

LUIZ ANTÔNIO CUNHA

A EDUCAÇÃO BRASILEIRA  
NA PRIMEIRA ONDA LAICA  
do Império à República



Luiz Antônio Cunha

A EDUCAÇÃO BRASILEIRA  
NA PRIMEIRA ONDA LAICA:  
do Império à República

Copyright © 2017 do autor  
Todos os direitos desta edição reservados ao autor

Capa, projeto gráfico e editoração  
*Carlota Rios*

---

370.981 Cunha, Luiz Antônio  
C972 A Educação Brasileira na Primeira Onda Laica : do Império  
à República / Luiz Antônio Cunha. - Rio de Janeiro : Edição do  
Autor, 2017.

530 p.: il., fotos, tabelas.

Bibliografia : p. 513-529.

ISBN: 978-85-922750-0-6

1. Educação - Brasil - História. 2. Educação e Estado - Brasil -  
História. I. Título

CDD 23. ed. 370.981

---

[www.luizantoniocunha.pro.br](http://www.luizantoniocunha.pro.br)

Segundo parece, e não é improvável, existe entre os fatos da vida pública e os da vida particular uma certa ação recíproca, regular, e talvez periódica – ou, para usar de uma imagem, há alguma coisa semelhante às marés da praia do Flamengo e de outras igualmente marulhosas. Com efeito, quando a onda investe a praia, alaga-a muitos palmos adentro; mas essa mesma água torna ao mar, com variável força, e vai engrossar a onda que há de vir, e que terá de tornar como a primeira. (MACHADO DE ASSIS, *Memórias póstumas de Brás Cubas*)



Para meus netos Beatriz, Lucas e Mariana.  
Que possam viver conforme suas opções,  
sem discriminação de crença ou de prática.





# SUMÁRIO

PREFÁCIO	9
SECULARIZAÇÃO ≠ LAICIDADE	13
SIMBIOSE ESTADO-IGREJA CATÓLICA	25
Monopólio religioso quebrado	27
Catolicismo na Independência	42
Clérigos no Parlamento	61
Tumba nas Arcadas	69
ESCRavidÃO, RELIGIÃO E EDUCAÇÃO	77
Catequese, exploração e reação	80
Branco cristão no lugar de negro pagão	94
Escolas confessionais e faculdades quase laicas	105
Educação para (ex)escravos	130
AVANÇO PELO CONFLITO	141
Igrejas livres e Estado livre	144
Controle estatal e rebelião episcopal	162
Sepultura dos mortos e Constituição dos vivos	182
Laicidade lenta e pontual	201
EDUCAÇÃO LAICA VERSUS CONFSSIONAL	213
Liberato Barroso: escola pública descatholicizada	216
Júlio Koeller: um mestre para cada seita	220
Fritz Müller: tolerância religiosa	227
Leôncio de Carvalho: religião dispensável	234
Rui Barbosa: religião extra-curricular	241
Inglês de Souza: religião renitente	249
Pires de Almeida: religião necessária	258
Rio Grande do Sul: concorrência em alemão	262
Congresso e Liga: confronto adiado	268

VETORES DA SECULARIZAÇÃO	279
Maçons e protestantes	281
Pedro II e Pedro de Alcântara	295
Mestres e professores	302
Chargistas e escritores	317
LAICIDADE REPUBLICANA EM CONSTRUÇÃO	347
Educação em reforma	349
Laicidade em pauta	373
Igrejas em reação	389
Brasil em comparação	410
LAICIDADE REPUBLICANA EM DESMANCHE	425
Colaboração recíproca	428
Aliança contra Canudos	449
Declínio maçônico e positivista	465
Ensino religioso renascente	481
ONDAS DIVERGENTES	499
REFERÊNCIAS	513

## PREFÁCIO

Misto de tese e ensaio, este livro tem o propósito ao mesmo tempo didático e polêmico. Ele se encontra no cruzamento da Sociologia com a História, com foco no campo educacional, particularmente em seu processo de autonomização do campo religioso. *Não é* um livro sobre uma religião nem sobre todas elas. Também não é mais um estudo sobre o binômio Estado-Igreja (Católica), que se encontra, recorrentemente, na historiografia brasileira. Apesar de ser importante para a compreensão de aspectos da *rebelião dos bispos* no século XIX (dita *questão religiosa*), a implicação política da religião católica na educação brasileira não cabe nesse binômio. Isso porque restringir a atenção nas relações entre o governo imperial e o clero da religião oficial deixa de fora conflitos relevantes, como entre esta e os protestantes que chegavam ao país, contando com o apoio da Maçonaria. Encobre, também, o apoio que eles angariaram, muito além das fronteiras do campo religioso, como de importantes setores da elite política. Elide, ademais, o vigoroso processo de secularização da cultura na imprensa, na literatura e no magistério, inclusive dentro das instituições públicas de ensino. Sem o entendimento das alianças de variados protagonistas, bem como das relações deles – separadamente e em conjunto – com o Estado, não é possível entender os conflitos que deram origem à *rebelião dos bispos*, e que aceleraram as mudanças ocorridas naquela época.

Quando o Brasil se tornou independente de Portugal, a educação pública era toda de caráter religioso católico. Longa foi a luta contra a prevalência religiosa nele – primeiramente, para que o conteúdo protestante pudesse ser alternativo ao católico, depois, que o Ensino Religioso fosse facultativo e, por fim, sua retirada das escolas públicas. Foi uma longa luta, entremeadada de muitas negociações e não poucos recuos. A religião foi suprimida do ensino público com a queda da Monarquia, mas logo depois voltou a ele. Daí que falar de luta pela autonomização da educação diante da religião no Brasil do século XIX adquire hoje pleno sentido.

Essa luta continua, e a pesquisa que deu origem a este livro foi totalmente interessada, sem que isso me levasse a abrir mão da objetividade. Desde a instalação da Assembleia

Nacional Constituinte de 1987/1988, está se formando uma *onda laica*, a segunda de nossa história, como mostrei em *A descolonização religiosa da escola pública*. O que antes era questão proposta apenas por uma elite política e intelectual, em momentos limitados, assumiu o primeiro plano na discussão das políticas públicas, inclusive na educação. Em poucas palavras: devido ao retrocesso na laicidade, o Estado brasileiro mantém a disciplina Ensino Religioso nas escolas públicas, onde ela é mediadora de práticas discriminatórias de caráter religioso, sexual e de gênero, além de servir de respaldo ideológico para um projeto reacionário de educação.

Eis os principais problemas abordados neste livro: *primeiro*, como foi que a Constituição de 1891 conseguiu determinar a laicidade do ensino público num país onde, durante quatro séculos, a Igreja Católica foi uma instituição imbricada politicamente no Estado? *Segundo*, como foi que a laicidade, depois de instituída, recuou e o Ensino Religioso voltou às escolas públicas? Este livro traz respostas para a primeira questão (adianto que não foi por causa de conspiração de maçons ou da imposição de militares positivistas) e encaminha as da segunda (adianto que a forma peculiar de separação Estado-Igreja Católica criou condições para uma política de *colaboração recíproca* bem antes da Constituição de 1934, onde essa expressão foi “consagrada”).

A pesquisa que resultou neste livro foi desenvolvida em duas unidades da Universidade Federal do Rio de Janeiro: Faculdade de Educação e Núcleo de Estudos de Políticas Públicas em Direitos Humanos. Uma bolsa de produtividade de pesquisa do CNPq foi de grande ajuda em todo o período despendido na execução (2006-2016), pelo que sou grato a essa agência de fomento. Com sua ajuda, somada à da própria UFRJ, pude me beneficiar da contribuição de sete estudantes, em diferentes momentos e com diverso envolvimento: Carolina Cardoso Teixeira, Djenane Freire, Jordanna Castelo Branco, Leonardo Barros Medeiros, Manuella Maria Santos da Silva, Ramon Torres Araújo e Taís Nascimento. Sou também grato à equipe da Biblioteca do CFCH, em especial a Cristina Jardim, Sueli Paranhos e Adelaide Queiroz, que me ajudaram na localização e no acesso a obras raras do Espaço Anísio Teixeira.

Lancei mão na pesquisa de materiais diversos, desde transcrições de debates parlamentares até textos publicados pelos personagens integrantes das elites políticas e intelectuais; desde relatórios administrativos até crônicas de jornais; desde relatos de viajantes estrangeiros até teses universitárias. Mais do que facilitar o trabalho, a diversidade de temas e fontes trouxe dificuldades com as quais eu não contava no início. Daí que, guardadas as devidas proporções, faço minhas as palavras de Eric Hobsbawn sobre seu livro *A era do capital*. Como ele disse de si próprio a respeito da autoria daquela obra monumental, não posso me considerar especialista em todos os assuntos aqui tratados. Sou sociólogo, e sempre me dediquei a pesquisar a educação brasileira, portanto não sou especialista nas tantas áreas onde prospectei: escravidão, religião, literatura, Maçonaria,

Independência, Império, República e outras mais. Cada uma delas é hoje objeto de grupos de pesquisa em várias universidades. E não pude ficar só com o Brasil, tive de ir atrás das situações de outros países para cotejar com as nossas. Para estudar o processo de autonomização do campo educacional diante do campo religioso precisei me valer, então, de bibliografia parcial e de informações de segunda mão. Isso é, aliás, inevitável para qualquer um que se aventure por caminho como esse, de tão longa extensão e acidentado relevo. Impossível deter um saber enciclopédico que abranja todos os temas tratados aqui e no mesmo nível de qualidade.

Para minorar minhas deficiências, recorri à ajuda de Angela Xavier de Brito, do Centre de Recherche sur les Liens Sociaux (Paris), de Ana Maria Cavaliere, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e de Carlos Roberto Jamil Cury, das Universidades Federal e Católica de Minas Gerais, que leram a primeira versão deste livro e fizeram valiosas sugestões. No entanto, a responsabilidade sobre as omissões e as incorreções remanescentes somente cabe a mim, que não soube aproveitar todas as dicas que me deram. De todo modo, confio que o indeclinável trabalho coletivo superará essas limitações. O primeiro passo foi dado para compreender a educação na primeira onda laica. Aguardemos os próximos passos.

LAC



## SECULARIZAÇÃO ≠ LAICIDADE

Dois foram os conceitos fundamentais que orientaram a pesquisa e toda a análise: secularização e laicidade. Como eles são comumente empregados de modo diverso e confuso, os significados que adquirem aqui merecem esclarecimento. Antecipando: o processo de secularização se refere à cultura e o de laicidade, ao Estado.

Começo esclarecendo o que entendo por cultura, um dos conceitos mais controvertidos das Ciências Sociais. Inspirei-me em Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron (1975), para quem uma sociedade (formação social) não tem *uma* cultura, mas tantas quantas forem os grupos e classes que a compõem. Elas são arbitrárias, porque não podem ser deduzidas de nenhum princípio universal, de caráter físico, biológico ou espiritual, não estão unidas a nenhuma espécie de relação interna à “natureza das coisas” ou a uma “natureza humana”. As culturas estão articuladas num sistema hierarquizado, com dominantes e dominadas. A dominante é a que corresponde, de modo mais completo, aos interesses objetivos (materiais e simbólicos) dos grupos ou classes dominantes nessa sociedade. As culturas dominadas, justamente pelo fato de serem dominadas, tendem a transmitir o domínio da cultura dominante, razão pela qual elas contribuem para a reprodução dessa sociedade hierarquizada. Assim, falar *da* cultura, só mesmo com uma licença sociológica. Quando falo, então, de secularização *da* cultura, me refiro à da cultura dominante, antes de tudo. E, também, à reprodução dessa hierarquia pelas culturas dominadas. Visto de fora, é como se houvesse uma irradiação dos elementos culturais secularizados, desde os intelectuais eruditos até a cultura popular.

Pelo exposto, cabe dizer Estado laico, não Estado secular; e cultura secular, não cultura laica. *Leigo(a)*, em nenhum desses casos, como explicarei mais adiante. Por isso, convido o leitor a digerir algumas páginas de precisão teórica.

A teoria da secularização teve início na análise realizada por Max Weber do processo de *desencantamento do mundo*, produto, por sua vez, do processo mais amplo de

racionalização. Este pode ser entendido como resultante das ações sociais serem cada vez mais orientadas para a eficiência dos meios visando às finalidades (como o emprego das técnicas para aumentar a produção) ou do atingimento dos valores em que se crê conscientemente (como os éticos), em detrimento de ações baseadas na emoção ou na tradição. (WEBER, 1994, v. I, p. 15) Ações sociais racionais não foram privilégio do Ocidente, mas aí vários fatores fizeram com que elas se espaliassem para os mais diversos âmbitos, como a religião, o direito, a política, a arte e a economia. O interesse do sociólogo alemão incidiu sobre a relação entre religião e economia, especificamente entre a ética protestante e o espírito do capitalismo. (WEBER, 1999)

A origem do processo duas vezes milenar de *desencantamento do mundo* estaria nos profetas judeus e nos efeitos dessacralizantes de suas profecias. A ideia de um Deus radicalmente transcendente implicava descartar a magia, prática com que se pretendia influenciar os deuses para serem favoráveis aos humanos. Ao contrário dos mágicos, os profetas do Judaísmo não divinizavam a si próprios, por considerarem essa tentativa uma impostura, até mesmo um pecado. Os milagres eram entendidos por eles como a ação de Deus no mundo, de acordo com Sua vontade insondável e nas ocasiões que Lhe aprouvessem. Além disso, os dez mandamentos expressavam o primado da ética sobre o ritual. Herdeiros da tradição judaica, os sacerdotes cristãos promoveram um *reencantamento* com o ritual da transubstanciação. A Reforma Protestante, por sua vez, retomou o *desencantamento do mundo* mediante o descarte dos milagres e a doutrina da predestinação.

Justamente porque as sociedades ocidentais foram as mais afetadas pelos processos de racionalização, elas se tornaram mais e mais secularizadas, isto é, as instituições baseadas na transcendência perderam influência social e cultural. Nas palavras de Weber (sd, p. 353) a respeito da época em que viveu: “nos tempos modernos sucumbem todos os fenômenos que se originam em concepções religiosas.” Ele identificou no Cristianismo reformado um fator decisivo de secularização, com o surgimento de uma energia inteiramente nova na esfera religiosa: o investimento religioso na vida cotidiana, na profissão, no ofício, que constituiu um lugar especial de cumprimento do dever. A novidade foi a secularização do ascetismo, isto é, a transferência para o mundo de atitudes até então reservadas à esfera clerical. Como foi possível a santificação pelo trabalho, o ascetismo deixou de ser freio e passou a ser fator de aumento da eficácia econômica, um princípio de poupança e de investimento, vale dizer, de acumulação de capital, em oposição à prodigalidade e à ostentação feudais.

O processo de *desencantamento* abriu caminho para uma abordagem objetiva do mundo. Primeiramente do mundo natural, via a técnica e a ciência; em seguida, do mundo social, com a objetivação capitalista das relações sociais conduzindo às relações contratuais. Embora empregassem linguagem e rituais derivados do campo religioso, esferas sociais como o direito, a política, a ciência, a arte e a educação se autonomizaram e



entraram em conflito com o pensamento religioso e/ou com a burocracia religiosa cristã. Com efeito, um dos fundamentos da teoria da secularização consiste em correlacioná-la com a crescente diferenciação funcional e com a especialização das atividades. Weber chamou essa diferenciação de autonomização das esferas culturais de valor. Em cada domínio de atividade, os grupos envolvidos passaram a reivindicar seguirem apenas as normas, os valores ou mesmo a lógica intrínseca a *sua* esfera de atividade, rejeitando, correlativamente, toda limitação vinda de fora.

Os conceitos weberianos de mercado e de esfera de valor serviram de pontos de partida para Pierre Bourdieu (1974; 1983) formular seu conceito de campo. Para o sociólogo francês, campos são mercados dotados de formas próprias de capital, cada um a seu modo – econômico, político, religioso, artístico e outros (como as *esferas* de Weber). Em cada campo, agentes dotados de diferentes valores do capital que lhes é próprio disputam sua acumulação e o monopólio de sua reprodução. Cada campo tem pretensão à autonomia, embora uns a obtenham mais do que outros, segundo o grau de diferenciação das normas que os regem. A autonomia dos campos tampouco deve ser entendida num sentido absoluto, pois estão inseridos num processo de autonomização relativa. Mesmo os campos mais autônomos (como o da arte, por exemplo) não estão descolados de outros campos (como o econômico), nem das relações de força entre grupos ou classes sociais; ao contrário, contribuem para sua reprodução – e o fazem tão mais efetivamente quanto mais (relativamente) autonomizados estão. Assim, o livre jogo da produção e da circulação dos bens simbólicos próprios de um campo faz com que o capital retorne às mãos de onde saiu. Esse movimento reproduz a estrutura de distribuição do capital cultural entre os grupos e/ou as classes sociais, ou seja, a estrutura de distribuição dos instrumentos de apropriação dos bens simbólicos que uma dada sociedade selecionou como dignos de serem almejados e possuídos por todos. No Brasil, o campo educacional é um exemplo de autonomia pretendida, mas não (ou apenas parcialmente) realizada, pois até hoje sofre interferências de outros campos, particularmente do político, do religioso e do econômico.

Bourdieu chamou a atenção para a existência de uma fronteira difusa entre o campo científico e o campo religioso, que dificulta as pesquisas que têm este último como objeto. Ele encontrou na França uma espécie de “ciência edificante, destinada a servir de fundamento a uma religiosidade científica, permitindo acumular as vantagens da lucidez científica e as vantagens da fidelidade religiosa.” (BOURDIEU, 2004, p. 112-113) Ao tomar o quadro analítico do sociólogo francês e o aplicar à situação brasileira, Antônio Flávio Pierucci (1997) revelou a existência de uma espécie de “elogio da religião” entre os sociólogos dedicados ao estudo desse campo. Tal atitude consiste em mostrar o benefício que a religião traz para as pessoas, sobretudo as das camadas despossuídas, fortalecendo o associativismo voluntário, aumentando a auto-estima, favorecendo o abandono de

comportamentos indesejáveis, como a dependência às drogas. Em suma, a religião faria bem à sociedade como um todo, e até mesmo à democracia. Embora não descartasse esse “lado saudável”, o sociólogo paulista lembrou que a “boa vontade cultural” da parte de tais sociólogos para com seu objeto acaba por dissimular o papel da religião nos mecanismos sociais de sujeição e subordinação.

Jacques Langroye e outros (2006, p. 59) estabeleceram a ponte entre o processo de secularização e a configuração do campo político. O surgimento do Estado ocidental moderno resultou da dissociação das esferas política e religiosa, processo no qual esta última tomou a iniciativa. No longo processo de concorrência entre a Igreja e o poder temporal, ela sempre proclamou a autonomia do poder espiritual, traçando assim *em negativo* os contornos do campo político autonomizado. Empregando também conceitos de Weber e de Bourdieu, aqueles autores mostraram que, em termos práticos, o processo de autonomização entre o campo religioso e o campo político começou com o desenvolvimento de um aparelho eclesiástico em toda a Europa ocidental, compreendendo a burocracia pontifícia com seus financistas, tabeliães e tribunais; com a hierarquia dos bispos, nem sempre dóceis à autoridade da Santa Sé, mas frequentemente apelando ao papa contra o poder dos reis e dos senhores feudais; com as ordens religiosas, sobretudo as redes de mosteiros cobrindo toda a Europa ocidental, suas escolas, universidades e imensas riquezas. Os interesses próprios desse aparelho eclesiástico e as concepções de seus membros mais eminentes (como Tomás de Aquino, professor da Sorbonne e conselheiro do rei Luís IX) tenderam a afirmar a autonomia do poder religioso diante do poder temporal, senão a superioridade sobre ele. Reis e príncipes, por sua vez, reclamaram legitimidade para o exercício do poder em nome do bem comum, previsto justamente pelos doutores da Igreja como sendo a finalidade do poder temporal, para o que edificaram aparelhos burocráticos complexos, análogos aos dela, no âmbito de seus domínios.

Correlativamente à autonomização da esfera política, a esfera jurídica também se distinguiu da religiosa e atuou positivamente naquela. A educação superior especializada dispensada aos juristas (e por eles criada) foi durante séculos a única fora do âmbito clerical e teológico. A primeira universidade, a de Bolonha, era dedicada a formar juristas, e outras, como a de Paris, tinham no ensino jurídico um dos poucos senão o único curso fora daquele âmbito. O saber jurídico secularizado começou com a distinção entre o crime e o pecado, entre a pena e a penitência. Assim, a secularização do direito foi um dos elementos cruciais do processo de secularização. (MONOD, 2007)

Passemos agora ao campo político, não sem antes indicar a origem etimológica dos termos secular (do latim *seculum* = mundo, tempo) e de laico (do grego *laos* = povo).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ferdinand Buisson, membro da equipe de Jules Ferry, artífice do ensino público laico na França, publicou em 1887 o *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*. No verbete *laïque*, ele rastreou a etimologia desse termo, com suas diversas acepções ao longo do tempo. O substantivo *laïcité*, de onde derivou o termo correspondente, em português e em outras línguas latinas, foi um neologismo construído por ele a partir do adjetivo *laïque* (laico).

Cumprir destacar a importância da distinção desses termos, corrente nas línguas latinas, mas inexistente na língua inglesa. Por isso, o filósofo canadense Charles Taylor, que escreveu em inglês, teve de distinguir três sentidos no termo *secularization*, para evitar as frequentes confusões de sentido. Para ele, o primeiro sentido é justamente o que aqui será definido como laicidade do Estado; o segundo é a secularização da cultura, conforme foi desenvolvido acima, isto é, “o esvaziamento da religião das esferas sociais autônomas”; o terceiro sentido é o das condições da fé, tanto numa sociedade onde a crença em Deus era inquestionável (Europa antes de 1500), quanto na sociedade norte-atlântica (Europa, Estados Unidos e Canadá nos anos 2000), onde a fé não passa de uma opção entre outras, e não a mais fácil de ser abraçada. (TAYLOR, 2010, p. 15)

A precisão do filósofo canadense não é compartilhada por muitos, de modo que se lê que os pintores renascentistas introduziram temas laicos nos seus quadros, quando o correto seria dizer temas seculares. Inversamente, se diz que o Estado secular foi produto da Revolução Francesa, quando seria melhor qualificá-lo de laico. É claro que o julgamento “correto” ou “melhor” é relativo ao quadro conceitual aqui apresentado e defendido como facilitador do conhecimento do objeto em pauta.

Se o termo *secular* traz confusão, mais ainda acontece com *leigo*. A expressão em uso no período do Império do Brasil e até mesmo depois, inclusive na Constituição de 1891, é *leigo* para qualificar o Estado e o ensino nas instituições por ele mantidas. Esse termo (de origem religiosa como os seus correlatos) designou originalmente todo indivíduo desprovido de preparação para as funções clericais, que não havia feito os votos do sacerdócio nem recebido as respectivas ordens. Atualmente, o adjetivo *leigo* é empregado para indicar a falta de qualificação de uma pessoa ou grupo de pessoas para o exercício de alguma atividade específica. Por exemplo, professor *leigo* é o que não dispõe de formação obtida em escola normal ou curso superior de licenciatura em Pedagogia para o exercício do magistério nos anos iniciais do Ensino Fundamental. A confusão por vezes aparece no mesmo texto, a exemplo do manifesto “Mais uma vez convocados”, de 1959, ao qual voltarei mais adiante. Diz-se aí que a maioria do professorado das escolas primárias era constituída de *leigos*, isto é, de docentes mal preparados em termos culturais e pedagógicos. No mesmo texto, o conflito político entre os defensores da prioridade do ensino privado e os da escola pública foi apresentado como disfarce da luta entre os partidários da escola confessional e da escola *leiga* – não da escola de professores mal preparados, mas daquela em que a religião não integrava o currículo. Devido ao emprego inercial do termo *leigo*, por autores contemporâneos, querendo dizer laico, insistirei na correção quando ele aparecer nas referências.

Em termos ideal-típicos, o Estado laico se autonomiza diante do campo religioso, assim como se torna imparcial em matéria de religião, seja nos conflitos ou nas alianças entre as organizações religiosas, seja na atuação dos não crentes. Ao invés de buscar

legitimação por uma religião, ele passa a respeitar todas as crenças religiosas, suas práticas e instituições, desde que não atentem contra a ordem pública, assim como respeitar o direito de não se ter uma crença religiosa e até de se opor publicamente a elas. Assim, tal Estado não apóia nem dificulta a difusão de idéias, sejam elas religiosas, indiferentes à religião ou contrárias a ela. Em suma, no Estado laico as instituições políticas estão legitimadas pela soberania popular, ele dispensa a religião para estabelecer a coesão social e/ou a unidade nacional. (BLANCARTE, 2000; 2008a e 2008b)

Decorre daí que no Estado laico a moral coletiva, particularmente a que é sancionada pelas leis, deixa de ser tutelada pela religião, passando a ser definida no campo político, estritamente. Isso quer dizer que as leis, inclusive as que têm implicações éticas ou morais, são elaboradas com a participação de todos os cidadãos, sejam eles religiosos ou não. O Estado laico não pode admitir que instituições religiosas imponham que tal ou qual lei seja aprovada ou vetada, nem que alguma política pública seja mudada por causa de valores religiosos. Todavia, o Estado laico não pode desconhecer que os religiosos de todas as crenças têm o direito de influenciar a ordem política, fazendo valer, tanto quanto os não crentes, sua própria versão do que é melhor *para toda a sociedade*, renunciando a exercer tutela moral sobre ela. Nas democracias representativas pode haver tensão entre o caráter laico do Estado e a atuação de parlamentares eleitos com base em plataformas religiosas. A prevalência de um ou de outro pólo dessa tensão depende da conjuntura política e, principalmente, do lugar ocupado pelos partidos no campo político de cada país.

Embora produto do processo de secularização, a laicidade se autonomiza dele, de modo que há países onde prevalece uma cultura altamente secularizada, mas seus Estados reconhecem, oficialmente, algumas religiões e até mesmo privilegiam uma delas. É o caso da Grã-Bretanha, onde o rei ou a rainha são chefes da Igreja Anglicana, a qual dispõe de lugares cativos na Câmara dos Lordes; e da Dinamarca, onde além de favores especiais, a Igreja Luterana deve ter o rei ou a rainha entre seus fieis. Por outro lado, há países onde a cultura é impregnada de religião, onde o pertencimento a uma instituição religiosa faz parte da identidade social dos indivíduos, mas os Estados são laicos, não têm relações políticas, financeiras ou de outro tipo com as instituições religiosas. É o caso dos Estados Unidos e da Índia. A França e o México são países onde a laicidade do Estado é alta, mas se opõem na secularização da cultura: alta na França e baixa no México. Israel e Irã, por sua vez, são exemplos de sociedades onde a secularização da cultura é baixa, está impregnada de religião, e seus Estados tampouco são laicos, pois favorecem uma dada instituição religiosa, que os legitima, em detrimento das rivais.

Não há modelos pré-determinados para a laicidade. Isso porque em cada país o processo de laicidade do Estado passa por avanços e recuos, bem como se alteram os protagonistas que disputam a legitimidade para seus projetos específicos. A França é um bom exemplo disso. Frequentemente apresentada como paradigma da laicidade, teve

distintas versões dela em disputa durante os debates parlamentares sobre a separação Igreja Católica-Estado em 1905. E as divergências não pararam aí, a ponto de Jean Baubérot (2015) mencionar a existência de sete versões da laicidade francesa. Atualmente projetos rivais disputam a primazia nesse país, com uma versão claramente islamofóbica num extremo, que pretende reprimir muçulmanos, especialmente os imigrantes árabes pobres e seus descendentes; noutra extremo, o Estado francês estenderia para todas as religiões (inclusive a islâmica) o apoio que confere às instituições judaico-cristãs, como os subsídios a mais de oito mil escolas privadas, chamadas de contratadas.

Reversões no processo de laicidade do Estado existiram em vários lugares do mundo, não são privilégio brasileiro. Os exemplos mais comumente citados estão nos países do Oriente Médio. Tampouco são exclusivos deles. Exemplos variados são encontrados na Europa.

O caso mais dramático de regressão da laicidade, na atualidade, foi o da Iugoslávia. Primeiro reino, depois República, o país se formou com povos de diferentes origens étnicas e religiosas, principalmente os cristãos romanos da Croácia, os cristãos ortodoxos da Sérvia e os muçulmanos do Kosovo e da Bósnia-Herzegovina. A República Socialista Federativa da Iugoslávia (1945-1992) era um Estado laico, que garantia a liberdade de culto, mas não apoiava nenhum deles nem neles se sustentava. A legitimidade do Estado não tinha base religiosa, pois derivou da luta contra a ocupação nazista durante a II Guerra Mundial. A liderança de Josip Tito, que dirigiu a luta dos guerrilheiros e conseguiu o não alinhamento do país diante dos blocos envolvidos na guerra fria, garantiu a laicidade do Estado durante três décadas e meia. Sua morte em 1980 e a interferência política do papa João Paulo II propiciaram a fragmentação do país. Não por acaso, as primeiras repúblicas federadas a proclamarem a independência foram a Croácia e a Eslovênia, de população majoritariamente católica romana. Depois vieram as outras. As guerras que se seguiram tiveram vetores étnicos inseparáveis dos religiosos: cristãos contra muçulmanos e cristãos romanos contra cristãos ortodoxos. A independência da Bósnia-Herzegovina foi o capítulo mais dramático, pois ela era uma república multi-étnica e multi-religiosa, com sua capital Saraievo acolhendo adeptos daquelas religiões, bem como não religiosos. Os conflitos eclodiram com participação militar de croatas e sérvios, ao que se seguiu a intervenção estrangeira, logo estendida à Sérvia, depois ao Kosovo. Ao fim e ao cabo, a República laica que era a Iugoslávia se fragmentou em repúblicas confessionais, onde as três religiões rivais passaram a desempenhar papel importante na legitimação e na coesão social de cada um dos Estados.

Em novembro de 2009, foi realizado referendo na Suíça, motivado por demanda de um partido político, que indagou aos cidadãos se as novas mesquitas que viessem a ser edificadas no país poderiam ter minaretes ou se essas torres deveriam ser proibidas. A consulta versou apenas sobre os templos islâmicos. Apesar da recomendação de se votar *não*, feita pelo governo federal, ganhou o *sim*, o que resultou na proibição de torres

nas novas mesquitas. Ficou eliminado o sinal arquitetonicamente mais ostensivo dos templos dessa religião *exótica*. Torres de templos católicos e evangélicos estavam foram de questão. Parece que a Suíça da primeira década do século XXI se espelhou no Brasil do XIX, quando os locais de culto não católico estavam proibidos de exibir símbolos de sua finalidade religiosa. Isso mostra que os recuos na laicidade do Estado não são peculiaridade da periferia, também ocorrem no centro da civilização ocidental.

Voltemos a tratar do Brasil e deste livro. O período por ele abrangido tem início em 1810, quando o monopólio da Igreja Católica foi golpeado pelo imperialismo. Os britânicos cobraram um preço elevado pela proteção dada à transferência da sede do reino português para o Brasil. Entre as várias concessões que arrancaram do príncipe João estava a quebra (ainda que incompleta) do monopólio católico em proveito de uma limitada liberdade de culto no Brasil para religiões cristãs reformadas, o que não foi pouco. O núncio apostólico chegou a ameaçar o príncipe regente de excomunhão, em nome do papa, se assinasse o tratado proposto pelos “hereges”, castigo terrível para um monarca de um “país católico”. Mas não teve jeito. Os canhões britânicos, ainda que silenciosos, se impuseram, e o tratado celebrado entre a Grã-Bretanha e Portugal/Brasil, em nome da Santíssima Trindade, fez nascer um campo religioso, no sentido que Bourdieu deu a este termo, com supremacia católica garantida.

Quebrado o monopólio católico, a luta nos campos político e religioso foi, durante quase todo o século XIX, no sentido da ampliação da liberdade religiosa, de modo a eliminar a simbiose Estado-Igreja Católica, assim como para isentar os não católicos (inclusive não religiosos) de obrigações impostas por ela, como a do Ensino Religioso nas escolas públicas. No horizonte estava a supressão nelas dessa disciplina. A primeira onda laica atingiu seu ápice com a instituição do regime republicano, que acabou com o *padroado*, separou a Igreja Católica (e qualquer outra) do Estado, suprimiu os subsídios financeiros ao clero, garantiu liberdade de culto, secularizou os cemitérios públicos e determinou que as escolas públicas fossem laicas, portanto sem a disciplina Ensino Religioso, moral religiosa ou unidades de disciplinas com teor teológico.

A primeira onda laica levou décadas a se formar, mas seu amortecimento foi rápido, porque uma parte dos protagonistas da laicidade do Estado se satisfez com as conquistas jurídico-políticas expressas na Constituição de 1891 e acionou os freios de segurança para deter o processo em curso; a outra parte não teve forças para levar o processo adiante.

O início da primeira onda laica pôde ser localizado com facilidade nos tratados de 1810, mas, por vezes, me vi obrigado a algum retorno no tempo para esclarecer certos pontos, como, por exemplo, a Inquisição, a pedagogia jesuítica sobre a educação religiosa dos escravos e os movimentos nativistas de Minas Gerais e da Bahia. O termo do período trouxe dificuldades maiores, pois não encontrei um marco tão definido quanto aqueles tratados. A melhor aproximação sobre o momento da retomada da aliança



Estado-Igreja Católica encontrei em Francisco José Silva Gomes (1998, p. 321), para quem a reaproximação foi possibilitada pela direção política exercida pela burguesia cafeeira paulista na República, a partir de 1898. Para ele, o Estado se curvou diante da necessidade de se restabelecer a função tradicional da Igreja de gerar consensos a partir da formação das consciências. Com efeito, foi nesse ano que o paulista Campos Salles substituiu seu conterrâneo Prudente de Moraes, em cujo mandato foi derrotado o movimento de Canudos, considerado ameaçador ao regime republicano e à Igreja Católica; os militares voltaram aos quartéis e os jacobinos anticlericais foram reprimidos. O segundo presidente de origem paulista estabeleceu a sintonia entre o poder político e o poder econômico propiciada pela “política dos governadores”, que foi complementada com a *colaboração recíproca* Estado-Igreja Católica. Se esta estava insinuada no mandato anterior, foi estabelecida em novas, reforçadas e explícitas condições. Assumi, então, o ano de 1898 como demarcador da inflexão do processo da laicidade republicana, mas em alguns momentos minha argumentação avançou um pouco mais, quando foi necessário completar o raciocínio.

Para os que preferem demarcações internas ao campo religioso e o protagonismo da Igreja Católica, a inflexão teria ocorrido mais tarde, em 1916, quando foi promulgada a famosa carta pastoral do cardeal de Olinda e Recife Sebastião Leme. Nesse documento, ele criticou a inoperância dos intelectuais católicos, por não desenvolverem a necessária *propaganda* de sua fé. Com incisivo apelo à militância, o cardeal deu início a um processo de *restauração católica*, primeiro na diocese pernambucana, depois na do Rio de Janeiro, onde se revelou o contraponto religioso-político de Getúlio Vargas durante a década e meia em que este exerceu continuamente a chefia do Governo Provisório e a Presidência da República (1930-1945).

Tem razão o severo juízo de Guilherme Pereira das Neves (2009, p. 381) sobre os limites da bibliografia sobre a Igreja Católica no Brasil, produzida majoritariamente por religiosos e leigos, tanto os que permaneceram na órbita da instituição quanto os que se ressentiram de tê-la abandonado. Assim, essa história se resumiria na apologia da Igreja ou num acerto de contas de cada autor com sua consciência anterior. A meu ver, juízo ainda mais severo merece a bibliografia que trata do papel da Igreja Católica na educação, onde abunda a idealização da pedagogia jesuítica<sup>2</sup> e o silêncio a respeito das lutas dentro e fora do campo religioso contra o monopólio por ela detido e a supremacia mantida depois dele quebrado.

Sobre a autonomização do campo político diante do campo religioso, temos a tese de Emerson Giumbelli, que detectou em *O fim da religião* (2002) os dilemas da liberdade religiosa no Brasil republicano – mais especificamente a liberdade de ação das

<sup>2</sup> A pesquisa de Marisa Bittar e Amarílio Ferreira Júnior (2006; 2007) constitui honrosa exceção.

organizações religiosas. No caso da Igreja Católica, antes e logo depois da substituição do regime monárquico pelo republicano, a questão crucial era a (in)disponibilidade dos bens materiais dos conventos e mosteiros.<sup>3</sup> Ele chamou a atenção para a ausência (percebida na comparação com a França, tomada como elemento de contraste) de uma figura jurídica específica para enquadrar as instituições religiosas, o que teria impedido a separação entre as esferas estatal e religiosa conferida pela Constituição de 1891. Não existindo distinção entre o que era entendido como atividade especificamente religiosa e todas as demais, a (re)vinculação entre o Estado e a Igreja Católica se tornou possível mediante vias não explicitamente religiosas. (GIUMBELLI, 2002, p. 261)

Quando passamos para as publicações correntes no campo educacional, a laicidade adquire uma importância não encontrada nas obras gerais, quanto mais não seja pelo fato de que foi sobre o ensino nos estabelecimentos públicos que a Constituição de 1891 usou (e só aí) o termo laico – *leigo* no texto.

Em *A Cultura Brasileira*, sua obra maior, Fernando de Azevedo (1963, p. 262-263) entendeu que os prelados que desfecharam o conflito com o Estado apenas defendiam a sua autoridade legítima em assuntos puramente espirituais. Na década de 1870, as irmandades religiosas se viam ameaçadas pelas influências morais e políticas das lojas maçônicas e pela interferência do poder civil, que supunha fosse o clero uma classe de funcionários públicos. O fato de muitos padres frequentarem a Maçonaria seria para o educador paulista prova da tolerância da Igreja Católica diante dessa infração condenada pelos papas. A reação somente acontecera quando aquela instituição de caráter político e filantrópico se lançou contra a Igreja. Para esse autor, ao contrário da cantilena eclesiástica, a separação entre a Igreja Católica e o Estado não foi obra do Positivismo sectário. Ela decorreu do *movimento laicista* que restaurou (sic) o princípio de neutralidade do Estado em face do problema religioso, ao mesmo tempo em que assegurou à Igreja no Brasil liberdades inéditas. Azevedo se apresentou como herdeiro desse movimento (mas sem aquele apodo pejorativo, empregado pelos eclesiásticos), ao defender timidamente a laicidade do ensino público, princípio republicano quebrado pelo decreto 19.941, de 30 de abril de 1931, uma das primeiras medidas de Getúlio Vargas na chefia do Governo Provisório, cuja imposição foi mencionada apenas de passagem. (Idem, p. 269) É possível que o esforço de apoiar a amplitude e a coerência de medidas tomadas por Vargas no campo educacional, especialmente durante o Estado Novo, tenha dissolvido o teor laico do pensamento de Fernando de Azevedo em *A Cultura Brasileira*.

Liberto dos constrangimentos políticos da ditadura do Estado Novo, Fernando de Azevedo foi o redator do manifesto conhecido como “Mais uma vez convocados”, lançado “ao povo e ao governo” em janeiro de 1959.<sup>4</sup> No contexto das lutas em torno da

<sup>3</sup> A questão dos bens de *mão morta* será tratada em vários capítulos deste livro.

<sup>4</sup> O texto desse manifesto pode ser acessado em [http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/edicoes/22e/doc2\\_22e.pdf](http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/edicoes/22e/doc2_22e.pdf).



Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, parte dos signatários do “Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova”, de 1931, reiteraram os princípios gerais desse documento, considerados ainda válidos um quarto de século depois. “Pioneiros”, como Anísio Teixeira, Almeida Júnior, Hermes Lima, Paschoal Lemme e Cecília Meireles defenderam a expansão do ensino público como condição necessária da democracia, da igualdade de oportunidades e do desenvolvimento econômico baseado na industrialização. A eles se juntaram intelectuais de vanguarda, como Caio Prado Júnior, Florestan Fernandes, Antônio Cândido e Álvaro Vieira Pinto; militares como o coronel Nelson Werneck Sodré, o marechal Mário Travassos e o almirante Otacílio Cunha; jovens professores universitários, como César Lattes, José Arthur Giannotti, Darcy Ribeiro, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Fernando Henrique Cardoso e Celso Beisiegel; e artistas como Augusto Rodrigues.

Foi somente com Carlos Roberto Jamil Cury, em *Cidadania republicana e educação: o Governo Provisório do Mal. Deodoro e o Congresso Constituinte de 1890-1891*, que a questão política da laicidade republicana veio para o procênio da História da Educação. Para esse autor, a separação entre a Igreja Católica e o Estado não foi uma tomada de posição abrupta, pois ela estivera em pauta por muito tempo no Parlamento imperial. Cury examinou minuciosamente as propostas e atos tendentes à laicidade do ensino público, não só no âmbito do ministério do Governo Provisório, como, também, no Congresso Constituinte, e concluiu que, no fim do processo de implantação do regime republicano, a laicidade do ensino oficial foi a única determinação federal sobre o ensino primário e o secundário. Por força do federalismo e do efeito inercial do Ato Adicional de 1834, tudo o mais, exceto o ensino superior, ficara a cargo dos estados e dos municípios.

Abrindo o foco, a *História das ideias pedagógicas no Brasil*, de Dermeval Saviani traz um item a respeito do avanço das concepções laicas sobre o Estado e a educação, que desembocaram num conflito entre a Igreja Católica e o Estado, cujo desfecho foi a separação determinada pelo regime republicano implantado em 1889. A exclusão do Ensino Religioso das escolas públicas foi a consequência dessa separação no campo educacional, exclusão essa que a Igreja jamais aceitou, o que a levou a uma longa *resistência ativa*, que abrangeu a estratégica formação de professores e publicação de material didático para as escolas públicas. Sem as peias políticas e ideológicas que limitaram Fernando de Azevedo, Saviani abordou a volta do Ensino Religioso às escolas públicas e o protagonismo da Igreja Católica no contexto das lutas pelo controle da educação dirigida às massas.

No entanto, permanece em certos autores alguma hesitação diante do que foi a laicidade republicana. Por exemplo, Wenceslau Gonçalves Neto (2010a) expressou essa atitude ao se referir à separação Estado-Igreja Católica como dificilmente imaginável em décadas anteriores, como algo que viesse a ser feito de modo *tão radical*. A bem da verdade, cumpre reconhecer que, na mesma obra, o autor afirmou que a República

apenas confirmara um movimento já em curso. Ao invés de rompimento, houvera uma busca de entendimento de ambas as partes, de modo que o Estado continuou contando com as bênçãos católicas e o clero prosseguiu com acesso aos subsídios estatais e outros benefícios. É justamente esta última perspectiva que este livro confirma, para o que os trabalhos de Gonçalves Neto e colaboradores foram de inestimável valia.

## SIMBIOSE ESTADO—IGREJA CATÓLICA

A exploração da terra e da gente da região da América que veio a ser conhecida como Brasil se deu no contexto do maior cisma religioso do mundo ocidental, na segunda década do século XVI. Reforma e contra-reforma definiram os pólos extremos dos conflitos que dividiram o Cristianismo, com efeitos políticos e ideológicos diretos, que, por sua vez, potencializaram o cisma e levaram a longas guerras de religião na Europa. As implicações de todo esse quadro na formação do Brasil, como colônia de Portugal e como país independente, foram de tal monta que se impõe a compreensão do regime do *padroado*, a forma por excelência da simbiose Estado-Igreja Católica, que implicava a troca de proteção estatal por serviço religioso em benefício do Estado.

Quando teve início a exploração do Brasil, o *padroado* já estava bem estabelecido em Portugal e em outros “reinos católicos”. O empenho da nobreza lusitana no combate aos mouros, primeiro na península ibérica, depois na África, foi bem recompensado pelos papas, assim como a fidelidade ao Catolicismo ameaçado pela Reforma Protestante, no século XVI. Os nobres portugueses se mostraram leais à religião católica numa época em que o papado se encontrava ameaçado externamente (pelos muçulmanos) e, mais tarde, internamente (pelos protestantes).

Em Portugal, o *padroado* consistiu na transferência de poder eclesiástico ao rei, como autoridade estatal e como autoridade espiritual, na qualidade de Grão-Mestre da Ordem de Cristo.<sup>1</sup> Em 1481, o rei João I recebeu do papa Bonifácio IX, pela bula *Eximiae vostrae devotiones*, a outorga para si e seus sucessores do exercício pleno do *padroado*. Ao rei de Portugal foi concedido o poder de cobrar o dízimo,<sup>2</sup> assumindo, em contrapartida, o encargo da manutenção material dos templos, dos mosteiros, dos colégios e de todos os religiosos (padres, frades, freiras, irmãos etc.).

<sup>1</sup> Aprovada pelo papa em 1319, essa era a mais forte das ordens religiosas-militares de Portugal, tendo desempenhado papel central na reconquista do território aos mouros e no controle do Estado durante séculos.

<sup>2</sup> Contribuição compulsória que os fíeis deviam dar à Igreja, correspondente a 10% de todas as rendas, salários, honorários, aluguéis e juros recebidos.

O poder que o *padroado* transferiu ao rei foi ampliado pelo direito de nomear os bispos e censurar os documentos eclesiásticos (inclusive as bulas papais) em seu território. Para terem validade em Portugal e suas colônias, esses documentos deveriam receber o *placet* (beneplácito) do rei, isto é, deveriam ser do seu agrado. Além disso, a influência sobre o clero advinha do controle sobre os seminários, inclusive sobre os seus currículos, da nomeação dos professores, assim como do suprimento de padres às paróquias. Ademais, qualquer religioso, se punido por um bispo ou pelo superior de sua ordem ou congregação, podia recorrer ao Estado, limitando dessa forma a autoridade eclesiástica.

Para supervisionar os negócios religiosos foi criado, em 1532, um setor especializado na burocracia do Estado, a Mesa de Consciência e Ordens, subordinada diretamente ao rei. Era da sua alçada tudo o que dissesse respeito à religião, desde as politicamente sensíveis direções das dioceses até a atividade propriamente missionária. Portanto, a atuação estatal era ao mesmo tempo política e religiosa, produto de uma verdadeira simbiose Estado-Igreja Católica.

A exacerbação da interferência estatal na Igreja, no regime do *padroado*, foi chamada acusatoriamente de *regalismo*, como a que teria existido no reinado de José I, exercida por seu ministro marquês de Pombal. A mesma acusação foi feita pela Igreja Católica e seus agentes políticos ao Estado brasileiro na segunda metade do século XIX.

A despeito de toda essa pesada herança do *padroado*, no mesmo momento em que nascia o Estado brasileiro com forte marca confessional, foi dado o primeiro e tímido passo em direção à laicidade. Essa situação paradoxal resultou de dois vetores principais que o moldaram: a transferência da sede do aparelho estatal português para o Brasil, em 1808, e o imperialismo britânico.

Neste capítulo, comentarei os termos de tratado luso-britânico de 1810, que determinou a tolerância no Brasil de culto cristão não católico, bem como questões correlatas. Apresentarei, também, a montagem do aparato jurídico-político do Estado imperial, inclusive e principalmente sua primeira Constituição, na qual a simbiose com a Igreja Católica herdada do *padroado* foi assumida e institucionalizada de tal modo que durou até o fim da Monarquia. O Estado brasileiro nasceu católico por força de lei, não só de sua lei maior, a Constituição, mas, também, do Código Penal.

Os movimentos nativistas expressaram a apropriação do processo de secularização da cultura, diretamente do Iluminismo europeu ou com escala na América do Norte. Mas, ao contrário de certas correntes dessa Filosofia Social, o anticlericalismo não teve ressonância em Minas Gerais nem na Bahia dos últimos anos do século XVIII, tampouco em Pernambuco da segunda década do seguinte. A hegemonia católica era muito forte, na época, além do que a participação de clérigos nesses movimentos não favorecia a emergência de tal posição.

A Assembleia Geral Legislativa, inclusive na sua função constituinte, em 1823, foi integrada por um número expressivo de clérigos, bispos e padres. Estes constituíam,

inicialmente, um quarto do contingente total de deputados, fração que foi diminuindo ao longo do Império. Focalizarei essa participação clerical no Poder Legislativo, expressão ostensiva da imbricação entre o Estado e a Igreja Católica, com destaque para a atuação política do bispo Romualdo Seixas e do padre Diogo Feijó.

Por fim, este capítulo focalizará uma situação dramática decorrente da simbiose Estado-Igreja Católica: o que fazer com os corpos de pessoas falecidas, que não fossem reconhecidas pela autoridade religiosa como católicas. Tal situação consistiu na proibição de sepultamento do corpo do professor Júlio Frank em cemitério público, em 1841, na capital paulista. Ele não era católico, e por isso acabou enterrado pelos estudantes no pátio da faculdade onde lecionava, um fato inédito em nossa história.

Além da simbiose Estado-Igreja Católica, este capítulo aborda o início das lutas contra a exclusividade do Catolicismo diante das demandas de liberdade religiosa – esta venceu, mas de modo parcial e lento, teve de enfrentar muita oposição da parte de quem dela se beneficiava em termos materiais e simbólicos.

## MONOPÓLIO RELIGIOSO QUEBRADO

Este texto adota como suposto que as ideias não movem o mundo, mas podem orientar, acelerar ou frear mudanças, conforme sejam empregadas pelos protagonistas delas. Assim foi entendido o papel do Iluminismo nos movimentos nativistas no Brasil, um pouco antes e um pouco depois da virada do século XVIII para o XIX. Se esses movimentos pretendiam separar o Brasil ou alguma(s) província(s) de Portugal, substituindo a dominação monárquica e colonial por um regime republicano, a simbiose entre o Estado e a Igreja Católica se manteve nos respectivos projetos, mais ou menos explicitamente.

O Iluminismo foi um movimento filosófico que deve muito à Maçonaria. Ainda que diferissem nas ideias e concepções a respeito do homem e da sociedade, os filósofos pretendiam que as luzes da razão iluminassem as trevas da superstição e da ignorância, de modo que as descobertas científicas referentes ao mundo natural se estendessem ao mundo humano. Para isso, seria preciso, em primeiro lugar, recusar o princípio de autoridade, tão caro à Igreja Católica e à Monarquia absolutista.

Munidos desse pensamento inédito, os filósofos do século XVIII submeteram a vida social de seu tempo a uma crítica implacável. Denunciaram as superstições, o fanatismo e a intolerância decorrentes da religião e atacaram os privilégios da nobreza, bem como as restrições por ela impostas à manufatura e ao comércio. Para eles, tudo isso mostrava que as instituições políticas, culturais, religiosas e morais existentes eram irracionais, isto é, contrárias à natureza racional do homem, impedindo a realização plena de suas potencialidades.

A Filosofia assumia, assim, o papel de criticar as instituições sociais existentes, apontando os caminhos para a construção de uma sociedade racional. Ganhava um papel crítico, com dois aspectos: um negativo (de rejeição do que existia) e outro positivo (de construção de um mundo social novo).

No entanto, os filósofos não eram revolucionários, no sentido que este termo adquiriu na França de 1789. Sequer eram contra o poder dos reis. Defenderam, isto sim, sua “iluminação”, como pretenderam fazer com os “déspotas esclarecidos”, a exemplo de Frederico II da Prússia, de José I da Áustria e de Catarina II da Rússia. Esses matizavam suas práticas atrasadas e sua política absolutista com algumas medidas modernizadoras e a proteção dada a filósofos, como Voltaire e Diderot, por exemplo. O Marquês de Pombal, ministro de José I de Portugal, é comumente apresentado como um déspota esclarecido, devido mais ao regalismo, à expulsão dos jesuítas, antes que os outros países europeus o fizessem, e às reformas educacionais do que propriamente ao mecenato intelectual ou à tolerância para com pensamentos divergentes.

Na defesa de suas ideias, os filósofos iluministas encontraram nos livros o meio privilegiado para a sua mais ampla difusão. A correspondência entre seu pensamento e os interesses de um público ansioso por direção política propiciou que sua obras fossem editadas em massa. Por exemplo, *O espírito das leis*, de Montesquieu, recebeu 22 tiragens sucessivas em 18 meses. A *Enciclopédia* organizada por Diderot e d’Alembert, em 35 tomos, teve quatro mil exemplares encomendados antes mesmo de ser impressa.

Dentre esses protótipos de intelectuais, sobressai a figura de Voltaire, notável escritor e polemista, o mais radical de todos na crítica ao clero e à intolerância política e religiosa. Também ele foi mais longe do que seus contemporâneos na mudança dos destinatários de sua obra. Até então, era para o rei, direta ou indiretamente, que os letrados escreviam. Era a ele que pediam permissão para publicar e que corrigisse seus erros. Com Voltaire, não. Por maior que fosse sua ambiguidade frente do rei da França, ora atacando sua tirania, ora pedindo proteção, sempre buscou publicar fora da censura real, ainda que para isso tivesse de promover edições clandestinas de suas obras. Era para a sociedade que ele as destinava, notadamente para a burguesia ascendente, em busca da ampliação da participação no Estado.

O mais importante filósofo francófono identificado com o Iluminismo foi Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Nascido em Genebra, educado no Protestantismo e convertido ao Catolicismo, seu pensamento continha importantes elementos iluministas. Sua obra mais importante foi *Do Contrato Social*, publicado em 1762 e censurado em Paris e Genebra. As reações vieram de vários lados, principalmente do clero católico, que desfechou ataques contra quem considerou um inimigo da ordem pública (isto é, da Monarquia) e da religião.

A convenção fundamental (o contrato social) foi apresentada por Rousseau não como uma certeza ou um axioma, mas como uma suposição, *uma hipótese de trabalho*. Conservar-se a si mesmo e a seus bens seria o motivo racional para que os homens efetivassem o contrato social. Sua razão seria encontrar uma forma de associação para defender e proteger a pessoa e os bens de cada associado. Nessa associação, cada indivíduo, ao se unir a todos, só obedece a si mesmo, permanecendo tão livre quanto antes.

Para que a vontade geral se expresse, não pode haver no Estado nenhuma sociedade parcial, o que significa que cada cidadão só opina de acordo consigo mesmo, dirigido apenas por sua consciência. Na deliberação coletiva, as pequenas diferenças entre os indivíduos resultariam sempre na vontade geral. A deliberação coletiva seria sempre boa, desde que os indivíduos agissem isoladamente e de acordo com sua consciência.

No último capítulo do *Contrato social*, Rousseau se dedicou à relação entre religião e sociedade, tema que ganhou importância com a constatação de que todos os Estados foram fundados sobre bases religiosas. Contudo, como não existiam mais nem podiam existir religiões nacionais exclusivas, devia-se tolerar todas aquelas que toleravam as outras, contanto que seus dogmas em nada contrariassem os deveres do cidadão. Em sua opinião, nenhuma religião teria o direito de pretender ser a verdadeira. Todas as religiões seriam verdadeiras, cada qual a seu modo. Verdade que significava adequação à sociedade.

O Iluminismo era proibido em Portugal, Monarquia absolutista, apesar de parte de sua elite assimilá-lo, principalmente quando viajava ao estrangeiro. Essa Filosofia chegou ao Brasil nas mentes dos intelectuais formados em Coimbra e nos livros que eles traziam da Europa. Em termos políticos, esse pensamento se revelou presente nas conjurações mineira de 1789 e baiana de 1798, assim como na revolução pernambucana de 1817. E chegou num período tormentoso, quando Portugal temia as consequências que os “abomináveis princípios franceses” poderiam trazer para seus domínios coloniais. Com efeito, em 1776 as colônias britânicas da América do Norte declararam sua independência; a conspiração em Vila Rica foi descoberta em 1789, apenas alguns meses antes da tomada da Bastilha; os escravos haitianos se revoltaram em 1791 contra os senhores e proclamaram sua própria República, independente da França. Havia um generalizado temor das veleidades independentistas dos letrados e, mais ainda, dos ímpetos libertários dos escravos. Pior ainda se eles se unissem...

Começemos por Minas Gerais, onde se pode assinalar a presença de clérigos no conflito dos emboabas (1707), na revolta de Vila Rica (1720) e nos motins do sertão (1736). Mas foi na Conjuração de 1789 que sua participação foi especialmente marcante.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Com o intuito de comemorar o bicentenário da Conjuração Mineira e da Revolução Francesa, o Arquivo Nacional publicou, em 1989, um número especial de sua revista *Acervo*, de onde foi retirada a maioria das referências desta passagem, especialmente dos artigos de Francisco Iglesias, Francisco Falcon, Lúcia Pereira das Neves, Tânia Bessone, Guilherme Pereira das Neves e Vamireh Chacon.

O movimento sedicioso foi sobretudo uma reação à cobrança dos impostos atrasados, numa conjuntura de decadência econômica. Em maio de 1789, no mesmo mês em que os Estados Gerais se reuniram na França, uma denúncia levou à prisão dos inconfidentes e à suspensão da “derrama”, que daria a base material para a insurreição. Com a exceção de Tiradentes, os inconfidentes detidos eram todos intelectuais ou funcionários do Estado, como o advogado Cláudio Manoel da Costa, o desembargador Tomás Antonio Gonzaga e o coronel Francisco de Paula Freire de Andrade, comandante do regimento de cavalaria dos dragões. Eles eram pessoas de crença religiosa católica, manifestada nos textos literários (caso de Gonzaga), nos bens sequestrados após a devassa, e nas demonstrações de fé (caso de Tiradentes no momento da execução).<sup>4</sup>

Entre os presos havia cinco clérigos: o cônego da sé de Mariana e professor do seminário local, Luís Vieira da Silva; e os padres Carlos Corrêa de Toledo Melo, José da Silva de Oliveira Rolim, Manuel Rodrigues da Costa e José de Oliveira Lopes. Além de sacerdotes, a maioria deles era formada de pessoas influentes e de posses, proprietários de terras, que exploravam a mineração e faziam contrabando. Diferente dos outros, o cônego Vieira vivia só do magistério no seminário.

Os livros apreendidos nas casas desses intelectuais foram inventariados, aparecendo obras de filósofos iluministas proibidos, inclusive na biblioteca do cônego. Como mostrou Eduardo Frieiro (1981), ele possuía 272 obras em 800 volumes, tamanho considerável para a região e para a época. Metade das obras era em latim; 90 em francês; e 24 em inglês. Havia dois volumes da *Enciclopédia* e obras de Voltaire e de Montesquieu. Com Tiradentes foi encontrado o *Recueil des lois constitutives des États Unis de l'Amérique*, coletânea publicada na Suíça em 1778. A obra transcrevia a Declaração dos Direitos do Cidadão (França) e as constituições dos estados federados norte-americanos. Lamentavelmente, não se sabe como essas obras foram lidas e digeridas, pois o que sobrou foram apenas os autos do processo criminal. De todo modo, é possível afirmar que os conjurados mineiros tinham dupla inspiração: francesa e norte-americana.<sup>5</sup>

Kenneth Maxwell (1989, p. 21) reuniu informações fragmentadas e compôs um quadro do que seria o projeto dos conjurados para o país independente. No campo político, cada cidade teria seu parlamento, subordinados a um parlamento geral na nova capital, São João del Rei. Ao invés de um exército permanente, os cidadãos deveriam usar armas e servir, quando necessário, à milícia nacional. No campo econômico, queriam suprimir as restrições legais que pesavam sobre o distrito diamantífero e incentivar a exploração

<sup>4</sup> André Figueiredo Rodrigues (2002) fez um minucioso levantamento das manifestações religiosas dos conjurados, no qual sobreleva Tiradentes, que, ao contrário de seus correligionários, não tinha nenhum objeto religioso, como imagens de santos. Daí a conclusão do autor de que para o alferes, a crença religiosa não implicava manifestações exteriores: sua devoção se expressava sobretudo pelos atos. (Idem, p. 130)

<sup>5</sup> Em 1787, um jovem carioca, estudante em Coimbra, se encontrou com Thomas Jefferson, então embaixador dos Estados Unidos na França, e pediu o apoio à república que se pretendia criar no Brasil. Cauteloso, o embaixador manifestou simpatia, mas não se comprometeu.



do minério de ferro, a implantação de manufaturas e a criação de uma fábrica de pólvora. No campo social, libertariam os escravos nascidos no Brasil; as mulheres que gerassem um certo número de filhos receberiam um prêmio do Estado. No campo religioso, os padres poderiam recolher o dízimo de seus paroquianos, com a condição de manterem professores, hospitais e casas de caridade – Maxwell entendeu que isso sugeria a ideia de separação entre Igreja e Estado, mas não disse por que. No meu entender, a condição não eliminava a simbiose. No campo educacional, nenhuma palavra sobre a educação popular, exceto aquela condição para emprego do dízimo, mas os conjurados foram específicos quanto à formação intelectual da elite, pois pretendiam criar uma universidade em Vila Rica.

Delatada a conspiração, muitos foram os presos, mas todos negaram intentos inconfidentes. A exceção foi o alferes Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes, o menos abonado de todos. Ele assumiu a responsabilidade, foi condenado e morto na forca em 21 de abril de 1792. Seu corpo foi esquartejado, com partes expostas no Rio de Janeiro e no caminho das minas como ameaça de castigo a eventuais novos intentos insurrecionais. Os membros da elite intelectual e política foram degredados, e até melhoraram de vida. Alguns voltaram ao Brasil.

O processo dos clérigos foi mantido em segredo perpétuo, por ordem da rainha Maria I. Três deles receberam pena de morte na forca; dois a degredo e perda dos bens, no todo ou em parte. Nenhum cumpriu a pena. Todos os cinco foram levados a Portugal e dispersados por diferentes conventos, onde ficaram vigiados, mas no exercício do seu ministério e no gozo dos privilégios inerentes ao seu status religioso. Suas penas foram esquecidas. Pelo menos dois deles, o cônego Vieira e o padre Rolim, voltaram ao Brasil.

Se a Conjuração Mineira serviu para alertar a dominação colonial portuguesa para as insatisfações ameaçadoras da ordem, a insurreição dos escravos na colônia francesa do Haiti, revoltados pelo não cumprimento das promessas feitas durante os primeiros momentos da Revolução,<sup>6</sup> serviu para alertar os brancos, no Brasil, para as relações potencialmente explosivas entre os diferentes segmentos étnicos e sociais nas regiões escravagistas. Como Minas Gerais de dez anos antes, a Bahia de 1798 se encontrava numa conjuntura de decadência econômica, com a exportação de açúcar em acentuada baixa. O levante planejado na Bahia serviu para confirmar aqueles temores, pois só um terço da população era composta de brancos, que detinham toda a riqueza e o poder. Numa economia baseada no trabalho escravo, as ideias de igualdade social dos iluministas tendiam a ser interpretadas, inevitavelmente, em termos raciais.

Luís Henrique Dias Tavares (1975) mostrou que, ao contrário de Minas Gerais, na Bahia houve articulação entre os “homens de consideração” e populares. Entre fins de 1793 e começos de 1794 atuou em Salvador um pequeno grupo de comerciantes,

<sup>6</sup> A escravidão só foi expressamente proibida na França e em suas colônias em 1793.

mineradores, senhores de engenho e chefes militares, brasileiros que repudiavam a dominação colonial por razões econômicas, e sentiam atração pelas ideias democrático-burguesas que se tornaram hegemônicas na França revolucionária. Esses “homens de consideração” eram letrados, e liam livros ou trechos de livros, folhetos e cópias de discursos, que lhes permitiram formar um pensamento contrário ao absolutismo monárquico, forma de governo que passou a ser responsabilizada por todos os males que afligiam os povos. Entre eles estavam dois ex-alunos da Universidade de Coimbra: o professor de grego e Filosofia José da Silva Lisboa, futuro visconde de Cairu, homem da situação; e Cipriano Barata, cirurgião prático e jornalista, que veio a ser um dos combativos defensores da liberdade de imprensa no primeiro reinado, homem da oposição. Esses e outros intelectuais cativaram homens do povo, soldados e artesãos, que, por sua vez, traduziram e difundiram as ideias revoltosas.

A maioria dos conjurados populares sabia ler, inclusive os escravos. Leram toda ou trechos da tradução portuguesa de um livro de autoria do panfletário francês Jean-Louis Carra, *O orador dos Estados Gerais para 1789*. Trechos desse livro foram encontrados pela polícia com vários conjurados homens do povo, em cópias para uso pessoal. Mesmo não sendo a situação política francesa a mesma da Bahia, a identificação era imediata diante da rejeição da opressão (que significava coisas distintas para os brancos parisienses e os negros baianos), do apelo à revolução e à igualdade de todos perante a lei, inclusive a libertação dos escravos e a instituição do regime republicano. Mas, a radicalização dos homens do povo levou os “homens de consideração” a se afastarem do projeto que haviam favorecido – a leitura dos textos iluministas os motivou a combater o absolutismo colonial, mas não à revolução social.

Uma denúncia frustrou a reunião convocada pelo alfaiate mulato João de Deus do Nascimento, que desencadearia a tomada do poder. Dentre os 33 presos na repressão geral que se seguiu, havia 10 artesãos (dos quais dois alfaiates) e 10 escravos (alguns deles artesãos). Os “homens de consideração” foram ouvidos, mas as provas contra eles, se houve, foram destruídas, de modo que só foi possível aquilatar sua participação muitos anos depois. O tenente Hermógenes de Aguilar Pantoja, que lia textos revolucionários em voz alta no quartel do 2º Regimento de Linha, foi condenado a apenas seis meses de prisão. Nenhum membro do clero foi preso nem indiciado no processo. Quatro dos prisioneiros, todos mulatos, assumiram as ideias revolucionárias e a participação no movimento: os alfaiates João de Deus do Nascimento e Manuel Faustino dos Santos; e os soldados Luiz Gonzaga das Virgens e Lucas Dantas Torres. Eles foram enforcados em Salvador, em 8 de novembro de 1799. O ourives Luís Pires, também condenado à morte, conseguiu fugir. Outros 10 condenados, homens do povo e negros, foram degredados – desembarcados de um navio na costa da África, fora dos domínios portugueses, e aí abandonados à própria sorte, cada um em lugar diferente.

Diferentemente da Conjuração Mineira, o clero católico participou da baiana de modo pouco expressivo. Apenas um padre foi denunciado pelos presos, Francisco Agostinho Gomes, dono de uma das maiores fortunas da época e proprietário da maior e melhor biblioteca particular do Brasil. (VALIM, 2007, p. 56) Assim como outros “homens de consideração”, o religioso passou de suspeito de ideias de *francezia* a colaborador da administração colonial. Inocentado das acusações, o padre recebeu sesmarias e o privilégio real de exploração de minérios de ferro e cobre onde existissem florestas que garantissem suprimento de carvão vegetal. Em 1821, o padre foi eleito deputado junto à corte de Lisboa. Outros “homens de consideração” assumiram postos importantes na corte do príncipe João, no Rio de Janeiro, e vieram a exercer mais tarde papel de destaque na luta pela independência da Bahia. (Idem, p. 66)

Patrícia Valim (2009) escreveu um interessante artigo sobre a atuação do frei carmelita descalço José do Monte Carmelo, prior do convento de Santa Teresa. Ele fora escolhido dirigente máximo da Igreja Católica, no lugar do bispo, se vitorioso o movimento, pelo que se depreende de carta anônima a ele enviada:

Reverendíssimo em Cristo padre prior dos carmelitas descalços e para o futuro geral em chefe da Igreja Bahiense: segundo a seção do plebiscito de 19 do corrente [agosto de 1798], quer e manda o povo que seja feita a sua revolução nesta cidade por consequência de ser exaltada a bandeira da igualdade, liberdade e fraternidade popular, portanto manda que todo o sacerdote regular e irregular assim o aprove e o entenda aliás (...) Vive e vale. (apud VALIM, 2009, p. 14)

Os documentos examinados pela autora levaram à conclusão de que as autoridades portuguesas, que haviam apreendido tal carta, usaram de um ardil para levar o frade a decidir sobre que lado do conflito político se situava: ele foi escolhido para dar assistência religiosa aos condenados à força, na prisão e no momento da execução. Segundo seu relato posterior, após presenciar a execução de dois de seus companheiros de revolta, João de Deus do Nascimento lhe pediu para fazer um fervoroso ato de contrição. Diante do povo reunido e da tropa formada, ele teria conclamado seus conterrâneos a seguir a lei do verdadeiro Deus, a da religião católica, a única verdadeira. Quando ele seguia a Igreja, vivia bem, ainda que pobre. Mas, depois que dera ouvidos a uns cadernos, a um Voltaire, a um Calvino e a um Rousseau, acabou sendo condenado. E assim culminou sua conclamação: quem quisesse ser mau, que o fosse só para si. Liberdade e igualdade era a morte na força.

De fato, não se sabe se o alfaiate líder revolucionário fez essa conclamação ou se o frei José do Monte Carmelo montou um cenário em que transformou “réus delinquentes” em “pequeninos réus”, com o objetivo de reforçar a concepção da misericórdia divina como constituindo um freio das paixões humanas em um contexto em que a verdade moral passava a ser balizada e tensionada pelos valores da Revolução Francesa, da

Revolução no Haiti e do liberalismo em curso – vale dizer, a crítica religiosa ao processo de secularização das ideias. (VALIM, 2009, *passim*)

Esse processo de mudança ideológica não foi freado. Tão logo a revolução liberal no Porto exigiu a volta do rei para Portugal, teve início nova mobilização política que culminou com insurreição emancipatória em 1821, antes mesmo de iniciado o movimento independentista no triângulo Rio de Janeiro-Minas Gerais-São Paulo, sob a liderança do príncipe Pedro. Desta vez, os “homens de consideração” assumiram posição clara e ostensiva de emancipação política.

Em suma, a Conjuração Mineira foi protagonizada, principalmente, por homens de posses, proprietários de lavras, de terras de lavoura, de gado e de escravos. Por isso, seu modelo foi o da Revolução Americana, não só porque a Revolução Francesa ainda estava no seu início quando foi desencadeada a repressão ao movimento, mas, também, porque a independência das colônias inglesas foi conduzida pelos proprietários de terra e de escravos, com quem muitos dos mineiros se identificavam. Na época da Conjuração Baiana, a Revolução Francesa já tinha eclodido, estando já na fase de expansão européia, portanto foi ela o modelo tomado. Se levarmos em conta apenas os atingidos pela repressão, deixando de lado os “homens de consideração” da primeira fase, bem como os oficiais militares, o alto clero, os comerciantes e os professores, logo dispensados, veremos que os protagonistas da insurreição foram trabalhadores manuais (livres e escravos), militares de patentes inferiores e o baixo clero. Para estes, o motivo do movimento foi mais social do que político.

Nas duas primeiras décadas do século XIX, a situação do Brasil foi profundamente alterada pela transferência da sede do reino português para o Rio de Janeiro, determinada pela débil posição lusitana na correlação de forças dos conflitos europeus. De um lado, Portugal era pressionado pelo expansionismo da França, sob a liderança de Napoleão Bonaparte, exportando, pela força das armas, o arcabouço jurídico-político da revolução burguesa vitoriosa; de outro lado, era pressionado pelos países onde a aristocracia ainda se assentava sobre bases sociais e econômicas feudais. Os inimigos da França foram polarizados pela Grã-Bretanha, rival daquela na disputa pela hegemonia europeia e colonial. Não foi exatamente uma disputa entre capitalismo e feudalismo, nem República contra Monarquia, pois a Grã-Bretanha era o mais avançado país capitalista da época, já em plena revolução industrial, que mantinha uma forma de governo monárquico.

Incapaz de derrotar a Grã-Bretanha devido à potência de sua marinha, Napoleão impôs àquele país um bloqueio econômico, com o que pretendia desorganizar sua economia, voltada para a exportação de manufaturados. Portugal, antiga aliada política da Grã-Bretanha por força de secular dependência política e econômica, estava entre dois fogos: o exército francês, que avançava pela Espanha, e a frota britânica na foz do Tejo, capaz tanto de defender quanto de bombardear Lisboa.

Em meio a essa situação crítica, o protagonismo diplomático britânico reforçou a facção da corte lisboeta favorável à manutenção da aliança com Londres, o que implicava a transferência da sede do aparelho de Estado português para o Brasil, como defendia, aliás, antiga proposta de um setor da elite dirigente lusitana. Um acordo secreto garantiu a proteção naval britânica à transferência da corte para o Brasil. Em troca, Portugal cedeu a Ilha da Madeira para a instalação de base militar da Grã-Bretanha, além de permitir aos navios mercantes daquele país o direito de utilizar os portos brasileiros, fosse para o comércio no Brasil, fosse em escala para outros destinos.

Um dia antes da tropa francesa entrar em Lisboa, deixou o Tejo com destino ao Brasil uma frota de 36 navios portugueses, sob escolta britânica, levando a família real, tendo à frente o príncipe João, regente no impedimento de Maria I, mais 15 mil nobres e funcionários civis, militares e eclesiásticos, além da metade do dinheiro em circulação no reino. Tão logo a frota chegou à Bahia, em janeiro de 1808, começaram a ser tomadas medidas de política econômica que acabaram por quebrar o sistema colonial de trocas, vigente por três séculos, substituído logo pelo imperialismo britânico.

A primeira medida foi a abertura dos portos brasileiros pelo alvará de 28 de janeiro. A partir dessa data as embarcações estrangeiras das nações amigas poderiam desembarcar mercadorias nos portos brasileiros sem passar pelos intermediários de Portugal. Mais do que a fidelidade a princípios abstratos do liberalismo econômico, essa medida interessava aos mercadores britânicos, que viam no comércio direto a possibilidade de aumentar suas vendas, um imperativo diante do bloqueio continental. Interessava também aos proprietários de terras e de escravos que visualizavam a possibilidade de receberem pagamento mais alto pelos produtos exportados, se vendidos diretamente aos importadores europeus.

As transformações não foram somente econômicas. A transferência para o Rio de Janeiro da sede do reino português trouxe para esta cidade profundas mudanças. Para ela vieram do exterior nobres, militares, funcionários e legações diplomáticas, como, também, do interior comerciantes e proprietários de terras que procuravam se aproximar do centro do poder. Com isso, a população do Rio de Janeiro passou de 60 mil habitantes, em 1808, para 130 mil, dez anos depois. A cidade ganhou uma biblioteca de 60 mil volumes, trazidos de Portugal, logo aberta ao público, núcleo da atual Biblioteca Nacional; uma nova casa de espetáculos, o Teatro São João; um museu mineralógico, germen do atual Museu Nacional; um jornal, a *Gazeta do Rio de Janeiro*, o primeiro impresso no Brasil, nos tipos da recém-criada Imprensa Régia.

Derrotado e deposto Napoleão, os laços diplomáticos e culturais entre Portugal e a França foram retomados, após o Congresso de Viena em 1815, quando os portos do Brasil foram abertos também para aquele país. O embaixador lusitano em Paris contratou artistas bonapartistas, que chegaram ao Rio de Janeiro em 1816. Liderados pelo cavaleiro Joachin Lebreton, o grupo que veio a ser conhecido como “Missão Francesa”, era constituído

por Nicolas Antoine Taunay (pintor), Auguste-Marie Taunay (escultor), Jean Baptiste Debret (pintor), Grandjean de Montigny (arquiteto), Simon Pradier (gravador) e outros artistas, que deixaram marcas fortes no panorama cultural carioca e brasileiro.

Foi o Rio de Janeiro, tão rapidamente crescido, que em 1818 aclamou a coroação do príncipe regente como rei João VI. A cidade sediou a Monarquia lusa de 1808 até 1820, quando a Revolução Constitucionalista do Porto exigiu a volta do rei a Portugal. Durante esse período, o Brasil passou de colônia a reino unido, o que significava que o rei de Portugal era também rei do Brasil, não por ser este uma colônia, mas por ser outro Estado. Na volta a Portugal, o rei não foi acompanhado pelo aparelho burocrático que trouxe consigo. Este permaneceu no Brasil, como o príncipe Pedro, que se tornou imperador do país independente.

Em 1810, foram firmados dois tratados com a Grã-Bretanha: o de Comércio e Navegação, de 18 de fevereiro, e o de Aliança e Amizade, do dia seguinte. Ambos foram divulgados por cartas de lei no dia 26 do mesmo mês, assinados pelas duas partes, “em nome da Santíssima e Indivisível Trindade” – uma referência religiosa sintética a conciliar dirigentes políticos de Estados com religiões oficiais, cristãs mas rivais – o português papista católico e as britânicas heréticas, anglicana (Inglaterra) e presbiteriana (Escócia). Os tratados não resultaram de um consenso. As minutas dos documentos foram longa e penosamente negociadas entre o embaixador britânico lorde Strangford e o ministro português Rodrigo de Souza Coutinho, conde de Linhares, embora este fosse ostensivamente simpático aos interesses da outra parte.

Os tratados permitiam a permanência da posição privilegiada conquistada pelos britânicos. Eles previam a continuidade dos direitos de comércio livre, mesmo se a corte retornasse a Lisboa, proibindo Portugal de restabelecer o antigo regime de monopólio comercial; reservavam à Grã-Bretanha o direito de excluir súditos e navios portugueses do comércio com as colônias britânicas, ao mesmo tempo em que os súditos de ambos os países tinham reconhecido o direito recíproco de nação mais favorecida quanto ao comércio e à navegação; reduziam o valor das taxas postais e de ancoragem para os navios britânicos nos portos portugueses, na metrópole e nas colônias; concediam aos súditos britânicos o direito ao comércio varejista nos portos e cidades de Portugal e colônias; concediam à Grã-Bretanha o direito de nomear cônsules para as colônias portuguesas e os súditos britânicos passavam a gozar do direito de extraterritorialidade, isto é, só seriam julgados, no Brasil, por um juiz conservador por eles mesmos escolhidos; taxavam as mercadorias britânicas menos do que as portuguesas e as de outros países; e impunham ao governo português o compromisso de acabar paulatinamente com o tráfico de escravos africanos. Como uma espécie de garantia adicional ao cumprimento dos seus dispositivos, os tratados garantiam a livre presença de navios de guerra britânicos nos portos brasileiros.

Um elemento das vicissitudes políticas do período joanino, que concerne diretamente os propósitos deste texto, foi a quebra da exclusividade religiosa detida pela Igreja Católica no Brasil. Nas obras publicadas por ocasião da celebração dos 200 anos da transferência da sede do reino português para o Rio de Janeiro, esse elemento só não passou despercebido graças ao verbete “Tratados de 1810”, redigido por Sheila de Castro Faria para o *Dicionário do Brasil Joanino* (VAINFAS; NEVES, 2008), que mencionou os artigos daqueles documentos diplomáticos referentes à liberdade religiosa.

Os termos dos tratados de 1810 não resultaram de uma inspiração humanista abstrata. Eles foram efeito direto dos interesses políticos e econômicos britânicos, inclusive a liberdade religiosa. O lado forte da aliança previa a vinda para o Brasil de agentes econômicos e político-ideológicos, para quem se exigia senão condições similares às gozadas pelas Igrejas Anglicana e Presbiteriana, na Inglaterra e na Escócia, pelo menos que escapassem da exclusividade religiosa da Igreja Católica Apostólica Romana. Antes de tudo, era preciso acabar com a Inquisição, o que vale uma pequena digressão.

Um dos temas importantes na pesquisa histórica do Brasil de hoje é sobre a amplitude e o alcance da Inquisição no período colonial.<sup>7</sup> Está cada vez mais claro que a amplitude foi grande, abrangendo não só as heresias como também os comportamentos sexuais desviados; e que a sua profundidade foi bem maior do que fazia supor a inexistência de uma sede permanente no Brasil.

A Inquisição, apelido do Tribunal do Santo Ofício, existiu durante a Idade Média europeia para combater as heresias e manter a unidade doutrinária do Cristianismo. Com o nome de Congregação para a Doutrina da Fé, a Inquisição existe até hoje no âmbito da Santa Sé. Ela acolhia denúncias e fazia suas próprias investigações, mas não executava as sentenças, fossem de expropriação de bens, prisão ou morte. Era o “poder temporal” quem delas se encarregava. Giordano Bruno e Galileo Galilei foram seus réus mais famosos. O primeiro foi executado na fogueira e o segundo foi obrigado a abjurar sua obra sobre a rotação dos planetas em torno do sol e proibido de ensinar.

Na Espanha, a Inquisição desempenhou papel relevante na produção da unidade do reino sob a hegemonia de Castela e Aragão. Logrou a cristianização de mouros e judeus, bem como foi empregada pelos reis com finalidades econômicas e políticas. Em 1536, no período que antecedeu a Reforma Protestante, ela foi instalada em Portugal a pedido do rei e concedida por bula papal. No período em que Portugal esteve sob o domínio da Espanha (1580-1640), o rei pretendeu instalar um tribunal do Santo Ofício no Brasil, como já existia no México, na Colômbia e no Peru, mas o papa não concordou. Assim, a ação da Inquisição no Brasil sempre dependeu das *visitações* e das denúncias que eram enviadas ao tribunal do Santo Ofício de Lisboa, onde eram julgadas. Foram três as

<sup>7</sup> Para um panorama da Inquisição, ver a coletânea organizada por Ronaldo Vainfas, Bruno Feitler e Lana Lima (2006).



*visitações* inquisitoriais ao Brasil: em 1591/1595, na Bahia, em Pernambuco e na Paraíba; em 1618/1621, na Bahia; e em 1763/1769, no Pará e no Maranhão.

Os julgamentos das acusações eram acompanhados pelos bispos das dioceses onde residiam os acusados ou por seus procuradores. As acusações e as investigações eram realizadas por leigos, denominados *familiares* do Santo Ofício, credenciados depois de longo exame de suas condutas e antecedentes familiares, que não poderiam ter sinais de sangue impuro (judeu, negro ou índio). Esses *familiares* eram pessoas muito poderosas, pelo mal que podiam causar a uma pessoa. Mesmo não condenada, ela sofria prejuízos materiais e simbólicos nada desprezíveis.

No Brasil, os réus mais frequentes (80%) da Inquisição foram os cristãos-novos acusados de “judiaria”, isto é, de praticarem secretamente rituais judaicos, dando provas, assim, da falsidade de sua conversão ao Cristianismo. As *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, de 1707, prescreviam:

Para que o crime de heresia e judaísmo se extinga, e seja maior a glória de Deus nosso Senhor, e aumento da nossa Fé Católica, e para que mais facilmente possa ser punido pelo Tribunal do Santo Ofício o delinquente, conforme os Breves Apostólicos concedidos à instância dos nossos Sereníssimos Reis a este sagrado Tribunal, ordenamos e mandamos a todos os nosso súditos, que tendo notícia de alguma pessoa ser herege, apóstata de nossa Santa Fé ou judeu ou seguir doutrina contrária àquela que ensina e professa a Santa Madre Igreja Romana, a denuncie logo ao Tribunal do Santo Ofício no termo dos seus editais, ainda sendo a culpa secreta, como for interior. (Livro 5, título I)

A distância da metrópole dificultou que os intentos repressivos da Inquisição se impusesse mais amplamente no Brasil. Mesmo assim, foram presas cerca de um milhar de pessoas e executadas duas dúzias, com base nas *visitações* e nas denúncias enviadas a Lisboa. Depois do judaísmo, o homossexualismo foi a acusação mais frequente. As práticas religiosas dos negros foram de certo modo poupadas pela Inquisição, cujo interesse recaía preferencialmente sobre a população branca e livre.

Uma das reformas políticas empreendidas pelo Marquês de Pombal visou a Inquisição, que foi transformada em tribunal régio, com atuação mais atenuada. Em Portugal, país europeu onde ela sobreviveu por mais tempo, a Inquisição foi extinta em 1821.

Voltemos ao Rio de Janeiro de 1810 e à diplomacia luso-britânica. O Tratado de Amizade e Aliança tratou da espinhosa questão da Inquisição, ainda vigente em Portugal. O artigo IX trouxe a declaração do Príncipe Regente de que a Inquisição não seria estabelecida nos “domínios meridionais americanos da coroa de Portugal”, além de aludir à abolição desse tribunal eclesiástico em outros domínios. Ficavam, assim, fora do alcance daquele tribunal os cidadãos britânicos que porventura fossem judeus ou tivessem ascendência dessa religião ou cometessem os desvios sociais constantes do seu repertório repressivo.



O Tratado de Comércio e Navegação abordou diretamente a liberdade religiosa. Seu artigo XII determinava:

Sua Alteza Real o Príncipe Regente de Portugal declara e se obriga no seu próprio Nome e no de Seus Herdeiros e Sucessores, a que os Vassallos de Sua Majestade Britânica residentes nos seus Territórios e Domínios não serão perturbados, inquietados, perseguidos ou molestados por causa da sua religião, mas antes terão perfeita liberdade de Consciência e licença para assistirem e celebrarem o Serviço Divino em honra do Todo Poderoso Deus, quer seja dentro de suas casas particulares, quer nas suas particulares Igrejas e Capelas, que Sua Alteza Real, agora e para sempre, graciosamente lhes concede a permissão de edificarem e manterem dentro dos Seus Domínios. Contanto, porém, que as sobreditas Igrejas e Capelas serão construídas de tal modo que externamente se assemelhem a casas de habitação; e também que o uso dos sinos lhes não seja permitido para o fim de Serviço Divino. (...) Porém, se se provar que eles pregam ou declamam publicamente contra a Religião Católica ou que eles procuram fazer prosélitos ou conversões, as pessoas que assim delinquirem poderão, manifestando-se o seu delito, ser mandados sair do País em que a ofensa tiver sido cometida. E aqueles que no público se portarem sem respeito ou com impropriedade para com os ritos e cerimônias da *Religião Católica Dominante*, serão chamados perante a Polícia Civil e poderão ser castigados com multas ou com prisão em suas próprias casas. E se a ofensa for tão grave e tão enorme que perturbe a tranquilidade pública e ponha em perigo a segurança das Instituições da Igreja e do Estado, estabelecidas pelas leis, as pessoas que tal ofensa fizerem, havendo a devida prova do fato, poderão ser mandadas sair dos Domínios de Portugal. (CALVO, 1862, v. 5, p. 192-193, grifo meu)

O mesmo artigo tratava dos enterros dos vassallos britânicos que morressem nos domínios portugueses, para o que o príncipe regente designaria espaço próprio. E concluía pela proclamação da liberdade de consciência em matéria religiosa, conforme o “sistema de tolerância” presumidamente estabelecido em Portugal e seus domínios. A existência desse dispositivo a respeito da liberdade religiosa no tratado sobre comércio se deveu, possivelmente, ao fato de que ela propiciaria a fixação de comerciantes britânicos.

Em seu livro sobre a proeminência britânica no Brasil, onde analisou a correspondência diplomática do período joanino, Alan Manchester afirmou que as cláusulas religiosas foram as de mais difícil negociação, por causa da oposição do núncio apostólico. Ele escreveu quatro memorandos ao príncipe regente, exigindo que as cláusulas referentes à Inquisição e à liberdade de culto fossem suprimidas do tratado.

O núncio declarou que a frase do tratado estabelecendo que os súditos britânicos podiam fazer cultos públicos em honra de Deus Todo Poderoso parecia-lhe um abuso escandaloso de linguagem. As preces dos heréticos eram consideradas pelo Todo Poderoso como um insulto, e não ficava bem ao príncipe regente, como um soberano católico, estabelecer um princípio contrário. Para fortalecer sua opinião, continuou

a ameaçar D. João com as mais severas punições de Roma, se ele assinasse uma tal cláusula. Um favorito da corte, o conde de Galveas, antes cavaleiro d'Almeida, afirmava que uma tal tolerância da religião protestante era tudo o que faltava para tornar o Brasil uma colônia inglesa. A melhor forma de assegurar uma distinção, que achava necessária, entre estrangeiros e nativos no Brasil, era estabelecer severas restrições em matéria de religião. (MANCHESTER, 1973, p. 85-86)

Apesar da oposição do núncio às cláusulas religiosas, o embaixador britânico saiu vitorioso nas negociações, de modo que elas foram incluídas nos tratados. As ameaças de punição religiosa ao príncipe regente não se concretizaram.

Os britânicos de confissão anglicana e presbiteriana, que vieram para o Brasil na qualidade de diplomatas e comerciantes, e mais tarde, de engenheiros e mecânicos, foram acompanhados por pastores protestantes que atuavam no âmbito da colônia estrangeira, primeiramente no Rio de Janeiro, depois em Recife e em Salvador. Na Corte foi inaugurado o “cemitério dos ingleses” em 1811, o primeiro de outros criados para receber os corpos dos protestantes falecidos, já que os cemitérios públicos eram exclusivamente para católicos. Embora o tratado determinasse que o lugar do cemitério dos não católicos seria designado pelo príncipe regente, este foi mais longe e mandou adquirir um terreno no Rio de Janeiro especialmente para esse fim.

Talvez o primeiro teste prático enfrentado pelo príncipe João para dirimir conflitos envolvendo não católicos tenha se dado na região de Sorocaba, na capitania de São Paulo. Em dezembro de 1810, chegou ao Brasil o empresário sueco Carl Gustav Hedberg, acompanhado de 18 profissionais de diversas especialidades e os equipamentos necessários para a construção de uma fábrica de ferro. A equipe e o equipamento foram objeto de contrato entre Hedberg e o governo português/brasileiro. O contrato era bem generoso em termos financeiros e assegurava aos suecos “o livre exercício privado de sua religião”, a luterana. (SANTOS, 2009)

Reclamações chegaram ao príncipe regente, que enviou ao Marquês de Alegrete, governador da capitania de São Paulo, uma longa e detalhada carta régia, em 28 de agosto de 1811, contendo 11 ordens que ele deveria cumprir para resolver problemas de diversos tipos, alguns dos quais tinham a ver com o tema deste livro.

Um dos problemas foi a queixa do diretor sueco sobre o grande número de dias santos, nos quais não se podia trabalhar. A carta régia disse ser preciso aumentar a intensidade do trabalho, e mandou o governador se entender com o bispo e o núncio para que, diminuindo a quantidade de dias santos, aumentasse a produção, conciliando o serviço de Deus com os interesses da prosperidade do Estado. Não há registro do resultado desse entendimento. Se aconteceu, deve ter sido especialmente difícil, considerando a oposição do núncio à liberdade de crença e de culto expressa nos tratados, mesmo subordinada à religião do Estado.

Uma longa determinação da carta régia tratava justamente da liberdade de crença e de culto em termos práticos, o que envolvia as relações dos trabalhadores suecos com a população local. O documento afirmava o interesse de atrair para o Brasil “povoadores estrangeiros, hábeis e inteligentes artistas”, inclusive os que não eram “alumiados”, por não professarem a religião católica. Vivendo entre católicos, esses imigrantes acabariam por abraçar a verdade e abjurar seus erros. Mas, o príncipe revelou ter recebido informações de que, tendo morrido em Sorocaba um dos trabalhadores suecos, todo o grupo fora alvo de preconceitos da população local. A razão pode ter sido a descoberta de que o corpo do carpinteiro Jonas Bergmann, enterrado no cemitério municipal, logo católico, era de um protestante e, ainda mais, suicida. O cadáver teria sido desenterrado por moradores católicos e deixado exposto na rua. Além disso, foi cobrado de Hedberg o custo do caixão doado pelo pároco.

O governador deveria garantir a liberdade dos suecos para desenvolverem suas práticas religiosas em suas próprias casas, conforme prescrito no contrato celebrado com eles, assegurado o respeito devido à religião católica. A carta régia evocou o tratado celebrado com a Grã-Bretanha, que previa a liberdade de prática religiosa em lugar privado, assim como o respeito à religião do Estado. Em suas próprias casas, sem a forma de templo, os suecos poderiam se reunir “para o culto particular que dirigem ao Ente Supremo”, sem que fossem molestados pelos “habitantes do país”, isto é, pelos católicos. Estes eram objeto de preocupação, especialmente seus preconceitos. O governador deveria estar vigilante para evitar que se repetissem os acontecimentos que originaram a reclamação. Determinou, então, o príncipe regente:

(...) a vós muito vos encarrego de novo por esta minha carta régia de cuidares e vigiaries na fiel observância de tão essenciais objetos, tendo sempre vossos olhos abertos para evitares qualquer mal efeito, que possa resultar dos prejuízos de povos, que mais por ignorância do que por fins sinistros, podem em tal matéria fazer-se a si e ao Estado um grande mal, levados de um mal entendido zelo religioso, e contrário aos princípios da nossa santa religião. (Carta Régia 28/11/1811)

Para evitar a repetição do conflito nos futuros enterros de estrangeiros, o governador foi encarregado de estabelecer um cemitério para “ingleses, suecos e em geral aos que não forem membros da nossa santa religião”. (Idem)

O “cemitério protestante”, como veio a ser conhecido, foi instalado em terreno contíguo à fábrica de ferro e acolheu corpos de não católicos do contingente inicial de suecos e dos alemães que os substituíram. Com a desativação da fábrica em 1895, o cemitério foi abandonado e os restos mortais, transladados. Ele teve, assim, destino diferente dos “cemitérios dos ingleses” do Rio de Janeiro, de Recife e de Salvador, que se mantiveram ativos. Lápides, cruzeiros e outros sinais daquele uso ainda são encontrados em

terreno próximo às ruínas da fábrica de ferro, situadas na Floresta Nacional de Ipanema, no município de Iperó (SP).

## CATOLICISMO NA INDEPENDÊNCIA

Duas instituições tiveram grande importância no formato jurídico-político do Brasil no processo da Independência: a Igreja Católica, que pretendia manter o monopólio usufruído durante três séculos, quebrado em 1810, mas ainda em posição dominante; e a Maçonaria, clandestina no período colonial, que era acionadora do processo de secularização da sociedade, primeiro; e, de laicidade do Estado, depois.

A Maçonaria é uma antiga e complexa instituição, sobre a qual ainda há muito o que conhecer.<sup>8</sup> Suas práticas secretas e esotéricas facilitam a construção de mitos, tanto por seus apoiadores quanto por detratores. Os primeiros procuram apresentá-la como protagonista dos mais importantes eventos da humanidade, para o que teria contribuído com personalidades eminentes; os detratores, por outro lado, acusam a instituição de práticas conspiratórias visando deter o controle de países e até do mundo todo. Para as finalidades deste livro, basta saber que se trata de uma instituição muito antiga, centrada na auto-ajuda de seus membros, apenas homens, organizados segundo estrita hierarquia.

Em sua versão moderna, a Maçonaria surgiu em Londres, em 1711, com a formação da Grande Loja, sob a direção de grão-mestre. Essa tem sido considerada a loja-mãe da Maçonaria universal. O pastor anglicano maçom James Anderson fez uma compilação de antigos preceitos, costumes e regulamentos gerais da instituição, que passaram a ser assumidos pelas lojas de todo o mundo, apesar das dissensões. A mais importante dizia respeito à figura divina, num entendimento ora teísta como a britânica, ora deísta como a francesa.

A diferença entre teísmo e deísmo aparece em várias passagens deste livro, de modo que é preciso esclarecer logo o significado desses termos. Teístas e deístas são monoteístas, acreditam em um Deus criador, mas seu papel na vida humana varia para cada corrente de pensamento. Os teístas acreditam que Deus intervém na vida humana, seja em atendimento às súplicas que recebe, seja por sua própria vontade insondável, como o Deus da Bíblia. Já os deístas acreditam que Deus criou o mundo, inclusive os homens, estabeleceu as leis naturais, mas não interfere na vida humana. É o Deus dos iluministas, um *Deus relojoeiro*: depois de construído o *relógio* (o mundo natural e humano), ele funciona sozinho, sem interferência do artesão.

A Maçonaria teísta acolhe judeus, cristãos e muçulmanos. A deísta, por sua vez, aceita também os humanistas, não adeptos daquelas religiões, como era o caso de grande parte

<sup>8</sup> Salvo quando indicado, a fonte principal é Marco Morel e Françoise Jean de Oliveira Souza (2008).

dos iluministas franceses, racionalistas e livre-pensadores. A insistência do Catolicismo em ser a única religião verdadeira levou a Santa Sé a rejeitar frontalmente o ecumenismo maçônico, qualquer que fosse sua orientação predominante, teísta ou deísta.

A participação da Maçonaria nos eventos políticos do Brasil, inclusive nos do século XVIII, que anteciparam a Independência, é um fato reconhecido, mas sua efetividade é difícil de avaliar. Os poucos maçons existentes entre os conjurados mineiros haviam sido iniciados na Europa e não fundaram lojas quando retornaram. Mesmo sem comprovação, o próprio Tiradentes é tido por maçom, não faltando lojas com seu nome. A presença da Maçonaria como instituição na Conjuração Baiana, também não pôde ser comprovada. Bem diferente foi a insurreição pernambucana de 1817, que teve destacada participação maçônica. (MOREL; SOUZA, 2008, p. 59 ss)

Maçons sim, Maçonaria não: esta era a situação no Brasil colônia, até os primeiros anos do século XIX, quando lojas clandestinas (além de secretas, chamadas selvagens) foram criadas em Salvador, Recife, Niterói e Rio de Janeiro. Sua articulação num Grande Oriente Brasileiro é objeto de divergências: ele pode ter sido criado em 1809 ou em 1822 – esta última data expressaria o mito fundador que situa a criação da Maçonaria juntamente com a Independência. Para Morel e Souza (2008, p. 100), é inegável que a Maçonaria teve um desempenho decisivo no processo da Independência, não só pela articulação e formulação políticas, mas também pela atuação de seus membros em instituições civis, militares e eclesiásticas, ao lado de pessoas que não pertenciam a nenhuma de suas lojas. De qualquer modo, em 1822 o Grande Oriente foi (re)criado em Niterói, por quase 100 pessoas, a partir da loja *Comércio e Artes*, à qual estavam filiados José Bonifácio de Andrada e Silva,<sup>9</sup> além de outros importantes protagonistas da Independência. Esses maçons forneceram uma base política para o príncipe regente, que foi iniciado como *pedreiro livre* e rapidamente se tornou grão-mestre. Tão logo assumiu as rédeas do poder, Guatimozim/Pedro I proibiu a Maçonaria no Brasil.

Na segunda metade do século XIX, dois Grandes Orientes, ambos sediados no Rio de Janeiro, disputavam a filiação das lojas de todo o país. Suas divergências doutrinárias e posições distintas referentes a importantes questões políticas, como a escravidão e a Monarquia, impediram que as tentativas de unificação tivessem sucesso, mesmo diante dos ataques ultramontanos durante a *rebelião dos bispos*. O Grande Oriente Unido, formado nessa ocasião, durou apenas dois anos.

<sup>9</sup> Nascido em Santos, na província de São Paulo, em 1763, José Bonifácio foi cientista antes de ser dirigente político. Depois de se formar em Direito e História Natural na Universidade de Coimbra, realizou, de 1790 a 1800, viagens de estudos por diversos países da Europa, fazendo pesquisas em vários campos, principalmente em Mineralogia. De volta a Portugal, exerceu cargos públicos, foi secretário da Academia de Ciências e lecionou Mineralogia na Universidade de Coimbra. Veio para o Brasil em 1819 para realizar pesquisas mineralógicas na capitania de São Paulo. Somente depois de toda essa carreira, participou do movimento pela Independência.

Ainda que contasse entre seus filiados com membros dos partidos conservador e liberal, durante o segundo reinado a Maçonaria foi um vetor institucional na luta contra a escravidão, o Catolicismo ultramontano, os excessos do Poder Moderador; e a favor do trabalho livre, da separação entre Estado e Igreja, enfim em defesa de tudo o que Roque Spencer Maciel de Barros (1986) denominou de *ilustração brasileira*. Se não havia acordo quanto ao regime político (Monarquia constitucional ou República), os maçons convergiam na crítica à centralização política e na defesa da liberdade de trabalho e de manifestação do pensamento, da religião e do voto. Enfim, uma plataforma consistente com o liberalismo.

Qual foi, de fato, o peso do Catolicismo na formação da sociedade brasileira é uma questão aberta. Em *A cultura brasileira*, Fernando de Azevedo<sup>10</sup> dedicou todo um capítulo às instituições e crenças religiosas, no qual não economizou elogios à atuação dos padres, particularmente os da Companhia de Jesus, por sua ação evangelizadora e civilizadora sobre os colonos portugueses e seus descendentes caboclos, de modo especial sobre os indígenas. A destruição de sua cultura pela *crux* não foi considerada pelo autor, que preferiu celebrar as gestões dos jesuítas para protegê-los da escravidão pela *espada*. Enquanto isso, os missionários teriam sido constringidos a aceitar a escravidão dos negros, como foram obrigados a conviver com o sistema de castas na Índia. A obra jesuítica de educação escolar foi o elemento mais destacado pelo autor, devido aos colégios e às escolas de ler e escrever que abriram nas aldeias onde pregavam. “A igreja e a escola aparecem, na vida colonial, tão irmanadas que não há aldeia de índios, nem vila ou cidade, no raio de ação missionária, em que, ao lado do templo católico, – igreja, ermida ou capela –, não se encontre ao menos a escola de ler e escrever para meninos.” (AZEVEDO, 1963, p. 249) Seria de se esperar como efeito colateral da conversão um grau de alfabetização elevado, de que não se tem notícia. A despeito do tributo prestado à Igreja Católica na edificação da cultura brasileira, Azevedo reconheceu que “nem tudo eram fulgores na influência religiosa”. A exclusividade do elemento clerical nessa obra civilizadora, assim como a orientação livresca do ensino ministrado nos mosteiros e seminários, impregnou por muito tempo a cultura brasileira de uma danosa preferência pelos estudos puramente literários e a valorização do diploma de bacharel. (Idem, p. 261)

Já para Roque Spencer Maciel de Barros, a situação do Catolicismo do tempo do Império foi bem outra, verdadeiramente paradoxal. O *país legal* era católico, mas o *país real* se movia inteiramente à margem da fé romana: o clero era deísta e praticava uma espécie de Protestantismo inconsciente, enquanto a maioria da população vivia num

<sup>10</sup> Ex-aluno de colégio jesuíta, seminarista, advogado, jornalista e educador autodidata, Fernando de Azevedo foi o relator do manifesto “A reconstrução educacional no Brasil”, conhecido como *Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova*, de 1932, que criticou enfaticamente a reintrodução da disciplina Ensino Religioso nas escolas públicas pelo governo Vargas. O livro referido (1ª edição em 1943) foi encomendado pelo mesmo governo Vargas, ato justificado por Azevedo como efeito da pressão de amigos para que redigisse a obra como introdução ao Censo Demográfico de 1940.

regime politeísta. “Antes do fim do Império, o Catolicismo não era, propriamente, posto em causa. Era católico o maçom, católico se considerava o próprio anti-clerical. Na realidade, andavam quase todos muito longe do Catolicismo, mais ciosos do Império do que dos ensinamentos da Igreja, mais convictos da verdade de suas opiniões do que das doutrinas romanas, mesmo em assuntos exclusivamente religiosos.” (BARROS, 2004a, p. 375-376)

Passemos ao processo político da Independência.

