assim informou a legislativa paulista e o projeto foi engavetado". VIEIRA, Davi Gueiros. Op. Cit., p. 35.

⁸² SANTOS, Luis Gonçalves dos. *Desagravo do clero e do povo catholico fluminense ou refutacao das mentiras e calumnias de hum impostor que se intitula missionario do rio de janeiro, enviado pela sociedade methodista episcopal de new-york para civilisar e converter ao [...]*. Rio de Janeiro: Imprensa Americana, 1837, p. 8. Coleção Brasileira, Biblioteca Mindlin, USP, São Paulo.

⁸³SANTOS, Luis Gonçalves dos, Loc. Cit. (grifos nossos).

e *heresia*,⁸⁴ ponto particular na luta pela continuação do monopólio que determinada religião detém.⁸⁵ No caso em questão, Luis Gonçalves dos Santos levantava esta acusação ao missionário metodista, resgatando nos primórdios da Igreja Católica a presença de posicionamentos heréticos. Segundo ele:

Nós encontramos nas Atas, e nas Epístolas dos Apóstolos os nomes de um Simão Mago, de um Diotrefes e de vários outros, que combateram abertamente a doutrina dos Apóstolos, e que levaram a sua temeridade ao ponto de fazer seita à parte não querendo comunicar com aqueles mesmos, que lhes haviam ensinado a doutrina Evangélica. Desde então estes falsos irmãos foram conhecidos na Igreja pelo nome de hereges, isto é, por sectários de uma doutrina particular oposta à doutrina da Igreja. De logo os Apóstolos os trataram de inimigos de J. C. e os denunciaram aos Fiéis para que deles fugissem a fim de que não se pervertessem com as falsas doutrinas dos Novadores.⁸⁶

Trata-se, em outros termos, de uma retórica que funda a dinâmica historicamente observada por Bourdieu, mediante a qual, toda "prática ou crença dominada está fadada a aparecer como *profanadora* na medida em que, por sua própria existência e na ausência de qualquer intenção de profanação, constitui uma contestação objetiva do monopólio da gestão do sagrado e, portanto, da legitimidade dos detentores deste monopólio".⁸⁷

Neste ponto, é preciso frisar que tais disputas se davam em torno do mesmo capital simbólico cristão, o que nos reporta à tendência observada para outros quadrantes latinoamericanos do século XIX, que conforme observa o historiador das religiões, Roberto

⁸⁴O conceito de Heresia está ligado ao início do cristianismo. Para a formulação do corpo canônico do Novo Testamento, foram escolhidos escritos que descendiam diretamente dos ensinamentos de Jesus, esses escritos foram definidos como "ortodoxos" pela nascente instituição eclesiástica, que formularam a concepção de "Igreja Universal", em grego é "católica". Polêmicas filosóficas e teológicas fizeram parte desse processo, cujos vitoriosos denominaram os opositores de hereges LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude, "Heresia", in: *Dicionário temático do ocidente medieval – volume 2*. Bauru, SP: São Paulo, SP: EDUSC: Imprensa Oficial do Estado, 2002, pp.: 503 até 521.

⁸⁵ BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011, 1974. p. 62.

⁸⁶ SANTOS, Luis Gonçalves dos *O católico e o metodista, ou refutação das doutrinas heréticas e falsas, que os intitulados missionários do Rio de Janeiro, methodistas de New York, tem vulgarizado nesta corte do imperio do Brasil por meio de huns impressos chamados tracts, com o fim de fazer proselitismo para a sua seita, &c.*. Rio de Janeiro Imprensa Americana, 1839, p. VIII-IX. Coleção Brasileira, Biblioteca Mindlin. USP, São Paulo.

⁸⁷ BOURDIEU, P., Op. Cit. p. 45.

Di Stefano, revelam o quanto a "heresia", assim como o "anticlericalismo", foram tendências que configuraram dimensões dos processos de secularização em curso.⁸⁸

Para desqualificar o pensamento metodista, padre Perereca recorria aos Concílios Ecumênicos e às personalidades da história do catolicismo que combateram a heresia.⁸⁹ Para ele, tais Concílios representavam a maneira que os sucessores dos Apóstolos encontraram para combater o surgimento de dissidências, de tal forma que os dirigentes da Igreja:

ajuntaram-se em concílios, neles discutiram as novas doutrinas, que haviam dado lugar aos escândalos, às divisões, e aos cismas; condenaram os erros, anatematizaram os seus autores, e se eles se não rendiam à autoridade do Espírito Santo, que nestas Santas Assembleias presidia, eram lançados fora do grêmio da Igreja [...], mas quando os erros heréticos haviam lavrado por considerável porção da Igreja Católica, causando grande ruína aos Fiéis, então formaram-se Assembleias gerais, que se dizem Concílios Ecumênicos.⁹⁰

