

Anticlericalismo e ultramontanismo: perspectivas de humanismo no século XIX

Mariana de Matos Ponte Raimundo¹

Resumo

O século XIX foi marcado por um forte anticlericalismo, comumente considerado como componente da laicização, decorrente de vigorosa crítica à Igreja. Pode ser nos desdobramentos da Revolução Francesa que se encontra o surgimento desse anticlericalismo disseminado pela Europa com as desavenças religiosas e políticas subsequentes. Assim, cresciam as oposições laico/clerical e religioso/civil com intenções de combate ou substituição da religião (católica) ou de suas instituições. Ao anticlericalismo crescente que a Igreja atribuía ao iluminismo e ao liberalismo, o catolicismo ultramontano responderia com o apelo à um catolicismo identitário e professante expresso na encíclica *Quanta Cura* (1864), do papa Pio IX, juntamente com o *Syllabus* (1864). Na onda dos efeitos políticos da contestação anticlerical, a Igreja tanto criticou os princípios que sustentavam o anticlericalismo quanto empreendeu formas de conciliação e/ou reação à redução do seu espaço de influência e de significado – mesmo no âmbito da Igreja, forças socioculturais e políticas eram marcadas por procedimentos anticlericais. De um lado e de outro, perspectivas de humanismo são dispostas: no primeiro, da política à ciência, a afirmação de uma cultura laica perpassada pela autonomia humana baseada na razão e que aponta para a capacidade humana de estabelecer e obedecer a normas de caráter estritamente social reflete um humanismo relacionado à consciência histórica das realidades nacionais modernas. No segundo, a tentativa da Igreja de retomar o seu lugar central na vida das sociedades perpassa por um projeto de condenação e rompimento com as principais teses que embasariam o mundo moderno – dentre os quais o liberalismo radical, o panteísmo, o naturalismo e o racionalismo – que se desdobraria em uma epistemologia teológica a que se atribui certo humanismo cristão, caracterizado por um anseio cultural atrelado ao anseio religioso de uma humanidade dependente da revelação cristã. Por fim, os documentos de Pio IX acabariam, ainda, por resumir de modo eficaz (ainda que em contrariedade) certo anseio de separação integral da Igreja e do Estado, marcando os anseios para as relações entre poder espiritual e poder temporal que marcariam as décadas seguintes. Que pese a multiplicidade do humanismo, ambas as perspectivas consideradas a partir dos parâmetros apontados contribuem para uma compreensão ampla do contexto cultural, religioso e ideológico do século XIX.

Palavras-chaves: Anticlericalismo. Ultramontanismo. Modernidade. Concílio Vaticano I.

Introdução

A efervescência de humanismos na modernidade, especialmente no século XIX, marca as profundas transformações na questão moral, na espiritualidade e da sabedoria desse contexto. Assim, pode-se falar de um humanismo cristão, de base

¹ Doutora e Mestre em Ciência da Religião – UFJF. Email: marianamatosp@hotmai.com

teocêntrica e, também, de um humanismo moderno, cuja estrutura é antropocêntrica. Em que pese o segundo para a análise do anticlericalismo do período, apresenta-se a crítica imanentista à ideia de Deus e a estruturação simbólica de uma modernidade, essencialmente antropológica. No primeiro, a busca pela centralização da fé e das estruturas hierárquicas da Igreja Católica.

A convocação do Concílio Vaticano I esteve vinculada, entre outras, à tomada de posição da Igreja diante dos desafios políticos e ideológicos da modernidade. Para além dos aspectos doutrinários, questões políticas como o poder temporal permearam as discussões do concílio. O anticlericalismo (ou, de forma genérica, o laicismo) esteve na base desses desafios enfrentados e confrontados pela Igreja no século XIX. Assim, afirmações como a jurisdição e a infalibilidade papais no âmbito do concílio estão vinculadas a postura da Igreja de reforçar sua autoridade em um contexto no qual a ideia de um afastamento entre Igreja e Estado estava muito presente.

Pode ser nos desdobramentos da Revolução Francesa e do espírito das luzes que se encontre o surgimento do anticlericalismo que se disseminou pela Europa com as desavenças religiosas e políticas que ganharam força no século XIX (CONGAR, 1990). É a Revolução Francesa que abaliza “a etapa final do processo de secularização das estruturas de poder e de cognição da própria história, inaugurando a chamada modernidade ocidental” (CAVALCANTE, 1990, p.10-11).

1 Modernidade, anticlericalismo e ultramontanismo

Relacionando as relações desenvolvidas pela Igreja Católica no século XIX ao contexto de modernidade religiosa que, tem-se o desafio enfrentado pelas hierarquias religiosas: como estabelecer um aparato de autoridade que, “assumindo a postura de garantia da verdade de uma crença qualquer, seja criado para controlar ao mesmo tempo as enunciações e os conceitos formulados pelos fiéis” (ANDRADE, 2007, p. 188).