Em Pernambuco, os impostos cobrados para manter a corte no Rio de Janeiro suscitavam crescentes reações anti-portuguesas. A seca que castigou a região em 1816, provocando a redução da produção e da exportação de açúcar e de algodão, elevou o nível das insatisfações, às quais se juntou a da tropa com soldos atrasados. A insatisfação também reinava entre a oficialidade brasileira, pelo modo violento e humilhante como era tratada pelos superiores portugueses. Tudo isso formou um caldo de cultura favorável para as ideias de certas lojas maçônicas voltadas para uma república independente.

Nessa época havia pelo menos quatro lojas maçônicas em Pernambuco, que reuniam comerciantes, militares e clérigos, inclusive alunos do Seminário de Olinda. Domingos José Martins era um dos comerciantes maçons. Capixaba de nascimento, viajou pelo mundo em negócios de variado sucesso. Em Londres, foi iniciado na loja *Gran Reunión Americana*, frequentada por Miranda e Bolívar, próceres da independência da Venezuela e da Colômbia. De volta ao Brasil, Domingos José Martins fundou a loja *Pernambuco do Ocidente* e outras, em Recife e em cidades do interior da capitania. Parte delas assumiu posição nativista, mas não aquelas onde predominavam os comerciantes portugueses.

Como nas Conjurações Mineira e Baiana, a Pernambucana foi denunciada antes do desfecho. O governador da capitania determinou a prisão dos 11 presumidos líderes do levante, entre eles o comerciante Domingos José Martins, o padre João Ribeiro, o capitão Domingos Teotônio e o cirurgião Vicente Peixoto. O brigadeiro português encarregado da prisão dos oficiais do regimento de artilharia foi executado por um deles ao grito de “patriotas brasileiros, viva a liberdade”. Esse evento insólito, do dia 6 de março de 1817, desencadeou uma sequência de outros, que culminou na prisão do governador, logo despachado em navio para o Rio de Janeiro, e na libertação dos presos políticos.

Com nítida inspiração no *Diretório* – governo colegiado adotado em 1795 pela Primeira República Francesa –, os insurgentes pernambucanos formaram o Governo Provisório de cinco membros: Domingos José Martins, representante dos comerciantes; José Luiz de Mendonça, dos magistrados; padre João Ribeiro Pessoa de Melo, dos clérigos; Manoel Correia de Araújo, dos agricultores; e capitão Domingos Teotônio, dos militares. No mesmo momento, foi formado o Conselho, composto pelos governadores mais os seguintes: Antônio Carlos Ribeiro de Andrada, ouvidor; Antônio Moraes Silva, José Pereira Caldas, Gervásio Pires Ferreira e Bernardo Luiz Ferreira Portugal, este deão da Sé de Olinda e vigário geral do bispado.



Os oficiais portugueses se dividiram, alguns deles apoiaram o movimento e se integraram à tropa, que foi reforçada com o alistamento de voluntários. As fortalezas que defendiam Recife foram tomadas pelos revoltosos, que, no entanto, não dispunham de navios de guerra para garantir o acesso ao porto. Também os comerciantes portugueses e os senhores de engenho adotaram posição dúbia, de apoio passivo ao Governo Provisório, mas prontos a jurarem lealdade à Monarquia.

Emissários foram enviados em várias direções do interior, em busca do apoio dos relutantes senhores de engenho. O mesmo foi feito para outras capitanias nordestinas. A Paraíba e o Rio Grande do Norte aderiram, mas não Alagoas, Ceará nem Bahia, onde os emissários foram presos. Na Bahia, o enviado secreto foi descoberto ao desembarcar, sendo preso e logo executado. Era José Inácio Ribeiro de Abreu e Lima, o ex-padre Roma, pai do tenente do Exército José Inácio de Abreu e Lima, de quem voltarei a falar em outro capítulo. Para o exterior também partiram mensageiros em busca de apoio político e armas. Felix Tavares de Lima foi para a Argentina e depois para a Grã-Bretanha. Antônio Gonçalves da Cruz, o Cabugá, e Domingos Pires Ferreira, para os Estados Unidos. Nenhum apoio externo chegou a tempo, apesar das simpatias suscitadas pelo republicanismo da insurreição.

A base de sustentação política do movimento era fundamentalmente contraditória. Havia os que adotavam posição ideológica claramente revolucionária, que incluía, além do regime republicano, a libertação dos escravos; outros, todavia, pretendiam apenas a liberdade de comércio, com o fim do monopólio detido pela coroa e o predomínio dos portugueses; outros, ainda, apoiavam relutantemente a insurreição desde que não se mexesse com o regime escravista, considerado essencial para a produção agrícola e açucareira. (LEITE, 1988)

Este último ponto se tornou essencial à medida que grupos de populares formados de negros e mulatos começaram a participar de atos públicos e que a liberdade fora oferecida a escravos que se engajassem na tropa. A ameaça de defecção dos senhores de engenho levou o Governo Provisório a baixar logo uma proclamação, dizendo que estava convencido de que “a base de toda a sociedade regular era a inviolabilidade de qualquer espécie de propriedade”. Embora fosse contrário a que se continuasse a lavrar o “cancro da escravidão”, o Governo Provisório não se propunha a promover a libertação imediata e indistinta dos escravos, mas a sua “lenta, regular e legal emancipação”. (*Documentos*, 1954, v. 103, p. vi) A partir de uma noção estrita de revolução e levando em conta declarações como essa, Carlos Guilherme Mota (1972) não considerou adequado adjetivar de revolucionário o movimento nativista pernambucano, pois os elementos radicais eram minoritários na sua constituição e direção.

Revolução ou não, foi na insurreição pernambucana de 1817 que se elaborou o primeiro esboço de Constituição no Brasil. Trata-se da *lei orgânica*, redigida por Antônio



Carlos de Andrada, que deveria ser submetida a uma Assembleia Constituinte. Seu objeto não era o Brasil todo, mas uma República que se formaria a partir de Pernambuco e da adesão das demais províncias, como se deu nos Estados Unidos da América. Seu preâmbulo evidenciava o rompimento com a Monarquia, pois a soberania era reconhecida no povo: “O Governo Provisório da República de Pernambuco, revestido da soberania pelo povo, em quem ela só reside (...) decreta, etc.”<sup>11</sup> A proposta estabeleceu a Igreja Católica como religião do Estado, mas admitia uma inédita liberdade religiosa:

A religião do Estado é a Católica Romana, todas as demais seitas cristãs de qualquer denominação são toleradas. É permitido a cada um dos ministros defender a verdade da sua comunhão. É-lhes porém vedado o incentivar em púlpito e publicamente umas contra as outras, pena de serem quem o fizerem perseguidos como perturbadores do sossego público. É proibido a todos os patriotas<sup>12</sup> o inquietar e perseguir a alguém por motivos de consciência. (art. 23, in *Documentos*, v. 104, p. 21)

Apesar do privilégio concedido à Igreja Católica, as outras denominações cristãs, mesmo desqualificadas como seitas, continham verdades que poderiam ser defendidas, por isso o Estado não deveria tentar distinguir crenças verdadeiras de falsas. O financiamento das instituições religiosas, tanto quanto o apelo sonoro aos crentes era, também, elemento de distinção entre elas.

Os ministros da comunhão católica são assalariados pelo Governo, os das outras comunhões porém só o podem ser pelos indivíduos da sua comunhão. E basta que haja de cada comunhão vinte famílias numa povoação para a ereção dos lugares de adoração e culto de sua respectiva seita, nos quais porém não poderão ter sinos. (art. 24, in *Documentos*, v. 104, p. 21-22)

Vale a pena cotejar esses artigos da *lei orgânica* de 1817 com os do tratado de 1810 com a Grã-Bretanha, de que já falei. No tratado, a liberdade de culto incidia também apenas sobre os da tradição cristã, mas era bem mais restrita. Não se previa templos não católicos, cujos cultos somente poderiam ser praticados em prédios particulares, sem aparência externa que os identificasse. Na *lei orgânica*, não só eles eram permitidos, como havia um critério demográfico para sua edificação. A igualar ambos os documentos, estava a exclusividade do uso de sinos pelos templos católicos.

O artigo 25 da proposta constitucional garantia a liberdade de imprensa, mas advertia que os ataques feitos à Religião – assim em maiúscula e sem especificar que se tratava da católica – estavam proibidos, cabendo pena de responsabilidade aos autores de obras que a contivessem, assim como aos seus impressores.

<sup>11</sup> O texto integral da *lei orgânica* foi transcrito na série *Documentos Históricos* publicados pelo Ministério da Educação e pela Biblioteca Nacional. Ele se encontra no v. 104, um dos dez dedicados à revolução de 1817.

<sup>12</sup> Um dos primeiros atos do Governo Provisório foi determinar o uso do tratamento *vós* e o apelativo *patriota*.

A cidadania deixaria de ser exclusiva dos católicos. Os estrangeiros poderiam ser naturalizados por decreto do Governo, desde que fossem de comunhão cristã, o que os habilitava a exercer todos os cargos da República. Esse dispositivo era especialmente interessante para a incorporação de portugueses de nascimento, assim como de europeus de outros países. Estavam nesse caso os franceses, que se pretendia atrair para Pernambuco, em particular os bonapartistas. Napoleão Bonaparte estava preso na ilha Santa Helena, na costa da África, desde 1815. Planos sem condições de concretização pretendiam libertar o ex-imperador francês e trazê-lo para Pernambuco –, justamente quem causara a transferência da sede do reino português para o Rio de Janeiro.

A *lei orgânica* não chegou a ser divulgada como se pretendia, portanto não foi discutida nas câmaras municipais, devido às dificuldades que a revolução encontrou para se afirmar em Pernambuco, na Paraíba e no Rio Grande do Norte, onde faltou o apoio de que necessitava.

A repressão ao movimento foi imediatamente acionada pelo governador da capitania da Bahia que enviou tropa terrestre, reforçada com indígenas, seguida por esquadra proveniente do Rio de Janeiro, que bloqueou o porto de Recife. Pressionada por terra e mar e sem alimentos, a população mudou do apoio à rejeição: os gritos de “viva EL-Rei nosso senhor” suplantaram os de “viva a Pátria, viva a República”. Antes de se dissolver, em 19 de maio, membros do Governo Provisório se dirigiram ao interior, onde pretendiam organizar a resistência à invasão monarquista. Movimento guerrilheiro de curta duração enfrentou a tropa proveniente de Alagoas, mas foi logo derrotado pela superioridade de forças e a inexperiência militar dos civis voluntários. A rendição foi apresentada ao comando da tropa real, que tomou a cidade e prendeu os envolvidos. Repressão generalizada se processou em Recife, onde populares foram mortos em número desconhecido. Os escravos engajados no exército republicano foram capturados, castigados e devolvidos aos senhores.

Os 317 réus foram submetidos a penas severas. Após julgamento sumário, seis pessoas foram executadas, entre elas os principais líderes, o comerciante Domingos José Martins e o capitão (promovido a general pela revolução) Domingos Teotônio. O padre João Ribeiro Pessoa de Melo, também integrante do Governo Provisório, suicidou-se. Outros receberam pena de prisão, que foi cumprida em Pernambuco e na Bahia.

Em 1818, um decreto real proibiu a existência de sociedades secretas, muito provavelmente em reação ao fato de que muitos réus eram acusados de pertencer à Maçonaria. Cerca de 800 soldados da tropa de linha, que aderiram à insurreição, foram enviados ao Uruguai, na época ocupado por tropa luso-brasileira.

Deixei para o fim tratar mais detidamente da participação do clero na revolução pernambucana de 1817, também chamada de “revolução dos padres”.

A adesão de membros do clero à revolução foi ampla e entusiasta, mas o *padroado* se manteve em vigor e não foi questionado. Na ausência do bispo de Olinda, a direção da diocese foi assumida por três governadores, cujo poder foi confirmado por ato do Governo Provisório, que, além disso, confirmou pastorais por eles promulgadas.

Parte do clero era também senhor de engenho, com propriedades fundiárias e escravaria. Seu interesse pela revolução era dúbio, como dos demais senhores. Mas, outra parte estava ideologicamente mais comprometida com as ideias liberais de igualdade e de República, a que tinham acesso por livros franceses. Durante a insurreição, seminaristas de Olinda saíram pela capitania difundindo as novas ideias e alguns padres pegaram em armas no momento em que Pernambuco foi invadido pela tropa baiana.

Derrotada a insurreição, a maior parte do clero manifestou sua lealdade à Monarquia, de modo que não faltaram celebrantes para as cerimônias em ação de graças pela restauração da ordem na capitania de Pernambuco. O Santíssimo Sacramento ficou exposto durante três dias em uma igreja, na qual havia sermões frequentes, que abordavam temas políticos, como a doutrina católica da obediência devida ao monarca e a condenação das ideias exóticas provenientes da França. Dez dias depois da dissolução do Governo Provisório, os governadores do bispado emitiram carta pastoral para ser lida nas igrejas matrizes e fixada em lugar público, conclamando o povo a obedecer ao rei e criticando os inimigos de Portugal e da Igreja, especialmente a Maçonaria.

Não ignorais que as grandes potências da Europa têm pretendido aniquilar a glória portuguesa, foram finalmente vencidas e se puseram em fugida. As portas do inferno, isto é, os pedreiros livres e libertinos têm desejado diminuir os seus Estados, mas debalde! Eles como nuvem negra pretenderam arrasar a Pernambuco, mas um furacão de impetuoso vento vindo do céu os destruiu e aniquilou. Vós sois testemunha de vista desta verdade. Portanto humilhai-vos debaixo da mão de Deus Onipotente que protege e defende e exalta ao nosso Supremo Monarca, tributai-lhe todo o respeito e obediência, e não seja só com o medo do castigo. Seja sim o amor interno e sobrenatural à verdadeira Caridade, que vos mova a servi-lo e defendê-lo, com um amor duplicado por serem duplicados os deveres da nossa obediência. Não só amai ao Soberano mas também aos seus vassalos fiéis, esquecendo-vos totalmente do lugar do seu nascimento e só lembrando-vos que foram criados à imagem e semelhança de Deus; obrando desta sorte conseguireis aquela ditosa paz que Jesus Cristo nos deixou por herança no seu Testamento. (*Documentos*, v. 104, p. 261-162)

A carta pastoral foi assinada por dois dos governadores do bispado, Manuel Vieira de Lemos Sampaio e João Roiz Mariz, que também firmaram os textos confirmados pelo Governo Patriota, inclusive os que apelavam a apoiá-lo. O terceiro governador da diocese, Bernardo Luiz Ferreira Portugal, o deão da Sé de Olinda, não assinou o documento monarquista. Membro do Conselho da República, ele foi preso.

Tentou perdão, para o que doou todos seus bens ao rei, mas não foi suficiente. Permaneceu preso por quatro anos.

Se o inferno, os maçons e a França foram responsáveis pela revolução, o céu restabeleceu a ordem. Cumprida, então, a obrigação ao rei, não por obrigação, mas por amor. Por via das dúvidas, o Seminário de Olinda foi fechado e assim permaneceu até a Independência, em 1822, quando foi reaberto.

Em 1818, por ocasião de sua coroação, o agora rei João VI determinou o fim da devassa e o perdão a todos os presos por acusação de participação na insurreição, exceto os cabeças, entre eles o deão Portugal. Mesmo assim, os que se achavam presos na Bahia não foram beneficiados. Somente em 1821, quando o rei estava enfraquecido pela revolução constitucionalista do Porto, eles foram beneficiados pelo seu perdão. Entre eles estavam Antônio Carlos de Andrada, que voltou a São Paulo, foi eleito deputado junto à corte de Lisboa e veio a desempenhar papel importante no processo da Independência, inclusive na proposta de projeto da primeira Constituição. Foram também perdoados o padre Francisco Muniz Tavares e Joaquim da Silva Rabelo, o ex-frei Caneca. Ambos prosseguiram na luta pela independência, já não só a de Pernambuco mas a de todo o Brasil. O padre Muniz Tavares foi deputado constituinte em 1823 e Caneca participou da revolta de 1824 (Confederação do Equador), e morreu fuzilado pela repressão comandada pelo primeiro imperador do Brasil.

Mudemos agora o ponto de vista, para focalizar o processo da Independência a partir do centro do poder político.

Terminada a guerra contra a França e derrotado Napoleão, o Brasil não voltou à condição colonial. O rei não só permaneceu no Rio de Janeiro, como elevou o Brasil à categoria de reino unido a Portugal. Se a situação do Brasil era de promoção, a de Portugal era, ao contrário, de depressão. Não só perdera a sede da Monarquia, como continuava submetido à ocupação estrangeira, agora britânica.

Em reação a esse duplo rebaixamento, eclodiu uma revolução no Porto em 1820. Inspirada nos ideais do liberalismo político, o movimento era contra o absolutismo e o controle britânico. Formou-se uma junta provisória para governar em nome do rei, cuja volta à metrópole foi exigida. Convocaram-se eleições em Portugal e todos os seus domínios, inclusive no Brasil, para a elaboração de uma Constituição, já que a Monarquia constitucional foi a forma de governo escolhida previamente pela junta. Em cada capitania do Brasil deveria ser formada uma junta provisória de governo. João VI voltou a Portugal em 1821, para não perder o trono de lá, e deixou seu filho Pedro como regente. Retornaram com o rei quatro mil portugueses, pouco mais de um quarto do contingente que viera com ele 13 anos antes.

Para as Cortes a se reunirem em Lisboa, foram eleitas personagens que vieram a desempenhar importante papel no processo de Independência do Brasil e de formação do

Estado imperial, como Antônio Carlos de Andrada, Cipriano Barata, Nicolau Vergueiro e Diogo Feijó. Os deputados brasileiros pretendiam propor uma ligação federativa do Brasil a Portugal, que não abolisse a promoção conseguida no período joanino. Mas, eles não encontraram clima político favorável, como indicavam as expressões pejorativas de deputados portugueses para com o Brasil, considerado como “uma terra de macacos, de bananas e de negrinhos apanhados na costa da África, que precisava de um cão de fila para entrar nos eixos”. (FAUSTO, 2012, p. 114)

Antes mesmo que os deputados brasileiros chegassem ao destino, as Cortes tomaram decisões tendentes à reversão do Brasil à situação colonial: cada capitania, então província, deveria se reportar diretamente às autoridades de Lisboa, não mais às do Rio de Janeiro. O príncipe Pedro, por sua vez, deveria retornar a Portugal. Diante dos movimentos populares de apoio que recebeu no Rio de Janeiro, ele decidiu permanecer no Brasil, o primeiro ato de rebeldia que, sintonizado com demandas sociais diversas, culminou na Independência. Em julho de 1822, em prosseguimento ao movimento autonomista, decreto do príncipe, ainda assinando como regente, convocou eleições para a Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil. Pouco mais de dois meses depois, a Independência foi proclamada unilateralmente.

Lutas pelo controle de províncias foram travadas na Bahia, no Maranhão, no Piauí e no Pará, bem como na Cisplatina. Os Estados Unidos reconheceram o novo país em 1824 (logo depois dos reinos africanos de Benin e de Lagos), mas Portugal só o fez no ano seguinte, quando recebeu generosa compensação financeira e o compromisso de o Brasil não aceitar a adesão de nenhuma outra colônia lusitana.<sup>13</sup> A Grã-Bretanha apoiou a Independência, interessada em garantir as vantagens econômicas conseguidas anteriormente, mas só a reconheceu em 1827, porque procurava extrair do Brasil compromisso com o fim do regime escravocrata, o que não conseguiu naquela ocasião.

A institucionalização do novo Estado começou, então, com a eleição da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa. Ela seria composta de deputados eleitos indiretamente nas províncias do Brasil: cada freguesia elegeria eleitores que, por sua vez, escolheriam os deputados. Todos, eleitores e eleitos, deveriam ter “decente subsistência por emprego ou indústria ou bens”. Estavam excluídos da eleição, além dos escravos (estimados em um terço da população do país), todos os homens livres que vivessem de salários ou soldos “por qualquer modo que seja”, o que excluía, também, a maior parte da população livre. Só poderiam votar, sendo assalariados, os guarda-livros e primeiros-caixeiros das casas de comércio, assim como os administradores de fazendas e fábricas.

<sup>13</sup> Como havia um movimento em Angola para se juntar à “causa brasileira”, uma das cláusulas do Tratado de Paz e Amizade entre o Brasil e Portugal continha aquela referência preventiva.

Deveriam ser eleitos 100 deputados, em bancadas de tamanho proporcional à população de cada província. As lutas pelo controle de certas províncias impediram que as eleições se realizassem nelas, e ficaram sem representação. Desfalcada dos eleitos que não assumiram, a Assembleia teve início com 83 deputados. Figuravam nela alguns dos que haviam participado das Cortes de Lisboa, como Antônio Carlos de Andrada e Nicolau Vergueiro.

Dentre os eleitos havia 17 padres e um bispo, aliás o capelão-mor da Corte. Esse expressivo contingente revela uma forte presença do clero católico na Assembleia, praticamente um quinto do total. Para José Honório Rodrigues (1974, p. 253), a maior parte dele tomou iniciativas mal vistas pelos grupos mais conservadores, embora nem sempre manifestasse explicitamente suas posições, devido ao temor da reação absolutista do imperador e de seus oficiais portugueses.

Quando a Assembleia foi instalada, em 3 de maio de 1823, a situação política era completamente diferente do momento de sua convocação. O país já era independente, de fato, e o príncipe regente já fora aclamado imperador e defensor perpétuo do Brasil. Além da legislação ordinária, a Assembleia tinha pela frente a elaboração de uma Constituição de país independente, que deveria ser digna do país e do imperador, como ele próprio declarou na sessão de abertura.

Os trabalhos começaram, efetivamente, com a apresentação de um projeto de Constituição. Datado de 30 de agosto, ele foi assinado por Antônio Carlos Ribeiro de Andrada Machado e Silva, José Bonifácio de Andrada e Silva, Antônio Luiz Pereira da Cunha, Manoel Ferreira da Câmara de Betencourt e Sá, Pedro de Araújo Lima, José Ricardo da Costa Aguiar d'Andrada e Francisco Moniz Tavares. Vejamos, primeiramente, o conteúdo do *Projeto* naquilo que interessa diretamente ao nosso tema, para, em seguida, conhecermos algumas manifestações apresentadas em plenário sobre ele.<sup>14</sup>

A questão fundamental enfrentada pelos constituintes era a definição de *brasileiro*. Como seriam qualificados os escravos, cerca de um terço da população? E seus descendentes? E os ex-escravos? No texto proposto, seriam brasileiros, além dos homens livres nascidos no país, os escravos que obtivessem carta de alforria, assim como os estrangeiros naturalizados, *qualquer que fosse a sua religião*.

A Constituição garantiria a todos os brasileiros, entre os direitos individuais, a liberdade religiosa e a liberdade de imprensa. A liberdade religiosa se referia apenas às confissões cristãs. Todos os que as professassem poderiam gozar dos direitos políticos do Império. As outras religiões seriam apenas toleradas, e sua prática impediria o acesso aos direitos políticos. Os textos escritos não seriam sujeitos à censura, nem antes nem depois de impressos, mas os bispos teriam o poder de censurar as publicações em matéria de

<sup>14</sup> As referências serão feitas com base no fac-símile do *Diário da Assembleia Geral e Constituinte do Império do Brasil-1823*, publicado pelo Senado Federal em 2003, aqui indicado como *Diário*.

dogma e moral. Se fossem de religião católica, os autores e editores censurados estariam sujeitos a punição pelo Estado.

A religião católica apostólica romana seria a religião do Estado “por excelência”, a única mantida por ele. O imperador teria a atribuição de prover os benefícios eclesiásticos, assim como de “conceder ou negar seu beneplácito aos decretos dos concílios, letras pontifícias e quaisquer outras constituições eclesiásticas que não se opuserem à Constituição do país”.

Antes de ser aclamado, o imperador faria juramento diante da Assembleia Geral e do Senado de manter a religião católica apostólica romana, entre outros itens. Essa exigência estava prevista também para o juramento do herdeiro presuntivo da coroa, aos 18 anos de idade, assim como para os membros do conselho do imperador.

No que se refere à difusão do Catolicismo na população indígena, o *Projeto* incluía nas disposições gerais a seguinte determinação: “A Assembleia terá cuidado de criar estabelecimentos para a catequese e civilização dos índios, emancipação lenta dos negros e sua educação religiosa e industrial.” (*Diário*, art. 254)

Os debates foram intensos, inclusive sobre os dispositivos que diziam respeito à religião, dentre os quais selecionei os que seguem.

O deputado Manoel Caetano de Almeida e Albuquerque (PE) argumentou contra a atribuição da cidadania aos alforriados de modo automático, já que ela era negada a quem professasse religião não cristã. Dizia ele: “E os escravos que vêm da Costa da África, não são pagãos e idólatras?” Se os europeus, tendo bons costumes, boa educação e boas virtudes, precisavam ser cristãos para receberem cidadania brasileira, por que um ex-escravo africano, destituído daquelas qualidades, poderia ser cidadão? Eles integrariam a “família brasileira”, mas que recebessem a cidadania apenas “quando eles fossem dignos de a ter”. (*Diário*, p. 134)

Já o deputado Pedro José da Costa Barros (CE), pretendia que, para ser cidadão, o ex-escravo deveria ter um ofício. A qualificação profissional deveria prevalecer, então, sobre a religiosa. (*Diário*, p. 134)

José da Silva Lisboa (BA) argumentou em sentido contrário aos dois colegas, que, segundo ele, confundiam direitos civis com direitos políticos. O futuro visconde de Cairu defendeu a concessão de direitos civis aos alforriados, mas não necessariamente direitos políticos, como o de eleger e ser eleito. Esse direito deveria depender de sua renda, como o de todos os cidadãos. (*Diário*, p. 147)

Antônio Carlos de Andrada (SP), maçom e um dos signatários do *Projeto*, tido como seu principal redator, insistiu na manutenção da expressão “qualquer que seja sua religião”, para qualificar os brasileiros, com o fim de atrair os judeus.

A discussão da liberdade religiosa no Império foi o item do *Projeto* que mobilizou a atenção dos deputados por mais tempo.



O bispo e capelão-mor José Caetano da Silva Coutinho (RJ) fez um longo discurso contra a liberdade de religião, do qual o taquígrafo apenas registrou um resumo. O prelado rejeitou as perseguições por motivo de fé, mas refutou com igual ênfase a “tolerância legal de todas as religiões”.

José da Silva Lisboa foi mais longe do que o bispo em defesa de posição restritiva, ao impugnar o artigo do *Projeto* que previa a liberdade religiosa. Considerou-o desnecessário, inconsequente e perigoso para a religião católica e a estabilidade do Império. Tal liberdade não havia sido requerida pelo povo, que estaria satisfeito com o Catolicismo. A tolerância para com a fé dos estrangeiros estaria estabelecida em tratados internacionais, o que dispensaria de incluí-la na Constituição. Para ele, valia a pena não deixar espaço livre para os ateus, que tão mal fizeram à França:

Nenhum cordato pode deixar de ter justo receio de que, admitida a regra da liberdade religiosa, o povo (que até agora se tem deixado viver sem a instrução conveniente) se descontentaria, considerando-se privado de sua maior *propriedade*, a consolação da religião estabelecida, vendo a heterodoxia devassa e corrente nos concidadãos, e talvez nos próprios filhos; e os presumidos de sábios declamariam e talvez tramariam contra o governo, alegando (com aparência de razão) a tirania de se forçarem as consciências, apenas tolerando-se, mas não se permitindo as religiões fora das comunhões cristãs. Temos ainda em triste recordação o exemplo recente do que os sofistas, infiéis e ateus praticaram com esse pretexto na França, tanto concorrendo para a ruína do reino cristianíssimo. Reconheço que essa ruína teve muitas causas; mas, é incontestável que, entre as mais próximas e pungentes, foi a imprudência e insolência dos que pregaram a tolerância absoluta, ridicularizaram as religiões positivas, e até entronizaram a Deusa da Liberdade, profanando os templos com horrída [sic] idolatria, até que o ateísmo triunfante os destruiu. (*Diário*, p. 207, grifo no original)

A argumentação erudita e conservadora do deputado baiano evocou autores clássicos em apoio a sua tese, inclusive Edmund Burke, deputado britânico autor da primeira análise da Revolução Francesa, um dos expoentes do romantismo no pensamento social.<sup>15</sup>

Menos erudito, mas não menos enfático, João Severiano Maciel da Costa (MG) apoiou seu colega, ao alertar para o perigo da liberdade religiosa para o povo, que estaria fora do alcance do adequado controle social:

Ah! Senhores, o deixar o grêmio do catolicismo por qualquer das seitas cristãs é um mal tão grande para o Povo Brasileiro, mas eu prevejo dessa decretada liberdade um mal ainda maior, mais horrível! É a fácil tendência de homens sem instrução, e perdidos

<sup>15</sup> Isabel Lustosa (2006) analisou a atuação panfletária de José da Silva Lisboa na imprensa, na qual evidenciou sua preferência pela Inglaterra como modelo para o Brasil, inclusive a defesa do poder do rei pela graça de Deus, portanto, a simbiose entre o Trono e o Altar, contra os liberais, que preferiam ter a França como paradigma, designados por ele pejorativamente de “facção gálica”.



por paixões desenfreadas, para o esquecimento e o desprezo de toda religião, e para a indiferença, que é o cancro roedor de toda moral, que produz o estado ataxico [sic] do corpo social e sua dissolução. (*Diário*, p. 211)

No entender do deputado mineiro, o povo brasileiro não era um agregado de selvagens, reunidos para elaborarem suas leis, pela primeira vez. Ele já estava formado, e os constituintes não teriam o direito de incluir a liberdade religiosa na Constituição, pois o povo não a desejava. Ela seria demandada apenas pelos estrangeiros, que não deveriam merecer atenção. Ao contrário, eles é que deveriam se submeter aos nossos desígnios. Não foi à toa que José Honório Rodrigues (1974, p. 144) qualificou Maciel da Costa de figura mais reacionária da Constituinte: “teme os escravos, teme os libertos, teme o povo todo”.

Em oposição a essa torrente de manifestações restritivas, houve argumentações a favor da liberdade religiosa prevista no *Projeto*, e até mesmo para sua ampliação.

O deputado Nicolau Vergueiro (SP) disse que não se queria religião com violência, pois “a nossa, santa e pura como é”, não precisava de tais meios. Ao defender a liberdade apenas para as confissões cristãs, o *Projeto* teria sido mais restritivo do que a Constituição francesa de Luiz XVIII, que concedera a liberdade para todas as religiões.

Na mesma linha, o padre Antônio da Rocha Franco (MG), que se declarou pertencer ao “Estado Eclesiástico”, propôs estender a liberdade à religião judaica, já que ela seria a base do Cristianismo e não era falsa, apenas incompleta. Ele recebeu o apoio de outro sacerdote, Venâncio Henriques de Resende (PE) e de Luiz José de Carvalho e Melo (BA), mas a maioria dos constituintes foi contrária ao aditamento proposto pelo padre deputado.

Antônio Carlos de Andrada se esmerou na defesa da liberdade religiosa, não poupando críticas ao bispo capelão-mor. Sem negar as vantagens sociais da religião, na linha do deísmo maçônico, ele procurou distingui-la da política:

Eu reconheço a necessidade duma religião no Estado; nem admito sociedade sem religião; mas qual é a característica da religião? É o respeito e a veneração da criatura para com o criador; portanto, todas as religiões em que há esta característica são, referindo-nos a este mundo, tão boas como a católica romana; são falsas, porque o único culto agradável a Deus é o católico, mas este negócio é só de Deus; nós, pobres humanos, tão fracos e tão falíveis, não nos devemos meter a dar como padrão o nosso modo de pensar. A força dessa verdade é tal que o mesmo nobre deputado [o bispo capelão-mor, LAC] confessou no seu discurso que, se algum cidadão se desvia da religião de seus pais, nem por isso o Estado o deve perseguir, e que a Igreja se limita a chorar por ele. (*Diário*, p. 206)

O deputado Antônio Ferreira França (BA), estranhou haver na Assembleia “tanto estremecimento pela religião católica”. Apesar do *Projeto* reconhecer o Catolicismo

como religião de Estado, por ele mantida, se surpreendia por haver quem dissesse que a Constituição favoreceria a apostasia ao reconhecer a liberdade de religião. E acrescentou:

Entendamo-nos, Srs., estas questões de religião nunca terão lugar nem cabimento nas Assembleias Políticas como a nossa, se a mesma religião se não tiver convertido, pelo gênio do mal, em modo e maneira honesta de se perseguir a inocência da virtude natural; chegando ao abuso da tirania até ao excesso de levantar juízos privativos com a alcunha de Tribunais de Ofício Santo, ou Santo Ofício, segundo lhe chamam, para perseguir ao cidadão virtuoso, e condená-lo indefeso à morte, como por mandado de Deus, alucinando os povos com prestígios de que a Divindade aprova a barbaridade dos assassínios cometidos em seu nome. (*Diário*, p. 207)

Depois de longo debate, foi posta em votação a cláusula da liberdade religiosa, que foi aprovada na versão original. Prevaleceu a liberdade limitada e subordinada apenas para as “comunhões cristãs”. As demais religiões seriam apenas toleradas.

Tem razão Guilherme Pereira das Neves (2009, p. 395) em sua avaliação: a despeito das divergências manifestadas pelos constituintes, a quase totalidade dos envolvidos na elaboração e discussão partilhava a concepção pombalina de que “a jurisdição eclesiástica não era própria da Igreja, mas permissão dos soberanos” e de que “a Igreja está no Estado”. No entanto, variava entre os deputados constituintes a maneira como se dava essa presença e a amplitude daquela jurisdição.

Ao fim e ao cabo, o texto completo do Projeto de Constituição não chegou a ser votado porque decreto do imperador do dia 12 de novembro de 1823 dissolveu a Assembleia. José Honório Rodrigues (1974) mostrou que a vitória do absolutismo de Pedro I teve como base a reação dos portugueses no governo, inclusive no Exército, contra o nacionalismo sustentado pelos irmãos Andrada (José Bonifácio, Antônio Carlos e Martim Francisco). Havia importantes interesses políticos e econômicos em jogo, como o projeto de lei que proibia a remessa de capitais para Portugal.

Dissolvida a Assembleia Constituinte, em 1824 o imperador outorgou uma Constituição, que reteve partes do *Projeto*, modificou outras em função dos debates e introduziu outras tantas. Vejamos como ficaram os dispositivos que nos interessam de perto e foram objeto de mudanças.

Antes de tudo, chama a atenção na Carta a referência religiosa logo na primeira linha do texto: ela foi outorgada *Em nome da Santíssima Trindade*, entidade evocada nos tratados firmados pelo pai do imperador com a Grã-Bretanha, em 1810. Nesses tratados foi calcada a redação do artigo que veio a ser objeto de discussão até a proclamação da República: *A religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular em casas*

para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo (art. 5º). Incorporava-se, assim, literalmente, o disposto no tratado de 1810 com a Grã-Bretanha.

Combinado com esse, o último artigo da Constituição, que tratava das garantias dos direitos civis e políticos, ampliava a liberdade religiosa: *Ninguém pode ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a Moral Pública.* (art. 179, inciso V) Apesar dessa referência negativa, o Estado brasileiro foi declarado católico por força de sua lei maior, a Constituição.

O sistema eleitoral nela configurado era censitário e indireto. A eleição dos deputados da Assembleia Geral se processava em duas etapas. Na primeira, votavam todos os cidadãos brasileiros, inclusive ex-escravos, todos devendo ter renda monetária anual igual ou maior a 100 mil-réis, provenientes de bens de raiz, indústria, comércio ou emprego. Mas só eram elegíveis os que, excluídos os libertos, tivessem o dobro dessa renda. O corpo eleitoral formado pelos eleitos nas primárias elegiam os deputados, que, por sua vez, precisavam ter renda anual igual ou superior a 400 mil-réis, mais a condição de ser de religião católica. Ou seja: o critério censitário (renda) era progressivo, os ex-escravos podiam votar nas primárias, mas eram inelegíveis, assim como os não católicos. Os nomes dos senadores saíam de um processo combinado de eleição e cooptação: votação indireta, lista tríplice, escolha pelo imperador.

Entre as atribuições do imperador estava a de nomear os bispos. A aprovação dos documentos da Santa Sé dependeria da aprovação do imperador, mas foi incluída a condição de aprovação pela Assembleia, caso contivessem “disposição geral”.

Em suma, a Constituição de 1824 instituiu um Estado confessional, no qual a religião católica apostólica romana era a religião oficial, e seu clero mantido materialmente pelo governo. Os cidadãos não católicos, por sua vez, tinham liberdade de professar sua religião, desde que fosse em local fechado, sem forma exterior de templo. Ou seja: a liberdade religiosa era restrita e subordinada. A dominação católica era incontestável, mas a exclusividade do período colonial já não tinha amparo legal.

Quando os deputados pernambucanos da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa dissolvida chegaram a Recife, encontraram um clima político bastante conturbado. O presidente nomeado pelo imperador estava deposto e, no seu lugar, o comerciante Manuel de Carvalho Paes de Andrade fora eleito por um Grande Conselho de cidadãos. Jornais disseminavam opiniões contrárias ao absolutismo de Pedro I, o que a dissolução da Assembleia e o centralismo da Constituição outorgada confirmavam. Entre eles se destacavam o *Sentinela da Liberdade*, de Cipriano Barata, e o *Typhis Pernambucano*, do frei carmelita Francisco do Amor Divino, conhecido como frei Caneca – ambos participantes da insurreição de 1817.

Guardando similaridades com o movimento de sete anos antes, em julho de 1824 foi proclamada por Paes de Andrade a Confederação do Equador, república separada

do Império do Brasil. Desta vez, a adesão de comerciantes, senhores de engenho e da tropa foi menor, o mesmo acontecendo com o clero. Embora menos extensamente, o clero participou com expressivas figuras entre as lideranças, como frei Caneca em Pernambuco e o padre Gonçalo Inácio de Loyola Albuquerque Melo, o padre Mororó, no Ceará. Como em 1817, a questão da escravidão era um importante divisor de águas. O Governo Provisório da Confederação proibiu o tráfico de escravos, mas não ousou mencionar a abolição da escravidão. Até mesmo Caneca defendia que ela deveria vir no futuro, e com indenização aos proprietários de escravos.

Esperava-se a adesão de outras províncias do “Norte”, mas apenas algumas vilas do Ceará e da Paraíba se juntaram à secessão republicana. Paes de Andrade formulou um projeto de Constituição que deveria ser submetida a uma Assembleia a ser formada com os representantes dos cidadãos das províncias que aderissem à União, muito semelhante ao que entendia serem os Estados Unidos da América do Norte, sua referência política imediata. O artigo 5º do projeto era taxativo: “A religião única por excelência, mantida pelo Estado, é a Católica Apostólica Romana”.<sup>16</sup> O regime do *padroado* se evidenciava nas atribuições do presidente da Confederação, como a de nomear vigários e dignidades eclesíásticas (bispos?). No caso dos vigários, as nomeações viriam sempre depois de concursos prestados perante os bispos, mas o processo de escolha destes não foi mencionado. Todas as nomeações dependiam de aprovação da Assembleia. Paes de Andrade determinou que enquanto a Confederação não tivesse sua própria Constituição, que fosse cumprida a aprovada pela Assembleia dissolvida do Império, assim como as leis que ela havia promulgado. Como na insurreição antecessora, a religião ocuparia na Confederação um lugar central. Nas bandeiras de ambas, a cruz estava gravada, maior na segunda. Esta, além desse símbolo, estampava os dizeres: “Religião, Independência, União e Liberdade”.

A repressão foi executada por oficiais e marinheiros britânicos a serviço do imperador, comandados pelo almirante Thomas Cochrane; e por uma tropa comandada pelo brigadeiro general Francisco de Lima e Silva, pai do futuro Duque de Caxias. A tropa desembarcou em Alagoas e avançou para Pernambuco, enquanto a frota bloqueou o porto de Recife.

Em setembro, o Senado da Câmara de Olinda, investido no governo da província, aprovou o fim da luta, a volta à obediência ao governo imperial e a dissolução do Exército Confederado. Com o rompimento dos termos do armistício, Paes de Andrade se refugiou numa fragata britânica, onde obteve asilo. Depois da abdicação do imperador, ele retornou ao Brasil, presidiu a província de Pernambuco, foi eleito deputado e senador.

Alguns chefes militares, homens do povo e suas famílias tentaram resistir no sertão do Ceará. Entre eles estavam o frei Caneca e o padre Mororó. Os resistentes foram

<sup>16</sup> A tese de livre-docência de Glacyra Lazzari Leite (1989) traz o texto desse projeto em anexo. A referência ao artigo 5º está na página 304.

derrotados pela fome e pela tropa imperial; os padres foram presos e condenados à morte na forca. O respeito popular conferido aos dois padres políticos levou a que não houvesse quem se dispusesse a enforcá-los. Os dois sacerdotes foram, então, fuzilados, mas os leigos condenados não obtiveram a mesma deferência, e foram executados na forca, como determinado nas sentenças do Tribunal Militar.

Da Confederação do Equador, de rápida existência, retornemos ao Império do Brasil.

Dando continuidade à montagem do arcabouço jurídico-político do novo Estado, em 1830 a Assembleia Geral Legislativa, então reconstituída, aprovou o Código Criminal do Império do Brasil (Lei de 16/12/1830). Ele previa a pena de morte na forca, que não poderia ser executada em véspera de domingo, dia santo ou festa nacional. É possível que os visados por essa restrição de calendário fossem mais os vivos, que participariam de culto ou de festa, do que os condenados e seus carrascos. Vamos aos crimes tipificados no Código e às penas estipuladas.

Estava sujeito a pena de prisão de três a nove meses quem recorresse “a autoridade estrangeira, residente dentro ou fora do Império, sem legítima licença, para impetração de graças espirituais, distinções ou privilégios na hierarquia eclesiástica, ou para autorização de qualquer culto religioso.” (art. 81) Estava assim ameaçado quem pretendesse driblar a hierarquia da religião do Estado, bem como se garantia não haver hierarquia concorrente.

Os membros do clero católico poderiam ser presos por dois meses a um ano se oficiassem matrimônio a quem não estivesse habilitado pela legislação vigente. Isso tinha especial importância para o caso dos casamentos de cônjuges protestantes ou entre um católico e pessoa de outra religião.

O Código Criminal continha todo um capítulo destinado às ofensas feitas à religião católica, à moral e aos bons costumes. Em sintonia com os tratados de 1810 e com a Constituição de 1824, o artigo 276 previa multa pecuniária para quem estivesse envolvido com a celebração de culto de religião que não fosse a do Estado, em casa ou edifício com forma exterior de templo. Além da multa, tal prédio teria de ser demolido.

O artigo 277 expressou a demanda de censura a publicações consideradas ameaçadoras à religião católica, manifestada na Assembleia durante a elaboração da Constituição. Previa-se pena de um a seis meses de prisão, mais multa, para quem “abusar ou zombar de qualquer culto estabelecido no Império, por meio de papéis impressos, litográficos ou gravados que se distribuïrem por mais de quinze pessoas ou por meio de discursos proferidos em públicas reuniões ou na ocasião e lugar em que o culto se prestar.”

Como o único culto estabelecido no Império era o católico, ele era o visado, apesar da redação em termos abstratos. Essa proibição se combinava com outra, registrada no artigo 278, que dizia respeito diretamente à divulgação de material impresso. Ao invés da zombaria ou do abuso, o crime visado era propriamente a crença. Assim foi

especificado o crime: “Propagar por meio de papéis impressos, litográficos ou gravados que se distribuem por mais de quinze pessoas, ou por discursos proferidos em públicas reuniões, doutrinas que diretamente destruam as verdades fundamentais da existência de Deus e da imortalidade da alma.” Neste caso, as penas eram mais severas: quatro meses a um ano de prisão, mais multa em dinheiro.

Essa forte simbiose Estado-Igreja Católica não impediu a montagem do aparato governamental sob o signo da secularização processual e da supremacia política do primeiro termo desse binômio. Um bom exemplo foi a extinção da Mesa de Consciência e Ordens, pela lei de 22 de setembro de 1828. Resquício da administração portuguesa, essa instância superior do Poder Judiciário teve suas atribuições extintas ou redistribuídas. Entre estas estava a de decidir sobre ações a respeito das eleições das irmandades religiosas, que passaram a juízes de primeira instância; o julgamento de questões de jurisdição entre os bispos e outras autoridades religiosas, que ficaram aos cuidados das relações provinciais; a confirmação dos estatutos das irmandades que, depois de aprovados pelos prelados na parte propriamente religiosa, deveriam ser submetidos à decisão do governo, especificamente da Secretaria de Estado.

Além disso, o clero estava sujeito a restrições, até mesmo nas questões mais corriqueiras. Por exemplo, as taxas cobradas pelos serviços eclesiais eram estabelecidas por decreto imperial, como o de 1829, que fixou em 80 reis o valor que os fieis deveriam pagar pela “confissão de desobriga”.<sup>17</sup> Outro exemplo é um aviso do ministro do Império, de 1862, que determinou a necessidade de licença do governo para que um bispo pudesse se ausentar de sua diocese.

Não se pense que a Igreja Católica permaneceu apenas com o poder simbólico. Poder material considerável lhe foi confiado: “Se é importante que a Igreja pastoreava todas as almas, mais importante é que ela tinha o controle de todos os registros de todos que nasciam, de todos que se uniam para procriar e de todos que faleciam. O poder da Igreja era o poder de registrar.” (BASTOS, 1997, p. 116) Ademais, a base da organização territorial do Estado correspondia à eclesial – a paróquia.<sup>18</sup> As eleições eram precedidas por cerimônias religiosas e se realizavam no interior dos templos, presididas pelo pároco. Por pressão do processo de secularização da cultura e de laicidade do Estado, essa simbiose foi objeto de críticas e de conflitos políticos, que veremos em outro capítulo.

<sup>17</sup> Confissão anual a que os católicos estavam obrigados, por ocasião da Páscoa.

<sup>18</sup> Em livro publicado em francês no Rio de Janeiro no ano da queda da Monarquia, José Ricardo Pires de Almeida informou que, enquanto região administrativa, a paróquia brasileira correspondia mais ou menos a uma comuna francesa. Um agrupamento de paróquias formava um município. Além do vigário correspondente, cada paróquia deveria ter um juiz de paz. (ALMEIDA, 1989, p. 297)

## CLÉRIGOS NO PARLAMENTO

Num país recém-saído da situação colonial, com população livre predominantemente analfabeta, com poucos, pequenos e espalhados centros urbanos, não seria surpresa que o clero tivesse um leque de atividades muito mais amplo do que as propriamente religiosas. Para Octávio Tarquinio de Sousa (1988, p. 150), muitos padres “sobrepunham, sem dúvida, os atrativos deste mundo ao do outro, eram do Estado mais do que da Igreja, mais do século do que da eternidade”. Não seria surpresa, tampouco, que o clero fornecesse parte significativa dos quadros legislativos do novo país independente. Sua condição eclesiástica os credenciava de modo ainda mais amplo do que outras categorias sociais, como mostrou Françoise Jean de Oliveira Souza:

Ser padre no Brasil colonial significava, antes, ser um agente do Estado, o elemento de ligação entre as populações dispersas pelo território e a administração civil. Era ser também o professor, o portador da cultura e divulgador das letras, o mediador dos conflitos, o promotor da ordem pública, o porta-voz das demandas do povo e, sobretudo, o detentor da “palavra autorizada”. Era ser, enfim, um agente político. Por conseguinte, ao se desfazerem os laços de dominação colonial, os padres emergiram como candidatos naturais a ocuparem os novos cargos eletivos criados a partir da instauração da monarquia constitucional. (SOUZA, 2010, p. 407)

A mesma autora mostrou como a via era de mão dupla. Se os padres agiam no Estado, desenvolvendo funções públicas, estas incidiam tanto sobre a esfera propriamente política quanto sobre suas trajetórias no âmbito religioso. A rede de relações montada na atividade parlamentar propiciava aos padres-deputados boas colocações na hierarquia eclesiástica. Assim, ao invés de ser um desvio da atividade religiosa, a atuação política dos padres a reforçava, numa espécie de relação de complementaridade.

Foi ainda Souza (2010, p. 21) quem apontou a ausência do clero como objeto de pesquisa específico dos historiadores, que padeceriam de um viés economicista ou estatista. Ela justificou essa omissão pela obscuridade dos clérigos, muitos dos quais aparecem na crônica política como fazendeiros, burocratas e outras categorias, nem sempre como sacerdotes. Sua inserção política em diversos segmentos sociais teria camuflado sua identidade religiosa.

A atuação dos padres-deputados estava longe de ser uníssona quando entravam em pauta as questões políticas de primeira grandeza. Não havia concordância nem mesmo sobre questões referentes à Igreja Católica, a exemplo do celibato clerical. Uníssonos, isto sim, eles eram no emprego de justificativas religiosas para suas respectivas posições em todos os assuntos, tanto civis quanto eclesiásticos.

O estudo de Ana Marta Rodrigues Bastos (1997) sobre as ocupações dos deputados da Assembleia Geral Legislativa mostrou que magistrados, clérigos e militares abrangiam



em conjunto 60% da primeira legislatura (1826/1829). Com o passar do tempo, esse percentual foi diminuído, até chegar a apenas 6,4% na última legislatura do período imperial (1886/1889). O tamanho de cada categoria variou bastante de uma ocupação para outra e ainda mais ao longo do tempo. Os militares atingiram a proporção máxima de 15% em 1842, a partir de quando reduziram sua participação até a última legislatura, com apenas um dos seus. Os magistrados constituíram a ocupação mais numerosa de todas, chegando a quase a metade (44,5%) na legislatura 1843/1844. O clero esteve em posição intermediária entre os militares e os magistrados, mais perto destes do que daqueles. Passemos a focalizar o clero na Assembleia Geral.<sup>19</sup>

Os cálculos de Bastos (1997, p. 76) mostraram que nas três primeiras legislaturas a participação clerical foi particularmente expressiva. No total de 100 deputados da Assembleia Geral,<sup>20</sup> havia 24 clérigos na legislatura 1826/1829; 15 na de 1830/1833; e 24 na de 1834/1837. Em 1842, o número de clérigos na Assembleia caiu para 8 e decresceu a partir daí, jamais voltando a alcançar esse patamar. A última legislatura do período imperial teve 5 clérigos, sendo que a penúltima teve apenas um padre e as duas anteriores, nenhum.

O número de clérigos senadores foi bem inferior ao de deputados, não chegando a duas dezenas em todo o período imperial. Houve sete clérigos senadores no primeiro reinado, seis no período regencial e apenas quatro no mais longo segundo reinado. Na legislatura 1869/1872, que antecedeu a *rebelião dos bispos*, havia apenas um sacerdote dentre os 68 senadores, a maioria deles magistrados. (SOUZA, 2010, p. 18)

Um caso extremo de protagonismo político do clero foi o de Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia e primaz do Brasil. Ele começou como deputado provincial no Pará em três mandatos, e continuou na Assembleia Geral Legislativa, cuja presidência ocupou em duas legislaturas. Ele foi sempre a favor do alinhamento incondicional à Santa Sé, axioma político do ultramontanismo, mas não apoiou toda a plataforma política vaticana. A infalibilidade do papa, por exemplo, ele só a reconheceu em questões que fossem estritamente de doutrina ou de fé. Foi na condição de deputado que ele recebeu de Pedro I o bispado da Bahia, portanto primaz do Brasil, posição que acumulou com a de parlamentar. Morreu em 1860, ainda na direção da diocese baiana.

O bispo Romualdo, que foi um dos fundadores do Partido Conservador, se destacou como defensor de uma difícil combinação de absolutismo e constitucionalismo, que o

<sup>19</sup> A presença do clero nas assembleias provinciais deve ter sido ainda mais intensa do que na geral, mas não a mencionei por falta de informações compiladas. Na direção executiva de órgãos do Estado, sua presença foi também destacada, embora menos intensa quando comparada com a legislativa.

<sup>20</sup> A partir de 1861 a Assembleia passou a ter 122 deputados.



fez partidário de Pedro I, mesmo depois de excomungado,<sup>21</sup> ao mesmo tempo em que seu realismo político não fez questão do *placet* para a encíclica *Mirari Vos* de Gregório XVI.<sup>22</sup> Em decorrência dessa complexa filiação, o bispo emitiu pastorais que condenavam as rebeliões do primeiro reinado e do período regencial, inclusive a de 1842, liderada por seu maior rival, o padre Feijó. Com toda essa folha de serviços, em 1858 ele foi agraciado por Pedro II com o título de conde de Santa Cruz, elevado para marquês no mesmo ano em que faleceu.

Na Assembleia, o bispo-deputado se empenhou na discussão das mais variadas questões, mas sem abrir mão da defesa dos interesses corporativos da Igreja Católica, como a isenção de impostos sobre os bens de *mão morta*, particularmente do imposto de transmissão no caso da doação de particulares a dioceses e conventos. Se não conseguiu esse privilégio para todo o país, foi vitorioso em emenda que beneficiou a igreja baiana, com base no argumento de que a *sabinada* teria danificado seriamente templos, prédios e instalações dos conventos.

Como se pode depreender da posição do bispo primaz contra a encíclica *Mirari Vos*, as relações do governo imperial com a Santa Sé não foram fáceis desde o início. Logo após a Independência, Pedro I enviou a Roma um monsenhor em missão diplomática, com o objetivo de obter do papa o reconhecimento do novo país, bem como a extensão do *padroado* do rei de Portugal ao Imperador do Brasil.

A missão foi demorada, porque o papa temia contrariar os interesses da antiga metrópole. O enviado permaneceu em Roma durante dois anos sem ao menos ser recebido para entregar suas credenciais.<sup>23</sup> Tendo Portugal reconhecido a Independência do Brasil em 1825, a Santa Sé reconheceu o Império no ano seguinte e nomeou um núncio apostólico para o país. Em 30 de maio de 1827, a bula *Praeclara Portugaliae*, do papa Leão XII, transferiu o grão-mestrado da Ordem de Cristo, bem como das ordens militares de Santiago e de Aviz, para Pedro I e seus descendentes. Outra bula elevou a bispado as prelações de Goiás e Mato Grosso, dispôs sobre a nomeação dos bispos, criou cabidos,<sup>24</sup> fixou benefícios financeiros e mandou criar um seminário para a formação de padres para as novas dioceses.

<sup>21</sup> Depois de abdicar do trono brasileiro, ele foi proclamado Pedro IV em Portugal, posição de que abriu mão em favor de sua filha Maria e contra as pretensões de seu irmão e tio desta, Miguel, movido por intentos absolutistas como o de que foi acusado no Brasil. Em reação ao apoio da Igreja Católica portuguesa ao irmão rival, Pedro IV extinguiu todas as ordens religiosas existentes em Portugal e estatizou todos os seus bens, pelo que foi excomungado pelo papa Gregório XVI.

<sup>22</sup> Promulgada em 1832, a encíclica rejeitou as pretensões de liberdade de consciência e de imprensa, além de condenar em bloco as instituições ligadas ao governo representativo, o que implicava a legitimação religiosa do absolutismo monárquico. Condenou, explicitamente, todos os que pretendiam se rebelar contra o poder devido aos príncipes.

<sup>23</sup> Detalhes das negociações podem ser encontradas em João Dornas Filho (1938), p. 41 ss.

<sup>24</sup> Conselhos de cônegos das catedrais.

Nesse momento, a situação política era diferente daquela quando o imperador pedira a extensão do *padroado*. Já havia, então, uma Constituição que fazia do Catolicismo religião oficial e definia poderes do Estado típicos do *padroado*. Em decorrência disso, as bulas foram submetidas a duas Comissões da Assembleia Geral, a de Constituição e a de Negócios Eclesiásticos, por se entender que elas tratavam de questões de “ordem geral”, sujeitas, portanto, à apreciação daquela casa legislativa.

O parecer da Comissão de Constituição mostrou que a Ordem de Cristo foi criada para guardar o tesouro da Ordem dos Templários. Esse tesouro era empregado na manutenção de “um corpo de bravos combatentes que, alistados sob as bandeiras da Cruz, deviam vencer os inimigos da Fé”, objetivos esses que já não existiam. Não havia mais cavaleiros a guerrear os inimigos da religião católica. Além disso,

Pode jamais sancionar-se o princípio que a bula parece querer consagrar, de que é lícito levar-se a desolação, o ferro e o fogo à casa daqueles que não crêm no que nós cremos? Não são essas máximas de sangue e de ignorância e depravação, diretamente ofensivas do art. 5º da lei fundamental deste Império, que estabeleceu a tolerância de crenças, e do art. 179, inciso V, que proíbe que alguém seja perseguido por motivo de religião? Sem dúvida. Logo, os princípios sobre que a bula assenta sua decisão, nem existem, nem podem tolerar-se, por anti-constitucionais: e a bula, por consequência, é anti-constitucional e assenta sobre uma base falha, isto é, causa que não existe. (apud DORNAS FILHO, 1938, p. 45)

Foi mais longe ainda a Comissão ao concluir que além de falha, a bula era “ociosa e inútil”, porque o imperador já detinha, desde sua aclamação, todos os direitos que ela pretendia lhe dar. Além do mais, a Constituição brasileira havia endossado aqueles direitos, isto é, o *padroado*.

No que dizia respeito à outra bula, a restrição da Comissão incidiu sobre a competência do papa para nomear bispos e criar dioceses e seminários, além de estabelecer benefícios financeiros do clero, atribuições que foram entendidas como pertencendo ao imperador. A atuação papal nessas matérias seria inútil, além de contrária à Constituição do país. Os cabidos seriam desnecessários e onerosos. Daí que a Comissão recomendou à Assembleia a aprovação da bula apenas na criação dos bispados, recusando tudo o mais, por serem atribuições da Igreja e do Estado brasileiros. (CERVO, 1981, p. 34)

Voto contrário em separado foi apresentado pelo bispo do Maranhão, Marcos Antônio de Souza, que contestou o parecer da Comissão, e defendeu a aprovação integral de ambas as bulas. No mesmo sentido se manifestou o arcebispo da Bahia, Romualdo Seixas, que evocou o direito canônico em apoio à tese da aprovação integral – as bulas não dependeriam da aprovação da Assembleia. A única manifestação legítima seria a de que os deputados julgavam inoportuna a criação dos cabidos.

A defesa das bulas pelos prelados suscitou reação generalizada, mesmo entre os padres deputados. Todos os que tomaram a palavra convergiram na afirmação dos quatro pontos seguintes: a) as bulas continham “disposições gerais”, devendo por isso ser examinadas e votadas em todas as suas disposições pela Assembleia; b) elas usurpavam direitos da Igreja, da Assembleia e do imperador brasileiros, em quase todas as suas disposições, ferindo a soberania nacional; c) a Cúria Romana pretendia estabelecer com suas bulas direitos futuros sobre o Brasil, mais uma razão para que todas as bulas papais fossem submetidas à Assembleia; d) pelo *padroado*, pelos costumes e pela Constituição, a Igreja deveria permanecer totalmente subordinada ao Estado, no plano temporal. (CERVO, 1981, p. 35)

A Assembleia não aprovou as bulas que, em consequência, não receberam o beneplácito imperial. No entender de João Dornas Filho (1938, p. 48), a atitude dos deputados brasileiros deve ser atribuída a um ímpeto autonomista de quem constitui um Estado rompendo com a dominação colonial – a submissão a Roma era associada à dominação portuguesa. Para Amado Luiz Cervo (1981, p. 35), a liderança nacionalista de Vasconcelos, Vergueiro, Clemente Pereira, Cunha Matos e outros deu o tom das relações com a Santa Sé. O Senado ainda não atingira a proeminência que viria a assumir algumas décadas mais tarde, de modo que foram os deputados, mais do que os senadores, que levantaram objeções à ingerência europeia nos negócios brasileiros, especialmente mediante tratados bilaterais. As relações com a Santa Sé foram analisadas nos mesmos termos, como mais uma potência estrangeira a querer nos ditar a lei.

A perspectiva pragmática de Bernardo Pereira de Vasconcelos propôs uma *concordata* com a Santa Sé para regulamentar as relações bilaterais, mas do ponto de vista dos interesses nacionais, vale dizer, para evitar os abusos do poder da Cúria Romana. Dentre as nove diretrizes de sua proposta, há duas concessões e sete restrições a Roma. O Estado brasileiro reconheceria o papa como chefe da Igreja, bem como os decretos conciliares na parte dogmática. Competiria, porém, à Assembleia Geral regulamentar o exercício do *padroado*; e ao bispo primaz, adaptar o organização eclesiástica para ajustá-la às condições do país e confirmar os bispos nomeados pelo chefe de Estado, além de outros poderes.<sup>25</sup> Em síntese, se firmada essa *concordata* nacionalista, a Igreja brasileira estaria politicamente independente de Roma. Ela foi proposta, mas a Santa Sé a recusou. (CERVO, 1981, p. 35)

Nas posições galicanistas<sup>26</sup> dos deputados nenhum ranço de anticlericalismo havia (até porque vários deles eram sacerdotes), tampouco de ateísmo. Ao contrário, suas intervenções foram simpáticas para com a religião, o Catolicismo e a Igreja, cujos interesses pensavam proteger. O problema era a política romana. (CERVO, 1981, p. 36)

<sup>25</sup> *Anais da Câmara dos Deputados*, sessão de 12 de julho de 1827, p. 131; NEVES (2009), p. 398-399.

<sup>26</sup> Chamava-se galicanista a posição do clero católico de se outorgar direitos próprios, independentemente da Santa Sé. Originalmente, essa foi a posição do clero francês no século XVI.

Os prelados da Bahia e do Maranhão permaneceram inflexíveis, mas ficaram isolados em sua posição ultramontana, não apenas nesse contexto, como também em outras disputas similares, na década seguinte. Entre os clérigos partidários da posição galicanista dominante na Assembleia estava o padre Feijó.

Padre e filho de padre, Diogo Antônio Feijó nasceu em São Paulo e foi criado na casa dos tios. Ordenado sacerdote, além do exercício da função religiosa ensinou Filosofia em Itu, onde entrou em contato com políticos liberais, como Nicolau Campos Vergueiro, seu aliado durante décadas. Com a herança recebida dos pais adotivos adquiriu propriedade rural e escravos. Em 1821, aos 37 anos, foi eleito deputado por São Paulo junto às Cortes de Lisboa. Em 1826, foi eleito deputado da Assembleia Geral Legislativa, também por São Paulo e para novo mandato em 1830. Depois da abdicação de Pedro I (1831), Feijó foi nomeado ministro da Justiça no primeiro governo regencial (Regência Trina), cargo ao qual renunciou no ano seguinte. Em 1833, foi nomeado senador vitalício pela Província do Rio de Janeiro.

Em 1834, quando da promulgação do Ato Adicional que instituiu a Regência Una, Feijó foi eleito regente pela Assembleia Geral, num período politicamente conturbado. Além das dificuldades de formação do governo, da complicada articulação entre os ímpetus autonomistas das elites regionais motivadoras do Ato Adicional, e o reforço do governo central, havia a crise com a Santa Sé, motivada pela recusa à nomeação do bispo do Rio de Janeiro. Não ficou só nisso. Feijó assumiu a regência em abril de 1835, três meses após a revolta dos escravos malês na Bahia, que, mesmo sufocada, provocou grande comoção política, como veremos no próximo capítulo. Em 1837, Feijó renunciou à Regência, devido às pressões políticas ligadas à Revolução Farroupilha e ao agravamento de enfermidade, sendo substituído por Pedro de Araújo Lima, num movimento de recentralização do poder político conhecido como *regresso*. Mesmo tendo sofrido derrame cerebral, que o tornou hemiplégico, Feijó não abandonou a vida política, chegando a ser um dos articuladores da revolução liberal de 1842. Com a derrota do movimento insurrecional, foi confinado na cidade de Vitória durante cinco meses. Morreu em 1843 aos 59 anos, e seu corpo foi enterrado na Igreja da Ordem Terceira de São Francisco, na capital paulista.

Maçom e partidário de uma monarquia constitucional e federativa, Feijó defendia o fim do celibato obrigatório do clero, como meio de se combater sua “incontinência generalizada”. Ele chegou a publicar um livro com suas manifestações na Assembleia sobre essa questão, que foi objeto de réplica e tréplica por outros membros do clero, entre eles o bispo Romualdo Seixas. Sua argumentação se baseava no fato de que muitas paróquias estavam vagas porque os padres que as ocupavam haviam sido punidos pela Igreja por não serem “continentes”. Se o celibato fosse abolido, as uniões ilícitas seriam legitimadas, o sacerdócio reabilitado e, assim, estariam servidos a Igreja e o Estado.

O fim do celibato defendido por Feijó não era uma ideia isolada, sendo compartilhada no âmbito do clero e do governo, chegando-se à beira do cisma. Projeto com esse objetivo foi apresentado pelo deputado baiano Ferreira França em 1827, estipulando que além de padres casados, o Brasil não teria mais frades nem freiras celibatários. A mais radical medida contra o celibato foi tomada pelo Conselho Provincial de São Paulo em 1834, ao aprovar resolução com teor claramente cismático. Dois anos depois da encíclica papal *Mirari Vos*, a resolução paulista determinou que os bispos teriam em suas dioceses o mesmo poder que o papa em toda a Igreja Católica; que a lei do celibato seria puramente disciplinar, portanto os bispos poderiam permitir em suas dioceses o matrimônio de padres.

Tendo indagado ao ministro dos Negócios Estrangeiros qual era a posição oficial diante desse ato, o núncio recebeu como resposta que o governo central pensava como o provincial paulista: o celibato dos padres constituía um ponto de disciplina que os soberanos em seus Estados poderiam alterar à vontade, em benefício dos súditos. O governo brasileiro estava ciente de que o celibato não era obedecido pelo clero, o que favorecia enormemente a imoralidade pública, mas manteria silêncio sobre essa questão, não impedindo iniciativas como as da Assembleia paulista. (DORNAS FILHO, 1938, p. 69-70)

Logo depois, a Comissão de Negócios Eclesiásticos da Assembleia Geral, formada por padres-deputados, apresentou projeto sobre contrato matrimonial fora do âmbito do direito canônico, o que abria caminho para o casamento de sacerdotes. Esse projeto foi ardorosamente combatido por outros sacerdotes-deputados, inclusive o bispo da Bahia. A divisão do clero se tornou, assim, um problema político de primeira grandeza.

Um dos padres-deputados da Comissão era Antônio Maria de Moura, um anti-celibato que veio a ser indicado pelo governo para bispo do Rio de Janeiro. A Santa Sé não aprovou a indicação, embora sem manifestação formal. O embaixador brasileiro procurou eliminar as restrições do papa, para o que evocou casos de bispos e cardeais de conduta heterodoxa em outros países, que, todavia, haviam sido confirmados. Não obteve sucesso.

Em 3 de maio de 1836, o regente Feijó na fala do trono sugeriu um concílio nacional, que libertasse a Igreja Católica do Brasil do jugo de Roma. Nas suas palavras:

Sua Santidade, depois de dois anos de explicações recíprocas, resolveu não aceitar a apresentação imperial do bispo eleito desta diocese. O governo tem de seu lado a lei e a Justiça, mas Sua Santidade obedece à sua consciência. Depois desta decisão julgou-se o governo desonerado de ter condescendências com a Santa Sé, sem contudo faltar jamais ao respeito e obediência ao chefe da Igreja Universal. Em vossas mãos [senadores e deputados, LAC] está o livrar o católico brasileiro da dificuldade, e muitas vezes impossibilidade, de mendigar tão longe recursos, que lhe não devem ser negados dentro do Império. É tão santa a nossa religião; tão bem calculado o sistema de governo eclesiástico, que, sendo compatível com toda casta de governo civil, pode sua

disciplina ser modificada pelo interesse do Estado, sem jamais comprometer o essencial da mesma religião. Não obstante esta colisão com o Santo Padre, nossas relações amigáveis continuam com a corte de Roma. (apud DORNAS FILHO, 1938, p. 89-90)

Nesse contexto cismático, um projeto de lei chegou a ser apresentado pelo deputado Estevam Raphael de Carvalho, que sumariamente dizia: “A Igreja Brasileira fica desde já separada da Igreja Romana”. Foi rejeitado por ampla maioria. Numa radicalização sem precedentes, Feijó mandou contratar na Europa dois Irmãos Morávios para virem ao Brasil, custeados pelo governo, para converter os índios ao Cristianismo.<sup>27</sup> Foi uma jogada arriscada, que pode ter contribuído para a reação pró-Roma. Sendo o Catolicismo a religião do Estado, garantida pela Constituição, como o próprio regente pretendia contratar protestantes? A crise não chegou a eclodir, porque não houve candidatos morávios em condições de serem aceitos.

Sem descartar a radicalização política de Feijó, David Gueiros Vieira (1980, p. 30-31) apresentou um elemento adicional para o entendimento desse ato insólito. O regente seria adepto do jansenismo, movimento espiritual católico que defendia, além da independência de Roma, uma austera piedade e devoção à Bíblia. Os jansenistas estavam dispostos a uma atitude ecumênica, receptiva aos protestantes, de que seriam exemplos as visitas amistosas de Feijó ao missionário metodista Daniel P. Kidder.

Sendo a maior interessada na manutenção do status religioso no Brasil, a Santa Sé chegou a propor acordo, que consistia na nomeação do padre Moura para a diocese de Mariana (MG), enquanto o próprio Feijó seria brindado com a diocese do Rio de Janeiro. Mas o acordo não foi aceito, porque o governo brasileiro teria de abrir mão de suas prerrogativas.

No ano seguinte ao da renúncia à Regência, Feijó parecia ter se retratado dos desvios cismáticos. Em artigo publicado num jornal paulista em 10 de julho de 1838, declarou: “revogo e me desdigo de tudo quanto pudesse direta ou indiretamente ofender a disciplina eclesiástica”. Ele estaria persuadido de que zelava pela mesma Igreja de quem era filho e ministro, e a bem da salvação dos fiéis. Para Magda Ricci (2001, p. 425), essa retratação era ambígua, pois, ao mesmo tempo em que pedia desculpas pelos transtornos causados nas relações entre o Estado e a Igreja Católica, ele reafirmava sua conduta anterior como justa e digna.

A Igreja Católica nunca esteve tão próxima de um cisma quanto nesses anos. Na avaliação de Dornas Filho (1938, p. 18-19), foi tudo por causa do “tormentoso regime de comunhão” entre Igreja e Estado que a Constituição de 1824 havia estabelecido, na linha da herança portuguesa. Poder político e poder religioso viam sempre como uma usurpação a pretensão do outro, e não existiam critérios que permitissem dirimir os conflitos.

<sup>27</sup> Essa ordem religiosa criada por Jan Huus em Praga, no século XV, foi julgada herética e seu fundador, excomungado. Considerada precursora da Reforma Protestante, ela teria inspirado a criação da Igreja Metodista no século XVIII.

As relações do Império do Brasil com a Santa Sé voltaram à normalidade logo depois da queda de Feijó, só perturbadas pela *rebelião dos bispos* da década de 1870, quando o clero romanizado e combativo pôs em cheque o regalismo, em busca da posição oposta, isto é, a supremacia da Igreja sobre o Estado. Desta vez, o conflito só foi superado com o fim da Monarquia, a instituição do regime republicano e a separação entre o Estado e a Igreja Católica.

## TUMBA NAS ARCADAS

A Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo cultiva a memória de um professor alemão enterrado em suas dependências. No pátio menor, cercado pelas famosas Arcadas, existe uma sepultura e sobre ela um monumento de pedra, com três metros de altura. A placa nele afixada contém um epitáfio com os dizeres: *Aqui jaz Júlio Frank, professor nesta pública academia de São Paulo. Nascido em Gotha, no ano de 1809, falecido em 19 de junho de 1841, aos 32 anos de idade. Que a terra lhe seja leve.*

Graças à localização ostensiva da sepultura, sua presença tem sido lembrada quase dois séculos depois, como um monumento às lutas contra a simbiose Estado-Igreja Católica no Brasil.

Desde os tempos coloniais, os corpos das pessoas ilustres ou simplesmente de poder ou de dinheiro eram enterrados no interior das igrejas. Também os de pessoas remediadas e sem recursos podiam ter o mesmo destino, pois as irmandades religiosas de pobres e de ricos possuíam seus próprios cemitérios, para o enterramento dos irmãos falecidos – território religioso, portanto. Os corpos dos cidadãos sem essas qualificações iam para os cemitérios públicos, igualmente sob controle eclesiástico. Escravos não membros de irmandades, indigentes, suicidas e outras pessoas igualmente objeto de estigmas sociais tinham seus corpos sepultados em terrenos destinados pelas câmaras municipais para esse fim, fora das cidades, mas sem as bênçãos da Igreja.

A lei de 1º de outubro de 1828, que normatizou a formação das câmaras municipais e suas atribuições, mencionava os cemitérios apenas lateralmente: seu estabelecimento fora do recinto dos templos deveria ser “conferido” com a principal autoridade religiosa no município. Já nessa época e cada vez mais desde então, os médicos criticavam o enterro de cadáveres no interior dos templos, no Brasil como em todo o mundo. As razões não eram religiosas mas sanitárias, pois a decomposição dos corpos poderia facilitar a propagação de doenças, justamente em recinto fechado e de concentração de gente viva. Alimentando-se, então, das discussões que se desenvolviam na Europa, médicos brasileiros desenvolveram intensa campanha pela proibição dos enterros no interior dos templos. Não houve decisão geral sobre esse ponto, mas lutas foram sendo travadas em âmbito municipal e estadual, cujo sucesso dependia das variáveis correlações de forças políticas.



As providências no sentido da abertura de cemitérios públicos, o fim do enterro de corpos nos templos e a remoção para lá dos neles existentes foram mais rápidas numas cidades e vilas, e mais lentas em outras, de modo que, na prática, a inumação no interior das igrejas continuou por décadas na forma tradicional, mantida principalmente por exigência das irmandades religiosas. Na Bahia e no Rio de Janeiro, onde havia faculdades de Medicina, portanto maior era a força política dos médicos, a pressão pró-cemitérios foi mais decisiva do que nas demais cidades. Na Bahia, uma lei estadual de 1836 proibiu enterros no interior dos templos. A partir daí eles teriam de ser feitos no cemitério do Campo Santo, estabelecido pelo Poder Público, mas um movimento das irmandades, chamado de *cemiterada*, retardou a efetivação da decisão governamental. No Rio de Janeiro, uma solução conciliatória facilitou a adoção de medida similar: uma lei municipal de 1851 concedeu à Santa Casa de Misericórdia, antiga e importante irmandade católica, a administração dos cemitérios públicos da cidade, inclusive do recém-inaugurado cemitério de São João Batista, até hoje o mais prestigioso de todos. Em certas cidades do interior de Minas Gerais, no entanto, o enterro no interior dos templos continuou até a instituição do regime republicano.

O estabelecimento de cemitérios públicos em terrenos designados pelas câmaras municipais dependia da bênção da autoridade eclesiástica. A partir daí, o enterro de um corpo somente poderia ser feito mediante a apresentação de uma declaração paroquial da “encomendação do cadáver”, portanto um ato religioso. “Certamente por isso o termo ‘sepultura eclesiástica’ era constantemente utilizado pela Igreja, mesmo após a criação dos cemitérios públicos, partindo-se do pressuposto que a consagração tornava-os uma ‘extensão’ do terreno sagrado dos templos.” (RODRIGUES, 2005, p. 153) *Cemitério público* = *cemitério católico*, essa era a equação *evidente* no regime do *padroado*. Essa equação foi contestada publicamente no fim da década de 1860 e cada vez mais fortemente a partir da seguinte, de modo que sou forçado a mudar da expressão algébrica para a teoria dos conjuntos: pelo menos na letra da lei, *cemitério público continha cemitério católico*. Com efeito, a partir de decisão do governo imperial em 1870, cada cemitério público deveria ter um espaço para a inumação de não católicos. Sobre isso, dedicarei um item em capítulo posterior.

Voltemos à vida e à morte de Júlio Frank, três décadas antes dessa decisão, quando aquela equação estava em pleno vigor. Para apresentá-lo, vou me valer da “reportagem histórica” de Afonso Schmidt, publicada pela primeira vez em 1942, reeditada em 2008. Além de documentos da Associação de Ex-Alunos da faculdade, o autor utilizou documentos oficiais da Alemanha e do Brasil para reconstruir a trajetória do homenageado.

Johann Julius Gottfried Ludwig Frank, simplificado no Brasil para Júlio Frank, nasceu em 1808 em Gotha, capital do ducado da Saxônia, na atual Alemanha,<sup>28</sup> e recebeu o

<sup>28</sup> Seu nascimento foi um ano antes do registrado no túmulo.



batismo na Igreja Luterana local. Seu pai, se não biológico, de criação, era encadernador da corte ducal. Com recursos fornecidos por pessoa influente, Júlio frequentou a escola primária e o mesmo ginásio dos filhos das famílias ilustres da cidade. O destaque nos estudos lhe trouxe o apreço dos professores e, conseqüentemente, indicação para ingressar no curso de Filosofia da Universidade de Göttingen. O sucesso intelectual obtido no ginásio se repetiu na universidade, mas algum acontecimento insólito, possivelmente de natureza criminal, o levou a abandonar o curso antes da conclusão.

Frank foi para Berlim, cuja universidade despontava no cenário intelectual alemão, na qual pretendia prosseguir os estudos. Em 1828, ele vivia nessa cidade da revisão de provas tipográficas e das lições particulares que dava aos estudantes que se preparavam para ingressar nos cursos superiores. Por não conseguir apresentar atestado de bons antecedentes, ele não pôde registrar sua candidatura à universidade. Não se sabe como nem por que Frank embarcou às pressas naquele ano para o Rio de Janeiro, improvável destino de um jovem e erudito alemão. Nesse ano, os alemães no Brasil eram sobretudo mercenários contratados pelo imperador Pedro I para sua guarda pessoal e colonos na região sul.

Frank foi desembarcado preso no Rio de Janeiro naquele mesmo ano, possivelmente por ter se envolvido em conflitos a bordo do navio, cujo destino final se ignora. Começou a aprender o português na cadeia, onde ganhou a estima dos oficiais pela cultura e a fluente comunicação em francês. Foi solto e ganhou a amizade de estudantes paulistas em visita à capital do país, a ponto de o convidarem para ir a Sorocaba, onde viviam e se preparavam para o exame de ingresso no Curso Jurídico que fora criado na capital paulista no ano anterior.

Em troca do apoio material que recebeu, o jovem alemão, mais uma vez em função docente, preparou seus protetores para os exames. Eles obtiveram êxito, foram aceitos no curso, e se mudaram para São Paulo, levando o mestre consigo. Na capital da província, Frank continuou a preparar estudantes para os exames de ingresso no Curso Jurídico. Naquela época, os estabelecimentos de ensino secundário eram raros, o que obrigava os candidatos a procurarem professores particulares, sendo sua preparação completada por um Curso Anexo que funcionava junto à instituição de ensino superior.

Em 1833, depois de naturalizado brasileiro, Frank foi aprovado em concurso para professor do Curso Anexo. Sua nomeação, em 7 de julho de 1834, teria sido feita por decreto do presidente da Província de São Paulo, brigadeiro Rafael Tobias de Aguiar, amigo do padre Feijó, com quem dividiu a liderança da Revolução Liberal de 1842. Esse decreto, mencionado por vários autores, não foi localizado. Sua existência suscitou dúvida, pois o Curso Jurídico estava afeto ao Ministério do Império, não à Província de São Paulo. Teria sido Júlio Frank nomeado professor efetivo ou interino no âmbito provincial, não no Curso Jurídico? O fato de ser maçom teria propiciado essa irregularidade, por afinidade política com o presidente da Província? A falta de professores no Curso Jurídico teria

sido um incentivo para a flexibilização do critério de filiação religiosa?<sup>29</sup> Não foi possível obter resposta para essas perguntas. Todavia, encontrei três ofícios do diretor do Curso Jurídico ao presidente da Província, em 1836, 1837 e 1838, informando a designação do professor Júlio Frank para compor bancas de arguição de candidatos ao magistério público. Em um dos ofícios, ele é chamado de “professor de preparatórios”, que pode ser identificado como sendo o Curso Anexo.

Além do magistério, Frank preparou material didático visando suprir uma lacuna na bibliografia disponível para os candidatos aos “exames preparatórios”. Ele escreveu um livro abordando a História Antiga e Medieval, baseado na obra do historiador alemão H. L. Poelitz. O livro foi impresso com recursos do governo provincial.<sup>30</sup>

Mesmo depois de nomeado professor e funcionário público, Frank continuou simpático aos estudantes. Sua juventude, contrastando com os demais professores, seu conhecimento do mundo para além de Coimbra, que ainda estava no horizonte da maioria dos docentes, suas posições iluministas, liberais e seculares atraíam os jovens estudantes.

No dia 19 de junho de 1841, Júlio Frank morreu de pneumonia, aos 33 anos de idade. O bispo de São Paulo, Manuel Joaquim Gonçalves de Andrade, proibiu que o corpo fosse enterrado em igreja ou cemitério de irmandade, porque Frank fora batizado na Igreja Luterana. Agnóstico durante sua vida estudantil e docente, Frank não se convertera à religião oficial, tendo resistido aos apelos recebidos para um ato pró-forma. Ser católico, mesmo não praticante, lhe garantiria alguma proteção política, mas ele rejeitava a hipocrisia corrente.

Naquela época não havia cemitério público em São Paulo, a não ser o dos Aflitos, onde eram enterrados os corpos de escravos, de mendigos e de suicidas.<sup>31</sup> Um destino possível para a inumação do corpo seria o “cemitério dos ingleses”, se houvesse um em São Paulo.<sup>32</sup> Havia um “cemitério dos ingleses” em Sorocaba, mandado instalar pelo príncipe João em 1811, mencionado anteriormente. Onde estariam os amigos sorocabanos de Frank que, presumivelmente, poderiam enterrá-lo naquele cemitério?

Rejeitando sepultar o corpo do professor no cemitério dos Aflitos, os estudantes decidiram enterrá-lo na faculdade, no pátio das Arcadas. Como o diretor do Curso Jurídico, senador Nicolau Vergueiro, outro aliado de Feijó, estava fora da cidade, os

<sup>29</sup> José Carlos Pires de Almeida (1989) citou relatório de 1833 do ministro do Império Nicolau Vergueiro, ex-diretor do Curso Jurídico de São Paulo, que lamentava a “falta absoluta” de candidatos ao provimento das cadeiras dos cursos de Direito, o que lhe teria obrigado a atribuir a um mesmo mestre duas cadeiras além da sua própria. Os baixos salários seriam os responsáveis por essa situação, levando os advogados a preferirem a magistratura.

<sup>30</sup> FRANK, Julius, *Resumo de História Universal*, São Paulo: Typographia M.F. Costa Silveira, 1839, 2 v.

<sup>31</sup> O primeiro cemitério público, portanto católico, da capital paulista, o da Consolação, só foi inaugurado em 1858.

<sup>32</sup> Só mais tarde, em 1846, a Câmara Municipal de Santos aprovou requerimento de Frederico Fomm para a construir, com recursos próprios, um cemitério para o sepultamento de protestantes. O requerimento foi aprovado e o terreno adquirido com subscrições entre os ingleses residentes naquela cidade.

estudantes pediram e obtiveram a permissão do diretor interino, José Maria de Avelar Brotero, que conseguiu eliminar a resistência do bispo. Este alegava que o prédio da Academia tinha sido um convento franciscano, um local santificado, que não poderia receber cadáver de herege. Contornada a resistência, o corpo de Júlio Frank foi enterrado em cova feita no pátio, ao lado da sala onde lecionava. Os estudantes se cotizaram para mandar edificar um monumento, que existe até hoje, e foi tombado, em 1978 pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo. A foto anexa mostra esse monumento nas Arcadas.

O pátio onde está situado o túmulo de Júlio Frank foi transformado em local de referência à liberdade política e aos direitos humanos. Em 2005, ao lado do túmulo do jovem alemão do século XIX foi fixada placa alusiva a três professores europeus perseguidos pelo nazi-fascismo em seus países que, na primeira metade da década de 1940, lecionaram na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo: Tullio Ascarelli, Enrico T. Liebman e Thomas Marky. Diz a placa: *Fiel a sua tradição de guardião da tolerância política e de defensora intransigente dos direitos humanos, a Faculdade de Direito, a sessenta anos do fim da II Guerra Mundial, homenageia os três grandes mestres que encontraram nesta casa abrigo à liberdade de expressão e de cátedra.*

O bizarro enterro do herege Júlio Frank no pátio da faculdade teve uma conotação política que explicitou o protesto contra a simbiose Estado-Igreja Católica existente no Brasil. Se as crenças do jovem imigrante não foram impedimento para sua convivência com a elite intelectual, política e econômica paulista, enquanto estava vivo, a religião de Estado mostrou sua força, negando o sepultamento em lugar considerado digno.

Outra versão da figura do professor alemão, contemporânea de sua morte, mas sem os documentos manuseados por Schmidt, se encontra na revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, que teve o jovem alemão entre seus sócios correspondentes. Em 1841, a revista publicou um necrológio lido por Thomaz José Pinto Serqueira em memória dos membros recém-falecidos, entre os quais Júlio Frank.

Quem era ele? Eu e os que no Brasil o conheceram, o ignoramos. Era esse o seu verdadeiro nome? Cuidamos que não. Que terra o viu nascer? Parece que a Alemanha, mas não se sabe que parte dessa vasta região. A que família pertencia? Ignora-se. Que motivos o trouxeram ao Brasil? Ainda a mesma obscuridade. Sabemos apenas que chegou ao Rio de Janeiro sem o mais pequeno recurso; e o primeiro carinho, que recebeu nesta terra hospitaleira, foi uma ordem de prisão, e sua primeira morada a fortaleza da Lage; e isto por uma queixa que dele deu o comandante do navio que o havia conduzido. Também Epicteto encontrou um senhor que lhe quebrou as pernas. Tendo obtido sua soltura, foi servir em uma estalagem! Quem diria, Srs., ao ver esse mancebo reduzido a tal penúria, que nele se escondia um homem do mais raro merecimento! Que conhecia a fundo as línguas vivas da Europa, e mesmo a latina e

a grega; que era hábil geômetra e metafísico; que não era hóspede nos princípios do direito público e nos do romano, e que tinha perfeito conhecimento da história antiga e moderna? Pois tudo isto era, e o homem que tudo isto sabia, era caixeiro em uma estalagem! Tal homem não podia conservar-se por muito tempo em tal posição: quando outra causa não fosse, a elevação natural de seu gênio e a consciência de seu valimento não o podiam ter por muito tempo em tão baixo estado. O Sr. Júlio Frank retirou-se para a Província de S. Paulo, vila de Sorocaba, onde abriu aula de Francês, Inglês, Italiano e Latim. Pequeno teatro era aquele para seus conhecimentos. Logo depois foi chamado para a cadeira de História na cidade de S. Paulo, e deu começo a seus trabalhos organizando um compêndio sobre outro alemão, o qual prova bastantemente o que sobre seu merecimento tenho dito. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro se apressou em o admitir no número de seus sócios correspondentes, esperando que quem tantas luzes possuía, o coadjuvasse valiosamente em seus importantes trabalhos. Mas a morte nô-lo arrebatou, quando ainda não contava trinta anos de idade! Carecerei dizer que todos nós recebemos tão infausta notícia com profunda mágoa, e que ainda hoje, e muito tempo, e sempre não ouviremos sem sentida saudade o nome do nosso consócio! (SERQUEIRA, 1841, p. 546-547)

Antes do inédito enterro, Frank foi protagonista de outro evento político-acadêmico igualmente sem paralelo: a criação da *Bucha*. Embora sua sobrevivência e seu sucesso acadêmico no Brasil tivessem sido propiciados pela proteção de jovens ricos, que lhe deram apoio material, ele se deu conta da afluência para São Paulo de estudantes sem as mesmas vantagens. Eram jovens que não tinham pais ricos, mas pretendiam continuar os estudos, apesar das dificuldades materiais para se manterem e arcarem com as despesas próprias da vida estudantil. Relatou aos moradores da república onde morava a existência, na Alemanha, das *Burschenschaften* (Sociedades de Jovens), que ajudavam os estudantes pobres, situação que ele próprio tinha experimentado na terra natal.

A ideia de se criar uma entidade similar em São Paulo ganhou logo o apoio do grupo. Ela deveria ser secreta, para não melindrar os beneficiados nem valorizar os benfeitores. Resolveram chamá-la pelo nome genérico alemão, *Burschenschaft*, que logo foi reduzido e aporuguesado para *Bucha*, como ficou conhecida, e seus membros foram chamados de *bucheiros*. A entidade teve como suporte legal uma Sociedade Filantrópica, não secreta, criada em 4 de julho de 1830, com o patrocínio de professores, estudantes e pessoas influentes, entre os quais o deputado Feijó. (SANTOS FILHO, 1989, p. 141)

A *Bucha* teve características diferentes de suas congêneres alemãs: não patrocinava duelos e assumiu aqui existência secreta. Em comum com aquelas, manteve a finalidade filantrópica e a comunhão de interesses políticos de seus integrantes, depois de formados. Com efeito, na segunda metade do Império e na Primeira República os *bucheiros* exerceram forte influência política. Na introdução ao livro de Schmidt (2008), Herbert Carvalho

escreveu que dos quadros da *Bucha* saíram todos os presidentes não militares da Primeira República (1889/1930), com a exceção de Epitácio Pessoa. O mesmo autor disse que, depois de 1930, a entidade “submergiu para a mais rigorosa clandestinidade”. Desde então, suas funções, mais filantrópicas e culturais do que políticas, foram desempenhadas pela Associação de Ex-Alunos da Faculdade de Direito de São Paulo, constituída em 1931.

É ainda de Herbert Carvalho a alusão às coincidências de objetivos e rituais da *Bucha* e da Maçonaria, o que teria resultado na passagem de membros desta para aquela, uma vez concluído o curso de Direito. A *Bucha* e as lojas maçônicas paulistas teriam sido criadas quase ao mesmo tempo. Ambas secretas, elas compartilharam membros e o ideário iluminista, liberal, secular e filantrópico. Foi comum a diplomados pelo Curso Jurídico/Faculdade de Direito de São Paulo ingressarem na Maçonaria logo após a formatura. (CARVALHO, in SCHMIDT, 2008, p. 40) Dentre os nomes de famosos *bucheiros* que também foram maçons, no período imperial, estão os de Joaquim Nabuco, Rui Barbosa,<sup>33</sup> Saldanha Marinho, José Maria da Silva Paranhos (barão do Rio Branco), Castro Alves e José do Patrocínio. (ROCHA, 1999, p. 170-172)

O impulso progressista da *Bucha* não durou muito. Depois de ter defendido posições laicas, a abolição da escravidão e o regime republicano, ela se tornou uma entidade conservadora e praticante do nepotismo. Quando no poder, os *bucheiros* mais velhos levaram os mais novos para a administração pública, tudo dentro da velha tradição patrimonialista. Na avaliação política de Arthur Poerner (1968, p. 124-125), seus membros passaram a optar pela direita desde a Era de Vargas e acabaram apoiando o golpe militar de 1964.

<sup>33</sup> Há quem sugira que na *Oração aos moços*, lida na Faculdade de Direito de São Paulo, Rui Barbosa referiu-se aos *bucheiros* mediante o emprego da expressão “nós, homens do rito”. (Cf. POERNER (1968, p. 122).



Túmulo de Júlio Frank na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo  
(foto do autor)



## ESCRavidÃO, RELIGIÃO E EDUCAÇÃO

A escravidão e a dominação religiosa foram os pilares da colonização portuguesa no Brasil e continuaram a sustentar o país independente, com a Igreja Católica no papel de fiadora ideológica da Monarquia. Indígenas e africanos escravizados formaram, sucessivamente, o grosso da força de trabalho que moveu os ciclos econômicos do pau-brasil, do açúcar, do ouro e do café, bem como as atividades que lhes davam suporte; também os serviços urbanos e domésticos dependeram do braço e até do leite dos escravos. Tanto quanto os colonos portugueses e seus descendentes, inclusive os mestiços, os escravos estavam condenados a viver no universo religioso da Igreja Católica.

A auto-referência dos dominantes brancos incluía a religião como fonte de poder diante de indígenas e de negros. Gilberto Freyre transcreveu texto de 1654 do procurador do Maranhão, Manuel Guedes Aranha, bastante elucidativo dessa representação. Dizia ele que se os nobres eram objeto de grande estima nos países civilizados, maior razão teriam os homens brancos para receber deferência dos hereges. “Sabido é que diferentes homens são próprios para diferentes coisas; nós [brancos] somos próprios para introduzir a religião entre eles [indígenas e negros]; e eles adequados para nos servir, caçar para nós, pescar para nós, trabalhar para nós.” (FREYRE, 1961, v. 1, p. XVIII)

A presença de escravos negros nas *santidades* indígenas e de indígenas nos quilombos me levou a fazer uma digressão no tempo, em busca de antecedentes ideológicos. As manifestações de resistência dos indígenas diante da imposição cultural, mormente religiosa, dos padres, chegaram à insurreição, assim como os quilombos, que serão considerados neste capítulo mais pelo temor despertado nos senhores do que por sua eficácia propriamente política.

O emprego desproporcional da força para pôr os escravos a trabalhar, especialmente os negros nos engenhos, era condenado pelos jesuítas devido ao efeito contraproducente para os interesses dos próprios senhores. Três padres da Companhia de Jesus – Antônio Vieira, Jorge Benci e João Antônio Andreoni (Antonil) – se destacaram, ainda no século

XVIII, pelo discurso religioso que defendia o emprego conjunto da força e do benefício, combinado com a doutrinação religiosa dos cativos. Estas seriam práticas preventivas diante das reações dos escravos, de modo a evitar as fugas e a formação de quilombos.

Nenhum desses ilustres jesuítas condenou a escravidão – seu pensamento permaneceu vivo mesmo depois de sua expulsão em 1759, e constituiu um importante legado da Colônia ao Império. Eles afirmavam ser a escravidão dos africanos justa, como justo era o proveito econômico que os senhores usufruíam dela. Estes, no entanto, precisavam educar pelo exemplo de boa conduta e pelo encaminhamento dos cativos aos ensinamentos da doutrina cristã pelo clero, assim como lhes prover o acesso aos sacramentos. A prática usual de fazer os escravos trabalharem nos domingos e nos dias santificados, mesmo que fosse para seu sustento, deveria ser eliminada. Nas folgas daí resultantes, os escravos deveriam ser induzidos a festejar os santos católicos de sua devoção, bem como ao entretenimento em sua própria cultura. Seria uma forma de aliviar seu penar e favorecer o trabalho produtivo.

O medo da revolta possível aumentou consideravelmente após o levante dos escravos muçulmanos na Bahia, os malês, em 1835. O vulto dessa revolta – urbana, ao invés dos quilombos rurais – levou a mudanças importantes na repressão ativa e preventiva, inclusive a aplicação de multas aos senhores de escravos da Bahia que não os batizassem e educassem na religião católica.

A repressão aos malês foi intensa, na Bahia e fora dela. Os escravos muçulmanos foram dispersados e vendidos para outras províncias, de modo a dificultar novas articulações políticas. Sua religião caiu na clandestinidade e se diluiu. Foi o que constatou um imã do Império Otomano que aportou no Rio de Janeiro, entrou em contato com seus irmãos de fé, desembarcou e permaneceu três anos no Brasil dando assistência religiosa aos malês remanescentes, na capital do Império e na região Nordeste. O poder religioso da Igreja Católica mais o controle político obrigou o imã a permanecer incógnito durante todo esse tempo.

Para a parte livre da população, o Estado brasileiro ergueu um edifício educacional escolar de orientação elitista, de cima para baixo. Primeiro instituições de ensino superior, depois de ensino secundário. Para as elites, o ensino primário era ministrado em estabelecimentos exclusivos ou no âmbito doméstico, com professores particulares. Para o povo, o ensino primário era ministrado num número reduzido de estabelecimentos públicos e privados. A religião estava presente no currículo dos estabelecimentos públicos e privados, mais ainda nestes, especialmente se eram mantidos por instituições religiosas. No Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, estabelecimento público de ensino secundário, havia aulas de religião e práticas religiosas previstas nos regulamentos, dirigidas por um capelão residente. No Colégio Caraça, em Minas Gerais, estabelecimento religioso lazarista, o isolamento era típico de convento – os alunos vestiam batina e seu dia era demarcado



pelas práticas religiosas. Por esses dois estabelecimentos de ensino passaram deputados, senadores, presidentes de província e ministros de Estado. Nas escolas primárias públicas para o povo, também havia religião, na forma de catecismo ou doutrina cristã ensinada pelo professor, mas sua curta duração e improvisação metodológica sugere ter sido pequena a eficácia de seu intento socializador.

Se a educação a ser ministrada às crianças e jovens do segmento livre da população buscava modelo na Europa, especialmente na França, assim como nos Estados Unidos, o mesmo não existia para os escravos nem para os que se encontravam na iminência de serem libertos. Os conservadores preferiam que eles, adultos e crianças, recebessem apenas educação religiosa, não a instrução que as escolas ministravam – as primeiras letras e a aritmética elementar. Mas, o previsível fim da escravidão, marcado pelas medidas parciais tomadas a partir da “lei dos sexagenários”, pôs no primeiro lugar da pauta política a discussão sobre a configuração futura da força de trabalho. A instrução escolar das crianças, até mesmo dos adultos escravos já era divisada por intelectuais do Império (até mesmo antes da Independência), como condição para a existência de um contingente de indivíduos livres que tivessem o trabalho como um dever moral, que não precisassem da coação para trabalhar. Ideias desse tipo foram se difundindo e se aperfeiçoando ao longo da ampliação das campanhas abolicionistas, culminando com a defesa da educação moral para a formação de um corpo eleitoral a salvo de ímpetos insurrecionais, como os que ocorriam na Europa.

Mais aceitável do que essas providências era a substituição dos negros pagãos por brancos cristãos, principalmente se fossem católicos, o que nem sempre acontecia. Com efeito, as imigrações germânica e norte-americana eram bem-vindas, por trazerem homens brancos, tão valorizados pelo racismo prevalecente, mas se lamentava não serem todos eles adeptos da religião oficial – a maior parte dos disponíveis era protestante. A vinda dos italianos, a partir da década de 1870, engrossou a força de trabalho com brancos católicos. Ao contrário destes, os protestantes se ressentiam da dominação religiosa em diversos aspectos da vida, o que impedia a existência de registro civil (para nascimentos e casamentos), de cemitério público secularizado, bem como o direito pleno de votar e ser votado. Além do mais, as escolas públicas tinham o Catolicismo como conteúdo obrigatório para todos os alunos, o que era motivo de constrangimento para os adeptos de outra religião.

A contrapelo da ideologia dominante, tribunos abolicionistas condenaram a Igreja Católica por seu proveito direto e sua cumplicidade com a escravidão – tanto pela posse de escravos quanto pelo silêncio diante dela. Mesmo quando algumas ordens religiosas libertaram seus escravos, elas permaneceram silenciosas diante desse regime, portanto cúmplices, ao contrário de certas denominações protestantes, como os quakers nos Estados Unidos, que denunciaram o escravismo sistemática e ostensivamente como anti-cristão.

Assim é que a educação assumirá, neste capítulo, dois sentidos bem distintos. No *sentido estrito*, faculdades e escolas serão focalizadas como instituições educacionais de formação e hierarquização da população livre. No *sentido amplo*, ela será encontrada fora dessas instituições, particularmente nas práticas da catequese e da pregação religiosa, dirigida especialmente para os escravos e seus descendentes nascidos livres ou libertos.

## CATEQUESE, EXPLORAÇÃO E REAÇÃO

O regime escravista do Império brasileiro não teve de inovar nada. Tudo o que precisava para explorar a força de trabalho escrava já tinha sido inventado nos três séculos do período colonial. Tanto a prática da exploração quanto a ideologia que a legitimava e prescrevia os procedimentos mais convenientes já eram conhecidas.