Os textos do Concílio de Trento⁹¹ são os que mais aparecem nos escritos dos padres ultramontanos, refutando os conteúdos supostamente "heréticos" que os metodistas traziam nos *tracts*. Por singularizar a religião católica em relação às demais, tais Concílios eram vistos como fundamento da verdadeira "catolicidade" e da "verdadeira Igreja" de Jesus Cristo, enquanto a religião metodista era apontada como "falsa", representando verdadeiro "roubo" o converter católicos ao metodismo:

a Catolicidade, ou a Universalidade da Doutrina e por consequência da Fé, é o caráter que distingue a verdadeira Igreja de J.C. das seitas, que se separarão d'ella. [...] porque todos nós [católicos] somos Cristãos pela graça de Deus, e por essa mesma graça somos Católicos, porque professamos a mesma doutrina que sempre ensinou e ensina a Santa Igreja Católica. Advirta-se que o Metodista entende por Cristãos somente os seus partidários Protestantes e não quer de modo algum que os Católicos sejam Cristãos!!! Não será isto roubar a herança ao legítimo herdeiro?⁹²

⁸⁸ DI STEFANO, Roberto, "Disidencia religiosa y secularización em el siglo XIX Iberoamericano". Op. Cit., p. 158.

⁸⁹ Dentre outros, mencionava Tertuliano, Santo Agostinho, Vicente de Lérins, Jacques-Bénigne Bossuet, Irineo de Lyon, Cipriano de Cartago.

⁹⁰ SANTOS, Luís Gonçalves dos *O católico e o metodista*. Op. Cit., p. X.

⁹¹ O Concílio de Trento é tido como um dos concílios mais importantes da Igreja católica, tendo ocorrido entre os anos de 1545 e 1563 e foi o mais longo da história do catolicismo, no qual se discutiu o pensamento dos Reformadores Protestantes. Para averiguar seu teor, vale consultar a tradução de D. Ignacio Lopez de Ayala. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Madrid: Imprenta de Ramon Ruiz, 1798.

⁹² SANTOS, Luís Gonçalves dos. *Desagravo do clero e do povo católico fluminense*. Op. cit., p. 51.

Para desqualificar o sistema de crenças e práticas metodistas como religião – designando-a como mera "seita" – padre Perereca valia-se, ainda, do argumento segundo o qual, o que faria da Igreja católica a "verdadeira Igreja de Jesus Cristo" era a unidade, reforçada pela utilização de uma língua universal – o latim –,⁹³ o que a diferenciava das igrejas cismáticas, que dela se separaram e se difundiram em várias vertentes do cristianismo, como era o caso do protestantismo, cujo caráter, segundo ele, era a "desunião" e, portanto, não poderia ser "a Igreja de Jesus Cristo, que tanto recomendou aos Apóstolos a Unidade."⁹⁴

A interpretação que Luis Gonçalves dos Santos emprestava à história das igrejas cristãs e, particularmente, aos elementos que supostamente fundavam a legitimidade e veracidade da religião católica – sua *unidade, universalidade e tradição* –, revelam um estilo de se escrever a história eclesiástica próprio à época quando, sob um viés apologético e memorialista, "a Igreja era considerada como uma instituição divina, e não social".⁹⁵ Resgatava-se, assim, a herança inaugurada por Eusébio de Cesaréia, primeiro a escrever sobre a Igreja a partir da sua visão de fiel. Sua obra exerceu grande influência nas produções históricas, confessionais e seculares, sobretudo com o advento da modernidade, quando foi "retomada na reafirmação das variadas vertentes cristãs, num período em que a disputa pela hegemonia de produção de sentido religioso é catalisada pela abrangência do campo interpretativo da teologia, dividido entre católicos e protestantes".⁹⁶

Por sua vez, essa pretensa unidade da Igreja católica defendida pelo representante do clero ultramontano mascarava as dissidências internas ao próprio campo religioso católico, no Brasil do século XIX, polarizadas, conforme visto, entre ultramontanos e regalistas.

Os metodistas que chegaram ao Brasil combatiam a unidade da Igreja católica, além de alguns dogmas, doutrinas e disciplinas, utilizando os chamados *tracts*. Padre

⁹³A utilização de uma língua estranha aos ouvintes, principalmente o grego e o latim, foi elemento de discussões entre a igreja católica e as religiões protestantes e é criticada nos *tracts* distribuídos pelo missionário do Rio de Janeiro.

⁹⁴ SANTOS, Luís Gonçalves dos. *O católico e o methodista*, Op. Cit., p. XVII.

⁹⁵PIRES, Thiago, op. cit., p. 27.

⁹⁶ Ibidem, p. 28.

Perereca combatia tal postura, colocando-a como inconstitucional, por denegrir a religião oficial do Império brasileiro e seus conteúdos eram, por isso, tratados como heresia.