Assim,

Tendo como razão de ser a preservação e a transmissão de uma tradição, como é que as instituições religiosas poderão rearticular seu próprio dispositivo de autoridade-essencial à perenidade da descendência da fé, visto que essa tradição é considerada, inclusive pelos fiéis, não como “depósito sagrado”, mas como patrimônio ético-cultural, como um capital de memória e como uma reserva de sinais à disposição do indivíduo? (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 81)

Essa modernidade não é uma ordem que “as certezas da tradição e do hábito tenham sido substituídas pela certeza do conhecimento racional” (GIDDENS, 2002,

p. 10), visto que, a modernidade “institucionaliza o princípio da dúvida radical” (GIDDENS, 2002, p. 10), gerando amplos sistemas de conhecimento que, por sua vez, “representam múltiplas fontes de autoridade, muitas vezes contestadas internamente e divergentes em suas implicações” (GIDDENS, 2002, p. 10).

Cabe ressaltar, que uma das questões que despertou intensos debates tanto no âmbito institucional quanto no âmbito político da Igreja na modernidade circundou a questão da autoridade envolvendo o primado e a colegialidade.

A percepção de Giddens (2002) sobre a modernidade e a vida social moderna corrobora a visão de que as configurações modernas permitem a recombinação de conteúdos em tempos e espaços distintos.

A vida social moderna é caracterizada por profundos processos de reorganização do tempo e do espaço, associados à expansão de mecanismos de desencaixe - mecanismos que descolam as relações sociais de seus lugares específicos, re combinando-as através de grandes distâncias no tempo e no espaço. A reorganização do tempo e do espaço, somada aos mecanismos de desencaixe, radicaliza e globaliza traços institucionais preestabelecidos na modernidade; e atua na transformação do conteúdo e da natureza da vida social cotidiana. (GIDDENS, 2002, p. 10)

A modernidade assistiu a uma série de revoluções de caráter político. Um grande anseio de transformação tangia a autoridade do direto divino frente a pluralidade de ideias (inclusive religiosas), liberdade de pensamento e de escolhas. As forças reacionárias acabaram por adquirir uma dimensão anticatólica, já que a Igreja representava o conservadorismo a ser combatido. O fim da antiga sociedade aristocrática e a emergência de uma sociedade de fisionomia utilitarista com uma hierarquia assentada na importância do progresso material e econômico também se chocou com uma Igreja que havia sido vinculada àquela aristocracia e que condenava o capitalismo.

Casanova (2006) destaca que a partir da Revolução Francesa a Europa vivenciou um movimento social “progressista” cujo fundamento era a ideia de uma emancipação triunfante da razão e da liberdade, fruto da crítica iluminista à religião.

O desenvolvimento do anticlericalismo tem relação com a ideia de separação entre a política e as “forças, agentes e argumentos religiosos” (GIUMBELLI, 2011, p. 339) que se disseminou no século XIX.

Casanova (2006) sugere, inclusive, o conceito de múltiplas modernidades para esclarecer que traços modernos não são desenvolvidos, necessariamente, em contraste com ou mesmo às custas da tradição, mas sim através da transformação e do ajuste pragmático da tradição. Esse conceito aponta para a rejeição tanto de uma

ruptura radical da modernidade com a tradição, bem como de uma continuidade entre tradição e modernidade. A ideia é a de que as tradições e civilizações são transformadas nos processos de modernização, mas ambas também têm a possibilidade de moldar de forma particular a institucionalização de traços modernos. As tradições, de modo geral, são compelidas a responder e se ajustar às condições modernas, mas nesse processo também influenciam na constituição da modernidade.

Alguns autores concordam que foi o próprio cristianismo, com sua visão dualista e transcendentalista, que contribuiu para o anseio de uma modernidade secularizada. Casanova (2006), por exemplo, destaca que a formação do secular é intimamente ligada às transformações internas do cristianismo europeu e, que é preciso reconhecer a historicidade particular do cristianismo no desenvolvimento da Europa ocidental.

O contexto da modernidade determinou uma mudança na lógica das relações entre Igreja e Estado. Não se tratava apenas de uma questão de bens ou de fim de regalias, mas sim de “uma nova forma de estar e pensar o mundo: a fé pela razão e a religião pela ciência eram expressões máximas dessa mudança” (MONIZ, 2012, p. 5).