Para justificar a escravidão dos negros africanos se evocavam ideologias racistas, inclusive de caráter religioso. O Gênesis, um dos livros da Bíblia, contém trechos que parecem ter sido feitos, milênios antes, sob medida para justificar a escravização dos negros, como na seguinte passagem:

Os filhos de Noé que saíram da arca eram Sem, Cam e Jafet. Cam era o pai de Canaã. Estes eram os três filhos de Noé. É por eles que foi povoada toda a terra. Noé, que era agricultor, plantou uma vinha. Tendo bebido vinho, embriagou-se, e apareceu nu no meio de sua tenda. Cam, o pai de Canaã, vendo a nudez de seu pai, saiu e foi contá-lo aos seus dois irmãos. Mas, Sem e Jafet, tomando uma capa, puseram-na sobre os seus ombros e foram cobrir a nudez do seu pai, andando de costas; e não viram a nudez de seu pai, pois que tinham os seus rostos voltados. Quando Noé despertou de sua embriaguez, soube o que lhe tinha feito o seu filho mais novo. “Maldito seja Canaã, disse ele; que ele seja o último dos escravos de seu irmão!” E acrescentou: “Bendito seja o Senhor Deus de Sem, e Canaã seja seu escravo! Que Deus dilate a Jafet; e este habite nas tendas de Sem, e Canaã seja seu escravo!” (*Gênesis*, cap. 9, 18-26)

Já que Noé não podia amaldiçoar seu filho Cam, que tinha sido abençoado diretamente por Deus, o patriarca lançou sua ira sobre o filho dele, seu neto Canaã, e sobre todos seus descendentes. Durante muito tempo esse trecho da Bíblia foi empregado para justificar a escravidão dos negros da África – os “filhos de Cam”.

O Novo Testamento traz, nas epístolas do apóstolo Paulo, referências apoiadoras da escravidão ou, pelo menos, condescendentes com ela, como na seguinte passagem:

Escravos, obedeci em tudo a vossos senhores terrenos, não servindo só na presença, como quem busca agradar a homens, mas com sinceridade de coração, temendo a Deus. Tudo o que fizerdes, fazei-o de bom coração, como para o Senhor e não para os homens. Sabeis que não recebereis, como recompensa, a herança das mãos do

Senhor. Servi ao senhor Jesus Cristo. Quem fizer injustiça receberá o pagamento do que fez injustamente, porque em Deus não há distinção de pessoas. (*Epístola 3 aos Colossenses, 22-25*)

Mais de um milênio depois, o clero cristão continuou a apoiar a escravidão, como o império romano a que se ligou tão estreitamente. Em 1455, a bula do papa Nicolau V, dirigida ao rei de Portugal Afonso V, reconheceu o direito de seus súditos explorarem terras desconhecidas, habitadas por infieis. Aprovou, também, seu direito de subjugar e converter ao Cristianismo os povos pagãos que encontrassem. A bula mencionou, sem reprovação, que os portugueses levaram da África escravos negros, uns capturados pela força, outros mediante “comércio lícito”. Mencionou, também, que não foram entregues aos infieis armas, ferro ou madeira para construção:

Desde então, além disso, muitos homens da Guiné e outros negros, tomados à força, e alguns pela permuta de artigos não proibidos ou por outros contratos legais de compra, têm sido enviados aos ditos reinos [Portugal e Algarves]. Um grande número destes tem sido convertidos à fé católica, e isso é desejável, através do socorro da misericórdia divina, e se tal progresso for continuado com eles, também aqueles povos serão convertidos para a fé ou pelo menos as almas de muitos deles serão ganhas para Cristo. (*Bula Romanus Pontifex*)

O papa não só legitimou a escravidão passada, como abençoou a futura, ao outorgar ao rei a faculdade de invadir, procurar, capturar, conquistar e subjugar “todos os sarracenos e pagãos quais sejam”, reduzi-los à “perpétua escravidão”, e “convertê-los para seu uso e lucro”. Tudo isso em nome da expansão da religião cristã.

Os indígenas do Brasil foram desde logo escravizados pelos portugueses. A defendê-los estava a Igreja Católica, que postulava serem eles cristianizáveis, apesar dos costumes bárbaros. Escravizar os indígenas podia, mas só em decorrência de “guerra justa”. Os padres procuravam reuni-los em aldeias, sob direção eclesiástica, onde eram cobertas suas “vergonhas” e impostas práticas culturais europeias, nas quais a repressão sexual ocupava lugar de destaque. Os jesuítas, em especial, empregaram ardilosos procedimentos pedagógicos (no sentido lato do termo), que consistiam na redefinição de elementos culturais indígenas, de modo a aproximá-los do Catolicismo, a exemplo da associação de Tupã ao deus judaico-cristão. Ronaldo Vainfas compôs um quadro expressivo dessa violência, ao mesmo tempo material e simbólica:

Governo geral e jesuítas, Mem de Sá e Anchieta, duas faces da opressão que se abateu sobre a população indígena no século XVI. Muito já se escreveu acerca dos efeitos destrutivos da catequese nas culturas ameríndias, embora o erguimento de aldeamentos por vezes funcionasse como barreira à rapinagem escravocrata dos colonizadores. Não insistirei no assunto, limitando-me a recordar a introdução do Cristianismo por meio

de culpabilizações e estigmas das tradições indígenas, a imposição dos sacramentos (alguns, ao menos), a proibição de usos e costumes ancestrais, a disciplina de horários, ofícios divinos e serviços, a tentativa, enfim, de vestir os índios – com algodão ou o que fosse – pois nada repugnava mais a um jesuíta do que o corpo do “gentio”: sua nudez, sem dúvida, mas também suas aparentes lubricidades e seu apego ao canibalismo – o pior dos males. Com fina sensibilidade, Baeta Neves<sup>1</sup> afirmou que a missão tencionava, “efetivamente, corrigir o corpo do brasil”, condição *sine qua non* para sua “salvação espiritual”. (...) Mas, em matéria de flagelos, nada se pode comparar com os diversos surtos epidêmicos que assolaram as aldeias, sobretudo as da Companhia, a ceifar a vida de milhares de índios no século XVI. E, dentro todas as moléstias – e não foram poucas – a pior foi a varíola, a “peste das bexigas”. Na Bahia, cenário privilegiado da peste, a varíola chegou pelo mar, embarcada num navio lisboeta que lá chegou em 1562. Em três ou quatro meses extinguiu cerca de 30 mil índios, sobretudo os escravos e os reduzidos na missão. (VAINFAS, 1995, p. 48-49)

A catequese jesuítica encontrou um obstáculo de peso na figura dos pajés, que agiam como curandeiros e presidiam grandes cerimônias de comunhão com os ancestrais mortos. Para contorná-los, os padres se apresentavam como os verdadeiros pajés, procurando desmerecer os dos povos originários. Os mecanismos de violência simbólica mobilizados pelos inacianos foram de diversas naturezas. Abandonaram o latim como língua do culto e padronizaram uma língua que permitia a comunicação com os indígenas da costa brasileira. Anchieta foi o grande gramático dessa “língua geral”. Com base nela foram escritos textos para o teatro, tão valorizado pela pedagogia jesuítica, nos quais as figuras das mitologias indígenas eram misturadas com a cristã.

Os indígenas tinham uma forma peculiar de resistência cultural à catequese, percebida de forma preconceituosa pelo padre Vieira, que sobre eles disse, no sermão do Espírito Santo, pregado em São Luís do Maranhão, em 1657:

Não há gentios no mundo que menos repugnem à doutrina da fé, e mais facilmente a aceitem e recebam, que os brasis (...). Essa mesma facilidade com que creem faz que o seu crer, em certo modo, seja como o não crer. Outros gentios são incrédulos até crer; os brasis, ainda depois de crer, são incrédulos. Em outros gentios a incredulidade é incredulidade, e a fé é fé; nos brasis a mesma fé ou é, ou parece incredulidade. (VIEIRA, *Sermões*, vol. 3, p. 401)

Por vezes houve manifestações mais ostensivas e até insurrecionais de resistência à imposição religiosa. Foi o caso das *santidades*, comunidades de indígenas foragidos da escravidão e da catequese. A principal delas ocorreu na Bahia, no início dos anos 1580, liderado por um pajé-açu tupinambá, catequizado pelos jesuítas. Dizendo-se “papa da verdadeira igreja”, ele dirigiu saques e incêndios de engenhos de cana e aldeamentos

<sup>1</sup> O autor se refere a Luiz Felipe Baeta Neves, autor de *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios* (1978).

jesuíticos no recôncavo baiano, prometendo aos adeptos alforria na “terra sem mal” e a morte ou a escravização dos portugueses.

Essa *santidade* foi cooptada por um poderoso senhor de engenho e de escravos, que propôs aliança e proteção, o que lhe valeu o ódio dos demais senhores da região, ressentidos por verem seus escravos fugirem em massa para a fazenda de Jaguaripe. A atração dos indígenas hereges e insurgentes visava reuni-los para posterior escravização, mas a *santidade* foi reprimida antes disso por ordem do governador da capitania, pressionado pelos demais senhores de engenho. Os insurgentes foram cercados, seu templo incendiado e confiscados os objetos de culto. Os que haviam fugido da escravidão foram levados a Salvador e devolvidos aos seus senhores. (VAINFAS, 1995, p. 83 ss)

Não bastassem as rebeliões e a oposição dos jesuítas, a escravidão dos indígenas apresentou problemas sérios para a economia colonial. Além da pequena densidade demográfica das populações indígenas, as epidemias reduziam mais ainda esse contingente. A destribalização progressiva, exigência da escravidão, estancou os núcleos de reprodução dos grupos tribais, escassos e dispersos. Consequentemente, a rarefação das populações indígenas no litoral do Brasil levou à busca de escravos africanos para a agro-indústria açucareira.

A escravidão dos africanos se tornou o grande negócio da colonização, tendo começado já na segunda metade do século XVI. Ela rendia lucros na compra de escravos na África, diretamente dos chefes nativos ou de comerciantes que os reuniam em grandes grupos, capazes de encher os porões de um navio. Os lucros do comércio escravo eram multiplicados pelo emprego de navios que traziam da Europa mercadorias para a África e tiravam proveito do transporte de escravos de lá para cá. Na volta à metrópole, os porões dos navios eram carregados com mercadorias do Brasil: madeira, inicialmente, logo substituída pelo açúcar quando se montaram os engenhos, principalmente na Bahia. Aí também era produzido o fumo, muito utilizado como moeda de troca por escravos, quando se fazia o comércio direto Brasil-África. A maior resistência dos africanos às “doenças de branco” tornava sua exploração especialmente rendosa. Além disso, havia povos africanos que possuíam conhecimentos que os indígenas ignoravam, como, por exemplo, a metalurgia do ferro, o que valorizava os escravos deles oriundos.

A socialização dos africanos na ordem escravista conduzia a profundas alterações na sua identidade cultural, linguística e religiosa. Antes de tudo, o português se impôs como a língua dos escravos, incapazes de se comunicar entre si por causa das diferentes procedências. Nas palavras de Ronaldo Vainfas:

No plano religioso, a escravidão supunha a conversão dos africanos ao Cristianismo, e o primeiro passo nesse sentido era dado pelo batismo, feito nos portos africanos ou nos portos coloniais de desembarque dos “negreiros”. Os africanos recebiam, então,

um nome cristão normalmente confundido com a sua etnia de origem ou, mais frequentemente, com o porto de embarque na África. O rito em si não significava muito para o africano, submerso na atmosfera de anomia que a escravidão lhe impunha. O quadro tendia a mudar somente no mundo da plantação, quando o africano passava a conviver com as religiões africanas diferentes e com a imposição do catolicismo pelos senhores. Tratava-se de uma situação complexa, (...) pois a religião católica era difícil de assimilar, baseada num Deus trinitário, mais temido do que amado, e a “religião africana” era múltipla, de tantas facetas quanto as nações e comunidades de que provinham os escravos. (VAINFAS, 1986, p. 39)

Para o mesmo historiador, a penetração do Catolicismo foi mais eficaz entre os escravos de origem banto do que nos iorubá. A religião dos bantos, baseada no culto dos ancestrais e dos mortos, foi facilmente rompida com a perda da linhagem. Além disso, como as entidades de sua cultura expressavam forças naturais associadas a rios e florestas da África, a transferência para o espaço geográfico do Brasil dificultou a recriação do culto. Além dos bantos terem assimilado entidades iorubás, suas entidades originais sobreviveram fundidas a figuras do Catolicismo, como São Benedito e Santa Efigênia, *santos negros*, que passaram a expressar os ancestrais africanos. Já a religião iorubá tinha seu culto ligado tanto às linhagens quanto às confrarias. Rompida a linhagem com a escravização, a confraria permaneceu como o espaço possível de recriação religiosa.

Os senhores tinham empenho diferenciado na cristianização dos escravos. Os que serviam nas casas grandes eram obrigados às práticas religiosas nelas vigentes. Os que trabalhavam nas plantações e nos engenhos raramente tinham contato com o clero católico, e praticavam seus cultos frequentemente apelando para o sincretismo como mecanismo de defesa diante de eventuais repressões.

Os jesuítas foram exploradores de escravos negros e ideólogos de sua melhor exploração. De nada adiantou a oposição do padre Luiz da Grã, já no século XVI, a que os jesuítas tivessem escravos. Os inacianos, tão empenhados em defender os indígenas contra a escravidão, vieram a ser grandes proprietários de escravos negros no Brasil. No início do século XVIII, portanto meio século antes da expulsão, eles possuíam mais de dois mil escravos nos estabelecimentos vinculados a oito colégios. (COUTO, 2000, p. 196) Até a expulsão da Companhia, em 1759, o contingente de escravos deve ter crescido substancialmente, pois o número de colégios e seminários maiores duplicou. Não há dados precisos sobre os escravos no inventário dos bens dos jesuítas desapropriados pela Coroa. No rol de cada propriedade vinha detalhada a extensão de terra, as edificações e os equipamentos, mas o inventário se limitava a acrescentar que estava incluída “toda sua escravaria”. Apenas os lotes de escravos vendidos separadamente eram quantificados.

A proliferação dos quilombos veio a introduzir um elemento no discurso legitimador da escravidão: atenção para a possibilidade de insurreição dos negros. Quilombo era uma

denominação genérica para um agrupamento de escravos negros fugidos das fazendas, dos engenhos e das minas, que se concentravam em regiões de difícil acesso ou mesmo próximas de centros urbanos. Os quilombolas se dedicavam à economia de subsistência e mantinham relações de troca comercial com as unidades da economia colonial, alguns deles chegando a alcançar certa prosperidade.<sup>2</sup> O maior e mais famoso quilombo foi o dos Palmares, surgido no atual estado de Alagoas, então parte da província de Pernambuco, por volta de 1580, quando o Brasil passou a colônia da Espanha. A população do quilombo foi engrossada durante a ocupação holandesa no Nordeste, deve ter chegado a 20 mil pessoas – negros, indígenas, mestiços e brancos pobres.

Expulsos os invasores, a retomada da produção açucareira levou ao apresamento dos quilombolas, bem como à eliminação do que foi considerado uma ameaça ao poder colonial – uma espécie de Estado africano no Brasil. Diversas expedições militares foram derrotadas, a ponto do governador-geral escrever ao rei dizendo serem os quilombolas mais difíceis de vencer do que os holandeses. Mesmo depois de derrotado militarmente pela bandeirante Domingos Jorge Velho, o quilombo de Palmares resistiu até que Zumbi, o último dirigente quilombola combatente, foi capturado e morto em 1695. Elementos dispersos, todavia, sobreviveram até a primeira década do século XVIII. (REIS; GOMES, 2008)

Entre os últimos anos do século XVII e os primeiros do século XVIII, três padres jesuítas, missionários no Brasil, que tinham Palmares como referência implícita, produziram discursos ideológicos de grande relevância para a compreensão da dominação via Cristianismo: Antônio Vieira, nascido na colônia, de quem já lemos trecho de sermão; e dois italianos que escreveram livros sobre o tema – Jorge Benci, que esteve aqui entre 1681 e 1700; e João Antônio Andreoni (Antonil), que atuou no Brasil entre 1681 e 1716. Suas obras visavam criar condições para a reprodução da economia escravista, para a qual traziam normas gerais e específicas. (VAINFAS, 2008)

O livro de Jorge Benci (1977), intitulado *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, traçou regras de conduta para os proprietários tirarem melhor proveito do trabalho dos negros, sempre nos quadros da religião católica.<sup>3</sup> O livro começa por dizer que, embora o gênero humano seja livre por natureza, o cativo passou a existir por causa do pecado. Para essa elaboração, retroagiu à cena bíblica citada mais acima. Se Adão perseverasse no estado de inocência, não haveria servidão. Rebelando-se o homem contra seu criador, rebelaram-se nele e contra ele os seus apetites, de onde se originaram as dissensões e guerras de um povo contra outro. Introduziu-se o direito de perdoar a

<sup>2</sup> Existiram quilombos em todas as regiões do país, inclusive na periferia da capital do Império, até às vésperas da abolição da escravatura.

<sup>3</sup> Para uma análise detalhada da obra de Benci, ver a tese de Ana Palmira B. S. Casimiro (2002), que focalizou várias passagens das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* promulgadas em 1707, que teriam sido diretamente extraídas no livro de Benci, particularmente as relativas à educação dos escravos.



vida dos que não resistissem, entregando-se aos vencedores, de modo que estes ficaram com o domínio perpétuo sobre os vencidos. Os escravos de origem africana tinham, ademais, uma situação ainda pior do que a do comum dos cativos, pelo fato de serem negros. É deles que Benci trata em seu livro, não dos indígenas cativos, apreçados em “guerra justa”. Vamos a ele.

Diferentemente da relação entre senhores e animais, haveria uma mútua dependência entre senhores e servos (isto é, escravos): estes deveriam obedecer àqueles, não tanto para agradarem aos homens a quem servem, mas para agradarem a Deus. Os senhores, por sua vez, teriam obrigações para com os servos, resumidos em três palavras da Bíblia na versão latina do Ecclesiastes: *panis, disciplina, opus*, as quais, no Brasil, foram traduzidas para *pão, pau e pano*. Além do cuidado para com suas condições de vida material e espiritual, o padre jesuíta alertava os senhores para suas obrigações em matéria religiosa para com os escravos, especificamente os de origem africana.

Antes de tudo, os senhores teriam o dever de ensinar aos escravos os mistérios da fé cristã, ainda que fossem brutos, rudes, boçais, ignorantes – eles só eram mais hábeis do que os brancos nas maldades que cometiam. Além de ensiná-los, deveriam fazê-los receber os sacramentos da Igreja, a começar pelo batismo e pelo matrimônio. Por isso, marido e mulher não deveriam ser separados depois de casados, nem vendidos a diferentes senhores. Igualmente, eles não poderiam ficar sem confissão nem extrema unção, se enfermos graves.

De nada adiantaria os senhores mandarem os escravos seguirem os ensinamentos da Igreja se a vida deles próprios fosse contrária aos preceitos divinos. De pouco valeria a boa doutrina se faltasse o exemplo dos senhores. As obras seriam o melhor modo de doutrinar, porque elas poderiam ser vistas, enquanto as palavras entravam por um ouvido e saíam pelo outro. As obras, quando vistas, entravam pelos olhos e não tinham por onde sair, elas penetravam até o coração. Por isso, os senhores, na qualidade de mestres de seus servos, deveriam ensinar com o que faziam mais do que com o que diziam. No entanto, ao invés de terem nos senhores e nas senhoras exemplos de vida cristã, os escravos viam neles escândalos próprios de gentios e costumes viciosos. Numa longa passagem, onde listou vários pecados comuns entre os senhores, perguntava Benci: como persuadir o servo a viver continente e casto se ele via o seu senhor sustentando concubinas? Como persuadi-lo a não roubar, se ele tinha diante de si o exemplo do senhor que buscava meios e modos de se enriquecer com o alheio?

O dever dos senhores para com a vida cristã dos escravos não poderia ser simplesmente transferido aos capelães dos engenhos nem aos párocos, apesar destes terem papel insubstituível na prática religiosa. Os membros do clero, por sua vez, foram chamados a cumprir sua parte: ao invés de se dedicarem apenas aos brancos, de quem recebiam recompensas materiais, deveriam cuidar também da vida espiritual dos cativos.



Se as primeiras obrigações dos senhores eram com a manutenção da vida dos negros cativos e o ensino da doutrina cristã, de cuja prática deveriam dar o exemplo, as últimas estavam ligadas mais diretamente ao gerenciamento do trabalho escravo. Não restasse dúvida alguma sobre a legitimidade da escravidão, que, todavia, precisava ser bem conduzida para não resultar em prejuízo para os senhores.

Benci dedicou todo um capítulo para tratar da obrigação dos senhores em dar trabalho aos escravos. Eles não deveriam ser sobrecarregados nem deixados ociosos, a moderação seria a regra a ser seguida. Eles tinham de ser postos a trabalhar para merecerem seu sustento e não se tornarem insolentes para com os senhores. Se o servo ficasse cansado com o trabalho, almejava descanso, mas não deixaria a sujeição. Porém, se eles andassem ociosos ou folgados, acabariam por procurar um jeito de fugir do cativeiro. Nessa questão, a analogia do tratamento dos escravos com os jumentos foi empregada com veemência, inclusive pela citação de trechos da Bíblia e do ensinamento de papas e de santos. Com uma diferença: ao contrário dos animais, os escravos não deveriam ser obrigados a trabalhar nos domingos e nos dias santos. O trabalho exorbitante seria a causa da praga das bexigas (varíola), que Deus teria enviado ao Brasil, provocando grande mortandade, inclusive entre os brancos. O trabalho dos escravos deveria ser bem dosado e diferenciado. Os mais robustos não deveriam ser encarregados das tarefas destinadas aos mais fracos.

Contra as transgressões, a *disciplina* ou, na tradução colonial brasileira, *pau*. “Para trazer bem domados e disciplinados os escravos é necessário que o senhor lhes não falte com o castigo, quando eles se desmandam e fazem por onde o merecem.” (Idem, p. 126) O castigo precisaria ser proporcionado e bem aplicado, sobre o que Benci discorreu com numerosos exemplos da Bíblia, do direito romano e do senso comum, em todo um capítulo de seu livro.

O jesuíta italiano não pretendia que os senhores libertassem os escravos, como faziam os cristãos da Igreja Primitiva, tão logo recebiam o batismo. Que os negros continuassem escravos, mas recebessem melhor tratamento dos seus senhores, para vantagem de todos: dos senhores, que teriam garantido o poder na terra e o reconhecimento dos méritos no céu; dos escravos, que teriam minorados os sofrimentos inerentes a sua condição e alcançado as premissas da prática cristã, portanto encontrariam aberto o caminho para o céu.

Toda essa sofisticada produção ideológica compôs o que Ronaldo Vainfas denominou de projeto escravista cristão, uma combinação de Catolicismo tridentino e de escravismo. Não era isso o que os senhores queriam. Além de super-explorar o trabalho dos negros, fechavam os olhos para a permissividade sexual nas senzalas e se aproveitavam dela nas casas-grandes. Que os escravos plantassem e colhessem para seu próprio sustento nos domingos e dias santos, que praticassem suas crenças pagãs e suas danças, desde que trabalhassem na lavoura de cana ou de café. Desse modo, a educação dos escravos foi um “completo desacerto”:

Na visão dos religiosos, educar significava disciplinar através da doutrinação cristã: o africano fiel seria, assim, um escravo obediente. Mas na visão senhorial, educar significava converter o africano em *negro* e, portanto, em escravo: os ritos e costumes africanos praticados na *comunidade negra* apresentavam-se, assim, como instrumentos essenciais da pedagogia escravista. E com isso retomamos o que mais profundamente afastava as duas consciências. No projeto cristão, a escravidão supunha uma comunidade, onde o senhor era, antes de *branco*, cristão – e o escravo era, antes de *negro*, também cristão. Mas na consciência senhorial, supunha-se o contrário, ou seja, uma dualidade rígida entre o *mundo dos brancos* (senhores) e o *mundo dos negros* (escravos), capaz de definir concretamente o lugar das classes na hierarquia social. (VAINFAS, 1986, p. 154, grifos no original)

Após a derrota de Palmares, muitos quilombos de pequeno porte se formaram em Minas Gerais, onde prosperou a extração de ouro, mas nenhum deles atingiu o tamanho de seu equivalente alagoano. Na região das minas, o papel de socialização e de controle da Igreja Católica assumiu feição distinta da existente nos engenhos de açúcar, já que as irmandades próprias dos negros e mulatos (ou abertas também a eles) lhes ofereciam inédito espaço físico e político. Elas davam aos seus membros um sentimento de identidade e orgulho, justamente o oposto da submissão e humilhação do regime escravista. (RAMOS, 2008, p. 168) Algumas irmandades, como a de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, eram somente para africanos, negros crioulos e mulatos. Outras, como a de Nossa Senhora do Carmo, somente aceitavam brancos. Irmandades de caráter profissional, como a prestigiosa de São José, no Rio de Janeiro, que reunia pedreiros e carpinteiros, por vezes também faziam distinção étnica.<sup>4</sup> Mas isso não acontecia sem contestações. Os párocos, mais do que quaisquer outros, sentiam seu poder diminuído pelas irmandades e suas direções leigas, constituídas, por vezes, de escravos.

Nas três décadas que antecederam a luta pela Independência, a Bahia foi sacudida por várias revoltas escravas. O período seguinte tampouco foi de calma. A década de 1830 foi repleta de conflitos políticos: em meio a uma profunda crise econômica eclodiram distúrbios de rua, motins anti-portugueses, saques, revoltas federalistas, quarteladas e revoltas escravas. Em meio a tudo isso, o tecido étnico-religioso da sociedade malê se desenvolvia. Ao invés dos quilombos, produtos da rebeldia bem conhecida, que consistia na fuga dos escravos e na formação de núcleos livres fora das cidades e das vilas, os levantes promovidos pelos escravos malês foram sobretudo urbanos, ameaçando diretamente o núcleo do poder político.

<sup>4</sup> Esta última admitia excepcionalmente pessoas com manchas de sangue negro, judeu ou mouro, desde que tivessem feito doação de alto valor material à irmandade, demonstrando assim especial devoção e caridade.

Malês era a denominação dada na Bahia aos escravos africanos de cultura iorubá e religião islâmica, de mais de uma etnia: podiam ser nagôs ou huassás. Embora minoritários entre os escravos, os malês liam o Corão em árabe, escreviam nessa língua e passavam seus conhecimentos religiosos aos iniciantes. Eles chegaram ao Brasil nas primeiras décadas do século XIX, provenientes da região ocupada pela Nigéria atual, feitos escravos pelos fulanis nas guerras resultantes da dissolução do império iorubano de Oyo. Entre os prisioneiros escravizados havia os que desenvolviam algum trabalho intelectual, praticavam o comércio ou eram guerreiros, experiência que foi útil nos levantes no lado oeste do Atlântico.

João José Reis (2003) reconstruiu hipoteticamente a composição social dos rebeldes no levante de 1835. Uma vanguarda formada por malês teria sido responsável pela idealização da revolta e seu início; um grupo de recrutados por eles, compreendendo parceiros de trabalho, amigos e simpatizantes mobilizados às pressas; finalmente, o pessoal que se lançou espontaneamente na insurreição, depois de iniciada. Com essa complexidade, os malês teriam lutado ao lado de devotos dos orixás, como eles de etnia nagô. Em síntese, “a *rebelião* foi malê, e o *levante* foi africano.” (Idem, p. 271, grifos no original)

Os escravos crioulos (isto é, nascidos no Brasil) e mulatos urbanos não participaram da revolta malê nem das duas dezenas de revoltas escravas baianas anteriores. As relações desses afro-brasileiros com os africanos na Bahia não eram fáceis. Reis (2003) levanta a hipótese de que crioulos e mulatos se sentiam mais ameaçados pela possibilidade de uma desconhecida dominação africana do que a já familiar dominação dos brancos. Ao contrário dos escravos nascidos na África, a única referência social que os afro-brasileiros tinham era a escravidão, na qual haviam nascido e se socializado. Havia muito a aproximá-los dos senhores brancos: falavam a mesma língua, tinham mais facilidade para constituir famílias, alguns até eram integrados às famílias senhoriais.

Com efeito, os escravos descendentes dos contingentes bantos, escravizados antes dos iorubás, foram os grandes ausentes do levante. Para o historiador baiano, o fato de terem sido assediados por missionários cristãos, ainda na África, poderia ajudar a explicar sua ausência. Parte deles havia aprendido rudimentos da língua portuguesa ainda na África. Não que eles fossem avessos à revolta (o termo quilombo é de origem banto e Palmares foi sobretudo banto), mas seu modo de resistência urbano era outro. Assim foi que congoleses e angolanos

(...) usaram com frequência desse conhecimento prévio dos modos luso-brasileiros para viver melhor no Novo Mundo. Organizaram-se por meio de canais institucionais brancos para expressar seus ressentimentos contra a escravidão e a discriminação, sobreviver socialmente com alguma dignidade e, em especial, construir uma identidade que os reunisse solidariamente. As irmandades de cor, por exemplo, foram instituições

desse tipo. Elas se tornaram ambientes ideais para o florescimento de associações étnicas aqui constituídas e vividas em profundidade, embora sem exclusivismo absoluto. Amparavam de diversas maneiras os membros de suas nações constituintes, na vida, com empréstimos, doações e alforrias; na morte, com a promoção de enterros em suas capelas e de missas para as almas de seus defuntos. As irmandades eram também meios de produção cultural, em particular suas celebrações periódicas. Nos feriados cristãos, em especial nas comemorações a seus padroeiros, os irmãos promoviam festas e mascaradas com a coroação de reis e rainhas africanos, revivendo simbolicamente o mundo que haviam perdido. Se de início o regime senhorial e sua Igreja imaginaram poder enquadrar culturalmente os membros das irmandades de cor, no final já tinham de admitir o surgimento de uma nova religiosidade, de uma expressão cultural diferente daquela que se tentara impor. (REIS, 2003, p. 332)

A liderança islâmica pode dar a impressão de que a revolta era religiosa e seu objetivo fosse a criação de um califado na Bahia. No entanto, a pesquisa de Reis mostrou que não se tratava disso. Tampouco havia uma utopia igualitária. Os revoltosos não deixaram projetos escritos nem os expressaram durante o inquérito que se seguiu a sua derrota, quanto menos falassem, melhor. Mas, fragmentos de declarações de alguns deles sugerem que o regime escravista continuaria a existir – os senhores africanos seriam os senhores; os cativos seriam os brancos e seus aliados, isto é, os mulatos e os negros crioulos. Como o levante foi rapidamente sufocado, é difícil saber se tal projeto se sustentaria, caso fosse vitorioso.

A insurreição foi planejada para eclodir no Ramadã<sup>5</sup> de 1835, num domingo em que os brancos estavam ocupados em festejar Nossa Senhora da Guia. Embora delatados algumas horas antes, os revoltosos atacaram instalações militares e administrativas, bem como o palácio do governador. Cerca de 600 escravos participaram diretamente dos combates em diversas áreas de Salvador, durante as três ou quatro horas que durou o levante. A capacidade defensiva foi muito maior do que os rebeldes imaginavam. O número de mortos nos combates e logo depois chegou a 70 rebeldes, que foram enterrados em valas comuns num cemitério para escravos. Apenas nove pessoas foram mortas pelos insurgentes, entre elas um escravo crioulo e quatro mulatos. Nenhum branco senhor de escravo estava entre eles.

Dos 231 presos e submetidos a julgamento, 28 foram absolvidos; 4 condenados à morte; 16 a diferentes penas de prisão; 8 às galés; 45 a açoites e 34 à deportação para a África. Não se conhecem os destinos de outros. A pressa da elite baiana para a execução das sentenças foi apoiada pelo governo regencial, de modo, que em maio de 1835, os quatro condenados à morte foram fuzilados, já que não havia carrasco para enforcá-los,

<sup>5</sup> Nono mês do calendário islâmico, correspondente ao período em que Maomé recebeu a revelação do Corão de Alá. No Ramadã, os fieis são instados a intensificarem as orações e a fazerem jejum.

como estava previsto. Penas de prisão foram convertidas em deportação para a África e outras acabaram comutadas após processos judiciais.

A repressão que se seguiu ao levante atingiu todos os escravos, na Bahia e em outras províncias, inclusive na Corte. Muitos senhores venderam seus escravos nagôs para outras províncias, por temor de novos levantes. Negros, tanto escravos quanto livres, foram cadastrados e submetidos a severa vigilância. Reuniões e manifestações culturais que envolvessem batuques e danças foram proibidas.

Na Bahia, a repressão religiosa se fez sentir fortemente. Além da proibição de qualquer manifestação islâmica, um artigo de lei provincial (nº 9, de 13 de maio de 1835) obrigava os senhores a instruir seus escravos na religião cristã (isto é, católica) e a batizá-los. Se isso não fosse feito no prazo de seis meses, o senhor deveria pagar multa de 50 mil-réis por escravo pagão.

O tráfico de escravos evitou as regiões islamizadas da África e a prática da religião muçulmana se tornou a clandestina, na Bahia e nas províncias para onde os escravos dessa religião foram vendidos, como também na Corte. Apesar de toda a repressão, algum Islamismo sobreviveu, praticado pelos descendentes dos escravos malês, como constatou pessoalmente um imã que passou pelo Rio de Janeiro três décadas depois do levante.

Em junho de 1866, a corveta a vapor *Bursa*, do Império Otomano, que fazia o contorno da África, foi desviada para o Rio de Janeiro por causa de tempestades. Entre os embarcados estava o erudito e poliglota imã Abdurrahman Al-Baghdádi, que permaneceu três anos no Brasil. De volta a seu país, escreveu o livro *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*, de onde tirei o relato aqui resumido.<sup>6</sup>

O imã foi saudado no porto do Rio de Janeiro, por negros com o cumprimento muçulmano *Salam aleicum* (que a paz esteja contigo), mas eles não compreenderam a resposta porque não entendiam o árabe, o francês ou o inglês, línguas nas quais Al-Baghdádi tentou se comunicar. Inicialmente o imã supôs que se tratasse de zombaria, mas logo descobriu que os negros guardavam preceitos islâmicos, porque, mesmo à distância, acompanharam a tripulação nas orações e abluções do rito muçulmano. Desfeito o equívoco e estabelecida a identidade religiosa, os negros retornaram outras vezes com intérpretes, um que falava árabe, outro inglês.

Al-Baghdádi constatou que os negros eram escravos ou descendentes de escravos africanos islamizados, e não podiam praticar sua religião em público, por causa da proibição determinada pelo Catolicismo, religião oficial do Estado brasileiro. Eles eram obrigados a fazer suas preces escondidos. Suas práticas estavam contudo distanciadas das prescritas pela ortodoxia islâmica na vestimenta, no comportamento cotidiano, na

<sup>6</sup> O livro em questão foi traduzido e publicado em português, espanhol e árabe, resultado da colaboração das Bibliotecas Nacionais do Brasil e da Argélia, e com notas e organização do professor Paulo Daniel Elias Farah (2007), da Universidade de São Paulo.

alimentação e na preparação dos cadáveres dos falecidos. Para horror do visitante, eles ingeriam bebidas alcoólicas e as vestimentas de suas mulheres não seguiam as normas devidas pelos crentes, como manter a cabeça coberta fora de casa.

Os muçulmanos negros pediram que o imã lhes desse assistência religiosa. Depois de alguma relutância, a resposta foi positiva, com a ressalva de que deveria ser secreta, pois o governo brasileiro proibia o proselitismo em outra religião que não fosse a do Estado. Por isso, as autoridades foram informadas de que os deslocamentos de Al-Baghdádi eram exclusivamente para observar a natureza do país.

A corveta partiu sem o imã, que foi levado pelos confrades para um povoado distante cerca de 20 quilômetros da cidade, onde lhe ofereceram uma casa e pediram que deixasse de lado os trajes otomanos e se vestisse como os locais, de modo a evitar suspeitas. Para dispensar os intérpretes, Al-Baghdádi se apressou em aprender a língua portuguesa, o que fez com sucesso. Além desse esforço, ele encomendou a um livreiro da cidade exemplares do Corão em árabe.

A comunidade negra muçulmana guardava uma clara lembrança de seu infortúnio e de sua situação minoritária, não só entre os brancos cristãos, mas, também, entre os negros dos orixás. Sobre isso, o imã escreveu:

Contaram-me que acontecera uma guerra entre eles e os cristãos e que os negros pretendiam tomar conta da região, mas o triunfo fora dos cristãos. Compreendeu-se com clareza que na origem dessa rebelião estava um grupo de muçulmanos das comunidades de negros. E foram eles que decidiram uns pelos outros nessa questão porque tinham religiões diferentes, como nós já mencionamos. E os muçulmanos renegaram sua religião por temer as retaliações. Até agora, se os cristãos identificam que alguém é muçulmano, pode ser que o matem, que o exilem ou o enviem à prisão perpétua. (Al-Baghdádi, apud FARAH, 2007, p. 90)

Depois de longa estada no Rio de Janeiro, o imã foi à Bahia, onde encontrou uma comunidade muçulmana mais numerosa do que a da capital do país, ainda mais ignorante dos preceitos da religião. Permaneceu nessa cidade cerca de um ano, quando exerceu o mesmo magistério. A pedido da comunidade de crentes de Pernambuco, foi até lá com igual propósito. Esteve também num lugar de extração de diamantes, que o organizador da obra aqui referida supôs situado na província do Ceará. Não foi relatada a existência de muçulmanos lá.

Com o tempo, a pressão do ambiente social levou os malês a abandonarem os preceitos islâmicos e a resistência contra a escravidão seguiu outros rumos. Sobre a dificuldade de manter esses preceitos, o imã relatou sobre os crentes da Bahia:

A maioria dos filhos dos muçulmanos desta cidade se torna cristã porque, ao tomar ciência do mundo e observar as festividades dos cristãos nas igrejas, a série de patriarcas,

párcos, as músicas e a beleza dos movimentos, o filho vê apenas seu pai contrário àquele modo e acredita que ele esteja mentindo. Junta-se então à multidão e segue o caminho da corrupção e da libertinagem. (Al-Baghdádi, apud FARAH, 2007, p. 107)

Para evitar a sedução cristã, ele sugeriu que os pais aprisionassem seus filhos até que atingissem a maturidade plena, para melhor os instruírem na verdadeira fé. Disse que alguns tinham feito isso, mas o resultado não deve ter sido suficiente para manter a tradição islâmica.

Findo esse périplo proselitista clandestino, Al-Baghdádi embarcou em um navio com destino a Lisboa e daí a Damasco, com passagem paga pelos muçulmanos do porto de embarque, provavelmente Recife.

Quando Al-Baghdádi concluiu sua estada no Brasil, em 1869, a luta pelo monopólio religioso estava acirrada no país, mas os muçulmanos não estavam entre os contendores ostensivos. Justamente na cidade onde o imã provavelmente embarcou para a Europa, faleceu, no mesmo ano, o general José Inácio de Abreu e Lima, de quem tratarei em outro capítulo. Por ser defensor da liberdade de culto para os protestantes, seu corpo não pôde ser enterrado no cemitério público, por determinação do bispo católico, e teve de ser inumado no “cemitério dos ingleses” de Recife, fora do controle das autoridades da religião oficial do Império. Se essa discriminação incidia sobre uma religião de brancos, não é difícil imaginar a repressão que se abatia sobre os adeptos e simpatizantes de religião de negros, ainda mais escravos e com antecedentes revoltosos que ameaçavam a segurança daqueles.

O efeito prático de todo o aparato de inculcação do Catolicismo é desconhecido: impossível saber quantos escravos se converteram de fato à religião dominante. O Censo de 1872 tinha uma pergunta sobre a religião da população. O resultado é surpreendente, pois dos quase 10 milhões de habitantes do Império, naquele ano, 1,5 milhão era de escravos, dos quais apenas 0,12% foram declarados não católicos.<sup>7</sup> A população livre se declarou não católica em 0,33%. Ou seja, pelos dados do Censo, os escravos eram proporcionalmente mais católicos do que os livres!

A técnica censitária explica o paradoxo. Enquanto havia maior liberdade objetiva para os livres informarem sua religião (exceto os pais/maridos informando a religião de filhos, esposas e agregados), todos os escravos tinham a sua informada pelo proprietário. Difícil imaginar o que responderiam ao agente censitário, caso inqueridos diretamente. A julgar pelo reduzidíssimo número de pessoas que hoje informam ser adeptos de cultos afro-brasileiros, talvez as respostas não fossem muito diferentes da encontrada em 1872.

<sup>7</sup> Os dados do Censo de 1872 foram ajustados a partir dos resultados paroquiais por Clotilde Paiva e outros (2012). Para os comentários acima, me vali da tabela 9 dos dados ajustados.



## BRANCOS CRISTÃOS NO LUGAR DE NEGROS PAGÃOS

A persistência da escravidão dos negros oriundos da África ou a importação de trabalhadores brancos da Europa foram opções estratégicas que polarizaram o país, desde a formação do Estado. A corte portuguesa mal chegara ao Brasil e a pressão britânica para o fim da escravidão mostrava sua força. O tratado de Amizade e Aliança, de 19 de fevereiro de 1810,<sup>8</sup> trazia no artigo X:

Sua Alteza Real, o Príncipe Regente de Portugal, estando plenamente convencido da injustiça e má política do comércio de escravos e da grande desvantagem que nasce da necessidade de introduzir e continuamente renovar uma estranha e factícia (sic) população para entreter o trabalho e indústria nos seus domínios do sul da América, tem resolvido de cooperar com Sua Majestade Britânica na Causa da Humanidade e Justiça, adotando os mais eficazes meios para conseguir em toda a extensão dos seus domínios uma gradual abolição do comércio de escravos.

No interior dos domínios portugueses, o comércio de escravos seria ainda permitido, mas severamente proibido fora deles. O Príncipe Regente não estava convencido daquilo que assinou, e, se estava, sua corte pensava justamente o contrário. Tanto assim que, firmado o tratado, nada foi feito de concreto para cumpri-lo.

Salvo opiniões isoladas, a crença generalizada, logo após a Independência e por muito tempo depois, era a de que o fim do tráfico de escravos levaria ao colapso não só da produção como de toda a sociedade brasileira. A ideologia racista das classes dominantes levava à crença de que não somente os negros, mas também os mestiços (mulatos e caboclos) eram seres inferiores, que não se prestavam ao trabalho disciplinado e produtivo. A imigração de europeus brancos era vista como a única solução válida para a substituição do braço escravo e a construção de um país civilizado. O fato de os imigrantes serem cristãos constituía uma vantagem adicional diante dos negros pagãos ou, na melhor das hipóteses, praticantes de um Catolicismo sincrético.

A imigração germânica para o Brasil começou já em 1824, favorecida pela origem austríaca da imperatriz Leopoldina.<sup>9</sup> O governo imperial patrocinou colônias agrícolas para imigrantes europeus, fortemente subsidiadas, para instalar agricultores na região sul, onde conflitos com a Argentina ameaçavam a integridade territorial do país. Na capital,

<sup>8</sup> No capítulo anterior comentei artigo do tratado firmado na véspera, referente à liberdade para os cultos não católicos.

<sup>9</sup> Na verdade, a primeira iniciativa de promoção oficial de imigração estrangeira foi ainda no período joanino, e por iniciativa do Cantão de Fribourg, na época assolado por grandes dificuldades econômicas. Um acordo firmado em 11 de maio de 1818 previu a instalação no Brasil de 100 famílias de suíços de língua francesa, todas de religião católica apostólica romana. O acordo foi ampliado e vieram para o Brasil dois mil suíços, predominantemente católicos, de língua francesa e alemã, que receberam terras e subsídios para se instalarem na região serrana da Província do Rio de Janeiro, onde foi criada a vila de Nova Friburgo. O padre católico que veio com o grupo passou a receber do governo imperial as congruas, como o clero nativo. Alguns imigrantes se declararam católicos, mas eram protestantes, o que não constituiu obstáculo para sua inserção na colônia. (MAYER, 2008)



pretendia organizar batalhões de estrangeiros para servir de contrapeso à presença de portugueses na oficialidade e aos movimentos populares, de difícil controle.

As dificuldades logo apareceram para os colonos, homens livres em país escravocrata, parte deles protestante em país de religião oficial católica. Não havia registro civil que legalizasse os nascimentos, os casamentos nem os óbitos dos não católicos. Por isso, do ponto de vista legal, os casais eram amancebados e seus filhos, ilegítimos.

A crença na solução imigratória se fortaleceu com a pressão estrangeira para o fim do tráfico negreiro indicando a próxima extinção da escravatura. Em 1826, a Grã-Bretanha forçou o governo brasileiro a assinar um acordo que determinou a ilegalidade do tráfico de escravos para o Brasil, qualquer que fosse sua procedência. Aquele país se reservou o direito de inspecionar em alto mar os navios que considerasse suspeitos de tráfico negreiro. O acordo deveria ser eficaz a partir de 1830, para o que uma lei brasileira previu severas penas para os traficantes de escravos, além de declarar livres todos os cativos desembarcados no país a partir daquele ano.

Depois de uma redução momentânea na importação de escravos, o tráfico voltou a crescer, sem que o governo brasileiro tomasse providências para impedi-lo, já que a expansão da cafeicultura demandava mais e mais mão-de-obra. Em 1846, expirou o prazo do acordo de 1826, e o governo brasileiro não se dispunha a prorrogá-lo. Numa decisão unilateral, o parlamento britânico aprovou uma lei – *Bill Aberdeen*<sup>10</sup> – que autorizava qualquer navio da armada britânica a tratar os navios negreiros como piratas, ou seja, como navios sujeitos a apreensão e julgamento dos responsáveis por tribunais da Grã-Bretanha. As naves britânicas não se limitaram à inspeção em alto mar, chegando a perseguir navios nas águas territoriais brasileiras e ameaçar de bloqueio certos portos.

A despeito das reações nacionais, o Parlamento brasileiro aprovou uma lei, em 1850, reconhecendo o tráfico negreiro como atividade pirata, ao mesmo tempo em que criava tribunais especiais para o julgamento dos envolvidos. Ao contrário da anterior, a lei de 4 de setembro de 1850 (“lei Euzébio de Queiroz”, então ministro do Império) foi eficaz, fazendo com que a importação de escravos caísse para menos da metade no primeiro ano de sua vigência, e para menos de 10% no segundo ano, se extinguindo a partir do terceiro. Desde então, o abastecimento de mão-de-obra das fazendas de café teve de se valer do próprio mercado interno, mediante a transferência de escravos das regiões em decadência econômica para as dinâmicas, como do Nordeste e de Minas Gerais para São Paulo.

A pressão externa foi um elemento de grande importância na extinção do tráfico, mas daí por diante a escravidão passou a ser combatida por forças sociais e políticas internas, mesmo antes daquela lei. Imigrantes europeus assalariados eram a solução divisada para a substituir o estoque minguante de escravos.

<sup>10</sup> Referência ao lorde que propôs essa lei (*bill*).

A expansão da cafeicultura, que havia inicialmente ocupado o vale do Rio Paraíba, partindo do Rio de Janeiro, chegou a São Paulo e, daí, incorporou terras cada vez mais distantes do chamado Oeste Paulista, cujo pólo urbano principal era Campinas. Para apoiar o transporte da produção foram instaladas ferrovias, primeiro no Vale do Paraíba, depois ligando o litoral ao Oeste Paulista, e logo Santos substituiu o Rio de Janeiro como o principal porto de embarque do café exportado.

Não foi só a cafeicultura que demandou a imigração europeia. Mesmo antes da “lei Euzébio de Queiroz”, a escassez de escravos nessa lavoura dificultou o encontro de trabalhadores para a construção e a manutenção de obras públicas, principalmente das estradas, cada vez mais longas. A solução encontrada pelo governo foi a subvenção da imigração promovida por empresas privadas. Em 1836, foram contratados trabalhadores estrangeiros para os serviços de construção da estrada de Santos a São Paulo. Dois anos depois, o presidente da província mandou contratar na Europa trabalhadores qualificados em diversos ofícios para outras obras.

Na Província do Rio de Janeiro, na legislatura de 1840, se dizia que a introdução de “colonos operários” era uma das medidas mais urgentes e necessárias para a viabilização das obras públicas. Para trazê-los da Europa, foi aberta uma linha de crédito para companhias particulares. Em 1846, a Assembleia Provincial de São Paulo promulgou uma lei que obrigava os trabalhadores livres que habitassem áreas onde se construíssem obras públicas a se empregarem nelas, por tempo determinado, caso exercessem ofícios demandados, especialmente pedreiros, ferreiros e carpinteiros.

Essa situação se repetiu na construção na estrada de rodagem União e Indústria, ligando Petrópolis a Juiz de Fora, de 1856 a 1861. Os capitalistas ingleses que a financiaram proibiram o emprego de escravos na construção. Parte dos trabalhadores europeus (alemães e portugueses) engajados se empregaram, posteriormente, na manutenção da estrada, nas estações de troca de cavalos e nas estalagens.

Em 1847, o Senador Vergueiro promoveu a vinda de trabalhadores suíços e alemães para sua fazenda em Limeira (SP), inaugurando uma nova fase na cafeicultura, a do emprego de força de trabalho livre. Tentava-se impedir a todo custo que a força de trabalho escravo fosse desviada para tarefas não agrícolas. O próprio Senador Vergueiro defendia a proibição dos escravos trabalharem como marinheiros, assim como desempenharem ofícios de pedreiro, carpinteiro, marceneiro, alfaiate, sapateiro. Enfim, todas as artes mecânicas deveriam empregar apenas homens livres.

Mais do que uma necessidade material de ordem conjuntural, a importação de trabalhadores brancos, sobretudo europeus, mas, também, norte-americanos, se generalizou, justificada com argumentos fundamentados em imperativos ideológicos. Vários intelectuais e dirigentes políticos teorizaram sobre tal imperativo e atuaram em

prol da viabilização da imigração branca e cristã. Um deles foi Tavares Bastos, o primeiro a ganhar notoriedade com a defesa pública dessa plataforma.

Nascido na cidade de Alagoas, atual Marechal Deodoro, Aureliano Cândido Tavares Bastos estudou Direito em Olinda e São Paulo, onde se doutorou. Dedicou-se, então, ao jornalismo e à política. Em 1861, aos 22 anos de idade, foi eleito deputado à Assembleia Geral por sua província natal, sendo reconduzido nas duas legislaturas seguintes.

Seu livro *Cartas do solitário*, de 1862,<sup>11</sup> reunindo artigos publicados na imprensa, revelou um propagandista da completa liberdade de culto, do casamento civil e da abertura do rio Amazonas à navegação internacional (que ele pensava favorecer a vinda de protestantes). A imigração de britânicos, irlandeses, alemães, e, especialmente, norte-americanos, deveria ser incentivada pelo governo, que, para isso, precisaria fazer reformas políticas, inclusive propiciar a completa liberdade religiosa, com o fim tanto da ingerência governamental nos seminários eclesiásticos quanto dos privilégios políticos desfrutados pela Igreja Católica.

A insistência do deputado alagoano na “correção” da mistura de raças, para ele o maior de todos os males do Brasil, mediante a imigração maciça de colonos brancos, europeus e norte-americanos, encontrava eco em importantes figuras da intelectualidade e da política do país. Mas, o afastou de importantes lideranças políticas laicas, como o mulato Saldanha Marinho, também deputado e grão-mestre da Maçonaria.

Suas *cartas* expressavam a tese da inferioridade biológica dos povos africanos, o que já teria sido comprovado pela ciência. Eis alguns de seus exemplos: o homem branco era *naturalmente* diligente e inteligente, enquanto o homem negro era negligente e embrutecido (Carta X, p. 118). Tal diferença poderia ser comprovada no Brasil pelo progresso da Província do Rio Grande do Sul, de recente povoação germânica, comparada ao atraso da Bahia, com sua grande população de origem africana (Carta X, p. 122). Os imigrantes das raças do Norte (Alemanha, Grã-Betanha) trariam sangue puro para desenvolver e remoçar nossa “raça degenerada” (Carta IV, p. 38).<sup>12</sup>

Em 1865 terminou a Guerra da Secessão nos Estados Unidos, com o sul escravocrata derrotado pelos *yankees* do norte, defensores do trabalho livre. As afinidades dos sulistas com o Brasil escravocrata foram aproveitadas para a promoção da migração de lá para cá. Ao contrário dos colonos europeus, os norte-americanos que para cá viriam não eram pobres, mas pessoas de posses, capazes de adquirir terras e escravos.

O general sulista William Wood veio ao Brasil para sondar a possibilidade de uma migração em massa, de cerca de cem mil famílias. O resultado foi inferior ao anunciado,

<sup>11</sup> A edição aqui referida é a segunda, de 1863.

<sup>12</sup> No próximo capítulo, voltarei a tratar de Tavares Bastos, então como propagandista do liberalismo econômico e político-ideológico. Adianto que em livro de 1870 sua posição mudou consideravelmente. Sem abrir mão do incentivo à imigração branca, ele passou a valorizar a incorporação dos negros à força de trabalho livre.

apenas quatro mil indivíduos vieram para a Província de São Paulo, a frente de expansão agrária do país. Conquanto escravagistas, eles foram, mesmo assim, bem-vindos pelos liberais brasileiros, que viam neles duas virtudes que compensavam aquele “defeito”: eram brancos e provinham de país onde o progresso técnico era motivo de admiração geral.

A imigração maciça de brancos protestantes para substituir a força de trabalho africana sofreu a oposição dos dirigentes católicos, que apelaram para um ingênuo nacionalismo. Essa oposição foi responsável, pelo menos em parte, pela redução da onda imigratória do sul dos Estados Unidos. Embora em pequeno número, a concentração geográfica e a presença inovadora na economia propiciaram à colônia norte-americana influência econômica e política na província de São Paulo, o que forneceu a base social para importantes iniciativas educacionais presbiterianas e metodistas, de que tratarei em outro capítulo.

A preferência por imigrantes brancos e católicos ficou expressa em crônica não assinada, de 1869, publicada em *O Apóstolo*, jornal semanal católico editado no Rio de Janeiro. O cronista se referia à necessidade de imigrantes livres para a província do Rio de Janeiro, provavelmente para fazer frente à demanda de força de trabalho no contexto de proibição do tráfico de escravos. Apesar da oferta que alguém não identificado teria feito ao presidente da província fluminense de trazer cinco mil católicos monarquistas, deputados da Assembleia Provincial Legislativa pretenderam favorecer protestantes e republicanos. Diante disso, assim se manifestou o cronista:

A província do Rio de Janeiro precisa de população e incessantemente clama por ela. Mas precisa de uma população não só laboriosa e útil, mas homogênea em princípios religiosos e políticos. E esta homogeneidade de princípios, parece-nos, deve ser a base em que havia de assentar a colonização e ocupar o espírito do legislador. Mandar vir colonos que nos são contrários em crença e em sistema de governo, ainda que laboriosos sejam, é destruir o bem que se quer fazer pelo mal que inevitavelmente farão os princípios heterogêneos dos colonos: é estabelecer, senão aumentar os conflitos, a anarquia em que já vivemos. Com efeito, repugna à sã razão que uma nação, como a nossa, cujo sistema de governo é monárquico, cuja religião é a católica apostólica romana, mande vir colonos para suas terras, republicanos e protestantes. É querer solapar ao mesmo tempo o trono e o altar: é criar elementos destruidores da paz e harmonia, que nossa lei fundamental estabeleceu tão sábia e tão prudentemente.<sup>13</sup>

No entendimento do cronista, na prática, o editorialista desse “periódico religioso, moral e doutrinário, consagrado aos interesses da religião e da sociedade”, a Constituição do Império havia estabelecido o Catolicismo como religião do Estado monárquico,

<sup>13</sup> “Crônica da semana”, in *O Apóstolo* (Rio de Janeiro), 3/1/1869, p. 3.

portanto essa era uma norma que não deveria ser transgredida, sob pena de quebra da ordem política. É possível que o comentário se referisse, indiretamente, à vinda para o Brasil de sulistas dos Estados Unidos, cristãos mas protestantes, portanto hereges, e de um país republicano. Eles seriam, então, duplamente subversivos da ordem estabelecida, na visão do jornal católico ultramontano.

Outra guerra, desta vez na América do Sul, veio a acelerar as mudanças econômicas e ideológicas do Brasil, que acabaram por gerar um desenvolvimento tendente, senão ao fim do confessionalismo católico, pelo menos à sua atenuação. Com efeito, a Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai (1864-1870) assinalou a inflexão do desenvolvimento político e econômico do Brasil. O Exército, que até então tivera modesta presença no cenário político, passou a assumir nele posição cada vez mais importante. A difusão do Positivismo entre seus oficiais foi mais um componente que fez crescer o movimento abolicionista.

O surto de desenvolvimento capitalista que havia sido desencadeado pela abolição do tráfico de escravos africanos, em 1850, foi acelerado após a guerra. Capitais até então investidos no tráfego foram aplicados em fábricas, bancos, companhias de navegação a vapor, iluminação urbana, portos, estradas de ferro e comunicação telegráfica. Como esses empreendimentos estavam além da capacidade do capital interno, eles foram completados por capital estrangeiro, tanto como inversão direta, quanto sob a forma de empréstimos tomados pelo governo imperial no exterior. Nova e forte onda de imigração europeia trouxe para o Brasil numerosos técnicos, gerentes e trabalhadores qualificados, a maioria deles protestante.

Na década de 1870, se elevou o patamar das lutas pela abolição da escravatura. Ficou evidente para a elite dirigente imperial a fraqueza política do país, pois não se podia contar com a lealdade de uma grande parcela da população, justamente por causa da escravidão. Mesmo que fossem prejudicados importantes interesses econômicos, a extinção do regime escravocrata passou a ser vista como um imperativo político, um mal menor diante da questão estratégica e da sempre temida possibilidade de revolta dos escravos.

Ao invés da abolição pura e simples, a posição predominante nos meios políticos era pelo fim gradual da escravidão, mediante medidas legais que beneficiassem parcelas de cativos, uma de cada vez. A frear o processo, estava a concepção de que caberia indenização aos senhores, estando fora de consideração o mesmo tratamento aos escravos. Em reação a tal consenso, firmavam posição os setores mais atrasados das classes dominantes, que viam no fim da escravidão, mesmo gradual, um sério risco de subversão da ordem.

Em 1871, foi aprovada pela Assembleia a “lei do ventre livre”, que declarava libertos os filhos de mulheres escravas nascidos após a data de promulgação da lei. Eles ficariam em poder dos senhores de suas mães até a idade de oito anos, a partir do que poderiam

ser libertados mediante uma indenização do Estado ou, se os senhores preferissem, trabalhariam para eles até os 21 anos de idade, quando teriam plena liberdade de trabalhar para quem quisessem, mediante salário.

Também no início da década de 1870, uma nova fonte de imigração de trabalhadores livres foi aberta, a Itália. Ela resultou da unificação da península sob um só Estado, o que mudou os padrões de propriedade da terra no norte e unificou mercados para produtos manufaturados, inviabilizando a produção em várias províncias do sul. A emigração foi o efeito imediato dessas mudanças, o que beneficiou sobretudo os Estados Unidos, a Argentina e o Brasil, este em grau menor por causa da escravidão prevalecente, que afastava os potenciais imigrantes. Naqueles países, predominava a imigração espontânea, enquanto que o governo brasileiro era obrigado a incentivar a vinda de italianos pagando-lhes as passagens, total ou parcialmente. O fluxo aumentou na década de 1880, e tinha como destino as províncias de São Paulo e Rio Grande do Sul. Nesta, com a fixação dos italianos, se pretendia estabelecer um contraponto aos “quistos germânicos”. Em São Paulo, os imigrantes tinham como destino as lavouras de café, onde trabalhavam como assalariados ou parceiros; no Rio Grande do Sul, eles tinham acesso à propriedade da terra em colônias, processo similar ao que beneficiou os alemães. O governo da Província de São Paulo incentivou a imigração de italianos mediante o pagamento de metade do preço da passagem, a ser restituído mediante trabalho, em contratos de cinco anos de duração. Aqui chegados, eles eram encaminhados diretamente para as plantações dos fazendeiros interessados. O comportamento inercial dos cafeicultores, que tratavam os italianos como os escravos (contratos não cumpridos, condições de trabalho degradantes e controle por capangas), levou parte deles a retornar ao país de origem ou a ir para outro, caso em que a Argentina e os Estados Unidos tinham vantagens comparativas superiores.

Célia Maria Martinho de Azevedo (1987) mostrou que o crescimento da imigração de europeus não pode ser explicado apenas pelas necessidades objetivas de mão-de-obra, resultantes do fim do tráfico de escravos, combinado com a expansão da cafeicultura em São Paulo. A partir da análise dos projetos de favorecimento da imigração europeia na Assembleia Legislativa paulista, essa autora concluiu que havia uma resistência contra a “onda negra”, que resultaria da transferência de contingentes de cativos para São Paulo das demais províncias do Império. Nas suas palavras:

Não se tratava do escravo, o ente abstrato que sobressai muitas vezes da historiografia ao se explicar sua suposta recusa ao trabalho livre por força de uma herança funesta da escravidão, bem como a decorrente da necessidade de imigrantes. Era, sim, o negro, elemento considerado de raça inferior porque descendente de africanos, viciado, imoral, incapaz para o trabalho livre, criminoso em potencial, inimigo da civilização e do progresso, que os discursos imigrantistas repudiavam abertamente, em uma época que as teorias raciais ainda estavam longe de cair em desuso. (AZEVEDO, 1987, p. 156)

Essa motivação se ampliou a partir da década de 1880, quando se intensificaram as revoltas dos escravos, incluindo fugas em massa, saques e assassinatos de feitores e senhores. O movimento abolicionista ganhou força com o aparecimento de associações e jornais, que desenvolveram intensa propaganda. Membros da elite dirigente, das letras e das artes, funcionários públicos, estudantes e profissionais liberais se juntaram na reivindicação do fim da escravidão. O Ceará a extinguiu em 1884, seguido pelo Amazonas e pelo Rio Grande do Sul. Nessas províncias, a abolição chegou pela conjugação de altos impostos sobre a propriedade de escravo com a ação de entidades abolicionistas que reuniam fundos para comprar a alforria dos cativos, assim como uma eficaz atividade de propaganda no sentido de despertar a iniciativa dos senhores na libertação. Na cidade paulista de Santos, a mobilização popular contra o regime escravocrata, impedindo até mesmo a polícia de prender os escravos que haviam escapado das senzalas, transformou-a num refúgio seguro, para onde afluíram tantos fugitivos, que chegou a ser formada em sua periferia uma cidade-favela para abrigá-los.

Ao mesmo tempo em que a vinda para o Brasil de trabalhadores estrangeiros servia para manter, ao menos momentaneamente, os escravos na agricultura, esses mesmos trabalhadores participaram ativamente do movimento abolicionista. Emília Viotti da Costa (1966) dá conta de sua atividade no transporte clandestino nas ferrovias de escravos fugidos das fazendas do interior para o porto de Santos, onde a escravidão fora abolida precocemente.

Na Província de São Paulo, onde estava a maior concentração de escravos, sociedades abolicionistas se formaram, das quais a mais notável foi clandestina, os *caifazes*, apelido pleno de significações religiosas, liderados por Antônio Bento de Souza e Castro, membro renegado da classe dos fazendeiros do café.<sup>14</sup> Os ativistas convenciam os negros das fazendas a fugirem em massa, transportavam e os abrigavam em lugares seguros, como em fazendas, em casas de particulares ou no porto de Santos.

Em 1884, o governo paulista tomou a iniciativa e fez aprovar uma lei que ao mesmo tempo desincentivava a escravidão e favorecia a imigração. Para isso criou um imposto anual por escravo empregado na agricultura, que devia ser pago em dobro se o escravo fosse utilizado em outras atividades. A receita daí proveniente era destinada a custear os serviços de imigração de europeus.

<sup>14</sup> Caifaz é mencionado nos Evangelhos como o presidente do conselho de juízes que condenou Jesus por blasfêmia e o entregou a Pôncio Pilatos para ser executado. Antônio Bento promovia procissões nas quais um figurante escravo era simuladamente açoitado, como se fosse Jesus. Ao invés dos sermões de Vieira, que aconselhavam a suportar o sofrimento para se ganhar a vida eterna, os caifazes clamavam por liberdade e repetiam a sentença de Luís Gama – o assassinato do senhor pelo escravo era um ato justificado pelo Direito.



Nesse mesmo ano foi publicado no Rio de Janeiro um livro do pesquisador francês, radicado nessa cidade, Louis Couty,<sup>15</sup> intitulado *O Brasil em 1884 – Esboços Sociológicos*. Como muitos do seu tempo, ele dizia ser a imigração branca e livre a solução para os problemas econômicos e sociais do Brasil, cuja solução dependia da superação de um problema básico, a existência de uma religião oficial. Somente com a liberdade religiosa plena seria possível haver naturalização geral dos imigrantes e registro civil. Ao contrário de seus contemporâneos, o pesquisador francês apontou (na primeira pessoa do plural) a convivência entre interesses privados e os governantes, inclusive nessa matéria: “(...) sempre atacamos os empreendimentos coletivos como bancos, sociedade de engenhos ou de estradas de ferro e associações religiosas que muitas vezes, com a convivência de alguns governantes, criaram aos poucos para si interesses perigosos, absolutamente divorciados dos do País.” (COUTY, 1984, p. 192) Para o pesquisador francês, a simbiose Estado-Igreja Católica não era uma questão isolada, pois os múltiplos problemas brasileiros estavam estreitamente interligados, e dependiam de “solução recíproca”. No entanto, a imigração era, para ele, a solução que perpassava todos os demais.

O pernambucano Joaquim Nabuco se destacou como o mais importante tribuno parlamentar abolicionista. Ele nasceu em família dedicada à política: era neto de senador e filho de advogado, também senador e ministro da Justiça. Estudou no Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, e nas Faculdades de Direito de São Paulo e do Recife. Ainda estudante na capital paulista foi iniciado na Maçonaria e tomou contato com as ideias abolicionistas. Terminado o curso, ingressou na diplomacia. Sua estada em Washington e Londres reforçou as convicções assumidas, o que fez com que, tão logo foi eleito deputado à Assembleia Geral, em 1878, por um distrito de Pernambuco, passasse a defender a abolição da escravatura, se tornando de pronto um dos principais líderes desse movimento. Nessa como em outras legislaturas de sua intermitente carreira política, ele se inspirou em Tavares Bastos e se alinhou com o experiente Saldanha Marinho. Entretanto, seu guia foi o militante abolicionista André Rebouças, mulato e engenheiro carioca, com quem Nabuco dividiu a liderança da *Sociedade Brasileira contra a Escravidão*, que logo se articulou com as congêneres britânicas e com grupos de apoio em outros países da Europa e nos Estados Unidos, de modo a mobilizar pressão internacional sobre o governo brasileiro. (ALONSO, 2007)

À medida que crescia o movimento abolicionista, a cumplicidade da Igreja Católica com a escravidão passou a ser denunciada, inclusive por Joaquim Nabuco, que cobrou dela coerência com a religião pregada:

<sup>15</sup> Físico e fisiologista, Couty foi contratado para lecionar Biologia Industrial na Escola Politécnica do Rio de Janeiro. Desiludido com a atividade docente, se dedicou à pesquisa no Museu Nacional. Com base nos resultados do Censo Demográfico de 1872, publicou o livro *Escravos no Brasil*, no qual advertia para os previsíveis problemas no futuro do país, por efeito da existência de um grande número de cativos e uma pequena classe média.



Em outros países, a propaganda pela emancipação foi um movimento religioso, pregado do púlpito, sustentado com fervor pelas diferentes igrejas e comunhões religiosas. Entre nós, o movimento abolicionista nada deve, infelizmente, à Igreja do Estado; pelo contrário, a posse de homens e mulheres pelos conventos e por todo o clero secular desmoralizou inteiramente o sentimento religioso de senhores e escravos. No sacerdote, estes não viam senão um homem que os podia comprar, e aqueles a última pessoa que se lembraria de acusá-los. A deserção, pelo nosso clero, do posto que o Evangelho lhe marcou foi a mais vergonhosa possível: ninguém o viu tomar a parte dos escravos, fazer uso da religião para suavizar-lhes o cativeiro, para dizer a verdade moral aos senhores. Nenhum padre tentou, nunca, impedir um leilão de escravos, nem condenou o regime religioso das senzalas. A Igreja Católica, apesar de seu imenso poderio em um país ainda em grande parte fanatizado por ela, *nunca* elevou no Brasil a voz em favor da emancipação. (NABUCO, 1938, p. 18, grifo no original)

Convergindo com o deputado pernambucano, o médico baiano Luís Anselmo da Fonseca escreveu um alentado livro de 680 páginas, publicado às vésperas da promulgação da “lei áurea”, no qual identificou as atitudes predominantes do clero brasileiro diante da escravidão. Os padres tratavam seus escravos como quaisquer outros senhores e se igualavam a eles até mesmo no “zelo fingido pelos interesses da lavoura”; os que não possuíam escravos eram indiferentes à sorte dos cativos. Com raras exceções, os padres eram “solidários com os senhores de engenho, fazendeiros de café, charqueadores de carne e os negociantes de grosso trato.” (FONSECA 1887, p. 13) Ambas as atitudes seriam explicadas pelo interesse do clero, assim como dos fiéis, apenas pela dimensão espetaculosa da religião oficial. Desde que as aparências fossem garantidas, inclusive pelo encaminhamento dos escravos ao culto público, se podia fazer tudo com eles – os senhores sempre teriam perdão.

Não havia como negar a contradição entre o que certos papas mais recentes determinavam em seus documentos e o que a Igreja, de fato, praticava. Enquanto conventos, fazendas e padres individuais compravam escravos negros e exploravam seu trabalho, documentos como a carta apostólica de 1839 do papa Gregório XVI eram taxativos na condenação da escravidão. Não bastava livrar os indígenas do cativeiro, pois a ambição de lucros tinha levado cristãos a se envolverem com o criminoso tráfico de negros. Assim escreveu o papa:

Por essa razão, nós, querendo fazer desaparecer o mencionado crime de todos os territórios cristãos, após madura consideração, recorrendo também a conselho de nossos veneráveis irmãos cardeais da Santa Igreja de Roma, seguindo as pegadas de nossos predecessores, com a nossa apostólica autoridade, *admoestamos e esconjuramos* energicamente no Senhor todos os fieis cristãos de qualquer condição que, doravante, ninguém ouse fazer violência, desapropriar de seus bens ou reduzir seja quem for à condição de escravo, ou prestar ajuda ou favorecer àqueles que cometem tal delito ou querem exercitar o

indigno comércio por meio do qual os negros são reduzidos a escravos – como se não fossem seres humanos, mas pura e simplesmente animais, sem nenhuma distinção, contra todo os direitos de justiça e humanidade –, são comprados, vendidos e constrangidos a trabalhos duríssimos. Ademais, quem propõe esperança de ganho aos primeiros traficantes de negros provoca também revoltas e contínuas guerras nas suas regiões. Nós, julgando as mencionadas ações indignas do nome cristão, *condenâmo-las* com nossa apostólica autoridade. *Proibimos e vetamos* com a mesma autoridade a qualquer eclesiástico ou leigo defender como lícito o tráfico dos negros, qualquer que seja o escopo ou pretexto, e de presumir ensinar outro modo, pública e privadamente, contra aquilo que com a presente carta apostólica expressamos. (Carta apostólica *In Supremo*, grifos meus)

O papa não chegou a excomungar os escravocratas, mas forneceu uma base doutrinária para a ação da Igreja Católica no Brasil contra esse regime, caso ela não estivesse envolvida, econômica e politicamente com sua defesa, mesmo que fosse pelo mero e conveniente silêncio.

Diante de propostas que circulavam na Assembleia de proibir os conventos de possuírem escravos, algumas ordens religiosas se anteciparam. Os beneditinos foram os primeiros. Em 1871, eles libertaram seus quase três mil escravos, mas essa atitude não se generalizou por todas as instituições eclesiásticas, nem os beneditinos engrossaram o movimento abolicionista, se contentando com o gesto circunscrito aos seus conventos.

Ao invés de reduzir, o movimento abolicionista cresceu após as leis parciais do “ventre livre” e dos “sexagenários”, a ponto de provocar a desorganização da produção cafeeira, devido à fuga em massa de escravos, promovida por ativistas.

Foi nesse contexto que, em 13 de maio de 1888, por iniciativa do presidente do Conselho de Estado, João Alfredo Corrêa de Oliveira, o Parlamento aprovou, por 89 votos a favor e 9 contra, a “lei áurea”, logo sancionada pela princesa Isabel, que se encontrava na regência do trono. A lei extinguiu sumariamente a escravidão remanescente no Brasil, sem indenização aos proprietários. Tampouco aos ex-escravos.

É ainda em Célia Azevedo (1987, p. 251-258) que encontramos a sugestão de complementaridade entre as políticas de imigrantistas e abolicionistas, as quais, por caminhos diversos e por vezes conflitantes, acabaram por marginalizar os (ex)escravos e seus descendentes, em proveito de um imaginário de paz e progresso, no qual o personagem central era o imigrante europeu, branco e cristão.

A ligação da imigração de brancos para a substituição da força de trabalho negra, desvalorizada, temida, ou ambas as coisas, com a questão da laicidade do Estado, variou conforme o alvo visado. Quando se tratava de imigrantes alemães, entre os quais predominavam os protestantes, se procurava favorecer sua vida ao Brasil pela separação entre a Igreja Católica e o Estado, condição para que existisse a plena liberdade de culto, bem como a cidadania lhes fosse estendida pelo registro público de nascimentos, pelo casamento

civil, pelo enterro em cemitérios públicos secularizados, pelo pleno direito de votar e ser votado. Mas, quando se tratava de imigrantes adeptos da religião oficial do Estado brasileiro, como os italianos, a laicidade do Estado poderia ser deixada para depois, porque eles se enquadravam de imediato nas instituições que privilegiavam o confessionalismo católico.

## ESCOLAS CONFSSIONAIS E FACULDADES QUASE LAICAS

O antiquíssimo entrelaçamento entre o Estado português e a Igreja Católica no campo educacional sofreu um abalo com a expulsão dos jesuítas em 1759. Embora a presença religiosa na educação persistisse, não teve a coerência e a profundidade que os inicianos lhe imprimiam. Sem a Companhia de Jesus, Portugal teve de montar um dos primeiros sistemas públicos de ensino de todo o mundo. A educação das elites foi modernizada com a reforma da Universidade de Coimbra em 1770, que, todavia, se mostrou logo dessintonizada com as mudanças que se processavam na França revolucionária, referência secreta dos portugueses ilustrados.

Nova mudança foi resultado da transferência da sede do reino para o Rio de Janeiro, em 1808, quando a Universidade de Coimbra deixou de ser a principal instituição formadora da elite dirigente do Brasil. Tampouco foi modelo para uma versão tropical. Aliás, a Universidade de Coimbra foi o único elemento do Estado português a não se transferir para o Brasil. Contra ela pesava não propriamente a distância da capital para o embarque de seus docentes, já que a mudança para a América era cogitada um ano antes, mas, sim, a crítica severa que ela recebia do setor mais aberto da intelectualidade portuguesa, no que se destacaram os “estrangeirados”, como o médico cristão-novo Ribeiro Sanches e o padre Luiz Antônio Verney. (BOTO, 2010)

No Brasil do século XIX, como nos países da Europa, a montagem do edifício educacional escolar começou pelo alto, isto é, primeiro o ensino superior, depois o secundário. Enquanto isso, paralela e distintamente, algum ensino de primeiras letras era oferecido ao povo. Nos países da Europa onde a reforma protestante se fez sentir, o favorecimento da leitura da Bíblia levou à multiplicação de escolas populares, públicas e privadas. Como este não era o objetivo do Estado confessional católico no Brasil, a modesta oferta de ensino primário foi alvo de leis não aplicadas e de meras declarações de intenção de governantes. As elites tinham suas próprias escolas primárias, mas preferiam contratar professores particulares para seus filhos, especialmente mulheres europeias.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Ina von Binzer foi uma dessas educadoras. Formada em escola normal na Alemanha, foi contratada para lecionar no Rio de Janeiro, em escola dirigida por uma francesa. Depois de se desentender com ela, foi preceptora dos filhos de um grande fazendeiro do trecho fluminense do vale do Paraíba, depois no Oeste Paulista. As cartas escritas a sua colega na Alemanha contêm uma análise crítica muito interessante a respeito da vida social na década de 1880, nas quais ela abordou temas variados como a estrutura familiar, a escravidão, a educação e a política do país. Seu livro *Os meus romanos: alegrias e tristezas de uma educadora alemã no Brasil* (1994) é uma leitura indispensável para se conhecer as vicissitudes da ressocialização de uma professora europeia às condições aqui vigentes, muito diferentes das de sua formação.

Se o ensino público era restrito, a iniciativa privada nesse campo recebia um frouxo controle estatal. A primeira Constituição imperial dizia ser livre a cultura (implicitamente, a educação), desde que não se opusesse “aos costumes públicos, à segurança e saúde dos cidadãos”, como, aliás, o comércio e a indústria. Livre em termos jurídicos, mas não em termos religiosos, pois o Catolicismo era impositivo. Vejamos, primeiramente, a formação da legislação educacional do Brasil independente.

O padre Feijó, quem já encontramos como líder parlamentar defensor da autonomia da Igreja brasileira diante da Santa Sé, será focalizado novamente, desta vez como propositor de medidas de política educacional. A primeira delas foi como deputado por São Paulo à Assembleia Geral Legislativa, depois como regente e, finalmente, como senador pela província do Rio de Janeiro.

Seu projeto de criação de um *Curso de Universidade*, apresentado à Comissão de Instrução Pública da Câmara, em 1827, foi considerado “muito complicado e inadmissível”, e acabou descartado.<sup>17</sup> No mês seguinte ao dessa desqualificação, foi promulgada lei que criava dois cursos jurídicos isolados, um em São Paulo, outro em Olinda. Faculdades profissionais no lugar de universidade, uma medida bem simplificadora, que deu o tom do ensino superior no Brasil por mais de um século.

Contido, assim, na normatização do ensino superior, Feijó voltou sua preocupação para uma espécie de ensino secundário, razão de projeto de lei apresentado em 2 de julho do mesmo ano. Seriam criados *círculos* para o ensino chamado elementar nas capitais das províncias e em cada agrupamento de 30 a 50 mil habitantes. Os alunos entrariam nesses *círculos* após terem concluído a primeira parte de sua escolarização. Essa proposta foi reapresentada no Senado em 1839, e será comentada mais adiante. O proponente pediu urgência na tramitação do projeto de lei, por motivo não registrado nos Anais da Assembleia. Remetido o projeto à Comissão de Instrução Pública, não teve o destino que seu autor pretendia, e foi arquivado.

Depois do insucesso na primeira proposta pessoal, Feijó lavrou um importante tento político com o ensino elementar.<sup>18</sup> O projeto de lei apresentado por ele em 13 de julho de 1827 foi subscrito por mais quatro deputados: José Ribeiro Soares da Rocha, José Cardozo Pereira de Mello, Januário da Cunha Barboza e Antônio Ferreira França (este com restrições).<sup>19</sup> Rocha e Barboza eram clérigos, como Feijó. Barboza e França já haviam proposto projetos bem mais completos de organização educacional, que não tramitaram. O projeto foi aprovado, e a lei promulgada em 15 de outubro de 1827 mandava “criar escolas de primeiras letras em todas as cidades, vilas e lugares mais populosos do Império”.

<sup>17</sup> *Anais da Câmara dos Deputados*, sessão de 2 de julho de 1827, p. 18.

<sup>18</sup> Nos textos da época, as expressões ensino (escola) primário(a), elementar e de primeiras letras foram empregadas como sinônimas, de modo que as utilizarei sem advertência de substituição de uma pela outra.

<sup>19</sup> *Anais da Câmara dos Deputados*, sessão de 13 de julho de 1827, p. 145-146.

Durante a tramitação houve mudanças que vale a pena destacar, principalmente no conteúdo do ensino a ser ministrado nessas escolas. Enquanto o projeto determinava que se ensinasse apenas a contar, a lei promulgada foi além e mandou que os professores ensinassem aos meninos “as quatro operações, prática dos quebrados, decimais e proporções, e as noções mais gerais de Geometria prática”. Para as meninas, no entanto, as mestras deveriam ensinar apenas as quatro operações.

Também no tema que nos interessa mais de perto houve mudanças importantes, não em termos de extensão da matéria, mas na sua especificação. O projeto dos quatro deputados determinava que as escolas ensinassem “princípios de doutrina religiosa e moral, proporcionadas à compreensão dos meninos”. O texto da lei determinou que as escolas ensinassem “os princípios de moral *cristã* e da doutrina da *religião católica e apostólica romana*, proporcionados à compreensão dos meninos” (grifos meus). Nada de outras religiões, nem de moral sem base religiosa específica.

Preocupação similar com o Catolicismo manifestou o próprio Pedro I na fala do trono de 3 de maio de 1830. Ao abrir os trabalhos da Assembleia, o imperador dedicou menos de 50 palavras à educação, sendo que a dimensão religiosa das escolas primárias foi a única mencionada. Eis o que disse ele: “A educação da mocidade, que tem constantemente sido objeto de minha imperial solicitude, requer toda vossa atenção. É mister que os princípios da religião católica, apostólica romana que professamos, e que os preceitos da moral cristã sejam cuidadosamente ensinados e praticados nas escolas elementares em todo o Império.”<sup>20</sup>

Nenhuma palavra sobre o ensino da gramática da Língua Portuguesa nem da Aritmética e da Geometria, que a lei de 1827 determinava, tampouco sobre professores. Levando em conta o crescimento das manifestações populares contra as tendências absolutistas do imperador, sua base de poder reduzida quase que só à tropa mercenária estrangeira e aos comerciantes portugueses, não seria impossível que ele tivesse em mente uma cooptação religiosa. Talvez ele não tivesse esquecido a participação de clérigos na rebelião pernambucana contra a Constituição outorgada, seis anos antes.

Em 1836, com o trono vacante, Feijó, então regente, voltou a se ocupar com matéria educacional. O decreto de 15 de março, baixado por ele dois anos depois que o Ato Adicional transferiu a atribuição da educação pública primária e secundária para as províncias, teve como objeto as escolas de primeiras letras apenas do Município Neutro. Todavia, transparece em todo o texto uma espécie de sugestão para que os presidentes provinciais tomassem providências similares.

O decreto começava com um pequeno texto, que hoje se chamaria de exposição de motivos, seguido de “providências e determinações”. Era um diagnóstico muito negativo

<sup>20</sup> Fala do Trono de 3 de maio de 1830, in “Sessão Imperial de Abertura da Assembleia Geral Legislativa”, *Anais da Câmara dos Deputados*, 3 de maio de 1830, p. 64.

dos efeitos da lei de 1º de outubro de 1828, que encarregara as câmaras municipais de todo o Império de fiscalizarem as escolas primárias. Pelo menos nas escolas da Corte, havia “total desleixo e abandono”,<sup>21</sup> os mestres não eram assíduos e não observavam suas obrigações. Ficava subentendido que o mesmo acontecia em outros municípios. O decreto ressaltou que não se pretendia mudar a lei de 15 de outubro de 1827 sobre as escolas de primeiras letras. Portanto, a fiscalização continuaria a cargo da Câmara do Município Neutro. Contrariamente a essa declaração de respeito à hierarquia legal, o decreto criou o cargo de diretor, nomeado pelo ministro do Império, a quem competia fiscalizar e inspecionar as escolas de primeiras letras da Corte. Além de observar os termos do decreto, o diretor deveria seguir, também, todas as instruções e normas que lhe fossem dadas no futuro.

Para começar, o diretor deveria “entrar no perfeito conhecimento e exame do préstimo, aptidão e moralidade dos mestres, e do modo por que cumprem os seus deveres”, para informar o governo a cada trimestre dos abusos cometidos e propor meios de corrigi-los. Deveria visitar as escolas a horas incertas, assistir trabalhos escolares e provas de concurso de mestres, de tudo dando ciência ao governo. Estabeleceria, também, procedimentos padronizados para os mestres registrarem os alunos, informações sobre frequência, comportamento e aproveitamento, bem como dados pessoais – “pais, pátrias e idades”. A instrução moral e religiosa dos alunos foi objeto de especial cuidado, como se lê na norma baixada pelo regente:

(...) deverá cada um dos mestres, debaixo da mais estrita responsabilidade, empregar, desde já, o maior cuidado e vigilância em evitar tudo quanto possa conduzir para danificar e perverter a inocência e pureza de costumes de seus discípulos, procurando por outro lado todos os meios acomodados à sua capacidade, de inspirar-lhes a submissão às verdades da Fé, a prática da Moral Evangélica e a obediência às leis do Estado e a seus superiores, segundo a letra e espírito do artigo 6º da mesma lei.<sup>22</sup>  
(Decreto de 15 de março de 1836, art. 12)

Em complemento a essa orientação, determinava a punição de todos os insubordinados, para evitar exemplos perniciosos. As normas do decreto seriam igualmente aplicáveis às escolas para meninas e suas mestras. Destaca-se nelas a preocupação com a religião e a moral, isto é, a moral evangélica na versão católica, como mecanismo de controle dos alunos no interior das escolas e sua projeção para fora dela, na obediência à lei e aos superiores.

Passando da legislação à prática relatada, o Ensino Religioso nas escolas primárias públicas podia ser facultativo para os alunos cujos pais não fossem católicos, embora

<sup>21</sup> As passagens entre aspas deste parágrafo são transcrições do decreto de 15 de março de 1836.

<sup>22</sup> Refere-se à Lei de 15/10/1827.

isso não estivesse explícito em nenhuma norma do poder central, mas localizei uma norma provincial que explicitou essa possibilidade. Em Minas Gerais, o regulamento do ensino nº 44, de 3 de abril de 1859, determinava: “Os indivíduos não pertencentes à crença católica que frequentarem as escolas primárias não poderão ser obrigados a receber o Ensino Religioso ortodoxo que nelas regularmente deverá ser prestado.” (art. 24) Embora o decreto fosse bastante permissivo quanto à abertura de instituições educacionais por particulares, era restritivo quanto ao conteúdo, pois proibia que o ensino destoasse das ideias políticas e religiosas do país. No mesmo sentido, permitia que indivíduos não católicos abrissem escolas para crianças de famílias de crença não católica. Educandos externos poderiam ser admitidos nas escolas públicas, mas somente depois de atingirem a maioria legal, ainda assim em matérias que não tivessem conexão com questões religiosas (art. 36).

Estrangeiros (presumivelmente não católicos) poderiam ser professores nas escolas públicas municipais, desde que não ministrassem o Ensino Religioso. Todos os docentes deveriam proferir o seguinte juramento no momento da nomeação: “Juro que no exercício do meu emprego terei sempre em vista que o meu principal dever é fortalecer no espírito da mocidade o sentimento do justo e do injusto. Esforçar-me-ei igualmente a fim de que a mocidade confiada a meus cuidados persista na Crença Católica e no reconhecimento das vantagens resultantes da integridade do Império e do sistema constitucional nele adotado.” (art. 46) Não seria fácil para um professor estrangeiro não católico praticar o jurado. Talvez por isso, em 1872 novo regulamento mineiro determinou que os professores de escolas públicas teriam de ser católicos, mas permitiu o ensino de doutrinas contrárias à religião do Estado apenas em núcleos coloniais de imigrantes estrangeiros. Cumpre sublinhar, no entanto, a possibilidade explicitada de dispensa do Ensino Religioso para alunos não católicos das escolas primárias públicas no regulamento mineiro de 1859, cláusula não encontrada na legislação provincial antes nem depois dele. (ANDRADE, 2007, p. 119)

Mesmo sem a possibilidade de dispensa prevista na legislação, isso acontecia de fato em outras províncias, pelo que se depreende dos relatórios de presidentes de São Paulo, de Minas Gerais e do Rio de Janeiro, com informações relativas aos anos de 1859, 1885 e 1886, coligidos por Primitivo Moacyr. (MOACYR, 1939, vol. II, passim)

Possibilidade de dispensa do Ensino Religioso não existia no ensino primário público do Município Neutro pelo regulamento de 1854, produto da chamada reforma Couto Ferraz, nome do ministro do Império que o baixou por decreto (1.331-A, de 17 de fevereiro).<sup>23</sup> O regulamento previa um currículo enxuto para o ensino primário público: instrução moral e religiosa, leitura e escrita, noções essenciais de gramática, princípios

<sup>23</sup> Embora esse regulamento desvalorizasse a escola normal como instituição própria de formação de professores, em proveito da contratação de professores adjuntos, que se formariam em serviço, ele continha elementos progressistas, como o ensino primário obrigatório e a previsão de uma coordenação geral dos estudos, extensiva a todas as províncias, o que foi considerado por Dermeval Saviani (2007, p. 131) como o germen da ideia de um sistema nacional de ensino.



elementares da Matemática, sistema de pesos e medidas. Essas matérias podiam ser complementadas por outras, como a História, a Geografia, as Ciências Físicas, a História Natural e “a leitura explicada dos Evangelhos e notícia da história sagrada” (art. 47). Nenhuma palavra sobre a dispensa da instrução moral e religiosa.

A presença da religião nas escolas públicas primárias e secundárias não era considerada suficiente – havia quem quisesse mais e para todos, compulsoriamente. Entre eles estava o deputado por Pernambuco monsenhor Joaquim Pinto de Campos. Em carta enviada em 1861 ao ministro da Justiça e Negócios Eclesiásticos, ele sugeriu que o ensino da moral e da doutrina religiosa fosse “severamente obrigatório”. Não bastasse isso, a admissão aos cursos superiores deveria exigir provas de conhecimento da religião do Estado, o mesmo para a quase totalidade dos empregos públicos. (PEREIRA, 1982, p. 69) Tais provas nunca existiram, até porque a meia dúzia de instituições de ensino superior do Império, todas públicas, gozavam de uma certa autonomia diante do campo religioso bem maior do que as escolas primárias e secundárias.

Em 1865, um *Estatuto das Escolas Públicas de Instrução Primária do Município Neutro* foi proposto por um professor lotado no bairro de Santa Cruz e encaminhado ao Conselho de Instrução Pública. A proposta era bastante minuciosa, detalhando o currículo, no qual a presença da religião ainda mais intensa e abrangente do que na reforma Couto Ferraz. O início da aula de cada dia se faria mediante ação do aluno-monitor, com os seguintes comandos em estilo militar: classe sentido; está aberta a escola; tomar lugares pela numeração da matrícula; joelho em terra para a oração da abertura; levantar classes; sentar classes; cruzar braços; chamada e marcação de faltas; levantar classes; formar por classes; as classes aos seus destinos. (GAMA; GONDRA, 1999, p. 32)

Nos cinco anos da escola primária, o Ensino Religioso ministrado pelo professor público compreenderia: explicação do Velho Testamento, explicação do Novo Testamento, explicação da doutrina cristã de acordo com os compêndios dos padres Roquette e Artete. Complementarmente, as lições de civildade deveriam seguir as orientações do compêndio *Civildade Cristã*, de Antônio Maria Backer, devendo contribuir para que os alunos desenvolvessem modéstia própria, humildade com os superiores e caridade para com os iguais. (idem, p. 28)

A proposta do *Estatuto* foi arquivada pelo Conselho de Instrução Pública, mas a ideia de ampliar a presença da religião oficial na escola permaneceu ativa, tanto que ela foi assumida por Gonçalves Dias, encarregado pelo governo do Império de fazer um levantamento sobre a instrução primária pública em várias províncias. Na do Rio de Janeiro, em 1869, o Ensino Religioso não era tido em alta conta. Nas suas palavras:

O Ensino Religioso em geral deixa muito a desejar. Nas escolas quase que não se lhe dá importância. Em um país católico, como o nosso, *a parte capital da educação pública deve ser o ensino da doutrina da Igreja em cujo seio vivemos*. Quanto mais viva brilhar

no coração do povo a chama da fé religiosa, mais segura será sua moralidade, maior o respeito às leis, menor a necessidade de repressão. É na primeira infância que se inoculam mais proficuamente os sentimentos religiosos que acompanham o homem até a morte, servem-lhe de amparo e conforto nas amarguras desta vida, e lhe prometem na outra perante a Misericórdia Divina o perdão de suas faltas. Em algumas províncias os párocos têm o direito de intervir nesta parte do ensino, e o professor é obrigado a ceder-lhe a cadeira. Pouco se tem porém conseguido, e é preciso estudar com todo o cuidado as causas por que os alunos não acham atrativos naquela parte do ensino, que mais fala à sensibilidade, e faz desabrochar as primeiras flores d'alma. (Gonçalves Dias, apud MOACYR, 1939, vol. II, p. 536, grifos meus)

Os meninos pobres, abandonados ou mendigos recebiam maior dose de religião nos estabelecimentos públicos e privados do ensino do que os demais. O já referido regulamento da instrução pública do Município Neutro, de 1854, previa que tais meninos fossem recolhidos pela polícia e entregues aos cuidados dos párocos ou coadjutores e até mesmo aos professores dos distritos. Clérigos e professores receberiam recursos financeiros para cuidar deles. Além dessa prescrição (que vigorou por duas décadas), o regulamento mandava criar asilos para recolher esses meninos, onde eles receberiam ensino elementar, sendo os mais capazes encaminhados para aprender ofícios no Exército, na Marinha e nas oficinas públicas ou privadas, sob a fiscalização do Juiz de Órfãos.

O Asilo de Meninos Desvalidos do Rio de Janeiro foi destinado a matricular crianças de 6 a 12 anos de idade que não tivessem defeito físico impedidores do estudo e da aprendizagem de um ofício. O regimento dessa instituição pública foi baixado pelo Decreto 5.849, de 9 de janeiro de 1875, determinando especial cuidado na educação moral dos desvalidos, subordinando-lhe até mesmo o aprendizado profissional. A religião assumiu nela lugar destacado, para o que o regulamento previa a existência no quadro de pessoal de um capelão com a função de celebrar missa na capela do asilo aos domingos, dias santos e de solenidade, ensinar a moral e a doutrina cristã, antes ou depois da celebração, e prestar aos asilados os demais serviços do seu ministério.

Outras iniciativas educacionais adotaram, até mesmo antes do asilo, pedagogia de formação da força de trabalho artesanal e manufatureira com forte dose religiosa. Alessandra Martinez Schueler (1997) estudou instituições de ensino criadas por particulares e pela Câmara do Município Neutro, em 1871 e 1872, para crianças desvalidas. Essas escolas diferiam das criadas pelo governo do Império, que exercia o poder executivo na capital do país. A autora destacou a importância que a religião assumiu nas escolas criadas pela Câmara como elemento socializador: as escolas tinham nomes de santos e capelas, as práticas religiosas católicas faziam parte da rotina incomparavelmente mais intensa do que nas escolas mantidas e geridas diretamente pelo governo central, e que não tinham destinatários definidos como as da Câmara Municipal.

Depois de atentar para projetos de leis e documentos legais relativos às escolas elementares, de primeiras letras ou primárias, cabe uma digressão sobre sua amplitude. Afinal quantas escolas havia e quanta gente era atendida por elas?

Já muito se escreveu sobre o interesse do imperador Pedro II em educação. De fato, ele assistia provas de concursos para professor e exames dos alunos, visitava escolas na províncias. Quando viajava ao exterior, instituições educacionais de todos os níveis estavam sempre em sua agenda. Observava, perguntava e lia, chegou até a dizer que se os brasileiros não o quisessem como imperador, seria seu professor. Mas, no Brasil, pouco fez de concreto. Ele se satisfez com a construção de prédios magníficos como o da escola secundária que levou seu nome, além dos especializados em cegos e surdos, todos na capital do país. O imperador criou e manteve duas escolas profissionais, onde se ministrava também instrução primária, destinada aos filhos de seus servidores, que incluía religião no currículo.

Nas províncias, a educação ficava à mercê dos presidentes nomeados pelo poder central, a quem mantinham estrita lealdade, e raramente ficavam no posto tempo suficiente para levar adiante uma obra educacional. Toda a legislação referente ao ensino primário, secundário e profissional, bem como a dotação de recursos, era da alçada das assembleias provinciais, mais ligadas aos poderes locais do que ao poder central.

O Censo de 1872, o único realizado durante o Império, tinha uma pergunta sobre o “saber ler e escrever”. O resultado é deprimente para um país cujo imperador era tido como intelectual dedicado à educação e à cultura erudita: 19% da população livre sabiam ler e escrever, enquanto apenas 0,1% dos escravos tinham tais conhecimentos. (PAIVA e outros, 2012, tabela 9)

Os relatórios dos presidentes de província e dos ministros do Império são fontes precárias de informações para a educação primária, devido às lacunas existentes, mas não se dispõe de outras. Eles são mais confiáveis para instituições específicas, como asilos para desvalidos, no caso das províncias; o ensino profissional e o Colégio Pedro II, no caso do Município Neutro; e as instituições de ensino superior para todo o país. Foi essa, entretanto a fonte disponível para José Ricardo Pires de Almeida (1989) em sua *História da Instrução Pública no Brasil (1500-1889)*.<sup>24</sup> Reuni os dados apresentados nele relativos ao ano de 1888, e compus o quadro anexo apresentando informações sobre o número estimado de habitantes livres, de escolas primárias (públicas e privadas) e de alunos. A partir dos dados brutos, calculei um índice para efeito comparativo: o número

<sup>24</sup> Escrito num tom laudatório e ufanista, o livro desse médico e jornalista carioca, foi dedicado ao conde d’Eu. Gondra (2002) sugere que a obra tenha sido encomendada com vistas à Exposição Universal de Paris, realizada de maio a outubro de 1889, o que explica ter sido publicada originalmente em francês. Nesse evento, ao qual o Brasil compareceu com um pavilhão de esmerada arquitetura, o livro de Pires de Almeida não foi o único nem o principal instrumento de propaganda. Mais ativo foi o jornalista Frederico José de Santa-Anna Nery, residente na capital francesa, que publicou vários livros sobre o país natal e proferiu conferências sobre diversos assuntos, inclusive economia e migração. (BARBUY, 1996)

de alunos de escolas primárias por mil habitantes livres, isso para cada província e para o Município Neutro.

O índice médio foi de 25,0 alunos de escola primária por mil habitantes,<sup>25</sup> sem computar os escravos. Como seria de se esperar, o Município Neutro foi onde esse índice obteve valor mais elevado: 44,7. Entre as províncias, as diferenças foram marcantes: de 38,0 no Paraná e 37,5 no Rio Grande do Sul a meros 6,6 no Piauí e 4,5 na Paraíba.

A comparação com a Argentina era comum naquela época, e foi feita recorrentemente por Pires de Almeida, razão pela qual a retomo aqui. A população do país vizinho atingiu 4 milhões de habitantes pelo censo de 1895, e contava com 200 mil alunos nas escolas primárias em 1888, pelos dados do mesmo autor. O índice médio era, então, de 50,0 alunos de escolas primárias por mil habitantes, o dobro do brasileiro. Na realidade, esse índice era mais elevado, pois a população argentina de 1888 era inferior àquela cifra.<sup>26</sup>

São patéticos os malabarismos argumentativos de Pires de Almeida para mostrar que o Brasil estava à frente da Argentina ou em vias de ultrapassá-la. Se isso ainda não tinha acontecido, era por causa da grande e dispersa população, além da falta de motivação dos pais para enviar os filhos à escola. E mais: “um milhão de ex-escravos, livres pela lei de 13 de maio de 1888, aumentou de 1/15 o total da população ignorante do Brasil, que não compreende ainda a necessidade da instrução e considera oneroso qualquer sacrifício com a finalidade de dá-la aos seus filhos.” (ALMEIDA, 1989, p. 301) Ou seja, os resultados insuficientes não eram responsabilidade do governo, mas do povo ignorante.

Para não ficar somente com as desculpas, ele apelou para dados financeiros. Com 8,45% das receitas públicas dedicadas à educação no exercício 1874-1875, o Brasil gastava proporcionalmente mais do que a Inglaterra, os Estados Unidos e a Argentina. Mantido esse nível de despesas, o Brasil “chegará logo a ocupar o primeiro plano intelectual entre as nações sul-americanas”. (Idem, p. 302) Nenhuma palavra sobre como superar os problemas existentes, relatados pelos ministros do Império e presidentes de províncias, como a improvisação dos professores, sua baixa remuneração e deficiente formação.

Como propaganda de Pedro II e da legitimidade da Monarquia no Brasil, o livro de Pires de Almeida não atingiu o objetivo. No mesmo ano de sua publicação, esse regime político foi derrubado, substituído pelo republicano, e o imperador foi expulso do país, se exilando naquele onde haviam sido expostas amostras de nossas riquezas naturais e

<sup>25</sup> Na página 300 de seu livro, Almeida indica ser de 263.242 o número de alunos das escolas primárias de todo o país, ao invés dos 365.921 que obtive da soma dos dados apresentados por ele para cada província e para o Município Neutro. Tomando aquele dado, o índice seria de 18,0 alunos por mil habitantes, ainda mais baixo do que 25,0 que calculei a partir da adição das parcelas.

<sup>26</sup> Uma política educacional de formação do cidadão e de integração social dos imigrantes foi iniciada por Domingo Sarmiento, que exerceu a presidência em 1868/1874, e foi continuada por Júlio Roca em seus dois mandatos. Sem se deterem nas barreiras legais do regime federativo da República Argentina, esses presidentes criaram colégios nacionais nas províncias e escolas normais em suas capitais, para as quais foram contratados professores na Europa e nos Estados Unidos.

possibilidades de desenvolvimento. Como diagnóstico da educação brasileira, o livro não passou de um repositório ingênuo e equivocado de lugares comuns, recheado de informações duvidosas e lacunosas.