Segundo ele, o conteúdo dos *tracts* incluía: a *negação da presença real de Jesus Cristo na Eucaristia* e, por consequência, da *Transsubstanciação*; a *contestação da autoridade universal do Papa*; o *reconhecimento de apenas dois sacramentos* e a *crítica em relação aos cinco restantes*; a *obtenção da salvação apenas pela crença em Jesus Cristo* e a *crítica das demais práticas para obter a salvação*.⁹⁷ Condenavam, ainda, a *existência do Purgatório* e *as festas destinadas aos Santos*.⁹⁸ Alguns desses assuntos teriam sido abordados pelo reverendo Spaulding em suas correspondências, nas quais mencionava, também, as questões sobre o *celibato clerical*, a *livre interpretação da bíblia* e a *utilização de bíblias "falsas"*, além da *postura do sacerdócio católico brasileiro*.

Os assuntos debatidos nos *tracts* tocavam em dogmas da Igreja católica, que foram combatidos pelos protestantes na Reforma e reafirmados pelo Concílio de Trento. Outros pontos da polêmica, por sua vez, tocavam em questões atinentes à disciplina do clero, bem como a aspectos da religiosidade popular e da liturgia católica. É este o sentido da opinião emitida pelo missionário metodista sobre a *Festa do Espírito Santo* e da *Nossa Senhora da Glória*, referidas por ele como "*asneiras do Catolicismo*", que tenderiam a cair em desprezo, à medida em que "*as luzes estão em aumento*".⁹⁹ Tal crítica, recuperava um dos tópicos da crítica ilustrada forjada durante a administração pombalina, que representava como "fanatismo" e "superstição as manifestações da religiosidade popular no Portugal setecentista. Padre Perereca, por sua vez, colocava alguns elementos da festa como de iniciativa pública, caracterizando um "catolicismo santorial",¹⁰⁰ o qual era alvo de críticas do próprio clero conservador. Segundo argumentava:

⁹⁷ SANTOS, Luís Gonçalves dos. *O católico e o methodista*. Op. Cit., pp. 10-27.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 72.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 46.

¹⁰⁰ *Catolicismo santorial* é aqui entendido como uma das formas mais tradicionais de catolicismo brasileiro, presentes desde o período colonial. Tem origem popular, enfatizando o culto aos Santos, a importância de Festas e as devoções populares. Tem caráter predominantemente leigo, mantendo uma relativa autonomia em relação ao catolicismo institucional, dispensando a presença de representantes oficiais da igreja. O catolicismo santorial foi duramente combatido no processo de romanização, no final do século XIX, resultado do projeto de reforma ultramontano, quando instauraram no Brasil um "catolicismo universalista" caracterizando um forte controle sobre os leigos e suas associações e adequando o catolicismo brasileiro aos ditames de Roma. TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *Revista da USP*, 67, p.14-23, 2005.

Os espetáculos de fogos artificiais não entram na liturgia do Culto Católico, são sinais do regozijo público; portanto o Metodista insulta atrevidamente os festeiros, que deram esse espetáculo para maior esplendor da Festividade de N. Senhora da Glória, como também calunia a Religião Católica, que segundo ele entende, autoriza *asneiras* ou as prescreve no seu Ritual".¹⁰¹

Em contrapartida, devolvia as críticas aos rituais metodistas, representados nos *meetings*,¹⁰² valendo-se, para tanto, do relato de um viajante inglês aos Estados Unidos:

tudo quanto ali [no *meeting*] se representa é uma força burlesca, ridícula e indigna da majestade do culto de Deus, que umas vezes excita a riso, outras causa horror, outras move à compaixão, principalmente quando se contempla a exaltação, a que se elevam aquelas pobres almas seduzidas, chegando ao excesso de perder a razão, o pudor, e os sentimentos da própria dignidade com notável desordem da economia animal, para levar horas sucessivas a gritar, a soluçar, a estrebuchar como endemoniadas, especialmente as mulheres. [...] hipócritas confissões públicas das raparigas animadas pelos falsos diretores a dar público espetáculo das suas fraquezas e leviandades, ou a mentir muito de propósito para receber maiores afagos e louvores.¹⁰³

Além dessas questões, Padre Perereca avançava sobre outras disputas caras ao próprio corpo sacerdotal católico, como a questão do *celibato clerical* e da *autoridade papal*. No tocante ao celibato, destacava a seguinte passagem, onde o missionário metodista criticava tal disciplina:

Ainda que obrigado (o Clero) por juramento a um estado de eterno celibato, e isso porque são Santos demais para legalmente entrarem no Santo estado do Matrimônio, contudo muitos deles tem grandes famílias de crianças, e não se envergonham disso!".¹⁰⁴

Luis Gonçalves dos Santos refutava tal afirmação, argumentando que não passava de um mal entendido do missionário metodista, pois:

¹⁰¹ SANTOS, Luís Gonçalves dos. *Desagravo do clero e do povo catholico fluminense*, Op. Cit., p. 46. (grifos originais)

¹⁰² Reuniões religiosas promovidas pelos metodistas em campo aberto, espécie de acampamento religiosos, onde cultos e conversões aconteciam, durante a expansão para o Oeste norteamericano. HERBERG, Will. Op. cit.