As relações entre a Igreja Católica e o Estado foram construídas em perspectivas variáveis de convergência e concorrência, como mediação do espiritual. Igreja e Estado atuavam como organicidades tutelares da sociedade. Do mesmo modo, no âmbito da Igreja Católica, as relações entre temporal e espiritual sempre foram bastante imbricadas (FERREIRA, 2001; 2004).

Cabe ressaltar que a Igreja desempenhou, ao longo de séculos, uma função sociopolítica de legitimação e reforço do poder estabelecido através de sua gestão do simbolismo social.

Ferreira (2004) supõe que as tensões da relação entre a Igreja Católica e o Estado no ocidente estão ligadas ao processo de “fragmentação” do cristianismo ocorrido a partir do século XVI. A pluralidade religiosa e confessional integrada com os princípios da modernidade fez emergir disputas entre a política, a sociedade e a religião, introduzindo concorrências de espaços e fronteiras entre temporal e espiritual, religioso e não-religioso, público e privado.

Historicamente, o anticlericalismo é delineado nesse contexto como o meio de transformação da realidade e de instauração de uma nova ordem que romperia com

a ordem de subordinação ao religioso e à autoridade eclesiástica. E “evocado sobretudo para significar a distinção de planos entre o religioso e o político, para sublinhar uma situação de separação Igreja-Estado, entendida como expressão da própria liberdade dos indivíduos e do Estado” (FERREIRA, 2001, p. 59). O processo de laicização é desencadeado, portanto, pela possibilidade de estabelecimento de múltiplas instâncias de formulação do sentido de viver fora do clericalismo (FERREIRA, 2004).

Ao anticlericalismo crescente que a Igreja atribuía ao iluminismo e ao liberalismo, o catolicismo ultramontano responderia com “a busca de um ‘centro’ que tivesse melhores condições e interesses em proteger os membros da comunidade clerical” (SANTIROCHI, 2010, p. 25). É justamente na busca desse centro que a figura do papa adquire, na eclesiologia, funções e prerrogativas que quase o associam “como a fonte dos ensinamentos da Igreja” (SANTIROCHI, 2010, p. 25) e a Igreja de Roma é associada ao centro doutrinal e disciplinar da catolicidade.

Santirochi (2010) descreve o ultramontanismo como um movimento de “reação a algumas correntes teológicas e eclesiásticas, ao regalismo dos estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna” (SANTIROCHI, 2010, p. 24) que envolve uma série de atitudes, dentre as quais:

o fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; a reafirmação da escolástica; o restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); a definição dos “perigos” que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais), culminando na condenação destes por meio da Encíclica *Quanta cura* e do “Sílabo dos Erros”, anexo à mesma, publicados em 1864 (SANTIROCHI, 2010, p. 24).

Ramiro Jr. (2014, p. 10) aponta que o ultramontanismo do século XIX “quer preservar a sociedade da onda liberal, argumentando que a demolição do modo de organização política pautado na soberania da Igreja, como ápice do poder, significa uma ação deliberada do liberalismo para a destruição da civilização cristã”.

Pio IX, em 1864, elabora um relatório relativo aos erros da época. O *Syllabus* “condenou sistemas filosóficos como o racionalismo e o panteísmo, bem como ideologias sociais, a saber, o comunismo, erros relativos à moral cristã, principalmente ao casamento, mas, antes de tudo, condenou erros sobre a Igreja e suas relações com o Estado” (JEDIN, 1961, p. 145).

O mundo estava em crise, para Pio XI, porque não se orienta pelos princípios do direito e da autoridade. Ele diz que Deus, fundamento de todo poder, fora excluído da

sociedade. Ainda afirma que a restauração da paz, da justa liberdade da ordem e da concórdia só se daria com o reconhecimento de Cristo por toda sociedade. O laicismo, denominado como a peste do nosso tempo, seria combatido pelo culto de Cristo-Rei. O laicismo banuiu a igreja da organização social alimentou ambições desenfreadas destruiu a paz entre os povos e enfraqueceu a família (DIAS, 1996, p. 47).

Grings (1994) afirma que a longa permanência de Pio IX (1846-1878) no pontificado, sob as aspirações de um catolicismo ultramontano, “numa época de profundas transformações sociais no mundo, foi um verdadeiro desastre para a Igreja” (GRINGS, 1994, p. 265). O autor pensa na disseminação de mais ideias anticlericais como a consequência dessa inspiração ultramontana, quando esta também objetivaria colocar “a religião como elemento central de todo debate político” (RAMIRO Jr., 2014, p. 9).

Em sua encíclica *Quanta Cura*, de 1864, Pio IX “tentou sintetizar as principais teses que embasam o mundo moderno, condenando-as em bloco, sem as distinções oportunas” (MARTINA, 2005, p. 54) e acabou por resumir de modo de modo eficaz (ainda que em contrariedade) esse anseio de separação integral da Igreja e do Estado.