Traçado esse panorama, é difícil imaginar que as escolas primárias públicas fossem instrumentos eficazes de socialização religiosa das crianças e jovens. Seu número era relativamente reduzido e elas atingiam pouca gente. Os professores, por sua vez, não tinham condições materiais para se dedicar ao ofício. Na melhor das hipóteses, a doutrina religiosa e/ou o catecismo católico apenas confirmavam a socialização religiosa da família e da Igreja Católica.

Passemos, agora, ao ensino secundário, mais raro ainda do que o primário. Com efeito, poucos eram os estabelecimentos públicos de ensino secundário no período imperial, e os privados não ficavam atrás.

O estabelecimento privado mais expressivo no período do Império foi o Colégio Caraça. Ele foi inaugurado em 1820, sob a direção dos padres da Congregação da Missão (lazaristas), no município de Catas Altas (MG), com base em doação do rei João VI, depois confirmada por Pedro I. Seu primeiro reitor foi o padre Antônio Ferreira Viçoso, duas décadas mais tarde nomeado bispo de Marina, posto a partir do qual exerceu papel destacado na difusão da ideologia ultramontana no Brasil, como veremos no próximo capítulo.

Majoritariamente provenientes de famílias de fazendeiros e comerciantes de Minas Gerais, de São Paulo e do Rio de Janeiro, os alunos do Caraça eram internos, submetidos a dura disciplina, vestiam batinas e assistiam missas diariamente, além de fazerem meditação individual. As refeições eram acompanhadas de leituras sobre temas religiosos, que permeavam todo o calendário e o conteúdo do ensino. O regulamento do colégio dizia, no capítulo “advertência aos estudantes”, mais valer um homem médio e virtuoso do que um sábio sem virtude. (ANDRADE, 2000, p. 177)

Escolas privadas que se criaram para receber em regime de internato e externato meninos e meninas (sempre em estabelecimentos diferentes), sem direção clerical, tinham, também, referência religiosa católica explícita. Um bom exemplo é o Colégio de Petrópolis, mais conhecido pelo nome de seu fundador – Colégio Kopke.<sup>27</sup> Alguns meses antes da inauguração, em janeiro de 1850, o empresário, que apreciava ser assim considerado, fez publicar matéria no *Jornal do Comércio*, da Corte, noticiando a abertura do estabelecimento de ensino, cujo prédio já estava em construção. Sobre o tema que nos interessa mais de perto, dizia a matéria:

(...) o empresário tem como condição indispensável a mais rigorosa observância dos preceitos religiosos da nossa crença católica romana, e, como medida preventiva,

<sup>27</sup> Depois de atuar em importantes obras civis no Brasil, o engenheiro português Guilherme Kopke se estabeleceu no ramo educacional.

subtrair os educandos, tanto quanto for possível, do contato com domésticos ou com estranhos cuja moralidade e costumes não forem bem experimentados: neste sentido são tomadas as necessárias precauções na construção do edifício, e o empresário está resolvido a não admitir a frequência de alunos *externos* receoso que ela possa perturbar o plano do colégio e as suas visitas [sic] a respeito da educação moral dos alunos. Entra no risco do colégio a adição de uma capela, assim como se projeta a aquisição [sic] de um sacerdote para residir e encarregar-se da instrução e exercícios religiosos do estabelecimento. (*Trabalhos...*, 1943, vol. II, p. 149; vol. III, p. 69, grifo no original)

A primeira iniciativa no sentido de expandir a oferta de ensino secundário foi do padre Feijó, mais uma vez aqui citado. Três anos depois do decreto de março de 1836 e dois após se demitir da regência, ele estava de volta ao Senado como representante vitalício da província do Rio de Janeiro. Apesar de politicamente desprestigiado e doente, ele manteve a atividade política, como na proposta que estabelecia, em todo o país, uma espécie de ensino secundário, mas sem esse nome. Além de Feijó, subscreveram o projeto cinco senadores: Manuel Alves Branco, João Antônio Rodrigues da Carvalho, Francisco de Souza Paraíso, Marquês de Paranaguá e José Saturnino da Costa Pereira. Desta vez, Feijó era o único clérigo entre os proponentes.

Na sessão do Senado de 31 de maio de 1839, o padre-senador apresentou seu projeto de cursos públicos a serem ministrados em *círculos*, basicamente reeditando o projeto de lei que apresentara à Câmara, sem sucesso, 12 anos antes. Mesmo não se falando de colégios, de escolas, de liceus nem de institutos, talvez para demarcar diferenças com as instituições existentes e evitar confrontos, a comparação era inevitável. Afinal, entre as escolas de primeiras letras (escolas elementares ou primárias) e os cursos superiores, o espaço de honra já estava ocupado pelo recém-criado Colégio Pedro II, que se pretendia fosse padrão para todo o ensino secundário do país – e que desempenhou de fato esse papel.

O projeto de 1839 previa a criação em cada capital de província de três cadeiras: uma de Latim e Francês, outra de Aritmética e Geometria, e outra ainda de Retórica e Poética. As capitais não eram, todavia, o alvo mais numeroso. Haveria *círculos* em cada grupo de 30 a 50 mil habitantes livres. O ensino ministrado neles extravasaria os limites daquelas cadeiras, já que abrangeria as três seguintes: Elementos de História Natural, Física e Química; Elementos de Geografia, Metafísica e Lógica; Filosofia Moral, abrangendo, também, o Direito Natural e Político. O Latim seria ensinado apenas nas capitais das províncias. Todas as cadeiras dessa disciplina existentes fora das capitais seriam extintas com a morte ou aposentadoria dos seus titulares, ou, então, eles passariam para as cadeiras que viessem a ser criadas. Os novos professores, brasileiros ou estrangeiros, seriam nomeados após concurso.

Não se previa a duração de cada cadeira, mas a consequência, em termos de valor material, estava bem estabelecida no projeto: nenhum cidadão que residisse nas cidades onde fossem providas tais cadeiras, poderia ocupar cargo eletivo ou ser nomeado para emprego público sem apresentar seu diploma de frequência com proveito do curso completo.

Na justificativa do projeto, Feijó criticou o antigo método de iniciar os estudos posteriores ao primário pela gramática latina, método esse que chamou de infernal. Método árido, enfadonho, ininteligível, que só servia para tornar os estudos mais odiosos. Ele propôs começar pelos conhecimentos sensíveis, passar aos inteligíveis e concluir pelos mais reflexivos e prescritivos. Discorreu sobre a importância de se começar pela aquisição de conhecimentos do mundo ao redor do homem, de modo que o aluno ficasse com os sentidos saciados, a curiosidade satisfeita e a memória desembaraçada. Daí que a História Natural seria o primeiro degrau da escalada, seguida pela Física e a Química. A Geografia tinha algo de Sociologia e de História. Mais do que meramente descrever as diferentes partes do globo, aquela cadeira deveria dar uma breve notícia da origem dos povos, suas religiões e governos. O objetivo era ultrapassar as limitações da vida local: ela “fará que o homem, conhecendo o mundo que habita, rompa o estreito círculo de suas ideias, adquira uma expansão d’alma, que o torne concidadão de todos os habitantes da Terra.”<sup>28</sup>

Depois de instruído o aluno sobre o que se passava fora dele, sua atenção seria transferida para si mesmo. Seria a vez da ciência das ciências, a que tratava dos princípios, a Metafísica. Ela propiciaria ao aluno refletir e indagar sobre as regras fixas e invariáveis para a investigação da verdade. Desta cadeira, o aluno passaria à Filosofia Moral, que coroaria os estudos propostos com um objetivo bastante ambicioso:

(...) dando a conhecer a natureza moral do homem, fará nele reviver o sentimento da sua dignidade, pela nobreza dos motivos que devem dirigir ações, e pelo fim elevado a que o destinou o Autor da natureza. O sentimento inato da justiça o conduzirá a crer na necessidade de um Juiz Supremo, reto e imparcial; bem como de uma vida futura, onde postas em harmonia suas inclinações, tenha a virtude a necessária recompensa. Neste estudo aprenderá o homem seus direitos e deveres, e na teoria da felicidade saberá distinguir a falsa da verdadeira. Para aplicação da legislação natural ao estado social, conhecerá os vícios e a perfeição das diferentes constituições; porquanto o direito público se encarregará de mostrar a origem das sociedades legítimas: o seu verdadeiro fim; os meios de promover sua prosperidade; as diferentes formas dos governos, suas vantagens e inconvenientes, enfim as garantias necessárias para preservar a sociedade do flagelo da anarquia ou despotismo.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> *Anais do Senado do Império do Brasil*, sessão de 31 de maio de 1839, t. I, p. 26.

<sup>29</sup> *Idem*, *ibidem*.



Feijó advertiu não ser esse método pedagógico invenção sua – copiara de autor não nomeado, mas o teria praticado com resultado positivo: “atenção, prazer dos meninos e progresso deles”.<sup>30</sup> Se não era original, o método proposto pelo padre-senador contrariava a Pedagogia tradicional, que partia sempre do conhecimento autorizado e tinha um ostensivo desprezo epistemológico pelo mundo sensível. Para essa pedagogia, conhecer era incorporar o já sabido, inclusive o sancionado pela autoridade eclesiástica. Posso adiantar que as bases filosófico-pedagógicas de Feijó eram convergentes com as do padre Luiz Antônio Verney, um dos “estrangeirados” que influenciaram a reforma pombalina da Universidade de Coimbra, o qual bebeu nas fontes da Pedagogia de Comenius, da Filosofia do Iluminismo e do empirismo de Locke. (Cf BOTO, 2010, p. 125-130) Se Feijó não incorporou o pensamento de Verney, diretamente, pode tê-lo feito via Azeredo Coutinho,<sup>31</sup> o autor dos estatutos do Seminário de Olinda, inaugurado em 1800 para ministrar o ensino secundário e formar sacerdotes.

Ao contrário do que aconteceu na Câmara, quando o projeto foi liminarmente rejeitado, o Senado lhe dedicou três sessões. Duas semanas depois de apresentado, ele chegou ao plenário para a primeira das três discussões regimentais, quando recebeu manifestação contrária do senador Bernardo Pereira de Vasconcelos, criador do Colégio Pedro II. Ele atacou a proposta de Feijó por vários ângulos, mas sem mencionar o estabelecimento a ser preservado. Começou por rejeitar a pretensão de se formar todos os homens pelo mesmo modelo. No seu entender, numa região agrícola caberiam cadeiras de Mineralogia, Botânica e Zoologia.

A omissão do projeto sobre o ensino da religião foi enfaticamente denunciada por Vasconcelos.<sup>32</sup> Embora o plano de estudos proposto culminasse com a Filosofia Moral, ele considerava que somente a “revelação escrita” poderia lhe fornecer o fundamento. Criticou, também, a omissão das Letras, especialmente as clássicas, que seriam preferidas às Ciências, em todos os países civilizados. Ausência de Letras, ele só admitiria se o projeto reconhecesse tratar de uma educação primária superior.<sup>33</sup> No entanto, a Matemática,

<sup>30</sup> Otávio Tarquínio de Sousa (1988) mencionou a publicação dessa justificativa na *Revista da Academia Paulista de Letras*, ano 2, n. 6, junho 1939, p. 141-143. Conferi a publicação, que constatei ter sido transcrita do *Diário de Porto Alegre*, de 18 de janeiro de 1828, com o título “Páginas esquecidas – Feijó e o ensino elementar”. Trata-se da justificativa do projeto apresentado na Câmara, não do Senado, apesar deste já estar publicado nos respectivos anais. Comparei os dois textos e verifiquei sua similaridade, apesar das diferenças de formas e da supressões e acréscimo de certos trechos. No que diz respeito ao aqui comentado, as duas propostas são idênticas, inclusive as justificativas, apesar da distância de uma década entre elas.

<sup>31</sup> Sobre Azeredo Coutinho e o Seminário de Olinda, ver Cunha (2007), p. 46 ss; e Alves (2010), *passim*.

<sup>32</sup> Lembremo-nos de que esse senador foi um dos mais veementes opositores à submissão da Igreja brasileira aos ditames da Santa Sé, convergentemente com as posições de Feijó. Na matéria em pauta, no entanto, estavam em lados opostos.

<sup>33</sup> O ensino primário superior existiu, intermitentemente, na França entre 1833 e 1941. Durante três anos, os alunos tinham acesso a uma complementação do ensino primário, sem a ênfase literária do ensino secundário, mas com orientação vocacional e prática profissional. Ao contrário do secundário, era terminal, não propedêutico.

particularmente a Aritmética e a Geometria, não poderia estar ausente do plano de estudos, se a preocupação com as Ciências se mantivesse. Apontou, igualmente, a necessidade de montagem de um mecanismo de inspeção e supervisão que desse conta do conjunto que se pretendia criar. Sem ele, nada funcionaria a contento.

A rejeição de Vasconcelos assumiu feição ainda mais nitidamente conservadora ao incidir sobre a pretensão do projeto de oferecer a todos os jovens uma educação pós-primária, porque, para ele, a cada classe social caberia uma educação apropriada, em doses cada vez mais elevadas, conforme a posição das famílias dos alunos na hierarquia da sociedade. Fazendo eco ao pensamento corrente na Europa, naquela época, ele comparou as escolas públicas a oficinas, que deveriam produzir apenas o que fosse necessário, isto é, o número certo de pessoas exigidas para as posições disponíveis. Se houvesse homens sem emprego compatível, o resultado seria perigoso, pois “um grande número deles terá que escolher, ou entrar em uma vida laboriosa ou braçal, ou no partido dos agitadores do país.”<sup>34</sup> Ademais, educação gratuita para todos, somente a primária; as outras deveriam ser pagas pelos interessados.

Em defesa do projeto tomaram a palavra alguns dos seus subscritores. Contra os argumentos de Vasconcelos, disseram que não se previa o ensino da religião nos *círculos*, porque ele já teria sido ministrado na escola elementar. Se fosse perigosa a generalização do ensino, deveriam ser extintas as faculdades, porque os bacharéis se multiplicavam, sem que pudessem servir ao Estado. Ao invés de insistir no inútil Latim (exceto para os que pretendiam a carreira eclesiástica) ou no pedantismo da cultura clássica, o projeto levaria a uma espécie de habilitação útil para o acesso aos empregos públicos.

A discussão prosseguiu em sessão posterior, com a defesa do projeto feita pelo próprio Feijó. Destaquei dois dos seus argumentos em resposta às objeções de Vasconcelos. Contra a temida subversão resultante da multiplicação dos *círculos*, o proponente acusou o crítico de valorizar mais a ignorância do que o saber. Contra a ausência da religião no plano de estudos proposto, Feijó se revelou um clérigo dotado de incomum senso de autocrítica:

(...) diversos escritores têm reconhecido que os governos despóticos abominam a difusão das luzes, porque só serve para que os povos tenham conhecimento de seus direitos e deveres; eles acrescentam que os governos despóticos só devem proporcionar o estudo da religião católica, porque ela recomenda a obediência passiva às autoridades; porém não acontece assim nos governos representativos, por isso que neles os cidadãos têm muita ingerência nos negócios públicos, o que não se dá no regime absoluto.<sup>35</sup>

A religião se aprende na infância, disse Feijó, e a Igreja seria a verdadeira mestra dos dogmas e da moral religiosa, cujo ensino caberia aos bispos e aos párocos. Se eles não

<sup>34</sup> *Annaes do Senado do Império do Brazil*, sessão de 12 de junho de 1839, t. I, p. 374.

<sup>35</sup> *Annaes do Senado do Império do Brazil*, sessão de 14 de junho de 1839, t. I, p. 385.

cumpriam seus deveres para com esse ensino, a responsabilidade era de quem estava à frente do governo, que fazia grandes despesas com os ministros do culto.

Uma expressão sintetizou a defesa do proponente diante do ineditismo do projeto, que não teria similar em país algum. Feijó não deixou por menos: seu objetivo era dar aos patrícios uma instrução que lhes desenvolvesse a razão e melhorasse sua condição moral, de uma maneira muito mais eficaz do que nos países chamados cultos. Em nenhum momento ele mencionou o Colégio Pedro II, referente principal mas não explícito dos discursos dos contendores.

O projeto foi aprovado na segunda votação, mas com tantas emendas, que resultou em algo muito distante da intenção de Feijó. Já não se tratava da criação de *círculos* destinados a todos os meninos das maiores cidades do país. Apenas se previa a criação de três cadeiras especiais nas capitais das províncias – de Ciências Físicas; de Aritmética, Geometria e Álgebra; e de Filosofia Racional e Moral. A Geografia não foi esquecida, mas, ao invés dela ser contemplada com uma cadeira própria, seu ensino seria incluído na que melhor pudesse fazê-lo. Como uma pá de cal na pretensão de tornar o ensino proposto requisito de acesso aos empregos públicos e cargos eletivos, esse dispositivo do projeto foi acrescido da condição “exceto concorrendo com pessoas que tenham iguais ou superiores estudos.”<sup>36</sup>

Assim, totalmente alterado em sua concepção, o projeto foi aprovado em terceira e última votação, no dia 14 de agosto de 1839. Com isso, essa proposta educacional de Feijó foi duplamente recusada: pela Câmara, em 1827, sem apoio nem contestação; e pelo Senado, em 1839, depois de densa discussão, aprovada mas completamente desfigurada.

Depois de historiar o insucesso do projeto de Feijó, concentremos a atenção no Colégio Pedro II, o referente empírico da oposição que tão insistentemente lhe foi movida. Antes de qualquer outra coisa, é preciso dizer que não foi esse o primeiro estabelecimento público de ensino secundário do país. Antes dele foram criados o de Pernambuco (1826) e o do Rio Grande do Norte (1834), por iniciativa dos presidentes dessas províncias.

O Colégio Pedro II foi criado a partir do Seminário dos Órfãos de São Joaquim, um estabelecimento eclesiástico. O relato de Escagnolle Doria (1937), não deixa dúvida a respeito do processo de laicização da gestão, ainda que incipiente. O regente Araújo Lima e o ministro da Justiça (e interino do Império) Bernardo Pereira de Vasconcelos constataram a decadência do seminário e o transferiram para a gestão ministerial: “Chamaram-no ao Estado, absorveram-lhe o patrimônio de origem colonial, transformaram o seminário em estabelecimento modelo de letras secundárias.” (DORIA, 1937, p. 13) Assim nasceu o Colégio Pedro II, no qual a religião permeava todo o currículo, que era, inclusive, garantida por um capelão e pelo primeiro reitor, um idoso frei nascido em Portugal, ex-

<sup>36</sup> Idem, sessão de 1<sup>o</sup> de agosto de 1839, t. III, p. 47.

bispo de Anemuria. Atentemos para seus primeiros regulamentos, que serão apresentados e comentados de forma livre, de modo a detectar a extensão da presença da religião católica no currículo.<sup>37</sup>

O primeiro regulamento do Colégio, de 31 de janeiro de 1838, previa a religião no currículo de modo marcante. Competia ao reitor inspecionar tudo o que dizia respeito à religião, aos costumes, à ordem e ao ensino, inclusive “correr as salas de estudos”, especialmente no tempo da oração comum. O quadro docente do Colégio incluía um capelão residente no estabelecimento, nomeado pelo governo mediante proposta do reitor, para o que deveria consultar previamente o bispo da diocese do Rio de Janeiro. O capelão era hierarquicamente superior aos professores, apenas subordinado ao reitor – ele era “igual em dignidade” ao vice-reitor. Além dos ofícios religiosos e da preparação dos alunos para a primeira comunhão e a confirmação, o capelão tinha a seu cargo a instrução religiosa nas quartas-feiras e nos domingos (neste caso, para os alunos internos).

O regulamento continha todo um capítulo destinado à religião, de extensão inigualada por qualquer outra matéria. Além da missa, os alunos da 1ª e da 2ª aulas<sup>38</sup> assistiam a “conferências filosóficas sobre a verdade da religião, sua história e os benefícios que lhe deve a humanidade”; os da 3ª, 4ª e 5ª aulas assistiam à “exposição dos dogmas da religião e das provas em que se apóiam”; os alunos da 6ª e da 7ª aulas “decoravam” o catecismo da diocese, com as explicações que o capelão julgasse necessárias; os da 8ª aula, finalmente, “decoravam” a História Sagrada e trechos do Novo e do Velho Testamentos, explicados pelo capelão.

Os professores não deveriam se limitar ao ensino das letras e das ciências. Todos eles tinham a atribuição de ensinar aos seus alunos, sempre que houvesse ocasião, “seus deveres para com Deus, para seus pais, pátria e governo”. O horário era permeado de atividades religiosas. Os alunos internos se levantavam entre 5:30 e 6:00 horas, e eram levados para a oração em comum. Das 8:30 às 9:00 havia recreio, seguido de leitura moral e oração. Todas as aulas e refeições eram precedidas e seguidas por uma breve oração.

Só depois que a primeira turma do Colégio tinha recebido o grau de bacharel, foi definido o ritual de colação de grau, inclusive o juramento de cada um dos concluintes do curso: de joelhos, o bacharelado deveria dizer o seguinte, *em nome dos Santos Evangelhos*: “Juro respeitar e defender constantemente as instituições pátrias; concorrer, quanto me for possível, para a prosperidade do Império; e satisfazer com lealdade as obrigações que

<sup>37</sup> Nos 42 anos que vão da criação do Colégio Pedro II até sua redenominação como Ginásio Nacional pelo regime republicano, esse estabelecimento de ensino passou por 14 reformas de estatuto ou regulamento. (ANDRADE, 1999, p. 17)

<sup>38</sup> O curso era dividido em “aulas” anuais, cada uma delas com os alunos de mesmo nível no curso. Mais tarde, esse termo foi substituído por “ano”. Chamo a atenção do leitor para o uso frequente dos termos cadeira, matéria e disciplina como sinônimos.

me forem incumbidas.”<sup>39</sup> Essa fórmula foi substituída por outra logo no ano seguinte, que especificou as instituições pátrias – a religião católica e a figura do imperador. Eis como ficou a fórmula do juramento, que continuava a ser feito de joelhos e *em nome dos Santos Evangelhos*: “Juro manter a religião do Estado, obedecer e defender a Sua Majestade o Imperador Senhor Dom Pedro Segundo, as instituições pátrias, concorrer quanto me for possível para a prosperidade do Império, e satisfazer com lealdade as obrigações que me forem incumbidas.”<sup>40</sup>

O regulamento de 1838 esteve em vigor até 1857, quando foi baixado outro,<sup>41</sup> cujo ponto mais importante foi separar o internato e o externato, formando duas unidades do mesmo estabelecimentos de ensino. A presença da religião no currículo foi reduzida para duas matérias: Doutrina Cristã e História Sagrada, ensinadas pelo capelão do Colégio para os alunos do internato e do externato. Além desse encargo, o capelão tinha entre suas atribuições explicar os Evangelhos para os alunos internos, nos domingos e dias santos de guarda.

Em 1862, houve nova mudança, num curto decreto com apenas cinco artigos.<sup>42</sup> A Doutrina Cristã deixou de ser uma matéria do currículo, mas foram mantidas a História Sagrada, a História Antiga, Romana, Medieval, Moderna e do Brasil. A Doutrina Cristã foi adicionada à explicação do Evangelho aos domingos e dias santos de guarda. O capelão recebeu também o encargo de reger as cadeiras de Gramática Portuguesa e de Gramática Latina.

O currículo passou a contar com a disciplina Ensino Religioso em 1870, a primeira vez que essa expressão apareceu na legislação educacional brasileira. Ela consistia em Religião e História Sagrada, para os alunos do 1º ano.<sup>43</sup> Chama a atenção que fosse previsto o Santo Sacrifício da Missa às quintas-feiras, celebrada no externato, antes das lições de Desenho, Música Vocal e Ginástica, as únicas desse dia da semana. Depois da cerimônia haveria uma prédica sobre os Evangelhos e sobre os deveres da religião cristã. No internato, o ato religioso deveria ser celebrado aos domingos e dias santificados, com frequência obrigatória para externos e internos.

Uma pequena modificação no regulamento, realizada em 1873, transferiu os atos religiosos do externato para os domingos, se empregando o tempo liberado para as aulas de alemão.<sup>44</sup> Três anos depois, um alentado regulamento<sup>45</sup> determinou que os

<sup>39</sup> Decreto 332, de 20 de dezembro de 1843, art. 5º.

<sup>40</sup> Decreto 354, de 25 de abril de 1844, art. 5.

<sup>41</sup> Decreto 2.006, de 24 de outubro de 1857.

<sup>42</sup> Decreto 2.883, de 1º de fevereiro de 1862.

<sup>43</sup> Decreto 4.468, de 1º de fevereiro de 1870.

<sup>44</sup> Decreto 5.370, de 6 de agosto de 1873.

<sup>45</sup> Decreto 6.130, de 1º de março de 1876.

conhecimentos religiosos fizessem parte do exame de ingresso no Colégio. Além de saber ler e escrever correta e perfeitamente, o candidato deveria mostrar conhecer “os elementos da doutrina cristã”, da Gramática Portuguesa, da Aritmética (até frações) e do sistema métrico decimal. A comissão examinadora seria composta pelo reitor do Colégio e dos professores do 1º ano. O novo regulamento suprimiu a expressão Ensino Religioso, mas manteve seu conteúdo (Religião e História Sagrada) no 1º ano. O capelão continuou com os encargos desse conteúdo, mas foi aliviado das lições de Gramática Portuguesa e Gramática Latina, que passaram a ter professores próprios. Além disso, ele recebeu um substituto, que poderia exercer a capelania no seu impedimento. Os programas das disciplinas previam o ensino do catecismo para a religião; o da História Sagrada deveria abranger desde a criação do mundo até a fundação da Igreja.

O ensino da História no Colégio Pedro II começou com um conteúdo explicitamente religioso. Os *Episódios da história pátria contados à infância*, de autoria do cónego Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro, catedrático de Retórica e Poética, inicialmente adotado nas escolas primárias da Corte e das províncias, fazia a História do Brasil resultar da História do Cristianismo. O descobrimento teria sido consequência da expansão da fé cristã; a colonização, efeito da missão de evangelização dos índios; as invasões francesas e holandesas, das tentativas de protestantes e judeus de atacarem o Catolicismo; o poder do monarca, por sua vez, seria derivado do poder divino. Essa história religiosa só mudou com a decisão do Conselho Diretor da Instrução Pública, em 1854, que mandou adotar o *Compêndio de História do Brasil*, de José Inácio de Abreu e Lima, que consistia na recapitulação dos fatos, desde o período colonial, conforme o gênero da sinopse histórica. (ANDRADE, 1999, p. 28)

O ano de 1878 representou um marco no ensino público brasileiro, particularmente para o ensino secundário. Foi quando o ministro do Império Leôncio de Carvalho baixou o Decreto 6.884, em 20 de abril, com novo regulamento para o Colégio Pedro II. Além de possibilitar o ingresso de alunos não católicos, para os quais a disciplina Instrução Religiosa se tornou dispensável. Para os candidatos não católicos a ingressarem no estabelecimento, os conhecimentos religiosos deixaram de ser avaliados. O ensino da religião católica continuou para os adeptos dessa religião nos três primeiros anos do currículo, com duas aulas por semana. Coerentemente, o decreto determinou que a fórmula do juramento fosse alterada para se adequar aos alunos não católicos. Somente três anos depois foi decidida sua fórmula: os alunos católicos continuariam a prestar o juramento segundo o decreto de 1844, mas, para os não católicos, o início seria assim: “Juro *respeitar* a religião do Estado, etc.”<sup>46</sup> Entre jurar manter a religião do Estado e respeitá-la havia, certamente, uma grande distância.

<sup>46</sup> Decreto 8.051, de 24 de março de 1881, art. 17.

Em 1879, o ministro Leôncio de Carvalho promulgou decreto que pretendia estender essas mudanças para todo o ensino secundário da capital do país, além de estabelecer que o Ensino Religioso nas escolas primárias do Município Neutro seria ministrado para quem as quisesse receber, sempre antes ou depois das aulas. Por razões que serão detalhadas no capítulo *Educação laica versus confessional*, o decreto não foi homologado pela Assembleia, mas, no que dizia respeito ao Município Neutro, entrou em vigor naquilo que não dependia de autorização orçamentária. Portanto, o Ensino Religioso nas escolas primárias públicas passou a ser aí explicitamente facultativo, ministrado para quem o quisesse antes ou depois das aulas das demais matérias.

Essa novidade não foi aceita sem oposição, que aumentou com o desfecho da *questão dos bispos* e a volta dos conservadores ao poder. Foi nesse contexto que, em 1886, o ministro do Império, barão de Mamoré, constituiu uma comissão para propor a reorganização do ensino primário e secundário no Município Neutro, além de sugestões para a educação pública nas províncias. Presidida pelo visconde de Bom Retiro (que havia concebido a reforma do ensino de 1854) e relatada pelo deputado Leitão da Cunha, ela contava entre seus membros com o reitor do Colégio Pedro II, José Joaquim do Carmo, e Abílio César Borges, o barão de Macaúbas, o sempre presente empresário do ensino.

As conclusões da comissão reiteraram o caráter obrigatório do ensino primário, determinação não cumprida da reforma de 1854, bem como endossaram o currículo nela previsto, inclusive a Instrução Moral e Religiosa. Defendia fosse derogado o caráter facultativo estabelecido pela reforma de Leôncio de Carvalho, de 1879, em vigor no Município Neutro. Na época de ceticismo que a comissão entendeu existir no país, impunha-se estabelecer “certo cunho moral e religioso no ensino das escolas públicas”. E justificou: “A atmosfera da escola deve ser profundamente religiosa; atirar ao coração da criança o germe da indiferença é sacrificar o seu futuro, e preparar para a sociedade o maior de todos os perigos; a instrução, ao contrário, deve servir para desenvolver os sentimentos morais e religiosos.” (MOACYR, 1937, v. 2, p. 450) Evocando, ao seu modo, os exemplos da Holanda e dos Estados Unidos, “países protestantes”, a comissão entendeu que a Instrução Moral e Religiosa deveria voltar a ser obrigatória para todos os alunos.<sup>47</sup> Em 1886, não era possível evocar exemplos de “países católicos”, como a França e a Itália: no primeiro, a reforma Ferry havia suprimido o Ensino Religioso nas escolas públicas, cinco anos antes; no segundo, o Ensino Religioso passou a ser facultativo. Em contraste com a veemência da comissão para com a obrigatoriedade da Instrução Moral e Religiosa para os alunos do ensino primário público, nenhuma palavra foi dita a respeito

<sup>47</sup> O relatório afirmou que não insistiria nesse ponto se o ministro Leôncio de Carvalho não tivesse feito da religião na escola matéria facultativa, nem emitido aviso mandando retirar das escolas públicas a imagem de Jesus Cristo Crucificado. (cf MOACYR, 1937, v. 2, p. 450) Não consegui localizar esse aviso nem alguma reação a sua eventual emissão, o que seria de esperar fosse intensa, já que aquela reforma fora promulgada logo depois da vitoriosa *rebelião dos bispos*.



dessa matéria no Colégio Pedro II. Esse estabelecimento de elite apenas foi objeto de elogios e de reiteração de seu lugar como padrão para o ensino secundário das províncias. Estaria embutida aí a antiga fórmula de que os pobres precisavam de religião, enquanto que a elite tinha direito à liberdade de crença?

As propostas da comissão não foram convertidas em decreto e um projeto de lei foi apenas esboçado, talvez porque o país estivesse já bastante agitado pelas campanhas abolicionista e republicana. Aliás, parece que essa era a percepção da comissão. “Manter a religião como disciplina obrigatória nas escolas primárias não significava unicamente a preservação de um privilégio da Igreja e dos clérigos no âmbito da educação pública. A difusão da Instrução Moral buscava, sobretudo, evitar o ‘naufrágio das melhores crenças’. O que estava em jogo, portanto, era a conservação da ordem imperial.” (SCHUELER, 1997, p. 106-107) Como veremos, três anos depois do relatório dessa comissão, ao invés do Ensino Religioso voltar a ser obrigatório, ele foi suprimido das instituições públicas pelo regime republicano – no Município Neutro e em todo o país. Não foi essa a primeira vez que os poderosos imaginaram contar com a religião nas escolas para a consolidação do poder político ameaçado.

Depois do ensino primário e secundário, vamos ao ensino superior.

Ao invés de universidade, o governo do príncipe João criou no Brasil cursos isolados de ensino superior para a formação de profissionais, conforme o figurino francês da *Convenção*, que considerava a instituição universitária essencialmente comprometida com o *ancien régime*. É interessante notar que esse era o modelo de ensino superior do país inimigo naquela conjuntura. No mesmo ano em que a corte portuguesa chegou na colônia americana, o príncipe regente mandou criar na Bahia a cátedra de Economia Política, a primeira do ensino superior moderno do Brasil. Para regê-la foi nomeado José da Silva Lisboa, professor régio de Filosofia Racional e Moral, deputado e secretário da Mesa de Inspeção da Agricultura e Comércio naquela capitania.<sup>48</sup>

Também em 1808, cadeiras de Anatomia e de Cirurgia foram criadas na Bahia e no Rio de Janeiro, sementes das Academias, depois Faculdades de Medicina. Dois anos depois, um curso completo de Engenharia nasceu embutido na Academia Militar, no Rio de Janeiro. Já no início da cadeira de Cirurgia na Bahia, um conflito significativo teve lugar: onde instalá-la? Os padres queriam a cátedra funcionando na Santa Casa de Misericórdia, uma irmandade religiosa; os médicos orientados por critérios seculares, queriam-na no Hospital Militar, onde afinal permaneceu por decisão arbitrada pelo governador da província.

Assim constituídas, as instituições de ensino superior herdadas pelo Império brasileiro estavam fora do âmbito institucional da religião do Estado, muito embora a presença desta

<sup>48</sup> A posterior atuação de Lisboa como constituinte em 1823, foi mencionada no capítulo anterior.

se fizesse sentir em momentos cruciais. Em Coimbra, os estudos de Matemática, Física, Química, Biologia e Mineralogia eram realizados na Faculdade de Filosofia, sob o controle direto da Igreja. No Brasil, o ensino da Faculdade de Filosofia chegou fragmentado, sendo dividido entre os cursos médicos e a Academia Militar. Mais tarde, a Escola Politécnica, que dela se separou, também recebeu o seu quinhão. Os estudos de Filosofia, no sentido estrito, se deslocaram para as Faculdades de Direito.

A lei de 11 de agosto de 1827 mandou criar dois cursos jurídicos, um em São Paulo e outro em Olinda, este depois transferido para Recife. Eles eram iguais na organização, na duração e nos programas. A lei previa que no segundo ano de cada curso houvesse uma cadeira de Direito Público Eclesiástico, que se manteve no currículo dos cursos jurídicos durante todo o período do Império. Essa cadeira representava apenas uma pequena fração do que havia em Coimbra. Com efeito, aquela lei mandava seguir, no que coubesse, a proposta apresentada pelo visconde de Cachoeira, que explicitou as diferenças a serem mantidas na formação desses cursos com relação à universidade portuguesa.

A proposta anexada à lei dizia não interessar ao Brasil manter uma Faculdade de Cânones (legislação religiosa católica) ao lado de uma Faculdade de Direito. Isso é o que fazia Coimbra, mantendo dois anos comuns a essas faculdades. No Brasil, os estudos de Cânones deveriam ser deixados para o âmbito propriamente eclesiástico. Nossos cursos jurídicos ofereceriam apenas o conhecimento introdutório a eles. Nas palavras do visconde:

Contudo, não entrará o ensino da Faculdade de Cânones no Curso Jurídico que se vai instituir. Esta ciência, toda composta de leis eclesiásticas, bem como a Teologia, deve reservar-se para os claustros e seminários episcopais, como já se declarou pelo alvará de 10 de maio de 1805, parágrafo 6º, e onde é mais próprio ensinarem-se doutrinas semelhantes, que pertencem aos eclesiásticos, que se destinam aos diversos empregos da Igreja, e não a *cidadãos seculares dispostos para os empregos civis*. Como, porém, convenha a todo juriconsulto brasileiro saber os princípios elementares de Direito Público Eclesiástico, universal e próprio da sua Nação, porque em muitas coisas que dizem respeito aos direitos do Chefe do Governo sobre as coisas sagradas e eclesiásticas, cumpre saber os princípios e razões em que eles se estribam, convirá que se ensinem os princípios elementares do Direito Público Eclesiástico, Universal e Brasileiro em uma cadeira, cujo professor com luminosa e apurada crítica e discernimento, assinale as extremas do poder civil e eclesiástico. (*Criação dos Cursos Jurídicos no Brasil*, 1977, p. 592-593, grifos meus).

Os cursos superiores, principalmente os jurídicos, que vieram a ser os formadores por excelência das elites dirigentes do Império, eram instituições quase laicas. Como vimos no capítulo anterior, logo após a Independência, parcela significativa dos deputados era formada de clérigos. À medida que as instituições de ensino superior passaram a operar, eles foram sendo substituídos por pessoas graduadas em Medicina, Engenharia e Direito,

sobretudo neste último curso, a ponto de Joaquim Nabuco dizer da época em que seu pai era estudante em Olinda, nos primeiros anos da década de 1830: “Já então as faculdades de Direito eram ante-salas da Câmara”. (NABUCO, 1997, v. 1, p. 47)

Iniciado o segundo reinado, o contingente clerical na Assembleia diminuiu ano a ano. Depois de Feijó até o fim do Império, nenhum padre ou bispo se destacou na atividade parlamentar. Enquanto o número de padres diminuía na Assembleia, o de graduados nos cursos jurídicos subia. Os bachareis em Direito foram o grupo ocupacional mais numeroso depois do período regencial. De 14% dos deputados da primeira legislatura (1826/1829), os bachareis chegaram ocupar a metade dos assentos da Assembleia na legislatura 1864/1866. A partir daí, jamais reduziram sua participação, que chegou ao nível dos 70% nas últimas duas legislaturas do período imperial.

Na meia dúzia de faculdades estatais do período imperial,<sup>49</sup> a independência institucional diante da Igreja Católica não impediu que a influência religiosa, ainda que indireta e de espectro mais amplo, fosse exercida no interior dessas instituições. Tal influência se fazia sentir mais nas províncias do que na Corte, e pode ser identificada nos momentos cruciais de avaliação dos trabalhos acadêmicos não conformistas. É o que se depreende de um caso célebre de censura: uma tese de doutorado em Medicina foi recusada na faculdade da Bahia por razões religiosas, a única que teve tal avaliação sumária durante todo o período imperial. Para conhecer esse caso, contamos com o estudo de Ronnei Almeida e Charbel EL-Hani publicado na *Revista Brasileira de História da Ciência* (2010).

O estudante de Medicina Domingos Guedes Cabral era também jornalista combativo, que continuava a atividade política de seu pai, perseguido por razões políticas e religiosas decorrentes do trabalho na imprensa. No período correspondente à *rebelião dos bispos*, o jovem Cabral escrevia artigos nos quais defendia ideias republicanas e os direitos dos “artistas nacionais”, vale dizer, dos trabalhadores manuais; rejeitava a existência de uma religião do Estado e reivindicava liberdade para os pastores protestantes.

Na faculdade, Cabral não estava isolado nas críticas ao monopólio da Igreja Católica, mesmo quebrado. Os números do jornal republicano *O horizonte* examinados por Almeida e El-Hani revelaram haver perfeita identidade entre o pensamento dos editores desse jornal e os argumentos que a tese recusada empregou. Além de convergir com idéias defendidas por maçons e liberais, no que dizia respeito à separação entre o Estado e a Igreja Católica, o jornal divulgava posições distintas destes, próprias da esquerda do espectro político, como a criação de um Partido Popular para defender os interesses dos trabalhadores. Paralelamente, os jornais de divulgação científica que circulavam no âmbito da faculdade traziam discussões em torno das idéias materialistas, mas sem envolvimento político nem contestação da religião oficial. Aqueles pesquisadores localizaram nos

<sup>49</sup> Duas faculdades de Medicina (no Rio de Janeiro e em Salvador), duas faculdades de Direito (em Olinda/Recife e em São Paulo), a Escola Politécnica (no Rio de Janeiro) e a Escola de Minas e Metalurgia (em Ouro Preto).

periódicos acadêmicos artigos que tanto aceitavam quanto rejeitavam teses materialistas, particularmente as de Comte, Darwin e Spencer.

Em fins de 1875, portanto com os efeitos políticos da *rebelião dos bispos* ainda sensíveis, Domingos Guedes Cabral deu entrada a sua tese de doutorado intitulada *Funções do Cérebro*, desenvolvida com base em ideias materialistas e evolucionistas. Apoiado em Comte e Darwin, ele pretendeu demonstrar que não tendo a alma sido localizada pelos cientistas no cérebro humano, ela não existia. Em consequência, Deus também não existia. A tese foi sumariamente rejeitada, nem mesmo teve a oportunidade de ser apresentada, arguida e defendida. Para Almeida e El-Hani (2010), não foi o evolucionismo que bloqueou a tese, nem mesmo a rejeição da religião oficial. Com efeito, havia defensores dessas posições na Faculdade de Medicina da Bahia. A razão foi o materialismo radical que a tese sustentava. Cabral defendia que as questões morais deveriam ser analisadas a partir da cultura de cada povo, pois o homem nada mais seria do que um *macaco aperfeiçoado*, o que era demais até mesmo para os partidários do Positivismo e do evolucionismo.

Cabral não atacou apenas o Deus católico, ou, ao menos, os padres que eram os representantes desse Deus, como era costume fazer, mas atacou a própria ideia de alma imaterial, insurgindo-se contra tudo o que não fosse físico. Encontrar parceiros que estivessem dispostos a entrar numa luta contra Deus não era tarefa fácil. Protestantes, maçons, espíritas podiam estar, todos, contra a Igreja Católica; entretanto, certamente, andariam de braços dados para defender alguma ideia de Deus criador. (ALMEIDA; EL-HANI, 2010, p. 47)

Em apoio a essa explicação, farei uma pequena digressão. Justamente quando a tese de Domingos Guedes Cabral era recusada pela congregação da Faculdade de Medicina da Bahia, terminava a série de crônicas publicadas no jornal carioca *O Globo*, sobre uma hipotética expedição científica ao interior do país. O autor das crônicas era o português naturalizado brasileiro Augusto Emílio Zaluar, que não havia completado o curso de Medicina no país natal. No mesmo ano, as crônicas foram reunidas em livro, o primeiro de ficção científica publicado no Brasil.

O livro conta a história de uma aventura científica liderada pelo diletante Dr. Benignus, médico brasileiro que trocara a turbulência da Corte pela quietude de uma fazenda nas proximidades de Juiz de Fora (MG). A expedição foi integrada por 30 pessoas, inclusive um cozinheiro e antropólogo peruano, um geólogo francês e um jovem britânico, que aproveitou a viagem para encontrar o pai, capturado por indígenas na província de Goiás. Depois de muitas peripécias, o prisioneiro foi resgatado, com os “civilizados” tirando proveito da manipulação dos indígenas por um missionário italiano, a partir de seu temor diante de um dirigível pilotado por um tecnologista norte-americano. Todos os objetivos da expedição foram alcançados, com direito a vantagens derivadas, entre as quais havia dinheiro e casamento.

Num livro de quase 400 páginas (na 2ª edição, da UFRJ), o autor apresentou uma marcante oscilação de orientações. De um lado, ele dedicou grande parte da obra a elogiar a ciência e a tecnologia, não faltando previsões interessantes, como a dirigibilidade dos balões (problema tecnológico que somente foi resolvido por Santos Dumont 26 anos depois) e o encontro de civilizações extra-terrestres, proeza científica que fascina cientistas contemporâneos. Zaluar/Benignus assumiram como comprovada a teoria de Darwin sobre a evolução das espécies pela seleção natural, inclusive a origem do homem a partir de espécies inferiores. Mas, seu interesse maior era a Astronomia, o que o levou a realizar inúmeras observações de astros, planetas e asteróides. A inspiração na obra de Júlio Verne era óbvia, reconhecida, aliás, pelo autor no próprio livro.

De outro lado, Zaluar/Benignus como que enxertaram religião por todo o livro, chegando mesmo a intitular um capítulo de “Deus!”, assim mesmo, com a exclamação. Este foi considerado “o supremo autor da vida universal”, de modo que a simples noção da Sua natureza implicaria o completo, o perfeito e o bem. Nesse capítulo, o contraponto ao racionalismo do autor veio na forma de um violento incêndio florestal, que ameaçou a vida de três integrantes da expedição e alguns animais de carga. Sem se saber de onde, surgiu um ancião que, numa linguagem mais parecida à de Comte do que à da Bíblia, diagnosticou faltar à expedição a coesão religiosa, o laço moral, sem o que seria impossível a existência social, o respeito da autoridade e o sossego da consciência humana, isto é, a crença em Deus. Com a transferência emergencial da liderança de Benignus para o ancião, os atingidos pelas chamas foram salvos. Concluída a operação de salvamento, o ancião conclamou todos a agradecerem a Deus, de joelhos. O Dr. Benignus “invocou com fervor o princípio eterno e criador que rege, tanto pelo influxo das leis físicas como das leis morais, os destinos do universo”. (ZALUAR, 1994, p. 193) Após o ato religioso, o “santo velho” disse que a expedição poderia prosseguir, porque Deus já tinha assumido seu lugar nela. Na manhã seguinte, todos notaram que ele havia desaparecido, tão misteriosamente quanto surgira.

Numa espécie de junção entre o elemento principal do relato e o enxerto religioso, o Dr. Benignus apresentou sua convicção a respeito da habitabilidade de outros mundos, sem, contudo, supor que a vida fosse lá igual à da Terra. Nosso planeta estaria a meio caminho entre os de ordem inferior e os de ordem superior. Na transição daqueles para estes, o corpo humano se despojaria do seu invólucro material para assumir elementos mais puros, mais de acordo com as “substâncias imponderáveis da criação”. Um ser humanóide que lhe apareceu em sonho, enquanto dormia sobre um asteróide, confirmou sua teoria: “Deus não criou tantos mundos para servirem apenas de espetáculo ao exíguo planeta que habitas.” (Idem, p. 294)

Parece que o enxerto religioso serviu de atenuante ou de salvo conduto para o cientificismo de Zaluar/Benignus numa sociedade na qual o Catolicismo era religião oficial.

Voltemos a Domingos Guedes Cabral que não quis, não pôde ou não soube empregar na tese a mesma conciliação da ficção científica com a religião oficial.

Recusada a tese, Cabral teve de fazer outra, às pressas, sobre tema trivial e com desenvolvimento convencional, para concluir o curso e poder exercer a Medicina. Sob uma enxurrada de matérias condenatórias publicadas no periódico católico *A Chronica religiosa*, seus colegas se cotizaram para publicar a segunda tese (esta aprovada), o que não aliviou a pressão sobre seu autor. A imprensa o atacou sistematicamente, em especial a de orientação católica. O jovem médico se mudou para Laranjeiras (SE), onde tampouco teve condições para clinicar, pois o jornal local convidou a população a enfrentar o novo ateu que havia chegado à cidade. Pouco tempo ficou por lá. Retornou a Salvador com a saúde abalada e faleceu aos 31 anos de idade.

Um ano depois da rejeição da tese de Cabral, foi apresentada e aprovada sem problemas, na mesma faculdade, uma tese rival. Intitulada *Categoria organo funcional do cérebro*, seu autor era João Ferreira de Campos, que se esmerou em dar respostas confessionalistas às questões levantadas por Cabral. Para ele, a criação divina da natureza e do homem era um postulado indiscutível e evidente. O ponto de partida concreto da ciência deveria ser a alma, como síntese de todas as grandezas, tudo o mais era abstrato. E além da alma, somente a grandeza absoluta – Deus. (ALMEIDA; EL-HANI, 2010, p. 58) Ao contrário de Cabral, Campos entendeu o cérebro como o órgão que manifesta as determinações da alma, logo a percepção não poderia ser produzida independentemente dela. Sentimentos superiores, como o amor ao próximo, seriam evidências da existência de um Deus criador. Em suma, o que para Cabral era fruto apenas da cultura de cada povo, como as regras morais, Campos entendeu ser a comprovação da existência da alma e de Deus.

Quatro anos depois daquela censura acadêmica, foi baixado o decreto do ministro Leôncio de Carvalho, que pretendia, entre outras medidas, aumentar o grau de autonomia do ensino superior de todo o país diante do campo religioso, como já havia feito com o Colégio Pedro II, no Município Neutro. Mencionei atrás o insucesso do decreto, que não foi homologado pela Assembleia, ficando assim sem efeito prático. Mas, talvez, o efeito demonstração tenha sido eficaz, pelo que se depreende do disposto sobre o juramento dos concluintes dos cursos superiores. O decreto frustrado determinava que o juramento dos graus acadêmicos, dos diretores, dos professores e dos empregados das faculdades, assim como dos professores do ensino primário e do secundário, seria prestado conforme a religião de cada um. Se alguém fosse adepto de “seita” que proibisse jurar em nome de algum ente religioso, que promettesse bem cumprir os deveres inerentes aos graus e funções em questão.<sup>50</sup>

Os novos estatutos das duas faculdades de Medicina, baixados em 1884 pelo ministro do Império Filipe Franco de Sá, incorporaram exatamente os termos

<sup>50</sup> Decreto 7.247, de 19 de abril de 1879, art. 25.

propostos por Leôncio de Carvalho cinco anos antes. Diferentemente da fórmula dos bacharelados do Colégio Pedro II, que começava por *manter a religião do Estado*, os estatutos das faculdades de Medicina exigiam que se *respeitasse a Constituição e as leis do Império*, os estatutos da faculdade, assim como os deveres e a honra da profissão. Não se previa o juramento de joelhos, mas ele deveria ser proferido em nome dos Santos Evangelhos. Os não católicos, todavia, fossem doutorandos, professores, diretores ou empregados, deveriam jurar conforme a religião de cada um ou substituiriam o juramento pela promessa de bem cumprir os deveres inerentes ao grau, ao título ou às funções objeto do evento.<sup>51</sup>

Tudo levado em conta, é claramente perceptível que houve uma lenta e diferenciada laicidade em processo na educação pública durante o período imperial, mais definida quanto mais elevado o nível de ensino: praticamente nula no primário, restrita no secundário e ampla no superior.

## EDUCAÇÃO PARA (EX)ESCRAVOS

Há uma ideia muito generalizada de que durante o Império, vale dizer, durante o regime escravista, os negros estavam proibidos de frequentar escola. Essa ideia não corresponde exatamente aos fatos. Na verdade, para os *escravos* as escolas públicas estavam vedadas, mas não as escolas privadas, caso algum senhor quisesse iniciá-los nas “primeiras letras”. Isso era raro, mas não impossível. Pela lei, as escolas públicas estavam abertas a todos os meninos e meninas *livres*, fossem negros ou não.

A Constituição de 1824 determinava gratuidade do ensino primário para os cidadãos, categoria que não incluía os escravos, tanto os africanos quanto os crioulos. A lei de 1827, sobre as escolas de primeiras letras, não especificava seus destinatários, se limitando aos conteúdos distintos para meninos e meninas.

A legislação da Província do Rio de Janeiro e do Município da Corte não deixava dúvida: os *escravos*, africanos ou brasileiros, estavam impedidos de frequentar a escola mantida pelos respectivos governos.<sup>52</sup> Na província fluminense, a proibição era especificada: a escola pública era vedada aos “pretos *africanos*, ainda que livres ou libertos” (art. 3º, parágrafo 2º, grifo meu). A interdição atingia os africanos, isto é, nascidos na África. Negros livres nascidos no Brasil, eram cidadãos, pelo menos em termos jurídicos, como estabelecia a Constituição de 1824. O recorrente emprego dos termos negros e escravos, como se fossem sinônimos, contribuiu para que se imputasse a uns a proibição incidente aos outros – na consciência social, não na lei. Na prática, as condições de vida exerciam seus efeitos poderosos para manterem os negros livres fora das escolas.

<sup>51</sup> Decreto 9.311, de 25 de outubro de 1884, art. 540.

<sup>52</sup> Lei (RJ) 82, de 2 de maio de 1837; e decreto (Corte) 1.331-A, de 17 de fevereiro de 1854.



A minuciosa pesquisa realizada por Surya Pombo de Barros (2016) na legislação das províncias do Império mostrou que a proibição dos escravos frequentarem escolas públicas era generalizada, notadamente depois do decreto da reforma Couto Ferraz, de 1854, que especificou essa interdição, incidente sobre o ensino primário e o secundário, assim como sobre o ensino de ofícios. Na década de 1870, a legislação provincial passou a prever cursos noturnos, nos quais não havia proibição para a matrícula de escravos ou, então, a condicionava à autorização dos senhores. O Paraná se destacou, na década seguinte, por ter sido a única província que incluiu os ingênuos favorecidos pela “lei do ventre livre”, entre os que estavam sujeitos à obrigatoriedade do ensino primário nas cidades, vilas e povoados, pela lei 769/1883. (Idem, p. 602)

A pesquisa de Cynthia Greive Veiga, sobre os alunos das escolas primárias públicas em Minas Gerais no período do Império chegou a importantes conclusões sobre essa questão. A despeito da ausência do quesito “cor” nos mapas escolares, a pesquisadora identificou crianças negras ao lado de mestiças e brancas pobres em instituições públicas no interior de Minas Gerais, qualificadas por ela de “escola indigente para uma população indigente”. Ela mostrou também que a legislação mineira proibia a escolarização de filhos de escravas nas escolas públicas, ainda em 1878, sete anos após a promulgação da “lei do ventre livre”. Nenhum impedimento legal foi encontrado por ela para que as crianças filhas de escravas pudessem frequentar aulas particulares ou domésticas. (VEIGA, 2010, p. 277)

Do ponto de vista dos intelectuais do Império brasileiro, a questão da educação do povo não pode ser entendida separadamente da questão da escravidão. Isso porque essas questões surgiram como expressão de uma outra – a de como fazer os trabalhadores trabalharem. Enquanto a força de trabalho era toda ou quase toda escrava, a questão não admitia dúvidas: a coação física era a solução pronta e eficaz. No entanto, desde a época da Independência, alguns intelectuais do novo país começaram a ver as relações escravistas de produção como empecilho à acumulação de capital. Os custos de reposição do escravo, elevados pelas limitações ao tráfico negreiro impostas pela Grã-Bretanha, assim como a inadequação dessas relações à produção manufatureira, levaram-nos a defender a substituição dos escravos por trabalhadores livres assalariados. Havia o temor de que a libertação da força de trabalho escrava não fizesse brotar automaticamente uma força de trabalho disposta a trocar sua capacidade produtiva por salário. Os milhões de brancos, mulatos e caboclos dispersos pelo território brasileiro, formalmente livres, não se comportariam como assalariados num país com abundância de terras. Eles precisariam ser *educados* para ver o trabalho como um dever moral.

As elites intelectuais passaram a perceber com lentidão (mas com clareza crescente) que a abolição da escravatura correspondia de fato aos interesses dominantes, não só para maximizar o rendimento do capital investido, como, também, para prevenir as insurreições de trabalhadores, através da adequada formação da sua consciência e da incorporação

do maior número de indivíduos à força de trabalho explorável. Os intelectuais estavam atentos às revoluções europeias de 1848 e à Comuna de Paris de 1871. A abundante literatura conservadora francesa sobre os movimentos políticos do proletariado francês repercutiu no Brasil como uma séria advertência.

Que educação deveria ser dada aos escravos? Havia diferentes respostas a essa pergunta, das quais selecionei quatro, dadas por importantes figuras da elite intelectual do Império: José Bonifácio, Gonçalves Dias, Tavares Bastos e Joaquim Nabuco.

Em 1821, José Bonifácio escreveu as *Lembranças e Apontamentos* que deveriam servir de orientação para a bancada de representantes da Província de São Paulo às cortes portuguesas. Como vimos no capítulo anterior, o governo da metrópole tinha determinado a eleição de deputados das províncias do reino para integrarem as cortes gerais, em Lisboa. As *Lembranças* continham um verdadeiro programa político, uma antecipação das medidas que José Bonifácio tentaria tomar quando se tornou, em 1823, ministro do Império do Brasil. Como orientação para a bancada paulista, o memorial fracassou, pois as cortes aprovaram medidas para a recondução do Brasil à situação colonial; como antecipação de programa político para a Independência, também fracassou devido à vitória do que José Honório Rodrigues (1975) chamou de contra-revolução. De todo modo, as *Lembranças* de José Bonifácio deram origem a uma *Representação* apresentada à Assembleia Constituinte de 1823, mas publicadas somente em 1825, quando o autor já estava no exílio. (SILVA, 2006, v. II) As ideias abolicionistas foram retomadas e a condenação da escravidão foi ampliada pela incorporação de argumentos de caráter moral.

Nas *Lembranças*, José Bonifácio propôs medidas que alterariam profundamente a estrutura social da colônia quase independente, sendo a desapropriação das sesmarias improdutivas e a redistribuição de terra ao povo, inclusive aos ex-escravos, a mais ousada de todas. Várias medidas diziam respeito à educação: a criação de escolas de primeiras letras em todas as cidades, vilas e freguesias; um ginásio (ou colégio) em todas as províncias, bem como cadeiras avulsas de Medicina, Cirurgia, Veterinária, Matemática, Física, Química, Botânica, Horticultura, Zoologia e Mineralogia; e, finalmente, a criação de uma Universidade em São Paulo, composta das Faculdades de Filosofia (Ciências Naturais, Matemática e Filosofia), de Medicina, de Direito e Economia, de Fazenda e Governo.

Ele defendeu a libertação gradual dos escravos, assim como a supressão imediata dos castigos corporais, e principalmente sua transformação, pela educação moral e religiosa, em “cidadãos ativos e virtuosos”. Isto, por várias razões convergentes. Antes de tudo, para benefício da produção, que se ressentia dos capitais imobilizados na compra e manutenção dos escravos, ao que se acrescia a inibição às inovações técnicas, do que resultava uma baixa produtividade do trabalho. Além de improdutiva, a escravidão era perigosa, pois implicava a existência de grandes contingentes de inimigos, que nada

teriam a perder se viessem a reclamar seus direitos com “tumultos e insurreições”, como no Haiti. Para os costumes, a escravidão era perniciosa, porque gerava vícios no clero e nas famílias dos senhores. Para culminar a lista dos males, a existência de escravos impedia o “aperfeiçoamento das raças existentes”.

Ao invés de impulsionar a virtude, a religião católica e seu clero eram corrompidos pela escravidão.

Qual é a religião que temos, apesar da beleza e da santidade do Evangelho, que dizemos seguir? A nossa religião é pela maior parte um sistema de superstições e de abusos anti-sociais; o nosso clero, em muita parte ignorante e corrompido é o primeiro que se serve de escravos, e os acumula para enriquecer pelo comércio e pela agricultura, e para formar, muitas vezes, das desgraçadas escravas, um harém turco. As famílias não têm educação, nem podem ter com o tráfico de escravos, nada as pode habituar a conhecer e amar a virtude e a Religião. (SILVA, 2006, v. II, p. 131)

No artigo XXII da *Representação*, José Bonifácio ampliou seu objetivo geral de garantir a oferta de força de trabalho sem a escravidão. Para tanto, alertou para a necessidade de se promover a civilização dos indígenas e exercitar os ex-escravos (e os negros ainda escravos) no amor ao trabalho, notadamente pela religião e pela moral. Ele sugeriu medidas tendentes a facilitar a alforria, a formar famílias de escravos, a multiplicar suas rendas em caixas econômicas. Se essas medidas educativas e esses incentivos não dessem certo, deveriam ser tomadas medidas repressivas. O artigo XXIV da *Representação* dizia: “Para que não faltem os braços necessários à agricultura e indústria, porá o Governo em execução ativa as leis policiais contra os vadios e mendigos, mormente sendo estes homens de cor”. (Idem, p. 151) O Projeto de Constituição de 1823 foi ao encontro dessa orientação e previu o trabalho compulsório para a população livre todavia ociosa: “Erigir-se-ão casas de trabalho para os que não acham empregos e casas de correção e trabalho, penitência e melhoramento para os vadios e dissolutos de um e outro sexo, e para os criminosos condenados” (art. 255).

Tão logo a Assembleia Constituinte foi dissolvida e outorgada a Constituição por Pedro I, em 1824, José Bonifácio e suas propostas foram descartados. Ele foi demitido do ministério e partiu para o exílio, enquanto o escravagismo foi revigorado.

Mais adaptado à ordem escravista que se cristalizou no Império, Antônio Gonçalves Dias encontrou na proclamação das virtudes idealizadas do indígena a contrapartida da denúncia dos vícios dos escravos, mas não os da escravidão. Sua obra literária compreende jóias do romantismo nativista, como os poemas “I-juca Pirama” e “Canção do Exílio”, este referente aos anos passados na Europa em missão oficial.<sup>53</sup>

<sup>53</sup> Além de professor de Latim e de História no Colégio Pedro II, Gonçalves Dias foi oficial da Secretaria dos Negócios Estrangeiros, que o levou a passar alguns anos na Europa, e da Comissão Científica de Exploração, na qual chefiou a seção de Etnografia.

Em 1852, ele apresentou relatório ao imperador dando conta da tarefa que lhe havia sido atribuída, de verificar pessoalmente a situação da instrução pública nas regiões Norte e Nordeste. O sumário do relatório foi anexado ao livro de José Ricardo Pires de Almeida (1989), de onde extraí a referência abaixo.

Gonçalves Dias disse haver duas grandes classes da população brasileira que não recebiam educação alguma: os indígenas e os escravos. No tempo da colônia, havia a política de se criar escolas primárias nas localidades em que eram instalados os indígenas convertidos ao Catolicismo. Todavia, em meados do século XIX, não seria conveniente procurar indígenas na floresta para serem convertidos e civilizados, nem valia a pena ter alguma preocupação com os aldeados. Os escravos negros, estes sim, exigiam atenção especial, porque, ao contrário dos indígenas, viviam entremeados com a população livre e exerciam sobre ela uma “ação desmoralizadora”. Os escravos negros precisavam de educação, mas não de instrução. Dito de outro modo: religião sim, escola não.

Quero crer perigoso dar-se-lhes instrução; mas porque não se há de dar uma educação moral e religiosa? Não será necessário prepará-los com muita antecedência para um novo estado a ver se evitamos perturbações sociais, que semelhantes atos têm produzido em outras partes, ou quando o reivindicam por meios violentos – ou quando o governo imprudentemente generoso os surpreende com um dom intempestivo? Centenas de escravos existem por esses sertões, aos quais se falta com as noções as mais simples de religião e do dever, e que não sabem ou não compreendem os mandamentos de Deus. Educá-los, além de ser um dever religioso, é um dever social, porque a devassidão de costumes, que neles presenciamos, será um invencível obstáculo à obra da educação da mocidade. (Gonçalves Dias, apud ALMEIDA, 1989, p. 364-365)

Além de reabilitar moralmente os escravos, o clero deveria receber o encargo de melhorar a educação da população livre. Essa educação deveria abranger tanto a instrução, de natureza escolar, quanto a propriamente religiosa. Mais do que recomendar a frequência às escolas, os padres deveriam exercer pressão sobre os jovens, ministrando a primeira comunhão apenas aos que apresentassem atestados de aprovação em exame escolar. No mesmo sentido, não deveriam admitir ao matrimônio os livres analfabetos, “senão com muita dificuldade”. Moralizados os escravos, a fórmula encontrada por Gonçalves Dias para a população livre da sociedade brasileira era uma estreita ligação entre a família, a escola e a Igreja, ou seja, entre o pai, o professor e o padre.

Tavares Bastos, cujas posições racistas já encontramos neste capítulo, publicou em 1870 o livro *A Província*, uma obra de defesa do regime federalista, mesmo se mantida a Monarquia, que ele não contestava. No capítulo II, intitulado “Emancipação”, o deputado alagoano examinou o papel que as províncias do Império deveriam desempenhar no processo de libertação dos escravos. Elas não precisariam esperar pelas medidas mais amplas, que dependiam do governo geral, mas deveriam atuar desde logo na educação,

para *transformar o escravo em homem*. Para isso, ele argumentou longamente sobre o que ocorreu nos Estados Unidos, o modelo tantas vezes celebrado.

Emancipar e instruir seriam duas operações intimamente ligadas. Nos Estados Unidos, desde 1862, ou seja, desde o segundo ano da guerra da secessão, os generais do Norte passaram a criar nos acampamentos escolas regimentais para os negros apreendidos ao Sul ou refugiados. No fim da guerra, havia 40 mil desses alunos em tais escolas, aprendendo a ler e escrever. Com o mesmo propósito, acorreram associações religiosas, de libertos e até de capitalistas, como George Peabody, que doou dois milhões de dólares para as escolas. Em seguida, a União e os poderes públicos locais se juntaram nesse esforço educacional dos negros do Sul, de modo que, em 1869, já havia 4 mil escolas para negros e 300 mil alunos, pouco faltando para que a frequência de negros igualasse a dos brancos. (BASTOS, 1975, p. 170-171)

A proposta de Tavares Bastos era que as províncias cobrassem dos senhores uma taxa escolar correspondente a cada escravo, com a única exceção dos que mantivessem escolas próprias em suas fazendas, para seus filhos e os dos cativos. Que fosse suprimida da legislação de todas as províncias a proibição para que os escravos frequentassem escolas públicas. E que não fossem permitidas escolas separadas para brancos e negros.

Os proprietários de escravos não deveriam temer pela perda dos lucros com a emancipação dos escravos. Com base em Cochin, autor francês que escreveu sobre a abolição da escravidão,<sup>54</sup> Tavares Bastos afirmou que somente perderam os que foram cegos diante das necessidades de mudança. Os outros, “viram, mais tarde, ao influxo do *trabalho livre reforçado pela escola*, elevar-se e fixar-se o valor da propriedade, tornar-se-lhes o crédito acessível, e menos melancólica a vida no campo abençoado pela liberdade.” (BASTOS, 1975, p. 174, grifos meus) No Brasil não seria diferente.

Joaquim Nabuco, por sua vez, não se limitou a cobrar da Igreja Católica o fim do silêncio cúmplice diante da escravidão. A abolição foi o projeto de toda sua carreira política como deputado. Ele não era propriamente um revolucionário, como seu aliado e mentor José do Patrocínio, que estava mais voltado para a mobilização das ruas. Oriundo das altas rodas do Império, Nabuco começou por apelar aos senhores, em nome de seus próprios interesses. Nos primeiros discursos, dizia ser no Parlamento, não nas fazendas nem nos quilombos que a causa da liberdade dos escravos deveria ser ganha. Essa posição não o impediu de apelar para os votos dos trabalhadores de seu distrito eleitoral (os “artistas do Recife”): que o elegessem para defender seus interesses, inclusive o da libertação dos escravos, pois enquanto estes existissem seriam motivo para a depreciação do trabalho dos livres.

O deputado pernambucano começou compondo com os senhores contrários à emancipação súbita dos escravos, por entenderem que ela provocaria a paralisação da

<sup>54</sup> Obra não referida pelo autor.

produção agrícola. O maior problema político e econômico do Brasil era tanto atrair imigrantes europeus quanto desenvolver aqui dentro um contingente tal de força de trabalho livre, que a transição da escravidão para a economia baseada no trabalho assalariado se fizesse sem traumas econômicos nem políticos.

As medidas existentes destinadas a incentivar a imigração de europeus foram consideradas por Nabuco como ineficazes, pois não era possível fazer colonos ou assalariados trabalharem ao lado de escravos. Ele era veementemente contrário à imigração de chineses, medida intermediária defendida por lideranças conservadoras. Mesmo assalariados, os chineses estariam dispostos a sofrer um tratamento mais duro e até mais rigoroso do que o negro, do que resultaria uma escravidão mal disfarçada. Restava, assim, a alternativa de preparar a transição para a economia baseada no trabalho assalariado com o elemento humano já disponível. A nova força de trabalho deveria ser construída a partir dos homens livres existentes (mas “ociosos”) e dos escravos. Não tinha dúvidas a respeito da disponibilidade de um contingente demográfico suficiente. Disse ele na Assembleia Geral, ainda em 1879: “Não há falta de braços no país, o que há são muitos braços cruzados”. A solução para descruzar os braços e pô-los a trabalhar seria a “educação dos ingênuos”. (NABUCO, 1949, p. 163) Trabalho voluntário ao invés do trabalho compulsório, contrariamente ao Código Criminal do Império, que assim tipificou o crime de vadiagem: “Não tomar qualquer pessoa uma ocupação honesta e útil de que possa subsistir, depois de advertido pelo juiz de paz, não tendo renda suficiente” (art. 295). Ou seja, o direito ao não trabalho somente era permitido a quem vivesse de rendas, os pobres incorreriam em pena de prisão com trabalho por 8 a 24 dias.

Quando Nabuco fez aquele discurso (1879), a “lei do ventre livre” já estava em vigor. Ela determinava que os filhos de escravos nascidos a partir de sua promulgação teriam não só a liberdade de vender sua força de trabalho, a partir dos 21 anos, como, também, passariam a ter o direito de voto. No entanto, nenhuma providência era tomada no sentido de incorporar esse contingente potencial de eleitores. Tanto assim, que a lei 1.571, de 23 de outubro de 1871, ao determinar a obrigatoriedade do ensino primário para os meninos de 7 a 14 anos e as meninas, de 7 a 12 anos, isentou os filhos das mulheres escravas beneficiados pela “lei do ventre livre”.

Diante dessa imprevidência, Nabuco advertiu: “não será tempo de pensar-se na educação e de acautelar-se o futuro de homens destinados a fazer parte da sociedade brasileira ?” (NABUCO, 1949, p. 164) Tendo em conta, então, a defesa da sociedade política em vista do previsível ingresso no corpo eleitoral de novos contingentes, de comportamento ainda imprevisível, e a defesa da economia, garantindo a oferta de força de trabalho, o deputado pernambucano propôs à Assembleia Geral, em 24 de agosto de 1880,<sup>55</sup> um projeto de lei que pretendia a abolição total da escravidão até o fim daquela

<sup>55</sup> O projeto somente foi publicado no ano seguinte. Cf *O Abolicionista* (Rio de Janeiro), 1/2/1881, p. 1.

década, com indenização aos proprietários de escravos. A compra e venda de escravos cessaria imediatamente. As associações organizadas para emancipar escravos receberiam terras para nelas instalar colônias agrícolas para os libertos. As mães escravas deixariam de ser separadas de seus filhos, inclusive dos irmãos mais velhos dos beneficiados pela “lei do ventre livre”. Os castigos corporais, inclusive o uso de ferros e correntes, seriam imediatamente abolidos. Para a educação das consciências, de modo a difundir hábitos de trabalho voluntário, de responsabilidade e de dignidade pessoais, o projeto determinava a instituição de “aulas primárias” para os escravos em todas as cidades e vilas. Seus proprietários seriam obrigados a enviar para elas todos os seus escravos e “ingênuos”, de modo que adquirissem conhecimentos de leitura, escrita e de “princípios de moralidade”. Para que pudessem frequentar essas aulas, eles teriam direito a um dia livre por semana.

O projeto foi rejeitado. O processo de abolição da escravatura seguiu seu curso lento e Nabuco, impelido pelo movimento abolicionista, radicalizou suas posições até chegar a defender a libertação total e imediata dos escravos, sem indenização aos senhores, além de reforma agrária. Logo depois da “lei áurea”, aumentaram na Assembleia Geral os lamentos dos que pretendiam indenização pelos escravos já libertados, com a justificativa de que os negros não serviam para o trabalho livre. A única alternativa seria a imigração em massa de europeus. Nabuco respondeu a esses lamentos em discurso de 15 de novembro de 1888:

É cedo demais para dizer-lhes que essa raça não correrá ao salário. A questão é que essa raça ainda não tem as garantias necessárias para o homem livre trabalhar. Se há queixas de que o negro é vadio, de que é ladrão, vagabundo, pergunto: qual foi a raça no mundo que jamais aprendeu a respeitar a propriedade senão pela educação que recebeu nessa propriedade? Há raça que, privada de tudo, já atingiu a qualquer grau de moralidade possível? A educação se faz na prática pela liberdade, pela moralidade e pelo trabalho. Como educaram os fazendeiros os ex-escravos para exigir deles hoje procedimento diverso? Não os educaram absolutamente; pensaram que nunca havia de chegar o momento de libertação, não os prepararam para serem os seus trabalhadores livres. (NABUCO, 1949, p. 527)

Sem a educação dos ex-escravos nos “princípios da moralidade”, o deputado pernambucano afirmava, eles estariam condenados a “uma escravidão ainda maior, a escravidão do vício e da ociosidade”. (Idem, p. 529)

Embora insuficientes para um panorama completo do pensamento da elite intelectual do Império a respeito da educação dos escravos, as quatro personalidades aqui evocadas ajudam a ilustrar seus principais vieses.

O primeiro viés consistia no caráter religioso da educação moral a ser dada ao escravo, cujo principal objetivo era evitar que seus maus costumes contaminassem as famílias da população livre, assim como o próprio clero, aliás, agente esperado dessa educação.



Presente em José Bonifácio e Gonçalves Dias, a educação moral não assumiu caráter religioso em Tavares Bastos nem em Joaquim Nabuco. Para estes, defensores da separação entre a Igreja e o Estado, o conteúdo dessa educação moral seria sobretudo secular.

Escola (instrução) para os escravos, não; somente depois de libertos, de acordo com José Bonifácio. A instrução para os escravos era considerada perigosa por Gonçalves Dias, por razões para ele tão evidentes, que nem precisava explicitar. Para Joaquim Nabuco, sim, escolas para os escravos, atento que estava para sua transformação não só em trabalhadores livres, mas, também, em cidadãos, com direito de votar e serem votados. Este era o segundo viés.

O terceiro era o caráter preventivo dessa educação. Atentos ao que havia ocorrido no Haiti, em fins do século XVIII, quando o levante de escravos aboliu o regime escravista; e de olho nas lutas de classe na Europa, especialmente nas revoluções de 1848 e na Comuna de Paris, os brasileiros alertavam que a educação teria a capacidade de dispensar a inevitável repressão. Nessa matéria, o pensamento dos intelectuais do Império pouco diferia dos padres jesuítas que escreveram, em fins do século XVII, sobre como tratar os escravos de modo a evitar a repetição do Quilombo de Palmares, como Jorge Benci, comentado mais atrás. Explícito em uns, implícito em outros, esse viés estava presente no pensamento e nos discursos dos intelectuais brasileiros do período imperial.

Três décadas depois do levante dos malês, que tanto pavor causou em todo o país, ele não era mais mencionado nos debates travados no Parlamento nem na imprensa. As referências aos países estrangeiros constituíam apelos mais poderosos, fossem negativos (Haití, revoluções de 1848, Comuna), fossem positivos (Estados Unidos).

## ESCOLARIZAÇÃO PRIMÁRIA NO BRASIL, PROVÍNCIAS E MUNICÍPIO NEUTRO – 1888

INSTÂNCIA DO ESTADO	POPULAÇÃO LIVRE	Nº ESCOLAS PRIMÁRIAS	Nº ALUNOS ESC. PRIM.	Nº ALUNOS P/ MIL HAB.
AM	100.000	122	3.573	35,7
PA	463.000	338	12.165	26,3
PI	329.000	86	2.183	6,6
RJ	1.200.000	838	31.134	26,0
AL	400.000	206	7.013	17,5
PB	577.000	93	2.583	4,5
MA	457.000	172	6.655	14,6
CE	1.204.000	241	9.943	8,3
RN	295.000	159	4.947	16,8
MT	115.000	52	1.873	16,3
SP	1.573.000	1.104	22.075	14,0
SC	254.000	175	7.530	29,7
BA	1.809.000	682	23.454	13,0
PE	1.374.000	756	20.201	14,7
MG	2.500.000	1.765	47.130	18,9
ES	106.778	108	2.679	25,0
SE	370.000	210	3.857	10,4
RS	652.219	368	24.430	37,5
PR	190.083	220	7.227	38,0
GO	192.674	99	2.908	15,1
M. NEUTRO	500.000	270	22.361	44,7
BRASIL	14.661.754	8.064	365.921	25,0

Fonte dos dados básicos: Almeida (1989), p. 277-292.



## AVANÇO PELO CONFLITO

A difusão de ideias em prol da laicidade do Estado se deu, no Brasil, por quatro principais correntes de pensamento e de ação política: os liberais, os maçons, os protestantes e os positivistas. Apesar de serem distintas e por vezes conflituosas, havia alguma superposição entre essas correntes de pensamento, devido ao ecletismo da elite política e intelectual. Os liberais eram frequentemente, mas não necessariamente maçons; os protestantes eram liberais, por vezes maçons; os positivistas liberais eram raros na política, mas convergiam com estes na defesa da educação privada e livre da tutela religiosa. O que interessa, aqui, é a convergência das ideias desses protagonistas na defesa da separação entre a Igreja Católica e o Estado, tendentes à substituição do confessionalismo dominante na política brasileira pela laicidade. E a transformação dessas ideias em força política.

Ao contrário do que dizia a contra-propaganda católica, separação Igreja-Estado não significava, necessariamente, anti-catolicismo. Os protestantes e os positivistas, esses sim, tinham razões doutrinárias para se oporem ao Catolicismo. Os liberais e os maçons, por outro lado, não tinham razão alguma em suas doutrinas para rejeitarem a religião católica. A convergência era a regra, inclusive para os maçons: fiéis leigos e padres frequentavam templos e lojas, convivência que somente acabou com a interferência dos bispos ultramontanos no enquadramento do clero aos preceitos da Santa Sé. Também as irmandades religiosas foram alvo de sua intervenção – aí estava o objeto imediato do confronto principal na década de 1870.

Antes mesmo da eclosão desse confronto, várias medidas restritivas do governo imperial incidiram sobre a Igreja Católica: extinção de ordens religiosas, controle das finanças e do recrutamento de noviços pelos conventos e a normatização do currículo dos seminários. Até mesmo as cadeiras dos seminários e as regras dos concursos para seus professores foram baixadas por decreto. Tamanha intromissão naquilo que a instituição tinha de mais fundamental, a formação dos seus quadros, despertou forte reação dos bispos, sobretudo da parte dos mais alinhados com Roma.

O processo de romanização do clero católico no Brasil se acentuou justamente na segunda metade do século XIX. Nesse tempo, seminaristas brasileiros eram enviados à Europa para estudar ou estudavam aqui mesmo com professores europeus formados nos padrões que vieram a constituir a política do papa Pio IX. O próprio imperador do Brasil ajudou esse processo, que contribuiu, como efeito não intencionado, para a crise da Monarquia ao preferir nomear bispos formados na Europa.

Foi esse o caso dos bispos de Olinda e do Pará, protagonistas da rebelião conhecida por *questão religiosa* (1872-1875). Tal rebelião foi sobretudo de caráter político, pois consistiu na recusa dos termos do *padroado*, não de todo ele, pois jamais os prelados contestaram a manutenção material do clero pelo Estado, nem o monopólio quebrado no plano legal, mas ainda desfrutado, na prática, pela Igreja Católica no Brasil.

Tendo os maçons como contendores, os bispos de Olinda e do Pará testaram seu poder sobre as irmandades e foram derrotados no primeiro turno do conflito. Escudadas na ambiguidade de seu status, ao mesmo tempo instituições de natureza religiosa e associativa civil, elas conseguiram contestar as decisões episcopais e se negaram a obedecer aos seus ditames. Os bispos foram julgados e condenados a penas duras. A insustentabilidade da situação política, revestida de religiosa, até então camuflada, se escancarou. Os bispos se diziam subordinados apenas ao papa, não reconhecendo a prevalência do Estado, nem mesmo sobre as irmandades criadas por ato governamental. O Estado, particularmente o imperador, não abriu mão do seu poder constitucional de censurar os documentos pontifícios e de dirimir questões em que as dioceses estivessem envolvidas.

Derrotados na batalha jurídica, os bispos de Olinda e do Pará venceram o segundo turno do conflito: o papa veio em seu auxílio, ganharam apoio popular, e o imperador teve de recuar, concedendo-lhes anistia, com profundas repercussões negativas sobre a legitimidade do próprio regime monárquico. Ao fim e ao cabo, o imperador chegou a cogitar a separação entre a Igreja Católica e o Estado, *em último caso*. Sem essa restrição, diversos deputados apresentaram projeto de lei visando a separação, a exemplo de Saldanha Marinho, grão-mestre da Maçonaria e destacado líder republicano desde 1870.

Importantes obras teóricas sobre a liberdade religiosa puseram em xeque a legitimidade da posição privilegiada usufruída pela Igreja Católica no Estado, como as de Macedo Soares, de Tavares Bastos e de Rui Barbosa. O lema que os unia, implícita ou explicitamente, era *Igreja livre no Estado livre*, em voga na Europa. Entendo que a expressão deveria ser corrigida para ficar mais adequada ao processo de construção da laicidade. Antes de tudo, Igreja deveria estar no plural, porque não se tratava apenas da Católica: liberdade igual à dela reclamavam as Protestantes. Indo mais longe, o primeiro termo da expressão teria de ser substituído por *instituições religiosas*, já que apenas as cristãs se organizam como Igrejas. Depois, essa liberdade não poderia ser *no mas do* ou *diante do* Estado. Como este deveria também estar livre das ingerências

eclesiásticas ou religiosas, viessem de onde viessem, a conexão entre os dois elementos do lema teria de ser o aditivo *e*, denotando equivalência. Portanto, o lema deveria ser *instituições religiosas livres e Estado livre*. Contudo, foi a expressão mais restrita – *Igrejas livres e Estado livre* –, assim mesmo mais ampla do que a corrente, que escolhi para intitular o primeiro item deste capítulo.

Macedo Soares escreveu um livro em meados da década de 1860 sobre a liberdade religiosa no Brasil, mostrando que a liberdade de culto garantida pela Constituição era incompatível com a existência de uma religião de Estado. Tavares Bastos foi um incansável propagandista do liberalismo, inclusive da separação entre a Igreja e o Estado, condição para o progresso do Brasil na linha do que ele idealizava nos Estados Unidos. Rui Barbosa, o mais veemente defensor da separação Igreja-Estado, começou seu périplo laico com uma conferência proferida no Grande Oriente do Brasil, uma das sedes da Maçonaria no Rio de Janeiro, a que se seguiu a tradução e a introdução a livro de um padre alemão oponente das posições ultramontanas de Pio IX. Na mesma linha de Saldanha Marinho e de Rui Barbosa, deputados pelo Amazonas e pela Bahia, respectivamente, o representante de Pernambuco na Assembleia Geral Joaquim Nabuco terá destacadas aqui suas manifestações em prol da secularização dos cemitérios públicos. Tanto quanto o casamento, as sepulturas serviram para a mais forte trincheira da Igreja Católica contra a laicidade do Estado: o casamento civil foi bloqueado durante todo o tempo do Império e a secularização dos cemitérios não passou de uma aproximação, de efeito bastante limitado.

Nos últimos anos do regime monárquico, a simbiose Estado-Igreja Católica esteve sob fogo cerrado. O projeto de reforma da Constituição do monarquista Silveira Martins foi aprovado pelo Senado em 1888, mas não pela Assembleia. A oposição dos deputados pode ter sido induzida por um livreto de contestação do bispo do Pará, um dos protagonistas da *rebelião episcopal*, que lhes pediu a rejeição do projeto com base em vários argumentos, inclusive o de que os católicos não poderiam ser favoráveis à liberdade de culto – este seria o alvo secreto visado pelo senador.

O conflito entre os defensores da laicidade do Estado e os da manutenção dos privilégios da Igreja Católica não foi paralizante. Ao contrário, ele impulsionou importantes mudanças. Mesmo sendo elas lentas e pontuais, o retrospecto foi substancial: proibições incidentes sobre os templos das religiões protestantes ultrapassadas por fatos consumados; as Igrejas Presbiteriana e Luterana reconhecidas pelo Estado; instituído registro civil de casamento religioso não católico, assim como de nascimentos e de óbitos; direito pleno de votar e ser votado, assim como de ocupar cargos públicos, estendido a não católicos; eleições passaram a se realizar fora dos templos católicos e os párocos deixaram de ser parte obrigatória das juntas; finalmente, mas não secundariamente, o juramento religioso católico dos deputados na Assembleia se tornou facultativo.

Nos quatro itens deste capítulo vou focalizar cada um dos elementos principais do conflito e dos avanços anunciados acima, bem como dos impasses. A educação pública não ficou à margem desse processo, embora fosse pouco beneficiada por ele. Por sua importância, dediquei a ela todo o próximo capítulo, onde veremos que a luta pela laicidade foi também travada nesse campo, com algumas conquistas não negligenciáveis.

Ficou de fora deste capítulo o processo de secularização da cultura, que no século XIX brasileiro esteve imbricado nos conflitos em torno da laicidade do Estado. Por sua relevância, também dediquei um capítulo próprio aos vetores da secularização da cultura.

## IGREJAS LIVRES E ESTADO LIVRE

O lema *Libera Chiesa in libero Stato* é de autoria do conde Cavour, ministro do rei do Piemonte, Vittorio Emanuele II, ou foi por ele difundida no processo de unificação territorial e política da Itália sob sua hegemonia.<sup>1</sup> No Brasil, como nos outros países onde o Catolicismo era religião de Estado, esse lema sintetizou a plataforma laica.

Por via revolucionária ou por anexação, o Piemonte foi ampliando sua soberania na península itálica, inclusive sobre os Estados que se encontravam sob domínio estrangeiro. Os privilégios da Igreja Católica entravavam esse projeto hegemônico, mas Cavour obteve apoio parlamentar para a aprovação de leis que instituíram o casamento civil, suprimiram as vantagens fiscais de estabelecimentos religiosos e confiscaram bens das ordens contemplativas, o que suscitou protestos do papa Pio IX. O exército do Piemonte derrotou o exército do papa e os Estados Pontifícios foram anexados ao reino. Em 1870, Roma foi também ocupada e proclamada capital do reino da Itália.

O mundo mudava a um ritmo frenético, mas a direção da Igreja Católica insistia em freá-lo e voltar atrás, para o que desfechou o que veio a ser conhecido como a *reação ultramontana* – uma verdadeira condenação ao mundo moderno. Esse termo se refere à posição geográfica da Itália com relação à França: aquele país estava situado além dos montes, isto é, além dos Alpes. Na Europa do século XIX, novas ameaças bateram à porta da Igreja Católica, dentro e fora do campo religioso. O avanço do conhecimento científico e a secularização da cultura, bem como do liberalismo e do Socialismo, implicaram a redução do seu poder material e ideológico, o que levou os papas a uma reação doutrinária bastante agressiva, com a Santa Sé travando combate às doutrinas que ameaçavam as concepções integristas do Catolicismo. Foi assim que o liberalismo e a Maçonaria (mais tarde o Socialismo) passaram a ser os alvos prioritários do combate ideológico católico em escala mundial.

<sup>1</sup> Há quem atribua essa expressão a Montalembert, cujo pensamento não previa a separação entre o Estado e a Igreja. Mesmo que não tenha sido o primeiro a proferi-la, a divulgação da máxima, na direção laica, é devida a Cavour.



Pio IX, que teve o mais longo pontificado de todos os papas (1846-1878), se destacou pelas posições reacionárias diante do mundo moderno, para as quais encontrou referentes empíricos negativos nas revoluções europeias em 1848, de feição liberal e socialista. Além de promulgar o dogma da virgindade perpétua de Maria, acirrando a cizânia no âmbito do Cristianismo, Pio IX convocou o Concílio do Vaticano (1869-1870), que proclamou a obrigatoriedade da clausura para as congregações femininas, a primazia do papado e a infalibilidade pontifícia.<sup>2</sup>

Dentre suas encíclicas se destacam pelo caráter político-ideológico a *Qui Pluribus* e a *Quanta Cura*, mais conhecida pelo seu anexo, o *Syllabus Errorum*. A encíclica *Qui Pluribus*, de novembro de 1846, sobre a fé e a religião, foi a primeira de Pio IX, a que deu a tônica política e doutrinária de seu papado. Dirigida aos bispos de todo o mundo, a encíclica visou à manutenção da ortodoxia católica e a ascendência da autoridade papal, com base na qual ele exerceria jurisdição sobre todos os que buscavam a verdade da fé. Os bispos foram convocados a fundarem seminários para formar padres de acordo com a ortodoxia da doutrina, a visitarem o Vaticano com frequência e a doutrinarem o povo, impedindo-o de ler “livros perniciosos”. Naqueles “tempos calamitosos”, os bispos deveriam combater as “seitas clandestinas”, particularmente as “astutas sociedades bíblicas”, que distribuíam grande número de exemplares com “falsas explicações aos homens de quaisquer condições, inclusive aos mais rudes”, para que cada um interpretasse a seu gosto o que Deus revelou, pervertendo seu genuíno sentido e caindo em erros gravíssimos.

O papa não se conteve em tratar de assuntos diretamente ligados à doutrina católica, e se debruçou sobre temas propriamente políticos. Além do aumento da coesão da Igreja, ele convocou os bispos a educarem o povo na obediência ao poder civil, ao contrário da “nefanda doutrina do comunismo”, que seria contrária em tudo ao direito natural. Disse ele:

Inculcai no povo cristão a obediência e sujeição devidas aos príncipes e poderes constituídos, ensinando, conforme a doutrina do apóstolo Paulo, que todo poder vem de Deus, e que os que não obedecem ao poder constituído resistem à ordem de Deus e atraem sua própria condenação, e que, portanto, o preceito de obedecer a esse poder não pode ser violado por ninguém sem falta, a não ser que mande fazer algo contra a lei de Deus e da Igreja. (Encíclica *Qui Pluribus*, nº 13)

Em dezembro de 1864, Pio IX emitiu outra encíclica, a *Quanta Cura*, também dirigida aos bispos de todo o mundo, na qual concentrou sua atenção sobre os “erros da época”. O anexo à encíclica, o *Syllabus Errorum*, trouxe uma lista de 16 “erros”, com as fontes doutrinárias para o combate a cada um deles.

<sup>2</sup> Esse conclave passou a ser identificado como Concílio do Vaticano I, depois que o papa João XXIII convocou evento similar na mesma cidade, em 1961.

O duplo documento *Quanta Cura/Syllabus* condenou direta e fortemente o racionalismo, o naturalismo, a ideia da separação Estado-Igreja, o primado do poder civil, o liberalismo, o Socialismo, o progresso e outros componentes da civilização moderna. Em suma, a encíclica evocou antigas doutrinas e retomou a luta pela preponderância da autoridade eclesiástica sobre a Sociedade Civil. A educação deveria estar toda submetida à religião católica, os clérigos deveriam estar fora da jurisdição do Estado, submetidos apenas ao foro eclesiástico até mesmo em causas temporais, civis ou criminais. Numa palavra, na véspera da Santa Sé ser despojada do poder temporal, pela anexação dos Estados Pontifícios ao Estado italiano, o papa proclamou sua pretensão ao predomínio do poder espiritual sobre o poder político.

Quando o *Syllabus* foi baixado, o México podia ser apontado como destinatário preferencial de praticamente todos os “erros” de natureza política. O imperador Maximiliano havia sido fuzilado e o presidente deposto, Benito Juárez, voltara à presidência do país. A Constituição de 1857 foi retomada e as leis de reforma nela inseridas estavam cheias de restrições à Igreja Católica. No Brasil, nada assim tão revolucionário aconteceu, mas um lento e contínuo processo de erosão dos privilégios católicos foi o resultado de lutas entre abertura do campo religioso, de um lado; e, de outro, a resistência pela manutenção do monopólio detido por essa Igreja, mesmo quebrado.

Da longa lista de “erros”, extraí os de natureza política e que tinham a ver diretamente com o Brasil do século XIX. Para facilitar a compreensão, alterei a ordem em que as proposições apareceram e adaptei a redação, mantendo todavia o sentido.

#### ERROS MODERNOS:

*Qualquer pessoa é livre para abraçar e professar a religião que julgar verdadeira à luz da razão.*

*Em alguns países católicos, as leis determinam que os imigrantes tenham liberdade de praticar o culto que lhes é próprio.*

*É falsa a afirmação de que a liberdade de todos os cultos e a manifestação de pensamento e de opiniões produzam a corrupção dos costumes e dos espíritos dos povos, nem contribuam para a propagação da peste do indiferentismo.*

*Podem ser instituídas Igrejas nacionais isentas da autoridade do Pontífice Romano e separadas dele.*

*Os reis e os príncipes<sup>3</sup> estão isentos da jurisdição da Igreja, e são superiores a sua jurisdição para resolver questões de jurisdição. Em conflitos entre os dois poderes, deve prevalecer o poder civil.*

<sup>3</sup> Interessante a exclusão dos presidentes de repúblicas, considerados pela Igreja Católica, naquela época, uma forma ilegítima de poder.

*Na época atual, não é útil que a religião católica seja tida como a única religião do Estado, com a exclusão de quaisquer outros cultos.*

*A Igreja deve estar separada do Estado e o Estado da Igreja.*

*A Igreja não tem poder natural e legítimo de adquirir nem de possuir.*

*A autoridade secular tem o direito de apresentar os bispos e pode exigir deles que tomem posse de suas dioceses, antes de terem recebido na Santa Sé a instituição canônica e as Letras Apostólicas. Ainda mais, a autoridade secular tem o direito de demitir os bispos de suas funções pastorais e não é obrigada a obedecer ao Pontífice Romano no que diz respeito ao episcopado e à instituição dos bispos.*

*Não é lícito aos bispos publicar as próprias letras apostólicas sem licença do governo.*

*O governo tem o direito de mudar a idade prescrita pela Igreja para a profissão religiosa, tanto dos homens quanto das mulheres, e de proibir todas as ordens religiosas que admitam alguém à profissão solene sem licença do mesmo governo.*

*Devem-se revogar as leis que dizem respeito à proteção das ordens religiosas, aos seus direitos e obrigações; além disso, o poder civil pode prestar o seu apoio a todos os que quiserem deixar a vida religiosa e quebrar os votos solenes; pode igualmente suprimir as ordens religiosas, as colegiadas e os benefícios simples, ainda que sejam do padroado, e submeter os seus bens à alçada e administração da autoridade civil. Ainda mais, nos próprios seminários dos clérigos, o método dos estudos deve se sujeitar à autoridade civil.*

*As escolas públicas devem estar fora da alçada da autoridade eclesiástica. Mesmo num Estado cristão nenhuma autoridade religiosa tem o direito de se intrometer na disciplina das escolas, no regime de estudos, na escolha e aprovação de professores.*

*Os católicos podem aprovar a instrução da mocidade separada da fé católica e do poder da Igreja, atendendo somente aos conhecimentos dos objetos naturais e unicamente ou principalmente aos fins da vida terrena.*

No mosaico doutrinário autoritário montado pelas encíclicas de Pio IX faltava apenas uma peça: a afirmação da sua infalibilidade, o que foi definido no concílio do Vaticano. O vazamento da informação de que esse tema seria pautado suscitou reações dentro e fora da Igreja. No meio eclesiástico, o padre alemão Johan von Döllinger publicou livro *O papa e o Concílio* contra a pretensão papal da infalibilidade e o primado da jurisdição da Santa Sé.<sup>4</sup>

O concílio do Vaticano foi aberto em 1869, quando os Estados pontifícios já tinham sido tomados pelo reino do Piemonte, mas Roma ainda estava sob o domínio do papa, protegido pela tropa francesa de Napoleão III. Nas discussões, os prelados se dividiram diante da questão da infalibilidade. Os que a rejeitavam, não o faziam por motivo

<sup>4</sup> Mais adiante, vou comentar a introdução redigida por Rui Barbosa a esse livro.

doutrinário, mas de oportunidade. Chamavam a atenção para o não comparecimento de representantes das Igrejas Ortodoxas e Protestantes, convidadas pelo papa para o evento. Simultaneamente ao concílio católico em Roma, se reuniu em Nápoles um anti-concílio promovido pela Maçonaria, com centenas de delegados de vários países. A proclamação pretendida poderia acirrar as cisões no mundo cristão, potencializadas pela situação defensiva em que se achava a Igreja Católica no plano temporal.

O concílio ainda estava reunido quando a tropa da França se retirou, por causa da guerra com a Prússia, e Roma foi tomada pelo rei da Itália, que instalou aí sua capital. Mesmo assim, os prelados aprovaram a constituição dogmática *Pastor Aeternus*, que determinou ser o magistério do papa em matéria de fé e de moral assistido diretamente pelo Espírito Santo, sendo portanto infalível e irreformável, dispensando a aprovação dos bispos. O concílio foi suspenso em 1870, por causa da ocupação de Roma, diante do que o papa se declarou prisioneiro do Vaticano, área que lhe foi destinada pelo rei.

Os prelados opositores da infalibilidade logo se alinharam com a posição oficial, mas von Döllinger e professores de faculdades de Teologia da Alemanha foram excomungados. Na Alemanha e na Suíça, alguns deles fundaram uma igreja própria, a dos Velhos Católicos, que defendia uma federação mundial de igrejas nacionais. Mais tarde, eles se fundiram com Igrejas Protestantes.

Para Eric Hobsbawn (2012, p. 415), diante das ameaças sentidas pela secularização da cultura e pela laicidade do Estado,<sup>5</sup> a Igreja Católica reagiu da mesma forma como havia feito no século XVI com a Contra-Reforma. No entender do historiador britânico, o Catolicismo se tornara totalmente intransigente, recusando qualquer acomodação com as forças do progresso, da industrialização e do liberalismo. Depois do Concílio Vaticano, a Igreja ficou mais poderosa do que antes, mas ao custo de abandonar muito de seu terreno aos adversários.

Como boa parte do elenco de “erros” listados no *Syllabus* cabia ao Brasil, ele não recebeu o *placet* do imperador, vale dizer não pôde ser divulgado no país. Mesmo assim, o *Syllabus* forneceu material para a combustão que o ultramontanismo pretendia deflagar. Havia aqui bispos dispostos ao martírio. Oito anos depois de editada a encíclica e dois anos depois do fim do concílio, começou um conflito com o Estado brasileiro conhecido como *questão religiosa*, que será focalizada no próximo item.

Pio IX morreu em 1878 e foi substituído por Leão XIII, para alívio dos católicos insatisfeitos com o autoritarismo daquele. Em pelo menos um aspecto, o novo papa abriu a doutrina da Igreja Católica: a *questão social*. Na encíclica *Rerum Novarum*, de 1891, Leão XIII reconheceu o direito dos trabalhadores se organizarem em sindicatos para reivindicarem melhores condições de vida; combateu o Socialismo e defendeu a

<sup>5</sup> Como Hobsbawn escreveu em inglês, ele usou o termo secularização para designar os dois processos, indistintamente.

propriedade privada, mas criticou a concentração de riquezas resultado da usura. A solução para os conflitos seria a organização de espaços de diálogo entre patrões e empregados, como na evocação reacionária das corporações medievais, que os fascistas vieram a institucionalizar na Itália em 1924 e, no Brasil, a Assembleia Nacional Constituinte de 1933-1934 arremedou.

No que interessa diretamente a este livro, vale atentar para a encíclica *Immortale Dei*, de 1885, “sobre a constituição cristã dos Estados”. O papa Leão XIII reafirmou princípios caros ao Cristianismo, pelo menos na versão católica, de que o poder político tem origem divina. Sua legitimidade viria de Deus, mas a aceitação pelos súditos adviria do respeito voluntário deles, quando convencidos de que a autoridade do soberano tinha essa origem. Nessas condições, revolucionar a sociedade seria um crime de lesa-majestade, não só da majestade humana como também da divina. Deus teria dividido o governo do gênero humano em dois, o poder eclesiástico e o poder civil, cada um deles soberano em seu próprio âmbito. Na ordem civil as leis não deveriam ser ditadas pelo juízo enganador da multidão, mas pela verdade e pela justiça. Houve tempo em que o Evangelho governava os Estados, “então, o sacerdócio e o império estavam ligados em si por uma feliz concórdia e pela permuta amistosa de bons ofícios.” (Encíclica *Immortale Dei*, nº 28) A Reforma Protestante, apenas indiretamente referida, teria separado poder político e poder religioso, gerando o perigo da soberania popular:

Mas esse pernicioso e deplorável gosto de novidades que o século XVI viu nascer, depois de primeiro haver transformado a religião cristã, em breve, por um declive natural, passou à Filosofia, e da Filosofia a todos os graus da sociedade civil. E é a essa fonte que cumpre fazer remontar esses princípios modernos de liberdade desenfreada sonhados e promulgados por entre as grandes perturbações do século último, como os princípios e fundamentos de um “direito novo”, até então desconhecidos e sobre mais de um ponto em desacordo não somente com o seu direito cristão, mas com o direito natural. Eis aqui o primeiro de todos esses princípios: todos os homens, já que são da mesma raça e da mesma natureza, são semelhantes, e, *ipso facto*, iguais entre si na prática da vida; cada um depende tão bem só de si, que de modo algum está sujeito à autoridade de outrem: pode com toda liberdade pensar sobre qualquer coisa o que quiser, fazer o que lhe aprouver; ninguém tem o direito de mandar aos outros. Numa sociedade fundada sobre esses princípios, a autoridade pública é apenas a vontade do povo, o qual, só de si mesmo dependendo, é também o único a mandar em si. Escolhe os seus mandatários, mas de tal sorte que lhes delega menos o direito do que a função do poder, para exercê-la em seu nome. A soberania de Deus é passada em silêncio, exatamente como se Deus não existisse, ou não se ocupasse em nada com a sociedade do gênero humano; ou então como se os homens, quer em particular, quer em sociedade, não devessem nada a Deus, ou como se pudesse imaginar-se um poder qualquer cuja causa, força, autoridade não residisse no próprio Deus. (Encíclica *Immortale Dei* nº 31)

Os princípios defendidos pelo pontífice teriam como resultado a proteção da religião pelos governantes e a união entre o Estado e a Igreja Católica. Em consequência, a legislação civil deveria renunciar a normatizar o casamento, que deveria ser regulado apenas por normas eclesiásticas. Os bens da Igreja deveriam ser garantidos e a educação deveria ser *integral*, isto é, com seu conteúdo unificado pela doutrina religiosa e seus procedimentos regidos pela autoridade eclesiástica. A liberdade de pensamento e publicação deveria ser contida, pois apenas o conhecimento sancionado pela Igreja seria digno de ser difundido.