¹⁰³ SANTOS, Luís Gonçalves dos. *Desagravo do clero e do povo catholico fluminense*, Op. Cit., p. 38-39.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 38.

os Padres tem Irmãos e Irmãs, Sobrinhos e Sobrinhas, etc., assim nem tudo o que parece é; e ninguém está obrigado a omitir atos de caridade por causa do escândalo Farisaico. Mas suponhamos que meia dúzia de Padres dê o escândalo público, de que nos acusa o Metodista, segue-se que são todos, ou pelos menos muitos, como ele diz? Não.¹⁰⁵

Dessa forma, não dava o devido relevo a uma questão que, inegavelmente, afetava a moralidade e disciplina do clero brasileiro desde os tempos coloniais – a prática comum do concubinato clerical –¹⁰⁶ e que fora alvo das suas disputas anteriores com o padre Diogo Feijó, conforme visto.

Além da questão do celibato, padre Perereca denunciava o suposto desentendimento do missionário metodista em relação à questão da autoridade papal, o qual destacava a "controvérsia entre os Católicos deste País e o Papa acerca da eleição de um Bispo, que Sua Santidade recusa confirmar".¹⁰⁷ Desqualificando a importância da questão,¹⁰⁸ argumentava:

Desengane-se o Metodista que os Brasileiros juraram ser Católicos, e pela misericórdia de Deus jamais se separaram do centro da Unidade tão recomendada por Jesus Cristo, e que nunca negaram a obediência filial àquele Pai comum dos Fiéis, àquele Supremo Pastor que Jesus Cristo antes de subir ao Céu deixou na terra para fazer as suas vezes, e a quem entregou os seus cordeiros e as suas ovelhas. [...] Os Católicos do Rio de Janeiro, e de todo o Brasil não tiveram controvérsia alguma com o Papa Gregório XVI. Os que excitaram a controvérsia com sua Santidade há 4 para 5 anos, e ainda a sustentam com tanto escândalo, ou não são Católicos, ou não querem continuar a ser.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Loc. Cit.

¹⁰⁶ SERBIN, P. Kenneth. *Padres, Celibato e Conflito social. Uma história da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

¹⁰⁷ SANTOS, Luís Gonçalves dos. *Desagravo do clero e do povo catholico fluminense*. Op. Cit., p. 41.

¹⁰⁸ O pontificado de Gregório XVI (1831–1846) marcou a afirmação e consolidação do ultramontanismo no Brasil, explicando os embates entre a Cúria Romana e os liberais regalistas brasileiros, dominantes na cena política sob a regência de Feijó. No referido episódio, o metodista referia-se à conhecida "Questão Moura". Em março de 1833, Antônio Maria de Moura – do grupo feijoísta – foi nomeado para ocupar o cargo de bispo do Rio de Janeiro. Seu nome, entretanto, foi negado pela Santa Sé sob a alegação de impedimentos e irregularidades eclesiais. No entanto, ficou claro que negou-se a bula de aprovação devido aos posicionamentos que o padre tomara em dois projetos considerados ofensivos pela Cúria Romana: o da Caixa Eclesiástica – que proibia aos padres que recebessem cômmodos do governo, o exercício de outras atividades – e o projeto sobre os impedimentos matrimoniais. O governo brasileiro viu essa atitude do Papa como uma ofensa direta, já que pelo título do Padroado cabia ao governo brasileiro, agora sob a Regência Trina, o direito de nomear seus bispos. O caso se transformou num problema diplomático, que permaneceu sem avanço, pelo menos, até 1835, quando Feijó foi eleito Regente do Império. SANTOS, José Augusto dos. *Liberalismo eclesiástico e regalista no Brasil sob o pontificado de Gregório XVI*. Tese de doutorado., Roma: UNIGRE, 1971.

¹⁰⁹ SANTOS, Luís Gonçalves dos. *Desagravo do clero e do povo catholico fluminense*, Op. Cit., p. 42.

No momento por nós estudado, a questão da autoridade papal articulava-se, também, à questão do *sacerdócio*. Para os padres ultramontanos, os papas, sendo sucessores de São Pedro - que foi colocado por Jesus Cristo para governar a "Igreja Verdadeira" - representavam a autoridade superior do catolicismo. Neste contexto, o sacerdócio era, ao mesmo tempo, *sagrado* e *hierárquico*, concepção que levava o padre Perereca a desqualificar o metodismo, argumentando que os "chamados Ministros não são Sacerdotes, não tem caráter de Ordem Sacra, não receberam o poder de redimir os pecados, nem de os declarar redimidos; portanto tudo quanto fazem a este respeito é impostura, profanação, e impiedade."¹¹⁰

O trecho acima revela os pontos da disputa entre estas duas denominações cristãs e os requisitos que, oficialmente, sustentavam a concepção do que era ou não "religião", na perspectiva ultramontana: *formação sacerdotal*, *institucionalização*, poder concedido por uma *ordem hierárquica*, além da já mencionada *tradição*, depositada nas Escrituras.