Assim, afirma: “a ordem social ideal e o progresso civil exigem que a sociedade humana seja organizada e governada sem que de nenhum modo se leve em conta a religião, como se ela não existisse, ou ao menos sem fazer alguma distinção entre verdadeira e falsa religião”, e dessa forma, “a sociedade civil ideal é aquela em que a autoridade não tem nenhum poder de punir com base nas leis estatais quem transgride a religião católica, a menos que isso seja exigido pela pública tranquilidade” (apud MARTINA, 2005, p. 54)².

Conclusão

Nesse contexto, a Igreja assume a forma social das sociedades estatais (conformando seu distanciamento destas) e acentua-se a distinção entre “clero” e “leigos”. A constituição dogmática *Dei Filius* (1870) do Vaticano I (1869-1870) corrobora essa diferenciação, afirmando a ideia de que a Igreja deve oferecer unidade, espelhando a imutabilidade, a força e o poder de Deus (KEHL, 1997).

Na onda dos efeitos políticos da contestação anticlerical, a Igreja tanto criticou os princípios que sustentavam o laicismo quanto empreendeu formas de conciliação

² Tradução de Martina (2005, pp. 54-55). No original: “l’ottima regione della pubblica società e il civile progresso richiedono che la società umana si costituisca e si governi senza avere alcun riguardo per la religione, come se questa non esistesse o almeno senza fare alcuna differenza tra la vera e le false religioni” e “essere ottima la condizione della società nella quale non si riconosce nell’Impero il dovere di reprimere con pene stabilite i violatori della Religione cattolica, se non in quanto lo chieda la pubblica pace” (Pio IX, 1864, p. 2).

e/ou reação à redução do seu espaço de influência e de significado. Por vezes, pareceu existir um “combate religioso” caracterizado por um “embate concorrencial entre a instituição religiosa e as forças socioculturais e políticas críticas dessa mesma instituição, marcadas por procedimentos de forte anticlericalismo” (FERREIRA, 2004, p. 320).

Santirochi (2010, p. 25) destaca que “o choque entre o ultramontanismo e os outros ‘ismos’ do século XIX era inevitável”, sendo as definições do concílio Vaticano I (1869-1870) apenas uma das faces dessa realidade.

Referências Bibliográficas

ANDRADE, Péricles. CIBERESPAÇOS SAGRADOS: as capelas virtuais no catolicismo contemporâneo. Estudos de Sociologia, Recife, v. 13, p. 175-194, 2007.

CASANOVA, José. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. The Hedgehog Review, v. 08, n. 01-02, p.07-22, 2006.

CAVALCANTE, Berenice. A Revolução Francesa e a modernidade. São Paulo: Contexto, 1990.

CONGAR, Yves. Diálogos de Outono. São Paulo: Loyola, 1990.

DIAS, Romualdo. Imagens de ordem: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil, 1922-1933. São Paulo: Unesp, 1996.

KEHL, Medard. A Igreja: uma eclesiologia católica. São Paulo: Loyola, 1997.

FERREIRA, Antonio Matos. Laicidade. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. Dicionário de História religiosa de Portugal (J-P). Lisboa, Portugal: Círculo de Leitores, 2001. p. 58-65.

FERREIRA, Antonio Matos. Laicismo ideológico e laicidade: Entre a ideia de tolerância e a tentação totalitária. Theologica, n. 39, v. 2, p. 313-330, 2004.

GIDDENS, Anthony. Modernidade e Identidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. Horizontes Antropológicos, v.17, n.35, p.327-356, 2011.

GRINGS, Dadeus. Dialética Política: História dialética do cristianismo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Catolicismo: a configuração da memória. Rever, São Paulo, n. 2, p.87-107, 2005. Disponível em: <
http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_leger.htm>.

JEDIN, Hubert. Concílios Ecumênicos: História e Doutrina. São Paulo: Herder, 1961.

MARTINA, Giacomo. História da Igreja: de Lutero aos nossos dias (III – A era do liberalismo). São Paulo: Loyola, 2005.

MONIZ, Jorge Botelho. Secularização: Inícios, meios e paradoxos modernos. Observatório político, jun. 2012.

RAMIRO JUNIOR, Luiz Carlos. Entre o Syllabus e a Constituição moderna: debates políticos em torno da Questão Religiosa (1872 - 1875) no Brasil. 2014. 200 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciência Política, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio Janeiro, 2014.

SANTIROCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização - Ultramontanismo - Reforma. *Temporalidades*, Belo Horizonte, v. 2, n. 2, p.12-23, ago. 2010. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/temporalidades/pdfs/04p24.pdf>>.