Numa palavra, a encíclica *Immortale Dei* não só era consistente com o *Syllabus*, como sintetizava uma posição anti-democrática e anti-republicana. No entanto, quatro anos depois de editada a encíclica, tudo o que o regime republicano instituído em 1889 pretendia para o Brasil contrariava o pronunciamento de Leão XIII: soberania popular e sufrágio universal (ainda que houvesse exceções), liberdade de imprensa e de culto, separação entre o Estado e a Igreja Católica, que perdia o status de religião oficial, instituição do casamento civil e supressão do Ensino Religioso das escolas públicas. Tudo isso não foi uma arbitrariedade resultante de um golpe de Estado militar, como se tentou apresentar depois, inclusive da parte de importantes protagonistas do processo de laicidade do Estado, como teremos ocasião de ver em outro capítulo. Na verdade, a teoria sobre a separação entre a Igreja Católica e o Estado foi elaborada lenta e conflituosamente no Brasil, depois que o primeiro passo concreto nessa direção foi forçado pelo imperialismo britânico em 1810. Veremos os pontos culminantes dessa elaboração teórica em três autores, Macedo Soares, Tavares Bastos e Rui Barbosa.

A primeira reflexão teórica sobre a liberdade religiosa foi elaborada e divulgada no Brasil em meados do século XIX, quando o tom das discussões em torno dessa questão estava ainda baixo. O termo laico não foi empregado, embora o significado estivesse implícito, como veremos. Tal reflexão apareceu no livro de Macedo Soares, escrito quando ele ainda era estudante – *Da liberdade religiosa no Brasil: estudo de Direito Constitucional*. A primeira edição saiu em um jornal estudantil, em 1858 ou 1859;<sup>6</sup> a segunda, em 1865, já pela editora dos irmãos Laemmert, do Rio de Janeiro, que também lançaram a terceira, em 1879, a qual comentarei.

Antônio Joaquim de Macedo Soares nasceu no município de Maricá (RJ) em 1838, numa família de ricos proprietários rurais e políticos com atuação provincial e nacional. Aos 15 anos foi enviado para o seminário da diocese do Rio de Janeiro, onde permaneceu durante três anos. Abandonou a carreira eclesiástica e se matriculou na Faculdade de Direito de São Paulo, onde foi iniciado na Maçonaria, a que esteve filiado toda a vida, atingindo o grau máximo e exercendo a grã-mestria. Logo após a formatura, foi nomeado juiz municipal em Araruama, município vizinho ao de seu nascimento.

<sup>6</sup> O original não precisa a data.

Calcado em autores correntes no curso jurídico, o pensamento do jovem acadêmico procurou dar conta das reivindicações que uniam liberais, maçons e protestantes: separação entre o Estado e a Igreja Católica, com o conseqüente fim dos privilégios que esta usufruía diante das outras; total liberdade de culto; instituição do casamento civil e do registro civil dos nascimentos; elegibilidade dos não católicos; e secularização dos cemitérios.

A publicação em livro de circulação comercial, em 1865, deu ao seu autor projeção nacional devido à divulgação feita por vários jornalistas e políticos defensores da separação entre o Estado e a Igreja Católica, entre eles Tavares Bastos e Quintino Bocaiúva. A edição de 600 exemplares se esgotou rapidamente, até porque a Sociedade Internacional de Imigração adquiriu 200 para distribuir pelas edições de jornais da Corte e das províncias. Para essa entidade, somente a separação entre a Igreja e o Estado, com o conseqüente fim da discriminação dos não católicos, poderia ampliar o contingente de imigrantes europeus no Brasil. O mesmo fez com deputados e senadores, no ano seguinte, o ministro Paula Souza da Agricultura, entusiasta defensor da imigração branca e cristã, não necessariamente católica.

Intenso e ácido debate se travou no Parlamento em torno da obra de Macedo Soares. Na Câmara, Tavares Bastos a defendeu, bem como a seu autor, das represálias políticas sofridas. No Senado, Zacharias de Góes atacou autor e obra. Distorcendo a letra e o espírito do livro, o senador disse que ele havia escrito não ser religião alguma verdadeira, portanto, a religião do Estado brasileiro seria falsa. Dito isso, ele estava impedido de ser juiz, razão pela qual o governo não renovara seu mandato em Araruama. De fato, mesmo após a decisão do ministro da Justiça, em 1866, que reconheceu o direito de um não católico exercer cargo público, Macedo Soares foi impedido de manter o seu. Em contrapartida, o reconhecimento de sua posição da parte de Pedro II veio no mesmo ano da perda do cargo de juiz, com a outorga do título de cavaleiro da Imperial Ordem da Rosa por serviços prestados à integridade da pátria, quando o homenageado tinha apenas 28 anos de idade.

Depois de se dedicar à advocacia privada e à campanha pela abolição da escravatura (apesar dos laços familiares com grandes proprietários), Macedo Soares ingressou na política no sentido estrito. Começou como vereador em Araruama e prosseguiu com dois mandatos de deputado provincial fluminense. Em 1870, retornou à magistratura, sendo nomeado para o cargo de juiz da comarca de Campo Largo (PR), após o que foi transferido para Mar de Espanha (MG), Cabo Frio (RJ) e, finalmente, para a capital do país em 1886.

Esboçada a trajetória política do autor, passemos ao livro. Nas primeiras 75 páginas, ele se propôs a responder à pergunta: “nossa Constituição política consagra a liberdade religiosa em toda a sua amplitude?” Para respondê-la, elaborou três capítulos intitulados “Filosofia do Direito da Liberdade Religiosa”, “Direito Constitucional” e “História - Legislação Comparada”.



A primeira lei de sua teoria é a da unidade: na essência, todas as religiões seriam idênticas e exprimiriam a verdade; somente na forma elas diferiam. A segunda lei é da variedade: nenhuma religião exprime a verdade, que é uma só, apenas Deus pode definir qual seja. Se todas as religiões são iguais, sob o duplo ponto de vista do sentimento e das crenças individuais, e da identidade dos princípios cardeais, segue-se que a liberdade de consciência é um direito absoluto.

Ao longo da História, a religião ocupou diversas posições em relação ao Estado, ora superior ora inferior, poucas vezes como igual. Foi o Cristianismo quem estabeleceu a distinção entre o Estado e a religião, segundo a fórmula “a Deus o que é de Deus, a César o que é de César”. Essa distinção não chegou, contudo, a ser efetivada, pois tanto os imperadores quiseram submeter a Igreja quanto os papas quiseram submeter os reinos. A revolução francesa de 1789, finalmente, estabeleceu a igualdade entre religião e Estado. “A consequência da posição da religião em frente do Estado é que este, como instituição encarregada de realizar o direito, deve reconhecer a liberdade da religião e garantir as condições necessárias para o seu desenvolvimento.” (SOARES, 1879, p. 33)

A garantia devida pelo Estado consistiria em duas leis “simplicíssimas”: (i) É livre o exercício de toda e qualquer religião, enquanto não se opuser à ordem pública ou, em geral, ao bem da sociedade; e (ii) O Estado não intervém nos negócios religiosos senão quando perturbam ou lesam o bem geral da sociedade. (Idem, p. 33-34) A pré-condição da garantia da liberdade religiosa é a igualdade política de todas as religiões, já que elas poderiam concorrer eficazmente para o aperfeiçoamento da moralidade individual, contribuindo, assim, para o bem geral da nação. Já que o Estado só deve encarar a religião pelo lado político, ele não pode ter religião oficial. A existência de uma religião dominante, mais do que uma injustiça, é um contrassenso.

A segunda condição da garantia da liberdade religiosa reside na independência absoluta do poder religioso na economia, no governo e na direção dos cultos. Isto porque o Estado não tem competência para reger matérias que dependem da liturgia de cada religião. Uma objeção corrente a essa condição é que a função mediadora do Estado exige que ele impeça as religiões de colidirem umas com as outras, trazendo a anarquia para dentro da sociedade, por cuja ordem deve velar. Por isso, o Estado precisa avaliar os princípios professados por cada religião que pretende ser admitida na sociedade. As que tiverem princípios, dogmas ou doutrinas que parecerem incompatíveis com a manutenção da paz e da ordem social devem ser rejeitadas. Postos esses princípios, Macedo Soares passou a analisar a questão no âmbito do Direito Constitucional brasileiro. Vamos acompanhá-lo.

Dois artigos da Constituição do Império dispunham sobre a liberdade religiosa. O art. 5º proclamava como religião do Estado a católica apostólica romana, permitia que o cidadão professasse a religião de sua preferência e, finalmente, estabelecia que as

religiões toleradas não poderiam exercer o culto externo, mas deveriam limitá-lo a casas particulares, sem as formas arquitetônicas características dos templos. Decorre daí que o texto constitucional continha duas ideias implícitas, que foram objeto de exame mais acurado pelo autor: a religião católica é superior às religiões dissidentes; e o cidadão católico é superior ao não católico.

Para ele, essas ideias não encontram respaldo na Filosofia da liberdade religiosa. Se não passassem da letra da lei, a questão não teria importância. Mas ela se desenvolveu na Constituição e na legislação infraconstitucional e se estabeleceu na vida prática. A Constituição restringiu o direito dos não católicos de exercerem representação política, pois estavam impedidos de elegerem e serem eleitos para a Assembleia e o Senado. Confundindo o Estado com a Nação, a Constituição prescreveu que o cidadão dissidente, o que não professava a religião do Estado, não poderia representar adequadamente o espírito da Nação. Contra essa ideia o então estudante fluminense de Direito argumentou:

Este grande direito, *summum jus*, não é dado ao infeliz que não pode compreender que Deus se fez homem! Porque eu não aceito que a Eucaristia como sacramento, não posso ser deputado da Nação! Porque um grande entendimento não pode convencer-se de que uma fatia de pão se converta no corpo de Deus tão real e verdadeiramente como está no céu, está proscrito dos comícios populares, onde se vai decidir os destinos de sua pátria, onde se vai dispor da fortuna desse herege!... Porventura no recinto das câmaras só se tratam interesses religiosos? Não são as disputas teológicas as questões que menos interessa às sociedades hodiernas? Resumem-se na religião as necessidades materiais, as necessidades morais e intelectuais, e as necessidades políticas de um povo do século XIX? Porque não pode ser deputado o cidadão protestante? Porque apeá-lo nas manifestações de sua personalidade jurídica como filho do país? (SOARES, 1879, p. 45-46)

Ora, a restrição dos direitos políticos só poderia ser justificada pela incapacidade do cidadão, caso contrário seria uma pena aplicada a quem cometeu grave delito. Além dos menores de idade, a Constituição considerava em certos casos incapazes os escravos libertos e os analfabetos. Os ex-escravos não tinham o direito de votar nem ser votados, nem de ocupar cargos públicos, embora pudessem eleger o eleitor.<sup>7</sup> A suposição era a de que lhes faltavam habilitações para tanto. Os analfabetos, por exemplo, não podiam ser jurados, vereadores, juízes de paz, nem assumir outras posições na sociedade política.

O autor se deteve na expressão “religião do Estado”, à procura de seu verdadeiro significado. Poderia ser por causa da maioria de católicos no país, caso em que o direito da maioria privilegiada estaria baseado na coação da multidão, na brutalidade das massas. Religião do Estado se resumiria no “estúpido despotismo do número”. (SOARES, 1879, p. 48) Outro significado poderia originar-se do resultado do julgamento pelo Estado: a

<sup>7</sup> Vale lembrar o sistema de eleição indireta em vigor na época em que o texto foi escrito.

religião oficial seria aquela considerada por ele a única verdadeira. Essa não é atribuição do Estado, como concluiu a análise filosófica precedente. Portanto, a expressão “religião do Estado” só poderia ser entendida como um abuso de poder, implicando perseguição moral e política, a ponto de contradizer a própria Constituição – ninguém poderia ser perseguido por motivo de religião, motivo este endossado, aliás, pelo Código Criminal.

A conclusão era a de que a Constituição não consagrava a liberdade religiosa. Ela era também restritiva ao proibir a forma exterior de templo para os locais de culto das religiões diferentes da católica. Perguntou Macedo Soares: que forma vedada seria essa? Qual seria a forma própria de templo? A de um templo grego? A do protestante? A da mesquita? A do pagode? O que isso teria a ver? O autor mostrou que a arquitetura grega da *Madeleine*, em Paris, não a impedia de ser católica.

Concluída a análise sistemática do Direito Constitucional brasileiro, que mostrou não garantir a liberdade religiosa, Macedo Soares passou à terceira e última parte de seu livro, na qual examinou a questão posta inicialmente nos âmbitos da História e da Legislação Comparada.

Para justificar a mudança do dispositivo constitucional por ele defendida, Macedo Soares invocou um argumento de ordem prática e outro ideológico. A população de 1858-1859, quando o livro foi concebido, já não era a mesma de 1824. Imigrantes europeus, “sectários de religiões acatólicas” afluíam para o Brasil, onde ficavam à mercê do clero católico, desprovidos dos direitos e obrigações relativos aos nascimentos, casamentos e óbitos. Além das mudanças legais exigidas pelos estrangeiros, havia as necessidades de os brasileiros terem uma população moralizada, inteligente e instruída, o que o regime escravista não propiciava. Fazendo eco às concepções eugênicas em voga na época, inclusive as divulgadas por seu defensor Tavares Bastos, Macedo Soares imaginou que a imigração iria melhorar uma raça cheia de defeitos: “Hoje, mais do que nunca, necessitamos regenerar, pelo cruzamento saxônico, esta abastardada raça latina, que apenas tem assimilado a si o negro e o bugre, a estupidez e a indolência.” (SOARES, 1879, p. 56)

Sua tese foi assim enunciada: “O art. 5º da Constituição pátria deve ser riscado da Magna Carta; e em seu lugar há de o legislador burilar, em letras mais perenes que o bronze, esta imensa verdade: É LIVRE NO IMPÉRIO O EXERCÍCIO PÚBLICO DE QUALQUER RELIGIÃO. Verdade política, verdade social, verdade econômica, verdade imperecível, vitória de uma grande ideia, triunfo incruento do espírito moderno.” (SOARES, 1879, p. 75, destaque no original)

A terceira e última edição da obra aqui referida não foi revista, embora lançada em conjuntura bem diferente da primeira. Mas foi ampliada. O texto recebeu algumas notas de rodapé e anexos com matérias a respeito do apoio e da rejeição da segunda edição. Duas décadas depois de Macedo Soares escrever esse livro, a crise política resultante da *questão religiosa* repôs em termos mais amplos a pergunta que abriu seu texto. O autor, maçom que

era, talvez reescrevesse partes de sua obra, mitigando os elementos mais ostensivamente idealistas da análise, e trouxesse para o primeiro plano novos protagonistas, como os ultramontanos do Vaticano e do Brasil, e os republicanos que aqui exigiam a separação entre a Igreja e o Estado. Lembremo-nos de um dos itens do Manifesto Republicano de 1870, que clamava pela liberdade de consciência, “nulificada por uma igreja privilegiada”. (apud PESSOA, 1973, p. 47)

Passemos agora a Tavares Bastos, de cujas ideias já tivemos uma primeira aproximação no capítulo anterior, quando foi sublinhada sua posição inicial de defensor incisivo da imigração branca, passando depois para a da educação dos escravos com vistas à abolição. Ele vem, agora, como propagandista do americanismo, síntese de liberalismo econômico e político-ideológico, a base de sua proposta laica para o Brasil.

A idealização dos Estados Unidos foi suscitada em Tavares Bastos pelo professor José Tell Ferrão, da Faculdade de Direito de São Paulo, que fora educado naquele país. Essa atitude levou o jovem alagoano a se aproximar dos missionários protestantes, inclusive do pastor James Fletcher, de quem se tornou amigo. Vieira (1980, p. 95) chegou a chamar Tavares Bastos de “paladino do protestantismo” e de “apóstolo do progresso do Brasil”. A propósito, em 1861 o deputado alagoano publicou artigos em jornal do Rio de Janeiro, acusando a alfândega de ser a “chancelaria da nunciatura”, por causa da apreensão de uma caixa de impressos protestantes pertencentes ao pastor Robert Kalley. (Idem, p. 97)

Tavares Bastos foi um dos fundadores da Sociedade Internacional de Imigração. Seus artigos na imprensa apresentavam o liberalismo como uma panacéia. Eis o que David Gueiros Vieira disse dele:

O remédio para todas as mazelas do Brasil, de acordo com Tavares Bastos, era preparado com quatro ervas básicas do liberalismo. O estabelecimento da mais ampla liberdade de comércio – o escritor admitia que era um grande adepto dos profetas britânicos do livre-tráfego, John Bright e Richard Cobden, cujas ideias eram, para ele, o novo “Evangelho” da nova era do “progresso”. O reconhecimento de que existia uma divisão internacional do trabalho, razão pela qual o Império deveria concentrar todos os esforços na sua especialidade, ou seja, a agricultura. Para Tavares Bastos, entretanto, os outros dois mais importantes itens que, na sua opinião, trariam verdadeiramente o Brasil para o mundo civilizado eram a abertura do Amazonas e dos outros grandes rios brasileiros aos navios de todas as nações, e uma mudança da “alma” brasileira, que teria lugar através da abertura dos portões do Império à imigração maciça britânica, germânica, irlandesa (na verdade, escocesa-irlandesa) e especialmente a norte-americana. (VIEIRA, 1980, p. 100-101, aspas no original)

Essas ideias, difundidas amplamente pela imprensa e chanceladas pelo mandato de deputado, fizeram de Tavares Bastos um herói para os estrangeiros no Brasil – desde os adeptos do Cristianismo reformado aos comerciantes, especialmente aqueles que

fundiam a ética calvinista com o espírito do capitalismo, numa evocação antecipada da tese de Max Weber.

Num livreto publicado em 1866 sob o pseudônimo de “Melasporos”, o deputado alagoano defendeu com veemência a separação entre a Igreja Católica e o Estado. Para ele, foi a corrupção da Igreja que a levou a buscar a proteção do Estado, necessária para forçar o povo a segui-la. Essa proteção aumentou a corrupção do clero, o que reforçou a busca da proteção estatal e aumentou “o espírito perseguidor da Igreja”, ao ponto de ter esquecido por completo o princípio essencial do Cristianismo, que diz “dar a Deus o que é de Deus e a César o que é de César”. (BASTOS, 1866, p. 24) Se recuperasse sua pureza e vitalidade primitivas, a Igreja compreenderia a verdadeira tolerância evangélica e dispensaria o socorro do Estado.

A tese da obra é que nos países onde o Catolicismo não tinha a proteção do governo, a liberdade era mais ampla e a religião católica crescia mais “desassombrada”. Os Estados Unidos e a Europa em geral, foram citados como exemplos práticos. O deputado alagoano mencionou que nos Estados Unidos, em 1644, o pastor presbiteriano Roger Williams reivindicou pela primeira vez a separação entre a Igreja e o Estado, “anunciando ao mundo escandalizado que o Estado é instituído para punir o delito, mas que não tem o direito de se ocupar do pecado.” (BASTOS, 1866, p. 27) Quase dois séculos foram necessários para essa ideia ser plenamente vitoriosa naquele país. Na Europa, por outro lado, o que se via era a prevalência da descrença, que Tavares Bastos associou à ligação entre o Estado e a Igreja. Não só a Igreja Católica padecia desta ligação, como, também, as protestantes, a exemplo da Anglicana e da Presbiteriana.

A religião não quer senão obediência voluntária; a glória do pastor é estar inteiramente dependente de suas ovelhas. Disfarçado com um belo nome, o patronato do Estado não é senão uma escravidão; a igreja cristã nasceu fora do Estado, cresceu pela liberdade, declinou, corrompeu-se no dia em que a mão dos príncipes sustentou-a; por onde quer que ela tenha sido deixada a si mesma, tem se restabelecido. (...) o Cristianismo achou de novo na América os belos dias de sua infância; ele não tornará a tomar o jugo que voluntariamente quebrou. (BASTOS, 1866, p. 28)

Aos descrentes em sua tese, o autor pediu que perguntassem aos membros do clero católico e protestante dos Estados Unidos, se eles queriam trocar o regime de liberdade pelo de proteção estatal. Garantia que a resposta negativa seria unânime.

Nas décadas de 1870 e 1880, antes e depois da *rebeldia episcopal*, a reivindicação de liberdade religiosa e seus desdobramentos políticos tiveram importantes defensores no Parlamento e fora dele. Com argumentações cada vez mais refinadas, resultantes dos debates que se travavam e do cotejo da situação brasileira com as de outros países, intelectuais-políticos orientaram seu pensamento sobre a necessidade de separação

entre o Estado e a Igreja Católica, com a conseqüente destituição desta última de sua posição privilegiada. Vejamos um extrato do pensamento militante do mais notável desses intelectuais-políticos, Rui Barbosa de Oliveira.

Depois de cursar uma escola secundária privada, Rui Barbosa ingressou na Faculdade de Direito em Recife, em 1866, mas se transferiu para São Paulo ao fim do 2º ano do curso. Na faculdade paulista participou de atividades da Maçonaria<sup>8</sup> e da *Bucha*. O jornalismo foi atividade constante em sua vida, desde os tempos de estudante, pela qual difundiu posições abolicionistas e laicas. De posse do diploma de advogado, voltou à Bahia. Foi eleito deputado provincial em 1878 pelo Partido Liberal e, no ano seguinte, deputado geral, sendo reeleito em 1881. Depois desse ano, seu desempenho eleitoral mudou. As campanhas que a Igreja Católica e os proprietários de escravos fizeram contra ele barraram suas pretensões eleitorais em 1884, 1886 e 1889. Por seu projeto de emancipação progressiva dos escravos, Rui foi taxado na Assembleia Geral de “comunista, incendiário e portador da bandeira vermelha”.<sup>9</sup> Apesar das críticas à Monarquia, em 1884, ele recebeu do imperador o título de conselheiro, não pelos préstimos políticos, mas pelo “merecimento e letras”. (ALONSO, 2002, p. 309) Proclamada a República, ele participou diretamente da montagem do aparato legal do Governo Provisório e da elaboração da Constituição de 1891. Assumiu o Ministério da Fazenda, foi senador pela Bahia e concorreu quatro vezes à presidência da República, sem sucesso.

Para os propósitos deste texto, a vasta obra de Rui Barbosa tem dois interesses diretos: a separação entre a Igreja Católica e o Estado; e a reforma da instrução pública, na qual a laicidade ocupou importante lugar, ora explícita, ora implicitamente. A primeira será analisada abaixo e em item seguinte deste capítulo; e a segunda, no próximo.

Em 21 de julho de 1876, Rui pronunciou uma “conferência popular” no Grande Oriente do Brasil (do Vale dos Beneditinos) no Rio de Janeiro, sobre a separação entre a Igreja e o Estado. Os bispos rebeldes de Olinda e do Pará, pivôs da *questão religiosa*, haviam sido anistiados em setembro do ano anterior, mas a discussão pública sobre o caráter laico do Estado se encontrava na ordem do dia. Secularização dos cemitérios, casamento civil, Ensino Religioso facultativo nas escolas públicas, liberdade de manifestação pública de religiões que não a católica, eram os pontos mais polêmicos da plataforma republicana ou liberal monarquista.

<sup>8</sup> Em 1870, ele foi eleito orador da *Loja América* e apresentou projeto de que ela só aceitasse irmãos que libertassem os filhos de suas escravas. Vitorioso o projeto, ela se antecipou de um ano à “lei do ventre livre”. Em discurso na Assembleia, em 1879, o já deputado Rui Barbosa disse ter sido iniciado na *Loja América*, da capital paulista, mas, naquele momento, era um “maçom desgarrado”. “Tive a honra de servir entre esses bons amigos da humanidade. Fui então fiel e assíduo maçom; mas, deixando São Paulo, deixei até hoje a Maçonaria, de que fiquei membro avulso e simples aprendiz.” (BARBOSA, *Obras Completas*, v. VII, t. I, p. 124)

<sup>9</sup> *Rui Barbosa: cronologia*, p. 56. As acusações eram totalmente desprovidas de fundamento. O deputado baiano alertou, em diversas ocasiões, para a necessidade de o governo tomar medidas para suprimir situações que levassem à subversão da ordem social. Promover reformas para evitar a revolução era sua preocupação constante. Como exemplo, ver BARBOSA, *Obras Completas*, v. X, t. I, p. 141.

A fala de Rui se destacou pela veemência e radicalismo de posições, sintetizadas na fórmula *Igreja livre no Estado livre*, implicando a rejeição tanto da intromissão do Ministério do Império nos negócios internos da Igreja Católica quanto a existência de uma religião oficial, mantida com recursos públicos, acompanhada de restrições às demais religiões.<sup>10</sup>

A *rebeldia episcopal* de 1872-1875 não foi para ele, um conflito ocasional, já que expressou “o antagonismo irreconciliável do Catolicismo ultramontano com a secularização liberal das instituições civis.” (BARBOSA, 1913, p. 623) Não haveria conciliação possível entre o Estado secular (isto é, laico) e a concepção da infalibilidade papal – o que, aliás, não era uma crença religiosa, apenas um “estratagema político”. Naquela situação, se um cidadão brasileiro fosse excomungado pelo papa, perdendo, portanto, o foro de católico, ele deixaria de ter todos os direitos políticos. Não poderia ser militar, professor em estabelecimento oficial, funcionário público, eleitor nem elegível para representação política em qualquer nível do Estado.

Os jesuítas e o jesuitismo foram severamente criticados pelo efeito de sua educação, similar ao de um forte veneno inoculado no organismo social.

Infiltrado na veia de um povo, o jesuitismo produz numa sociedade efeitos de todo o ponto análogo ao do curare na organização física do indivíduo: nenhuma alteração exterior, o costumado semblante, a mesma aparência, os tecidos conservados; apenas a enervação universal, cada fibra paralisada, nenhuma transmissão mais do pensamento aos órgãos de ação do centro cerebral aos músculos, aos membros, a dor por dentro, externamente inércia impassível; o mal em parte nenhuma e por toda a parte, o aniquilamento interno, um simulacro de vida na superfície, nada e em ponto algum que denuncie o assassino e gênero de morte. Tal a curare, tal o jesuitismo. (BARBOSA, 1913, p. 648)

O advogado baiano não se referia apenas a ideias, mas chamou a atenção para a Companhia de Jesus, suporte organizacional do ultramontanismo em todo o mundo, estar atuando no ensino, apesar de não ter sido revogada pelo Império do Brasil a expulsão dessa congregação em 1759. Nessa como em outras questões, o Estado brasileiro assumiu a legislação portuguesa.

Logo após a exitosa conferência, o grão-mestre maçom Saldanha Marinho sugeriu a Rui traduzir o livro *O papa e o concílio*, publicado por Johan von Döllinger em 1870 sob o pseudônimo de Janus. A empreitada foi aceita, mas, não contente com isso, o

<sup>10</sup> O texto dessa conferência só foi publicada em 1913 no *Boletim do Grande Oriente do Brasil* (ano 38, n. 9, setembro), quatro décadas depois de proferida. Viana Filho (1952) sugeriu que o sucesso da conferência representou uma inflexão favorável na vida do jurista baiano. Um trecho transcrito de carta a sua noiva, redigida na noite mesma do evento, revela um Rui Barbosa radiante com o sucesso: falou duas horas ao invés de uma, “até as senhoras se mantiveram no recinto até o fim!” Terminada a conferência, “todos vinham apresentar-se-me pelos seus nomes, com os maiores protestos de admiração. E convém saberes que não era povilêu; era a melhor gente daqui. O que me diziam, o como me exaltavam tão enormemente exagerado e monstruoso era, que a ti mesma repugna-me repetir.” (Idem, p. 82)



impetuoso tradutor, então com 28 anos, elaborou uma introdução maior do que o próprio texto.<sup>11</sup> Lançado em julho de 1877, o livro foi um fracasso do ponto de vista comercial, com poucos exemplares vendidos, mas a polêmica sobre a obra foi intensa. Os liberais teceram elogios e os ultramontanos condenaram o jurista baiano, tanto quanto o autor da obra traduzida.

Na introdução ao livro de Janus/von Döllinger, Rui Barbosa retomou e ampliou as fontes e referências do autor, além de entremear reflexões sobre o Brasil, já apresentadas na conferência no Grande Oriente. Antes da introdução havia, também, um prefácio escrito pelo jurista baiano. Começamos pelo prefácio, no qual há menção à visita do imperador e da imperatriz do Brasil ao Vaticano.<sup>12</sup> A Europa teria sabido pelo jornal britânico *Times*, que Pedro II se prostrou aos pés de Pio IX, o qual teria abençoado paternalmente o casal imperial e não teria deixado de invocar os “princípios inalteráveis da igreja”, base da política ultramontana. E é justamente das alterações desses princípios que o autor alemão e o tradutor/introdutor baiano trataram em sua parceria editorial. Num longo parágrafo do prefácio, Rui explicitou a razão de sua insistência na tese de que o *romanismo* não seria uma religião, mas, sim, uma política, a mais funesta de todas as políticas.

Pondo, entretanto, mais longe a mira, e aspirando a estabelecer metodicamente, perante os nossos conterrâneos, geralmente alheios a esses estudos, as ideias modernas cristãs sobre as relações entre os cultos e o Estado, e indicar os preservativos liberais contra o clericalismo, forcejamos por desempenhar-nos dessa tarefa numa introdução. Aí, esboçadas rapidamente as incursões do primado pontifício nas igrejas nacionais, suas usurpações no seio dos Estados e os desentendimentos reiterados e peremptórios da catolicidade às presunções infalibilistas da tiara; evidenciada a identidade absoluta entre a ideia de infalibilidade e a de onipotência na jurisdição do céu e da terra; dissecada nuamente a ignorância palmar dos que reputam facultativa aos católicos romanistas a adesão ao *Syllabus*; provada a incompatibilidade filosófica e praticamente inconciliável entre esse abominável símbolo da papolatria e qualquer constituição hodierna, especificamente a nossa; – assentadas todas essas premissas imprescindíveis às nossas conclusões, ventilamos a questão em todas as aplicações ao Brasil, desenhando as instituições que, a nosso ver, constituem a solução natural e definitiva do problema. Opugnando o alvitre inepto das concordatas, o hibridismo impotente das legislações regalistas, a inominada política da relaxação, que é isso que aí vai entre nós, expusemos a sobreexcelência da emancipação religiosa pelo princípio da *Igreja livre no Estado livre*, sua oportunidade, sua eficácia decisiva e sem sucedâneos. (BARBOSA, *Obras Completas*, v. IV, t. I, p. 17-18, grifos no original)

<sup>11</sup> As *Obras Completas de Rui Barbosa* incluíram esse trabalho no volume IV; o tomo I contém a introdução e o tomo II, a tradução do texto completo de von Döllinger.

<sup>12</sup> Pedro II saiu do Brasil no início de abril de 1876 para os Estados Unidos. De lá foi para a Europa e o Oriente Médio, permanecendo fora do país por 18 meses. No capítulo “Vetores da secularização”, comentarei as manifestações de Pedro II sobre a liberdade religiosa nos EUA.

A maior parte da introdução versou sobre as transformações da hierarquia da Igreja Católica, particularmente do papado, bem como das relações entre ela e os Estados nacionais da Europa e dos Estados Unidos, principalmente. Sem desconsiderar a relevância dessas referências, as passagens que dizem respeito mais diretamente ao Brasil naquela conjuntura serão apresentadas abaixo.

Era tempo de *agitar* o Brasil em matéria de liberdade de culto. Rui grifou esse verbo e especificou o que queria dizer com ele, distinguindo-se de outros agitadores, talvez anarquistas e comunistas. Deveríamos agitar *britanicamente* (grifado também esse advérbio) o país com audácia, inteligência e disciplina. Deveria ser uma revolução incruenta, pois, embora ainda não tivéssemos chegado à situação de certos países da Europa, a “lava revolucionária cava seu leito e consumirá em silêncio as almas”, aproveitando a subordinação do Estado à Igreja. (BARBOSA, *Obras Completas*, v. IV, t. I, p. 435)

A imigração europeia foi entendida por Rui e por muitos de seus contemporâneos, como a solução por excelência dos problemas brasileiros, desde o suprimento de força de trabalho livre para substituir os escravos, até a modernização da administração pública e a própria participação política dos cidadãos. Todavia, os imigrantes europeus continuariam a preferir os Estados Unidos enquanto não pudéssemos lhes oferecer a cidadania, inclusive a liberdade de culto. Afastando-se de Macedo Soares neste ponto, o deputado baiano defendeu que as mudanças poderiam começar pela legislação ordinária, sem as dificuldades da reforma constitucional.

Demais, a promulgação do regimen *americano*, em muitas de suas instituições essenciais, não exige, entre nós, a intervenção excepcional da autoridade constituinte. A secularização da escola, do registro civil, do casamento, do cemitério, do ensino público, do Código Penal, e a abolição das incapacidades religiosas não ferem artigo nenhum constitucional; não restringem direitos individuais do cidadão; não alteram a divisão; não mudam a situação respectiva, não cerceiam as prerrogativas dos quatro poderes constitucionais. Apenas admitem à participação ativa, integral na administração e no governo do Estado uma fração da nacionalidade esbulhada até hoje desse inalienável direito, e reintegram o Estado na posse de elementos essenciais à soberania, confiados até agora a uma influência extranacional. (BARBOSA, *Obras Completas*, v. IV, t. I, p. 523, grifo no original)

Contra essa reforma, havia dois receios contraditórios na teoria mas convergentes na prática. Para uns, se o Estado retirasse a transferência de recursos financeiros, a Igreja não teria como se manter. Seria a ruína do Catolicismo. Discordando, Rui argumentou que, liberta a Igreja das amarras da administração pública, os crentes assumiriam um papel ativo na vida eclesiástica, inclusive na sua manutenção material. Para outros, o clero romano, livre das “peias civis”, assumiria uma influência política ainda maior do que tinha, e constituiria um Estado dentro do Estado. Seria o triunfo do ultramontanismo.

Também esse temor o jurista baiano refutou. No seu entender, o clero poderia difundir o Catolicismo pontifício, mas não teria o apoio político do governo para esse fim. Tampouco contaria com os salários pagos involuntariamente por todos os cidadãos.

O intuito de Rui era a total liberdade do Estado e da Igreja Católica, mas ele declarou aceitar compromissos, reformas parciais que levassem à reforma total, isto é a revogação do artigo 5º da Constituição, que instituía a religião católica como religião do Estado. Era essa revogação que iria afinal “abrir a vereda libertadora, encetar a emancipação religiosa do país.” (BARBOSA, *Obras Completas*, v. IV, t. I, p. 528)

A primeira manifestação de Rui a favor da laicidade da escola pública apareceu no prefácio de *O papa e o concílio*, de Janus. A laicidade seria imperiosa não só para o professor, libertado de ensinar uma doutrina na qual poderia deixar de crer, como ao aluno, a quem se apresentava uma moral atrelada a uma religião, como se somente a ela pertencesse. Conquanto longo, vale a pena a transcrição da passagem onde Rui desenvolveu seu pensamento, que aplicou no parecer sobre o ensino primário quatro anos depois.

A escola leiga [isto é, laica, LAC] está no primeiro grau, entre as reformas de absoluta e imediata precisão nossa. Essa fecundíssima instituição, tão verde em anos quanto incomparável em frutos civilizadores, não se pode mais, sem grave dano do país, adiar no Brasil. A ideia de separar nas escolas a moral da religião, inserida já entre os seus projetos renovadores, pelo previdente espírito de Turgot, como indispensável meio de confraternizar os homens e aparelhar cidadãos; nitidamente delineada por Condorcet em 1792; proclamada sob a revolução francesa; tem, desde o começo deste século penetrado a Holanda, a Irlanda, o alto Canadá, os Estados Unidos; e domina em França, na Bélgica, na Alemanha, na Suíça, na Itália, a fração mais esclarecida e vigorosa da opinião. (...) Os preconceitos que ligavam essa imortal conquista da civilização cristã à ideia de ateísmo são um desses espantalhos clericais, a que o tempo já fez justiça. A escola sem seita (*unsectarian*), a escola leiga é tão *ateia*, quanto o Estado sem alianças religiosas. Uma ideia é consequência forçosa da outra. Se o Estado confessa-se incompetente em teologia, dissolve o consórcio com as religiões positivas, e, órgão da justiça e do direito, não admite nessa esfera intervenção de nenhum culto organizado, segue-se obviamente que o ingresso do clero na instrução oficial, reivindicada pela autoridade civil como função essencial sua, é uma derrogação contraditória ao princípio, à natureza, à missão da sociedade secular. Não queremos despojar o ensino primário de todos os germens religiosos; antes resolutamente opugnamos sempre essa triste inovação. Por todas as confissões positivas, por todas as revelações real ou pretensamente divinas, perpassa uma corrente de ideias comuns: todas, quanto à moral, prendem-se por um laço de homogeneidade superior a essas eternas crenças na existência de um Deus, numa justiça futura, na imortalidade indestrutível da alma. É desse sopro de fé, que não separa, irmana os homens, é dele que o mestre há de impregnar as suas lições; porque essas crenças constituem noções

da ordem natural, dessa ordem sobre cujas *verdades* se estriba a existência do Estado, e que o Estado tem, portanto, a missão, a conveniência, a necessidade imperiosa de infundir, mediante os seus intérpretes profissionais, no espírito do povo. (BARBOSA, *Obras Completas*, v. IV, t. I, p. 500-501, grifos no original).

A despeito dessa convergência religiosa e política, haveria uma profícua divisão de trabalho entre o professor da escola primária e o sacerdote. O professor laico (que ele chamava de leigo), deveria infundir nas crianças o sentimento do dever, os hábitos de moralidade, o espírito de justiça, as noções fundamentais da vida individual, doméstica e nacional. O padre, por sua vez, deveria expor, fora da classe, os mistérios do sobrenatural.

Começando pela reforma da Constituição, como queria Macedo Soares, ou terminando nela, como defendia Rui Barbosa, o lema *Igreja livre no Estado livre* expressava bem um dos vetores do processo político brasileiro, segundo os princípios liberais e maçônicos. Nos próximos itens veremos em que extensão a prática política os assumiu.

Deixei para os últimos parágrafos o comentário sobre a preposição que liga os dois termos do título deste item. Para conectar os dois termos de seu lema (*libera chiesa + libero Stato*), Cavour empregou *in*, o que implica a Igreja situada no âmbito do Estado. O *Syllabus* repetiu a fórmula como um dos erros daquele tempo, mas não pretendia a separação total, antes a inversão da assimetria, isto é, o Estado no âmbito da Igreja. Os brasileiros comentados acima, inclusive Rui Barbosa, mantiveram a tradução literal da expressão de Cavour.

Numa discussão entre os deputados Perdigão Malheiro (MG) e Cândido Mendes (MA), na Assembleia Geral, em 1870, essa preposição foi ressignificada por eles, no bojo de uma discussão sobre a normatização governamental dos bens dos conventos, sobre o que me deterei mais adiante. O deputado mineiro defendeu a tese de que a normatização era legítima, porque a liberdade da Igreja diante do Estado implicava sua observância às leis do Estado. Já o deputado maranhense defendeu que a Igreja somente dependia do papa para sua normatização; ao Estado apenas cumpria mantê-la e defendê-la de seus inimigos. O primeiro sublinhou *no*, enquanto que o segundo preferia a preposição *e*, na ligação dos dois termos. Este segundo entendimento foi manifestado antes pelo bispo do Pará Antônio Macedo Costa em 1863 no memorial ao imperador, sobre o decreto que normatizou os seminários. Voltarei a ele em seguida.

## CONTROLE ESTATAL E REBELIÃO EPISCOPAL

Não havia quem defendesse o clero católico do Império, quando se arguía sua formação intelectual e sua dedicação à religião. De um modo geral, os candidatos ao sacerdócio eram sumariamente examinados pelos bispos, que os ordenavam. Além ou ao invés do sacerdócio, frequentemente os padres tinham uma vida mundana

que incluía a posse de propriedades (inclusive escravos), a disputa política e viviam amancebados. Do ponto de vista da Santa Sé, era preciso alinhá-los com a ortodoxia romana, em termos de formação, de conduta e de práticas religiosas, ou seja cumpria romanizar o clero brasileiro.

O panorama traçado por Riolando Azzi (1974; 1976) da reforma da Igreja Católica no Brasil do século XIX destacou o pioneirismo dos bispos Antônio Ferreira Viçoso e Antônio Joaquim de Melo no processo de romanização do clero brasileiro. O primeiro, depois de dirigir o Colégio Caraça, foi bispo de Mariana (MG) de 1844 a 1875; e o segundo, bispo de São Paulo, de 1851 a 1861. Dos dois, o bispo Viçoso foi o mais importante na difusão da nova figura do prelado “apóstolo e santo”, em substituição à antiga imagem do bispo administrador e político herdada do período colonial, cujo melhor exemplo é o do arcebispo da Bahia, Romualdo Seixas. (AZZI, 1974, p. 661) A influência decisiva de Viçoso se expressou na grande quantidade de padres por ele ordenados, mais de 300, na formação de “cinco dos mais ilustres bispos do Brasil”, inclusive Pedro Maria de Lacerda, do Rio de Janeiro, que desencadeou a luta contra a Maçonaria, protagonista primeiro da *rebelião episcopal*.

Esse empenho reformador dos bispos ultramontanos teve um impulso político no ostensivo apoio que os padres Antônio Ferreira Viçoso e Antônio Joaquim de Melo deram ao governo central por ocasião da revolução liberal de 1842. A posição centralista desses clérigos – contrária ao movimento federalista, que tinha entre seus líderes o padre Feijó, cismático e contrário ao celibato –, foi recompensada pela nomeação de ambos para as importantes dioceses de Mariana e de São Paulo, respectivamente. Essa manifestação política dos padres Viçoso e Melo foi um marco na inflexão ultramontana do clero brasileiro. (AZZI, 1992, p. 9)

Para executar sua meta de formar o novo clero conforme a orientação da Santa Sé, os bispos de Mariana e de São Paulo contaram com a ajuda de duas ordens religiosas: os Padres da Missão, também conhecidos como lazaristas, e os Padres Capuchinhos, que assumiram a direção dos seminários e trouxeram da França sacerdotes ultramontanos para as atividades docentes. Os próprios bispos teriam servido de modelo para esse clero renovado, se afastando da política e de outras atividades mundanas para se dedicarem integralmente às atividades pastorais.

Os bispos reformadores haviam trabalhado anteriormente como reitores ou professores de seminários, o que lhes dava um conhecimento do problema a enfrentar na formação dos novos padres. Azzi transcreveu trechos do regulamento do bispo Viçoso para os seminaristas de Mariana, no qual se constata a preocupação com o controle da vida dos jovens, em especial a disciplina, a castidade e o fim da interação com pessoas de fora da instituição, até mesmo nas férias. Além da vida enclausurada, as vestes religiosas deveriam marcar sua distinção e segregação. Mas a disciplina era fundamental.

A disciplina é a garantia dos fortes estudos, assim como ela é a protetora da piedade e da fé dos meninos, a guarda dos costumes, a inspiradora do bom espírito, a conservadora da docilidade, do respeito e da afeição, a dispenseira e a tesoureira do tempo, o nervo de todo o regulamento, e quando é mister, a vingadora das infrações. Restabelecer, pois, uma disciplina mais perfeita no seminário foi o mesmo que aplainar o caminho para os mais rápidos progressos nos estudos, pois assim se pode economizar e aplicar com proveito o tempo que se perderia inutilmente nos ócios e palestras nos quartos. (apud AZZI, 1974, p. 658)

A avaliação de Azzi sobre o movimento reformador revela como aspecto positivo “a autenticidade na defesa da fé”. A posição desse autor, interna à Igreja Católica, não o impediu de constatar a existência de limitações no movimento reformador: a falta de enraizamento cultural, resultado do transplante de um modelo de espiritualidade sacerdotal da escola francesa; a falta de participação dos leigos; e a intransigência irradiada pela Santa Sé, após a perda dos Estados Pontifícios. Tanto a falta de enraizamento cultural quanto a intransigência foram apontadas por Azzi como elementos desencadeadores da questão dos bispos: “o ardor polêmico contra a Maçonaria, contra os protestantes, contra o espiritismo, contra as devoções e tradições populares, e consequentemente, na afirmação da ortodoxia a toda prova.” (Idem, p. 661)

Como mostrou Pedro Ribeiro de Oliveira (1985), o processo de romanização do Catolicismo brasileiro só poderia se efetivar se houvesse uma transferência de poder dos leigos<sup>13</sup> para os clérigos. As irmandades e as confrarias, com suas direções nas mãos de leigos, foram especialmente visadas, porque tinham grande importância nas celebrações religiosas. Os capelães tinham nelas atribuição exclusivamente religiosa, de modo que a hierarquia eclesiástica não exercia poder algum nessas instituições.

Para conseguirem a desvalorização do catolicismo dos leigos, substituindo-o pelo catolicismo romanizado, os bispos passaram a priorizar as devoções em voga na Europa, para o que contavam com as congregações religiosas recém-chegadas ao país, empenhadas em fazer com que outros santos ocupassem o lugar dos tradicionais. Para isso, novas organizações foram criadas, como o Apostolado da Oração e a Cruzada Eucarística, por exemplo. Embora fossem associações de leigos, sua direção estava sempre diretamente subordinada aos vigários, que estatutariamente faziam parte das diretorias. De fato, os vigários controlavam essas associações. (OLIVEIRA, 1985, p. 284-292)

Enquanto a Santa Sé reforçava seu controle sobre o clero, o Estado brasileiro seguia atuando nos termos do *padroado*. Para dar uma ideia de como se portava, vale a

<sup>13</sup> O leitor deve atentar para o emprego do termo leigo, neste texto, que é bem diferente de laico. Como vimos, o termo laico remete a um atributo do Estado. Leigo, por outro lado, é uma qualificação negativa referente ao clero católico: leiga é a pessoa que atua na promoção religiosa sem ter recebido ordens, em qualquer nível. Assim entendido o termo, são lideranças leigas desde intelectuais universitários até irmãos de uma confraria e festeiros do Divino Sacramento. (OLIVEIRA (1985, p. 286-287).

pena focalizar o desempenho do maçom José Thomaz Nabuco de Araújo como ministro da Justiça, posto que ocupou intermitentemente de 1853 a 1866.<sup>14</sup> Para isso, recorro a Joaquim Nabuco que, em *Um estadista do Império*, trouxe informações importantes sobre a atuação política de seu pai a propósito das relações entre o Estado e a Igreja Católica. O autor teve a preocupação de mostrar que o biografado não era inimigo da Igreja, como os ultramontanos o qualificaram, por causa de sua posição na *questão dos bispos* dos anos 1872-1875. Se nessa questão, Nabuco de Araújo julgou ilegal a conduta dos bispos de Olinda e do Pará, uma década e meia antes ele havia mostrado um empenho nitidamente pró-Igreja Católica durante sua gestão à frente do Ministério da Justiça.

Passemos ao material apresentado no capítulo VII de *Um estadista do Império*, que tem a seguinte ementa: administração eclesiástica; reforma dos conventos; projeto de concordata; conversão dos bens das ordens; recurso à coroa; regeneração do clero; faculdades teológicas.

Discursando no Senado em 2 de agosto de 1860, Nabuco de Araújo assim se manifestou a respeito de sua gestão no Ministério da Justiça: “a primeira e mais importante necessidade na situação de nosso país era a difusão do princípio religioso no interesse da família e da sociedade.” (NABUCO, 1997, v. 1, p. 278) No entanto, a baixa qualidade moral do clero constituía uma barreira para que tal difusão se efetivasse. Essa preocupação já vinha desde a Regência, como vimos, quando o empenho do padre Feijó na moralização do clero brasileiro levou a Igreja Católica à beira do cisma, ao propor legislação permitindo o casamento dos padres.

Se Feijó se preocupava principalmente com o clero secular,<sup>15</sup> o ministro Nabuco de Araújo voltou sua atenção para os conventos das ordens religiosas, que não estavam sujeitos ao controle dos bispos, mas às direções nacionais, regionais ou mundiais das respectivas instituições, bem como ao governo, do mesmo modo que todas as organizações eclesiásticas, por efeito do *padroado*.

Algumas ordens e congregações estavam instaladas no Brasil desde os tempos coloniais, como os beneditinos e os franciscanos. Outras foram autorizadas a atuar no país para a conversão dos indígenas, como os lazaristas franceses em 1827 e os capuchinhos italianos em 1862. Aqui chegando, elas reorientaram suas atividades e priorizaram a educação escolar. Os lazaristas edificaram o Colégio Caraça em Minas Gerais, por onde passou boa parte da elite regional, até mesmo nas primeiras décadas do período republicano. Expulsos em meados do século XVIII, os jesuítas retornaram

<sup>14</sup> Gizlene Neder (2016) analisou o protagonismo de integrantes do Partido Conservador, inclusive Nabuco de Araújo, este também no Partido Liberal, para onde migrou. Tal protagonismo consistiu na formulação de projetos tendentes à modernização institucional do campo político, no sentido da laicidade, que a autora denominou de secularização.

<sup>15</sup> O clero secular era formado pelos padres que atuavam diretamente no mundo (século), sob a direção dos bispos diocesanos. Ele se distinguiu do clero regular, que estava submetido a uma regra de ordem ou congregação, fora da jurisdição dos bispos.



ao Brasil a partir da Missão Paraguaiense. Eles atuaram em Santa Catarina pelo menos desde 1843. (DIAS, 2008, p. 36)

Outras instituições religiosas haviam sido suprimidas por decisão governamental sem que os bispos reclamassem, já que elas viviam à margem de seu poder. Em 1824 foi extinta a Ordem Agostiniana da Bahia. Em 1830, na gestão de Feijó, foi a vez da Congregação Carmelita Descalça e da Ordem Franciscana de Capuchinhos Italianos, em Pernambuco. Uma lei provincial de 1835 extinguiu a Ordem Carmelita Calçada de Sergipe e em 1840, a da Bahia. (DORNAS FILHO, 1938, p. 27 ss)

Eis o que escreveu Nabuco de Araújo sobre a moralidade conventual no relatório ministerial apresentado em 1854 à Assembleia Geral:

Os conventos se acham pela maior parte em estado deplorável quanto à disciplina e administração. Alguns estão abandonados e sem culto divino, entregues a um só religioso que desbarata ou não aproveita os seus ricos bens, e vive sem inspeção alguma. Outros conventos mais numerosos dão o triste espetáculo da intriga, que os dilacera com prejuízo de sua santa instituição, e essa intriga procede em geral, como sou informado, das cabalas que sem pejo de simonia aí se agitam por amor dos cargos. Providências enérgicas são urgentes para restituir os conventos à sua primitiva santidade a fim de que se não tornem focos de imoralidades, sendo preciso que neles penetre a polícia como aconteceu no convento do Carmo do Maranhão. Sobre essas providências consultei os pareceres do arcebispo e bispos do Império, e quando esses pareceres vierem, o governo imperial tomará aquelas medidas que couberem em sua autoridade, proporá as que de vós dependem, e impetrará do SS. Padre algumas que só dele podem provir. A reforma dos conventos deve consistir: 1) em serem eles na parte espiritual sujeitos aos bispos, aos quais deve competir a nomeação e demissão dos prelados e superiores respectivos; 2) em prestarem contas da administração temporal ao juízo competente. (NABUCO, 1997, v. 1, p. 278-279)

As opiniões favoráveis de vários bispos às duas propostas do ministro foram transcritas por Joaquim Nabuco. Consultado, o núncio também se manifestou de acordo, e chegou a dar sugestão prática: reunir os religiosos em poucos conventos, com no mínimo quatro religiosos nas cidades do interior, e no mínimo dez nas capitais. Os prédios dos conventos situados fora das cidades poderiam ser vendidos e a renda convertida em apólices. Tudo porém de acordo com a Santa Sé, “a quem pertence decretar em tais matérias.” (Idem, p. 285)

A posição do Ministério da Justiça era que não competia tudo à Santa Sé, justamente por causa do *padroado*, mas um acordo deveria ser buscado – uma *concordata*. Antes disso, cumpria fechar as portas de entrada dos conventos. Nesse sentido, os dirigentes provinciais de cada uma das ordens religiosas receberam aviso circular expedido em 19 de maio de 1855 com a seguinte determinação: “Sua Majestade o Imperador há por

bem cassar as licenças concedidas para a entrada de noviços nessa Ordem religiosa até que seja resolvida a *concordata* que à Santa Sé vai o governo imperial propor.” (Idem, p. 280) No tocante aos bens dos conventos, o Conselho de Estado se manifestou em 22 de dezembro de 1856 no sentido de simplificar a administração dos bens econômicos das ordens religiosas, convertendo-os em apólices inalienáveis ou em prédios urbanos, por ser a dilapidação da receita mais difícil.

Essa não foi a primeira vez que o governo imperial propôs uma *concordata*. Em 1837, no contexto da restrição papal à nomeação do padre Antônio Maria de Moura para a diocese do Rio de Janeiro, o embaixador junto à Santa Sé foi instruído a sondar a receptividade de tal acordo. Para o governo brasileiro, o objetivo era limitar o poder do papa na rejeição dos bispos nomeados, assim como a explicitação dos elementos doutrinários que poderiam ser impeditivo canônico para os candidatos, além de outras. Não se chegou a um acordo naquela ocasião. Finda a Regência e iniciado o Segundo Reinado, a situação era distinta. A Santa Sé recusou a proposta de *concordata* com o Brasil por causa da reforma dos conventos. Como informou Francisco Ignácio Carvalho Moreira, um dos protagonistas modernizadores do Partido Conservador, enviado em missão especial a Roma, a supressão e a reforma dos conventos ficariam na dependência de visita do núncio, seguida de seu parecer, recusado logo o critério de número mínimo de religiosos residentes, apesar desta medida ter sido proposta por aquele mesmo representante papal. O Vaticano queria suprimir do texto da proposta de *concordata* as cláusulas econômicas, a seu ver impróprias a um documento desse tipo. A reivindicação foi considerada inaceitável pelo governo brasileiro, e as negociações em torno do acordo foram declaradas concluídas, isto é suspensas por resolução imperial em 4 de dezembro de 1858.

A análise dos documentos oficiais realizada por Joaquim Nabuco permitiu-lhe concluir que razões financeiras de ambas as partes impediram a realização da *concordata*: além da resistência da Santa Sé a tais cláusulas, insegura diante do futuro, o Império não teria naquela ocasião recursos para a emissão de títulos da dívida pública para a aquisição dos bens dos conventos. Alguns anos depois, a proposta de conversão de tais bens em títulos públicos voltou à ordem do dia.

A despeito desses problemas, o Decreto 1.225, de 20 de agosto de 1864, determinou que os bens de raiz adquiridos pelas *corporações de mão morta* deveriam ser vendidos e convertidos em apólices da dívida pública.<sup>16</sup> Ficavam fora dessa alienação forçada os prédios e terrenos necessários ao serviço dessas corporações e os que até aquele momento constituíssem seu patrimônio.

<sup>16</sup> Essa expressão indica que os bens das instituições religiosas consideradas de caráter perpétuo, como os dos conventos e dos mosteiros, não deveriam ser vendidos, isto é, não deveriam mudar de mãos.

A sessão da Assembleia de 25 de junho de 1870 foi quase toda ocupada pela discussão em torno dessa questão. De um lado estavam os deputados Agostinho Marques Perdigão Malheiro (MG) e Tristão de Alencar Araripe (RJ), que defendiam a legalidade e a oportunidade da conversão dos bens das ordens religiosas em títulos públicos; de outro, o deputado Cândido Mendes (MA), contrário à medida.

Entre os argumentos de Perdigão Malheiro estava o de que o sujeito dos bens eclesiásticos da religião do Estado era o próprio Estado. Como as congregações religiosas os administravam, cumpria ao Estado cuidar para que eles fossem preservados, além de fazê-las voltar para sua atividade principal, que não era de natureza econômica. A passagem abaixo expressa bem esse pensamento:

Para que, pois, a Igreja não seja um Estado no Estado, embora livre, porque diferente coisa é ser a Igreja Estado no Estado, e ser livre no Estado, sujeita às leis do mesmo Estado, necessário se faz que o governo, o imperante civil, o poder temporal, tenha direitos *circa sacra*, os quais provêm aliás da soberania. O direito do poder temporal acerca das coisas religiosas, mesmo para manter a disciplina da Igreja e defender as coisas dela, regular as coisas temporais, é um direito eminente, de soberania, é um direito que não se pode por qualquer forma contestar, e imprescritível.<sup>17</sup>

Em apoio a sua tese ele recorreu a um argumento extremo: no caso de dissolução ou de vacância, os bens dos conventos pertenceriam ao Estado, como prescrevia toda a legislação portuguesa e persistiu na brasileira. Artur Araripe convergiu com a argumentação de Perdigão Malheiro, acrescentando um motivo para a conversão dos bens imóveis das congregações religiosas em títulos públicos: evitar que elas acumulassem grandes extensões de terra, o que lhes daria poder político para interferir nos negócios temporais. Ambos os deputados fizeram referência ao apoio dado a essa medida pelo arcebispo da Bahia Romualdo Seixas, já falecido, e por seu sucessor Manoel Joaquim da Silveira.

Ao contestar essa posição, Cândido Mendes defendeu que o sujeito da propriedade eclesiástica era o papa, portanto a determinação legal seria nula; a competência para impedir os desmandos econômicos e administrativos dos conventos era exclusivamente da Igreja, logo não cabia ao Estado; o objetivo deste na conversão dos bens em títulos foi atribuído ao intuito de extinguir as congregações e ao interesse meramente fiscal, ambos ilegítimos, no seu entender. Além disso, o deputado maranhense sustentou que as propriedades instituídas há muito tempo (algumas delas no início da colonização do Brasil) deveriam ser respeitadas pelo Estado. Chamar a propriedade de uma instituição religiosa de *mão morta* seria apenas um meio de desqualificá-la.

<sup>17</sup> *Annaes do Parlamento Brasileiro, Câmara dos Deputados, Sessão de 1870*, Rio de Janeiro: Typographia Imperial e Constitucional de J. Velleneuve, 1870, t. II, p. 177.

O orçamento geral do Império, baixado pela Lei 1.764, de 28 de junho de 1870, foi mais específico do que o decreto de seis anos antes, e determinou a conversão dos “prédios rústicos e urbanos, terrenos e escravos” de propriedade das ordens religiosas em “apólices intransferíveis da dívida pública interna”, num prazo de dez anos. Ficaram fora dessa determinação os prédios e as dependências dos conventos em que residiam as comunidades religiosas, assim como os escravos que elas libertassem. Ou seja: os prédios ocupados como residência seriam mantidos; todas as operações econômico-financeiras ficariam aliviadas de metade do imposto de transmissão de propriedade; a libertação dos escravos não estaria sujeita a impostos.

Não parou por aí a política governamental tendente à regeneração do clero. Mesmo sem a *concordata*, continuou em vigor a proibição de admissão de noviços nos conventos, o que não desagradava aos bispos. Como os conventos estavam subordinados aos superiores das respectivas ordens e congregações na Europa, os prelados brasileiros não tinham poder sobre eles. Minguavam, então, os conventos por falta de noviços, tendendo a acabar com uma estrutura sobre a qual eles dispunham de pouca ou nenhuma influência prática. A medida de suspender a admissão de noviços nas ordens religiosas foi baixada como provisória, mas permaneceu em vigor até o fim do Império.<sup>18</sup> Segundo Joaquim Nabuco, mais de 20 gabinetes passaram e ela não foi revogada. Os noviciados só foram reabertos na República, com o fim do regime do *padroado*.

Outro importante passo da interferência estatal no processo de regeneração do clero secular foi a reforma dos seminários. Convergindo com os ultramontanos, assim se pronunciou o ministro da Justiça Nabuco de Araújo no relatório de 1856 à Assembleia Geral:

(...) o maior benefício que podeis fazer às gerações futuras é a educação do clero, mas esta não é possível senão por meio de seminários, e estes não conseguirão seus fins senão com o internato mais rigoroso, para o qual a principal condição seja a mais tenra idade. Sem este internato, sem este muro de bronze que separe o clero atual do clero do futuro, a regeneração será uma ideia vã, a vocação do sacerdócio continuará a ser a hipocrisia, um cálculo, um meio de vida. Destas reflexões resulta a necessidade da criação dos pequenos seminários, como principal habilitação para o sacerdócio. A realização desta grande reforma, que marcará uma época distinta no nosso país, depende essencialmente da direção. A quem deveremos encarregá-la? Acharemos entre nós fundadores para esta instituição? Certo não causará estranheza o arbítrio de confiar essa direção aos padres lazaristas, ou da missão. (...) Sentis, como eu sinto, que nenhuma injúria fazemos ao nosso clero quando reconhecemos uma verdade que temos diante dos olhos. Há entre nós clérigos que seriam por sua ilustração e santidade capazes desta missão gloriosa, mas esses, além de não terem os hábitos e a prática

<sup>18</sup> Alguns conventos enviavam jovens para serem noviços na Europa e os admitiam na volta, já ordenados, como forma de contornar a lei. (VIEIRA, 1980)

essenciais a essa direção e ensino, são em pequeno número e destinados para outras funções sagradas e importantes, impróprias do estrangeiro pelas relações políticas. Em toda a parte o ensino e a prédica foram sempre acessíveis ao estrangeiro, porque o Evangelho é universal e a sua difusão não deve encontrar limites ou restrição em todo o orbe. (NABUCO, 1997, v. 1, p. 296-297)

Nessa época, o Seminário de Mariana já se encontrava sob a direção de padres estrangeiros, e o bispo Viçoso estava muito satisfeito com sua atuação.

O projeto de melhoria da qualidade do clero incluiu a criação de duas faculdades de Teologia. O ministro Nabuco de Araújo sondou as opiniões de bispos e de políticos sobre o formato institucional que essas faculdades deveriam ter. Para uns, elas deveriam ser anexos dos seminários episcopais; para outros, elas deveriam ser independentes deles, embora submetidas ao controle dos bispos; para outros ainda, deveriam ser localizadas fora do campo religioso, como acontecia na Universidade de Coimbra. O ministro não ouviu a Santa Sé, como os bispos desejavam, e propôs a criação de duas faculdades de Teologia, que a Assembleia autorizou. Mas essa ideia não foi efetivada, sob a alegação de falta de recursos financeiros.<sup>19</sup>

O primeiro passo para a romanização do catolicismo brasileiro foi dado pelo governo, abrindo caminho para a formação do clero de acordo com os parâmetros ultramontanos. Aliás, esse processo existiu em outros países da região: em 1850, foi fundado em Roma o Pontifício Colégio Pio Latino-Americano, para a formação do clero das antigas colônias ibéricas. Em 1870, estudavam nesse celeiro de bispos 50 brasileiros. (HAUCK et alii, 1980, p. 182) O próprio imperador Pedro II foi um incentivador involuntário do processo de romanização do clero brasileiro. Como ele valorizava muito a erudição dos sacerdotes, preferia escolher bispos dentre os formados na Europa segundo os parâmetros ultramontanos, como fez com os do Pará e de Olinda.

A formação de quadros eclesiásticos era crucial para o controle da religião do Estado. Mas a quem pertencia esse poder, à Igreja ou ao Estado, foi motivo de longa e acirrada disputa, como no caso dos seminários episcopais. O Decreto 3.073, de 22 de abril de 1863, trouxe normas para os seminários mantidos com recursos do governo, as quais receberam forte e manifesta oposição dos bispos. As normas eram bastante específicas no que dizia respeito ao currículo e ao corpo docente. Nove cadeiras seriam subsidiadas pelo governo: Latim, Francês, Retórica e Eloquência Sagrada, Filosofia Racional e Moral, História

<sup>19</sup> Outra alternativa pode ter sido levada em conta, como a posição do imperador sobre o assunto. Ele anotou em seu diário, no dia 16 de abril de 1862, o que disse a um interlocutor: “Lembrei-lhe a conveniência de não propor a criação duma das faculdades de Teologia em Minas, como queria, visto haver necessidade de pensar na criação duma universidade aqui.” O fato é que nenhuma universidade surgiu durante o Segundo Reinado, apenas algumas propostas, inclusive do imperador duas décadas mais tarde. Instituições isoladas de ensino superior, estas sim, foram abertas. Em 1874 foi criada no Rio de Janeiro a Escola Politécnica e, no ano seguinte, a Escola de Minas em Ouro Preto. Para essas instituições, houve recursos. Não há dúvida de que Pedro II tinha maior predileção pela Tecnologia do que pela Teologia.

Sagrada e Eclesiástica, Teologia Dogmática, Teologia Moral, Instituições Canônicas, Liturgia e Canto Gregoriano. Outras mais poderiam ser criadas, mas elas teriam de ser custeadas com as rendas próprias da diocese. Os professores das cadeiras subsidiadas seriam escolhidos mediante concurso e nomeados pelos bispos. Regras provisórias bem detalhadas foram baixadas pelo decreto com vistas à seleção de professores, enquanto não fossem aprovadas as definitivas. O governo reservou para si uma posição de tutela sobre o corpo docente dos seminários, como estava explícito no art. 8º do decreto: um professor poderia ser declarado inconveniente, do que resultaria seu afastamento e suspensão do pagamento, abrindo-se vaga para a seleção de outro docente. Os bispos escolheriam os compêndios a serem utilizados nos seminários de suas dioceses, mas os títulos deveriam ser comunicados ao governo.

A mais veemente das manifestações contrárias ao decreto foi do bispo do Pará Antônio de Macedo Costa,<sup>20</sup> que veio a ser um dos protagonistas da *rebelião episcopal*, eclodida alguns anos mais tarde. O bispo enviou longa *memória* ao imperador Pedro II, por intermédio do Marquês de Olinda, ministro de Estado – deferência devida à hierarquia governamental. Datada de 5 de setembro de 1863, o documento foi publicado em três partes, em números consecutivos do jornal dominical paraense *A Estrela do Norte*, em outubro do mesmo ano.<sup>21</sup> Respeitoso mas veemente, o pedido do bispo era para que o imperador suspendesse e revisse o decreto, que teria a oposição unânime do episcopado.

O decreto era humilhante para a Igreja, pois “apertaria mais as cadeias com que se acha ela oprimida em nosso país (...) como se procurasse reduzi-la pouco a pouco à condição de um estabelecimento humano, a um *mero ramo de administração civil*.”<sup>22</sup> Essa comparação auto-condescendente foi empregada, posteriormente, por outros protagonistas da luta da Igreja contra o controle estatal. Mais recentemente, foi difundida por Thomas Bruneau em seu livro *O catolicismo brasileiro em época de transição* (1974).

A expressão do bispo era bastante exagerada. Havia, de fato, um segmento da burocracia governamental encarregada dos *negócios eclesiásticos*, que abrangia também os *benefícios eclesiásticos*. Com efeito, na época em que o bispo escreveu o texto focalizado, o Ministério da Justiça (cujo nome oficial era Secretaria de Estado dos Negócios da Justiça) tinha em sua estrutura uma das seis seções dedicada aos negócios e benefícios eclesiásticos, que compreendia as seguintes atribuições: apresentação, permuta e remoção

<sup>20</sup> Antônio de Macedo Costa frequentou seminário na França e foi ordenado nesse país, após o que se doutorou em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. No ano seguinte ao da obtenção desse grau, recém-retornado ao Brasil, foi escolhido bispo do Pará pelo imperador e confirmado pelo papa.

<sup>21</sup> Biblioteca Nacional, Seção de Obras Raras, microfilme PR-SOR-03276, *A Estrela do Norte*, vol. III, n. 40 a 43. As citações se referem aos números das páginas do microfilme.

<sup>22</sup> *A Estrela do Norte*, n. 40, 1863, p. 313, grifo meu.

dos benefícios eclesiásticos, dispensas e quaisquer atos respectivos; conflitos de jurisdição; recursos à Coroa; beneplácito imperial e licenças prévias para as graças espirituais que se impetram à Santa Sé e seus delegados; negócios com a Santa Sé ou seus delegados; e negócios relativos aos seminários, conventos, Capela Imperial, catedrais, paróquias, ordens terceiras, irmandades e confrarias.<sup>23</sup> Em 1868, essas atribuições foram transferidas ao Ministério do Império (nome oficial Secretaria de Estado dos Negócios do Império), mas com a importante inclusão de uma até então inexistente – a de tratar dos negócios dos cultos não católicos, elemento de alta significação política.<sup>24</sup>

Voltemos nossa atenção ao memorando de Macedo Costa. Ele dizia que o Decreto 3.073/1863 “equivale a pouco mais ou menos a secularizar” os seminários episcopais, sujeitando-os à administração civil, sem que os bispos tivessem sido ouvidos, só teriam tomado conhecimento do ato pela imprensa. Em certas passagens parece que o prelado defendia o princípio da *Igreja livre no Estado livre*. “A Igreja não tem que entender com o governo temporal do Estado; o Estado reciprocamente nada tem a ver com o governo espiritual da Igreja. Tal é a independência dos dois poderes, princípio capital que não se poderia abalar sem transtornar profundamente todo o plano divino na economia das sociedades humanas”.<sup>25</sup>

Mas não era bem assim, pois o que o bispo queria eram direitos para a Igreja e deveres para o Estado. Se de um lado Macedo Costa reclamou da ingerência governamental, não abriu mão de seu financiamento, como na passagem seguinte: “O governo não pode reformar os seminários, mas somente fornecer aos bispos os meios materiais para essas reformas.”<sup>26</sup> Considerando minguadas as cômguas que os bispos recebiam do governo,<sup>27</sup> o prelado pediu que elas fossem elevadas e as dotações específicas para os seminários fossem previstas nos orçamentos do Estado para que se pudessem criar cadeiras adicionais. Além dessa dotação, recursos extras poderiam advir de parte dos bens das congregações religiosas existentes, transformados em apólices da dívida pública, gerando renda para a sustentação dos seminários sem sacrifício dos cofres públicos – mediante *concordata* com a Santa Sé. Esse acordo deveria incluir a reforma das ordens religiosas, “que convém restaurar e não abafar na desonra”. Ou seja, a retomada das propostas de Nabuco de Araújo, feitas alguns anos antes.

<sup>23</sup> Decreto 2.350, de 5 de fevereiro de 1859, art. 5º.

<sup>24</sup> Decreto 4.154, de 13 de abril de 1868.

<sup>25</sup> *A Estrela do Norte*, cit., p. 315.

<sup>26</sup> *Idem*, p. 324.

<sup>27</sup> José Murilo de Carvalho (1996, v. I, p.132, quadro 24) coligiu dados relativos ao ano orçamentário de 1877, que dão uma ideia do valor relativo do pagamento do governo ao clero, quando comparado com a remuneração de outras categorias de funcionários públicos. Naquele ano um arcebispo ganhava o mesmo que um professor catedrático das faculdades imperiais e um pouco mais do que coronel do Exército; um bispo, tanto quanto um juiz de direito; um pároco receberia o mesmo que um servente do ministério do Império. Os párocos recebiam também pagamento dos fiéis pelos serviços religiosos efetuados, como missas, batizados, casamentos, funerais e confissões.



O apelo para reforçar ainda mais a estreita ligação Estado-Igreja apareceu já no fim do memorando, quando o bispo Macedo Costa pediu ao imperador a criação de novas dioceses no país, como “garantia necessária de nossa unidade religiosa e política”.<sup>28</sup> Providências específicas foram solicitadas ao governo, como a proibição do trabalho nos domingos e dias santos, recursos financeiros para a catequese dos índios e a preferência da colonização católica sobre a protestante: “O governo não poderia cooperar para a ruptura da nossa unidade religiosa, sem causar um abismo em que se engoliria ao mesmo tempo a unidade política.”<sup>29</sup> O texto culmina com a evocação de um autor não identificado, que teria escrito: “a política se fortifica com tudo que ela concede à religião”.<sup>30</sup> Em suma, liberdade de ação para o clero católico, obrigação do Estado para seu sustento material, além de apoio ao monopólio religioso no país. O acordo com a Santa Sé serviria para garantir isso mais a definição das fronteiras entre as instâncias da própria burocracia religiosa, que não estavam isentas de conflitos, como era notório.

Mesmo sem a *concordata*, a Câmara dos Deputados aprovou a Lei 1.764, de 28 de junho de 1870, determinando a conversão dos bens das ordens religiosas em títulos da dívida pública. Nesse ano, a atenção dos bispos foi desviada para a invasão dos Estados Pontifícios. A tomada de Roma aumentou a união do episcopado brasileiro em apoio ao papa, que naquele momento presidia o Concílio do Vaticano. Orações coletivas em prol de Pio IX, considerado vítima de injustiças, foram promovidas nas paróquias de todo o Brasil. Recursos financeiros foram angariados para reforçar as finanças papais.

De acordo com os cânones do *padroado*, os bispos brasileiros enviaram um protesto contra a invasão dos Estados Pontifícios, por intermédio de Pedro II, em fevereiro de 1871. As assembleias legislativas do Ceará, da Paraíba, de São Paulo, do Pará, de Minas Gerais e de outras províncias se manifestaram contra a “espoliação” dos Estados Pontifícios e se solidarizaram com Pio IX. (HAUCK et alii, 1980, p. 183)

Estavam postas as premissas da rebelião episcopal. Para entendê-la, beneficiei-me de vários autores, dentre os quais considero os capítulos de Roque Spencer Maciel de Barros para a *História Geral da Civilização Brasileira* (2004a; 2004b) o panorama mais completo e sucinto dentre o muito que já se escreveu sobre a *questão religiosa*.

A *questão dos bispos* foi desencadeada em 3 de março de 1872, por ocasião da homenagem do Grande Oriente do Brasil (“Lavradio”) a José Maria da Silva Paranhos, o visconde do Rio Branco, dublê de grão-mestre da Maçonaria e Presidente do Conselho de Estado. O motivo era o regozijo pela aprovação da “lei do ventre livre”, por ele promovida. O orador oficial da cerimônia foi Joaquim Almeida Martins, sacerdote católico e maçom. Embora outros padres fossem maçons, o bispo do Rio de Janeiro Pedro Maria de Lacerda

<sup>28</sup> *A Estrela do Norte*, cit. v. III, n. 40 a 43, p. 341.

<sup>29</sup> *Idem*, p. 342.

<sup>30</sup> *Idem*, *ibidem*.

aproveitou o ensejo para se sintonizar com a orientação de Pio IX de condenar a Maçonaria como entidade anti-católica, e suspendeu de ordens o sacerdote.<sup>31</sup>

A Maçonaria reagiu e lançou manifesto que mostrava a compatibilidade entre ambas as instituições, além de evocar a Constituição, que determinava a liberdade de crença e de prática, desde que se respeitasse a religião do Estado. O jesuitismo ultramontano é que seria incompatível com a Maçonaria, não o Catolicismo.

Foi assim desfechado o processo de radicalização, que teve seguimento na ordem dada pelo bispo de Olinda, Vital de Oliveira,<sup>32</sup> em 28 de dezembro de 1872, para que um notório maçom membro da Irmandade do Santíssimo Sacramento sediada naquela diocese, fosse excluído dela. A direção da irmandade se recusou a cumprir a ordem, alegando que nada havia em seus estatutos, aprovados pelo poder civil e pelo eclesiástico, que justificasse tal exclusão. Em resposta, o bispo interditou a irmandade até que ela expulsasse não só um, mas todos os maçons de seu quadro. A irmandade recorreu ao presidente da província de Pernambuco que, diante da negação de informações pelo bispo, encaminhou o recurso ao Conselho de Estado. O bispo foi mais longe e suspendeu as atividades religiosas do vigário de uma freguesia de sua diocese, porque ele se dispusera a officiar missa na capela da irmandade interditada.

Em 2 de fevereiro de 1873, o bispo Vital divulgou uma pastoral sobre a Maçonaria, afirmando que a do Brasil era a mesma da Europa, portanto valeriam aqui os documentos condenatórios dos papas a esse respeito. Não satisfeito com isso, o prelado pernambucano considerou o beneplácito imperial uma doutrina herética. Agravando ainda mais o conflito, o papa emitiu a encíclica *Quanquam Dolores* em 29 de maio de 1873, endereçada ao bispo Vital, que foi publicada e divulgada por todos os bispos do Brasil sem o *placet* do imperador. O papa não só aprovou a ação do bispo de Olinda como exortou os outros prelados do Brasil a procederem da mesma maneira contra a Maçonaria, essa “malvada seita”.

O recurso da irmandade pernambucana ainda não havia sido apreciado pelo Conselho de Estado, quando novo foco rebelde eclodiu, desta vez no Pará. Em março de 1873, o bispo Antônio de Macedo Costa proibiu os membros da Maçonaria de participarem das irmandades e confrarias de sua diocese, sob pena de interdição das mesmas, a não ser que abjurassem aquela instituição e toda sua doutrina. Além disso, o bispo determinou que os maçons não recebessem sacramento algum nem fossem enterrados no cemitério

<sup>31</sup> Cláudia Rodrigues (2005, p. 172) reuniu informações sobre uma posição mais prudente do núncio apostólico. Ele apoiou o bispo Lacerda pela condenação da Maçonaria e punição ao padre, mas teria freado o prosseguimento de seu ímpeto interventor, temeroso de que ele pudesse ensejar um conflito em outras dioceses. Parece que o núncio foi diplomático, mas não o suficiente, pois o conflito logo se alastrou.

<sup>32</sup> O frade capuchinho Vital Maria Gonçalves de Oliveira foi escolhido pelo imperador e confirmado pelo papa bispo de Olinda em 1871, aos 26 anos de idade. No ano seguinte à investidura, o jovem e impetuoso prelado protagonizou o primeiro ato de ostensivo desafio ao *padroado*.

público, isto é, católico. Além da reação maçônica, a governamental não demorou. Em maio o presidente da província remeteu ao governo imperial o recurso de três irmandades contra o bispo.

O Conselho de Estado concluiu pela culpa dos dois prelados por desobediência ao poder civil e deu-lhes prazo de um mês para levantarem a suspensão das irmandades e a interdição das capelas, o que não foi feito. Diante disso, os dois bispos foram conduzidos presos ao Rio de Janeiro e submetidos a julgamento pelo Supremo Tribunal de Justiça. Eles se recusaram a nomear advogados de defesa, assumindo a posição de perseguidos e de mártires, tão valorizada pela Igreja Católica. No entanto, foram defendidos por advogados católicos que se ofereceram para a tarefa.

O argumento principal da acusação estava baseado no artigo 102 da Constituição, que dizia ser atribuição do Poder Executivo nomear bispos e prover os benefícios eclesiásticos. Daí se deduzia que os bispos eram funcionários públicos e deviam obediência ao governo. A argumentação dos advogados de defesa – os senadores Zacharias de Góes (BA) e Cândido Mendes (MA) para Vital de Oliveira e o primeiro mais o deputado Antônio Ferreira Vianna (RJ) para Macedo Costa – dizia que o governo imperial não nomeava os bispos, apenas indicava ao papa os sacerdotes que considerava aptos a dirigirem as dioceses. A nomeação seria do papa e somente dele dependiam as atividades dos prelados. Os dois senadores negavam a legitimidade do beneplácito. Era o próprio Jesus Cristo quem conferia autoridade à Santa Sé, que por sua vez, a delegava aos bispos. Assim, a justiça do Estado não poderia ter ingerência sobre a atividade da Igreja, particularmente sobre seus agentes, os prelados.

Durante o julgamento dos bispos, os seis padres-deputados da Assembleia Geral se posicionaram ao lado do governo, isto é, da acusação, ou omitiram sua opinião. Os outros dez bispos brasileiros não aderiram ao apelo de Macedo Costa para que repetissem o gesto anti-maçônico nas irmandades de suas dioceses. No entanto, divulgaram um documento de Pio IX apoiando os prelados rebeldes e condenando a interferência do poder temporal no poder religioso.

O veredicto do tribunal foi desfavorável aos dois bispos, que foram condenados a quatro anos de “prisão com trabalhos”. Esse agravante não foi aplicado. Eles ficaram em instalações militares do Rio de Janeiro, residindo em locais destinados aos oficiais, especialmente mobiliados para recebê-los. Gozavam de liberdade de locomoção interna, de correspondência, inclusive telegráfica, e direito a secretários e serviços domésticos de soldados à paisana; conviviam com os oficiais e recebiam visitas externas. Trabalhos, só mesmo os da direção informal de suas dioceses, já que as penas foram logo comutadas para “prisão simples”.<sup>33</sup> O bispo de Olinda se tornou figura popular no Rio de Janeiro, a

<sup>33</sup> O bispo de Olinda cumpriu sua pena no Forte de São João, na Urca; e o do Pará, em base da Marinha, na ilha das Cobras.

ponto de ter seu nome dado a uma marca de cigarros, cuja embalagem tinha impresso seu retrato. Para Gilberto Freyre (1959, t. II, p. 528), o bispo foi “objeto de devoções vizinhas das dedicadas aos santos”.

Tão logo o papa soube da prisão dos prelados, suspendeu unilateralmente os entendimentos em curso com o governo imperial, que, por sua vez, divulgou documentos nos quais destacou a necessária submissão da Igreja ao poder civil. Em meio a intrigas de todos os lados, a radicalização atingiu o ponto máximo e não admitia composições. Não teve sucesso a proposta de vários políticos, como Nabuco de Araújo, ao Conselho de Estado, de adiar indefinidamente a decisão jurídica, de modo que a solução surgisse da “ação sedativa do tempo”. (DORNAS FILHO, 1938, p. 269)

De um lado da arena estava a intransigência agressiva dos dois bispos, que transformaram em questão de princípio acabar com uma antiga convivência Igreja-Maçonaria no Brasil. De outro lado, estava o governo, principalmente o imperador, que transformou um mero caso de administração eclesiástica em questão de honra da coroa. A propósito, Antônio Carlos Villaça (1974, p. 39) amplificou a má vontade de Pedro II para com os bispos. O imperador teria retornado da viagem à Itália desgostoso com Pio IX. Ele fora recebido pelo papa em visita privada, ocasião em que se ofereceu para intermediar as pendências entre a Santa Sé e o reino da Itália. O papa agradeceu mas não aceitou o oferecimento. Além de razões peninsulares, o papa teria ficado magoado com o imperador pelo fato dele ter assistido à abertura do Parlamento italiano, o único dos “soberanos católicos” que teria dado esse reconhecimento implícito ao Estado italiano. Reativamente, o cardeal secretário de Estado do Vaticano não foi ao hotel onde Pedro II se hospedara para retribuir a visita ao Vaticano.

De outro lado estavam os defensores da separação entre o Estado e a Igreja Católica, como o deputado Saldanha Marinho, um dos mais veementes críticos da conduta do governo na questão da rebeldia dos bispos. Seus artigos no *Jornal do Comércio*, assinados como Ganganelli, seu nome maçônico, expressavam uma posição de clara rejeição à união entre o Estado e a Igreja Católica.<sup>34</sup> Para ele, os bispos transgrediram a Constituição ao publicarem documentos baseados em encíclicas e breves papais que não tinham recebido o beneplácito imperial. Ao fazer isso em nome de um dirigente estrangeiro, já teriam perdido a nacionalidade brasileira. Poderiam e deveriam ser deportados e terem os subsídios financeiros cortados. Agindo dessa maneira, o governo desincentivaria outras rebeldias. De quebra, a Constituição deveria ser modificada para garantir plena liberdade de culto e o fim do status de religião de Estado conferido ao Catolicismo. (MARINHO, 1873, *passim*)

<sup>34</sup> Joaquim Sandanha Marinho era grão-mestre da Maçonaria (“Benedictinos”). Ele criticou o ministro do Império, visconde de Rio Branco, também maçom e grão-mestre (“Lavradio”) por leniência diante da rebeldia dos bispos, principalmente a de Vital de Oliveira. Em 1873, Saldanha Marinho reuniu 60 artigos publicados no *Jornal do Comércio* no livro *A Igreja e o Estado*.

Nessa arena de disputas cruzadas, somente o governo imperial tinha algo a perder – sua fonte religiosa de legitimidade, ainda que a maioria do episcopado e os padres-deputados não assumissem o papel ostensivo que os ultramontanos mais radicais esperavam deles.<sup>35</sup> O mal estar grassava nas dioceses de Olinda e do Pará, especialmente nesta, onde os padres faziam assembleias políticas e mobilizavam populares contra o governo e os maçons. (DORNAS FILHO, 1938, p. 217-218)

O recuo imperial foi propiciado pela queda do ministério presidido pelo visconde do Rio Branco, em junho de 1875. O novo gabinete foi presidido pelo duque de Caxias, também maçom de grau elevado e da mesma vertente do seu antecessor (“Lavrado”). Apesar de ter votado pela punição dos bispos no Conselho de Estado, o velho general não hesitou em propor ao imperador que eles fossem anistiados. E mais: se isso não acontecesse, todo o ministério renunciaria. O imperador não teve saída. Em 17 de setembro, Pedro II enviou carta pessoal ao ministro do Império, dando conta de sua derrota política:

Tudo disse no sentido da minha opinião, contrária à do ministério, porém entendi que este não devia retirar-se. Ainda observo que processos pelo não levantamento dos interditos não seriam ábsonos (sic) dos efeitos da anistia. O não levantamento dos interditos foi por todos os ministros considerado crime. Se ele continuar, continuará o ato criminoso a produzir os seus efeitos, e a anistia é o esquecimento, que só se pode dar a respeito do passado e não do futuro. Essa questão é grave, e por isso reservo, ao menos, o meu modo de pensar sobre ela. Faço votos para que as intenções do ministério sejam compensadas pelos resultados do ato de anistia, mas não tenho esperança disto. Nunca me agradaram os processos, mas só vi e vejo dois meios de solver a questão dos bispos: ou uma energia legal e constante que faça a Cúria Romana reear as consequências do erro dos bispos, *ou uma separação, embora não declarada, entre o Estado e a Igreja*, o que sempre procurei e procurarei evitar, enquanto não o exigir a independência e, portanto, a dignidade do Poder Civil. (DORNAS FILHO, 1938, p. 275, grifo meu)

No mesmo mês, o imperador assinou decreto anistiando os bispos rebeldes, que haviam permanecido presos um ano e meio. Não foi pequeno o papel da princesa Isabel nesse episódio. Sua devoção católica cresceu com a gravidez, depois de anos de tentativas, o que ela atribuiu a um milagre divino. Para Villaça (1974, p. 145-146), suas ameaças ao pai foram decisivas: somente aceitaria a regência na próxima viagem do imperador à Europa se ele antes anistiasse os bispos; ou, caso assumisse o posto, ela mesma os anistiará.

<sup>35</sup> Um exemplo interessante é o do deputado por Pernambuco monsenhor Joaquim Pinto de Campos, citado no capítulo anterior por sugestão ao ministro da Justiça para que o Ensino Religioso nas escolas públicas fosse “severamente obrigatório” e houvesse provas de conhecimento da religião do Estado para o ingresso nos cursos superiores e a ocupação de cargos públicos. Mesmo sendo membro do clero e representando a província onde se originou a rebelião episcopal, ele não apoiou a ação política dos bispos de Olinda e do Pará. Como defesa antecipada contra possíveis acusações de cumplicidade, o padre-deputado se declarou não pertencer à Maçonaria Mesmo concordando com as posições dos prelados rebeldes, o monsenhor deputado julgou sua conduta precipitada. (PEREIRA, 1982, p. 62 e 68)

Do ponto de vista jurídico, o processo envolvendo a rebeldia episcopal havia chegado ao fim com a anistia, depois de três anos de processo, condenação e prisão. Mas, do ponto de vista político, seus efeitos persistiram. As cômputas devidas aos bispos estavam suspensas desde sua prisão, e assim continuaram por vários meses após a libertação. Eles chegaram a abrir mão do pagamento correspondente ao tempo de prisão, desde que ele fosse retomado, pelo que se depreende de correspondência transcrita por Dornas Filho (1938, p. 277).

A Igreja Católica saiu fortalecida, com os bispos transformados em heróis, senão em mártires. Padres foram identificados na liderança de manifestações posteriores contra leis imperiais que instituíram listas para sorteio de jovens para o serviço militar, assim como os pesos e medidas do sistema métrico – movimentos conhecidos como os “rasgalistas” e os “quebra-quilos”. Vital de Oliveira viajou a Roma e foi recebido pelo papa, que confirmou a justeza de sua conduta. Macedo Costa foi nomeado bispo de Salvador, logo primaz do Brasil, uma promoção de alto valor simbólico e político, mas isso só se deu no início do período republicano – generosidade de vencedor, o papa evitou acirrar o conflito. Fernando Mendes de Almeida, filho do senador maranhense defensor dos bispos rebeldes, recebeu do papa Leão XIII o título de conde do Vaticano, em reconhecimento pelos serviços prestados por seu pai Cândido.

Restou um grande mal-estar. Se os bispos eram culpados, por que anistiá-los se não reconheceram a responsabilidade nem prometeram se emendar? Se eram inocentes, por que mantê-los presos por um ano? O jornal satírico carioca *Os Ferrões* dedicou à *questão religiosa* todo o número de 15 de julho de 1875. Perguntava o autor da matéria ao imperador: “Esse perdão acoberta o poder civil de novos ataques? A vossa conciliação com a Igreja nos garante, e até mesmo, vos garante? Lembrai-vos, Senhor, que a união de Jacques II com os católicos trouxe-lhes um par de socos na galeota, a perda do trono e o exílio.”<sup>36</sup> Difícil imaginar premonição mais perfeita, considerando a queda da Monarquia no fim da década seguinte.

Cumpre destacar que a possibilidade de separação entre a Igreja Católica e o Estado chegou a ser cogitada pelo imperador, embora admitisse isso apenas *em último caso* e de maneira não declarada publicamente. Fora do palácio, no entanto, essa via ganhava adeptos a cada dia, impulsionados pelo desfecho canhestro da *questão dos bispos*.

E não poderia ter sido diferente. A contradição era insuperável no quadro institucional vigente. Se o Estado permitisse que os maçons fossem excluídos das irmandades ou afastados da comunidade católica, teria de assumir as consequências políticas desse ato, isto é, que eles sofressem os efeitos políticos em âmbitos diversos, como, por exemplo, a perda do pleno direito de votar e ser votado. Por outro lado, os bispos tinham a Santa Sé

<sup>36</sup> Notus Ferrão era o pseudônimo de José do Patrocínio e Eurus Ferrão o de Dermeval da Fonseca, editores do jornal, cujos artigos foram reunidos no livro *Os Ferrões*, publicado pela Editora UNESP (2013). Jacques II é a notação francesa para James II, rei da Inglaterra e da Irlanda. A citação acima é da p. 122 do livro.

a condenar a Maçonaria. O conflito político provara, então, que os republicanos tinham razão: o regime da religião privilegiada não correspondia à realidade do país, urgia a instituição da plena liberdade religiosa, com o Estado assumindo posição independente de qualquer religião. No entanto, nem o Estado nem a Igreja desejavam tal separação e se declaravam favoráveis à existência de uma religião oficial, a católica. A única discordância era a quem pertencia a prevalência nessa relação, ao poder temporal ou ao poder espiritual. “Para a monarquia, a afirmação da religião oficial estava ligada a seu próprio destino; afinal, era o Catolicismo que afirmava o direito divino da realeza e que o sustentava. Para o Catolicismo, lá estava, entre tantos documentos, a formal condenação do *Syllabus* à separação entre a Igreja e o Estado.” (BARROS, 2004a, p. 423)

Apesar da *questão dos bispos* ser comumente chamada de *questão religiosa*, em momento algum a religião – a católica, no caso – foi posta em questão. No entendimento de Rui Barbosa, essa questão foi política, não religiosa. A perseguição aos maçons foi apenas o pretexto para a campanha do clero católico contra a liberdade de consciência e de religião. Aí estaria o ponto principal. Essas liberdades faziam parte da tradição maçônica, mas eram rejeitadas pelo *romanismo*, razão pela qual os prelados consideraram escandalosa a ligação de padres com essa associação.

Para o jurista baiano, foi um erro deplorável deixar com o Poder Judiciário a *questão dos bispos*. O Brasil perdera uma boa ocasião para fazer a reforma política que se impunha. O Parlamento poderia ter aproveitado a ocasião para reforçar o regime regalista. Depois de um processo político desgastante, a anistia aos bispos insurgentes foi uma verdadeira capitulação do governo brasileiro diante do papado. Estavam de fato na Constituição imperial o direito do beneplácito e de inquérito parlamentar sobre os atos pontifícios e conciliares, que contivessem disposições gerais de interesse para a organização política ou civil da sociedade brasileira. “Estão lá, porém mortos”. (BARBOSA, *Obras Completas*, v. IV, t. I, p. 335) A prova era óbvia: a Igreja romana publicava no Brasil seus cânones sem a aprovação do Estado.

Em suma, para Rui, a *rebelião episcopal* não continha questão teológica alguma, mas girava em torno da autonomia terrena do Estado. Não havia controvérsia teológica, mas uma disputa entre uma sociedade leiga (isto é, laica) e o ultramontanismo, ou seja, uma resistência da nação a uma formidável influência antinacional. Como disse na conferência do Grande Oriente:

Não é um cisma religioso, nem uma rebeldia contra o verbo divino: é a defesa de nossa integridade moral contra as incursões do clericalismo [muitos apoiados], não é a capa da confraria o que os maçons disputam, são as garantias constitucionais [calorosos aplausos]; não são as insígnias da ordem o que aqula contra eles a raiva dos anátemas: é a civilização hodierna, a independência do pensamento individual, a precedência temporal do Estado na administração da sociedade visível [aplausos]. (BARBOSA, 1913, p. 622)



Para o historiador da Igreja Católica João Fagundes Hauck (1980, p. 153), a *questão religiosa* foi, sobretudo, um conflito entre o Estado e a Igreja do Estado. De um ponto de vista cristão reformado, David Gueiros Vieira (1980, p. 13) disse ter comprovado que a presença protestante e seu envolvimento com a Maçonaria foram o “elemento catalítico” das controvérsias que culminaram na luta entre os bispos e o Estado brasileiro.

Gizlene Neder (2016, p. 163) chamou a atenção para a distinção de tratamento da questão pelos atores nela envolvidos. O imperador e o Conselho de Estado empregavam as expressões *questão dos bispos* e *questão episcopal*, mas os defensores de Vital de Oliveira e Macedo Costa chamavam-na de *questão religiosa*, expressão que acabou hegemônica, e não só entre os historiadores da Igreja Católica.

A despeito dessa hegemonia, o conflito propiciou um aperfeiçoamento conceitual. Sem usar a expressão Estado Laico, de resto ainda não formulada no país, Saldanha Marinho tinha uma clara concepção do que ele deveria ser: baseado na soberania popular, não no poder religioso, fosse ele de que tendência fosse; defensor da liberdade de crença e garantidor da liberdade de culto. A Constituição teria feito da religião católica religião oficial por razões conjunturais, que não existiam mais. A religião romana, especialmente sob Pio IX, não era a que fora oficializada no Brasil em 1824. Em artigo publicado em fins de 1873, o deputado pelo Amazonas reforçou seu pensamento com a transcrição de um longo trecho de obra não referida de Henri Fonfrède, tribuno monarquista francês, liberal na política e na economia:

Se, pois, é uma verdade incontestável que a lei religiosa foi a base de toda a sociedade nascente, é também verdade que a fé religiosa não deve ser a base da organização política das sociedades estabelecidas. A política, portanto, não pode deixar, por interesse das nações, de manter para cada fração religiosa, para cada reunião de cidadãos que professem em comum uma crença religiosa especial, a faculdade a mais completa de praticar livremente sua fé, sem que qualquer circunstância exterior possa pôr-lhe o menor empecilho, e com este único limite, que nasce do próprio princípio, de que religião alguma possa obstar ao exercício de outra religião co-existente no Estado. Igual proteção a lei civil deve dar a todos os cultos, e não pode estabelecer preferência a algum deles em particular, não porque algum culto não seja verdadeiro a seus olhos, mas, ao contrário, porque aos olhos da lei civil todas as religiões existentes no Estado *são verdadeiras*, mas fora de seu império e de sua ação, no que diz respeito à crença. (MARINHO, 1873, p. 558-559, grifo no original)

Embora a educação não constasse dos elementos direta e explicitamente em jogo durante a *rebelião dos bispos*, ela não estava ausente. Tanto assim que no ápice da crise, os senadores e deputados receberam uma petição datada de 13 de fevereiro de 1874, firmada por Tavares Bastos, Quintino Bocaiuva, Miguel Ferreira, F. J. de Lemos e I. do Canto Coutinho, cujo texto na íntegra é o seguinte:

Augustos e Digníssimos Representantes da Nação:

Os abaixo assinados, cidadãos brasileiros no gozo de seus direitos políticos, vêm mui respeitosamente ponderar aos altos níveis do Estado:

- Que o presente conflito entre o poder civil e o clero católico romano, revelando o mal resultante de uma igreja unida ao Estado e dele dependente, patenteia ao mesmo tempo a impossibilidade de harmonizar a preponderância que essa igreja reclama em nome do artigo 5º da Constituição, com a inalienável soberania da nação, que não reconhece nem pode reconhecer poder algum estranho ou superior ao Estado.

- Que vários antecedentes e incidentes desse conflito estão demonstrando que, sem a ofensa dos direitos dos cidadãos e das faculdades que aos poderes públicos competem, não pode o clero católico romano exercer a ampla jurisdição que pretende, praticando com a tácita aquiescência ou cumplicidade do Estado, as severidades dos dogmas fundamentais de sua igreja; nem o Estado exercer a autoridade que conferiu-lhe a delegação nacional, garantir o direito supremo da consciência humana ao livre exercício do culto religioso e amparar os cidadãos das violências eclesiásticas, desde que ele próprio é súdito de uma igreja oficial, a que está estreitamente ligado;

- Que, finalmente, uma situação anormal e cheia de perigos para a paz das consciências, e hostil aos direitos individuais do cidadão, aflige o espírito público, está perturbando a tranquilidade da família e agitando a sociedade inteira;

Em tais circunstâncias, é essencial restabelecer o equilíbrio das funções sociais e garantir todos os direitos ameaçados. Nem coação para o Estado, nem compressão para as crenças individuais! Que todas as consciências sejam livres, e todas as igrejas iguais no Brasil! Tal é a solução, não somente radical como conciliadora dos interesses legítimos, que os sucessos contemporâneos estão claramente indicando.

Neste intuito, apelando para a sabedoria dos legisladores brasileiros, vêm os abaixo assinados mui respeitosamente requerer que a Assembleia Geral decrete:

*A plena liberdade e igualdade de todos os cultos; a abolição da igreja oficial e sua emancipação do Estado, com a supressão dos privilégios outorgados aos sectários dessa igreja;*

*O ensino da escola pública separado do ensino religioso, que aos pais incumbe no seio da família, e na igreja aos ministros de cada seita particular.*

E, como consequências desses tutelares princípios do direito comum e medidas urgentemente reclamadas pelas melindrosas circunstâncias do país:

A instituição do casamento civil obrigatório, sem prejuízo das cerimônias religiosas conforme o rito de cada cômjuge; o registro civil dos nascimentos e óbitos; a secularização dos cemitérios e sua administração pela municipalidade.

Os abaixo assinados, invocando os sentimentos patrióticos dos Augustos e Digníssimos Senhores Representantes da Nação, confiam do seu zelo pelo bem público a vitória desta nobre causa da liberdade religiosa – base do porvir e da grandeza dos povos.”<sup>37</sup>

O texto terminou com um convite para que os leitores subscrevessem a petição na redação do jornal *A Reforma*, situada na rua do Ouvidor, no Rio de Janeiro.

Além de sumarizar as principais reivindicações da primeira onda laica, a petição tem um interesse especial para a análise aqui desenvolvida, pois ela defendeu de modo explícito o fim do Ensino Religioso na escola pública. Essa foi a primeira manifestação pública e coletiva nesse sentido.

## SEPULTURA DOS MORTOS E CONSTITUIÇÃO DOS VIVOS

A arguta análise do urbanista Murillo Marx em *Nosso chão: do sagrado ao profano* (1989) mostrou que o desenho das cidades das colônias portuguesas expressavam a simbiose Igreja Católica-Estado mais claramente do que das espanholas, o que se nota ao comparar a transformação da estrutura das brasileiras com as hispano-americanas. Lá e cá, como também na Europa, a marca religiosa foi cedendo espaço para a secular, o que se deu aqui mais devagar, por força de uma herança mais pesada. Eis o parágrafo com que ele abriu seu livro:

O espaço urbano público no Brasil evoluiu lentamente do sagrado ao profano. Através das mudanças em seu conceito, uso, âmbito e trato, é possível acompanhar a passagem da predominância religiosa, em seus primórdios, para a secular, nos dias atuais, processo que ocorreu também em todo o mundo europeu nos tempos modernos e particularmente no século XIX, mas foi de maiores consequências urbanísticas aqui do que nos demais países americanos de colonização ibérica. (MARX, 1989, p. 7)

Entre os elementos tomados pelo urbanista como eixo de sua análise estavam os cemitérios e sua difícil secularização. Vamos a ela.