Padre Perereca seguia justificando sua concepção de sacerdócio, diretamente ligada ao princípio de *santidade*:

O que é, pergunta o Conde de Maistre, um Ministro do culto que se diz Reformado? Um homem vestido de negro que todos os Domingos sobe ao púlpito para fazer alguns discursos honestos: para este emprego basta qualquer homem de bem." [...] "O Protestantismo, continua De Maistre, pede nos seus Ministros somente probidade; o Catolicismo porém exige probidade divinizada, isto é, *santidade*.¹¹¹

Ou seja: a *santidade* é aqui entendida pelo padre Perereca como um segmento da hierarquia - que tem no topo o papa, legítimo representante do apóstolo Pedro - desqualificando o metodismo, composto por leigos não sacerdotes. Para fundamentar estes argumentos, utilizava-se, mais uma vez, de um representante do tradicionalismo francês, que ao lado de De Bonald, Lamennais, Bossuet, estruturou um conjunto de ideias com o objetivo de contrapor-se à onda revolucionária, nos séculos XVIII e XIX. Trata-se de Joseph de Maistre,¹¹² que, além da crítica contra-revolucionária - que associava

¹¹⁰ Ibidem, p. 72.

¹¹¹ Ibidem, p. 33. (grifos do autor).

¹¹² Nascido na Sabóia, em 1753, o qual chegou ao cargo de senador, em 1788, sendo exilado, quando a revolução francesa chegou à Sabóia. Fixando-se na Rússia, escreveu suas obras criticando a revolução

protestantismo e revolução – soube alinhar um marcado senso de realidade, com a força do que tomava como a verdadeira religião: a católica. Reivindicado pelos ultramontanos brasileiros no início da República, sua obra já era conhecida pelos padres ultramontanos aqui estudados, sobretudo por sustentar a defesa do cristianismo como "a religião revelada por Deus na história e através da história", o que o levava a defender o "valor inquestionável da tradição, da objetividade, da autoridade universal presente na civilização cristã", sendo a religião cristã concebida como o "fundamento de todas as leis positivas" e portadora de plena "autoridade legislativa em virtude de suas leis serem as primeiras".¹¹³

No tocante à defesa da hierarquia, o pensamento tradicionalista de De Maistre insistia que "a única hierarquia de valores válida é aquela na qual a política é subordinada à moral e a moral à religião",¹¹⁴ argumentos estes que explicam sua habilidosa apropriação pelos ultramontanos do Império.

Na crítica dos Padres Perereca e Tilbury aos metodistas, levantava-se, ainda, a polêmica sobre a utilização de bíblias protestantes ou de bíblias católicas sem as notas de referências, além da livre interpretação das Sagradas Escrituras. Padre Tilbury argumentava que a Igreja católica não proibia a Bíblia e sim o abuso da palavra de Deus. Segundo ele: "a Bíblia vende-se publicamente, lê-se, e circula com liberdade em todos os Países do Mundo Católico, digam o que quiserem em contrário os Missionários Metodistas".¹¹⁵

Já o padre Perereca, em seu primeiro panfleto, combatia a leitura de bíblias protestantes e o lucro auferido com a venda de tais bíblias sem, contudo, preocupar-se com a eficácia de tal prática. Conforme justificava:

Não nos impõe o nosso Missionário com as Bíblias de que tanto alarde faz a cada passo, porque, além de serem muito mal traduzidas por diferentes

francesa, concebendo-a como consequência dos processos oriundos da Reforma Protestante. MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Paradoxos do pensamento contra-revolucionário: Joseph de Maistre. *Locus-Revista de História*, 2001.

¹¹³ CORDI, Cassiano. O Tradicionalismo na Primeira República. Tese (Doutorado em Filosofia). Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho: Departamento de Filosofia, 1984, p. 18.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 18.

¹¹⁵ SANTOS, Luís Gonçalves dos. *Antídoto catholico contra o veneno methodista*, Op. Cit., p. 12.

Sectários, e não concordarem os Textos de umas com os de outras, é um ramo de negócio muito lucroso (*sic*) para eles. [...] Os Missionários Católicos pregam o Evangelho, os Metodistas vendem o Evangelho para que os seus Neófitos o leiam!¹¹⁶

Porém, esse quadro mudaria, quando passou a combater o anúncio do reverendo Kidder, publicado no *Jornal do Commercio*, no dia 15 de dezembro de 1837, o qual, segundo Luis Gonçalves dos Santos, seguia outros anúncios semelhantes publicados no ano anterior, que propagavam a venda de bíblias do padre católico António Pereira de Figueiredo,¹¹⁷ editadas pelos protestantes, nas quais vinham suprimidas as notas explicativas necessárias, segundo o clérigo ultramontano, ao entendimento das Sagradas Escrituras:

O nosso Português Padre A. Pereira não deu à luz a sua versão da Bíblia sem Notas, se a Sociedade Bíblica tanto se interessa pela mocidade Brasileira, por que razão suprimiu as Notas das duas Versões do Sábio Pereira, e fez imprimir somente o Texto?¹¹⁸