Já vimos como a instalação de cemitérios para o enterro de cadáveres de não católicos foi uma imposição de tratado com a Grã-Bretanha, em 1810, razão pela qual foram criados “cemitérios dos ingleses” em algumas cidades brasileiras. Quando não havia essa possibilidade de enterro segregado, as soluções eram em geral humilhantes. Alternativa inédita foi a encontrada pelos alunos do Curso Jurídico de São Paulo para o

<sup>37</sup> Publicada em *A Reforma* (Rio de Janeiro), 13/2/1874, p. 1, grifos no original. Tavares Bastos era o único deputado entre os signatários. O fluminense Quintino Bocaiuva era maçom, jornalista e político, tendo sido um dos principais líderes civis do golpe de Estado que depôs a Monarquia e instituiu a República, da qual foi ministro, senador e presidente de estado. O maranhense Miguel Vieira Ferreira era militar, engenheiro e jornalista. Assinou o Manifesto Republicano de 1870 e fundou em 1879 a Igreja Evangélica Brasileira, no Rio de Janeiro

enterro do corpo de Júlio Frank, seu prestigiado professor, livre-pensador mas batizado luterano. Já que o bispo havia vetado seu enterro no cemitério público, e em 1841 não havia “cemitério de ingleses” na capital paulista, resolveram improvisar um túmulo no pátio da faculdade.

Onde os protestantes eram numerosos e tinham recursos financeiros, adquiriam terrenos para seus cemitérios, como em Santos (SP). Mas, nem sempre existiam tais condições. A pretensão de que os cemitérios públicos pudessem receber seus mortos era barrada pelo clero católico, sob a alegação de serem eles *campos santos*, pois tinham recebido as bênçãos da religião do Estado.

Em 1869, o veto eclesiástico ao sepultamento de um cristão heterodoxo em cemitério municipal foi motivo de escândalo, a ponto de muito contribuir para a mobilização política contra o monopólio da Igreja Católica nesse importante serviço público.

José Inácio de Abreu e Lima nasceu em Recife, filho do frei José de Santa Rosa, chamado de “padre Roma” em referência à cidade onde se ordenara. Por sua participação na revolução republicana de 1817, o “padre Roma” foi fuzilado em Salvador diante de seus filhos, entre eles José Inácio, então capitão do Exército real, preso mesmo não tendo participado do movimento.<sup>38</sup>

Egresso do Seminário de Olinda, onde recebeu formação humanística, ele estudou na Academia Real Militar no Rio de Janeiro, onde fez o curso de oficial de artilharia. Graças a sua filiação à Maçonaria, conseguiu fugir da prisão e se refugiar nos Estados Unidos. A Filadélfia era, naquela época, um importante centro de atuação maçônica, o que lhe propiciou contatos internacionais, que facilitaram sua participação nas lutas de libertação da Grã-Colômbia dirigidas por Bolívar, também maçom. Depois de atuar na imprensa de Caracas, Abreu e Lima se engajou no Exército Bolivariano como comandante (tenente-coronel), sendo promovido até o posto de general de brigada.

Morto Bolívar e fragmentada a Grã-Colômbia, Abreu e Lima foi obrigado a deixar Caracas devido à luta entre os antigos generais do libertador. Viajou para os Estados Unidos e a Europa, retornando ao Brasil em 1831. Na segunda viagem aos Estados Unidos atentou para o federalismo e a liberdade religiosa, dois elementos que entendeu faltarem no Brasil, sintonizando-se, nesses pontos, com outras lideranças políticas nacionais, a exemplo de Tavares Bastos.

De volta ao Brasil, se instalou no Rio de Janeiro, onde se dedicou ao jornalismo e aos escritos históricos. A Assembleia Geral reconheceu sua cidadania, a legitimidade do título de general e as condecorações recebidas, já que essas dignidades haviam decorrido de seu engajamento na luta pela libertação de país amigo, antes da independência do

<sup>38</sup> Salvo quando indicado, a fonte das informações sobre Abreu e Lima é Vamireh Chacon (1983).

Brasil.<sup>39</sup> Em 1844, retornou ao Recife, onde continuou no jornalismo e iniciou atividade político-eleitoral. Tentou se eleger deputado, sem sucesso.

Durante curta passagem pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Abreu e Lima escreveu um livro de História do Brasil que foi atacado dentro e fora dessa instituição, que culminou com a auto-exclusão do quadro de sócios honorários. Alegando plágio, seus opositores defendiam, na realidade, os autores consagrados, a exemplo de Varnhagen, e a imagem de Pedro I como déspota, oposta aos elogios que Abreu e Lima lhe dedicou. Embora tivesse deficiências como historiador, ele foi pioneiro na metodologia, como a periodização dos fatos históricos e a indicação da determinação da história por inovações técnicas.<sup>40</sup>

Vamireh Chacon (1983) qualificou Abreu e Lima de iluminista, liberal moderado, monarquista constitucional e abolicionista. No fim da vida, ele havia incorporado elementos do Socialismo dito utópico, sobretudo sua ética social. O general advertia aos leitores de seus artigos que divergia em muito dos grandes pensadores socialistas, pois de suas doutrinas queria apenas o que fosse aplicável à situação brasileira. Em *O Socialismo*, livro publicado originalmente em Recife, em 1855, ele dialogou com Saint-Simon, Fourier e Owen, em quem louvou a orientação pacifista. Mas os comunistas, discípulos de Babeuf, foram repudiados por estarem possuídos pelo ódio e obcecados pela estatização da propriedade, cuja abolição não seria aceitável. No final das contas, o Socialismo de Abreu e Lima era uma mistura eclética e incongruente de ideias tão diversas quanto o Cristianismo, o racismo e o eurocentrismo, como se vê no trecho abaixo, extraído da conclusão daquele livro:

A essa marcha incessante do gênero humano através de mil dificuldades, embaraços e tropeços, em que ele se reabilita pelas provações, melhorando a sua condição, é o que chamamos de *socialismo*, que não é, como dissemos, uma ciência nem uma doutrina, nem uma religião, nem uma seita, nem um sistema, nem um princípio, nem uma ideia, porque é mais do que tudo isto, um desígnio da Providência. Deus poderia ter, com seu imenso poder, povoado o mundo no ato da criação desde um ao outro extremo; mas como nada faz que seja inútil, antes quis que o gênero partisse de um só tronco (de um homem e de uma mulher), afim de que formasse uma só família, quando a terra se achasse toda habitada. Na tendência pois do gênero humano, para tornar-se uma só imensa família, consiste o socialismo, porque esta tendência se manifesta a cada passo pelos *fenômenos sociais*. Pela crença universal de que o gênero humano partira de um só tronco, e pelas promessas da revelação, o gênero humano só formará uma única família, quando se houverem realizado estes dois fatos: uma só raça, a *caucásia*; um só símbolo de fé, a *cruz*. Mas eles se realizarão, porque tal é o desígnio da Providência,

<sup>39</sup> A Constituição de 1824 previa a perda da cidadania para quem aceitasse, sem licença do imperador, emprego, pensão ou condecoração de qualquer governo estrangeiro.

<sup>40</sup> Vimos no capítulo anterior que seu livro de História do Brasil foi adotado no Colégio Pedro II.

tais são as tendências e a marcha do gênero humano desde as mais remotas eras até nossos dias. (ABREU E LIMA, 1979, p. 293, grifos no original)

O retorno à raça primitiva, isto é, à raça branca, seria resultado do fenômeno social de seleção de mulheres pelos homens, de modo que as raças “menos nobres” acabariam por ser extintas.

Chacon sugeriu que o viés socialista teria permitido ao general pernambucano o reencontro com a religião, defendendo a volta ao Cristianismo primitivo e seu caráter universal, em oposição ao romanismo da Igreja Católica. Por causa dessa inflexão ou pelo que observara nos Estados Unidos, Abreu e Lima se empenhou na defesa da liberdade de atuação dos protestantes no Brasil, inclusive o direito da divulgação de sua versão da Bíblia. Mais do que isso, ele adotou uma visão ecumênica do Cristianismo, que transcendia às religiões organizadas. Desde 1866, ele havia se afastado da Igreja Católica, negando seus dogmas, como o da Santíssima Trindade, e denunciando o que seriam os livros apócrifos inseridos por ela na Bíblia. Mas não se converteu ao Protestantismo. Dizia que “seita por seita, preferia uma seita nacional” – a católica, já que os pastores protestantes vinham da Grã-Bretanha e dos Estados Unidos. (VIEIRA, 1980, p. 221 e 268-269).

Abreu e Lima morreu no ano em que se iniciou o Concílio do Vaticano de Pio IX. O bispo de Olinda, recém-chegado da Europa onde se formara na doutrina ultramontana, negou-lhe o sepultamento no cemitério municipal. Não podia acusá-lo de maçom porque quando vivo ele havia declarado “não pertencer a nenhuma sociedade no Brasil, quer pública, quer secreta”. Teve que se contentar com a acusação genérica de “posições anti-católicas”. (CHACON, 1983, p. 161)

De nada valeram os protestos públicos contra a interdição eclesiástica. O general bolivariano teve de ser enterrado no “cemitérios dos ingleses”,<sup>41</sup> situado na periferia de Recife. No local da sepultura foi erguido um mausoléu, custeado por subscrição popular, com a inscrição: *Aqui jaz o cidadão brasileiro José Inácio de Abreu e Lima, propugnador esforçado da liberdade de consciência. Faleceu em 8 de março de 1869. Foi-lhe negada sepultura no Cemitério Público pelo bispo D. Francisco Cardoso Ayres. Lembrança de seus parentes.* A foto anexa a este capítulo mostra esse mausoléu, cujo porte contrasta com a modéstia dos protestantes.

Cláudia Rodrigues (2005, p. 158ss) identificou 14 artigos publicados em jornais da Corte e das províncias, inclusive em *O Apóstolo* e na *Imprensa Evangélica*, a respeito do enterro negado a Abreu e Lima no cemitério público.

Um importante argumento dos críticos da atitude do bispo era o de que a Igreja Católica não havia interpelado os artigos publicados em vida pelo general sob o

<sup>41</sup> Seguindo a fórmula do “cemitério dos ingleses” do Rio de Janeiro, o de Recife foi construído em 1814 a partir de doação de terreno ao cônsul britânico na capital pernambucana pelo príncipe regente. E o de Salvador, no mesmo ano, em terreno doado pelo governador Conde dos Arcos.

pseudônimo “Cristão Velho” – um segredo de polichinelo. Quando o bispo de Olinda tentara obter dele uma retratação, por intermédio de terceiras pessoas, religiosas e leigas, o general se recusara, afirmando não ter atacado nenhum dogma religioso. Sem essa retratação, a Igreja teria se vingado de Abreu e Lima. Até mesmo o professor de Direito Eclesiástico da Faculdade de Recife, Gerônimo Villela de Castro, foi da opinião de que o bispo deveria ter tratado do caso de modo mais flexível. Embora a decisão do prelado tivesse base jurídica, ela teria sido injusta e precipitada.

O jornal dos presbiterianos editado no Rio de Janeiro, *Imprensa Evangélica*, aproveitou a ocasião para dar relevo à discriminação religiosa no país. A inexistência de espaço nos cemitérios públicos para o enterro de corpos de não católicos evidenciava os vícios do regime do *padroado*, que precisa ser extinto em nome da liberdade religiosa.

Do lado católico, *O Apóstolo*, também editado na capital do país, defendeu a posição do bispo Cardoso Ayres. Suas matérias a respeito do assunto lamentavam que um cidadão nascido católico tivesse se transformado em apóstolo da seita protestante e falecido fora da Igreja. A defesa que os protestantes faziam de Abreu e Lima seria a prova desse afastamento. Como o bispo não teria recebido a comprovação de que o moribundo se arrependera dos ataques à Igreja e sua doutrina, presenciada por um sacerdote, ele não poderia repousar em “campo santo”. Ao fechar as portas do cemitério católico para o corpo do general, o bispo nada mais teria feito do que cumprir a vontade do morto.

O que é significativo em toda esta argumentação eclesiástica é o fato de o general ter afrontado a autoridade da Igreja em vida e não ter se arrependido ante a iminência da morte. A Igreja não aceitava esta afronta, que era vista como uma insubordinação. Em todos os artigos escritos pelos membros desta hierarquia, mencionou-se que o público não iria entender nem aceitar a atitude do bispo, se ele tivesse deixado de punir o general, visto ele não ter seguido, entre outras coisas, os padrões do “bem-morrer”. Na verdade, esta fala sugere que o que a hierarquia estava imputando ao “público católico” era uma posição dela mesma, que não entendia e não aceitava aquela situação. (RODRIGUES, 2005, p. 169-170)

Esse insólito acontecimento antecipou em seis anos a *rebelião episcopal* de 1872-1875, desfechada pelo bispo de Olinda, Vital de Oliveira, sucessor de Cardoso Ayres. Mais do que uma questão restrita ao controle dos cemitérios, a hegemonia católica estava sendo desafiada no cruzamento do campo religioso com o campo educacional. Vejamos preliminarmente um projeto de lei que visava acabar com a obrigatoriedade implícita da religião católica no ensino privado.

Em 25 de maio de 1869, o senador baiano Manuel Pinto de Souza Dantas apresentou projeto de lei que dava liberdade de abertura de escolas privadas sem ter o Catolicismo como conteúdo obrigatório. Ele não pretendia mudar o currículo das escolas públicas, com seu confessionalismo católico, mas as escolas privadas poderiam ser dirigidas por



ministros de outras religiões. O projeto não foi aprovado, mas isso não impediu que no mesmo ano os presbiterianos inaugurassem seu estabelecimento de ensino em Campinas, o primeiro confessional não católico do país – o Colégio Internacional, que ocupou lugar destacado no panorama educacional brasileiro, razão da visita que o imperador Pedro II lhe fez em 1875.

A reação discriminatória nos cemitérios públicos conteria, então, uma resposta deslocada e seletiva, para o que Abreu e Lima era um alvo conveniente. Sua patente de general fora obtida na Grã-Colômbia, que já não existia íntegra; no Brasil, não passou de capitão, assim mesmo antes da Independência. Era intelectual, mas sem capital nem poder político, aliás investigado por participação na Revolução Praieira. Aí estava uma figura oportuna para receber a punição da Igreja Católica. Fosse outro o status do falecido, seu corpo estaria muito provavelmente sepultado no cemitério público de Recife, apesar da desaprovação do bispo quanto à sua conduta em vida. Antes e depois dele, notórios maçons e apoiadores dos protestantes foram enterrados sem veto eclesiástico. Com efeito, nem sempre as prescrições discriminatórias do clero católico eram efetivadas, tudo dependia das correlações de forças políticas – vista grossa numas situações, mais radicalmente ultramontanas em outras.

Ao contrário do que aconteceu ao general Abreu e Lima em Recife, o almirante José Joaquim Inácio, barão de Inhaúma, falecido no mesmo ano, foi mantido enterrado no cemitério público, portanto católico, na capital do Império. Enquanto a imprensa carioca debatia o falecimento do general bolivariano, descobriu-se que o barão-almirante era maçom. O bispo do Rio de Janeiro exigiu que o corpo fosse exumado e enterrado em outro lugar, mas logo se acalmou e o corpo permaneceu no cemitério público, portanto católico. Diferentemente do general, provinciano e com título estrangeiro, o almirante era membro atuante de uma ordem terceira, residia na Corte e havia demitido funcionários civis do Ministério da Marinha por serem protestantes, seguidores do pastor Kalley. Eram muitas e fortes as atenuantes de sua “mancha maçônica”. (VIEIRA, 1980, p. 269; RODRIGUES, 2005, p. 170)

Outro elemento de pressão para a quebra do monopólio católico sobre os cemitérios públicos foi a morte de um dos trabalhadores estrangeiros contratados para a construção da estrada de ferro entre o Rio de Janeiro e São Paulo. Por se tratar de suicida e protestante, o vigário do município fluminense de Sapucaia negou-lhe sepultura no cemitério público. O dirigente da obra, engenheiro Mariano Procópio Ferreira Lage, apelou para a instância religiosa superior, que confirmou a decisão do vigário local.

O construtor recorreu, então, para o ministro de Obras Públicas, argumentando que a estrada de ferro estava sendo construída por empreiteiros e operários norte-americanos protestantes. Aquele incidente tinha suscitado reação negativa, havendo o perigo de que eles abandonassem o trabalho, em protesto. Impunha-se uma decisão política para

impedir a discriminação religiosa. A petição de Mariano Procópio foi encaminhada pelo ministro ao Conselho de Estado, que emitiu um longo parecer sobre a questão. O conteúdo foi claramente favorável ao enterro de qualquer pessoa nos cemitérios públicos, sem distinção religiosa, chegando a afirmar que negar sepultura a alguém por motivos religiosos seria contrariar a Constituição.

No entanto, as discussões no Conselho de Estado não estavam isentas de ambiguidade: de um lado, reconheciam o caráter religioso católico do cemitério público; de outro, assumiam a necessidade de se enterrarem neles os protestantes. Várias soluções foram propostas, desde a ampliação do terreno de cada cemitério, ficando o anexo reservado aos não católicos, até *desbenzer-se* parte do terreno existente. Contra ambas soluções reagia fortemente o clero da Igreja oficial, a quem horrorizava o compartilhamento ou a divisão do território dos mortos e, mais ainda, a adoção de um rito imprevisto nos manuais, tudo isso revelando objetivamente a perda de seu poder material e simbólico.

Finalmente, uma decisão salomônica foi tomada. Em 20 de abril de 1870, o ministro do Império Paulino José Soares de Sousa enviou a todos os bispos do Brasil um aviso determinando que em todos os cemitérios públicos do país houvesse uma parte destinada ao enterro dos não católicos. Se um cemitério existente estivesse bento, seus limites deveriam ser estendidos, de modo a permitir essa função adicional. Os novos cemitérios já deveriam prever essa área, benzendo-se apenas a parte principal, destinada aos adeptos da religião oficial. *Desbenzer* parte do “campo santo”, não foi alternativa mencionada. (VIEIRA, 1980, p. 269-270; RODRIGUES, 2005, p. 188)

Posturas municipais passaram a incorporar os termos do aviso ministerial para os novos cemitérios, mas os existentes permaneciam com o poder eclesiástico intato. Portanto a determinação ministerial não foi plenamente efetivada, pois dependia dos poderes locais, sobre os quais os padres exerciam forte influência. Assim, a luta continuou a ser travada em cada município, em cada enterro, durante todo o tempo do Império. Eis um exemplo: em 1879, o pároco do município de Queluz (SP) negou sepultura a um maçom, mas populares arrombaram a porta do cemitério e o enterraram apesar da interdição. Diante disso, o bispo de São Paulo enviou carta à Câmara Municipal abrindo mão da administração desse cemitério. (RODRIGUES, 2005, p. 258)

O arrombamento do portão do cemitério interiorano era consistente com os arroubos pagãos no “enterramento civil” do deputado Tavares Bastos, ocorrido na capital do país, em 3 de maio de 1876. Em meio a grande comoção popular, o cortejo fúnebre saiu da capela do Arsenal de Marinha para o cemitério São João Batista, sem o costureiro acompanhamento de irmandades religiosas. No sepultamento, ao invés de silêncio contrito e orações, houve discursos de católicos, maçons e materialistas. Ao invés da evocação das imagens religiosas sobre a passagem da vida terrena para a vida eterna, o enaltecimento do protagonismo político de Tavares Bastos e a perda para o país que sua

morte acarretou. Havia, sim, um padre presente, o vigário de Santana, mas não se sabe se ele era convidado ou oficiante. (RODRIGUES, 2005, p. 202)

Decisão ministerial de fraca intensidade, o aviso ministerial não foi suficiente para alterar a situação discriminatória dos comuns dos mortos. Inflamado o ambiente político pela questão dos bispos, a discussão sobre a secularização dos cemitérios chegou à Assembleia Geral a partir do projeto do deputado Saldanha Marinho. Apresentado em 19 de fevereiro de 1879,<sup>42</sup> ele continha dois artigos com determinações bem incisivas. Primeiro, estabelecia a competência das Câmaras Municipais de policiar, dirigir e administrar os cemitérios, sem a intervenção ou dependência de qualquer autoridade eclesíastica. Segundo, as Câmaras não poderiam fazer distinção, direta nem indiretamente, a favor nem em detrimento de nenhuma seita, crença, igreja ou profissão de fé religiosa. Desse modo, a competência do Poder Público se estenderia a todos os cemitérios, inclusive aos particulares, até mesmo os das irmandades religiosas. Interessante notar que o projeto não excluía as práticas religiosas dos cemitérios, pois permitia todas, apenas eliminava a exclusividade católica. O projeto gerou discussões acirradas e contou com a participação de importantes lideranças políticas.

As Comissões de Constituição e Poderes e de Câmaras Municipais consideraram o projeto de Saldanha Marinho “favorável, em princípio”. Em seguida, ele recebeu apoio do plenário, na primeira e na segunda discussões. A terceira e decisiva começou em 27 de outubro de 1879 e prosseguiu até 22 de setembro do ano seguinte. Um dos pontos mais polêmicos era o que fazer com os cemitérios particulares, especialmente os das irmandades religiosas. A redação do projeto do deputado amazonense permitia a dedução de que as Câmaras Municipais passariam a ter ingerência sobre esses cemitérios, que passariam a ser também públicos.

Joaquim Nabuco apoiou com veemente discurso o projeto de Saldanha Marinho. Na sessão de 30 de setembro de 1879, após evocar situações dramáticas, como a do veto ao enterro do cadáver de Abreu e Lima em Recife, o deputado pernambucano disse não advogar a causa de protestantes, de judeus nem de católicos, mas, sim, a de todos os brasileiros, para que não houvesse na “cidade dos mortos divisões que não existem na cidade dos vivos”. E levantou a hipótese de que um homem e uma mulher de “casamento misto” poderiam ter sua união até mesmo abençoada pela Igreja, que todavia não permitia que os cônjuges repousassem na mesma tumba, se um deles fosse de credo não católico. O deputado pernambucano dizia defender as causas das pessoas de todas as religiões ou sem religião alguma. Defendia inclusive os católicos – que não

<sup>42</sup> Além desse, o deputado amazonense apresentou outros dois projetos, desta vez na direção da laicidade do Estado: no mesmo dia 19 de fevereiro de 1879, o projeto de instituição do casamento civil e, no dia 28 do mesmo mês, o que declarava sem vigor o artigo 5º da Constituição, suprimindo o Catolicismo como religião de Estado e extinguindo as limitações aos demais cultos. Ao contrário do primeiro, os outros dois projetos não tramitaram. Para conhecer a argumentação do autor sobre esses projetos, ver Marinho (1873), especialmente p. 215-216.

poderiam se defender se fossem acusados de heresia por padres ou bispos, após a morte, sendo-lhes negado o direito de enterro nos cemitérios públicos. E lançou a seus colegas parlamentares o apelo dramático:

Não permitais que se organizem mais cemitérios em que uma autoridade religiosa tenha o direito de exercer, na última hora, uma vingança tão terrível como essa de repelir o morto, além de lançar na consciência daqueles que lhe sobrevivem e que o amaram medos, receios, terrores quanto à sua sorte no outro mundo. Não deixeis que na hora solene, quando está reunida a família em prantos, possa entrar o portador da excomunhão e impedir a sepultura do morto no lugar, no jazigo escolhido, edificado pela família, ao lado dos restos daqueles que lhe foram caros. Basta, senhores, que o cemitério seja o lugar da saudade; não deixeis que seja o lugar do terror. (NABUCO, 1949, p. 210)

A única explicação que ele encontrava para tamanho disparate era uma vingança do clero católico para “desferrar-se dos grandes reveses por que tem passado”. Em pronunciamento posterior, em 16 de julho de 1880, o deputado pernambucano disse: “Quero a secularização dos cemitérios tão completa que a lei não admita cemitérios sectários.” (NABUCO, 1949, p. 253)

Contra o projeto de Saldanha Marinho se levantaram não só os defensores das posições da Igreja Católica, como Afonso Pena (MG), mas também os favoráveis à secularização dos cemitérios e da laicidade do Estado, como Rodolfo Dantas (BA).<sup>43</sup> Para este último, a secularização universal seria desejável, mas não exequível, era preciso manter os cemitérios particulares como os das irmandades e dos conventos. Os dois deputados apresentaram substitutivo que determinava a transferência de todos os cemitérios para fora dos povoados, mas mantiveram na redação a particularidade a ser seguida nos cemitérios públicos – a não discriminação por motivo de crença –, o que deixava implícita a possibilidade de tal distinção ser realizada nos particulares.

Rui Barbosa entrou no debate com argumentos incisivos em defesa do projeto original e contra o substitutivo, apesar dos laços que o ligavam a Dantas, chamado de “mais íntimo amigo”. Seu pronunciamento na sessão da Assembleia de 27 de julho de 1880, a favor do projeto de Saldanha Marinho e contra o proposto por Pena e Dantas, compreendeu um posicionamento laico de amplo espectro, no qual a secularização dos cemitérios foi tratada de modo também amplo. Assim resumiu sua convicção:

Enquanto houver cemitérios exclusivistas, o cemitério municipal será uma instituição inútil, uma agravação da morte, um lugar de desprezo, o exílio das cinzas caras ao coração dos vivos: cada um dentre os seus raros sepulcros constituirá objeto, não de veneração, oblações e respeito, mas de compaixão, curiosidade, ou opróbrio; será

<sup>43</sup> Filho do senador Manuel Souza Dantas, que apresentara em 1869 o projeto de liberdade de ensino.

uma lição muda como a morte, mas terrível como ela, da terrível influência do clero, impondo aos vivos submissão a essa tirania que nos pune das rebeldias da consciência, estendendo até além-túmulo a vindita religiosa. (BARBOSA, *Obras Completas*, v. VII, t. I, p. 115).

No pensamento de Rui não se pretendia a laicidade do cemitério público, mas sua secularização, ou seja, nele seriam permitidos ritos e símbolos religiosos tanto quanto não religiosos. Que o padre abençoasse uma certa cova, antes e/ou depois de enterrado o corpo de um fiel, mas que não fossem feitas demarcações segregando seitas. Se nas cidades não existiam bairros distintos para católicos, judeus, protestantes, maometanos, materialistas, etc., não haveria razão para a separação dos defuntos em função da crença que os vivos tiveram.

O argumento mais forte do jurista baiano foi o de que não se poderia permitir a existência de cemitérios particulares, pois os públicos seriam considerados pelo clero e pelo povo um lugar a evitar para o enterro digno. Era de se esperar que os padres ensinassem à parte menos esclarecida da população que o cemitério público era o *cemitério dos cães*. O resultado seria, então, pior do que o existente. (Idem, p. 114)

As discussões mostravam grande apoio dos deputados à secularização dos cemitérios públicos. O dissenso era sobre o que fazer com os cemitérios das irmandades religiosas e dos conventos, ou seja, qual o destino a ser dado aos cemitérios particulares – permitidos ou proibidos? A aliança de Rodolfo Dantas com Afonso Pena indicava que seria difícil aprovar o projeto original, de Saldanha Marinho.

Uma solução conciliatória foi proposta por Theodoretto Souto (CE), que manteve do projeto original a competência geral das Câmaras Municipais de formação de cemitérios públicos fora dos povoados e o fim dos cemitérios particulares. As irmandades receberiam parte do terreno do cemitério público para transladar os restos mortais de seus irmãos, mas, a partir daí, os enterros não poderiam mais ser feitos em locais separados por credos ou filiação a instituições, quaisquer que fossem. Resguardando, ainda, direitos presumidos dos religiosos, o projeto do deputado cearense abria a possibilidade de realização de cerimônias religiosas nos cemitérios públicos, bem como a fixação de símbolos. Se os cemitérios já não estariam dentro dos templos ou junto deles, estes estariam no interior dos cemitérios públicos: “Os diferentes religionários (sic) poderão fazer celebrar pelos respectivos ministros as cerimônias fúnebres do seu culto nos templos, capelas ou em outros edifícios para isso destinados, dentro ou fora dos cemitérios, e sobre cada sepultura; assim como pôr cruces, pedras tumulares, monumentos de qualquer espécie, ou sinais, emblemas e inscrições.”<sup>44</sup>

<sup>44</sup> *Annaes da Câmara dos Deputados*, sessão de 12/8/1880, p. 204. O texto do projeto também pode ser encontrado nas *Obras Completas de Rui Barbosa*, v. VII, t. I, p. 361-363.

Outra concessão importante ao clero católico foi admitir a possibilidade de um culto religioso recusar, sob qualquer pretexto, oficiar um rito por ocasião da inumação de um corpo no cemitério público. Nesse caso, a família do morto ou a administração municipal procederiam ao enterro.

Os cemitérios particulares ficariam proibidos tão logo cada municipalidade criasse seu cemitério público. Enquanto isso não acontecesse, existiria uma dualidade de competências: a direção e a administração de um cemitério particular permaneceriam sob a responsabilidade dos respectivos proprietários, mas estariam sujeitos à polícia das municipalidades. Esta seria de natureza sobretudo sanitária.

Consolidando a conciliação ensejada pelo deputado cearense, o projeto substitutivo foi subscrito por Rodolfo Dantas e Rui Barbosa, mas com rejeição remanescente de deputados pró-Igreja. Lido em 22 de setembro de 1880, o projeto foi aprovado e encaminhado ao Senado.

O apoio dado na Assembleia à secularização dos cemitérios foi negado no Senado. As Comissões de Legislação e de Negócios Eclesiásticos demoraram sete anos a dar seu parecer, e só o fizeram à custa da pressão do senador (SC) Escragnolle Taunay, que denunciou a tramitação retida do projeto. O parecer foi emitido com argumentação sobretudo canônica, na qual Cláudia Rodrigues (2005, p. 294) identificou a orientação do senador (PA) cônego Manuel José de Siqueira Mendes, membro da Comissão de Negócios Eclesiásticos. Entre outros argumentos, dizia que o projeto da Assembleia feria o direito de propriedade da Igreja e das irmandades sobre os cemitérios e violava a liberdade religiosa do povo brasileiro, majoritariamente católico. A Igreja não poderia tolerar que os cadáveres de seus fiéis fossem enterrados em cemitérios não sagrados, pois isso comprometia a ressurreição futura. Em suma, a aprovação do projeto de secularização dos cemitérios exigia a reforma da Constituição, eliminando o artigo 5º, que determinava ser o Catolicismo religião do Estado. E os senadores, que juraram defender a religião católica, não poderiam votar a favor desse projeto de lei. Apenas um membro dessas comissões discordou dos demais: Pedro Leão Velloso, que apresentou seu voto em separado, no qual retomou de forma atenuada os argumentos apresentados na Assembleia. Com o parecer concluindo pela não recomendação de apoio ao projeto, ele foi arquivado e nenhum substitutivo foi apresentado. Nem uma pálida versão do debate travado na Assembleia ocorreu no Senado.

A luta pela secularização dos cemitérios públicos já vinha de longe, quando recebeu o reforço de outra corrente de pensamento e ação política, o Positivismo, em cuja plataforma ela ocupava lugar de destaque. A secularização dos cemitérios era um ponto de embate importante dos discípulos de Comte contra o clero católico, pois aqueles concebiam o cemitério como a “primeira das escolas”, a referência essencial do civismo, todo baseado no cultivo da memória dos mortos. Por isso, os cemitérios deveriam ser para eles locais de celebração das vidas dos mortos, com fortes propósitos educativos:

É preciso que a contemplação habitual das relíquias de nossos antepassados nos lembre os benefícios que lhes devemos e os exemplos de civismo que eles nos legaram. É, portanto, imprescindível que a pátria garanta às famílias cuja colaboração aceita o culto dos mortos em toda a sua plenitude. E isto exige que se estabeleçam os cemitérios civis, abertos a todos os cidadãos, quaisquer que sejam suas opiniões, desde que tiverem consagrado a sua vida a funções reconhecidas úteis. Exige também que os cemitérios estejam dentro dos muros das cidades, isto é, sejam de fácil acesso a todos os cidadãos.<sup>45</sup>

Mesmo com a entrada dos positivistas na luta, os cemitérios constituíram uma trincheira importante na defesa da Igreja Católica contra o avanço do Estado Laico. Afinal, a vitória política dos bispos insurgentes não impediu que os protestantes ganhassem terreno no campo educacional nem no próprio campo religioso – suas escolas eram objeto de admiração e seus templos eram cada vez mais ostensivos locais de culto. O mesmo acontecia no campo político. O Senado, que recusara o projeto de lei de secularização dos cemitérios aprovado pela Assembleia, aprovava a lei eleitoral em 1881, que estendeu o direito de votar e ser eleito aos não católicos em todas as instâncias, bem como a retirada de locais, pessoal e cultos religiosos do processo eleitoral.

Oito anos depois da aprovação do projeto de secularização dos cemitérios pela Assembleia, que o Senado enterrara, foi a vez desta instância do Parlamento ter iniciativa legal recusada pela Câmara.

O ano de 1888 foi pródigo em medidas de eliminação do arcaísmo social e político do Brasil. Em maio foi promulgada a “lei áurea”, que extinguiu a escravidão no país, sem a indenização aos senhores. No mês seguinte, o Senado aprovou projeto de reforma do artigo 5º da Constituição, garantindo a plena liberdade religiosa, apesar de manter o Catolicismo como religião oficial. Como veremos, esse projeto não chegou a ser convertido em lei, mas suscitou irada reação de Macedo Costa, um dos bispos rebeldes da década anterior.

O projeto de reforma da Constituição do Império foi apresentado pelo senador gaúcho Silveira Martins. Formado em Direito pela faculdade de São Paulo, depois de ter passado pela de Recife, Gaspar da Silveira Martins, se transferiu da advocacia para a política ainda jovem, ao ocupar uma cadeira de deputado em sua província natal. Maçom e abolicionista, ele foi eleito em 1872, pelo Partido Liberal, para representar o Rio Grande do Sul na Assembleia Geral, onde teve atuação destacada, com manifestações veementes contra a discriminação dos não católicos, particularmente os luteranos, a quem se negava a cidadania plena, principalmente pela inexistência do casamento civil.

Com apenas um ano de mandato parlamentar, e no contexto da *rebelião episcopal*, Silveira Martins pronunciou incisivo discurso na Assembleia, contra a simbiose entre o Estado e a Igreja Católica no Brasil, do qual consta o trecho abaixo:

<sup>45</sup> Apostolado Positivista do Brasil, Circular n. 49 (1887) – “A liberdade espiritual e a secularização dos cemitérios”, p. 13-14. Para uma análise detida desse opúsculo, ver Lacerda (2016).



No dia em que o Catolicismo tornou-se governo, esqueceu-se, a seu turno, dos direitos que reclamava para si; atacou a liberdade de pensamento, fulminou a liberdade da consciência e empregou contra os seus adversários o ferro, o fogo e todos os instrumentos de martírio, de que ele até então fora vítima passiva. A Igreja conquistou tanto, que, afinal, aspirou francamente a passar do domínio das consciências para o temporal, chegando a levantar e depor soberanos, desligando os povos do juramento. Houve príncipes que conquistaram terras, subjugaram povos, e, para alcançar a santificação do roubo e legitimar os direitos usurpados, renderam preito e homenagem de suseranos à Santa Sé, ficando eles, porém, como pacíficos usufrutuários da conquista. Mas, dois poderes tão fortes não podiam ficar por muito tempo em paz, um diante do outro, em posições desiguais. Os soberanos, ciosos de seus direitos, trataram de repelir as invasões da Igreja, que opôs tenaz resistência, até que os dois poderes, cansados da luta, entraram em transação para regular as relações da Igreja e do Estado. (MARTINS, 1979, p. 179)

Seis anos depois, o deputado gaúcho veio a integrar na pasta da Fazenda o gabinete liberal presidido por Sinimbu, mas se demitiu junto com o barão de Vila Bela, porque o compromisso assumido pelo ministério de promover a elegibilidade dos não católicos fora abandonado.

Em 1880, Silveira Martins foi eleito para o Senado, onde prosseguiu na luta pelo fim dos privilégios políticos da Igreja Católica. Retomando a iniciativa de Saldanha Marinho, de sete anos antes, o senador gaúcho apresentou, em 1887, projeto de reforma do artigo 5º da Constituição, determinando ser livre, em todo o Império, o exercício público do culto de todas as religiões, dependentes apenas das limitações expressas em lei. Ficava mantido o início do artigo, que dizia ser o Catolicismo a religião do Estado.

Na apresentação oral do projeto, o proponente mostrou um maço de requerimentos de cidadãos que reivindicavam o princípio da liberdade de culto, que o projeto pretendia inserir na Constituição, em substituição à limitação existente. Não bastava dizer que os cultos não católicos eram tolerados, se sua prática era proibida, fora dos locais fechados e sem sinais de templos.<sup>46</sup>

As Comissões de Legislação e de Negócios Eclesiásticos do Senado examinaram o projeto de reforma constitucional e emitiram parecer, em 16 de maio de 1888, no qual concluíram haver de fato uma incoerência entre a liberdade de crença e a limitação aos cultos, que deveria desaparecer tanto da lei maior quanto do Código Criminal.<sup>47</sup> As comissões assim justificaram seu apoio ao projeto:

<sup>46</sup> *Annaes do Senado*, 5 de outubro de 1887, p. 440.

<sup>47</sup> O texto foi assinado por cinco senadores: Leão Velloso, Visconde de Paranaguá, Henrique d'Ávila, Antônio M. Nunes Gonçalves e Ignácio Martins.

A liberdade de consciência implica a liberdade de cultos, que consiste num complexo de manifestações externas, com as quais não tem que ver o Estado em sua esfera jurídica, senão quando tiver de reprimir delitos, que possam ser comprometidos no uso dessa liberdade. Não se compreende a permanência dessa restrição odiosa à liberdade de culto, quando nossas leis têm revogado as interdições civis e políticas provenientes da diferença de religião estabelecendo nas relações civis um direito comum a todos que vivem no Estado, qualquer que seja sua crença religiosa. Por motivo de religião nenhum brasileiro é excluído de cargos públicos, e a última dessas interdições acabou com a lei de 9 de janeiro de 1881, consagrando a elegibilidade dos acatólicos. A igualdade de todos os cultos diante da lei civil é um princípio moderno restringindo a intervenção do Estado à sua legítima esfera, a qual nada tem com o que respeita o modo de adorar a Deus, desde que daí não resultar ofensa a direito.<sup>48</sup>

O parecer das comissões concluiu seu texto com a expectativa de que a reforma em pauta apagasse de nossas leis tudo o que pudesse vexar o estrangeiro, de modo que a imigração fosse favorecida. Levado ao plenário, o projeto de Silveira Martins foi aprovado na primeira votação e nas outras duas que se seguiram. A segunda, realizada em 2 de junho de 1888, contou com a presença do ministro do Império José Fernandes da Costa Pereira Junior, do gabinete conservador de João Alfredo Correia de Oliveira, que havia sido convidado a dar seu depoimento sobre a matéria em pauta. Disse o ministro ser o projeto digno de ser aprovado, para o que empregou o seguinte argumento:

Enquanto a sociedade brasileira se compunha, por assim dizer, em sua totalidade, de católicos e não se cogitava das importantes vantagens que lhe poderiam advir da imigração europeia, em cujo seio se contariam indivíduos que professem religião diferente, nenhum inconveniente havia em que se mantivesse em sua íntegra o artigo 5º da Constituição. Hoje, porém, que já temos ao nosso grêmio número considerável de estrangeiros e nacionais que professam religiões acatólicas, não há motivo para não se aprovar o projeto.<sup>49</sup>

Nesse momento, nem mesmo o ministro do Império do gabinete conservador se opunha à supressão do privilégio institucional da Igreja Católica. Até porque as barreiras aos protestantes estavam sendo quebradas de fato. Neste sentido, o ministro se dirigiu ao senador Afonso Celso (MG) que, sem recusar o projeto, se declarou temeroso de tamanha inovação. Esclareceu-lhe que nada mais se faria com a mudança constitucional do que reconhecer e institucionalizar o que já era feito na prática. Nas províncias em que havia um grande número de imigrantes europeus ou seus descendentes, templos protestantes já ostentavam nas fachadas sua óbvia função religiosa, como o luterano de Blumenau (SC), bem em frente do templo católico. A liberdade religiosa não iria prejudicar o Catolicismo,

<sup>48</sup> *Annaes do Senado*, 21 de maio de 1888, p. 66.

<sup>49</sup> *Diário do Parlamento Brasileiro*, 2 de junho de 1888, p. 192.

como não o prejudicara nos Estados Unidos. Nesse país de minoria católica, essa religião tinha tido grande crescimento justamente devido à liberdade religiosa e à “excelência dos seus princípios e à unidade de sua doutrina, operando-se ativa propaganda no seio das famílias e por meio da benéfica ação dos ministros do altar.”<sup>50</sup>

Apesar de aprovado no Senado, em 6 de junho de 1888, sem encontrar grandes resistências, o projeto de Silveira Martins foi objeto de fortes debates na Assembleia, antes mesmo de entrar em pauta. Na sessão de 19 de junho, quando se discutia o orçamento do Ministério do Império para o ano seguinte, o deputado Rodrigues Peixoto (MG) trouxe a questão da liberdade religiosa para o centro dos debates, ao tratar das despesas com educação. Criticou severamente a alta soma prevista para a reforma da Escola Normal do Rio de Janeiro, enquanto havia poucos estabelecimentos para a formação de professores nas províncias. Ao invés de mais liceus e escolas superiores, as escolas normais é que deveriam ter prioridade. Uma razão imediata se impunha: preparar o espírito dos escravos para a vida civil.

Rodrigues Peixoto comparou a escolaridade da população da Argentina, mais alta do que a do Brasil. Lá, ao contrário daqui, preferia-se instalar muitas escolas normais em todo o país do que privilegiar com instalações luxuosas apenas uma na capital. Desconsiderando a existência de religião de Estado na Argentina, Rodrigues Peixoto passou para uma comparação internacional, na qual mostrou que nos países onde havia liberdade religiosa, como os Estados Unidos, ou predominância protestante, como a Inglaterra, o povo era mais escolarizado.

Para o deputado mineiro, o artigo 5º da Constituição era outro obstáculo ao desenvolvimento do país, por causa do exclusivismo da Igreja Católica que ele propiciava. Seu efeito era danoso para o Brasil, por desincentivar a imigração dos não católicos, e, também, pelo desinteresse dos dirigentes católicos na instrução popular. Os protestantes, ao contrário, se empenhavam na alfabetização do povo para a leitura da Bíblia, bem como incentivavam a reflexão. Daí o desenvolvimento da ciência nos países protestantes. No Brasil, ao contrário, religião e regime político conspiravam contra a educação popular: “A Igreja Católica é uma monarquia centralizada. Uma monarquia absoluta tem toda a relatividade (sic) com a monarquia católica. Assim como a monarquia não tem interesse em instruir o povo para que ele não saiba distinguir os seus direitos dos seus deveres; do mesmo modo a monarquia católica, que reina pela fé e não pela crença, não tem interesse em instruir os seus fiéis para que não possam pretender explicar os seus dogmas.”<sup>51</sup>

Rodrigues Peixoto foi aparteado muitas vezes pelo representante do Pará, padre Costa Aguiar, que atacou o projeto de reforma constitucional de Silveira Martins.

<sup>50</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>51</sup> *Dário da Câmara dos Deputados*, sessão de 19 de junho de 1888, p. 293.

O registro de sua fala não deixa dúvidas quanto a sua posição favorável à manutenção do Catolicismo como religião de Estado. Ele reprovou o ministro do Império por sua posição favorável ao projeto quando da visita ao Senado e se mostrou indignado com o fato de ter de tomar a palavra para defender a religião católica na Câmara de um país que a tinha como religião oficial.

Tratando da educação no orçamento governamental, o padre-deputado Costa Aguiar se mostrou favorável à sua difusão pelo povo, mas, ao contrário de Rodrigues Peixoto, enfatizou o papel dos seminários episcopais, que abrigavam jovens pobres. Ao invés de serem reconhecidos nesse papel benemérito, recebendo recursos financeiros compatíveis, os 12 seminários diocesanos do país tinham prevista uma verba menor do que a de uma só escola da capital do Império, o Asilo de Meninos Desvalidos. Propôs, então, que os seminários fossem contemplados com mais recursos.

Essa pequena amostra dos debates na Assembleia mostra como a discussão da laicidade do Estado brasileiro permeava até mesmo questões tão gerais, como o orçamento governamental.

A aprovação pelo Senado do projeto de Silveira Martins levou o bispo do Pará, Antônio de Macedo Costa, a enviar uma representação escrita à Assembleia Geral. (COSTA, 1888) Ela foi impressa no Rio de Janeiro num livreto de 60 páginas, o que deve ter facilitado sua divulgação entre os deputados gerais e em outros âmbitos. Datada de 20 de agosto de 1888, a representação do prelado se tornou uma carta aberta aos deputados, na qual pedia que não aprovassem o projeto Silveira Martins.

O bispo começou por declarar não pedir para a Igreja Católica privilégio algum. O fato dela ser religião do Estado era direito do povo brasileiro, ao qual correspondia o dever do Estado de proteger e sustentar a religião desse povo, pelo menos até que ele mudasse de religião, o que não estava em questão. As outras religiões tinham liberdade de culto garantida pela Constituição do Império e gozavam de liberdade até maior do que a lei permitia, como a forma exterior de templo para seus locais de culto. Proibida pela Constituição, ela tinha sido abolida pelo uso. Apesar da liberdade existente, os excessos dos protestantes eram evidentes. “Neste país, onde a liberdade degenera muitas vezes em licença, o Protestantismo não se tem contido dentro desses limites legais. Ele aí está fazendo propaganda escandalosa. Não só prega em reuniões públicas, não só abre escolas e colégios para os meninos católicos, senão que espalha por toda a parte escritos em que vilipendia a religião do Estado e seus dogmas mais sagrados.” (COSTA, 1888, p. 13)

Para o bispo, o projeto de lei tratava os protestantes como se eles fossem vítimas, aumentando ainda mais suas franquias e inserindo na legislação o princípio de que todas as seitas mesmo as mais extravagantes, deviam ser postas em pé de igualdade com o

Cristianismo católico, mantido pela Constituição. Perguntava: o que fariam, então, os protestantes com esse apoio legal? Se simplesmente tolerados, já faziam o que faziam, o que mais cometeriam depois?

Macedo Costa ampliou o efeito da reforma constitucional projetada para além da revogação da segunda parte do art. 5º. No seu entender, o projeto pretendia revogá-lo por inteiro, porque estabelecia um princípio contrário à religião oficial, o princípio da tolerância dogmática, da indiferença religiosa, que também chamou de indiferentismo.<sup>52</sup> Esse era o caminho para a abolição completa do Catolicismo como religião oficial, um degrau para a completa separação entre Igreja e Estado.

O bispo não podia aceitar que o Estado considerasse todas as religiões igualmente boas, verdadeiras e aptas a fazer a felicidade eterna dos homens. Essa atitude corresponderia a considerá-las todas igualmente falsas. Esse indiferentismo teria sido condenado pelos últimos papas, Pio IX e Leão XIII, que reafirmaram a doutrina: só a Igreja Católica foi criada por Jesus Cristo, as outras foram fundadas por homens, estando portanto sujeitas aos erros humanos.

No dia em que ela, nivelando-se com as seitas efêmeras que se têm destacado de seu seio ou com os cétricos *livres pensadores* modernos, proclamasse a *liberdade de consciência* no sentido que acima declaramos, isto é, no sentido que todo homem tem o *direito*, tem a *faculdade moral* de abraçar indiferentemente qualquer seita, qualquer religião, judaica, maometana, não importa qual, sem detrimento de sua eterna salvação, naquele dia a Igreja se teria moralmente suicidado. Ela mesma rasgaria as páginas do Evangelho que se referem ao seu estabelecimento, à sua constituição, aos seus privilégios, à sua autoridade, à sua missão divina, às suas lutas e vitórias até o fim dos séculos, anunciadas nas sublimes profecias do Novo e Velho Testamento. (COSTA, 1888, p. 26, grifos no original)

A conclusão era a de que sendo a religião católica a única verdadeira, todas as outras deveriam ser excluídas e condenadas. E foi taxativo: “Logo, o católico não pode admitir a liberdade de cultos.” (Idem, p. 31) Do indivíduo, a argumentação do bispo passou diretamente para a sociedade e o Estado. Uma longa transcrição de trechos de escritos de Leão XIII explicitaram a ideologia política do Catolicismo, expressa na *representação*. Para começar, a sociedade civil deveria reconhecer em Deus seu pai e autor, e reverenciar seu domínio soberano. Como a religião era vista pelo bispo como uma necessidade social, que fosse professada a única que é verdadeira e fundamento do poder político.

<sup>52</sup> Interessante notar que na *representação* do bispo Macedo Costa o sentido do termo indiferentismo é o oposto do empregado no projeto de Silveira Martins. Este o empregara com relação à posição do clero católico diante das demandas dos fiéis de outros credos. Já para o bispo, indiferente seria a posição do Estado diante da religião – o mesmo sentido das encíclicas papais.

Maravilhosos são os proveitos que traz consigo a religião, porque ela reconhece no próprio Deus a origem primeira do poder, e severamente admoesta aos soberanos que se lembrem dos seus deveres, mandem sem injustiça nem aspereza, e presidam aos povos com mansidão e caridade quase paterna. Ela impõe aos cidadãos obediência ao poder legítimo, como ao ministério divino; e os liga à autoridade soberana com os vínculos não só da obediência, senão também de respeito e amor, proibindo as sedições e todos os movimentos que perturbar possam a paz e a ordem pública, e que afinal dão causa a serem postas maiores peias à liberdade dos cidadãos. (Leão XIII, Encíclica *Libertas*, de 20/6/1888, apud COSTA, 1888, p. 33)

Dessa afirmação geral, o bispo Macedo Costa passou ao particular: a questão da unidade nacional do Brasil, que estaria sendo ameaçada pelos alemães protestantes no sul do país. Para defender sua tese de que a unidade religiosa é o penhor mais seguro da unidade nacional, ele recorreu a longas citações de um livro do autor português Joaquim Pedro Oliveira Martins. Nessa obra ele encontrou apoio para afirmar que mudar a Constituição como se pretendia, para favorecer a imigração, era um erro porque a raça germânica não se fixa nos trópicos, os alemães seriam aqui sempre estrangeiros. Melhor seria promover a imigração de latinos católicos, o que não mudaria a constituição étnica de nossa raça, da qual o Catolicismo como religião do Estado seria uma consequência natural.<sup>53</sup> Para Oliveira Martins, a afinidade das raças era o mais poderoso elemento de assimilação cultural. Dela proviria a irmandade de instintos religiosos e sociais, consagrados em cultos e instituições; por isso, o sangue germânico encontrou nos Estados Unidos uma pátria, o que não aconteceu no Brasil. Se este país viesse a ser colonizado por povos diferentes, afastados pela raça e pelos costumes, o Império iria se fracionar fatalmente em nações minúsculas.

O futuro certo, seguro, consistente e verdadeiramente grande do Império está no desenvolvimento homogêneo de sua população. A imigração é um bem; mas é mister que a infusão do sangue estranho não vá além dos limites de quantidade que o fundo preexistente pode assimilar; e muito menos que traga elementos antipáticos ou heterogêneos. Desse modo forma-se uma estalagem, nunca uma nação. O sangue português e o galego (que português é) primeiro, o italiano depois, como afim, eis o que convém ao temperamento do Brasil e ao seu clima tropical. (Oliveira Martins, apud COSTA, 1888, 47)

<sup>53</sup> Em livro publicado em 1905, o antropólogo, historiador e educador brasileiro Manoel Bomfim analisou a obra de Oliveira Martins *O Brasil e as colônias portuguesas*, citada pelo bispo Macedo Costa. O prelado transcreveu trechos que tratam da aclimação dos germânicos nos trópicos, mas elide os que o autor português se alonga em qualificar os negros como seres inferiores, incivilizáveis, cuja escravidão pelo homem branco fora resultado legítimo e natural da luta pela vida. Como no quilombo de Palmares, cuja repressão não teria passado de uma “dura fatalidade da natureza”, contra a qual de nada serviu “o nobre protesto da liberdade humana”. (apud BOMFIM, 1993, p. 258)

Municiado pelo autor português, o bispo elogiou a imigração dirigida pela Província de São Paulo, que estava recebendo, naquele ano, 100 imigrantes italianos e portugueses, “gente católica e de raça latina”. (Idem, p. 50) Eles não exigiam o casamento civil, a secularização dos cemitérios públicos nem a abolição da religião do Estado. Numa palavra, para florescer a imigração europeia, seria preciso fazer o oposto do que defendia o autor do projeto, ou seja, respeitar e fazer florescer a religião católica, e não o ateísmo, o Positivismo e o Espiritismo, pervertendo a mocidade.

Por ato de desespero ou por artifício para granjear a empatia dos deputados, o bispo disse preferir morrer a ver os efeitos que adviriam da reforma do art. 5º da Constituição.

Se, todavia, não fossem escutadas estas minhas vozes, se fosse desatendido o brado de alarma que julguei dever levantar perante este esclarecido Congresso e todo o país; se o Império de Santa Cruz tivesse de enveredar-se, o que não creio, pelos caminhos da Revolução e de todas as reformas aventurosas, então, humilde bispo, cansado de longas lutas e trabalhos, só me restaria uma coisa: curvar minha cabeça encanecida diante de Deus, adorando seus tremendos juízos, e suplicar da sua divina piedade a graça de para si levar-me, antes de ser testemunha entristecida dos infortúnios de minha pátria. (COSTA, 1888, p. 59)

Suas preces foram ouvidas, mas somente no curto prazo. Se o projeto de reforma da Constituição do Império instituindo a liberdade religiosa, não foi aprovado em 1888, no ano seguinte a República trouxe a separação Igreja-Estado. O bispo Macedo Costa faleceu um mês depois de promulgada a Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, que instituiu o casamento civil, a secularização dos cemitérios, a proibição ao Estado de estabelecer vínculos religiosos e a exclusão do ensino da religião nos estabelecimentos públicos. O *indiferentismo*, tão veementemente rejeitado por Leão XIII e pelo bispo Macedo Costa, foi transformado em norma constitucional, que consagrou a plena liberdade de culto no país.

Silveira Martins, por sua vez, não chegou a gozar da vitória das ideias por que tanto lutara, pois foi vitimado pelas lutas políticas, cujo desfecho o levaram ao exílio na Europa. Isso porque, em pleno 15 de novembro de 1889, seu nome chegou a ser cogitado pelo imperador para formar novo ministério, após a demissão do visconde de Ouro Preto. O boato sobre tal cogitação se espalhou rapidamente, e pode ter contribuído para eliminar a indecisão do marechal Deodoro, inimigo pessoal de Silveira Martins, diante da opção republicana que lhe fora posta pela jovem oficialidade do Exército.



## LAICIDADE LENTA E PONTUAL

Nas décadas de 1870 e 1880, enquanto a reação ultramontana agia, alguns avanços foram conseguidos, embora lentamente, um pouco de cada vez e sobre aspectos bem particulares.

Começemos pela base material da expressão religiosa: os locais de culto, os templos. A força simbólica do edifício do templo não é pequena. Mais do que um local de reunião, a própria edificação pode ser um sinal visível de longe, especialmente se tiver torres. Se elas tiverem sinos, o clero pode enviar sinais sonoros a longa distância, de modo a marcar o tempo religioso e convocar para preces. Como vimos anteriormente, um dos tratados de 1810, que o príncipe regente João assinou com o representante da Grã-Bretanha, permitia que religiosos não católicos se reunissem em casas particulares, sem sinais exteriores de templo. Essa limitação foi inserida quase literalmente na Constituição imperial.

Inicialmente contidos no anonimato de casas particulares, os protestantes foram forçando as resistências e edificando templos, chegando mesmo a instalar sinos, capazes portanto de convocar às preces e de marcar o tempo religioso. Para isso, contavam com simpatias difusas, de quem não concordava com o monopólio político e religioso da Igreja Católica. E simpatias explícitas, até mesmo de membros da elite dirigente.

Em Petrópolis, cidade frequentada pela elite imperial e pelo corpo diplomático, o templo luterano inaugurado em 1863 foi construído com recursos arrecadados entre os colonos de origem alemã e contou com doação do imperador, em dinheiro. O templo não tinha torre,<sup>54</sup> mas ostentava no frontispício a figura em relevo de um cálice e um livro aberto, o que foi objeto de protestos do núncio apostólico, indignado com o ostensivo significado religioso. Ele acionou a polícia, com o argumento de que os protestantes transgrediam a Constituição do Império. Mesmo sob ameaça de prisão, o pastor teuto-suíço se negou a retirar os símbolos, que permaneceram no frontispício do templo.

Em 1872, a Igreja Presbiteriana da Corte foi formalmente reconhecida pelo governo imperial. No ano anterior, cinco estrangeiros firmaram um documento denominado “Artigos orgânicos ou Compromisso da sociedade – Presbítero do Rio de Janeiro” e requereram sua aprovação ao ministro do Império. Os signatários eram os seguintes: A. L. Blackford, F. J. C. Schneider, George W. Chamberlain, Roberto Lenington e J. F. Dagama, todos membros da Igreja Presbiteriana. Com base nos pareceres favoráveis das Seções dos Negócios do Império e da Justiça, ambas do Conselho de Estado, o ministro do Império João Alfredo Corrêa de Oliveira baixou o Decreto 5.105, em 3 de outubro de 1872, no qual aprovou o documento, *para os efeitos civis*, explicitando a condição de que a sociedade ficava obrigada a pedir licença especial para a aquisição de bens, nos termos do

<sup>54</sup> Foi somente em 1903, já no período republicano, que o templo evangélico de Petrópolis inaugurou sua torre e instalou os sinos fundidos na Alemanha.

Decreto 1.225, de 20 de agosto de 1864. A aprovação do documento presbiteriano teve a rubrica do imperador. A demora de 14 meses na aprovação do estatuto do Presbítero se deveu à regência da princesa Isabel, sobre quem o clero católico exercia forte influência. O ministro do Império João Alfredo Corrêa de Oliveira protelou a decisão até o retorno do imperador, então em viagem ao exterior, para emitir a decisão favorável, porque temia o veto da regente. (VIEIRA, 1980, p. 271-272)

Passando da informalidade para a institucionalização estrita, o Presbítero do Rio de Janeiro seria formado pelos cinco signatários do documento “e todos os mais ministros e pastores do mesmo rito”. Os objetivos da sociedade eram apresentados com alcance restrito – “adquirir, possuir e administrar os estabelecimentos necessários ao culto e instrução das comunidades que pertençam à mesma Igreja neste Império” –, mas a estrutura prevista era tão complexa que indicava uma perspectiva de expansão das atividades religiosas. Haveria uma assembleia geral, com a competência de elaborar o regimento do Presbítero, e uma comissão gestora dos negócios econômicos, cuja composição era prevista minuciosamente.<sup>55</sup>

O Presbítero já nascia com bens doados por três dos membros iniciais. Blackford e Schneider doaram prédio e terreno, dos quais eram co-proprietários; e Lenington entrou com terreno e casa que possuía na vila de Brotas, na Província de São Paulo.<sup>56</sup>

A preocupação dos presbiterianos em se situarem na legalidade imperial pode ser facilmente constatada nos “Artigos Orgânicos”, sobretudo na indicação de que o prédio e o terreno doados no Rio de Janeiro haviam sido comprados para “em casa sem forma exterior de templo, servirem como servem para seu culto particular e doméstico, como é permitido pelo art. 5º da Constituição do Império”. Além disso, os bens doados à Sociedade, no ato de sua criação, pertenceriam ao seu fundo social e seriam conservados em razão do uso que já tinham, conforme a segunda parte do art. 2º do Decreto 1.225/1864. Essa norma legal foi também mencionada no documento ao afirmar que os prédios doados no Rio de Janeiro eram já destinados à morada dos pastores, ao culto e à instrução, nos termos do decreto. Para o ministro do Império, não foram suficientes as duas referências jurídicas, tanto que ele condicionou a aprovação dos “Artigos Orgânicos” a sua observância no caso de novas aquisições imobiliárias.

Como vimos, aquele decreto concedia às *corporações de mão morta* licença para adquirirem ou possuírem terrenos ou propriedades destinadas à edificação de templos, cemitérios extra-muros, hospitais, casas de educação e de asilo, assim como outros

<sup>55</sup> A íntegra do documento está anexa ao Decreto 5.105/1872, que o aprovou, de onde foram extraídas as citações.

<sup>56</sup> A referência a Brotas é relevante. Aí vivia o sacerdote José Manoel da Conceição, ex-pároco católico na vila, que, convertido ao presbiterianismo, passou a ser chamado de “padre protestante”. Sua liderança no local, distante do controle da Igreja oficial, possibilitou a criação de templos e escolas na região. A crônica histórica da Igreja Presbiteriana no Brasil localiza em Brotas o terceiro templo criado no país, que logo se tornou pólo de irradiação para o interior paulista. (VIEIRA, 1980; FIGUEIREDO, 2001)

estabelecimentos para uso do público externo. Todos os bens de raiz, com a exceção dos citados, deveriam ser convertidos em títulos da dívida pública. É digno de nota o esforço de enquadrar a Sociedade Presbiteriana na categoria de *corporação de mão morta*, na tentativa de lhe dar tratamento equivalente ao dos conventos e mosteiros da Igreja oficial. Mas, como não se tratava da religião do Estado, no caso de dissolução da sociedade, diferentemente dos paradigmas católicos, os bens que ela viesse a possuir na ocasião reverteriam ao tesoureiro da Sociedade das Missões no Estrangeiro da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, com sede em Nova York.

Em 1874, foi inaugurado o primeiro templo presbiteriano do Rio de Janeiro, com forma que evidenciava sua finalidade, justamente no ano em que os bispos de Olinda e do Pará foram condenados no bojo da *questão religiosa*. O prédio não possuía torre, mas tinha uma inscrição no frontispício que não deixava dúvida sobre sua destinação: Igreja Presbiteriana. A construção foi muito criticada pelo jornal ultramontano *O Apóstolo*, mas sem qualquer efeito prático.

Os teuto-luteranos do Rio Grande do Sul tiveram mais dificuldade do que os anglo-presbiterianos do Rio de Janeiro para obter seu reconhecimento estatal. O art. 1º do estatuto de sua instituição dizia: “A Comunidade Evangélica alemã de São Leopoldo forma uma parte da Igreja Evangélica, isto quer dizer que todos os assuntos da comunidade, no divino ofício, instrução e disciplina regula-se pelos princípios da teologia alemã evangélica e do direito canônico, caso não sejam violadas as leis do país e as determinações deste estatuto.”<sup>57</sup>

Em maio de 1877, a Assembleia gaúcha aprovou os estatutos da Comunidade Evangélica de São Leopoldo, mas o presidente da província vetou a lei, sob a alegação de que ela contrariava o ato adicional de 1834, que atribuiu àquela instância legislativa a competência, entre outras, de legislar sobre “quaisquer associações religiosas”. A argumentação do presidente da província limitava essas associações ao âmbito do Catolicismo, como as irmandades.

Dois anos depois, já com outro presidente, a Assembleia provincial dedicou a sessão de 16 de maio de 1879 para a discussão do assunto, na qual o deputado Fernando Osório atacou o veto sobre a decisão anterior, sem receber nenhuma objeção. Derrubado o veto, o estatuto da Comunidade Evangélica Alemã de São Leopoldo foi aprovado por decreto legislativo, não admitindo, portanto, veto do presidente da província.

Foi também em 1887 que a Igreja Evangélica Luterana da cidade de Santa Maria inaugurou seu templo, com torre e sino comprado na Alemanha. O delegado policial determinou a demolição da torre e impediu o uso do sino, por contrariarem a Constituição imperial. Mas, diante da grande mobilização social de apoio aos luteranos, na forma de

<sup>57</sup> *Annaes da Câmara dos Deputados, 1879*, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1881, t. I, p. 218.

petições, artigos na imprensa e manifestações de deputados, o delegado teve de retroceder, liberando o templo com sua forma ilegal. (RIBEIRO, 1973, p. 83)

Mais do que em qualquer outra dimensão da vida social, o enterro dos mortos foi, como vimos, alvo de disputa entre a Igreja Católica e outras correntes religiosas, bem como não religiosas, que reivindicavam a legitimidade social, com respaldo político, para a inumação dos cadáveres fora do controle do clero católico. No entanto, a resistência da Igreja Católica foi aí mais forte do que sobre qualquer outro ponto. Mais até do que a possibilidade de dispensa do Ensino Religioso no Colégio Pedro II, para mencionar um aspecto importante, sobre o que se luta até os dias atuais.

Como vimos no item anterior, a decisão ministerial de 20 de abril de 1870 de se destinar uma parte do terreno dos cemitérios públicos para o enterro dos não católicos não resolveu o problema da discriminação dos cadáveres. Onde os cemitérios públicos foram instalados depois dessa data, essa área segregada era definida pelas Câmaras Municipais, mas nem sempre isso aconteceu, tudo dependia das correlações de força locais.

Passemos, agora, a tratar de elementos menos tangíveis, mas de grande efeito material e simbólico para os não adeptos da religião oficial.

O registro civil de casamentos, de nascimentos e de óbitos foi uma exigência básica dos imigrantes não católicos, que encontrava apoio em boa parte da elite imperial, mas era barrada pelo clero católico, que detinha o monopólio dessa importante atividade pública. Uma decisiva conquista dos protestantes foi o registro civil previsto no Decreto 1.144, de 11 de setembro de 1861 (na verdade, decreto legislativo, pois foi decisão terminativa da Assembleia Geral), que reconheceu os efeitos civis dos casamentos religiosos não católicos e determinou o registro desses casamentos, dos nascimentos e dos óbitos, não pelos párocos, mas pela administração pública. A regulamentação foi baixada pelo Decreto 3.069, de 17 de abril de 1863, que especificou em 59 artigos os termos daquele de dois anos antes. Vamos ao conteúdo da regulamentação.

O registro do nascimento de uma criança filha de pais não católicos deveria ser feito pelo escrivão do Juiz de Paz da localidade, a partir de comunicação do pai (ou da mãe, se fosse “ilegítimo”). Para isso, haveria um livro próprio sob a guarda do escrivão. O registro de óbito seria feito também em livro próprio, posto igualmente sob a guarda do escrivão do Juiz de Paz, a partir de comunicação feita pelo cabeça da família onde houvera o falecimento, por vizinho ou por pessoa que assistisse ao fato.

Os casamentos de não católicos eram objeto de maior controle. Antes de tudo, se previa o registro de pastores ou ministros das “religiões toleradas”. Se eles tivessem sido nomeados ou eleitos na Corte, deveriam se registrar na própria Secretaria do Império; se a nomeação ou eleição tivesse acontecido nas províncias, seu registro seria feito nas secretarias respectivas. Para os que tivessem atingido o status de pastor ou ministro

no exterior, o registro deveria ser autenticado pelo cônsul do Império em cada país. Interessante e reveladora era a advertência do artigo 54, de que os chefes de secretaria responderiam pela recusa ou demora na decisão sobre o registro do ministro ou do pastor, bem como a previsão de penas para esses casos. Os pastores ou ministros registrados poderiam celebrar casamentos de pessoas dos respectivos cultos, segundo seus próprios ritos, inclusive banhos, quando fosse o caso.

O secretário da Câmara Municipal do local de residência de um dos cônjuges era quem registrava os casamentos dos não católicos, para o que usaria livro especial. O processo teria início em certidão emitida pelos agentes previamente registrados que celebrassem os respectivos atos religiosos. Esses casamentos teriam efeito civil similar aos dos celebrados na Igreja Católica.

O registro dos casamentos de não católicos, propiciada pelos decretos de 1861 e 1863, não contemplou a união de cônjuges de religiões diferentes que, no caso de envolver um católico, ficava na dependência de dificultosa aprovação eclesiástica. Essa omissão manteve, então, pelo menos parte do poder da Igreja Católica sobre heranças e tutelas, ainda que de modo indireto. Em casos como separação dos cônjuges, de morte de um deles ou de ambos, assim como da tutela de filhos menores, o poder eclesiástico fazia valer o direito do católico. O outro, de religião diferente, sobretudo protestante, corria o risco de ter os bens presumidamente seus sequestrados pelo Poder Público ou transferidos à outra parte. Esse tipo de problema também ocorria quando um dos cônjuges de um protestante se convertia ao Catolicismo. Tal situação levou a que os prejudicados, muitos deles estrangeiros, recorressem aos embaixadores e cônsules de seus países de origem em busca de apoio junto ao governo brasileiro. A pressão diplomática no sentido do reconhecimento do casamento como um contrato, não como um sacramento, assim entendido exclusivamente pelo Catolicismo, acabou por constituir mais um elemento na correlação de forças no sentido da plena adoção do casamento civil. (NEDER, 2016)

As mudanças da legislação em matéria propriamente política constituíram outro importante avanço no processo de laicidade do Estado. Os não católicos foram seus beneficiários diretos, embora não exclusivos. A primeira decisão que localizei a respeito da impropriedade da religião como condição para o acesso a um cargo na burocracia do Estado foi o Aviso 207, de 29 de maio de 1866, do ministro da Justiça Nabuco de Araújo, a respeito de consulta do presidente da Província do Rio Grande do Sul. O presidente comunicou ao ministro que a Câmara Municipal de São Jerônimo se recusara a receber o juramento de um suplente de juiz por ser ele protestante. Consultado sobre a matéria, o Conselho de Estado decidiu que a Câmara deveria aceitar o juramento e empossar o juiz em seu cargo.<sup>58</sup>

<sup>58</sup> *Coleção das Decisões do Governo do Império do Brasil de 1866*, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1866, t. XXIX, p. 194.

O processo eleitoral foi sendo alterado no sentido da laicidade, o que consistiu na crescente participação da administração civil não eclesiástica. Saíram os padres, entravam os funcionários públicos. A revolução liberal de 1842 desfechou um processo de progressiva retirada dos padres da direção das eleições, embora nada mudasse em sua elegibilidade. Neste sentido, o Decreto 157, de 4 de maio daquele ano, baixado quando o movimento ainda se achava em curso, determinou a formação de uma junta em cada paróquia para organizar as eleições e a definição de quem seriam os eleitores. Dessa junta participaria o pároco (ou quem fizesse suas vezes), ao lado do juiz de paz (presidente) e do subdelegado de polícia. Se antes o pároco era quem listava os eleitores, agora ele dividia esse poder com dois outros membros da comissão. O juiz de paz e o pároco dirigiram a eleição da mesa que controlaria o processo eleitoral. Essa mesa paroquial é que tinha o poder de reconhecer a identidade dos votantes, receber as cédulas e apurar os votos.

Dois anos depois de debelada a revolução liberal, novo passo foi dado no processo de afastamento do clero da direção do processo eleitoral. A Lei 387, de 19 de agosto de 1846, não previa a presença do pároco na mesa paroquial, pelo menos como membro nato. A junta de qualificação dos votantes seria presidida pelo juiz de paz que convocaria os eleitores mais votados em pleito anterior para completar a composição do colegiado. As informações necessárias à decisão da junta para a formação das listas de cidadãos qualificados a votar seriam fornecidas pelos seguintes personagens: pároco, juiz de paz, delegado, subdelegado, inspetores de quarteirão, coletores, administradores de rendas e quaisquer outros funcionários públicos.

Todavia, o direito de votar e ser votado permanecia limitado pelo disposto na Constituição de 1824. Os não católicos podiam votar somente nas eleições primárias, mas estavam impedidos de ser eleitos para os colégios eleitorais que escolhiam os deputados e os senadores. Menos ainda podiam ocupar esses postos representativos. Esse dispositivo da Constituição só foi alterado na última década do período imperial.

O Decreto 3.029, de 9 de janeiro de 1881, firmado pelo ministro do Império barão Homem de Mello, posteriormente aprovado pelo Poder Legislativo (após o que ficou conhecido como “lei Saraiva”, nome de seu patrono), introduziu mudanças importantes no dispositivo constitucional que definia o corpo eleitoral. Foi instituído o título de eleitor e eleições diretas para os cargos eletivos de senadores, deputados da Assembleia Geral, deputados das Assembleias Provinciais, vereadores municipais e juizes de paz. Outra grande mudança foi no critério de pertencimento ao corpo eleitoral. Ao critério censitário (financeiro), afrouxado pela inflação no seu propósito discriminatório, foi acrescido o domínio da escrita, pois o cidadão tinha de requerer o título eleitoral, em texto de próprio punho, e assiná-lo.

Para o que nos interessa mais de perto, vários dispositivos da “lei Saraiva” são relevantes. As eleições seriam realizadas em locais determinados pelas instâncias do

Poder Executivo, sendo que somente na “falta absoluta de outros edifícios, poderão ser designados para esse fim os templos religiosos”.<sup>59</sup> Ficavam explicitamente dispensadas as cerimônias religiosas que, até então, deveriam preceder aos trabalhos eleitorais. Não estavam mencionados, dentre os cidadãos proibidos de votar, os que não professassem a religião do Estado, como no texto constitucional. Retirada a exclusão, os não católicos passaram a ter o direito de voto em todas as instâncias. E mais: como os eleitores das primárias eram elegíveis, os crentes de quaisquer religiões, bem como os não crentes, poderiam ser eleitos vereadores, juízes de paz, deputados e senadores. Uma longa lista de inelegíveis foi incluída na lei, em geral de categorias sociais que poderiam se beneficiar do poder inerente ao cargo para obter vantagens eleitorais. Ao lado de generais, almirantes e chefes de polícia, estavam listados como inelegíveis os vigários em suas paróquias e os bispos em suas dioceses.

No entanto, permaneceu no regimento da Assembleia Geral a exigência de juramento em nome dos Santos Evangelhos. No ato de posse, o deputado deveria jurar “manter a religião católica, apostólica romana”, além de outros pontos, como a integridade do Império e sua Constituição, e a lealdade ao imperador. Tão logo a “lei Saraiva” foi aprovada, o deputado Saldanha Marinho reclamou coerência e exigiu a supressão desse elemento do juramento. Com efeito, se um não católico podia ser eleito, por que não assumir as consequências dessa possibilidade? Nesse sentido, o deputado Rui Barbosa apresentou indicação à mesa para mudar o regimento, mas as resistências encontradas levaram a sucessivas protelações, até que, sete anos depois, um inédito caso concreto forçou a decisão.

Eleito deputado por Minas Gerais, Antônio Romualdo Monteiro Manso foi levado à mesa da Assembleia Geral para tomar posse em 6 de setembro de 1888. Convidado a prestar o juramento regimental, declarou que não o faria porque ele ia contra suas convicções. Não especificou que elemento do texto do juramento o contrariava, se a manutenção da religião do Estado ou se a lealdade ao imperador, apenas para considerar as questões mais conflituosas naquela conjuntura. Tratava-se de um não católico ou de um republicano? Ou de alguém com ambas as posições?

Os deputados discutiram acirradamente a questão durante cinco dias, com os confessionalistas e os monarquistas defendendo a manutenção do juramento. Venceu a maioria liberal que, no dia 1º de setembro, fez aprovar um acréscimo ao artigo em questão do regimento, dispensando do juramento o eleito que o considerasse contrário “às suas crenças e opiniões políticas”. (PORTO, 2009, p. 5) A fórmula ficou muito parecida com a da reforma do regulamento do Colégio de Pedro II, feita dez anos antes, a respeito do juramento dos bacharelados não católicos, como vimos anteriormente. Assim, ficavam

<sup>59</sup> A determinação anterior, do Decreto 157, de 4 de maio de 1842, era exatamente o contrário: somente nas paróquias em que não houvesse igreja-matriz seria permitida a votação em outro edifício.



indistintas as rejeições por razões religiosas e políticas. Essa confusão teria favorecido o fim da Monarquia e o triunfo da propaganda republicana – afinal, a mudança de regime veio a ocorrer um ano e dois meses depois dessa mudança regimental.

De um modo ou de outro, com e sem normas legais, as mudanças nas correlações de forças foram decisivas para o estabelecimento de limites entre a religião e a política, especificamente entre o Estado e a Igreja Católica. A tendência geral foi de recuo do espaço da Igreja oficial em proveito da montagem da burocracia estatal regida por normas racionais, da liberdade de culto, da manifestação pública de outras religiões e da construção de seus templos sem limitação de estilo arquitetônico.

Tudo somado, embora lenta e pontual, as conquistas laicas das décadas de 1870 e 1880 prepararam o advento da mais ampla laicidade republicana. Como se depreende do quadro anexo, a laicidade trazida pela República não foi um raio em céu azul. Ao contrário, ela foi sendo construída passo a passo, rápidos demais para uns, demasiado lentos para outros. No próximo capítulo veremos como medidas de política prática no campo educacional, tendentes à escola pública laica, foram sendo elaboradas no âmbito do Estado Imperial ou muito próximo dele.

## CRONOLOGIA DE EVENTOS RELEVANTES BRASIL – 1810/1891

ANOS	RELIGIÃO - POLÍTICA	RELIGIÃO - EDUCAÇÃO
1810	Monopólio religioso católico quebrado Tolerância limitada aos cultos cristãos	
1822 a 1842	Constituição: Simbiose Estado-Igreja Católica <i>Padroado</i> unilateral Ameaça de cisma religioso Primeira proposta de <i>concordata</i>	Escolas de primeiras letras com religião católica e moral cristã
1837		Colégio Pedro II – religião no currículo
1844	Antônio Ferreira Viçoso na diocese de Mariana (MG): ultramonismo e reforço da simbiose Estado-Igreja Católica	
1845		Petrópolis: escolas públicas com opção de Ensino Religioso católico ou protestante
1858	Segunda proposta de <i>concordata</i>	
1861	Registro civil de nascimentos e de óbitos; registro de casamentos religiosos de não católicos	
1866	Acesso de não católicos a cargos públicos	
1855 a 1870	Interferência governamental nos negócios da Igreja Católica: noviços, bens imobiliários, currículo dos seminários.	
1869		Colégio Internacional, em Campinas (SP): primeira escola secundária com Ensino Religioso protestante

**CRONOLOGIA DE EVENTOS RELEVANTES**  
**BRASIL – 1810/1891 (CONT.)**

ANOS	RELIGIÃO - POLÍTICA	RELIGIÃO - EDUCAÇÃO
1870	Espaço separado nos cemitérios públicos para católicos e não católicos  Manifesto Republicano: contra a “Igreja privilegiada”.	
1872	Reconhecimento oficial da Igreja Presbiteriana da Corte	
1872 a 1875	<i>Rebelião dos bispos</i> : processo, prisão, anistia	
1874		Petição de Tavares Bastos, Quintino Bocaiúva e outros pelo fim do Ensino Religioso nas escolas públicas
1878		Colégio Pedro II: dispensa de Instrução Religiosa para não católicos + juramento diferenciado
1879		Município Neutro: dispensa de Instrução Religiosa para não católicos nas escolas primárias públicas
1881	Direito pleno de votar e ser votado para não católicos	
1884		Juramento diferenciado para docentes, estudantes e funcionários não católicos das Faculdades de Medicina
1890	Decreto 119-A: separação entre Estado e Igreja Católica Secularização dos cemitérios Casamento civil	Ensino primário e secundário público laico no Distrito Federal Supressão das cadeiras de Direito Público Eclesiástico das Faculdades de Direito
1891	Constituição: Estado impedido de instituir, subvencionar e embaraçar cultos religiosos	Constituição: ensino laico nos estabelecimentos públicos em todo o país



Túmulo de José Inácio de Abreu e Lima no Cemitério dos Ingleses de Recife  
(foto do autor)



## EDUCAÇÃO LAICA VERSUS CONFSSIONAL

Apesar da garantia constitucional, os privilégios usufruídos pela Igreja Católica no Estado brasileiro não foram aceitos por todos, todo o tempo. Se os primeiros a contestar esse status foram estrangeiros, à medida que passavam os anos a rejeição envolveu os nacionais e se tornou mais e mais interna ao país. Se os primeiros contestadores eram cristãos não católicos, com o passar do tempo a luta pela separação entre a Igreja Católica e o Estado proveio de um leque mais amplo de demandantes, cuja vinculação religiosa era secundária e até mesmo irrelevante. Liberais e maçons, que bem podiam ser católicos, se juntaram aos protestantes e aos positivistas na formação de uma *frente laica* sem esse nome e sem coordenação alguma. A nenhum dos seus integrantes ocorria acabar com as religiões, nem mesmo com o Catolicismo. Queriam pôr cada coisa num lugar próprio: religião e política em campos distintos, Estado e Igreja Católica cuidando do que lhes competia especificamente. É verdade que nem todos pensavam e agiam igualmente. Havia os que, por interesses políticos, preferiam protelar a separação entre a Igreja Católica e o Estado; outros hesitavam diante da argumentação clerical de que um Estado confessional era inerente ao Cristianismo.

Como vimos, a presença da religião católica no ensino público foi, de início, ampla e compulsória no período imperial. A disciplina Instrução Religiosa era obrigatória, bem como as cerimônias do culto. Mais do que conteúdo do ensino, a religião oficial era o pano de fundo de todos os currículos. Não havia lugar para adeptos de outras religiões ou pessoas sem religião. Elas tinham de ficar fora da escola pública ou fazer de conta que eram católicos. Mesmo nas escolas primárias, a dispensa das aulas de Instrução Religiosa poderia ser conseguida, mas, na prática, o conformismo se impunha.

Neste capítulo, vou apresentar iniciativas favoráveis à laicidade da escola pública, entendida como um processo que ia desde a quebra do monopólio do Catolicismo em benefício de outras vertentes cristãs, até a supressão de todo conteúdo religioso nos currículos. Apresento, também, iniciativas tendentes à manutenção e à ampliação da

presença da religião na escola pública. Tais iniciativas compreendiam desde a publicação de livros até formulação e implementação de políticas em âmbito nacional, provincial e municipal.

Dois livros lançados num intervalo de três décadas serão apresentados neste capítulo. Em 1867, Liberato Barroso publicou *A Instrução Pública no Brasil*, com todo um diagnóstico da educação brasileira, chegando ao nível das províncias, seguido de um projeto abrangente. Partidário do lema *Igreja livre no Estado livre*, o ex-ministro do Império defendeu a *descatolicização* – mas não *descristianização* – do currículo da escola primária: valores cristãos deveriam ser ensinados pelos professores no lugar da religião propriamente dita. Em posição diametralmente oposta, Pires de Almeida escreveu *História da Instrução Pública no Brasil (1500-1889)*, lançado justamente no ano em que a laicidade republicana tomou o lugar do confessionalismo católico na Monarquia. Para ele, o ensino da religião na escola pública, não qualquer religião, mas a do Estado, a católica, seria a condição necessária do ensino da moral. Esta não poderia subsistir sem aquela, como pretendiam os partidários do que ele chamou de um “vago deísmo”. Ambas, religião e moral, seriam indispensáveis para impedir a subversão da ordem política, que acometia recorrentemente a Europa.

Medidas práticas de política educacional, que implicaram a supressão ou a atenuação da presença da religião na escola pública, foram tomadas pelo ministro do Império Leôncio de Carvalho que, em 1878, promoveu mudança no currículo do Colégio Pedro II e, no ano seguinte, propôs uma reforma dos ensinos primário, secundário e normal no Município da Corte. Naquele colégio, os alunos não católicos foram dispensados da Instrução Religiosa e passaram a prestar juramento de bacharéis sem constrangimento confessional. No projeto de reforma do ensino primário, a Instrução Religiosa era facultativa, a ser ministrada antes ou depois das aulas. Esse projeto não foi referendado pela Assembleia, e ensejou a elaboração de dois projetos substitutivos por Rui Barbosa, que tampouco foram apreciados. Mesmo assim, eles ocupam um lugar de destaque no pensamento educacional brasileiro, inclusive no tópico da laicidade do ensino público.

As iniciativas provinciais foram de Inglês de Sousa, literato e político com carreira iniciada em São Paulo. Nas curtas presidências das províncias de Sergipe e do Espírito Santo, ele promoveu reformas educacionais orientadas pela laicidade dos ensinos primário, secundário e normal, e enfrentou severas resistências de ordem confessionalista e de preconceitos de gênero. Escola normal mista e sem ensino da religião católica era antevista como ameaça moral pelas famílias patriarcais provincianas da última década do Império.

Petrópolis (RJ), Blumenau (SC) e Desterro (SC) foram cidades onde ocorreu marcante presença de alemães – colonos imigrantes e militares contratados – nas lutas pela quebra do monopólio do Catolicismo na educação. Como muitos dele eram protestantes, viver num país onde a religião oficial era a católica implicava limitações objetivas e



subjetivas. A atuação do engenheiro militar Júlio Koeler foi de grande importância para isso. Fundador da cidade de Petrópolis e administrador da colônia germânica no seu entorno, ele organizou escolas nas quais os alunos eram encaminhados a professores protestantes ou católicos dois dias por semana, conforme a religião das respectivas famílias. Não havia possibilidade de dispensa do Ensino Religioso, mas a possibilidade concreta de frequentar aula de um credo diferente do oficial já era um grande avanço na direção da laicidade da educação pública. Outro alemão, Fritz Müller, foi um cientista que fugiu da intransigência confessional na educação prussiana. Veio para o Brasil em busca de liberdade, mas encontrou um país onde existia religião oficial e privilégios para os católicos. Além de pesquisas sobre a flora e a fauna da região de Blumenau, onde foi colono, ele ensinou Matemática e Ciências em liceu público de Desterro, capital catarinense, onde se deparou com a intolerância dos padres jesuítas que atuavam nos estabelecimentos públicos de ensino secundário. Jamais negou seu ateísmo e criticou a intolerância confessional no ensino público.

Parte dos militares alemães contratados para integrarem o Exército brasileiro na luta contra Rosas, na Argentina, permaneceu no Brasil após a desmobilização. Como tinham alguma escolaridade, vários deles se tornaram professores nas colônias alemãs de confissão luterana. Para fazer frente a sua presença, a Igreja Católica contra-atacou com o envio de padres, principalmente jesuítas, para as colônias onde ela predominava. Assim, o Rio Grande do Sul presenciou uma concorrência religiosa entre católicos e luteranos, na qual estes apresentavam um alinhamento mais aberto e tolerante, enquanto aqueles adotavam os pressupostos político-ideológicos do ultramontanismo de Pio IX.

O conflito entre a laicidade e o confessionalismo na educação pública, aberto e com expressão acadêmica, acabou sendo adiado devido ao insucesso de duas promissoras iniciativas. A primeira foi o Congresso Brasileiro de Instrução, que se pretendia realizar em 1883. Várias personalidades receberam encomenda de pareceres sobre importantes questões educacionais, nas quais apareceu a questão da religião na educação pública – uns em defesa do confessionalismo, outros da laicidade. O evento foi cancelado por razões de política partidária, mas os pareceres se salvaram. Logo depois desse evento frustrado, foi criada a Liga do Ensino, versão brasileira de entidade francesa e belga. Presidida por Rui Barbosa, a liga tinha na laicidade da educação pública um de seus alvos prioritários. Ela não sobreviveu a quatro números de sua revista e desapareceu por inatividade.

O elenco de iniciativas teóricas e práticas tendentes ao fim da obrigatoriedade do Ensino Religioso nas instituições públicas serve para desconstruir a ideia corrente de que a laicidade determinada pela primeira Constituição republicana em 1891 (e antes dela, pelas provisórias de 1890), foi uma medida arbitrária, uma excrescência, algo que os positivistas teriam forçado inserir na legislação maior do país. Como veremos, alguns dos discípulos de Comte pleitearam tal reforma, como Benjamin Constant e Inglês de

Sousa, ambos bastante heterodoxos, aliás. Mas, foram os liberais que defenderam mais veementemente a retirada do Ensino Religioso das escolas públicas, como Liberato Barroso, Leôncio de Carvalho e Rui Barbosa. Desses três, apenas Rui havia sido maçom na época aqui tratada – um “maçom desgarrado”, como ele mesmo se qualificou.

## LIBERATO BARROSO: ESCOLA PÚBLICA DESCATOLICIZADA

Professor de Direito Constitucional da Faculdade de Direito do Recife e ocupante dos mais altos cargos políticos do Império,<sup>1</sup> o conselheiro José Liberato Barroso publicou em 1867, logo após ter deixado o cargo de ministro do Império, o que deve ter sido o primeiro livro com um diagnóstico abrangente e um projeto para a educação no país, compreendendo todos os seus níveis e modalidades: *A instrução pública no Brasil*. A importância da religião para o indivíduo e a sociedade foi destacada no longo prólogo e aparece em todos os capítulos do livro.

Para Barroso, a religião foi no passado, como seria no futuro, o primeiro fundamento das sociedades humanas. A influência do racionalismo do século XVIII em escritores recentes fez com que estes considerassem a religião como uma necessidade passageira da civilização, que o desenvolvimento da razão deixaria para trás. No entanto, para o autor, essa crítica ao racionalismo (mais especificamente ao Positivismo) poderia ser comprovada pelos fatos: a diminuição do sentimento religioso seria sempre seguida da perda dos sentimentos morais e o aparecimento de grandes desordens sociais.

No entender de Barroso, o Cristianismo foi o princípio da civilização moderna e a fonte da prosperidade das nações mais poderosas. O que imprimiu o verdadeiro caráter à civilização foi a ideia de solidariedade, laço indissolúvel da fraternidade humana, de que o Filho de Deus foi a encarnação viva. A moral evangélica legada por Jesus é o código sublime da Filosofia, que dirige a educação das modernas gerações, as quais foram destinadas pela providência divina para a “grande obra da regeneração moral”. Eis porque:

Ensinando as virtudes, que se opõem à exageração dos apetites físicos e a todos os outros vícios que dominam as classes inferiores, e destruindo pela humildade e pela igualdade o orgulho, vício das naturezas superiores, que é ainda mais funesto por causa do desenvolvimento do antagonismo e pela esterilidade de todas as virtudes, a moral evangélica firma as verdadeiras bases da família e da sociedade. (BARROSO, 1867, p. XXIV)

Não se encontra no livro do conselheiro a condenação explícita e direta do regime escravista, como se ele fosse compatível com a moral evangélica. Os vícios dos escravos é que estariam entre os objetivos da “regeneração moral” preconizada.

<sup>1</sup> Deputado geral pelo Ceará, província onde nasceu, de 1864 a 1881; ministro do Império no biênio 1864/65; membro do Conselho de Estado; e presidente da Província de Pernambuco em 1882.

A defesa do Cristianismo feita por Barroso não se resumiu ao Catolicismo, mas a todas as crenças cristãs, “admiravelmente expansivas”. (Idem, p. XXV) Ao tratar do padre, do sacerdote e da essencialidade de suas funções religiosas e sociais não deixou dúvida de que é a religião do Estado brasileiro a que lhe interessava. As outras vertentes do Cristianismo apareceram em sua obra apenas como exemplos externos da pertinência social e política da religião, como a referência à Igreja Ortodoxa no Império Russo.

Religião e educação estavam intimamente ligadas no pensamento do conselheiro. A educação consistia, principalmente, no ensino dos valores morais, a cargo da família e do clero, insubstituíveis nesse propósito. O papel da mulher na educação familiar era vista como essencial, na sua missão santa de esposa e de mãe. Era a ela que competia erguer uma barreira contra o efeito danoso dos livros, dos jornais, dos cafés e dos salões. A noção de dever, transmitida na família pela mulher, se fortaleceria pela pregação do clero e pela leitura de bons livros religiosos. Por melhor que fosse, por mais qualificado que fosse o magistério, a escola apenas poderia atuar a partir da educação moral ministrada pela família e pelo clero. A atuação consistiria essencialmente na instrução – indispensável, mas não substituta da ministrada pela família e pelo clero, pois o professor não seria capaz de formar o caráter.

O século XIX foi chamado por Barroso de século da democracia – mais uma vez a escravidão permaneceu à margem de sua reflexão. Tanto nas repúblicas quanto nas monarquias, o princípio da igualdade tendia a prevalecer. Por meio de eleições ou de revoluções, aumentava o número de pessoas que participavam dos governos em todo o mundo, com “multidões impacientes que batem às portas das salas do escrutínio”. (BARROSO, 1867, p. XXXIX) Diante da perspectiva de universalização do direito de voto, as luzes difundidas pela escola seriam insubstituíveis: “Concedei o sufrágio a um povo ignorante, e ele cairá na anarquia, depois no despotismo. Um povo esclarecido será pelo contrário um povo livre; e saberá conservar e fazer bom uso de sua liberdade”. (Idem, p. XL) Em suma, “um bom ensino primário é a melhor garantia contra a anarquia”. (Idem, p. XVI) O Brasil deveria imitar os Estados Unidos na importância conferida ao ensino público. Naquele país, a escola era gratuita e aberta a todos, independentemente de origem social e credo religioso. Ela diminuía as distinções sociais e as animosidades religiosas, inspirava amor à pátria e o respeito às instituições livres. Fazendo o mesmo, o Brasil manteria a união das províncias e a integridade do Império.

Além das ideias gerais, o livro de Barroso contém um levantamento da situação da instrução pública e privada no Município Neutro e nas províncias do Império. Encontram-se aí estatísticas sobre o número de escolas primárias e de alunos; o elenco das escolas secundárias e superiores, com os respectivos efetivos discentes. Os comentários mais candentes do autor recaíram sobre a insuficiente abrangência do ensino primário, no qual a obrigatoriedade dependeria da liberdade de ensino, desestimulada pela legislação.

Esta, por sua vez, era caótica, quando comparadas as diferentes províncias do Império. A tudo isso se somava uma insuficiente dotação orçamentária, que punha o Brasil em posição desvantajosa diante dos Estados Unidos, de todos os países da Europa e até mesmo da Turquia.

Sem abrir mão da importância da religião, especialmente do Cristianismo, para cada indivíduo e para a sociedade como um todo, Barroso defendeu a separação entre o poder político e o poder religioso, para o que evocou a autoridade de europeus ilustres, como Lamartine, Montalembert e Cavour. Com base neles e na doutrina liberal, o brasileiro defendeu a separação entre a Igreja Católica e o Estado, além de liberdade para todos os credos. Somente com a emancipação completa dos dois poderes poderia haver a liberdade necessária à ordem social, fora, portanto, do “sistema de transações e concordatas”. (BARROSO, 1867, p. 104)

A posição clara a favor da *Igreja livre no Estado livre*, fórmula que usou repetidamente, não impediu o ex-ministro de defender a melhoria da formação do clero católico mediante a reforma dos seminários e a criação de uma Faculdade de Teologia e Direito Canônico para a formação dos quadros superiores da hierarquia eclesiástica, o que facilitaria ao governo a escolha dos bispos nos termos do *padroado*. Tanto os seminários, para a formação do clero secular, quanto a faculdade para os quadros superiores, deveriam estar sob a responsabilidade total da Igreja, não do Estado. Mas, isso teria, como contrapartida, a liberdade religiosa para todos os cultos.

Libertado, como deve ser, o ensino religioso [para a formação de quadros religiosos, LAC] de toda a intervenção do Estado, devem ficar sob a exclusiva direção eclesiástica os respectivos estabelecimentos. Nunca porém o Estado deve manter essa exclusiva intervenção da autoridade eclesiástica no ensino religioso com prejuízo da liberdade de ensino. A Igreja não tem o direito de exigir do Estado proteção alguma contra a liberdade de ensino: pelo contrário, o Estado deve proteção a todos no pleno gozo da liberdade de ensino contra as invasões da autoridade eclesiástica. (BARROSO, 1867, p. 113)

O decreto do governo imperial de 1863, que determinou as matérias a serem ensinadas obrigatoriamente nos seminários, foi criticado por Barroso tanto quanto pelos bispos. Estes diziam que estabelecer o conteúdo do ensino ministrado aos futuros sacerdotes era da competência exclusiva da Igreja, com o que concordava o conselheiro. Ao contrário dos prelados, ele dizia que tal liberdade deveria corresponder à liberdade para todos os cultos. Concordava ele, também, com o financiamento estatal para os seminários, mas na forma de subsídio geral, ao contrário do que o decreto estabelecia, prevendo recursos para o ensino das matérias obrigatórias e liberdade para acrescentar outras, a serem custeadas pelas rendas das respectivas dioceses.

O conselheiro não aceitava os argumentos dos que pretendiam controlar os seminários para evitar a propaganda ultramontana ou o jesuitismo no Brasil. Prevalecendo as luzes da liberdade de pensamento, esse perigo não passaria de uma imaginação doentia: “a liberdade para o jesuitismo é a sua morte”. (Idem, p. 106)

A contrapartida civil (isto é, política) da liberdade para a Igreja Católica fica mais clara no capítulo do livro sobre a instrução primária, no qual a presença da religião na escola pública foi tratada diretamente. A descatholicização – mas não descristianização – do currículo da escola primária seria um componente essencial do movimento de emancipação da liberdade civil contra a supremacia da Igreja e a favor da liberdade de consciência, princípio de todas as liberdades. Para Guizot, evocado por Barroso como por tantos dirigentes políticos brasileiros do século XIX,

A religião deve fazer parte da educação da mocidade; mas daí não se segue que se deva entregar essa instrução à direção exclusiva do clero, nem que a religião deva ser ensinada pelo mestre de escola. O ensino religioso é missão do padre, e se deve separar do ensino leigo [isto é, laico, LAC], missão do Estado. São distintos os fins e distintos os interesses: o homem tem necessidade de instruir-se como cidadão; o Estado satisfaz a essa necessidade; tem necessidade de instruir-se como crente; compete isto à Igreja. O mestre não deve invadir a esfera do ministro do culto; nem este a esfera daquele. (BARROSO, 1867, p. 13)

Assim ficariam divididas as funções: a religião seria ensinada na família e na Igreja, até mesmo na escola se fosse conveniente, mas em horas distintas dos trabalhos escolares. Os grandes princípios da moral cristã poderiam e deveriam ser ensinados na escola pública, pelo professor. Sua pedagogia seria a da palavra e do exemplo, mais do que a da lição. Assim, fiel ao princípio da liberdade de pensamento, a escola pública não seria “sectária de um culto especial”. (Idem, p. 14) Numa palavra, na escola pública reivindicada por Barroso o ensino deveria ser religioso, mas não eclesiástico – é o que ele chamou de escola secularizada, empregando essa expressão de modo bem particular. Com efeito, *secular* aparece nos textos da época com sinônimo de *laico*, mas não era isso o que o conselheiro preconizava para a escola pública brasileira, que teria Ensino Religioso embora não confessional – o que significava uma grande ousadia quando a hegemonia gozada pela Igreja Católica ainda não tinha sido abalada pela *rebeldia episcopal* que eclodiu na década seguinte.

Também nesse ponto, o exemplo dos Estados Unidos foi evocado por Barroso como devendo ser seguido no Brasil: lá a religião era tesouro e apanágio da família, não função da escola pública. A Holanda também foi lembrada em apoio à tese defendida no livro, pois nesse país a escola pública teria sido emancipada da supremacia clerical, o que não enfraqueceu o sentimento religioso. Ao contrário, ele foi apurado pelos sentimentos de tolerância e de caridade. Elevado, então, acima das dissidências dogmáticas, o ensino público veio a ser elemento de educação moral.

## JÚLIO KOELER: UM MESTRE PARA CADA SEITA

O interesse do imperador Pedro I na promoção da imigração europeia não tinha propósitos educacionais, mas acabou por repercutir na questão que nos interessa aqui, em mais de um aspecto. Como já vimos, seu interesse imediato era promover a colonização da região sul, por causa dos conflitos fronteiriços com a Argentina, tanto quanto dispor de tropa de apoio pessoal na capital do país.

O major da Guarda Imperial Johann Anton von Schaeffer, austríaco de nascimento, foi enviado à Prússia e a outros Estados alemães para contratar colonos e soldados. Como havia impedimentos para a contratação de militares, por efeito do Tratado de Viena, eles tiveram de ser engajados secretamente no meio de agricultores.

A primeira leva de 1.200 colonos chegou ao Rio Grande do Sul, depois de ter servido de disfarce para o desembarque, no Rio de Janeiro, de homens que formaram quatro batalhões do Corpo de Tropas Estrangeiras. Vieram também dois tenentes engenheiros do exército prussiano. Depois de examinados por uma banca da Academia Militar, eles foram incorporados ao Exército Brasileiro como oficiais: Heinrich Wilhelm Ferdinand Halfeld e Julius Friedrich Koeler. Ambos adotaram a nacionalidade brasileira, se casaram com moças da terra, progrediram na carreira militar e se destacaram pelas obras públicas que dirigiram: estradas, pontes e edifícios. Halfeld projetou e dirigiu a construção da estrada do Paraibuna, na Província de Minas Gerais, que deu origem à cidade de Juiz de Fora; Koeler recebeu o encargo de fundar uma colônia de agricultores europeus na Província do Rio de Janeiro, que deu origem à cidade de Petrópolis. É de Koeler que vou me ocupar neste item.<sup>2</sup>

Encantado com a fazenda do padre Corrêa no Caminho Novo, que ligava o Rio de Janeiro a Minas Gerais, o imperador Pedro I adquiriu a fazenda vizinha, denominada Córrego Seco, em fevereiro de 1830, disposto a construir no local um palácio de verão. O projeto foi encomendado a arquitetos franceses, mas a construção não saiu do papel. Foi só depois de sua morte e da entronização de Pedro II, que aquele plano foi realizado.