Além disso, o referido anúncio indicava a bíblia editada aos "Mestres e diretores de aulas". Essa questão foi duramente combatida pelo padre Perereca, para o qual nem todos estavam preparados intelectualmente para interpretar as Sagradas Escrituras sem o auxílio das notas explicativas católicas, dado que os textos bíblicos eram de difícil compreensão. Apoiando-se na obra de Vicente de Lérins¹¹⁹ a respeito da heresia, condenava como imperdoável um cristão que:

prefere o seu próprio juízo ao da Igreja; e se persevera no seu erro, é um herege, um excomungado, um gentio, e um publicano. Tal o deplorável estado dos Protestantes desde os Luteranos e Calvinistas até os Metodistas, que são os

¹¹⁶ SANTOS, Luís Gonçalves dos. *Desagravo do clero e do povo catholico fluminense*. Op. Cit., p. 31-32.

¹¹⁷ António Pereira de Figueiredo (1725-1797) foi um dos teóricos do Regalismo Português. Estudou filosofia e teologia na Congregação do Oratório de São Filipe Neri de Lisboa e traduziu a bíblia católica para o português. SANTOS, Cândido. Antonio Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung. *Revista de História das Ideias*, Coimbra, 4, p. 167-206, 1982.

¹¹⁸ SANTOS, Luís Gonçalves dos. *Antidoto catholico contra o veneno methodista*, Op. Cit., p. 18.

¹¹⁹ Vicente de Lérins foi um monge católico gaulês, conhecedor das Sagradas Escrituras e dos dogmas da Igreja. Combateu fortemente a heresia, sua principal obra foi *Pelegriini aduersam haereticos* – conhecido também por *Commonitorium*. Viveu num monastério na Ilha de Lérins até sua morte entre os anos de 445 e 450.

mais modernos de todos, e talvez por essa razão os mais obstinados no erro, e atrevidos em propagá-lo até entre os Católicos!¹²⁰

A livre interpretação da bíblia e sua utilização em aulas estava relacionada à abertura de "Aulas" pelo missionário do Rio de Janeiro, além da escola dominical de ensino religioso. Mesmo não se tratando de uma questão explicitamente religiosa, atingia diretamente a Igreja católica, dado que os clérigos estavam diretamente envolvidos com o ensino geral da mocidade brasileira. Em sua correspondência, o missionário informava ter aberto uma "Aula"¹²¹ e desqualificava o ensino vigente no Brasil, fazendo referência à confusão de línguas presentes na "Torre de Babel".¹²²

A nosso ver, a oposição à venda da versão da bíblia traduzida pelo padre oratoriano Antônio Pereira de Figueiredo se deve, em grande medida, ao fato deste ter sido um dos expoentes do reformismo pombalino e defensor da tolerância religiosa no Portugal setecentista - opondo-se publicamente aos "confusos e escuros" métodos escolásticos -, além de autor da *Tentativa Theológica* (1766), e da *Demonstração Theológica* (1769), "duas verdadeiras colunas do regalismo português", responsáveis pela defesa da vertente episcopalista do regalismo português, que encontrou nos bispos seus instrumentos fundamentais.¹²³ Neste caso, a menção ao "Sabio Pereira", soa muito mais como um artifício de retórica, já que remetia a um ilustrado português, comprometido com as tendências galicano-jansenistas do regalismo pombalino.

Por sua vez, o fato desta tradução ter sido a escolhida e editada pelos protestantes, aliada à proposta de sua livre interpretação, reforçava a associação simbólica que, naquele momento, o clero ultramontano estabelecia entre *regalismo* e *protestantismo* e, de ambos, com o que passava a ser visto como "*heresia*" e "*dissidência religiosa*" no Brasil oitocentista.

¹²⁰ SANTOS, Luís Gonçalves dos. *O católico e o metodista*, Op. Cit., p. XV.

¹²¹ Os metodistas tiveram papel importante na educação pública e religiosa nos Estados Unidos da América após a Grande Revivência. HERBERG, Wil., Op. Cit.

¹²² SANTOS, Luís Gonçalves dos. *Desagravo do clero e do povo católico fluminense*, Op. Cit., p. 18.

¹²³ SANTIROCCHI, Ítalo D., Op. Cit., p. 57.

Considerações Finais

A primeira metade do século XIX foi um período de adaptação da Igreja às mudanças políticas, sociais e culturais em curso. Portanto, muito mais que uma instituição rumo à completa separação institucional em relação ao poder civil, permaneceu intimamente vinculada ao Estado, como poderoso elo entre dimensões que, naquele momento, sofriam profundas transformações e rearticulações.

Nesta perspectiva, longe de pretender hierarquizar Estado e Igreja em graus de dependência e/ou importância, a discussão proposta permitiu focar a historicidade comportada pela apropriação das doutrinas e práticas institucionalizadas que estruturaram o campo político-religioso no Brasil da primeira metade do século XIX, problematizando algumas das dimensões que então moldaram a configuração institucional da Igreja católica e do Estado imperial.