O segundo imperador retomou a ideia do pai e baixou o Decreto 155, de 16 de março de 1843, determinando que a Fazenda Córrego Seco fosse dividida em duas partes. Numa seria edificado o palácio imperial, com suas dependências anexas e jardins, além de uma povoação, com uma igreja católica e um cemitério; a outra parte seria arrendada a particulares. Koeler, que dirigia a manutenção da estrada ligando a capital do país a Minas Gerais, foi encarregado de desenhar as plantas do palácio e do templo. O oficial teuto-brasileiro acabou por ser ele mesmo o arrendatário – cobrava dos colonos pelo aforamento das parcelas e pagava uma quantia contratada ao imperador, proprietário da terra.

<sup>2</sup> Para a redação dessa passagem, foi muito útil a pesquisa de Maria das Graças Duvanel Rodrigues, base de sua dissertação de mestrado defendida em 2008, intitulada *A imigração alemã e a educação na Petrópolis Colônia (1843-1860)*.

Para fazer frente às construções e à povoação, o presidente da Província do Rio de Janeiro contratou um agente na Europa, em 1844, para fazer vir da Alemanha colonos agrícolas e artífices. No ano seguinte embarcaram 2.338 homens, mulheres e crianças, em vários navios. Logo após a chegada ao destino, os colonos requereram ao presidente da província a cidadania brasileira, escolas para a educação dos seus filhos e párocos ou pastores de suas religiões. (RODRIGUES, 2008, p. 42) Esse é um ponto importante, pois os colonos eram adeptos das duas religiões cristãs, dois terços deles de católicos e um terço de luteranos, como o próprio dirigente da colônia.<sup>3</sup>

A cidadania foi concedida aos colonos no ano seguinte. As primeiras salas de aula foram abertas para 400 alunos, atendidos por seis professores. Um padre católico e um pastor protestante foram contratados no Rio de Janeiro para darem assistência religiosa aos colonos, para o que faziam viagens mensais. A solução não foi satisfatória (o pastor falava inglês e o padre, português), o que levou Koeler a pedir ao presidente da província a contratação na Alemanha de um padre e um pastor para pregarem na língua dos colonos, com salários pagos pelo governo provincial. A ideia de se construir um templo que atendesse às duas religiões não prosperou, de modo que, de início, apenas os católicos tinham o seu. Os protestantes eram obrigados a improvisar: faziam seu culto na casa do próprio Koeler ou em um barracão. Só em 1863 o templo protestante foi inaugurado.

Os colonos alemães tinham na escolarização dos filhos um imperativo cultural há muito estabelecido, um elemento importante do pensamento de Lutero assumido pela confissão protestante de que foi patrono. Foi, então, bem aceito o regulamento da Imperial Colônia de Petrópolis, de 1847, baixado pela presidência da província, que antecipou a norma nacional sobre a obrigatoriedade da educação. O colono que não mandasse para as escolas seus filhos ou filhas maiores de 7 anos e menores de 12, pelo menos três dias da semana, sofreria multa de 40 réis por cada um dos dias de ausência, a favor da caixa de socorro mútuo.

O relatório de Koeler ao presidente da província, em 1846, dizia haver em Petrópolis seis escolas provinciais, das quais “quatro são da seita evangélica<sup>4</sup> e duas da seita Apostólica Romana”. Não foi fácil o provimento de professores: “A primeira escolha que eu fiz de mestres recaiu sobre cinco indivíduos católicos e três evangélicos. Vi-me, porém, obrigado a dispensar um mestre e duas mestras, todos três católicos, por imorais e de má conduta. Substituí ao primeiro por um evangélico que por fortuna achei e que não tem provado mal e ainda não substituí as mestras por não achar quem as substitua bem, quer entre as colonas católicas quer entre as evangélicas.” (apud RODRIGUES, 2008, p. 84)

<sup>3</sup> Em 1845, havia na colônia 1.921 alemães, 81 brasileiros, 61 portugueses, 15 franceses e 7 ingleses. Entre os alemães, havia várias famílias com sobrenomes de origem francesa (como Noël, Dupont, Duriez e Moret), possivelmente descendentes de huguenotes que haviam migrado para além do Reno por motivo de perseguição religiosa.

<sup>4</sup> Koeler usou o termo evangélico no lugar de protestante.



Para os brasileiros, acostumados à dominação religiosa católica, vê-la chamada de seita, como fizera Koeler, era motivo de escândalo. Religião era a sua e a do Estado, as demais é que não passavam de seitas. Para além dessa desvalorização simbólica, a existência de alternativa religiosa nas escolas públicas, materializada na contratação de professores luteranos e católicos, suscitou reações dos padres, que encontraram eco no Poder Legislativo, tanto na Assembleia Provincial fluminense, quanto na Assembleia Geral.

O *Diário da Câmara dos Deputados* relativo à sessão de 1846 (mas só publicado em 1880),<sup>5</sup> transcreveu um interessante debate sobre “a questão religiosa de Petrópolis”. Tudo começou com um requerimento do deputado Francisco José da Silva (SE), em 14 de agosto daquele ano, pedindo ao governo “exatas informações” do que estaria ocorrendo na colônia de Petrópolis, a respeito da ação dos protestantes e suas consequências para os alunos católicos, assim como a existência de possíveis casamentos mistos:

Requeiro se peçam ao governo, pela repartição competente, as seguintes informações:

1º – Se os ministros protestantes na colônia de Petrópolis exercem publicamente o culto de sua religião?

2º – Se os filhos dos católicos apostólicos romanos são ali doutrinados em outra religião, que não seja a de seus pais, por ministros protestantes, e se eles nos seus discursos proferidos em reuniões públicas zombam do culto da religião do Estado?

3º – Se tem havido casamentos entre protestantes e católicos romanos sem a necessária dispensa da competente autoridade eclesiástica e presença do respectivo pároco? (*Annaes*, 1880, p. 532)

O deputado João Maurício Wanderley (BA) argumentou que esse tipo de discussão suscitava o espírito de intolerância que nem estava em nossos costumes nem convinha nas nossas leis. Se houvesse abuso à Constituição ou ao Código Criminal, que isso fosse deixado para as autoridades policiais e judiciárias, não trazido para a Câmara. Para ele, o requerimento do deputado sergipano sugeria uma tendência ultramontana.

Senhores, eu entendo que o legislador prudente não se deve intrometer nas questões religiosas, que devem ser deixadas completamente ao juízo e decisão das autoridades constituídas para tal fim e ao tribunal da consciência; e por isso fazer depender os efeitos civis do casamento de qualquer questão que possa estar sujeita ao eclesiástico é o que entendo muito perigoso. Determinem os Srs. Bispos ou aqueles que têm autoridade que tal ou tal casamento é nulo segundo a religião, mas determinemos nós que o casamento feito por meio do contrato civil produz todos os efeitos civis segundo a lei; isto para a paz das famílias e sossego delas. Falo como entendo: se não

<sup>5</sup> *Annaes do Parlamento Brasileiro. Câmara dos Deputados*. Sessão de 1846, t. II, Rio de Janeiro: Typographia Hypolito J. Pinto, 1880.

está bom para o nobre deputado, está bom para minha consciência. Talvez não esteja bom para algum ultramontano, e desgraçadamente vemos entre nós uma tendência muito forte para o ultramontanismo. (*Annaes*, 1880, p. 533)

No dia 18 de agosto de 1846, a *questão religiosa de Petrópolis* voltou à discussão, desta vez pela palavra do deputado D. Manuel, que supus ser o magistrado Manoel de Assis Mascarenhas, representante de Goiás, assim nomeado nos Anais da Assembleia referente à legislatura 1845/47. Ele defendeu os termos do requerimento do parlamentar sergipano, com base no argumento de que “não pode haver duas opiniões a respeito da verdadeira doutrina da Igreja”, após o que o *Diário da Câmara dos Deputados* registrou “muitos apoiados”. D. Manoel ameaçou o colega Wanderley de excomunhão pelo indiferentismo implícito em sua fala: as leis canônicas imporiam tal pena a quem dissesse que a religião católica apostólica romana não era a única verdadeira e boa.

O deputado goiano declarou que não poderia ter receio de participar da discussão suscitada pelo requerimento, pois seu teor era claro: “Quer saber se em Petrópolis se tem cumprido fielmente a constituição do Estado, que, permitindo o exercício de diferentes religiões, não quer que este exercício se faça por tal maneira que prejudique a religião católica, que a Constituição reconhece ser a única dominante.” (*Annaes*, 1880, p. 565) Ele disse ainda ter informações que indicavam a existência das transgressões objeto do requerimento, mas que aguardava as informações do governo. E concluiu: existem as fundações de um templo protestante antes mesmo de um templo católico. O diretor da colônia é protestante, apesar de dois terços dos colonos serem católicos.

Joaquim Nunes Machado (PE) se manifestou contra o requerimento. Votaria contra ele, apesar de concordar com os pressupostos do colega. No seu entender, haveria um sério inconveniente se o requerimento fosse aprovado: o reforço da suposição, em voga na Europa, de que o Brasil era intolerante em matéria de religião. (*Annaes*, 1880, p. 581-582)

O deputado Saturnino de Souza e Oliveira Coutinho (RJ) disse que a discussão suscitada pelo requerimento não trazia proveito para a causa pública nem para a causa da religião. O país tinha necessidade de imigrantes e não se poderia escolher só os católicos, pois os protestantes também viriam. Não haveria razão para a investigação que se pretendia fazer em Petrópolis, se no Rio de Janeiro, sede do Império, havia dois templos protestantes em casas públicas, um na rua dos Borbonos e outro na rua dos Inválidos. Não eram casas particulares, e só faltavam torres e sinos para terem a aparência externa de templos. Na prática havia mais tolerância do que no texto da Constituição e na fala do deputado D. Manoel.

Foi além o deputado Souza e Oliveira ao defender o currículo das escolas públicas da colônia de Petrópolis, que previa a redistribuição dos alunos no dia de Ensino Religioso, segundo as crenças católica ou luterana. Nesse ponto, o deputado D. Manoel declarou:

“duvido disto”. Souza e Oliveira também defendeu o diretor da colônia, que, sendo protestante, se casou com brasileira católica e respeitava a religião dela e dos filhos, todos católicos. Ao que D. Manoel contestou: “é o que duvido”. (*Annaes*, 1880, p. 599)

O deputado José Antônio Marinho (MG) defendeu insistentemente o requerimento, com base no que entendia ser uma inversão da relação prevista na Constituição do Império: parecia que os protestantes é que tinham a religião dominante e a religião católica era apenas tolerada. Para repor os termos, ele defendeu que não houvesse receio do que se pensava na Europa a respeito do Brasil. Melhor seria que os imigrantes católicos soubessem do lugar de sua religião no país para onde se dirigiam. Concluiu com um apelo que não escondia seu conteúdo político-ideológico: “Se por ventura quereis uma boa sociedade, se quereis firmar a ordem pública sobre bases inabaláveis, se quereis enfim fazer a felicidade da nação que representais, fazei com que o povo seja eminentemente católico apostólico romano, e eu vos garantirei um povo eminentemente ordeiro, cidadãos úteis, interessados na ordem pública.” (*Annaes*, 1880, p. 635)

Souza e Oliveira voltou à tribuna para apresentar um aditamento ao requerimento, com o seguinte teor:

Que se pergunte mais ao governo, no caso de passar o requerimento do Sr. Silva:

1º – Quantos colégios existem nesta corte para a instrução primária da mocidade, de um e outro sexo, e cujos diretores e diretoras sejam protestantes ou luteranos; e se os diversos internúncios nesta corte, prelados, diocesanos ou outras autoridades eclesiásticas têm dirigido ao governo alguma reclamação a este respeito.

2º – Se o colégio de meninos existente em Nova Friburgo, cujo diretor é protestante,<sup>6</sup> é frequentado por meninos brasileiros e estrangeiros católicos, que nele residem meses e anos longe das vistas de seus pais; e se também o governo tem recebido a respeito alguma reclamação das mesmas autoridades eclesiásticas ou dos internúncios.

3º – Desde quando existem nesta corte as casas particulares da rua dos Borbonos e da rua dos Inválidos destinadas ao culto dos protestantes e dos luteranos, se este culto nessas casas particulares é público ou secreto; se o governo tem recebido algumas reclamações das mesmas autoridades contra a publicidade, com que nelas se exerce o mesmo culto, sem se vedar o ingresso dos católicos, que vão presenciar e ouvir a sua música, sermões, etc. (*Annaes*, 1880, p. 659)

Ampliando o leque e confiando nas respostas às perguntas dirigidas à Corte e à Câmara de Nova Friburgo, o deputado pretendia enfraquecer o movimento inquisitorial dirigido a Petrópolis.

<sup>6</sup> Os jesuítas ainda não tinham instalado colégio nessa cidade.

A reação de Koeler não demorou. O regulamento escolar proposto por ele e aprovado pelo governo provincial não deixava dúvidas sobre a não infiltração evangélica nas famílias católicas. Aos professores “(...) é proibido tocar nem de leve em matéria religiosa, e somente tolera que se abre e feche a escola com a oração do Padre Nosso, reza comum a todos os cristãos. O ensino religioso se pratica nas quartas-feiras e nos sábados, para os católicos nas escolas dos mestres católicos, e para os protestantes nas escolas dos mestres protestantes.” (apud RODRIGUES, 2008, p. 87)

Em 1847, as normas provisórias foram substituídas pelo Regulamento da Imperial Colônia de Petrópolis, também proposto por Koeler e promulgado pelo vice-presidente da Província do Rio de Janeiro, José Maria da Silva Paranhos, o visconde do Rio Branco.<sup>7</sup> Com a chancela imperial, o regulamento estancou o ímpeto investigativo na Assembleia Provincial fluminense.

A diversidade religiosa na colônia era não só oficialmente admitida, como até incentivada. O artigo 12 do regulamento dizia que a diretoria deveria facilitar aos colonos a prática de sua religião, convidando sacerdotes e pastores para este fim, assumindo as despesas que fossem necessárias, enquanto não houvesse na Colônia clérigos de ambos os credos pagos pelo governo. As cômmodas estavam previstas para os padres católicos, mas não para os pastores protestantes, cujo pagamento seria feito mediante contrato privado.

A redistribuição dos alunos pelos professores, conforme seus credos, foi mantida, como prescrevia o artigo 7º do Regulamento:

Continuarão a haver na Colônia até oito escolas, duas de meninas, exclusivamente, e as outras seis de discípulos de ambos os sexos. Estas escolas serão regidas provisoriamente por colonos ou colonas dos mais habilitados, e na falta absoluta por quaisquer pessoas que entendam o alemão. Para elas concorrerão como até agora promiscuamente nas segundas, quartas, quintas e sextas feiras os discípulos dos diversos ritos religiosos; mas nas terças e sábados frequentarão os católicos somente as escolas dos mestres católicos, e os evangélicos a dos mestres evangélicos. Nestes últimos dias se ensinará exclusivamente a doutrina religiosa, e nos outros a ler, escrever e contar. (apud RODRIGUES, 2008, p. 92)

A preocupação com a educação, moralidade e a religião dos colonos se projetava para fora da área de sua residência. O artigo 16 do Regulamento previa que os colonos se empregassem fora dela, com autorização da diretoria, e com a condição de retornarem, se convocados. Mas, havia uma importante advertência: “O diretor deve ter muito em vista que meninos ou meninas de idade menor somente vão para o poder de locadores cuja moralidade seja notória; e exigirá sempre que nas condições de qualquer contrato de serviços pessoais se estipule a de facultar ao locatário ocasiões de frequentar escolas e ensino religioso.” (apud RODRIGUES, p. 92)

<sup>7</sup> O texto integral do regulamento, em português e em alemão, foi transcrito por Rodrigues (2008, anexo G, p. 159-160).

O material didático era precário nas escolas da colônia, o que obrigava os professores a empregarem livros religiosos, inclusive exemplares da Bíblia, o que, todavia, era vedado pelo regulamento. Diante disso, Koeler requereu e obteve autorização do presidente da província para comprar livros didáticos na Alemanha.

Júlio Koeler faleceu em Petrópolis, em 1847, aos 43 anos de idade, vítima de um acidente com arma de fogo.

A atitude favorável à educação, entre os colonos alemães, fez com que Petrópolis tivesse uma escolaridade superior à média da Província do Rio de Janeiro. É o que se depreende dos dados apresentados por Rodrigues (2008, p. 117): enquanto a província tinha um aluno para cada 44 habitantes, em média, na Colônia de Petrópolis havia um escolar para cada seis colonos, ou seja, uma média sete vezes superior.<sup>8</sup>

Em setembro de 1857, Petrópolis foi elevada à categoria de cidade e sua Câmara Municipal começou a funcionar dois anos depois. Fora da colônia, se desenvolveu uma urbanização elegante, induzida pela proximidade do palácio imperial. A cidade passou a contar com escolas privadas funcionando em regime de internato, com diretores e parte dos professores estrangeiros, para meninos e meninas oriundos de famílias aristocráticas e de posses.

Em 1850, foram inauguradas duas escolas privadas na cidade, abrindo caminho para outras. O Colégio Petrópolis, de Heinrich Kopke,<sup>9</sup> e o Colégio Feminino, de Alphonse Diemer, são dois exemplos desses estabelecimentos, que estavam ligados à família real por laços estreitos. O imperador visitava com frequência o Colégio Petrópolis e a princesa Isabel bordava com Mme Diemer na casa imperial. (RODRIGUES, 2008, p. 104)

Outro estabelecimento de ensino era o Colégio dos Meninos, fundado por João Batista Calógeras, grego de nascimento e doutor em Direito pela Universidade de Paris. O estabelecimento resultou de sociedade com seu conterrâneo, o barão de Tautphoeus, depois vendido a um mestre italiano. Calógeras, que havia sido nomeado professor de História e Geografia do Colégio Pedro II, veio a ser oficial de gabinete do Ministério dos Negócios Estrangeiros.

Em 1857, já eram quatro as escolas privadas em Petrópolis, que funcionavam em regime de internato e externato. Carlos Augusto Taunay (1995) notou essa inusitada concentração escolar ao escrever sobre a “improvisada prosperidade” dessa cidade. Quatro causas teriam concorrido para isso: a residência da corte, da diplomacia e da classe abastada; o estabelecimento de colégios bem dirigidos, para ambos os sexos; o refúgio contra a febre amarela; e a estrada por onde se transportavam os produtos dos distritos da região.

<sup>8</sup> Os dados da tabela anexa ao capítulo anterior permitem calcular em um aluno de escola primária para cada 39 habitantes, na Província do Rio de Janeiro, em 1888, um índice apenas um pouco superior ao de quatro décadas antes.

<sup>9</sup> No item anterior, vimos como esse estabelecimento de ensino prometia tratar a religião para seus alunos.

Em suma, no que diz respeito à presença da religião nas escolas de Petrópolis, ocorreu algo sem precedentes no Brasil imperial. Nas escolas privadas para os filhos das famílias da elite, a religião católica fazia parte do currículo obrigatório, tanto no ensino primário quanto no secundário. Nas escolas públicas frequentadas pelos filhos dos colonos alemães, o Ensino Religioso era igualmente obrigatório, mas a religião era opcional – católica ou luterana –, possibilidade de escolha que não se encontrava em outros lugares. A proximidade do palácio imperial conferia especial conotação para essa possibilidade. Nem mesmo a legislação que os liberais lograram aprovar possibilitava essa opção, o máximo que permitia era a dispensa da disciplina e das práticas religiosas católicas, como ocorreu no Colégio Pedro II, a partir de 1878. A igualdade das religiões, no que dizia respeito à possibilidade de escolha dos alunos, era algo que confrontava o monopólio detido pela Igreja Católica, mesmo quebrado. No entanto, o fato de viger numa colônia de estrangeiros fazia crer em seu confinamento, sem contaminar o restante do Império.

## FRITZ MÜLLER: TOLERÂNCIA RELIGIOSA

Filho, neto e sobrinho de pastores luteranos, Johann Friedrich Theodor Müller nasceu em 1822, numa pequena aldeia perto de Erfurt, no Estado alemão da Turíngia.<sup>10</sup> Depois de praticar Farmácia como aprendiz, Müller frequentou o curso de História Natural da Universidade de Grefswald, passando depois para a Universidade de Berlim, onde, em 1844, obteve o título de doutor em Filosofia. Retornou a Erfurt para estágio docente no ginásio em que havia estudado, lecionando Álgebra e História Natural. Essa experiência durou apenas um semestre. Tendo abandonado a religião luterana, sentindo a resistência confessional à ciência, que passava por grandes mudanças, e não aderindo a uma profissão de fé hipócrita, que lhe era cobrada no ginásio, desistiu da carreira docente. Retornou à Universidade de Berlim para estudar Medicina, carreira que julgou menos exposta ao controle estatal/confessional. Nesse ano, 1845, escreveu a um amigo:

Verdade e virtude são impensáveis sem liberdade. Apesar de asseverar-se que há liberdade de consciência, reina em nosso governo prussiano uma intolerante atitude catequista e, frequentemente, nos últimos tempos, o poder temporal tem se envolvido nas lutas religiosas, que eram para serem digladiadas somente com as armas do espírito. Logo, ninguém mais poderá expressar suas opiniões, livre e impunemente, sem antes se munir de *inteligente hipocrisia*, cerrando fileiras com as correntes superiores. Caso contrário, terá que contar com represálias por parte do Estado. (apud Cezar Zillig, “Fritz Müller e a Fé”, in ROQUETTE-PINTO, 2000, p.131, grifo meu)

<sup>10</sup> Salvo quando indicado, as referências biográficas de Fritz Müller foram extraídas de Castro (1992).

Em 1848, quando a Europa foi sacudida por revoluções que misturavam correntes liberais e socialistas, Müller se tornou militante político, inscrito no Partido Democrático da Prússia, e foi eleito secretário do *Volksverein*, organismo político que reunia trabalhadores e estudantes. Em 1849, o parlamento de Frankfurt foi dissolvido pelos militares, pondo fim ao movimento que empolgara o jovem estudante e cientista.

Quando Müller estava no 6º ano de Medicina, em vias de se formar, requereu ao Ministério da Cultura da Prússia que seu juramento tivesse o mesmo teor do que fizera ao se doutorar em Filosofia, sem conteúdo confessional. O juramento dos médicos continha a frase “assim me ajudem Deus e seu sacrossanto Evangelho.”<sup>11</sup> Não obtendo resposta, solicitou à direção da Faculdade de Medicina que pudesse fazer o juramento dos judeus, sem referência ao Evangelho, o que lhe foi expressamente negado.<sup>12</sup> Recusando-se à *inteligente hipocrisia*, decidiu não se formar e cogitou emigrar, como faziam milhares de compatriotas seus por razões sobretudo econômicas. Ao contrário deles, eram ideológicas as razões que o levavam a deixar seu país e sua profissão: que fosse para um país novo, onde o controle estatal/confessional não existisse ou fosse menor do que na Alemanha. Enquanto a opção de emigrar amadurecia, e já com mulher e filha, Müller se refugiou junto a um correligionário, arrendatário rural a cujos filhos lecionou em casa.

Conhecedor da obra do naturalista Alexander von Humboldt e Carl von Martius, que relataram expedições científicas ao Brasil, esse país se firmou como opção atraente. Para isso concorreu, também, publicação de outro naturalista, Hermann Blumenau, que mostrava as vantagens da região onde veio a instalar uma colônia para emigrantes alemães, em 1850.<sup>13</sup> A existência do Catolicismo como religião de Estado e sua hegemonia na sociedade devem ter sido omitidas ou minimizadas por Blumenau.

Em 1852, o jovem cientista, então com 30 anos de idade, chegou a Santa Catarina com sua mulher, filha e o irmão. Os Müller assumiram lotes, como os demais colonos, trataram de derrubar a mata e iniciar o cultivo. Junto com um imigrante veterinário, Fritz Müller dispensava cuidados médicos aos colonos. Dois anos depois, em melhores condições econômicas, ele passou a empregar parte do tempo a estudar a flora e a fauna locais, para o que dispunha de um pequeno microscópio que trouxera consigo.

Apesar das muitas afinidades, Hermann Blumenau diferia de Fritz Müller no que se referia à religião. O diretor da colônia era um luterano proselitista, e temia que Müller influenciasse os demais com seu ateísmo. Aproveitou, então, a primeira oportunidade

<sup>11</sup> Tradução do latim por Castro (1992, p. 29).

<sup>12</sup> Discriminação religiosa desse tipo havia no Brasil, e ainda mais forte. Se as universidades alemãs adotavam os discursos das duas principais vertentes do Cristianismo, as instituições de ensino secundário e superior brasileiras faziam questão do Catolicismo. Como já vimos, foi somente três décadas depois do constrangimento sofrido por Müller em Berlim, que o Colégio Pedro II flexibilizou a fórmula do juramento dos bacharelandos. E demorou seis anos mais para que as faculdades de Medicina daqui possibilitassem o mesmo para os doutorandos.

<sup>13</sup> Para uma análise desta e de outras obras referentes à imigração, ver João Klug (2009).



para se livrar de sua presença, diplomaticamente. Foi assim que, no entender de Castro (1992, p. 58), o diretor sugeriu ao presidente da província o aproveitamento do cientista para completar o corpo docente da escola secundária mantida com recursos públicos em Desterro, como era então denominada a capital de Santa Catarina. Tal escola era o Colégio dos Reverendíssimos Padres Jesuítas, dirigido por sacerdotes espanhóis,<sup>14</sup> a quem o governo provincial encarregara do ensino secundário, em 1845. Sete dos padres jesuítas que ensinavam no liceu morreram em consequência da febre amarela e outros deixaram o local, de modo que novos professores tiveram de ser convocados para seu lugar.

Thiago Cancelier Dias (2008, p. 12) sugeriu que, além da epidemia, os padres tenham sofrido críticas por serem jesuítas e espanhóis, vale dizer ultramontanos e estrangeiros. Pelo menos parte dessas críticas teria partido de um grupo de políticos de Desterro ligados à Maçonaria. A Assembleia Provincial havia aprovado uma lei, em 1848, concebida pelo deputado padre e professor Paiva, que regulava a criação de estabelecimentos de ensino secundário em Santa Catarina, cujo objetivo era a substituição do colégio jesuíta por outro, “com as cores nacionais”. (DIAS, 2008, p. 92) Sacerdote secular, Paiva teria conflitos políticos com seus confrades espanhóis. Quando os jesuítas deixaram a província, aquela lei foi evocada para justificar a criação do Colégio Liceu, que funcionou no mesmo local do seu antecessor, e com professores contratados pelo governo, com recursos aprovados pelo legislativo.<sup>15</sup>

Tais medidas foram apoiadas nas demandas de setores da sociedade local que defendiam a laicidade do Estado imperial e o incremento da imigração alemã. Duas lojas maçônicas podem ter desempenhado papel na transição do estabelecimento escolar, uma da Colônia Dona Francisca (Joinville) com filiados alemães, outra de Desterro com luso-brasileiros. (DIAS, 2008, p. 23)

Fritz Müller foi um dos alemães contratados para o Colégio Liceu, sendo encarregado das disciplinas Matemática e História Natural. Outros três conterrâneos seus se juntaram ao corpo docente, que incluiu professores luso-brasileiros, inclusive um eclesiástico. Müller recebeu significativo apoio do presidente da província, que o ajudou na importação de equipamento de laboratório e na montagem de um jardim botânico.

O padre Paiva, que mantinha um curso particular de Latim, requereu nomeação para a cadeira dessa disciplina, mas foi preterido em proveito de outro alemão. Assim, o conflito ganhou novos ingredientes. Em 1858, foi realizado concurso para o provimento das cadeiras. Fritz Müller, já naturalizado brasileiro, foi aprovado e se tornou funcionário público da província, apesar de não professar a religião do Estado. Com efeito, esse era

<sup>14</sup> Em 1845, os jesuítas foram expulsos da Argentina e parte deles veio para o Brasil, reiniciando aqui a atividade da Companhia de Jesus.

<sup>15</sup> No entanto, outra lei, essa aprovada em 1856, ano de início de funcionamento do novo estabelecimento, autorizava o governo a contratar os serviços de uma ordem religiosa para criar novo colégio. Ao que parece, o estabelecimento educacional público foi uma solução provisória para um conflito em curso entre correntes confessionalistas.

um problema político de primeira grandeza, em todo o país, que serviu para afastar dos cargos públicos adeptos de confissões evangélicas. Como vimos, foi só em 1866 que uma decisão do ministro da Justiça Nabuco de Araújo explicitou a legalidade de não católicos ocuparem cargos públicos.

Se havia força política favorável a que imigrantes não adeptos da religião oficial conquistassem posições de tamanha importância, como era a formação intelectual da elite provincial, a resistência não foi derrotada. Parte da elite catarinense, mais ligada à orientação ultramontana e ameaçada pela concorrência dos alemães, mesmo naturalizados, alimentava a imprensa com matérias denunciando o fato de luteranos e estrangeiros estarem formando as mentes dos jovens brasileiros. Müller, que não fazia alarde de seu ateísmo, era classificado como luterano, o que já lhe garantia suficiente rejeição por aquele setor da elite desterrense.

Mudança de partido no poder trouxe novo presidente a Santa Catarina em 1860, que se mostrou logo hostil aos professores alemães e sensível às críticas que a imprensa católica dirigia aos “hereges”. O resultado não se fez esperar. Lei aprovada na Assembleia, nesse mesmo ano, conferiu poderes ao presidente da província para reestruturar o Colégio Liceu. Vários professores foram despedidos e se contrataram outros. Fritz Müller permaneceu, por ser concursado, apesar da oposição contra ele.

O Colégio Liceu deixou de existir e a Companhia de Jesus foi mais uma vez contratada para a gestão do estabelecimento de ensino secundário, agora com padres italianos. Sob o novo nome de Colégio de São Salvador, o ensino ministrado perdeu a feição laica que caracterizava o antecessor, e foi destinado apenas aos jovens católicos, embora mantido com recursos públicos.

Müller foi afastado do magistério, mas ficou em quarentena funcional, por ser concursado, ter nacionalidade brasileira e tempo de serviço, enquanto que os outros alemães foram sumariamente dispensados. Em 1867, ele requereu à Assembleia Provincial para ser aproveitado como pesquisador da flora, o que foi aprovado, com o seguinte despacho: “realizar estudos para experimentar o plantio e o cultivo de plantas exóticas e nativas com emprego na indústria.” (Castro, 1992, p. 73) O cientista retornou, então, a Blumenau, como funcionário provincial encarregado de trabalhar no que mais gostava e para o que tinha raro preparo intelectual.

Mesmo funcionalmente desligado do ensino secundário provincial, então privatizado e reconfessionalizado, Müller não se desinteressou dele, do mesmo modo como vários de seus correligionários, partidários das correntes políticas favoráveis à secularização da cultura e à laicidade do Estado no Brasil da década de 1860, como o foram na de 1840 na Prússia e em outros Estados germânicos. É o que se pode depreender da pesquisa realizada por Thiago Canelier Dias (2008) nos artigos publicados na imprensa catarinense sobre a questão do ensino secundário em Desterro, inclusive em dois periódicos de orientação

maçônica, o *Colonie Zeitung* editado por alemães de Joinville, e o *Despertador* editado na capital da província por filiados ao Partido Progressista. O historiador catarinense concluiu, pelo exame das matérias publicadas nesses jornais no período 1843-1864, que houve um acordo tácito entre a Maçonaria desterrense e a alemã, principalmente de Joinville, a favor da laicidade do Estado e da educação pública, do direito à liberdade de culto e da imigração europeia; e contra a presença das ordens religiosas católicas ultramontanas na província.

Um artigo publicado no *Colonie Zeitung* em 17 de junho de 1864, assinado por “O Thuringo”, provável pseudônimo de Fritz Müller, trata das previsíveis más consequências da orientação jesuítica no ensino secundário:

A introdução dos jesuítas é a questão fragrante que tem mais ocupado a imprensa catarinense neste último tempo; e não poderá deixar de ter as mais sérias consequências para a colonização. Achar-se-ão espalhados pela província uns poucos espíritos escuros cuja “santa raiva” já tem perturbado repetidamente vezes a paz religiosa. Estes amigos das trevas acharão um centro no colégio dos jesuítas, e quando daí saírem, segundo a intenção dos Santos Padres, missões apostólicas entre as ovelhas das colônias ameaçadas pela vizinhança perigosa dos hereges, quando os alunos deste colégio tirados da parte mais instruída da mocidade, e entre eles os futuros sacerdotes da província, aí se forem enchendo de dogmas anti-diluvianos e de um ódio intolerante dos hereges, terá soado infalivelmente a última hora da paz religiosa. Dizem que nosso povo é tolerante, e que por isso as instigações jesuíticas não produzirão efeito algum. Não se enganem. Esta tolerância, pela maior parte, não é filha da instrução e da inteligência, e sim simplesmente da indiferença, só faltam mãos hábeis, e a estas mãos fornecerá a superstição, cujo domínio entre nós ainda tão vasto, uma alavanca infalível e matéria inesgotável para nutrir o fogo do fanatismo, uma vez aceso. É um absurdo inqualificável chamar ao país colonos protestantes e confiar ao mesmo tempo a direção da instrução secundária a uma sociedade que foi gerada pela intolerância e instituída com o fim expresso de combater o protestantismo. (apud DIAS, 2008, p. 122)

Thuringo/Müller anteviu, no contexto catarinense, os conflitos que vieram a sacudir todo o país oito anos depois: a *rebelião episcopal*. Embora ela não tivesse eclodido no Sul, mas no Norte e no Nordeste, seus efeitos jurídico-políticos repercutiram em Santa Catarina. A *rebelião dos bispos* de Olinda e do Pará estava em plena efervescência quando foi criado em Desterro o Ateneu Provincial, em substituição ao Colégio São Salvador. O contrato com os jesuítas foi cancelado em 1870, por causa das críticas ao funcionamento do colégio feitas pelo vice-presidente da província e por deputados e, também, pela resistência dos padres ao que entendiam ser ingerência indevida do poder público.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Schardong (1997, p. 52 ss) menciona a reação dos padres ao encaminhamento de alunos “de fora” para serem examinados no colégio.

O resultado foi a desistência dos jesuítas italianos em prosseguir com o contrato, o que foi prontamente aceito pelo governo provincial. Imediatamente após, os recursos públicos foram encaminhados ao Colégio Conceição, privado mas não gerido por religiosos, o que não impedia seu estatuto de prometer que “a instrução moral e religiosa será dada à mocidade com todo o cuidado, tanto pelos preceitos, como pelos exemplos”. (SCHARDONG, 1997, p. 58)

Entretanto, mudança legal em nível nacional, relativa ao ingresso nos cursos superiores, levou a nova tomada de decisão. Desde 1837, quando da criação do Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, somente seus concluintes tinham acesso direto à matrícula nos cursos superiores. Todos os demais candidatos, tivessem ou não cursado algum estabelecimento de ensino secundário, eram obrigados a prestar “exames de estudos preparatórios”. Se fossem bem sucedidos, poderiam efetuar a matrícula no curso escolhido. Inicialmente, esses exames somente poderiam ser prestados nas faculdades. A partir de 1851, eles também poderiam ser feitos no Rio de Janeiro, na Inspeção de Instrução Primária e Secundária e, logo depois, no próprio Colégio Pedro II e nas capitais das províncias de São Paulo, Bahia e Pernambuco, onde havia faculdades. As demandas de descentralização desses exames foram atendidas pelo Decreto 5.429, de 2 de outubro de 1873, do ministro do Império, que determinou serem os “exames gerais de preparatórios” realizados também nas capitais das províncias onde não havia faculdades, com os mesmos efeitos.

A hipótese de Rosmeri Schardong (1997) é a de que a recriação do estabelecimento público de ensino secundário em Desterro visava a preparação de jovens para os “exames de estudos preparatórios”, que lhes permitissem obter de modo mais conveniente os certificados propiciadores de ingresso nos cursos superiores. Ou seja, adequar o ensino secundário aos exames que viriam a ser realizados na própria cidade.

Por essa ou por outras razões, a Assembleia Legislativa de Santa Catarina aprovou a Lei (SC) 716, de 22 de abril de 1874, criando em Desterro o Ateneu Provincial para o ensino secundário masculino. O primeiro regulamento previa que os alunos fossem meninos livres do sexo masculino, nacionais ou estrangeiros, de *qualquer religião* ou cor. Em 1876, outro regulamento estabeleceu que só fossem admitidos à matrícula no 1º ano do curso secundário os meninos que soubessem ler e escrever corretamente, *que conhecessem os elementos da doutrina cristã* e dominassem as quatro operações aritméticas. (SCHARDONG, 1997, p. 105) O primeiro regulamento antecipou de quatro anos o decreto de Leôncio de Carvalho, que abriu o Colégio Pedro II aos não católicos, mas seu homólogo catarinense logo corrigiu esse pioneirismo. A despeito das condições de ingresso, nenhum dos regulamentos catarinenses previa a disciplina Instrução Religiosa ou equivalente no currículo do Ateneu, conteúdo que só era encontrado em um dos dois anos em que a Filosofia era ensinada: no segundo ano, o conteúdo dessa disciplina previa

a Teodiceia, além da Moral e da História da Filosofia.<sup>17</sup> Na prática, apesar de prevista, a Filosofia só foi oferecida no Ateneu nos dois primeiros anos de seu funcionamento, após o que a cadeira foi extinta.

Devido a restrições religiosas, Fritz Müller permaneceu década e meia afastado do magistério. Em maio de 1874, o presidente da província nomeou os professores do Ateneu, entre eles estava o nome do naturalista para a cadeira de Matemática, disciplina para a qual havia prestado concurso para o Colégio Liceu, 16 anos antes. Quando de sua nomeação, o cientista teuto-brasileiro desempenhava sua função de pesquisador da flora e da fauna na região de Blumenau e arredores. Ele não quis assumir o cargo docente, pois estava à espera de ser nomeado naturalista viajante do Museu Nacional, que lhe daria condições de trabalho mais vantajosas, o que veio a se efetivar em 1876.<sup>18</sup> Nesse meio tempo, ele foi nomeado inspetor de distrito das escolas da Colônia Blumenau. Schardong (1997, p. 118) transcreve trecho do ofício do presidente da província Alfredo d'Escagnole Taunay ao inspetor geral, no qual encaminhava a nomeação de Müller: “Manifesto minha satisfação por ver identificado com os interesses morais do Brasil um dos homens de ciência mais respeitados em todo o mundo civilizado pelos seus vastos conhecimentos zoológicos.”

De fato, nessa época, Fritz Müller era bem mais do que um pesquisador local, provincial ou mesmo nacional. Durante a estada em Desterro, quando professor no Colégio Liceu, ele tomou conhecimento de *A origem das espécies* de Charles Darwin, livro publicado pela primeira vez em 1859. Suas pesquisas foram relatadas a Darwin em cartas redigidas em inglês, entre 1865 (talvez antes) e 1882.<sup>19</sup> Por sua própria iniciativa, Müller fez publicar em Leipzig, em 1864, *Für Darwin*, que o próprio homenageado mandou traduzir para o inglês e publicar em Londres, em 1869.<sup>20</sup> Mais de 200 artigos científicos de sua autoria foram publicados em revistas europeias, o que trouxe a Müller notoriedade como naturalista, reconhecido pelas Universidades de Bonn e Tübingen, que lhe outorgaram o título do doutor *honoris causa*.

<sup>17</sup> Mais adiante, veremos a crítica de Joaquim Nabuco a esse tópico do programa de Filosofia do Colégio de Pedro II, que o teria transformado “num verdadeiro seminário”.

<sup>18</sup> Ele ocupou esse cargo até a extinção do Ministério da Instrução Pública, Correios e Telégrafos, a que aquela instituição estava afeta.

<sup>19</sup> As cartas conhecidas entre Müller e Darwin foram organizadas e publicadas em português por Cezar Zillig (1997): 39 cartas enviadas de Londres a Desterro e 34 desta àquela cidade.

<sup>20</sup> Foram feitas traduções para o português em 1907 e 1990, a partir da edição inglesa. Mais recentemente, saiu *Para Darwin*, em tradução direta do livro em alemão. (Cf Fontes; Hagen, in MÜLLER, 2009). No prólogo, Müller esclareceu não desejar repetir ou ponderar os argumentos do naturalista inglês, mas, tão somente, apontar fatos favoráveis a sua teoria, coletados na América do Sul, no mesmo solo em que Darwin tivera a ideia de se ocupar da origem das espécies. Ao invés de deixar para o próprio naturalista britânico se defender do ataque dos adversários da sua obra, parecia mais importante ao pesquisador teuto-brasileiro acrescentar material valioso, resultante da observação, na expectativa de que a controvérsia se tornasse gradualmente madura. Tratou, então, de aplicar a teoria da evolução das espécies a crustáceos do litoral catarinense, mostrando como ela explicava as transformações desse grupo de animais.

Fritz Müller faleceu em 1897. Ele foi um exemplo de integridade intelectual e moral, bem como de pesquisador que soube aliar iniciativa e competência. Em meio às oscilações provocadas pelas alterações das correlações de forças definidas pela laicidade e pelo ultramontanismo, na versão catarinense, ele manteve o rumo da liberdade de crença contra o obscurantismo e as superstições de origem religiosa. E sem ceder aos apelos de adesão hipócrita à religião do Estado.

## LEÔNCIO DE CARVALHO: RELIGIÃO DISPENSÁVEL

No longo e conflituoso processo de autonomização da educação pública diante da religião do Estado, um decreto de 1878 ocupa lugar de destaque: no Colégio de Pedro II, os alunos não católicos deixaram de ser obrigados a cursar a disciplina Instrução Religiosa e o juramento dos bacharelandos deixou de ser necessariamente confessional. Em 1879, uma reforma mais ampla pretendia estender essa diretriz para outras escolas secundárias, escolas normais e primárias do Município da Corte. Ambas as iniciativas foram tomadas por Carlos Leôncio de Carvalho, ministro do Império do gabinete Cansação Sinimbu, que marcou a volta dos liberais ao poder.

Depois de se formar na Faculdade de Direito de São Paulo, Carlos Leôncio da Silva Carvalho, fluminense de Iguazu, prestou concurso para docente na mesma instituição em que se doutorara e foi nomeado lente substituto. Ele entrou na política pelo Partido Liberal em 1878, com mandato de deputado por São Paulo na Assembleia Geral. No mesmo ano, ocupou a pasta dos Negócios do Império e promoveu a reforma do Colégio Pedro II; no ano seguinte, apresentou projeto de reforma dos três níveis de ensino. A resistência da Assembleia a seu projeto o levou a se demitir do ministério, mas não do interesse pela educação.

Aliás, sua dedicação aos assuntos educativos, que compartilhava com outros liberais, vinha de antes. Leôncio de Carvalho foi fundador e membro da primeira diretoria da Sociedade Propagadora da Instrução Popular, criada em São Paulo em 1873, a mesma que instituiu em 1882 o Liceu de Artes e Ofícios nessa cidade.<sup>21</sup> Depois de sua atuação no ministério, ele participou da Exposição Pedagógica de 1883 e dirigiu a Faculdade de Direito de São Paulo.

Durante sua curta passagem pelo Ministério do Império, Leôncio de Carvalho marcou com dois decretos um importante lugar na história da educação brasileira, particularmente no que concerne ao nosso tema. O primeiro decreto afetou o Colégio Pedro II e gerou efeitos imediatamente, mas não o segundo, que dependia de referendo da Assembleia

<sup>21</sup> Os sócios da entidade contribuía com recursos financeiros e materiais. Entre os benfeitores da instituição estavam o imperador Pedro II e a princesa Isabel, o barão de Mauá e o conselheiro João Alfredo Corrêa de Oliveira, que se notabilizou pela criação de instituições de ensino profissional. (CUNHA, 2005a)

Geral por implicar decisões de caráter financeiro para sua implantação. Ele não recebeu o apoio pretendido nem mesmo no âmbito do Partido Liberal – Joaquim Nabuco o atacou da tribuna e Rui Barbosa elaborou projetos substitutivos, que, como veremos mais adiante, nem chegaram a ser apreciados pela comissão de educação.

Tratemos, primeiramente, da reforma do Colégio Pedro II, cujo regulamento foi alterado em vários e importantes aspectos pelo Decreto 6.884, de 20 de abril de 1878. O novo currículo do Colégio visou a melhoria do preparo científico dos alunos, antecipando as mudanças propostas no ano seguinte nos “exames de estudos preparatórios” para o ingresso nos cursos superiores. A liberdade de frequência às aulas, bem como a possibilidade de alguém de fora (um não aluno) prestar “exames vagos”, de uma, várias e até de todas as disciplinas, expressou o extremo da concepção liberal na educação. Na prática, correspondia à mera procura das disciplinas necessárias aos “exames preparatórios”, de modo que “o Colégio de Pedro II rendia-se à desorganização geral do ensino secundário”. (HAIDAR, 1972, p. 129)

Sem descartar “os nefastos resultados da reforma” (Idem, *ibidem*) de Leôncio de Carvalho, vamos nos concentrar na presença da religião em seu currículo. Pelo novo regulamento, o Colégio teria 16 cátedras, uma delas de Instrução Religiosa. Ao contrário dos regulamentos anteriores, seu professor não seria necessariamente o capelão do Colégio. Aliás, o regulamento não previa atividades religiosas, como missas ou pregações coletivas. Ao contrário das outras cadeiras, a de Instrução Religiosa não seria provida mediante concurso público, mas por decreto do ministro do Império, que nomearia o docente sem condição formal alguma.

Diferentemente dos regulamentos anteriores, dentre os candidatos ao ingresso no Colégio, apenas os católicos deveriam prestar exame do catecismo da diocese. Os demais ficavam dispensados desse exame, mas não de Leitura, Escrita, Gramática Portuguesa, Aritmética, Sistema Métrico Decimal, Geografia, Noções de Objetos e Instrução Moral. Surgia, então, a primeira grande novidade do regulamento de 1878, que possibilitava o ingresso de alunos que não professavam a religião católica. A segunda grande novidade estava expressa no artigo 6º do regulamento: os alunos não católicos não precisavam cursar a cadeira Instrução Religiosa, nem prestar exame de seu conteúdo para receber o grau de Bacharel em Letras. A religião católica continuou presente no currículo, sendo ministrada aos alunos católicos do 1º, do 2º e do 3º anos, em duas aulas por semana. Seu conteúdo compreenderia “as verdades da religião católica e provas em que se apóiam; história sagrada e explicação do Evangelho”.

Talvez como uma espécie de compensação, foi mudado o conteúdo da disciplina Filosofia, que era ministrada aos alunos dos últimos dois anos, desde a reforma de 1870. No 6º ano essa disciplina trataria da Psicologia e da Lógica; no 7º ano, da Metafísica e da Ética, culminando com uma exposição dos sistemas comparados de Filosofia.



Na reforma de 1876, essa disciplina foi antecipada para o 4º ano, e seu conteúdo foi ampliado com Noções Ontológicas, Psicologia, Lógica, Moral, Teodiceia, História da Filosofia. O regulamento de 1878 repôs a Filosofia nos dois últimos anos, mas os alunos do 6º ano estudariam “até Teodiceia, inclusive”; os do 7º, a Moral e a História da Filosofia. A Teodiceia veio a ser o tópico mais polêmico, por causa de seu conteúdo evidentemente religioso.<sup>22</sup> Embora houvesse defensores de que ela era produto de uma reflexão filosófica, o caráter propriamente religioso da Teodiceia era difícil de dissimular.<sup>23</sup> Criava-se assim uma contradição: dispensa da disciplina Instrução Religiosa, mas obrigatoriedade da Teodiceia na Filosofia.

Consistentemente à dispensa dos alunos não católicos da Instrução Religiosa, o artigo 33 do regulamento determinava que fosse modificado o juramento exigido para a concessão do grau de Bacharel em Letras. Ele deveria ser formulado de modo que seus termos não impossibilitassem a colação de grau daqueles alunos.

Juntando a frequência livre com a dispensa da Instrução Religiosa, Leôncio de Carvalho pensava efetivar “dois grandes princípios da moderna civilização”, a liberdade de consciência e a liberdade de ensino.

Adotando-os, a reforma não só se aproximou da verdade constitucional, pois que a instrução religiosa obrigatória é manifestamente incompatível com a tolerância; mas, também, acoroçoando o desenvolvimento intelectual dos alunos, libertou-os da escravidão do tempo ou da frequência forçada e isentou-os da rigorosa observância de um programa de ensino. Destarte, a reforma afugentou da consciência do aluno um constrangimento injustificável e animou as aptidões precoces, permitindo que os aspirantes àquele grau estudem e aprendam com quem melhor lhes parecer. Como corolário lógico e natural da consagração da liberdade de consciência, foi modificado o juramento exigido para a concessão do grau, de modo a não torná-lo impossível para os bacharelados acatólicos. O diploma, portanto, de Bacharel em Letras pelo Imperial Colégio de Pedro II, pode atualmente ser a conquista de todas as aptidões e crenças religiosas. (CARVALHO, 1878, p. 50)

No relatório de 1878, o ministro não se contentou em mostrar o que fora feito no Colégio. Ele anunciou a intenção de estender essas mudanças a todos os estabelecimentos públicos de ensino secundário das províncias, cujas escolas estavam com poucos alunos, porque não tinham os mesmos efeitos propedêuticos daquele, em especial o ingresso em qualquer curso superior sem os exames preparatórios. Outros níveis e modalidades de ensino também foram mencionados pelo ministro, como a escola primária gratuita, a escola profissional e os cursos superiores.

<sup>22</sup> A Teodiceia é a doutrina que busca a conciliação da bondade e a onipotência divinas com o mal existente no mundo.

<sup>23</sup> Nos primeiros meses da República, a supressão da Teodiceia do conteúdo da disciplina Filosofia do Colégio Pedro II, então redenominado Ginásio Nacional, foi objeto de um aviso específico do Ministro do Interior.

No ensino primário, que deveria ser gratuito e obrigatório a todos, a Instrução Religiosa seria ministrada apenas aos alunos católicos em dias determinados, antes ou depois das aulas, “de maneira que não implique as horas destinadas ao ensino das outras disciplinas”. Para que o ensino primário fosse efetivamente ampliado, o ministro pedia que a Assembleia concedesse fundos específicos, e até mesmo a criação de uma taxa escolar, tributo semelhante ao que existia nos Estados Unidos. Mas, esses recursos financeiros adicionais não seriam suficientes. Todas as dificuldades afetando a iniciativa particular deveriam ser extintas, como a obtenção de licença para abrir escola e a comprovação de capacidade profissional do dirigente privado, além de “abrir mais vasto campo à escolha dos professores”. Enquanto isso, o governo promoveria a criação de escolas normais, segundo o modelo originário da Prússia, que se estendia pelo mundo civilizado. (CARVALHO, 1878, p. 57)

Em 19 de abril de 1879, o ministro do Império promulgou o Decreto 7.247, *ad referendum* da Assembleia, instituindo a liberdade de ensino primário e secundário no Município da Corte e a de ensino superior em todo o país. Embora o relatório de 1878 anunciasse tais mudanças a todas as províncias, a competência do Ministério do Império no ensino primário e secundário estava restrita à capital do país. No ensino superior, sim, a competência do ministério era ampla. O Decreto 7.247/1879 atendeu, então, à divisão de competências entre as esferas nacional e provincial definidas pelo Ato Adicional de 1834. O que se esperava era que as mudanças dos níveis inferiores do ensino irradiassem do Rio de Janeiro para todas as províncias.<sup>24</sup>

Os ensinos primário e secundário no Município Neutro passariam a ser inteiramente livres, dependentes apenas da inspeção necessária às condições de moralidade e higiene. O primário seria obrigatório para meninos e meninas de 7 a 14 anos de idade, com um currículo que incluía as disciplinas Instrução Moral e Instrução Religiosa, com a ressalva de que “alunos acatólicos não são obrigados a frequentar a aula de Instrução Religiosa, que por isso deverá efetuar-se em dias determinados da semana e sempre antes ou depois das horas destinadas ao ensino das outras disciplinas.” (Decreto 7.247/1879, art. 4º, parágrafo 2º)

As prerrogativas do Colégio Pedro II foram estendidas aos demais estabelecimentos de ensino secundário públicos e privados, desde que tivessem o mesmo currículo e se submetessem à inspeção ministerial. O governo imperial ajudaria as províncias com recursos para a criação de escolas normais, nas quais a Instrução Religiosa não seria obrigatória para os não católicos, como no Colégio de Pedro II.

A abertura para a iniciativa privada foi ainda maior no ensino superior, a começar pelo reconhecimento de associações de particulares para a criação de instituições educativas

<sup>24</sup> Mais adiante, veremos as dificuldades encontradas por Inglês de Sousa para implantar medidas similares nas Províncias de Sergipe e do Espírito Santo.

que, depois de funcionarem por sete anos sob inspeção ministerial, poderiam receber o título de faculdades livres. Se tivessem pelo menos o currículo dos cursos oficiais, seus diplomas teriam os mesmos efeitos das faculdades dependentes do Ministério do Império. Os currículos dos cursos de Direito, Engenharia, Medicina, Farmácia e Odontologia foram todos reformados, com o acréscimo da seguinte determinação:

O juramento dos graus acadêmicos, dos diretores, dos lentes e dos empregados das escolas e faculdades, assim como o dos professores do ensino primário e secundário, será prestado conforme a religião de cada um, e substituído pela promessa de bem cumprir os deveres inerentes aos mesmos graus e funções, no caso de pertencer o indivíduo a alguma seita que o proíba. (Decreto 7.247/1879, art. 25)

A discussão suscitada pelo Decreto 7.247/1879 é um indicador da falta de consenso dentro do Partido Liberal em matéria de educação. Em nome das posições liberais, seu projeto foi duramente criticado na Assembleia por ninguém menos do que Joaquim Nabuco, colega de Leôncio de Carvalho no curso de Direito em São Paulo.

No dia 15 de maio de 1879, decorrido menos de um mês da promulgação do decreto, o ministro compareceu à Assembleia para sua discussão. Numa longa fala, na qual combateu muitos pontos da reforma, Joaquim Nabuco não deixou de louvar a tentativa do ministro de “emancipar a consciência e de protegê-la das pretensões ilimitadas da Igreja Católica em matéria de ensino”,<sup>25</sup> pelo decreto do ano anterior, que livrou os não católicos dos constrangimentos da religião oficial no currículo e no juramento dos bacharelados. Contudo, a iniciativa teria produzido efeito contrário, pois o novo regulamento tornou o Colégio Pedro II “um verdadeiro seminário”, ao introduzir no currículo um “curso de teologia”.<sup>26</sup> O deputado se referia à Teodiceia, unidade prevista na disciplina Filosofia para o 6º ano. Leôncio de Carvalho não contestou a argumentação de Nabuco, de modo que não se sabe se ele teve de fazer uma barganha política, trocar a eliminação de um constrangimento religioso pela inserção de outro.

Tirando a referência à dimensão religiosa, o projeto era, para Nabuco, cópia fiel de projeto apresentado pelo ex-deputado do Partido Conservador Cunha Leitão, que pretendia instaurar a “inteira liberdade do ensino superior”. Para o deputado pernambucano, o ponto mais perigoso do decreto era o de possibilitar a outorga de graus acadêmicos pelas faculdades livres, porque no Brasil, além do Estado, apenas a Igreja Católica teria condições de abrir instituições de ensino superior, de modo que elas seriam livres apenas no nome.

Além de dependentes do clero, elas dariam início a um novo monopólio, pois a Igreja Católica detinha os privilégios conferidos pela Constituição – religião oficial e mantida

<sup>25</sup> *Annaes da Câmara dos Deputados*, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1881, t. I, p. 200.

<sup>26</sup> *Idem*, *ibidem*.

pelo Estado, proibidas todas as outras de culto público. A julgar pelo que acontecia em outros países, como na Bélgica, ela usaria a liberdade educacional justamente para combater a liberdade intelectual, como aliás estava expresso no *Syllabus*. Portanto a ciência nada teria a ganhar com as faculdades livres, isto é, clericais.

Não está na consciência de todos, não se repete sempre que a política ultramontana consiste em pedir a liberdade quando é a minoria, em negá-la quando é a maioria? O que está em questão não é a liberdade do ensino, senhores, é o monopólio da ciência; o que se quer é uma concorrência que possa resultar em privilégio; quando a Igreja invoca o princípio da liberdade, e joga com os sentimentos liberais, é porque trama contra eles, é porque, à sombra da liberdade, quer penetrar na praça: é assim que ela dá combate à democracia, tomando a sua bandeira; é a mesma estratégia dos persas, quando puseram na frente do seu exército os animais sagrados dos egípcios, sabendo que eles não ousariam combater contra os seus deuses!<sup>27</sup>

Não se trataria apenas de uma questão de religião, mas de toda a civilização. O “passo demorado” de nossa civilização resultou da ação do clericalismo católico, enquanto que a civilização anglo-saxônica (protestante) tinha um “passo agigantado”. Eis porque não se poderia conceder à religião oficial, sob pretexto da liberdade, novos privilégios. Sustentada pelo Estado, a Igreja Católica faria guerra às instituições públicas de ensino superior. “Se os nobres deputados querem conceder maiores franquezas, novos foraes à Igreja Católica, então separem-na do Estado; se querem a concorrência, tirem-lhe a proteção; mas enquanto a Igreja Católica não tiver concorrentes, enquanto for a Igreja do Estado, não vão criar um ensino privilegiado, um monopólio em seu favor.”<sup>28</sup>

O deputado pernambucano apontou os rumos que, no seu entender, a política educacional do país deveria seguir: “que se trate de levantar o ensino oficial, de apelar para o próprio Estado, de organizar a instrução pública em todos os seus ramos sobre este plano uniforme: progresso do país, liberdade da ciência.”<sup>29</sup> As instituições públicas de ensino superior deveriam receber especial incentivo, principalmente pela supressão de amarras que as atavam: suas congregações deveriam ser autorizadas a escolher livremente seus docentes e seus dirigentes, como as universidades alemãs.

A réplica de Leôncio de Carvalho foi curta mas nem por isso menos incisiva. Começou por declarar sua posição liberal, que rejeitava o monopólio tanto do Estado quanto da Igreja. E desfechou:

Não se combate o ultramontanismo e a superstição por meio de privilégios e por meio de restrições de direitos, mas pela palavra, pelo ensino, pela tribuna inteiramente

<sup>27</sup> Idem, p. 205.

<sup>28</sup> Idem, p. 204.

<sup>29</sup> Idem, p. 206.

livre. (...) Se o vigor do ultramontanismo pode vir da liberdade do ensino, também tem saído da propaganda da imprensa. Entretanto, ninguém aconselha que se anule a imprensa, a principal das liberdades públicas, o principal baluarte da democracia. A lógica pedia a extinção da liberdade de imprensa, porque também tem servido à causa ultramontana.<sup>30</sup>

Para o ministro, Joaquim Nabuco estaria na mesma situação de certos liberais que, por interesses momentâneos da democracia, quebrariam as armas que mais tarde lhes fariam falta.

A Assembleia Geral não aprovou o decreto de Leôncio de Carvalho, tampouco o recusou. Encaminhado à Comissão de Educação, ele foi objeto de projetos substitutivos apresentados pelo deputado Rui Barbosa, que veremos no próximo item. De todo o esforço reformista, se salvou a liberação dos não católicos da Instrução Religiosa durante o curso secundário no Colégio Pedro II, nos exames de ingresso e o juramento não confessional – o que não era pouco num país cuja religião oficial era dominada pelo ultramontanismo e cujo clero era sustentado materialmente pelo Estado. Salvou-se, também, a dispensa de Ensino Religioso para os alunos não católicos das escolas públicas primárias do Município Neutro.

Dois anos depois da tentativa reformista de Leôncio de Carvalho, já substituído no Ministério do Império pelo barão Homem de Mello, foi feita nova reforma do regulamento do Colégio Pedro II, a última do período monárquico, pelo Decreto 8.051, de 25 de março de 1881. Algumas inovações permaneceram, como os exames vagos e os alunos avulsos; outros dispositivos foram mudados. O ensino do vernáculo, que havia sido minimizado na reforma de 1878, foi reforçado, sendo ministrado em todos os anos. O currículo ficou grande e pesado, com o estudo de duas línguas mortas, quatro línguas vivas estrangeiras, o vernáculo, Matemáticas, Ciências Físicas e Naturais, História Geral e do Brasil, Geografia Geral e do Brasil, Retórica, Poética e Filosofia. Comparado com o currículo dos ginásios europeus, o do Colégio Pedro II era enciclopédico. (HAIDAR, 1972, p. 131)

O ingresso nesse estabelecimento de ensino continuou dependendo de exames que incluíam o “pequeno catecismo da diocese, sendo católico o pretendente”. A disciplina Instrução Religiosa foi redenominada Religião, e passou a ter conteúdo mais denso. Ministrada nos dois primeiros anos do curso secundário, ela compreendia, no 1º, a história sagrada desde o princípio do mundo até a paz da Igreja; no 2º ano, o conteúdo abrangia a doutrina cristã, compreendendo apologia, dogmas e moral do Cristianismo, assim como a significação das cerimônias do culto católico.

Foi mantida a dispensa da disciplina Religião para os alunos não católicos, mas com uma fórmula que pretendia manter o controle sobre seu comportamento. “O aluno acatólico não será obrigado às lições e exames de história sagrada e doutrina cristã

<sup>30</sup> Idem, p. 210.

para receber o grau de bacharel em letras, nem a tomar parte no culto em prática no estabelecimento, *sem que todavia possa faltar ao respeito devido à religião do Estado.*” (Decreto 8.051/1881, art. 5º, grifo meu) Nos dois últimos dos sete anos do currículo, continuou a ser ministrado o ensino de Filosofia. No 6º ano se estudava Ontologia, Psicologia e Lógica; no 7º, Teodiceia, Moral e História da Filosofia.

A fórmula original do juramento, dada pelo Decreto 354, de 25 de abril de 1844, continuou válida para os bacharelados católicos. Ela começava com as palavras “Juro *manter* a religião do Estado” (grifo meu). O decreto de Leôncio de Carvalho apenas determinava que esses termos fossem mudados, mas o regulamento de Homem de Mello apresentou a fórmula a ser empregada, no qual a palavra *respeito* reaparecia. Assim, quando um não católico fosse receber o grau de bacharel em Letras, o juramento deveria ser o seguinte: “Juro *respeitar* a religião do Estado, obedecer e defender a Sua Majestade o Imperador o Senhor Dom Pedro Segundo, as Instituições Pátrias, concorrer quanto me for possível para a prosperidade do Império, e satisfazer com lealdade as obrigações que me forem incumbidas.” (Decreto 8.051/1881, art.17, grifo meu)

Pequenas mas significativas mudanças foram essas, ocorridas no mais importante estabelecimento brasileiro de ensino secundário, justamente o que preparava a elite imperial na capital do país, cujos egressos podiam se matricular em qualquer curso superior, sem exigência de exame. A dominação católica sobre o currículo deu um passo atrás e foi reconhecido, implicitamente, o ingresso de não católicos no estabelecimento de ensino formador, por excelência, da elite imperial. No entanto, a extensão dessas medidas para todo o país encontrou problemas, tanto na Assembleia quanto nas iniciativas reformistas nas províncias.

## RUI BARBOSA: RELIGIÃO EXTRA-CURRICULAR

Os pareceres de Rui Barbosa, justificando seus substitutivos ao projeto de Leôncio de Carvalho, resultaram de aprofundado estudo da bibliografia internacional e constituíram uma culminância do pensamento educacional brasileiro no século XIX.<sup>31</sup> É possível que a atuação político-administrativa de seu pai, como Diretor Geral do Ensino Provincial da Bahia, tenha aproximado o jurista e político da educação pública, induzindo positivamente seu envolvimento com essa questão na Assembleia Geral.

Em 1880, com a nomeação do deputado Franklin Dória para presidente da Província de Pernambuco, Rui Barbosa foi eleito pelos pares para seu lugar na Comissão de

<sup>31</sup> No estudo de Lourenço Filho (1966) sobre a pedagogia de Rui Barbosa há uma “contabilidade” das fontes empregadas nos pareceres. O texto sobre o ensino secundário e o superior remetia a 73 obras, enquanto que o parecer sobre o ensino primário referia 451 publicações, a maior parte em francês e inglês, mas também em português, alemão, italiano e latim.

Instrução Pública, onde se encontrava à espera de parecer o Decreto 7.247, baixado no ano anterior pelo ministro do Império Leôncio de Carvalho. O que mais empolgava o Parlamento, naquela ocasião, era a legislação que mudava os critérios de eleição para o Poder Legislativo. Tanto assim que não foi emitido parecer naquela legislatura. A Assembleia foi dissolvida para que nova eleição a recompusesse, conforme a lei recém-promulgada. Rui Barbosa foi reeleito deputado e aproveitou o momento para estudar com profundidade as questões implicadas no decreto de Leôncio de Carvalho.

O deputado baiano dividiu a matéria em duas partes. Dedicou um projeto de lei ao ensino primário e, em outro, juntou o ensino secundário e o ensino superior. Cada projeto recebeu parecer próprio. O do ensino secundário e do superior foi publicado na imprensa oficial em abril de 1882, mas o do ensino primário só o foi mais de um ano depois, em setembro de 1883. Esse atraso parece ter sido consequência da perda de parte dos originais na Tipografia Nacional, o que obrigou o deputado a refazer o texto.<sup>32</sup>

Os projetos substitutivos se mantiveram alinhados aos princípios liberais que motivaram o ministro seu autor, principalmente a abertura à iniciativa privada. Mas, no que dizia respeito ao ensino primário, diferia daquele por atribuir ao Estado “na fase atual” um papel dirigente da educação escolar, inclusive a inspeção a ser realizada pelo Poder Público, a especificação dos países onde deveriam ser contratados professores e importados métodos de ensino, e a prévia determinação das opções pedagógicas. Mas, no ensino secundário e no ensino superior, particularmente neste, o substitutivo avançou na proposta privatista. A oferta de ensino superior seria completamente livre. Qualquer indivíduo, cidadão brasileiro ou estrangeiro, poderia abrir cursos relativos às disciplinas compreendidas nos currículos dos cursos superiores oficiais. A única restrição era que os instituidores estivessem no gozo dos direitos políticos e não tivessem sido condenados por crime ou delito contra a probidade ou a moral. Esses cursos tinham de ser apenas comunicados ao Ministério do Império, se funcionassem na Corte, e aos presidentes das províncias onde se localizassem. Essa liberdade era estendida às associações de particulares que se constituíssem para a fundação de institutos de ensino superior, cuja organização estaria protegida da interferência governamental. As associações particulares declaradas de utilidade pública poderiam ser adjetivadas faculdades ou universidades livres, e seus títulos seriam equivalentes aos das instituições oficiais. Os diplomas das faculdades provinciais teriam o mesmo valor das mantidas pelo Ministério do Império, se seus currículos fossem iguais aos destas.

A intervenção governamental no ensino primário, tanto na oferta quanto na inspeção das escolas privadas, levaria os positivistas (creio que não Benjamin Constant) a se oporem aos substitutivos de Rui para esse nível de ensino. Vera Teresa Valdemarin (2000, p. 95)

<sup>32</sup> Cf. Prefácio de Thiers Martins Moreira ao v. IX das *Obras Completas de Rui Barbosa*, t. I, p. XVI.



levantou a hipótese de que a restrição “na fase atual”, empregada pelo deputado baiano, aplicada ao ensino primário sob supervisão direta do Estado, tivesse a finalidade de atrair a adesão dos positivistas a seu substitutivo.

Passemos agora aos projetos substitutivos e os respectivos pareceres, começando com o do ensino primário, depois o do ensino secundário e superior. Em cada um será focalizada a presença da religião no currículo.

O Ensino Religioso deveria ser retirado do currículo das escolas primárias públicas e privadas subsidiadas. Poderia ser ministrado nelas se transferido para fora do horário escolar, totalmente facultativo, previstas penalidades para os transgressores. Nos seus termos:

Nas escolas primárias do Estado, bem como em todas as que forem sustentadas ou subvencionadas à custa do orçamento do Império, ou de quaisquer propriedades, impostos ou recursos, seja de que ordem forem, consignados nesta ou noutra qualquer lei geral, ao serviço da instrução pública, é absolutamente defeso ensinar, praticar, autorizar ou consentir o que quer que seja que importe profissão de uma crença religiosa ou ofenda a outras.

I – O ensino religioso será dado pelos ministros de cada culto no edifício escolar, se assim o requererem, aos alunos cujos pais o desejem, declarando-o ao professor, em horas que regularmente se determinarão, sempre posteriores às das aulas, mas nunca durante mais de quarenta e cinco minutos cada dia, nem mais de três vezes por semana.

II – A escola subvencionada nos termos do parágrafo 3º perderá, se o infringir, a subvenção, por simples ato do inspetor geral da instrução primária, com recurso para o governo.

III – Os professores das escolas do Estado e das que forem mantidas exclusivamente pelos meios a que se refere este parágrafo, sofrerão, transgredindo-o, a pena de suspensão por seis meses a um ano. A suspensão é pronunciada pelo inspetor geral, com recurso para o governo.

IV – O pessoal das escolas a que se refere este parágrafo, princípio, é exclusivamente leigo.<sup>33</sup> A admissão de um professor, a quem falte este caráter, numa escola subvencionada, sujeita à pena deste parágrafo nº II.

V – A qualidade de funcionário na administração, direção ou inspeção do ensino público primário, secundário ou superior é incompatível com o caráter de eclesiástico no clero secular ou regular, de qualquer culto, igreja ou seita religiosa. (parágrafo 3º do projeto substitutivo. BARBOSA, *Obras Completas*, v. X, t. IV, p. 72-73)

<sup>33</sup> O uso da expressão leigo, nessa passagem, merece reparo especial. Leigo aí significava não religioso, ou seja, padres não poderiam ser professores nas escolas primárias públicas.

A formação de professores para o ensino primário foi objeto de proposta detalhada, a ponto de prever o fim dos concursos para o magistério, por desnecessário. O provimento dos docentes nas escolas primárias seria feito exclusivamente a partir de seu desempenho nas escolas normais. Consistentemente com o disposto para as escolas primárias, o projeto determinava: “É gratuito e absolutamente leigo [isto é, laico, LAC] o ensino nas escolas normais primárias de ambos os sexos.” (Idem, p. 108) Além das próprias escolas normais, o governo ficava autorizado a subsidiar a criação e a manutenção de escolas fundadas pelos governos provinciais, desde que seguissem o mesmo programa, oferecessem iguais garantias de qualidade e se submetessem à inspeção governamental. Uma condição estava expressa para esses estabelecimentos poderem ser subsidiados: “contanto que sejam leigos [isto é, laicos, LAC] como os do Estado”. (Idem, p. 97)

O extenso capítulo V do parecer sobre o ensino primário foi intitulado “Da escola leiga” [isto é, laica, LAC]. Nele, Rui contestou os argumentos do senador pela Bahia Pedro Leão Velloso, então ministro do Império. Discursando no Senado, em 22 de julho de 1882, a propósito do orçamento do governo, o senador baiano defendeu a existência do ensino da religião católica nas escolas públicas, ressaltando a dispensa dos “filhos dos sectários de diversa fé”. Para ele, não poderia haver educação moral eficaz “se não tivesse raiz nos sentimentos religiosos, fortemente estimulados, desde a mais tenra idade”.<sup>34</sup> Para ilustrar sua posição, Leão Velloso apresentou os Estados Unidos como país onde a religião estaria presente nas escolas públicas, particularmente a leitura não comentada da Bíblia.

Para fundamentar a posição contrária, Rui refez e ampliou o panorama internacional evocado pelo senador, numa argumentação que vale a pena recuperar em seus traços principais. Ele mencionou a Espanha como o exemplo extremo de país onde a Igreja Católica controlava a escola pública: “o professor é um serventuário da sacristia e a infância escolar, um rebanho de catecúmenos do clero”. (BARBOSA, *Obras Completas*, v. X, t. I, p. 270). Mesmo assim, a dominação não era total, apesar da *concordata* de 1851. A determinação de 1877 previa a dispensa das disciplinas de religião e de moral católicas no ensino secundário para os “dissidentes” (Idem, *ibidem*, nota 1). A Áustria, outro país situado próximo da situação espanhola, “encerra em si um dos mais solenes exemplos da ação incomparavelmente perniciosa da influência ultramontana no desenvolvimento escolar.” (Idem, p. 282) O Ensino Religioso era encargo dos ministros das religiões de cada localidade. Onde eles não existissem, a legislação permitia que as autoridades eclesiásticas transferissem esse encargo ao professor. Os meninos que tivessem religião distinta ficariam dispensados do Ensino Religioso. Concluiu, então, o deputado baiano: “Assim, aí temos, na própria Áustria mal redenta da concordata, alguma coisa superior à solução *liberal* que se propõe ao Brasil!” (Idem, p. 284, grifo no original).

<sup>34</sup> *Annaes do Senado*, sessão de 22 de julho de 1882, p. 30.

O país sobre o qual o deputado mostrou a maior simpatia foi a Bélgica, no qual “a escola secular (isto é, laica, LAC) triunfou completa e definitivamente da opugnação ultramontana.” (Idem, p. 290). A lei de 1º de julho de 1879 daquele país estabeleceu que o Ensino Religioso ficaria na alçada das famílias e dos ministros de cada culto. As escolas públicas facultariam um lugar para os ministros oferecerem essa disciplina aos meninos que pertencessem às suas respectivas confissões, antes ou depois das aulas. Foi essa a solução que ele considerou mais adequada ao Brasil, por conciliar a laicidade do ensino público com a liberdade de difusão das crenças religiosas e do não constrangimento às crenças minoritárias, bem como aos que não professassem crença religiosa alguma.<sup>35</sup>

Ao tratar dos Estados Unidos, Rui analisou informações de diversos documentos oficiais daquele país, bem como do relatório de Ferdinand Buisson sobre a instrução primária no mundo, elaborado para a Exposição Universal de Viena, realizada em 1873.<sup>36</sup> O deputado baiano transcreveu parte desse relatório, justamente para contrapor a observação direta do acadêmico francês à suposição do ministro do Império Leão Velloso. Nos Estados Unidos, “A escola primária é *absolutamente inconfessional*: toca às famílias a instrução religiosa. O único exercício de religião que subsiste *em parte* dos Estados Unidos consiste na leitura de alguns versículos da Bíblia *sem comentário*.” (BUISSON, apud BARBOSA, *Obras Completas*, v. X, t. I, p. 305, grifos no original).

Acrescentou que o comentário propiciava a divergência, o antagonismo de opiniões. Por isso, a leitura da Bíblia estava sendo abandonada, e já não era permitida na maior parte daquele país. Embora protestantes e católicos reconhecessem na Bíblia a palavra de Deus, tinham distintas posições diante dela. Os protestantes deveriam lê-la contínua e livremente, cada um interpretando o texto de acordo com sua consciência; para a Igreja Católica, ao contrário, a leitura da Bíblia pelos fieis somente deveria ser feita com a assistência de um padre, que faria a seleção das passagens apropriadas a cada caso e apresentaria a tradução conveniente, cortadas todas as dúvidas interpretativas, prevenindo curiosidades perniciosas, tudo de acordo com a autoridade papal. Portanto, obrigar os católicos a ler a Bíblia na escola pública, seria atentar contra a liberdade religiosa, tanto que eles reclamaram e conseguiram a supressão dessa prática.

Se o ministro do Império fosse coerente, deveria defender, além do catecismo católico nas escolas primárias públicas, que a supervisão fosse entregue às autoridades eclesiásticas. A Santa Sé condenava a inspeção laica (dita leiga), porque não a reconhecia como legítima para a dimensão religiosa da educação que suas escolas ministravam.

<sup>35</sup> Essa situação durou pouco. O governo sustentado pela aliança de liberais e socialistas foi derrotado pelo Partido Católico em 1884, de modo que o controle religioso sobre as escolas primárias foi retomado e o ensino do Catolicismo retornou ao currículo.

<sup>36</sup> Já falei de Ferdinand Buisson, colaborador direto de Jules Ferry na reforma do ensino público francês, na direção da laicidade. Cumpre acrescentar que ele foi um dos fundadores da Liga dos Direitos Humanos, e que recebeu o Prêmio Nobel da Paz em 1927.

Contrariamente, Rui defendia que apenas as autoridades públicas estariam em condições de inspecionar todo o ensino, o privado e o público. Se o ministro reconhecesse como exorbitante a pretensão clerical de assumir a inspeção escolar, deveria ser coerente e excluir o catecismo do programa das escolas públicas.

Calar a boca à intolerância de seita (pretensão que parece atuar nas ideias supostamente conciliadoras do Sr. ministro) é a mais irrealizável das quimeras. Só um meio há de satisfazer o clericalismo, romano ou anglicano: é entregar-lhe a direção absoluta do ensino público. O vaticanismo, especialmente, tem, nesse assunto, doutrinas que o papa e o episcopado impõem como dogmas de fé. (...) Nem se suponha que desta pecha [de intolerância, LAC] arguimos unicamente o clericalismo romano. Todas as religiões cuja hierarquia tem saboreado o gosto do poder na esfera temporal ressentem-se, bem que não no mesmo grau, desse vício comum. Com as pretensões desse gênero não há (a história o demonstra) *modus vivendi*, não há congraçamento possível. (BARBOSA, *Obras Completas*, v. X, t. I, p. 320-321).

A consequência lógica das mudanças propostas seria a secularização do mestre (ele poderia ter qualquer religião ou não ter religião alguma), razão pela qual o substitutivo determinava a laicidade da escola normal. Esse foi um ponto particularmente criticado por Rui Barbosa no projeto Leôncio de Carvalho, que atribuía ao professor da escola primária a Instrução Religiosa. Duas consequências nefastas poderiam ocorrer: o professor não católico desistiria da profissão ou, então, ensinaria o que não acreditava. Em busca da coerência, o projeto substitutivo determinava que tanto a formação dos professores quanto o currículo da escola primária fossem laicos. Também na escola normal, o Ensino Religioso seria atribuição dos ministros religiosos, mas depois das aulas.

Uma acusação muito comum naquela época, vinda dos ultramontanos, era que a escola laica seria uma “escola sem Deus”, o que recebeu de Rui Barbosa a qualificação de “acusação caduca, inepta e senil”. Aquela acusação era comumente seguida de outra. A escola laica não poderia dar a formação integral da pessoa humana, particularmente a formação moral; esta, por sua vez, só poderia ter fundamento religioso. Respondendo a essa objeção, Rui alegou que nas sociedades modernas nenhuma instituição seria capaz de ministrar uma educação integral. A complexidade da vida social dependeria da atuação de três instituições educadoras – a família, a escola e a igreja. “Cada um destes colaboradores contribui para esta formação com as utilidades e os vícios peculiares à tendência que domina.” (BARBOSA, *Obras Completas*, v. X, t. I, p. 328)

A suposição de que a educação moral só pode se basear na religião foi derrubada pelos sistemas educacionais de vários países civilizados, que retiraram a religião dos currículos escolares. A melhor pedagogia para a educação moral seria o exemplo do mestre – a comunicação informal do sentimento do dever é que formaria o caráter da mocidade. Ao invés da “moral de cartilha”, a “moral ativa e intuitiva”. A moral não deveria ser objeto

de um curso (de uma disciplina escolar). Ela deveria ser encarada como resultante em primeiro lugar, do mestre; depois, da vida escolar no seu conjunto; em seguida, de todo o ensino, mas especialmente, da cultura científica e da cultura histórica; em último lugar, viriam os livros de leitura. Em resumo, a educação moral deveria constituir uma face da educação cívica. (BARBOSA, *Obras Completas*, v. X, t. II, p. 380-384)

Uma longa e minuciosa análise da distribuição horária das aulas de religião, a partir de dados ingleses, deu a Rui os parâmetros para seu substitutivo: aulas de no máximo três quartos de hora e não mais do que duas vezes por semana. A oferta das aulas de religião depois das aulas (antes não, diferentemente do que admitia o decreto de Leôncio de Carvalho) foi justificada pelo deputado como coerente com o conteúdo da educação religiosa. Como ela está permeada de abstrações metafísicas, o cérebro do aluno estaria exausto quando se iniciassem as aulas do currículo propriamente escolar, e as lições seriam estéreis. Portanto, o catecismo católico deveria ser deixado para depois das aulas e para quem o desejasse.

Como o Estado somente deveria criar e manter escolas laicas, não seria coerente subsidiar estabelecimentos de ensino ligados a uma confissão religiosa. Pela mesma razão, os eclesiásticos não poderiam fazer parte do corpo docente das escolas públicas. Além da crítica à “moral tortuosa” das congregações religiosas, uma questão de princípio impediria a participação de “mestres congreganistas” nas escolas laicas. “Aos olhos do congreganista, há uma identidade substancial entre a religião e a educação, de modo que não lhe é possível discernir esta daquela, e ministrar uma sem a outra. Mais: para o educador filiado ao clero, os mandamentos e artigos de sua fé, as devoções do seu culto constituem a parte dominante, absorvente de todo o ensino. Daí a rotina, que imobiliza os seus métodos, programas e livros escolares.” (BARBOSA, *Obras Completas*, v. X, t. I, p. 347) Além do mais, os religiosos resistiriam à inspeção secular, com obediência exclusiva e passiva à autoridade da Igreja e/ou aos superiores hierárquicos de suas ordens ou congregações.

Diferentemente do ensino primário e do normal, Rui tratou menos da questão da laicidade nos níveis secundário e superior. Nestes níveis, sua preocupação foi mais de caráter curricular geral. Sobressai no projeto substitutivo o grande detalhamento do ensino superior, seguido do ensino secundário. Cada curso superior teve seu novo currículo normatizado – a organização administrativa, os funcionários e até mesmo algumas rotinas foram detalhadas. O Colégio Pedro II foi redenominado Imperial Liceu Pedro II, e seu currículo teve maior amplitude. Além dos cursos de Ciências e Letras, o estabelecimento ofereceria mais seis, todos de caráter profissional, a saber: Finanças, Comércio, Agrimensura e Obras Agrícolas, Maquinistas, Industrial, Relojoaria e Instrumentos de Precisão.

Nenhuma palavra foi dita sobre a presença da religião no conteúdo do ensino secundário. Ela estava simplesmente ausente da relação das disciplinas e a criticada

Teodiceia não estava entre os temas da cadeira de Filosofia. No seu lugar, os alunos do 5º ano do Liceu estudariam “História das ideias, escolas e sistemas de Filosofia, Lógica, Moral”, ao que se acresciam “Elementos de Sociologia e Direito Constitucional”. Se o decreto de Leôncio de Carvalho havia avançado na direção da laicidade ao prever a possibilidade de o aluno não católico ser dispensado da Instrução Religiosa no ensino secundário, os projetos de Rui Barbosa foram além, e simplesmente suprimiram essa disciplina desse nível da escola pública.

Os “exames preparatórios” seriam extintos. Em cada província haveria um liceu provincial, equiparado ao da capital do país, e na falta de iniciativa provincial nesse sentido, o governo instalaria nas capitais um “liceu geral”. Todos esses liceus confeririam o título de Bacharel em Ciências e Letras aos seus alunos, bem como a todos os que fossem aprovados em exames teóricos e práticos, mais severos do que os dos seus próprios alunos. O acesso ao ensino superior estaria aberto a esses bacharéis, sem a necessidade de outros exames.

Para o ensino superior, o projeto substitutivo continha um artigo dotado de claro conteúdo laico: “Nos estabelecimentos oficiais de ensino superior não há opiniões, teorias, sistemas, doutrinas ou dogmas protegidos. É absolutamente livre ao professor, como ao aluno, salva a moralidade pública, o exame e a apreciação de todos os assuntos concernentes às matérias ensinadas.” (art. 9º) O direito de enunciar e discutir livremente todas as opiniões seria inerente à ciência. Faria parte de sua condição não obedecer a concepções *a priori*, duvidar do que não fosse metodicamente averiguado. O Estado, por sua vez, não teria competência reconhecida para definir ou patrocinar dogmas. O resultado das duas proposições é que a Ciência tinha de ser emancipada das restrições da Teologia e as instituições de ensino superior oficiais tinham de se tornar independentes da religião oficial. Em todo o ensino superior, o livre exame seria a primeira diretriz para professores e estudantes.

Ao contrário do decreto de Leôncio de Carvalho, que manteve a cadeira de Direito Eclesiástico, Rui Barbosa propôs não só a supressão dessa matéria, como, também a de Direito Natural, no seu entender sem sentido. No lugar desta entraria a cadeira de Sociologia.<sup>37</sup>

Até aqui se manifestou o lado radical do jurista baiano, que era semelhante ao de Nabuco, isto é, separar Igreja e Estado, vale dizer, laicizar o Estado, logo o ensino público. A oferta do Ensino Religioso depois de terminadas as aulas não competiria com o tempo do conteúdo propriamente escolar. Essa solução foi proposta outras vezes ao longo da história da educação brasileira, sempre rejeitada pelos que desejavam instrumentalizar

<sup>37</sup> A reação de Rui Barbosa à disciplina Direito Natural era antiga. Na Faculdade de Direito da Bahia, ele foi aprovado nessa disciplina com menção “simplesmente”, o que teria motivado seu pedido de transferência para a de São Paulo. (Cf. *Cronologia*, p. 26)

a escola pública como espaço de proselitismo religioso, ostensivo ou dissimulado. No entanto, apesar da forma radical, sua proposta era conciliatória, se nos lembrarmos que na década anterior, em 1874, Tavares Bastos e outros peticionaram ao Parlamento a supressão pura e simples do Ensino Religioso das instituições públicas de ensino.

## INGLÊS DE SOUSA: RELIGIÃO RENTENTE

A trajetória profissional e política de Inglês de Sousa foi marcada pela alternância de sucesso e fracasso. Começou como jornalista e escritor, depois foi deputado e presidente de duas províncias ( Sergipe e Espírito Santo), professor, jurista e banqueiro. O tema da educação lhe foi caro, mesmo nas obras literárias, nas quais esteve sempre presente a denúncia da falta de interesse dos pais para com a educação dos filhos, correlativamente ao papel civilizatório do saber difundido pela escola. (SCHNEIDER, 2007, p. 115-116)

Filho de desembargador de tradicional família paraense, Herculano Marcos Inglês de Sousa estudou Direito em Recife e São Paulo. Formou-se em 1876 e foi residir em Santos, onde seu pai era juiz. Nessa cidade, exerceu o jornalismo como redator-chefe do *Diário de Santos*. Recém-egresso do curso de Direito, inaugurou uma carreira bem sucedida de escritor, com a publicação de dois romances, com os quais introduziu o naturalismo em nossa literatura.<sup>38</sup> Já residente na capital paulista, fundou o jornal *Tribuna Liberal*. Seu pensamento era eclético, combinando elementos do liberalismo com o Positivismo, especialmente a valorização da ciência e a rejeição ao pensamento mítico e metafísico.

O jornalismo e a militância no Partido Liberal propiciaram sua entrada na política e a eleição para deputado na Assembleia Provincial de São Paulo, em dois mandatos. Em 2 de maio de 1881, já deputado, Inglês de Sousa foi nomeado presidente da Província de Sergipe, com o encargo de promover eleições legislativas na vigência da “lei Saraiva” que instituiu o voto direto e os direitos políticos plenos para os não católicos. Pediu demissão da presidência de Sergipe em janeiro do ano seguinte e, um mês depois, foi nomeado presidente da Província do Espírito Santo, cargo que ocupou também por pouco tempo. Foi exonerado em dezembro de 1882, a seu pedido, e reassumiu o mandato de deputado provincial em São Paulo.

Para os objetivos deste texto, é de especial interesse a atuação de Inglês de Sousa em temas educacionais, dentre os quais assume relevo a supressão dos conteúdos religiosos dos currículos das escolas públicas, o que tentou fazer em São Paulo, em Sergipe e no Espírito Santo.

Na Assembleia Legislativa paulista, Inglês de Sousa participou de vários debates sobre temas educacionais, especialmente sobre a reorganização da formação de

<sup>38</sup> Com o pseudônimo de Luiz Dolzani seus dois primeiros romances foram *O cacauísta* e *História de um pescador*. Em 1877 foi a vez da publicação de *O coronel sangrado*.



professores primários e o auxílio financeiro a escolas privadas. Apresentou projeto sobre a reorganização da Escola Normal de São Paulo, que consistia basicamente na reforma do currículo para sintonizá-lo diretamente com o da escola primária, distinguindo-o do ensino secundário. Uma comissão parlamentar elaborou substitutivo a esse projeto, que recebeu críticas do autor do original, que, por fim, apresentou novo projeto, incorporando elementos do opositor, enfim aprovado e sancionado, em 25 de abril de 1880. No que diz respeito ao tema deste estudo, o projeto original não previa disciplina de caráter religioso no currículo da Escola Normal, mas a versão aprovada, depois da composição com seus críticos, continha duas disciplinas religiosas, História Sagrada e Doutrina Cristã.

Outro tema de discussão na Assembleia Legislativa de São Paulo, no qual Inglês de Sousa se envolveu, foi sobre o auxílio financeiro ao Colégio Bom Conselho, da cidade de Taubaté. Instituição privada e confessional, administrada por freiras, esse estabelecimento abrigava meninas, e tinha na religião católica a principal dimensão da educação nele ministrada. Para Inglês de Sousa, o Poder Público não deveria dar o auxílio financeiro pretendido, porque o colégio “pervertia o coração das educandas”. Os defensores do subsídio argumentavam que o estabelecimento ensinava o Catolicismo, religião do Estado. Para Inglês de Sousa, outra deveria ser a orientação pedagógica de uma educação apoiada pelo Estado, pois

A educação não consiste em ensinar a ler, escrever, contar, desenhar, tocar, cantar etc.; consiste em dar ao menino ou menina uma noção que tenha por fim, educando sua inteligência, sua mentalidade, seu corpo, prepará-lo para a vida nas condições de hoje, e não nas condições de 1700. E, tanto o fim da sociedade moderna não é preparar homens para o céu, e sim para este mundo, que aqui o tem direitos e obrigações que se correspondem, e que são completamente alheios às questões religiosas. (apud SCHNEIDER, 2007, p. 158)

Como exemplo do que deveria ser feito, o deputado citava o Colégio Culto à Ciência, da cidade de Campinas, igualmente privado, mas não religioso, estabelecimento esse merecedor do apoio governamental.<sup>39</sup> Ao contrário do sucesso parcial do projeto relativo à Escola Normal, Inglês de Sousa foi derrotado no do subsídio à escola privada confessional, pois a maioria da Assembleia se revelou favorável à união Estado-Igreja, bem como à religião oficial, e decidiu pela legitimidade dos subsídios aos estabelecimentos religiosos, particularmente os educacionais.

O alinhamento político-partidário de Inglês de Sousa com o ministro do Império Carlos Leôncio de Carvalho propiciou sua nomeação para a presidência de Sergipe, posição na qual foi empossado em 18 de maio de 1881, aos 31 anos de idade. Sua chegada

<sup>39</sup> O Colégio Culto à Ciência foi criado em 1869, por maçons republicanos. Voltaremos a ele no próximo capítulo.

foi precedida mais pela projeção alcançada nos meios literários do que pela atuação parlamentar. Para Maria Thetis Nunes, ele fez uma correta avaliação do contexto social, econômico e educacional da província:

Imbuído de ideias progressistas, ao assumir o governo de Sergipe, procurou reformular o sistema educacional vigente através de atos que esbarrariam, porém, na realidade social da terra. Com objetividade, Inglês de Sousa diagnosticou a instabilidade econômico-financeira provinciana, baseada na monocultura açucareira, sujeita às oscilações do mercado internacional. Evidenciou a situação agrícola retrógrada, a ausência de estradas de ferro para escoar a produção e de um reflorestamento para equilibrar as condições meteorológicas, a inexistência de indústrias que absorvessem as matérias-primas aí produzidas sobretudo o algodão, e de sistema de navegação direta com a Europa ou mesmo com o Rio de Janeiro. Destacou com ênfase, a falta de um ensino profissional que fosse permitindo aos homens livres substituírem o braço escravo. (NUNES, 1984, p. 142)

Com menos de um mês no cargo, o novo presidente da Província empreendeu a reforma da educação pública, que começou pela formação de professores. Em 5 de junho de 1881, Inglês de Sousa criou na capital sergipana a Escola Normal, destinada a formar professores de ambos os sexos para o magistério primário. Ciente da dificuldade de preparação de docentes a curto prazo para todo o sistema de ensino, o regulamento da Escola Normal determinou que os diplomados em Direito e em Ciências, bem como os clérigos das ordens religiosas, poderiam ser equiparados aos normalistas, desde que fossem aprovados em exames de Pedagogia e de Metodologia na própria Escola Normal.

Quatro meses após sua posse, o presidente da Província baixou por decreto o Regulamento da Instrução Pública, que consolidou a legislação existente e introduziu mudanças substanciais. Ele avocou a responsabilidade pela educação pública, auxiliado pelo recém-criado Conselho Superior da Instrução, órgão consultivo, e pelo Diretor Geral de Instrução, este executivo. Além do órgão colegiado provincial, cada município teria seu próprio conselho, no qual estariam representados os vereadores, os pais ou tutores dos alunos e a Diretoria Geral da Instrução. Eram esses conselhos que deveriam exercer a supervisão do ensino público no âmbito municipal. Como contraponto dessa direção propriamente política do ensino público, Inglês de Sousa procurou proteger os professores dos efeitos danosos das interferências externas. Nesse sentido, estabeleceu o monopólio dos normalistas no exercício do magistério nas escolas públicas, além de sua vitaliciedade nos cargos docentes.

O novo currículo das escolas primárias públicas não previa conteúdos religiosos, pois o regulamento sergipano estava sintonizado tanto com a reforma de 1878 do Colégio Pedro II quanto com o projeto de reforma do ensino primário do Município Neutro, contido no Decreto 7.247/1879. Quando Inglês de Sousa baixou o novo regulamento

para Sergipe, o decreto de Leôncio de Carvalho se encontrava nas mãos de Rui Barbosa, que se preparava para apresentar os substitutivos. O decreto de seu patrono político manteve a Instrução Religiosa no currículo do ensino primário na capital do país, mas determinou que os alunos não católicos fossem dispensados de assistir essas aulas, que seriam ministradas sempre antes ou depois das destinadas às outras disciplinas. Inglês de Sousa foi mais longe e suprimiu aquela disciplina das escolas primárias públicas sergipanas, omitindo-a no elenco.

O ensino secundário também foi objeto de novo regulamento. O Ateneu Sergipense foi redenominado Liceu Secundário de Sergipe, pelo regulamento de 4 de julho de 1882, trazendo como novidade um currículo constituído de disciplinas que não se resumiam às exigidas nos “exames preparatórios” aos cursos superiores, mas incluíam conteúdos profissionais, inclusive a escrita comercial. As disciplinas seriam ministradas em sequência obrigatória, o que impediria a frequência apenas das exigidas nos exames. O aluno que, 30 dias após a conclusão do curso secundário no Liceu, apresentasse dissertação sobre ponto de alguma matéria escolhida pela congregação, e a defendesse oralmente, receberia o título de Bacharel em Letras. O portador desse título teria direito à preferência a qualquer cargo público na província, independentemente de concurso, inclusive para o provimento dos cargos de professor do Liceu.

Três pontos da reforma foram objeto principal de críticas: a retirada da obrigatoriedade da Instrução Religiosa e sua ausência do curso de formação de professores primários; o curso secundário seriado; e a Escola Normal mista. “Escandalizavam os estreitos limites provincianos, desafiando tradições e preconceitos, além de contrariarem os interesses da classe dominante.” (NUNES, 1984, p. 148) Com efeito, Inglês de Sousa simplesmente suprimiu ou não incluiu a Instrução Religiosa nos três tipos de estabelecimentos públicos de ensino, o primário, o secundário e o normal. O ensino misto na Escola Normal atraiu críticas tão fortes quanto a supressão da religião. Chamada, então, de “casa de hermafroditas”, o estabelecimento de ensino provocou a ira da conservadora sociedade sergipana e não recebeu um único aluno.

Coeducação e laicidade integravam o que Inglês de Sousa chamava de pedagogia moderna. Pelas indicações analisadas por Schneider (2007), ela consistia na ênfase nos exercícios práticos; em um aprendizado fundamentado na experiência, conhecido como lições de coisas; e na intuição e na experimentação. Isso se contrapunha às lições baseadas na memorização do saber contido nos livros ou nas apostilas ou mesmo ditado pelos professores. Em síntese, a reforma baixada estava mais próxima da pedagogia da Escola Nova do que do Positivismo.

O embate ideológico e pedagógico foi áspero e profundo. Destacou-se nas críticas à reforma o padre Olympio de Souza Campos, que, em artigos publicados na *Gazeta de Aracaju*, depois reunidos em livro, denunciou o presidente da província para ele

“positivista e ateu”, de ser o “ousado Lutero do nosso ensino público, obstinado que privou a educação das escolas sergipanas das benéficas e consoladoras doutrinas de Cristo”. (apud NUNES, 1984, p. 149) Para o padre Campos, o efeito da supressão da Instrução Religiosa seria o caos, “uma sociedade desorganizada, pois estaria sem parâmetros para reconhecer a verdade ou o erro.” (SCHNEIDER, 2007, p. 184)

As críticas não vieram apenas das hostes do Partido Conservador. Também do Partido Liberal, base política de Inglês de Sousa, chegaram pedidos para que a Instrução Religiosa retornasse ao ensino público. O cônego João Batista de Carvalho Daltro, seu correligionário, foi porta-voz dessa demanda do clero da religião do Estado, ao que o presidente da Província respondeu:

Entre as cadeiras que formam o curso da Escola Normal recentemente criada, não foi incluída uma especial de religião porque devendo esse estabelecimento de ensino ser de frequência livre e gratuita para católicos e acatólicos, não podiam os seus alunos ser obrigados a estudar a doutrina cristã, nem sem grave injustiça poderia a Província excluir do ensino que ministra com o imposto que é pago por todos, aqueles que por ventura não seguirem a religião do Estado. (...) Já vê V. Rvm. que obedecendo esta Presidência aos princípios da liberdade de ensino que é uma das mais sagradas garantias dos cidadãos, não impedirá que os alunos católicos da escola se aperfeiçoem na religião de seus pais. (Ofício de 17/8/1881, apud NUNES, 1984, p. 150)

A bem da verdade, a política de Inglês de Sousa não era banir a religião das escolas públicas. Ela poderia ser ensinada, mas não em caráter obrigatório nem custeada pelo Estado. Os párocos e os professores das escolas primárias públicas que quisessem poderiam oferecer aulas de religião, mas fora do horário normal. Como constava do trecho abaixo, do Regulamento Geral da Instrução Pública da Província de Sergipe (1881): “Nos domingos ou em um ou mais dias santificados da semana, o professor público convidará o vigário da freguesia para doutrinar o catecismo da religião cristã em sua aula, facilitando aos mesmos párocos todos os meios de que precisarem para esse fim, caso queiram prestar esse relevante serviço.” (apud SCHNEIDER, 2007, p. 192) Se não houvesse pároco disponível para esse ensino, o professor mesmo poderia assumir essa função, desde que não fosse mais de uma vez por semana, se esse fosse seu desejo, e as famílias dos alunos concordassem com sua presença nessa atividade extra-curricular.

Para o diretor da Escola Normal, todavia, esse expediente não era bastante. Queria que os alunos da escola de formação de professores tivessem uma disciplina específica, curricular e obrigatória, de Instrução Religiosa, razão do ofício enviado ao Diretor de Instrução Pública. Nas suas palavras:

Tendo sido satisfeita, de alguma sorte, a primeira parte [educação física] com obrigação do professor de pedagogia ir aos sábados – à aula anexa, pôr em prática os métodos de ensino, para o que são indispensáveis exercícios e movimentos, que concorrem para

desenvolver os músculos e dar vigor ao corpo; e bem assim a segunda [intelectual] com a criação de diferentes cadeiras, cujas disciplinas diretamente concorrem para desenvolver e enriquecer a inteligência; foi inteiramente esquecida a terceira – a do ensino moral e religioso, não menos importante, senão a principal, por isso que dirige a vontade e forma o coração do educando. Entretanto, para sanar essa lacuna do Regulamento, peço a V. S. encarecidamente se digne de propor ao poder competente, em nome da mocidade, cuja educação tem de ser confiada aos futuros alunos mestres da nossa Escola a criação de uma cadeira especial de Religião, cujo professor seja obrigado a fazer preleções dos princípios da moral filosófica. (apud SCHNEIDER, 2007, p. 193)

Sem fazer as concessões exigidas nem se contrapondo a elas, Inglês de Sousa pediu exoneração do cargo, no que foi atendido pelo ministro do Império.

Imediatamente após sua partida, antes mesmo que o substituto fosse nomeado, seu vice, então presidente interino, liderou um expedito processo de reformulação das normas relativas à educação pública, com a direta participação do padre Olympio de Souza Campos, que fora eleito deputado provincial, com base na campanha religiosa, e se tornou o presidente das Comissões de Justiça e de Educação da Assembleia Legislativa. Entre outros pontos, essa reformulação consistiu na reintrodução da Instrução Religiosa nos currículos das escolas primárias, do Liceu e da Escola Normal. O ensino secundário abandonou o regime de disciplinas seriadas e retornou ao regime de exames por cadeiras, de modo que o percurso rumo aos “preparatórios” ficou mais facilitado. E a formação de professores foi dividida em dois estabelecimentos, um para homens, outro para mulheres, como convinha à moral conservadora. A retomada foi tão eficiente que durou até a proclamação da República.