Atentos às articulações entre poder político e religioso, situadas no cerne da discussão acerca da legitimidade do ordenamento político nos quadros do moderno Estado constitucional e da democracia política, a análise dos panfletos publicados pelos padres Perereca e William Tilbury permitiu-nos situar os primórdios de um debate que, no final do século XIX, assumiria caráter emergencial: a questão da pluralidade religiosa e da redefinição do modelo de relacionamento entre Estado e Igreja no Brasil, mediante o fim do Padroado, oficializado pela Constituição de 1891.

Neste sentido, vale lembrar que o ano de 1837, quando se deu a publicação do primeiro panfleto do padre Luis Gonçalves dos Santos, correspondeu também ao ano em que houve uma virada no jogo de forças políticas imperiais, movimento conhecido como o *Regresso Conservador* e que contou com a ascensão dos paladinos do ultramontanismo na política nacional.¹²⁴ Desde então, os argumentos e reformas sustentados por representantes do pensamento ultramontano, como solução para as supostas ameaças à hegemonia da religião católica, reabilitaram as matrizes teológicas, filosóficas, e políticas daquelas manifestações do pensamento contra-revolucionário, surgido na França entre os

¹²⁴ Segundo Santirocchi, um dos motivos que explica a ascensão política do clero ultramontano, desde a década de 1840, foi o Regresso Conservador e a participação de representantes do clero regalista nos movimentos liberais que instabilizaram a regência, o que levou o governo a inibir a atuação político-partidária do clero. SANTIROCCHI, Ítalo D. Op. cit., p. 120.

séculos XVIII e XIX, do qual derivou-se um marcado "tradicionalismo católico", como alternativa ortodoxa às mudanças institucionais e jurídicas do período.

Na primeira metade do século XIX, tais tendências insinuaram-se nas esferas de poder representativo e dos novos espaços de sociabilidade inaugurados por nossa modernidade política, polarizando as diferentes vertentes do clero brasileiro – expressivas de diferentes modelos de secularização – indicando não apenas a convivência conflituosa entre diferentes modelos de reforma da Igreja e da sua relação com o poder temporal, mas diferentes formas de crer e interpretar as escrituras.

* Este artigo resulta da pesquisa de Iniciação Científica "*Padres polemistas ultramontanos e a questão da vinda de protestantes ao Brasil (1826-1842)*", desenvolvida junto à Faculdade de História da PUC-Campinas, com vigência entre julho/2014 e ago/2015.

Data de recebimento do Artigo: 12/10/2016

Data de aprovação do Artigo: 27/10/2016

Referências Bibliográficas:

Fontes:

Anais da Câmara dos Deputados. Brasília: Câmara dos Deputados. Disponível em:

<<http://www.camara.gov.br>>. Acesso em: Janeiro de 2013.

FEIJÓ, Diogo Antônio. Resposta do Deputado Feijó às Parvoíces, Impiedades e Contradições do Padre Luiz Gonçalves dos Santos. In: CALDEIRA, Jorge (Org.). *Diogo Antônio Feijó*. São Paulo: Editora 34, 1999. p. 342.

SANTOS, Luís Gonçalves dos. *Antidoto catholico contra o veneno methodista ou refutação do segundo relatório do intitulado missionario do Rio de Janeiro. Composto pelo R.P.G. Tilbury. Com huma analyse do annuncio do vendedor de biblias, Etc. pelo Padre [...]*. Rio de Janeiro Imprensa Americana, 1838.

_____. *Desagravo do clero e do povo catholico fluminense ou refutacao das mentiras e calumnias de hum impostor que se intitula missionario do rio de janeiro, enviado pela*

sociedade methodista episcopal de new-york para civilisar e converter ao [...]. Rio de Janeiro Imprensa Americana, 1837.

_____. *O catholico e o methodista, ou refutação das doutrinas hereticas e falsas, que os intitulados missionarios do Rio de Janeiro, methodistas de New York, tem vulgarizado nesta corte do imperio do Brasil por meio de huns impressos chamados tracts, com o fim de fazer proselitos para a sua seita, Etc. A que se ajunta huma Dissertação sobre o direito dos Catholicos de serem sepultados nas Igrejas e nos seus adros. Offerecida e dedicada ao Exmo. e Revmo. Senhor Scipião Domingos Fabrini... pelo padre Luiz Gonçalves dos Santos*. Rio de Janeiro Imprensa Americana, 1839.

_____. *Réplica Católica à resposta que o reverendo Senhor Deputado Feijó deu ao Padre Luís Gonçalves dos Santos*. Rio de Janeiro: Typographia de Torres, 1827.

Bibliografia:

BAKER, Keith M. *Introduction*. In: *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture: The political culture of the old regime*. Oxford; New York: Pergamon Press, 1987, pp. XI-XIII.

BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Guilherme Paulo Tilbury. In: ____ (org.) *Diccionario bibliographico brasileiro – volume 3*. Rio de Janeiro, RJ: Typographia Nacional, 1985, p. 197. Disponível em: <<http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/14856>>.

BARBOSA, Maria Izabel. Bossuet e a revogação do Edito de Nantes. *Akrópolis-Revista*, 2008

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

CIARALLO, Gilson. *O tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política*. *Revista de Sociologia e Política*, V. 19, nº 38, p. 85-99, fevereiro 2011.

DE AYALA, Ignacio Lopez (Trad.). *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. En la Imprenta Real, 1785.

- DI STEFANO, Roberto. Disidencia religiosa y secularización em el siglo XIX Iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas. *Projeto História* (Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História), São Paulo, n. 37, p. 157-178, 2008.
- HAUCK, João Fagundes. *Historia da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época: a Igreja no Brasil no século XIX*. São Paulo: Paulinas; Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.
- HAUPT, Heinz-Gerherd. Religião e nação na Europa no século XIX: algumas notas comparativas. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 22, n. 62, p. 77-94. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>.
- HERBERG, Will. *Protestantes, católicos e judeus*. São Paulo, SP: Itatiaia, 1962.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *El peregrino y el convertido: La religión en movimiento*. México, Ediciones del Helénico, 2004.
- HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época*. São Paulo: Paulinas; Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.
- JANCÓS, István; PIMENTA, João Paulo Garrido. *Peças de um mosaico: ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira*. In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). *Viagem incompleta. A experiência brasileira (1500-2000)*. Formação: histórias, 2. ed. São Paulo: SENAC, 2000. p. 127-175.
- KENNEDY, James L. *Cinquenta anos de methodismo no Brasil*. São Paulo, Methodista, 1928.
- LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. Heresia. In: _____. *Dicionário temático do ocidente medieval – volume 2*. Bauru, SP: São Paulo, SP: EDUSC: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 503-521.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Reformistas na Igreja do Brasil-Império*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1977.
- MENDONÇA, Antonio Gouvea. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo, SP: ASTE, 1995.
- _____. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, São Paulo, n 67, p. 48-67, setembro-novembro 2005. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/67/05-mendonca.pdf>>. Acessado em: 27 jan. 2015.

- _____. República e pluralidade religiosa no Brasil. *Revista USP*, 2003, 59: 144-163.
- MENDONÇA, Antonio Gouvea; VELASQUES FILHO, Procoro (Coaut. de). *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo, SP: Loyola, 1990.
- MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos. Imprensa, atores políticos e sociabilidades na cidade imperial. (1820-1840)*. São Paulo: Hucitec, 2005.
- NOGUEIRA, Octaciano (org.). *Constituições Brasileiras: 1824*. Brasília: Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, Centro de Estudos Estratégicos, 2001.
- PEREIRA, Rodrigo da Nóbrega Moura, A salvação do Brasil: as missões protestantes e o debate político-religioso do século XIX. Tese (Doutorado em História Política). Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2008.
- PIRES, Thiago. Revisitando a Historiografia Eclesiástica: a superação de uma narrativa eusebiana. In: BUARQUE, Virginia A. Castro (org.). *História da Historiografia Religiosa*. Ouro Preto: EDUFOP/PPGHIS, 2012, p. 27-42.
- RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil monárquico (1822-1888): aspectos culturais da aceitação do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1973.
- RICCI, Magda. *Assombrações de um padre regente: Diogo Antônio Feijó (1784-1843)*. Campinas UNICAMP, 2001.
- SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Uma Questão de Consciência: Os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Império (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço/São Luis: EDFMA, 2015
- _____. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. *Temporalidades – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em história da UFMG*, vol. 2, n. 2, Agosto/Dezembro de 2010.
- SANTOS, Cândido. Antonio Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung. *Revista de História das Ideias*, Coimbra, 4, p. 167-206, 1982.
- SILVA, Ana Rosa Clochet da, *Inventando a Nação*. Intelectuais Ilustrados e Estadistas Luso-Brasileiros na crise do Antigo Regime Português. São Paulo: Hucitec, 2006.
- _____. & LOURENÇO, Laís da Silva. Entre a política e a religião: uma análise da imprensa periódica feijoísta, na conjuntura de 1834 a 1835. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 7, p. 207-229, 2015.

- SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. Do altar a tribuna: os padres políticos na formação do estado nacional Brasileiro (1823-1841). Tese (Doutorado em História). Universidade do estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010.
- SOUZA, José Carlos Aguiar de. As filosofias da história e a tese da secularização: a teologia cristã e as raízes da secularização na modernidade. *PLURA*, Revista de Estudos de Religião, vol. 2, nº 2, p. 43-57, 2011.
- TEIXEIRA, Faustino. *Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo*. *Revista da USP*, 67, p. 14-23, 2005.
- _____. *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- VIEIRA, Davi Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília, DF: Editora da UnB, 1980.