Aracaju estava distante do Rio de Janeiro, na geografia como na política. Se na capital do Império era possível instituir uma Escola Normal mista e a dispensa da Instrução Religiosa para os alunos não católicos no ensino secundário (aliás seriado), a realidade sergipana se mostrou bem mais impermeável a essas novidades. Mais radical do que o ministro Leôncio de Carvalho, Inglês de Sousa determinou logo a supressão da disciplina, decisão que suscitou mais oposição do que se a fizesse facultativa, como no Município da Corte. O desfecho foi sua derrota política, determinada até mesmo nos meios liberais da província. “Sergipe foi o Waterloo daquele Napoleão da Pauliceia”, como se escreveu em artigo publicado no jornal sergipano *Eco Liberal* de 15 de abril de 1882. (NUNES, 1984, p. 152)

O padre Olympio de Sousa Campos, por sua vez, ascendeu da província para a capital do país, e passou do Império para a República. Depois dos embates em torno da presença da religião na instrução pública de Sergipe, e com o capital político neles acumulado, o sacerdote, então monsenhor, foi eleito deputado geral. Após a proclamação da República, refez a trajetória vitoriosa: primeiro deputado estadual, depois deputado

federal, presidente do Estado de Sergipe e, em seguida, senador. Fundou a seção sergipana do Partido Católico, de curta existência. Em 1906, ele era senador quando foi morto a tiros no Rio de Janeiro pelos filhos de um adversário político estadual, que lhe atribuíram a responsabilidade pelo assassinato do pai.

Apenas um mês separou a demissão da presidência de Sergipe e a nomeação de Inglês de Sousa para a do Espírito Santo, período em que ele obteve um importante aditivo simbólico para sua carreira política: o grau de oficial da Ordem da Rosa, conferida pelo Imperador a pessoas que demonstrassem especial fidelidade a sua pessoa e/ou destaque no serviço público.

Quando Inglês de Sousa tomou posse na presidência da província capixaba, a discussão sobre a reforma da educação já estava avançada na Assembleia Legislativa, pela iniciativa de dois deputados do Partido Liberal, Eliseu de Sousa Martins e José de Mello Carvalho Moniz Freire, este ex-presidente da Província.<sup>40</sup> Para Moniz Freire, a escola primária precisava superar as funções primitivas de ensinar a ler, escrever, contar e rezar. Ela deveria compreender todos os conhecimentos necessários para “ser homem”, qualquer que fosse sua condição, a única maneira da escola influir, direta e positivamente, no progresso da sociedade. (SCHNEIDER, 2007, p. 94) Eliseu Martins e Moniz Freire apresentaram projeto de reforma educacional que suscitou intensos debates, pois compreendia a obrigatoriedade (sob pena de multa) do ensino primário, medida que já havia sido sancionada por lei nas províncias do Rio de Janeiro e de São Paulo. No Espírito Santo, todavia, essa posição era rejeitada mesmo no âmbito do Partido Liberal. A oposição ao projeto foi tão grande que seus proponentes o retiraram, para evitar que ele se desfigurasse com as numerosas emendas apresentadas.

O que os deputados capixabas não tinham conseguido, o novo presidente transformou em regulamento. Ele não recebeu carta branca da Assembleia, mas quase. Confiantes, de um lado, mas temerosos de outro, diante das possíveis iniciativas ousadas de Inglês de Souza, os deputados provinciais aprovaram a Lei (ES) 31, em 20 de maio de 1882, que autorizou o presidente da província recém-empossado a baixar por decreto novo regulamento da instrução pública, desde que seguidos alguns critérios: não exceder a verba consignada à reforma educacional; contemplar as matérias exigidas pelos “exames preparatórios” no ensino secundário; manter separados homens e mulheres na preparação para o magistério primário – pontos que tinham despertado polêmicas na reforma da educação pública em Sergipe.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Novaes (2001) indica a filiação positivista de Moniz Freire, numa trajetória que passou da heterodoxia de Littré à ortodoxia de Comte. Presidente da Província do Espírito Santo no Império, ele presidiu o estado correspondente no regime republicano, em dois mandatos. Essa autora indica a existência de sintonia entre a reforma de Inglês de Sousa com a de Moniz Freire, resultante das convicções positivistas de ambos, especialmente no que diz respeito ao papel da educação na formação da cidadania. (Idem, p. 168)

<sup>41</sup> Schneider (2007) transcreve trechos de matérias de jornais conservadores e liberais de Vitória, que demonstravam estarem as elites locais informadas sobre a ação do presidente da província no cargo anterior.

As escolas públicas capixabas de ensino primário, secundário e normal tinham todas a disciplina História Sagrada e do Brasil. Em busca de compromissos com as elites locais, o novo presidente da Província nomeou comissão de cinco pessoas para assessorar a reforma, inclusive Eliseu Martins e Moniz Freire, e lhes propôs dez questões, entre as quais a seguinte: “o ensino deve ser laico?”<sup>42</sup>

Ao gesto político, sucedeu um gesto pedagógico, que consistiu na contratação de Antônio da Silva Jardim para ministrar em Vitória, durante dois meses, conferências públicas sobre a *Cartilha Maternal*, do educador português João de Deus. Silva Jardim era professor da Escola Anexa da Escola Normal de São Paulo e estudante de Direito que, embora jovem, já se destacava pelo ardor com que defendia as ideias positivistas. A *Cartilha Maternal* teve sua primeira impressão em 1876, passando logo a ser conhecida em São Paulo. Ela ganhara aceitação na medida mesma da difusão do Positivismo, pois era considerada compatível com essa doutrina: a educação deveria progredir das concepções concretas às abstratas, das fictícias às positivas, passando pelas metafísicas. (NOVAES, 2001, p. 72) Todavia, mais do que a evocação positivista, a cartilha tinha como principal apelo a redução do tempo do aprendizado da leitura e da escrita, o que teria sido testado e aprovado em Portugal e em São Paulo.

Enquanto Silva Jardim fazia suas conferências públicas, foi elaborado o Regulamento Geral da Instrução Pública da Província do Espírito Santo, baixado por decreto do presidente da Província em 15 de setembro de 1882, com base na Lei (ES) 31 desse ano, que lhe atribuiu tal poder. Com 387 artigos, ela consistia numa ampla reforma do ensino capixaba.<sup>43</sup>

O ensino primário passou a ter três modalidades: a escola elementar (situada nas áreas agrícolas), a escola suplementar (nas cidades de maior população) e a escola complementar (nas cidades de maior atividade econômica). Todas as crianças estavam obrigadas a frequentar uma dessas escolas entre os sete e os dez anos, sob pena de multa para os pais ou tutores. Havia diferenças nos currículos dessas modalidades, todas orientadas pela *pedagogia moderna*, sendo abolidos os castigos físicos e o método do ensino mútuo. Dois pontos merecem destaque: a inexistência de disciplina de caráter religioso e a ênfase nas excursões campestres para aulas práticas, uma vez por semana, dirigidas pelos professores. Caso as condições do tempo não permitissem, essas aulas seriam substituídas por atividades de caráter cívico.

<sup>42</sup> Na referência a essas questões, tanto Novaes (2001, p. 80) quanto Schneider (2007, p. 245) transcrevem o termo *laical*, assim grafado na fonte consultada. O termo laico era já empregado na França, mas, no Brasil, ele era traduzido por *leigo*, quando não por *secular*, à inglesa. Fernando Catroga (2010, p. 281) mostrou que a primeira presença assinalada em dicionário da língua portuguesa da palavra *laical*, foi em 1716, com o significado de “cousa de leigo ou de irmão leigo em ordem religiosa”.

<sup>43</sup> Não encontrei o número desse decreto nas fontes consultadas, mas, sim, a referência a ele como resolução nº 153, de 15 de setembro de 1882. De hierarquia inferior ao decreto, é possível que o emprego desse termo no lugar daquele tivesse a finalidade de reduzir eventuais resistências a uma reforma que não havia sido apreciada pela Assembleia Provincial. Novaes (2001, p. 168) assinalou a existência de indícios de que Silva Jardim tenha colaborado diretamente na elaboração do Regulamento Geral, imprimindo nele suas ideias positivistas.



O Ateneu Provincial passava a oferecer três cursos: o ensino normal primário, o ensino secundário e o ensino especial. O primeiro se compunha de algumas disciplinas do ensino secundário e outras específicas. O curso especial tinha objetivo profissionalizante, visando ao comércio e à agricultura, cada uma dessas especialidades recebendo currículos próprios, abertos aos que tivessem concluído o curso geral ou de letras. Este estava dividido entre uma parte composta apenas das disciplinas exigidas pelos “exames preparatórios” aos cursos superiores, denominada geral, e outra, denominada complementar, com a ampliação do leque das ciências e das letras. Nenhuma disciplina de caráter religioso havia no currículo dos três cursos do Ateneu.

Os alunos do curso normal frequentariam estabelecimentos de ensino diferentes, um para homens outro para mulheres, cujo currículo tinha parte semelhante ao do secundário. Previa-se que depois de nove anos, todos os professores das escolas primárias públicas fossem normalistas. Os que não tivessem esse diploma, receberiam vaga na Escola Normal para completarem sua formação.

Os concluintes do curso secundário do Ateneu Provincial deveriam estar aptos a prestar os “exames preparatórios” visando aos cursos superiores. Poderiam também se matricular no curso complementar de Letras ou nos cursos especiais, um de Comércio outro de Agricultura. Os alunos que concluíssem o curso de Letras receberiam o título de Humanistas e teriam acesso preferencial aos cargos públicos da administração provincial, exceto os de professor primário (salvo se não houvesse normalista pleiteando a vaga).

Embora menos violentas do que as de Sergipe, também houve resistências ao intento reformista de Inglês de Sousa no Espírito Santo, entre as quais foi importante a mobilização do clero católico pelo retorno da Instrução Religiosa aos currículos escolares.

Inglês de Sousa deixou o cargo de presidente da Província do Espírito Santo no dia 9 de dezembro de 1882, após apresentar sua demissão ao ministro do Império. Em 19 de maio do ano seguinte, o novo presidente, Miguel Bernardo Ribeiro Amorim comunicou que um novo regulamento da instrução pública deveria ser observado, por falta de recursos para pôr em prática o de seu antecessor. Por não haver tempo para elaborar outro regulamento ou por recusa dos membros de comissão convidada a assumir tal encargo (há dúvidas sobre a verdadeira razão), ele decidiu que fosse observado o regulamento em vigor antes da reforma de Inglês de Sousa.

Em consequência do retorno ao regulamento de 1877, a disciplina História Sagrada voltou a ser obrigatória no curso normal, tanto masculino quanto feminino. O ensino continuaria a ser gratuito nas escolas primárias, mas não obrigatório. O diploma de curso normal deixou de ser requisito para o exercício do magistério nas escolas públicas, voltando a vigorar os critérios políticos para as nomeações.

A Lei (ES) 42, de 2 de maio de 1884, aprovada pela Assembleia Provincial na gestão do presidente João Camillo Ferreira Rebello, consolidou o fim da reforma promovida

por Inglês de Sousa, entre eles os seguintes pontos: fusão das modalidades do ensino primário; supressão do ensino profissional no nível pós-primário; compressão das cadeiras do curso normal, que passou a oferecer apenas Francês, Língua Nacional e Pedagogia. O mais importante, em termos propriamente pedagógicos, foi o abandono da *pedagogia moderna* em proveito da memorização de conteúdos, para o que houve farta distribuição dos livros do professor Abílio Borges, o barão de Macaúbas.

Ao deixar a Província do Espírito Santo, Inglês de Sousa retornou a Santos, se candidatou a deputado geral pela Província de São Paulo, mas não foi eleito. Deixou a província e foi para o Rio de Janeiro, onde exerceu a advocacia. Tentou mas não conseguiu reingressar na vida política no fim do Império e na República nascente. No entanto, obteve pleno êxito na literatura (foi um dos fundadores da Academia Brasileira de Letras), no magistério superior e na consultoria jurídica.

Estudos comparativos entre as províncias poderão revelar a existência de diferenças relevantes entre elas, no que diz respeito à presença da religião no ensino público, particularmente no estratégico ensino normal. Por exemplo, no mesmo ano em que Inglês de Sousa deixou a presidência Espírito Santo, na do Paraná foi baixado regulamento da Escola Normal, cujo artigo 6º listava as disciplinas a serem nela ministradas – a Instrução Religiosa vinha acompanhada da palavra *livre*, entre parênteses, a única com essa ressalva. Contrariamente a essa liberdade diante da religião do Estado, os candidatos à matrícula nessa escola deveriam apresentar atestado de moralidade passado pelo pároco do lugar onde tivessem residido durante os três últimos anos. (MIGUEL, 2000, p. 255-257)

## PIRES DE ALMEIDA: RELIGIÃO NECESSÁRIA

Neste item voltamos ao jornalista carioca José Ricardo Pires de Almeida, autor de *História da Instrução Pública no Brasil (1500-1889)*. Publicado no ano da queda da Monarquia, a obra foi escrita justamente para celebrá-la, por ocasião da Exposição Internacional de Paris, onde havia um pavilhão brasileiro. Busquei nesse livro informações estatísticas para compor a tabela anexa ao capítulo “Escravidão, religião e educação”, e retorno a essa obra com a atenção voltada para o papel atribuído pelo autor à religião na escola para o povo.

Diferentemente de Tavares Bastos, Quintino Bocaiúva, Liberato Barroso, Fritz Müller, Leôncio de Carvalho, Rui Barbosa, Joaquim Nabuco, Inglês de Souza e outros, que pretendiam limitar senão suprimir o ensino da religião na escola pública, o autor agora focalizado queria justamente aumentá-la. Para justificar seu intento, Pires de Almeida reuniu numa síntese peculiar elementos ideológicos que os intelectuais do Império empregavam para entender e projetar a educação do povo, sempre atentos aos

levantes de escravos no Haiti e no Brasil, e de operários na Europa. Como vimos, para a religião como amortecedora da luta de classes, a doutrina católica oferecia um amplo e consistente repertório de diretrizes, inclusive e principalmente as encíclicas papais de Pio IX e Leão XIII. Mesmo antes delas, destacados intelectuais do Brasil nascente, como José Bonifácio e Gonçalves Dias, enfatizaram a necessidade de se educarem os escravos na religião católica, para sua moralização e obediência. Antes deles, os padres jesuítas produziram obras voltadas para esse fim.

O trabalho era também valorizado pela Igreja Católica para formar o espírito humano, como expressava o lema *ora et labora*, da antiquíssima ordem beneditina. Os intelectuais brasileiros não descartaram a pedagogia do trabalho, inclusive José Bonifácio, com o acréscimo de Liberato Barroso e Joaquim Nabuco, para permanecermos apenas entre os já citados. Imaginavam que a presumida falta da vontade de trabalhar dos ex-escravos e seus descendentes, assim como dos caboclos e mulatos, fosse devido à falta de educação voltada para as atividades produtivas. Instituições especialmente voltadas para esse fim deveriam gerar uma força de trabalho dotada de autodisciplina (sem a necessidade de coação externa), operosa, atenta, frugal e ordeira. A solução mais valorizada pelos intelectuais do Império era a educação das crianças, dos futuros trabalhadores, em escolas de educação geral, dotadas de um currículo saturado de doutrinas religiosas, morais e cívicas. Em segundo lugar nas preferências, essa educação deveria ser ministrada em instituições especializadas no ensino profissional, depois daquelas ou no seu lugar, quando se tratasse das crianças cujo *destino* era a fazenda, a fábrica ou outro tipo de atividade profissional que as distinguissem das demais.

Essas concepções sobre a educação das crianças para serem trabalhadoras, ligando a pedagogia do trabalho com a pedagogia religiosa ganharam em densidade após a chegada ao Brasil dos padres salesianos, congregação fundada pelo padre João Bosco na Itália, justamente no contexto da reação às lutas operárias em Turim. Sua iniciativa consistiu na criação de escolas de ofícios para filhos de operários, nas quais a religião desempenhava um papel preponderante, de modo a evitar seu contágio pelas ideologias concorrentes – o liberalismo, o Anarquismo e o Socialismo. A fórmula do padre Bosco era a integração de disciplina, qualificação profissional e religiosidade, da qual resultaria um operariado imune à subversão.

Os salesianos foram convidados a virem ao Brasil em 1877 pelo bispo do Rio de Janeiro Pedro Maria de Lacerda, o mesmo que tinha desencadeado a *rebelião dos bispos* cinco anos antes. Já no ano seguinte ao convite, chegaram a Niterói os primeiros padres salesianos vindo do Uruguai. Nessa cidade fluminense, eles fundaram o Liceu de Artes e Ofícios Santa Rosa, com oficinas de mecânica, marcenaria, alfaiataria, sapataria e tipografia. (CUNHA, 2005b, p. 47 ss) Mais escolas profissionais foram abertas em outras cidades, além de ginásios para os filhos das famílias abastadas.

Foi, então, nesse ambiente ideológico que Pires de Almeida escreveu sua *História da Instrução Pública no Brasil*, que não se limitou a olhar para o passado e o presente, mas prosseguiu num projeto para o futuro. E foi no olhar para o futuro que a moralização das classes trabalhadoras deveria se tornar prioridade nacional, a começar pela educação primária, cujo objetivo seria tornar cada indivíduo capaz de seguir com proveito a carreira à qual se destinava. Em seguida ao ensino primário, o ensino profissional estaria voltado para atividades produtivas específicas. Dois perigos deveriam ser evitados. Um deles seria o ensino profissional ficar limitado às simples teorias, conteúdo impróprio para esse sucedâneo do ensino superior. Outro perigo seria o ensino de utopias. O primeiro perigo era típico das instituições brasileiras, como o tão celebrado Liceu de Artes e Ofícios do Rio de Janeiro, de quem se dizia não ter artes nem ofícios. O segundo era frequente na Europa – e que não se repetisse no Brasil.

Pela sua imensa influência sobre a moralização e emancipação das massas, o ensino profissional é uma necessidade pública. Fecha as portas às ideias de revolução e de mudança de governo, dirige as ideias do povo para as fontes do trabalho agrícola, industrial e comercial, que melhor bem-estar podem propiciar e, pelos conhecimentos especiais que difunde, este ensino tende a aumentar a riqueza do país, desenvolvendo a produção e melhorando a qualidade quanto o preço. (ALMEIDA, 1989, p. 195)

Para o ensino profissional ser adequadamente ministrado, era indispensável que o ensino primário, que o precedia, alcançasse seus objetivos. Aí a religião deveria ocupar um lugar destacado, que, no entanto, estava sendo solapado. Mesmo não tendo sido aprovado pela Assembleia, o Decreto 7.247/1879, do ministro do Império Leôncio de Carvalho, foi objeto de crítica no livro em exame.

Pires de Almeida considerou que o jovem ministro queria realizar a todo custo e sem demora as reformas que seu espírito “um pouco aventureiro” julgava indispensáveis ao desenvolvimento rápido da instrução pública no Brasil. Mas, suas reformas “melindraram suscetibilidades e também consciências”. (Idem, p. 181) Entre as que geraram tais efeitos estava o relegar o Ensino Religioso nas escolas primárias para fora do horário de aulas, “o que, na maioria dos casos, seria suprimi-lo”. (Idem, p. 186) Em contraposição ao projeto, que o autor não informou aos leitores não ter sido referendado, portanto não estava em vigor (a não ser no Município Neutro), ele dedicou três páginas de seu livro. Traçou aí um panorama mundial sobre a presença da religião nas escolas públicas, tanto no pensamento de intelectuais consagrados quanto na menção a leis de diversos países.

O autor começou recorrendo à autoridade intelectual de François Guizot, ministro da Instrução Pública (1832-1836) da monarquia restaurada na França, depois primeiro ministro, para justificar a presença da religião no currículo escolar para todos os alunos: a atmosfera da escola precisava ser religiosa, caso contrário, a revolução seria inevitável. Para imprimir no coração do povo a moral e a religião seria preciso ensiná-las na escola, já

que uma não poderia ser separada da outra. Sem a religião, a moral não teria sustentação. Numa referência implícita e negativa à Maçonaria, Guizot rejeitou a religião dita natural (esse “vago deísmo”), sem padre e sem altar que só serve para alimentar as especulações dos filósofos no seus gabinetes. “Jamais servirá de alimento espiritual às almas simples que ganham a sua vida nas oficinas e nos campos. Um ensino sem moral, sem religião, lançará nos corações a semente da incredulidade, do ateísmo, da imoralidade, da revolta, e introduzirá, na sociedade moderna, irremediável fermento de dissolução.” (ALMEIDA, 1989, p. 186)

Ao falar dos Estados Unidos, o jornalista carioca elidiu o fato evocado por vários de seus patrícios sobre a separação entre as igrejas e o Estado naquele país. Ele preferiu concentrar sua atenção sobre uma instituição particular, o Girard College, da Filadélfia.<sup>44</sup> Era um luxuoso estabelecimento criado pela doação do capitalista Stephen Girard a uma fundação, com a condição de ser empregada na educação de 800 órfãos. Entre as condições estabelecidas pelo benemérito estava a de não haver nele instrução religiosa alguma, além do que nenhum ministro religioso seria admitido no interior do colégio. No entanto, para conciliar essa exigência com do sentimento presumido da maioria dos cidadãos norte-americanos, ela foi contornada por um artifício de seus sucessores. Uma grande e bela sala foi construída, fora das instalações do colégio, onde cidadãos liam a Bíblia para os alunos e cantavam hinos religiosos, sem a presença de ministros de nenhuma igreja. Não resta dúvida a respeito da satisfação do autor quanto ao fraudulento respeito à vontade de Girard.

O exemplo negativo que a Áustria seria para o Brasil, na interpretação de Rui Barbosa, teve sinal invertido no livro, que louvou os termos da *concordata* firmada pelo governo daquele país com a Santa Sé. Ela estipulou que a instrução da juventude, nas escolas públicas e nas privadas, seria conforme a doutrina católica e dirigida pelos bispos.

Nos países católicos como a Áustria, a educação religiosa não seria problema, pois a Igreja a ministraria por intermédio dos padres orientados pelos bispos. Nos países onde existissem uma multiplicidade de crenças, um problema novo se imporia. Ela não poderia ser confiada aos professores, porque eles pertencem a diferentes seitas. Tampouco seria possível confiá-la aos ministros religiosos, porque não se poderia convocar os representantes de todas as seitas. Chamar só alguns seria lesar os direitos de todos os outros. Nesses países, “é forçoso excluir o ensino dogmático e secularizar a escola”. (ALMEIDA, 1989, p. 187)

O jornalista carioca reconheceu que o Estado é uma instituição política, não religiosa. A exceção ficava por conta de países onde o chefe de Estado era também chefe da igreja, como a Inglaterra e a Rússia. Situação análoga era a de países, como a Áustria, nos quais havia *concordata* com a Santa Sé, estabelecendo privilégios para a religião católica.

<sup>44</sup> No próximo capítulo, vou mencionar a visita de Pedro II a esse estabelecimento de ensino.

Uma escola instituída por um Estado laico deve ser laica, mas nem por isso deve ser irreligiosa. Como se dizia nos Estados Unidos, a escola pública deve ser *não sectária*, isto é, não deve pertencer a nenhuma seita. Evocando o pensamento de Horace Mann (mas sem citá-lo), o reputado secretário do Conselho de Educação de Massachusetts, de 1837 a 1849, ele assim defendeu um Ensino Religioso não confessional, supondo que houvesse uma base comum a todas as religiões: “A instrução que a criança aí recebe não tem por fim envolvê-la definitivamente em tal ou qual comunhão; ela prepara a criança para compreender os ensinamentos daquela religião de que faz ou fará parte. A mesma coisa pode-se dizer da política: não visa a inculcar, nos futuros cidadãos, a doutrina de um ou outro partido, de uma forma de governo mais do que outra, mas dar-lhes as atitudes necessárias para se formarem opiniões conformes à justiça e ao bem da pátria.” (ALMEIDA, p. 187)

Contudo, isso somente valeria para certos países, como os Estados Unidos, onde existia uma multiplicidade de crenças, o que não era o caso do Brasil, onde o Catolicismo era não só religião da imensa maioria da população, como também religião do Estado.

A Holanda foi outro país focalizado por Pires de Almeida. As escolas públicas não suprimiram a religião, mas elas se propunham a preparar os alunos para o exercício das virtudes cristãs, o que estaria a cargo do professor. Os alunos deveriam ter acesso à parte dogmática de suas religiões específicas, católica ou protestante, mas o autor não disse a quem ela estaria afeta, possivelmente aos ministros das respectivas religiões.<sup>45</sup>

Ao escrever em francês, Pires de Almeida deve ter sido o primeiro autor brasileiro a empregar o termo *laïque* para qualificar o Estado e a educação. O tradutor brasileiro variou de preferência. Ele empregou o correspondente *laico*, no trecho seguinte: “Somente nos países protestantes é que o ensino laico pode ter sua razão de ser e manter-se”. (ALMEIDA, 1889, p. 186) Mas, em outra passagem, a mesma palavra foi traduzida por *leigo(a)*: “uma escola estabelecida por um Estado puramente leigo deve ser leiga como ele”. (Idem, p. 187) Nas passagens acima, quando recorri a paráfrases, empreguei o termo *laico(a)*, conforme apresentei no primeiro capítulo deste livro e reiterarei nos demais.

## RIO GRANDE DO SUL: CONCORRÊNCIA EM ALEMÃO

A imigração alemã para o Rio Grande do Sul resultou numa associação educação-religião bastante peculiar. Neste item vamos ver como se deu essa associação, para o que me vali da coletânea organizada por Neide Fiori sobre a escola alemã no Brasil (2003), especialmente os textos de Rambo e Kreutz nela incluídos. Conteí, também, com o artigo de Luiz Alberto de Souza Marques (2010) e a comunicação de José Edimar de Souza (2014), sobre professores alemães que atuaram no Rio Grande do Sul no século XIX.

<sup>45</sup> Sugiro que o leitor compare o que Pires de Almeida disse da Holanda com a avaliação de Liberato Barroso, levando em conta a diferença temporal de suas obras.

Ao contrário do regime do latifúndio monocultor, que predominava no Império, nas colônias organizadas pelo Estado brasileiro na região sul para receber os imigrantes alemães, o sistema produtivo foi baseado na agricultura diversificada baseada na pequena propriedade familiar. A área de terra de cada colônia foi repartida de modo a se ter espaço destinado a templo, escola, casa comercial e cemitério. O critério religioso foi fundamental, de modo que os protestantes (luteranos) e os católicos eram assentados geralmente em colônias distintas. Desse modo, eles mantiveram uma sociabilidade de caráter comunitário, na qual escola e igreja se reforçavam mutuamente. Cada comunidade elegia uma associação escolar e uma associação religiosa, cada qual com sua direção própria. A diretoria da associação escolar tinha o encargo de escolher e contratar professor, pagar o salário e fiscalizar o desempenho, assim como pôr a sua disposição uma área de terra para que ele e sua família pudessem cultivar e criar animais.

A escola e o templo propiciavam momentos de integração comunitária significativos. Como as famílias residiam nas respectivas propriedades, as crianças se deslocavam até a escola diariamente, a pé ou a cavalo. Nos domingos e dias santos, as famílias iam ao templo, ocasião em que, além do culto, se desenvolviam atividades sociais de todo tipo, de jogos a namoros.

As associações religiosas se encarregavam da construção do templo e a instalação do cemitério, que era confessional católico ou luterano, conforme a filiação dos membros de cada colônia. Quando tinha meios para isso, a associação providenciava moradia para o pastor ou o padre. Quando não se dispunha desse elemento clerical, a própria associação se encarregava dos cultos dominicais. O professor era quem presidia os cultos, assim como conferia o batismo, presidia casamentos e encomendava os defuntos, na ausência de pastor ou padre.

Devido ao isolamento em que viviam, os colonos alemães assumiram o registro de nascimentos, de óbitos e de casamentos. Seus cemitérios eram confessionais, em decorrência da filiação religiosa de cada colônia. Também faziam os inventários e os registros de propriedade.

O ensino na língua alemã e de elementos culturais germânicos, como cânticos e regras gerais de conduta, constituíam elementos essenciais do currículo, tanto quanto a religião. Assim, a educação escolar-religiosa facilitava sobremaneira a integração interna de cada colônia, mas dificultava a integração com o entorno luso-brasileiro. Visando facilitar a integração, a Lei (RS) 579, de 17 de maio de 1864, estabeleceu uma remuneração especial para os professores que ensinassem em português. No caso da inexistência de pessoa habilitada para isso, a lei facultava o ensino na língua predominante em cada região.

A organização religiosa teve logo um desenvolvimento divergente. Os protestantes sempre mantiveram o pastor atendendo uma comunidade de culto em língua alemã, e permaneceram filiados à Igreja Luterana da Alemanha para o fornecimento de clérigos.



Mais tarde, essa fonte foi secundada pelo Sínodo de Missouri, igreja de imigrantes alemães nos Estados Unidos. Os católicos, por sua vez, enfatizavam a organização paroquial, abrangendo fieis sem distinção nacional, inclusive onde a carência de padres impedia a assistência direta às comunidades. Do mesmo modo, dificultava a atração dos imigrantes às paróquias, devido às longas distâncias das colônias às sedes municipais e à dificuldade deles com a língua portuguesa.

Esse quadro de paralelismo entre Catolicismo e Protestantismo se transformou em competição após a guerra do Prata, também conhecida como guerra contra Rosas. Como vimos anteriormente, uma das razões para a promoção estatal da imigração de alemães para o sul do Brasil foi a ocupação do território pouco habitado, cujas fronteiras eram objeto de constantes conflitos. O Uruguai se formou a partir de luta pela independência contra o Brasil, vitoriosa com a ajuda da Argentina. Esta permaneceu décadas politicamente instável, dividida entre a província de Buenos Aires e a confederação das outras. Em 1851, o Brasil e o Uruguai intervieram na política interna da Argentina, cujo ditador Juan Manuel Rosas pretendia reunificar todo o território do antigo vice-reinado do Prata, o que incluía o Uruguai, o Paraguai, a Bolívia e parte do Rio Grande do Sul. Contra essa pretensão, uma aliança militar entre Brasil, Uruguai e algumas províncias argentinas levou a guerra a Buenos Aires, culminando na derrota de Rosas em 1852.

Para essa guerra, Brasil dispunha de marinha operacional, mas não de exército em condições de ação no exterior. Para completar seus efetivos, o governo brasileiro contratou militares no ducado germânico de Schleswig-Holstein, que tinham sido desmobilizados depois da guerra contra a vizinha Dinamarca. Oficiais e soldados em disponibilidade haviam participado da revolução liberal de 1848, portanto não estavam em situação confortável nesse período de reação política.<sup>46</sup> Foram engajados e embarcados para o Brasil 1.800 homens, entre os quais 50 oficiais. Eles seriam retribuídos com salário durante quatro anos, após o que seriam desmobilizados. Nesse momento, cada um deles poderia escolher entre receber um pagamento em dinheiro e viagem paga para qualquer porto europeu ou uma gleba de terra em colônia alemã no Brasil.

Não há dados precisos sobre o destino da tropa após a desmobilização. Marques (2010) transcreve a informação de que muitos desertaram com a cumplicidade das autoridades brasileiras, que assim se desobrigavam dos encargos financeiros contratuais; e que 450 desses militares aguardaram engajados o fim do contrato. Entre os que aqui ficaram, duas atividades foram marcantes: a de agrimensor, desempenhada por oficiais, e a de professor, por oficiais, graduados e soldados. Por isso, em torno de 1870, grande parte dos professores das colônias alemãs era formada de antigos militares alemães. Eles

<sup>46</sup> Já vimos que outro participante da revolução de 1848, o prussiano Fritz Müller acabou vindo para o Brasil, onde desempenhou importante atividade científica e educacional.

eram luteranos, o que representou um elemento importante na concorrência religiosa que veio a se desenvolver a partir de então.

Os ex-soldados alemães foram chamados de *brummer*, expressão sobre cujo significado não há consenso. Para Kreutz (2003), essa expressão remete a zunido, barulho, associados às ideias liberais que eles traziam da Europa de 1848, dissonantes no Império confessional católico brasileiro.

Passemos para o lado católico italiano da imigração. A conclusão da unificação da Itália, em 1870, desencadeou mudanças econômicas geradoras de ondas de migração de trabalhadores assalariados para a lavoura de café de São Paulo e de pequenos agricultores para o Rio Grande do Sul, onde se pretendia que eles compensassem com seu Catolicismo e sua latinidade o Protestantismo e o germanismo das colônias existentes.

Em 1871, foi a vez da unificação política alemã. Vitorioso na guerra contra a França, Guilherme I da Prússia foi coroado *kaiser* da Alemanha, um *reich* que incorporou 22 estados e três cidades livres hanseáticas. No processo de centralização do Estado, o chanceler Bismarck desfechou a *kulturkampf*, luta cultural para limitar a influência da Igreja Católica (que incidia diretamente sobre um terço da população) e seu braço político, o *Zentrum Partei*, afinados com a ideologia ultramontana de Pio IX, e que recebiam ambos o apoio de minorias nacionais, como os poloneses e os alsacianos.

No mesmo ano da formação do *reich*, leis e decretos contrários ao confessionalismo foram promulgados, mais duramente sentidos pela Igreja Católica do que pela Luterana. Em 1875, as ordens e congregações religiosas foram expulsas da Alemanha, com a exceção das que atuavam nos hospitais, e seus bens foram confiscados. Essa situação de confronto começou a mudar em 1878, quando Leão XIII sucedeu a Pio IX. Motivação não faltava: tanto o novo papa enviou mensagens de conciliação ao governo alemão, quanto este precisou do apoio católico para a aprovação de leis de repressão aos movimentos socialistas. O Vaticano levou o *Zentrum Partei* a apoiar as medidas repressivas propostas pelo governo e chamou a Roma os bispos de posição mais extremadamente oposicionista. Bismarck, por sua vez, aliviou as proibições à ação dos padres retirados de suas paróquias e às ordens e congregações religiosas, que puderam voltar ao país, exceto os jesuítas.

No mesmo sentido da unificação italiana, que gerou emigração de trabalhadores e religiosos católicos para o Brasil, a *kulturkampf* alemã expulsou os jesuítas, muitos dos quais vieram para o Rio Grande do Sul, onde foram os protagonistas do desenvolvimento do Catolicismo.

Com efeito, a criação da diocese de Porto Alegre, em 1860, seguida da nomeação do bispo Sebastião Dias Laranjeira, sagrado pelo próprio Pio IX, deu início ao que Kreutz (2003) chamou de projeto de restauração católica no Rio Grande do Sul. Na capital e nas cidades do interior, os alvos eram os maçons e os positivistas; nas colônias alemães, os protestantes, especialmente o liberalismo dos *brummer*.

A restauração católica contou com o protagonismo dos jesuítas alemães – em 1885 eles eram 78, em 13 residências – e outras ordens e congregações religiosas masculinas e femininas européias. Elas instalaram casas para a formação de quadros, que recrutavam candidatos nas colônias de italianos e alemães católicos, mas também fora delas, inclusive entre os luso-brasileiros. Seus egressos, mesmo não seguindo a carreira religiosa, vieram a ser docentes afinados com o Catolicismo ultramontano.

Na concepção da cristandade ultramontana, a família e a escola eram consideradas uma extensão da Igreja – portadoras da sua missão. E a religião na escola não era apenas uma de suas instâncias, ela justificava a escola e o trabalho do professor. A este competia especialmente não o ensino de unidades isoladas, mas a sua conjugação numa concepção de mundo unitária em que todo o ensino fosse uma profissão de fé em Deus. Neste sentido, as matérias profanas deveriam ser elaboradas e ministradas na perspectiva de um aprofundamento religioso. (KREUTZ, 2003, p. 175)

O professor deveria ter um bom relacionamento com o vigário, já que, na sua ausência, desempenhava algumas de suas funções. Como muitos deles eram ex-seminaristas, esse relacionamento era favorecido pela base doutrinária comum. Como extensão do padre, o professor deveria desempenhar funções tipicamente religiosas, como presidir o culto, assistir os doentes e moribundos com preces, officiar as exéquias, dirigir o canto e o coral da capela. Era ele quem soava o sino lembrando os fieis dos momentos de preces. Na escola, ele deveria dedicar a primeira hora de aula ao Ensino Religioso.

Luiz Alberto de Souza Marques (2010) analisou as memórias do *brummer* Frederico Michaelsen, que trabalhou como professor em colônia alemã. Em 1854, esse ex-militar assinou contrato com a comunidade escolar da “Linha Hortêncio”,<sup>47</sup> por um período de quatro anos. Recebeu moradia e terra para plantar, salário mensal de 10 mil réis, além das contribuições dos alunos. Vale a pena transcrever o texto do próprio Michaelsen sobre sua rotina numa escola multi-seriada e sua participação nas atividades sociais comunitárias:

Devia lecionar para todas as crianças de toda a comunidade cujo número oscilava entre 30 e 40. Estas davam suas contribuições mensais em moedinhas que somavam 13, 14 ou 15 mil réis. Além das minhas tarefas como professor estava ao meu encargo o serviço da Igreja nos domingos quando o pastor estivesse ausente. Este vinha de São Leopoldo, cada três meses. Eu presidia as devoções, fazia as leituras bíblicas e a leitura dos sermões além de iniciar os cânticos da comunidade. Por esse trabalho recebia 20 mil réis por ano e de cada membro da comunidade uma quarta [medida de volume, LAC] de feijão preto e duas quartas de milho, in natura. Renda extra: numa festa de noivado recebi uma pataca para fazer o discurso oficial, além de ter o direito de comer e principalmente beber à vontade! Mas a minha bagagem espiritual! Levei

<sup>47</sup> Como os lotes das colônias se situavam ao longo de trilhas abertas na mata, há municípios gaúchos formados a partir delas, cujos nomes contêm os termos linha e picada. Ex: Linha Nova e Picada Café.

vazia para casa. No dia 1º de maio de 1858 este contrato brilhante chegou ao final. Sua renovação por mais quatro anos significou um aumento de dois mil réis mensais de modo que passei a receber doze mil réis fixos, e anualmente de cada associado o dobro em produtos agrícolas: 2 quartas de feijão preto e 4 quartas de milho, mas tive que assumir o compromisso de conseguir prédicas novas, pois as antigas estavam muito maçantes! Naquele período aconteceu a fundação de Nova Petrópolis (1858) e os imigrantes que vinham da Pomerânia, Saxônia e França ficavam retidos em “Linha do Hortêncio”, pois não podiam tomar posse imediatamente de suas terras. Se os novos colonos tivessem algum dinheiro eu teria feito bons negócios, pois morriam em grande número, principalmente as crianças, e como não havia pastor no local, o professor atendia aquelas funções. Mas pela graça de Deus todos aqueles foram entregues à terra. (MICHAELSEN, apud MARQUES, 2010, p. 194-195)

Em 1867, esse *brummer* passou a lecionar em escola da colônia de Nova Petrópolis, que era subsidiada pelo governo provincial. Em 1876, lei da Assembleia gaúcha criou a escola pública dessa povoação e, cinco anos depois, Michaelsen foi nomeado seu professor interino. Após dez anos de provisoriedade, ele prestou concurso como normalista, foi aprovado, mas somente efetivado no cargo já no último ano do período monárquico.

Outros professores alemães, inclusive de origem *brummer*, foram incorporados ao ensino público. Foi o caso de Henrique Meyer, cuja trajetória foi recuperada por José Edimar de Souza ((2014). Em 1859, esse ex-militar foi contratado pela comunidade de Lomba Grande, na época pertencente ao município de São Leopoldo. A escola da comunidade foi logo subsidiada, passando Meyer a receber salário do governo provincial. Ele não se limitou a lecionar para os meninos. Em relatório enviado ao governo, em 1881, ele informou ter trabalhado dez anos em dupla jornada: além da classe de meninos, lecionou para a de meninas, sem ser remunerado para isso, nem ter recebido um ajudante. Mesmo sem o reconhecimento de seu mérito, em termos financeiros, o governo gaúcho se beneficiou de seu preparo acadêmico, a ponto de ele ser nomeado para bancas examinadoras em concursos para o magistério público.

Com seu professor alemão, os filhos dos colonos aprendiam a falar bem, a ler e a escrever em alemão, além da religião e da *realia*. Este termo latino, empregado no currículo das escolas alemãs, no país de origem, remetia a um conjunto de conteúdos que faziam parte da vivência diária das pessoas em sua germanidade. Além do que se chamava nos currículos brasileiros de Educação Moral e Cívica, a *realia* compreendia conhecimento úteis para a vida dos agricultores, atividade econômica que os alunos desempenhavam já desde meninos: especificidades das estações do ano, conservação e recuperação dos solos, da utilidade das florestas e de suas madeiras, dos animais benéficos e dos nocivos – algo como as Lições de Coisas. O tempo dedicado exclusivamente à *realia* não passava de meia hora por semana, mas seu conteúdo perpassava todo o ensino. (RAMBO, 2003. P. 72)

Se a preocupação principal dos colonos alemães era com a manutenção de sua cultura, havia, também, mas com menor ênfase, a busca de conhecimentos úteis para a vida na sociedade onde suas comunidades estavam inseridas. Dentre eles, a língua portuguesa era a mais importante. Como ela não era praticada na vida quotidiana, a única maneira de fazer os meninos aprenderem essa língua era levá-los a frequentar escola onde ela era ensinada. Os professores subsidiados deveriam ensinar a ler e a escrever em português, mas, além de serem em número insuficiente, eles nem sempre o faziam bem. Assim, havia situações em que os meninos frequentavam paralelamente duas escolas, a de sua comunidade em alemão e a escola pública em português. Em 1875, o Rio Grande do Sul dispunha de 99 escolas em língua alemã (50 católicas e 49 luteranas) e 252 escolas públicas em língua portuguesa, mas 85 destas não funcionavam por falta de professores. Conflitos religiosos podiam surgir dessa dupla frequência: meninos de comunidade luterana se deparavam com o catecismo católico na escola oficial.

Apesar do muito que tinham em comum, em termos de integração cultural a partir da preservação da língua e de costumes, as colônias alemãs no Rio Grande do Sul se distanciavam e competiam no tocante à religião. Enquanto os católicos tinham uma organização centralizada, ainda que prejudicada pela falta de padres, os luteranos mantinham a independência eclesiástica de cada colônia. Foi só em 1886 que eles criaram o Sínodo Rio-grandense, que propiciou alguma coordenação entre as comunidades luteranas das diversas e dispersas colônias.

Todavia, católicos e luteranos estavam em competição, não em conflito. Competiam pela manutenção e expansão de sua cultura religiosa, para o que procuravam mobilizar recursos externos, especialmente quadros europeus. Era um panorama muito diferente do que prevalecia no restante do país, onde o clero católico empregava o status de religião oficial e o poder conferido pelo Código Penal para discriminar os rivais no campo religioso, mediante a apreensão de Bíblias protestantes, de impedimento da pregação e até mesmo da realização de cultos. Assim, no que diz respeito apenas ao campo religioso, é lícito supor que a República deu um passo adiante na liberdade religiosa usufruída sobretudo pelos teuto-gaúchos. Mas, em termos da oferta de ensino primário, o Estado republicano esteve aquém das iniciativas comunitárias dos colonos.

## CONGRESSO E LIGA: CONFRONTO ADIADO

A livre discussão a respeito do caráter confessional ou laico do ensino público é uma consequência da secularização da cultura, sem o que questionar o caráter religioso da educação fica impossível. Pois quase houve no Brasil imperial um momento em que tal discussão emergiria: um congresso inspirado em eventos internacionais, que deveria ser realizado no Rio de Janeiro em 1883, infelizmente abortado por motivos político-partidários.

A primeira fonte de inspiração foi o Congresso Internacional de Ensino, realizado em Bruxelas em 1880, a partir do qual se realizaram eventos similares em vários países. O Comitê Geral do Congresso belga contou com membros de 15 países, inclusive seis brasileiros. As discussões foram pautadas por questões formuladas previamente para serem abordadas por convidados, cujos textos se publicaram antecipadamente. (KUHLMANN Jr, 2005, p. 61)

O formato do evento belga foi replicado na Argentina. Em 1882, se realizou em Buenos Aires o Congresso Pedagógico Sul-Americano, do qual participou Abílio Borges, o barão de Macaúbas, representando o Brasil. No evento portenho, os temas mais candentes foram a liberdade de ensino, o papel do Estado na educação das crianças e a presença da religião na educação pública. O confronto entre as posições laica e confessional dominou várias sessões, culminando com a supressão do tema. Todavia, os bispos e outros participantes católicos se retiraram do Congresso. As atas do evento portenho não mencionaram uma palavra sequer do representante brasileiro a respeito da liberação das aulas de religião, dos atos religiosos e do juramento religioso para os alunos do Colégio Pedro II, garantido pelo regulamento de 1878, nem do projeto de lei de Leôncio de Carvalho do ano seguinte, que gerou efeitos no ensino primário da capital brasileira. Caso o tivesse feito, talvez a corrente laica argentina recebesse um apoio favorável ao seu pleito.

Também calcado no evento belga, o Congresso Brasileiro de Instrução poderia ter sido um espaço privilegiado para o confronto entre as correntes de pensamento laico e confessional no campo educacional, talvez mais intenso do que no evento argentino, devido à simbiose entre o Estado e a Igreja Católica ser mais forte na Monarquia daqui do que na República de lá.

Convocado por iniciativa do ministro do Império Leão Veloso e contando com o apoio do imperador, o Congresso Brasileiro de Instrução deveria ser realizado no Rio de Janeiro em junho de 1883, durante a Exposição Pedagógica.

Nos primeiros meses desse ano se realizaram reuniões preparatórias, presididas pelo conde d'Eu, genro do imperador. Foi elaborada uma extensa lista de convidados, nacionais e estrangeiros, o que prenunciava um evento de grandes proporções. Encomendaram-se pareceres a personalidades de destaque sobre 29 questões relativas ao ensino primário, secundário e profissional; e 17 questões sobre o ensino superior. Cada questão seria abordada por duas a quatro pessoas, de modo que o total de pareceres escritos ultrapassava uma centena. Previamente apresentados, eles seriam divulgados entre os participantes do Congresso. O relator dos trabalhos seria o ex-ministro do Império Leôncio de Carvalho, na época de volta ao seu posto docente na Faculdade de Direito de São Paulo. Todo o material recebido foi publicado no ano seguinte, o que permite se conhecer um amplo panorama das ideias correntes naquele momento, sobre os mais diferentes temas educacionais.

Duas questões têm especial interesse para os propósitos deste livro, por sua presença no confronto entre laicidade emergente e o confessionalismo oficial. Essas questões são apresentadas abaixo, com os nomes dos respectivos pareceristas, mantidos os títulos e o tratamento da publicação.

*ENSINO DE MORAL E RELIGIÃO NAS ESCOLAS PRIMÁRIAS, NOS ESTABELECIMENTOS DE INSTRUÇÃO SECUNDÁRIA E NAS ESCOLAS NORMAIS*

- Dr. Lopo Diniz Cordeiro
- Conselheiro Rodolpho Dantas
- Cônego João Pires Amorim

*ESCOLAS NORMAIS. SUA ORGANIZAÇÃO, PLANO DE ESTUDOS, MÉTODOS E PROGRAMAS DE ENSINO*

- Dr. Carlos Maximiliano Pimenta de Laet
- Dr. Antônio Herculano de Souza Bandeira Filho
- Dr. Benjamin Constant Botelho de Magalhães

Vejamos as opiniões preparadas para o confronto.<sup>48</sup>

Foi a questão do ensino da moral e da religião nas escolas primárias, normais e secundárias que abriu maior leque de opiniões, dentre as examinadas aqui. O conde do Vaticano Lopo Diniz Cordeiro<sup>49</sup> defendeu que a instrução não era suficiente para o ensino nas escolas, fazia falta o ensino da moral para o homem ser bom, de coração aberto. E para o ensino da moral, a religião constituiria o farol. Não qualquer religião, mas a católica, que permanecia a mesma em 19 séculos, prova de sua verdade eterna. A competência para o ensino da religião não deveria ser só dos pais de família, pois o ensino doméstico dependeria essencialmente da escola para completar e definir a educação. Apesar de toda essa defesa, o parecerista disse que o ensino da religião só deveria ser obrigatório para o aluno católico “pela razão do sentimento natural da tolerância”, que teria predominado já na constituição política do país. Nos estabelecimentos secundários, o ensino da religião e da moral não seria necessário porque seu plano de estudos pressuporia os conhecimentos primários, mas, também, porque o estudo da Filosofia compreenderia aquele conteúdo.

<sup>48</sup> As citações foram retiradas das *Actas e Pareceres do Congresso de Instrução do Rio de Janeiro*, 1884. Elas não terão indicação do número de página, porque a impressão da obra não numerou sequencialmente as páginas dos pareceres, mantendo apenas a original de cada um deles.

<sup>49</sup> Bacharel em Direito, Lopo Diniz Cordeiro foi professor de Direito Mercantil no Curso Comercial do Liceu de Artes e Ofícios do Rio de Janeiro.



Em direção oposta, o conselheiro Rodolpho Dantas<sup>50</sup> apresentou texto com posição favorável ao caráter “puramente profissional” da formação dos professores. A religião não deveria fazer parte do programa da escola primária nem da escola secundária. Quatro pontos sintetizaram a apresentação de Dantas: (i) Nas escolas normais, o Ensino Religioso deveria ser “absolutamente vedado”, tanto pelos seus professores quanto por sacerdotes; (ii) o Ensino Religioso deveria ficar aos cuidados das famílias e dos ministros de cada religião, nas escolas primárias e secundárias, facultando-se lugar onde, *depois das aulas* possam distribuir a instrução religiosa aos alunos matriculados, de acordo com as respectivas confissões, conforme a lei belga de 1º de julho de 1876 e o decreto francês de 24 de dezembro de 1881; (iii) nas escolas primárias e normais, o ensino moral não deveria ser objeto de curso especial, mas convém “que se ligue a todas as lições da classe”; e (iv) nos estabelecimentos de instrução secundária, o ensino científico da moral deveria ser feito na última série do curso. A formulação deste ponto revela existir na comunicação do conselheiro Dantas uma nítida influência dos pareceres de Rui Barbosa, já comentados.

O cônego João Pires de Amorim,<sup>51</sup> por sua vez, manifestou a posição oficial da Igreja Católica de manter o Ensino Religioso nas escolas públicas, e só da religião do Estado. O corolário dessa posição era que a moral católica deveria também constar dos programas, em todos os níveis de ensino. Depois de um longo e repetitivo arrazoado, o cônego sintetizou suas conclusões em meia dúzia de pontos: (i) o Estado teria o dever de “sustentar e velar” pelo ensino da religião católica e sua moral nas escolas de ensino primário, secundário e superior; (ii) os mestres nomeados pelo governo deveriam ser escolhidos pelos bispos; (iii) os prelados teriam direito a inspecionar e dirigir esse ensino, podendo exigir a demissão do mestre que não se conformasse com essa direção; (iv) o governo não poderia tolerar o ensino de doutrinas contrárias à religião católica e aos bons costumes; (v) para o ensino das demais disciplinas, o governo deveria escolher mestres “moralizados e religiosos”; e (vi) seriam empregados no Ensino Religioso apenas os compêndios aprovados pelos bispos. Como que reconhecendo não dispor sua plataforma integrista de condições de plena vigência, já que as posições laicas ganhavam espaço no Brasil, o cônego admitiu uma composição extrema:

Se, porém, quisermos admitir a hipótese de desconhecer o Estado suas obrigações sagradas, se preferisse não ser mais católico, e do catolicismo conservar somente o nome, teríamos de exigir que ao menos proibisse com severa sanção aos professores de instrução leiga (isto é, laica, LAC) qualquer ensino contrário à religião de seus

<sup>50</sup> Filho do senador Manuel Pinto de Dantas, patrono de Rui Barbosa na política baiana, o bacharel em Direito Rodolpho Epifânio de Souza Dantas foi jornalista e político, ocupou o Ministério da Justiça e foi nomeado por Pedro II membro do Conselho de Estado. Partiu dele a sugestão para que o imperador nomeasse Rui Barbosa para essa instância do Estado.

<sup>51</sup> Capelão do Paço Imperial e professor do Colégio Pedro II, do qual foi reitor.

discípulos; reservasse aos bispos o direito de mandar, eles mesmos, ensinar a doutrina católica por intermédio dos professores de sua livre escolha e nomeação. (*Actas*, 1884)

Os três pareceristas da questão do ensino da moral e da religião nas escolas primárias, secundárias e normais defenderam, cada um, posição distinta: o cônego Amorim começou defendendo a posição ultramontana radical, ou seja, as escolas públicas deveriam ensinar a religião do Estado, proibido qualquer conteúdo contrário a sua doutrina, mas admitiu ceder espaço para a proposta de Rui Barbosa, expressa no parecer do ano anterior. Na mesma linha do jurista baiano, o conselheiro Dantas, adotou uma posição laica tolerante, isto é, de vedar o ensino da religião nas escolas públicas (permitido depois das aulas, por iniciativa e agentes não governamentais), permanecendo o ensino da moral laica no último ano da escola secundária. Já o conde vaticano Lopo Cordeiro preferiu a tendência oficial de manter o ensino da religião católica nas escolas primárias públicas, com dispensa para os alunos de outras religiões, mas, nas escolas secundárias, a religião e a moral não deveria constar dos programas, porque a Filosofia completaria o que a escola primária iniciara.

Na questão sobre as escolas normais, a presença da religião foi também objeto central dos pareceristas. Como na questão relativa ao ensino primário, as posições foram bem distintas.

Carlos de Laet, outro conde do Vaticano,<sup>52</sup> listou as disciplinas da escola normal a ser reformada, dentre as quais constava a Instrução Religiosa, mas só para os alunos católicos. Já Antônio Herculano de Souza Bandeira Filho<sup>53</sup> não previu essa disciplina para nenhum aluno, mas estabeleceu a Instrução Moral e Cívica para todos, obrigatoriamente, em todos os quatro anos do curso normal. O longo e erudito parecer de Benjamin Constant<sup>54</sup> é o que suscita maior interesse, tendo em vista os propósitos deste livro. A explicitação de sua posição positivista para a reforma do ensino público foi a mais completa de toda sua carreira. Como os pareceristas escalados para o ensino primário, que também trataram do ensino normal, Constant se ocupou de ambos níveis e modalidades, começando por uma severa crítica à escola primária no Brasil:

A nossa instrução pública primária, se é que tal nome merece o complexo de noções por demais rudimentares, deficientes, quase nulas que a constituem, não correspondem evidentemente às necessidades mentais e sociais do cidadão. Raro será o país tido na conta de civilizado em que o ensino público seja dado em tão mesquinhas proporções.

<sup>52</sup> Engenheiro de formação, exerceu o jornalismo, o magistério no Colégio Pedro II e a literatura, sendo um dos fundadores da Academia Brasileira de Letras.

<sup>53</sup> Bacharel em Direito e procurador fiscal do Tesouro, foi encarregado pelo governo imperial de estudar os *kindergarten* na Alemanha, que adquiriram notoriedade mundial pela obra de Froebel. Presidiu as províncias de Paraíba e Mato Grosso.

<sup>54</sup> No próximo capítulo traçarei um perfil mais amplo de Benjamin Constant. Por ora, me limito a informar seus postos de oficial engenheiro do Exército e de professor da Matemática da Escola Militar, do Instituto de Cegos e da Escola Normal.

O cidadão em todos os povos livres, e de conformidade com a organização social e política desses povos, tendo de exercer como votante, eleitor, jurado etc., funções as mais melindrosas e difíceis, que entendem diretamente os destinos da pátria, precisa de uma longa e sólida instrução adaptada ao bom desempenho de tão complexas e elevadas atribuições; e não é decerto nas noções rudimentares da leitura e escrita, das quatro operações e do catecismo que ela consiste. A leitura e a escrita são, quando muito, auxiliares para aquisição de conhecimentos, mas por si só nenhuma instrução real contém: não dão ao cidadão ideia alguma mais rudimentar das necessidades da humanidade a que pertence, do mundo que habita e dos múltiplos deveres que é chamado a desempenhar no meio social em que tem de viver. *O catecismo e a história sagrada dão-lhes ideias falsas sobre as necessidades morais, sociais e materiais da vida real; preparando-o para o céu, procuram, pelo conjunto de ideias e de hábitos que inspiram, desprendê-lo do mundo que é apenas um lugar de transição, e da sociedade cujo bem-estar, longe de interessá-lo, deve merecer seu anátema pelo apego à vida terrena que pode ocasionar em detrimento da salvação das almas.* (*Actas*, 1884, grifos meus)

Para o militar-professor, o plano de ensino de uma boa escola normal não dependeria apenas da instrução do professor naquilo que deve comunicar aos alunos. A não ser que se pretendesse que ele fosse um mero repetidor, o mestre deveria possuir, no mais alto grau, “o conhecimento da teoria positiva da natureza humana”, cujo fundamento estava nas ciências. Somente com base nelas seria possível elaborar noções precisas, claras e bem coordenadas sobre o mundo, a sociedade e o homem. Só assim o professor poderia ser capaz de adaptar o programa escolar ao nível dos alunos.

No Brasil, como em todos os países, haveria caminhos essenciais a seguir para se fazer a reforma do ensino público de modo que ele atendesse às exigências do progresso. Em país algum eles eram seguidos plenamente. Todos teriam, em alguma medida, os defeitos listados por Constant:

- 1 - Constante confusão entre o ponto de vista abstrato e o ponto de vista concreto, sinal infalível de um plano de ensino mal constituído.
- 2 - Estudo das ciências abstratas, feito sem respeito algum às naturais dependências dos fenômenos correspondentes, e portanto em desacordo com a ordem lógica em que devia ser feito numa conveniente coordenação dogmática.
- 3 - Lacunas que quebram a continuidade indispensável aos estudos científicos, ainda quando reduzidos às modestas proporções de um ensino popular.
- 4 - Para aumentar a confusão e a desordem resultante daquelas lacunas, inclusão nos programas de disciplinas inteiramente estranhas ao ensino geral.
- 5 - Ausência de vistas gerais filosóficas sobre o conjunto de cada ciência; nenhuma consideração que bem justifique e defina suas visões principais, seus métodos de

exploração, número, extensão e importância de suas diversas questões fundamentais, estado dessas questões, relações que ligam às outras ciências etc., como se pode verificar nos programas e compêndios adotados.

6 - No vão intuito de darem-se noções elementares de cada ciência, mutilação dessa ciência e feita por tal modo, que é absolutamente impossível ao aluno conhecê-la, por mais que estude seus fragmentos incompletos desordenadamente esparsos nesses indigestos programas de ensino dispersivo.

7 - Em consequência da falta de uma conveniente coordenação enciclopédica, nenhuma concepção que instrua, ou dê pelo menos uma ligeira notícia sobre a constituição geral da ciência humana, seu verdadeiro destino, divisões principais, extensão, limites, número e natureza de seus elementos fundamentais etc.

8 - Extraordinária aglomeração de matérias em cada ano do curso, exigindo do aluno no preparo das lições forte contenção de espírito e excessiva divisão da atenção para dar conta de seis, sete e até treze disciplinas diferentes a cada dia! (*Actas*, 1884)

A despeito da direção do ensino público ser exercida por “homens os mais eminentes e venerados por sua ilustração e patriotismo”, a existência desses defeitos se devia à presença dominante das “concepções teológicas e metafísicas”, que impediam a plena adoção de uma conveniente sistematização científica para a educação popular e a formação de professores.

Augusto Comte, o fundador da Filosofia Positiva, “estabeleceu normas eternas, as mais apropriadas ao pleno desenvolvimento da inteligência em suas várias esferas de atividade”, as quais deveriam ser tomadas como referência para o plano de estudos da Escola Normal. A forma e a lógica positivas implicava uma “marcha dogmática indispensável” do mundo natural para o humano, de modo que a inteligência passasse dos fatos mais gerais e mais simples aos mais particulares e complicados.

A proposta de Constant para a reforma da Escola Normal da Corte havia sido apresentada antes da preparação do Congresso, no âmbito da própria congregação da instituição. Não aprovada, ela foi reapresentada no evento em foco. O currículo proposto tinha a sequência comteana, ou seja, Matemática no 1º ano, inclusive trigonometria; no 2º ano, Física, inclusive Mecânica e Astronomia; no 3º ano, as Ciências Biológicas, a História e a Geografia, bem como noções de Sociologia, Economia Social e Doméstica; no 4º ano, Moral e Instrução Cívica. A Pedagogia, conteúdo específico da escola normal, seria estudada nos dois últimos anos.

Mais do que os nomes e a sequência das disciplinas, se impunha a adoção de uma orientação geral do ensino, que deveria livrá-lo de todos os preconceitos teológicos e metafísicos, próprios das doutrinas que não tinham base positiva. Essa orientação era a “do movimento intelectual moderno, que consiste essencialmente em tornar por toda a parte o ensino público leigo (isto é, laico, LAC), científico e livre.” (*Actas*, 1884)

O Ensino Religioso nas escolas públicas era “certamente o mais sério entrave à conveniente reforma do ensino entre nós”. O militar-professor reconhecia que algumas reformas haviam “desbravado o terreno”, se referindo, provavelmente, aos decretos de Leôncio de Carvalho. Mais do que transformar a religião em disciplina facultativa em todos os níveis e modalidades de ensino, era preciso suprimi-la das escolas públicas. Seu lugar era nos lares e nos templos. Nas suas palavras:

Entre as alterações a realizar no nosso ensino público, bem como de muitos outros países, para elevá-lo ao nível que lhe compete, uma das mais importantes e indispensáveis é a supressão nas escolas do ensino religioso, ensino este que deve ser dado na família pela mãe e nos templos pelos párocos ou pelos pastores de harmonia com as crenças de cada um. Ao clero compete o ensino religioso: é seu direito e seu dever. Os professores leigos [isto é, laicos, LAC] não poderão dá-lo com a unção e proficiência com que o faria um sacerdote zeloso. (*Actas*, 1884)

Para Constant, esses problemas extrapolavam a esfera do ensino público. O artigo 5º da Constituição determinava ser Católica Apostólica Romana a religião oficial do país, mas isso não dava direito ao Estado de impô-la aos cidadãos, nem de exigí-la como condição para o acesso aos cargos públicos, remunerados ou eletivos, nem, ainda de ensiná-la nas escolas públicas. No entanto, tudo isso era feito. O regime de religião oficial desnaturava o Estado, enfraquecia o caráter nacional, criava hipócritas e atacava um dos mais sagrados direitos da humanidade, a liberdade de crença. Em nome desses direitos, mas também em nome da Ciência, a religião deveria ser suprimida das escolas públicas e a Igreja deveria ser separada do Estado.

Lamentavelmente, não se deu o previsível confronto entre as correntes de pensamento laico e confessional. O Congresso foi suspenso pelo Ministério do Império sob a alegação de falta de recursos financeiros, que não teriam sido aprovados em tempo pela Assembleia Geral. Segundo Therezinha Collichio (1987), a verdadeira razão foi a mudança política operada na cúpula do governo. O ministro conservador Leão Veloso foi substituído pelo liberal Francisco Antunes Maciel, a quem não convinha tamanha concentração de seus adversários políticos em matéria tão sensível quanto a instrução pública. Assim, o confronto em torno de importantes questões educacionais foi adiado até a queda da Monarquia e a proclamação da República. Isso não impediu, todavia, que elas continuassem a ser discutidas na imprensa e nos restritos espaços públicos existentes no Império, a exemplo das lojas maçônicas.

Salvou-se apenas a Exposição Pedagógica. Realizada entre 29 de julho e 30 de setembro de 1883, ela reuniu expositores estrangeiros convidados, que trouxeram material didático variado. Alguns governos montaram estandes, como o da Bélgica (antes que o confessionalismo voltasse triunfante à educação desse país) e fabricantes de móveis e

editores de material didático expuseram seus produtos. Algumas discussões sobre questões educacionais foram improvisadas, mas sem o vigor nem a amplitude que o Congresso ensejaria. (COLLICHIO, 1987)

Outra inspiração belga chegou ao Brasil depois de escala bem sucedida na França – a Liga do Ensino. Em 1864, ela foi criada na Bélgica para fazer frente à ofensiva ultramontana do papado, que dirigia as ações políticas do Partido Católico nesse país. Em 1866, instituição homônima foi criada na França com o objetivo de lutar pela escola gratuita, obrigatória e laica. Em 1871, imediatamente após a instituição da III República, a liga francesa desfechou um movimento em favor daquela plataforma, para o que obteve 1,2 milhão de assinaturas. No ano seguinte, foi a vez do movimento pela neutralidade da escola pública diante das religiões. Em 1881, o presidente da República Francesa outorgou à Liga do Ensino o status de *instituição republicana*. A chegada de Jules Ferry ao Ministério da Instrução Pública fez da plataforma da entidade a diretriz da política do Estado, particularmente no que dizia respeito à laicidade do ensino público.

Em 1882, esse sucesso repercutiu no Brasil pela iniciativa de Rui Barbosa de criar aqui a Liga do Ensino. Além do envolvimento com a questão educacional suscitado pelos pareceres e projetos substitutivos ao projeto de Leôncio de Carvalho, a ideia de criar a versão brasileira dessa entidade pode ter resultado da leitura da obra de Jean Moussac, *La Ligue de l'enseignement. Histoire, doctrines, oeuvres, résultat et projets*. Talvez ele tivesse compreendido que o interesse dos deputados pela ideia da laicidade da escola pública dependia de mobilização política mais ampla do que então se fazia. (BASTOS, 2007, p. 227)

Em reunião realizada no Liceu de Artes e Ofícios do Rio de Janeiro, em 22 de outubro de 1883, foi aprovado o estatuto da entidade e eleita a diretoria, tendo Rui Barbosa como presidente. Eram 50 os sócios fundadores, entre eles o deputado e ex-ministro da Justiça Rodolpho Dantas, o professor da Escola Politécnica Louis Couty, o professor da Escola Normal e inspetor de Instrução Pública da Corte Antônio Herculano Souza Bandeira Filho e o escritor Machado de Assis. Os objetivos da Liga se concentravam no estudo dos diversos ramos da instrução pública e na promoção de ideias científicas para a organização, os programas e métodos de ensino. Deveriam ser promovidas, prioritariamente, conferências públicas sobre a pedagogia moderna, para as quais seriam convidados professores das escolas públicas e privadas; e uma revista dedicada à discussão de questões da instrução pública. Quando houvesse recursos, seria criada uma escola primária modelo, onde se pudesse apreciar as vantagens do ensino *leigo*.<sup>55</sup> Esse foi um dos pontos mais sensíveis do programa da Liga.

<sup>55</sup> Ao invés de chamar o ensino nela ministrado de *leigo* ou mesmo de laico (atributo de estatal), melhor seria qualificá-lo secular, expressão mais adequada a uma instituição privada.

O primeiro número da revista *Liga do Ensino* foi publicado em 31 de janeiro de 1884. Em 30 de abril do mesmo ano saiu o quarto e último número. Rui Barbosa apareceu como o principal redator, embora a apresentação do número de lançamento da revista tenha sido escrita por outro sócio, Bandeira Filho. Maria Helena Camara Bastos (2007) transcreveu parte do primeiro número, e é daí que retirei o trecho da “Introdução”, que esclarece a posição da Liga no tocante à laicidade da educação pública.

A educação brasileira estaria marcada por duas tendências deploráveis: de um lado a educação ministrada pelo “elemento clerical”, que abusava da instrução religiosa; de outro lado, uma “educação frívola subministrada por uns voltarianos”,<sup>56</sup> que travavam guerra indiscriminada a todo o ideário religioso. Os primeiros faziam da educação um caminho para o fanatismo, enquanto que os últimos incutiam nas crianças noções inexatas sobre os deveres morais. Os dois lados tinham uma concepção falsa da religião. O caminho proposto pela revista era o apontado pela pedagogia científica, que recusava toda ideia de ensino dogmático, ao mesmo tempo em que defendia a prática constante dos deveres morais, a fim de acostumar o espírito das crianças a reconhecer a existência de normas para os atos humanos. Quando o indivíduo sentisse a necessidade de ser instruído nos mistérios da religião, ele encontraria mestres na família e nos ministros religiosos. A escola deveria ser um lugar neutro, onde as crianças não sofreriam separações de espécie alguma.

O ensino religioso na escola, e sobretudo na escola popular, tem o triste resultado de excluir alunos, ou de fazer seleção entre eles, obrigando-os a reparar em tal seleção sem poderem apreender a razão dela. Por outro lado, impor o ensino religioso ao professorado equivale a interdizer o magistério primário aos que não adotam a religião do Estado ou a autorizar a deturpação do ensino, na hipótese de ser a escola dirigida por indivíduo que se ache naquele caso. Finalmente, devendo a instrução primária ser dada de modo intuitivo e concreto, não há lugar na escola para um assunto todo abstrato, sobrenatural, inacessível à capacidade infantil. De toda sorte que o ensino dogmático religioso, excluído dos primeiros programas por um motivo pedagógico, também não pode entrar em programas ulteriores pela necessidade de afastar as causas de indevida exclusão ou separação entre os alunos, e de não privar de um direito natural o cidadão, ou impor-lhe uma degradação moral, viciando o ensino que se dar e oferecendo aos alunos um exemplo de improbidade. (apud BASTOS, 2007, p. 254)

A escola modelo que a Liga do Ensino se propunha a criar deveria ser, então, “inteiramente leiga”.<sup>57</sup> Infelizmente, a promessa de criação de tal escola, constante do estatuto da Liga, trouxe injustamente para a entidade a pecha de ateia. A escola modelo

<sup>56</sup> É possível que o autor quisesse dizer “voltarianos”, isto é, seguidores de Voltaire. Estaria Sílvio Romero, recém-empossado na cadeira de Filosofia do Colégio Pedro II, enquadrado nessa categoria? Ver a respeito o próximo capítulo.

<sup>57</sup> Ela seria uma instituição privada, portanto entendo que não devesse ser qualificada de laica, mas, sim, de secular.



deveria estar imune a toda a influência de seita, o que seria o corolário de seu caráter científico. Aquela acusação seria promovida por um “partido constituído para subverter o espírito das novas gerações”, contrário ao progresso científico e ao “espírito secular”.<sup>58</sup>

Em síntese, fanatismo e meia ciência seriam os elementos responsáveis pelo estado mental do nosso país, que precisaria de fortes abalos para se libertar dos elementos desorganizadores aqui existentes. *A escola modelo, de currículo secularizado, seria, então, paradigma para a escola pública laica.*

A Liga participou de eventos promovidos pelo Estado, como a elaboração do regulamento da instrução pública no Município da Corte e na realização das conferências pedagógicas, estas prometidas, havia muito, pela reforma Couto Ferraz de 1854. A primeira conferência pedagógica na Corte só foi realizada em 1873, a sétima em dezembro de 1883, com a oitava logo depois, em abril do ano seguinte. Estes dois últimos eventos foram contemporâneos da Liga, que atuou neles e sofreu o desgaste de seus efeitos. A sétima conferência foi palco de conflitos entre os professores e a administração do ensino, dos quais resultou um boicote dos docentes à oitava. Houve, também, reparos à capacitação dos professores para ministrarem determinados programas.<sup>59</sup> No editorial do número 4 da *Revista da Liga do Ensino*, Rui Barbosa criticou veementemente o boicote. Mais do que qualquer outra categoria profissional, o *sacerdócio* que caracterizaria a atividade dos professores os obrigaria ao respeito para com os superiores. (BASTOS, 2007, p. 241-242)

Justamente quando a organização pré-sindical dos professores da rede pública do Município Neutro se manifestou, Rui deu marcha-à-ré na sua laicidade e evocou a concepção religiosa do *sacerdócio docente*. Parece que diante do movimento ascendente e de difícil controle dos quadros inferiores da intelectualidade, o confessionalismo convinha mais do que a laicidade.

Não são claras as razões para o fim da Liga e de sua revista. Eis algumas hipóteses: a reclusão de Rui Barbosa em seu escritório de advocacia, como reação a sua derrota eleitoral; o entrevero de parte dos associados com os professores das escolas municipais, justamente a quem a entidade se dirigia preferencialmente; e a confusão que certos membros faziam entre a bandeira da laicidade do ensino com a da natureza privada das instituições educacionais. (Idem, p. 243-244)

De todo modo, foi fugaz a existência dessa entidade, que prometia ser um força impulsionadora da expansão e modernização – quiçá da laicidade – da instrução popular na segunda metade da década de 1880. Foi preciso que caísse a Monarquia para que aquele impulso se libertasse, como veremos no capítulo dedicado à construção da laicidade republicana.

<sup>58</sup> Aqui o termo secular foi empregado adequadamente.

<sup>59</sup> Desde 1881, atuava o Grêmio dos Professores Públicos Primários da Corte, instituição para-sindical, que deve ter mobilizado a categoria para tal enfrentamento. (VICENTINI; LUGLI, 2009, p. 145)

## VETORES DA SECULARIZAÇÃO

No Brasil do século XIX, principalmente a partir da segunda metade, a secularização da cultura e os interesses diretos de grupos econômicos (favoráveis à substituição da força de trabalho escrava por imigrantes europeus) mais os interesses políticos e ideológicos de liberais, maçons e positivistas levaram à dissolução dos argumentos que justificavam as barreiras discriminatórias que favoreciam os católicos em detrimento dos protestantes e seus pastores, bem como crentes de outras religiões e os não crentes. As religiões de origem africana ficaram *naturalmente* de fora, era como se não existissem ou fossem *evidentemente* reprováveis.

A ideia corrente nas classes dominantes, de que a cultura letrada era coisa para ela própria e seus funcionários administrativos e intelectuais, bastando para as dominadas a religião e seus ensinamentos conformistas para com a miséria deste mundo, foi sendo quebrada por maçons e positivistas. Os *pedreiros livres* abriram conferências populares e aulas para os trabalhadores, inclusive escravos e mulheres, aproveitando o espaço não ocupado pelo Estado e sua posição privilegiada nos negócios e na política. Paralelamente aos maçons, e por vezes conjuntamente com eles, os protestantes instalaram escolas junto das igrejas para a divulgação de sua versão do Cristianismo – ler a Bíblia era essencial a cada crente.

Animados pela secularização da cultura que na província de São Paulo assumia contornos marcantes, os protestantes abriram escolas de ensino primário e secundário, no que tiveram apoio dos maçons. Uma pedagogia desconhecida e um novo currículo chegaram ao ensino privado, onde até então o Catolicismo presidia a transmissão de uma cultura sacralizada. Os missionários presbiterianos e metodistas atuaram como professores e diretores em escolas que logo adquiriram notoriedade em todo o país. O mesmo fizeram suas esposas, que também atuaram na docência.

Esse processo de secularização da cultura e até mesmo da laicidade do Estado teve um discreto mas importante incentivador no próprio imperador Pedro II. Mesmo sem

a impetuosidade que marcou sua atuação na *rebelião dos bispos* – onde foi mais regalista do que laico – ele atuou eficazmente no apoio a esses processos em diversas ocasiões, o que produziu o efeito não intencionado de contribuir para erodir as bases do regime monárquico.

No Brasil, Pedro II condecorou protagonistas da luta pela laicidade do Estado, depois de derrotados pelos confessionalistas. Não se conteve diante da provocação de um padre ultramontano em aula no Colégio Caraça e deu a mão a um pastor protestante que estava para se mudar de Petrópolis por pressão do núncio apostólico. Chegou a escrever em seu diário ser favorável ao ensino laico nas instituições públicas. No exterior, liberto dos constrangimentos impostos pela Constituição confessional do Império, ele assumiu a personalidade de Pedro de Alcântara. Embora recebido com deferências e até com honras de chefe de Estado, ele procurou figuras anti-clericais e laicas, assistiu sermões em Igrejas Protestantes e participou ativamente de serviços religiosos judaicos. No Brasil, nem pensar (ou talvez só pensar) em tais liberdades. No máximo, a visita ao Colégio Presbiteriano em Campinas, rápida e discreta. Entrar em templo presbiteriano, luterano ou metodista, jamais o fez. A dualidade de comportamento dá uma ideia da direção que ele presumivelmente gostaria de imprimir às mudanças sociais e políticas no Brasil, não fosse a simbiose entre o altar e o trono, de que era prisioneiro. Só se libertou dela quando o Brasil se livrou da Monarquia e ele perdeu o trono.

Livros importados da Europa traziam ideias que eram digeridas pelas elites intelectuais nas condições brasileiras, bem diversas das que propiciaram sua produção. Obras de ficção e não ficção, bem como revistas eram disputadas nas livrarias importadoras, também editoras, como a Garnier e a Laemmert, situadas ambas na prestigiosa rua do Ouvidor.<sup>1</sup> Por essa via aqui chegaram livros como *Vie de Jesus*, de Renan, e *Systeme de Politique Positive*, de Comte. Renan foi mestre de pensamento de Joaquim Nabuco e de Sílvio Romero, como Comte o foi de Benjamin Constant e Sílvio Romero. Nabuco foi importante liderança política no Império, deputado e jornalista influente, enquanto Constant formou turmas de oficiais do Exército simpáticos ao Positivismo, vindo a ser protagonista da derrubada da Monarquia e da formação do primeiro governo republicano. O deputado pernambucano apenas tangenciou temas educacionais, mas o militar fluminense foi professor e dirigente de estabelecimento de ensino público. Sílvio Romero, por sua vez, exerceu a docência no ensino secundário e no superior, além de ser jornalista e escritor prolífico, mestre de pensamento até mesmo de uma presumida Escola do Recife.

<sup>1</sup> Pesquisa sobre a globalização da cultura no século XIX, realizada pelo Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp, com a colaboração de universidade francesa, mostrou que os livros e revistas publicadas naquele país demoravam 28 dias, em média a chegar ao Brasil. Os editores franceses aqui estabelecidos estavam estreitamente ligados aos de lá: importavam, traduziam e exportavam literatura indigenista que seus colegas faziam traduzir para o francês. Com os lucros auferidos, investiam na publicação dos escritores brasileiros, o que lhes aumentava o prestígio. (FERRARI, 2016, p. 76 ss)

No correr dos anos, temas proibidos pela Igreja Católica foram entrando nos estabelecimentos educacionais públicos. O caso mais marcante foi o Colégio Pedro II, no qual passaram a ser admitidos, mediante concurso, docentes adeptos de doutrinas ou teorias expressamente condenadas pelo ultramontanismo vaticano, como as liberais, as evolucionistas e as positivistas. Assim, o processo de secularização da cultura ocorreu até mesmo no interior das escolas submetidas ao confessionalismo oficial.

A imprensa foi um grande vetor da secularização da cultura. A crítica aos privilégios do clero, à rendição do Estado diante da Igreja na *questão dos bispos* e a minoridade do Brasil diante de outros países, no que dizia respeito à liberdade de culto, foram temas presentes nas charges de artistas nacionais e estrangeiros que publicavam nas revistas e nos jornais lidos pela elite letrada, bem como em semanários especializado na sátira à política e aos costumes. Além das charges, crônicas, contos e romances puseram em xeque a posição privilegiada da Igreja Católica no Brasil. Os mais importantes escritores das duas últimas décadas do século XIX, inclusive Machado de Assis, produziram obras com esse tema. Dele, mas também de Manoel Antônio de Almeida, Aluísio de Azevedo e Raul Pompéia, selecionei romances, crônicas e contos, nos quais aparece com mais destaque a retirada da religião oficial de seu pedestal sagrado para um plano quase profano, onde passaria a ser uma competidora entre outras instituições pela legitimidade.

Em suma, foram vários os vetores da secularização da cultura, inclusive nas interfaces com a educação, particularmente a pública. Esse processo se desenvolveu sintonizado ao da laicidade do Estado, em ação recíproca, nas últimas décadas do período monárquico. No período republicano, os dois processos perderam a sintonia, mas isso já é outra história, a ser encaminhada no último capítulo deste livro.

## MAÇONS E PROTESTANTES

A educação escolar de conteúdo alternativo ao católico veio por iniciativa maçônica e protestante. Pelo simples fato de ministrarem educação a crianças e jovens sem a religião católica no currículo, as iniciativas maçônicas e protestantes contribuíram eficazmente para a secularização da cultura no Brasil. Elas iam mais longe, pois apresentavam aos alunos uma versão diferente do Cristianismo, que primava pela tolerância religiosa. Outras escolas privadas contratavam padres para o Ensino Religioso, além de terem o Catolicismo impregnando todo o currículo.

Sobre a Maçonaria e sua chegada ao Brasil, já falei anteriormente. Sobre os protestantes, veremos em seguida; depois, das escolas que eles criaram.

Os missionários tiveram de enfrentar o Catolicismo na posição dominante, no que contaram com a Maçonaria, há muito estabelecida no país. Eles desembarcaram trazendo

cartas de recomendação de maçons anglo-saxônicos para seus confrades brasileiros. Esses contatos lhes foram de grande valia, pois abriam portas, remetiam a pessoas poderosas e garantiam proteção contra a polícia acionada pelo clero católico ultramontano.

David Gueiros Vieira (1980) apontou a chegada ao Rio de Janeiro do pastor calvinista norte-americano James Cooley Fletcher, em 1852, como o marco inicial da difusão do Protestantismo no Brasil. Inicialmente, a atividade desse missionário estava voltada apenas para os cidadãos dos Estados Unidos. Naquela época, desembarcavam no porto do Rio de Janeiro, a cada ano, mais de dez mil marinheiros de navios daquele país, com fins comerciais ou apenas de passagem do Atlântico para o Pacífico, via estreito de Magalhães. Eram navios que contornavam o sul do continente, em direção à Califórnia, cuja “corrida do ouro” induzia intensa atividade econômica e migratória. Além do apoio religioso à Sociedade Americana de Amigos dos Marítimos, Fletcher exerceu a capelania da embaixada norte-americana, com o status de adido, o que lhe garantiu imunidades diplomáticas e contatos nas altas rodas políticas.

Embora Fletcher não difundisse o Protestantismo diretamente, fora da colônia norte-americana, ele foi eficaz como propagandista em via de mão dupla: a valorização do Brasil nos Estados Unidos, para facilitar a migração de lá para cá; e desse país como modelo para os brasileiros.

Educado na França e na Suíça, fluente em francês, a segunda língua da elite brasileira, e dominando logo o português, Fletcher fez numerosos amigos no Rio de Janeiro. Do imperador obteve acolhida, intermediando a comunicação entre ele e o poeta norte-americano Henry Longfellow, que Pedro II lia e admirava. Nos Estados Unidos, Fletcher publicou o livro *Brazil and Brazilians*, em 1857, no qual ofereceu uma versão favorável do país e suas possibilidades de progresso. Mais tarde, em artigos e palestras, ele apresentou uma versão pró-brasileira da Guerra da Tríplice Aliança, diante da qual os norte-americanos tendiam a ser mais favoráveis ao contendor republicano do que ao imperial. Assim, no Brasil o pastor era propagandista dos Estados Unidos; quando lá estava sua propaganda era a favor do Brasil.

Seus planos parecem ter sido: aumentar o prestígio dos Estados Unidos, que ele representava no Brasil como uma nação “protestante” com leis, costumes, sistema educacional, economia e religião dignos de serem imitados, e criar um forte elo entre o Brasil e aquela nação. O progresso americano e o seu extraordinário desenvolvimento que, na mente de Fletcher fora produzido pelo protestantismo, fluiriam então para o Brasil na forma de comércio e imigração de empresários de todos os tipos, negociantes, industriais, agricultores pioneiros, mecânicos, engenheiros, que trariam consigo sua religião, desse modo trazendo o “verdadeiro progresso” para o Império Brasileiro. Enfim, seria a conquista do Brasil pela cultura, “progresso” e comércio americanos. (VIEIRA, 1980, p. 74).

O pastor Fletcher não se contentou com a mera difusão de ideias, nem com a intermediação de contatos culturais, como entre o imperador e seu poeta predileto em língua inglesa. Mais do que isso, ele foi um representante comercial de sucesso, o que pode ser constatado pelo convencimento de uso de equipamento e pessoal norte-americano de engenharia na construção da Estrada de Ferro Dom Pedro II, entre o Rio de Janeiro e São Paulo. Nas palavras de Vieira (ibidem, p. 75), a estrada ficou “inteiramente americanizada”.

A difusão no Brasil do Protestantismo *em português* se iniciou em 1855, com a chegada ao Rio de Janeiro do médico escocês de confissão congregacional<sup>2</sup> Robert Kalley. Depois de ter conseguido adeptos na Ilha da Madeira e publicado material religioso em língua portuguesa, ele foi obrigado a deixar a ilha, por pressão do clero católico e da polícia. Após breve estada nos Estados Unidos, se transferiu para o Brasil, se estabelecendo em Petrópolis, onde já atuava um pastor luterano, que atendia aos colonos germânicos e era pago pelo governo. Kalley exerceu a Medicina, pregou em inglês para britânicos e convidou seus antigos colaboradores portugueses a se juntarem ao seu ministério. Um deles, Manuel Fernandes, chegou à cidade em 1856, passou a vender Bíblias e foi logo preso, destino também de outros madeirenses que operavam no Rio de Janeiro. Depois de conseguirem licença de vendedores ambulantes, a atividade dos protestantes portugueses foi retomada.<sup>3</sup>

Em 1858, foi fundada a primeira igreja protestante na província do Rio de Janeiro, na cidade de Petrópolis. Era de tradição congregacional, com 14 membros, inclusive Robert Kalley e sua esposa, três norte-americanos, oito portugueses e apenas um brasileiro. Mas, as dificuldades logo apareceram. Acionado pelo núncio apostólico, o chefe de polícia da cidade imperial convocou Kalley e lhe informou que não mais podia exercer a Medicina, o que retirava a base de sua manutenção material.

Não bastasse isso, o presidente da Província do Rio de Janeiro apresentou queixa contra Kalley, acusando-o de pregar em português, o que a Constituição do país proibiria, por se tratar da divulgação de doutrina contrária à religião do Estado. A expulsão da Ilha da Madeira seria o antecedente agravante de sua atividade subversiva. A reação do médico-pastor, em busca de apoio jurídico-político, foi bem sucedida como revelou a pesquisa de Vieira (1980, p. 119ss) nos arquivos do *Public Record Office*, em Londres. Kalley redigiu defesa e anexou a opinião de três notáveis juristas brasileiros: Caetano Alberto Soares, José Thomaz Nabuco de Araújo e Urbano Sabino Pessoa de Melo.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Dissidência da Igreja Anglicana.

<sup>3</sup> Ribeiro (1981) afirma que a primeira condenação das Bíblias vendidas pelos protestantes como truncadas, manipuladas e falsificadas foi feita pelo arcebispo da Bahia Romualdo Seixas. Apesar da perseguição que sofreram do clero católico, das apreensões alfandegárias e policiais, sua difusão foi crescente, a ponto da *Imprensa Evangélica* calcular em 100 mil o número de exemplares de Bíblias e Novos Testamentos vendidos em todo o país, até 1874.

<sup>4</sup> Lamentavelmente, esse documento se perdeu. A biografia de Nabuco de Araújo, feita por seu filho Joaquim Nabuco não o mencionou. O livro de Vieira recuperou pelo menos parte de seu conteúdo a partir de trechos retirados de fontes diversas (cf VIEIRA, 1980, p. 120ss).

Eles argumentaram a favor da legalidade da atividade religiosa não católica, inclusive a pregação em português. Apenas não foram diretos nem unânimes quanto à pregação em locais públicos.

Mesmo assim, continuaram as ameaças de prisão a Kalley e seus seguidores portugueses, culminando com a não renovação do contrato de aluguel da residência do pastor britânico. Por sua vez, o brasileiro convertido foi pressionado a rever sua opção religiosa. Diante dessa situação, Kalley estava prestes a deixar o Brasil, quando o socorro veio de quem menos se esperava. O imperador resolveu tomar partido, e da forma mais explícita e direta possível. Foi à casa do pastor e o convidou a fazer palestra no palácio de verão para a família imperial sobre a Palestina, que Kalley conhecia.

O efeito foi imediato e favorável ao pastor. Não só cessou toda pressão sobre ele, como figuras da mais alta política passaram a procurá-lo para discutir diversos assuntos, inclusive a Medicina. Além dos políticos nacionais, a esse apoio interno se somou um externo. O príncipe britânico Alfred, de passagem pelo Brasil, visitou Kalley, com o pretexto de ver os beija-flores de seu jardim. A partir daí, o pastor passou a usufruir também da proteção ostensiva da embaixada britânica. A irmã do Marquês do Paraná e sua filha foram convertidas e aceitas na Igreja Congregacional, o que deu início à difusão do Cristianismo reformado no interior da elite imperial.

Na cidade do Rio de Janeiro, a correlação de forças não foi tão rápida nem facilmente mudada. Outros poderes se manifestaram, menos submetidos à deferência ao imperador. Nessa cidade, Kalley e seus colaboradores portugueses foram alvos de ataques populares, com a cobertura de policiais. Um culto dominical realizado na noite de 11 de agosto de 1861, em recinto fechado, sofreu violento ataque de populares apoiados por inspetores de quarteirão.

Muita violência foi feita na cidade a diversos protestantes, durante aquela noite. Vários foram brutalmente espancados, juntamente com suas mulheres e filhos. Os cônsules inglês e americano foram informados desses incidentes e tomaram providências imediatas para protegerem a vida do seu povo. O Chefe de Polícia, sob pressão diplomática, emitiu uma circular (19 de agosto de 1861) a todos os delegados e subdelegados informando-lhes que o artigo 5º da Constituição estabelecia tolerância para todas as religiões, e que não devia haver interferências nas reuniões dos acatólicos. Advertiu-os mais de que aqueles que interferissem com uma forma de culto permitido pela lei estavam sujeitos às penalidades incursas nos artigos 276, 277 e 278 do Código Penal. Essa nota foi publicada nos jornais do Rio de Janeiro. (VIEIRA, 1980, p. 125)

A perseguição foi denunciada na imprensa, especialmente pelo deputado Saldanha Marinho, que aproveitou os incidentes para protestar contra os privilégios da Igreja Católica como religião do Estado.



Em 1864, novos ataques foram cometidos contra protestantes reunidos em culto, desta vez em Niterói (RJ). Para Vieira (1980, p. 127), esses ataques ultramontanos eram organizados e contavam com o apoio do jornal católico *O Cruzeiro do Brasil*. Para esse periódico, o povo teria direito de fazer justiça com suas próprias mãos, já que as autoridades se omitiam diante das ofensas à Igreja Católica. A posição ultramontana da publicação deu o tom para outras que a reproduziram em todo o país.

O jornal *Imprensa Evangélica*, fundado no mesmo ano daquele, foi um dos alvos do periódico ultramontano. O jornal foi editado a partir de 1854 em edições quinzenais (depois semanais) pelo pastor norte-americano Ashbel Simonton, fundador da Igreja Presbiteriana no Rio de Janeiro. Mais do que mera publicação religiosa, o jornal trazia as ideias dos missionários sobre os principais acontecimentos nacionais e mundiais. Além de orientar o culto, imprimindo uma certa homogeneidade doutrinária, a *Imprensa Evangélica* serviu de base de diálogo com a elite letrada do país. (FEITOZA, 2010)

Concentremos, agora, nossa atenção na educação escolar, começando por avaliar as circunstâncias que favoreceram iniciativas educacionais privadas fora do âmbito católico.

O ensino secundário tinha no Colégio Pedro II a sua referência nacional, como instituição formadora da elite social e política, diretamente controlado pelo ministro do Império. O ensino era pago nesse estabelecimento público, que recebia poucos alunos bolsistas. Ele era academicamente consistente com o ensino superior, também estatal. O resultado direto de sua articulação era a possibilidade de ingresso em qualquer faculdade do país para os concluintes do Colégio. Todos os demais candidatos, tivessem concluído escola pública provincial ou escola privada, confessional ou não, escolas estrangeiras e os que tivessem se instruído com professores particulares, estavam obrigados a prestar exames de “estudos preparatórios”.

A partir da década de 1870, a convergência dos interesses dos proprietários de escolas particulares, desejando eliminar as restrições à capacidade de diplomação, com os dos estudantes, que pretendiam, por sua vez, a facilitação do ingresso nas escolas superiores, e também, com os políticos liberais, desejando ver o Estado se retirar do campo educacional em nome da liberdade de opinião e de crença, levou a sucessivas tentativas de fazer o setor particular do ensino equivalente ao setor estatal. Essas tentativas começaram com as escolas secundárias.

Antes mesmo que a reforma da legislação ocorresse, o monopólio católico começou a ser desafiado no interior do campo educacional. Maçons e protestantes abriam escolas nas quais o Catolicismo não encontrava lugar: ao invés dele, o deísmo maçônico ou o Cristianismo reformado. Começamos pelas iniciativas maçônicas.

Alexandre Mansur Barata (1999) analisou a disputa entre a Igreja Católica e a Maçonaria no campo da educação em duas dimensões: no setor público, a luta em defesa da obrigatoriedade escolar e o caráter laico da educação oficial; e no setor privado, pela

criação e manutenção de escolas que expressavam as posições ideológicas da instituição. Essa disputa se materializou na década de 1870 e foi acirrada por ocasião da *questão dos bispos*. Enquanto os bispos se empenhavam no controle ideológico da educação pública para as elites, como a ministrada no Colégio Pedro II, os maçons preferiram investir na educação popular.

A Maçonaria se preocupou em ampliar sua atuação no âmbito do magistério primário e secundário, o que não foi fácil. A filiação às lojas dependia sobretudo da cooptação, isto é, do convite de algum irmão, mas sua efetivação ficava na dependência do pagamento de contribuições elevadas, o que impedia a maior parte dos professores das escolas, fossem públicas ou privadas, de ingressar nos quadros maçônicos. A solução encontrada foi a flexibilização da participação financeira, cuja primeira iniciativa nesse sentido coube à loja *Zur Eintracht*, de Porto Alegre. Em 1876, ela aprovou resolução que permitia a aceitação de professores, independentemente de jóia e mensalidades. (COLUSSI, 2000)

A Maçonaria paulista foi pioneira na criação de escolas primárias gratuitas abertas ao povo. Em 1869 a Loja *América* (onde foram iniciados Rui Barbosa e Joaquim Nabuco) mantinha uma escola desse tipo. (RIBEIRO, 2011, p. 52) No ano seguinte, a escola noturna mantida por essa loja tinha 252 alunos matriculados, dos quais 35 eram escravos, que a frequentavam com autorização escrita de seus senhores. A ocupação dos alunos era a seguinte: 6 militares, 25 alfaiates, 10 sapateiros, 13 pedreiros, 20 carpinteiros, 10 marceneiros, 3 charuteiros, 4 padeiros, 1 confeitiro, 4 comerciantes, 5 correeiros, 4 chapeleiros, 1 ourives, 5 carroceiros, 3 caixeiros, 1 marchante, 4 cocheiros, 8 ferreiros, 1 barbeiro, 1 canteiro, 2 cozinheiros, 2 oleiros, 1 tipógrafo, 3 pintores, 1 serralheiro, 2 lavradores, 1 funileiro, 88 criados e 21 menores de idade sem ofício. Na escola diurna, o número de alunos era menor: 39, dos quais apenas 2 escravos. Diferentemente da escola noturna, que só tinha alunos homens, a diurna tinha mulheres: 19, uma delas escrava. Além do ensino gratuito, os alunos recebiam todo o material necessário às aulas. O exemplo da Loja *América* foi seguido por outras lojas da capital paulista, como a *Sete de Setembro*, que inaugurou sua escola gratuita para meninas também em 1869. E outras mais foram criadas em diversas cidades da província.

A reação do clero católico a essas iniciativas foi de pronta rejeição: a inoculação de doutrinas perigosas no povo, por meio da escola, era incompatível com o monopólio pretendido pela Igreja, cada vez mais difícil de manter, quebrado como se achava. Quando uma escola noturna foi inaugurada em Franca, no interior da província, o vigário local marcou um evento religioso para o mesmo horário, com o objetivo de desviar a atenção dos fieis. (RIBEIRO, 2011, p. 78) Contrariamente, o *Correio Paulistano* publicou carta de leitor, em 1871, na qual um cocheiro agradecia a iniciativa dos maçons, particularmente de Luiz Gama, “que começaram a dar escola a gente que tem barba na cara, e isto de

graça, vamos saindo da burrice e podemos falar mais fresco.” E concluiu: “os senhores frades do seminário nunca fizeram isso”. (Idem, p. 65)

A atuação dos maçons, particularmente das lojas *América* e *Piratininga* na oferta de educação gratuita para o povo se materializou na criação da Sociedade Propagadora da Instrução Popular, em 1882, com 131 sócios contribuintes. Além de uma aula para a difusão do ensino primário, a Sociedade incentivou a abertura do Liceu de Artes e Ofícios de São Paulo, à imagem da instituição carioca, para ministrar ensino geral e profissional, principalmente a trabalhadores adultos que desejavam aperfeiçoar seu ofício. (CUNHA, 2005a, p. 129)

No Rio de Janeiro, o engajamento da Maçonaria na criação de escolas começou em 1872, quando foi fundada a loja *Vésper*, com o fim específico de difundir a instrução nas classes populares. (BARATA, 1999, p. 139) Cinco anos depois, uma sessão especial do Grande Oriente do Brasil tratou da atuação mais efetiva da instrução popular, justamente quando o recenseamento indicava que apenas 19% da população livre sabia ler e escrever.

O efeito mais importante da atuação maçônica na educação no Rio de Janeiro se deu pelas Conferências Populares da Glória, nas quais temas de relevância cultural, científica e artística eram apresentados a quaisquer interessados. Elas foram instituídas em 1873 por iniciativa pioneira da loja *Dezoito de Julho*, e eram realizadas em salão de escola pública na freguesia da Glória. Desde o ano de sua abertura até 1880 foram realizadas 354 conferências, proferidas principalmente por médicos e bacharéis em Direito, pessoas de prestígio reconhecidas no âmbito da política e da cultura da cidade. (CANDIÁ, 2010, p. 4)

A primeira das conferências foi proferida pelo conselheiro-senador Manoel Francisco Correia, membro da loja, tratando do ensino obrigatório. O conselheiro, que coordenou as conferências por muitos anos, dizia que elas não tratariam de religião nem de política, por serem temas polêmicos, baseados em opiniões plurais. Os temas escolhidos deveriam estar baseados nas ciências, daí a forte presença dos médicos, que abordavam questões atuais como a teoria da evolução das espécies. Metade das conferências proferidas em 1880 tratava de ciências naturais e Medicina. (CARULA, 2007, p. 99) Os eventos não eram propriamente populares no que dizia respeito aos destinatários. Os trabalhadores, por exemplo, estavam ausentes, talvez pelos temas abordados, que não eram os de seu interesse imediato. Para o conselheiro-senador, isso não chegava a ser um problema, pois a iniciativa buscava difundir o conhecimento pelo público letrado que, por sua vez, poderia divulgá-lo para os iletrados. (Idem p. 93)

A divulgação dos temas a serem tratados se fazia pelos jornais da cidade, os quais comentavam cada um deles, com artigos favoráveis ou não. O *Apóstolo* era o mais crítico, denunciando o envolvimento dos maçons e as posições de cada conferencista, em geral contrárias à orientação da Igreja Católica. Nos outros jornais predominavam opiniões

favoráveis, a ponto de leitores sugerirem a contratação de taquígrafos para a transcrição e posterior publicação das conferências, o que foi feito a partir de 1876 em revista mensal intitulada *Conferências Populares*, que teve dez volumes. (Idem, 2007, p. 98)

No ano seguinte ao da primeira conferência, as lojas *Dezoito de Julho* e sua filial *Igualdade e Beneficência* promoveram doações para a criação da Associação Promotora da Instrução, por iniciativa do conselheiro-senador Correia e outros conferencistas, também maçons. A associação promoveu o Curso Noturno Gratuito de São Cristóvão, aberto em 1875, no morro do Pedregulho. As aulas constavam de Português, Francês, Aritmética e Geografia, além de uma aula exclusivamente para escravos, esta apenas até 1880. (CANDIÁ, 2010, p. 13)

Em 1881, além de dar início à construção do prédio próprio do curso noturno de São Cristóvão, a associação mantinha a Escola da Glória (mais tarde redenominada Escola Senador Correia e incorporada à rede pública) e a Escola de Santa Izabel. No ano seguinte, o curso noturno passou a funcionar em prédio próprio, ainda inacabado. As aulas ministradas foram acrescidas de outras: Geometria, Inglês, Latim, Religião e Doutrina Cristã. É digno de nota o oferecimento das duas últimas aulas, que não replicavam o Catolicismo ultramontano. (Idem, p. 15)

Além da dimensão conflitiva com a hegemonia católica, essas iniciativas educacionais prosperaram no vazio deixado pela insuficiência da atuação do Estado. Seus promotores eram frequentemente homens do poder, como o citado conselheiro-senador Correia, mas reconheciam aquela insuficiência e/ou preferiam a ação privada. De qualquer modo, as iniciativas educacionais da Maçonaria, pelo menos no Rio de Janeiro, se diferenciavam de outras, igualmente privadas e com igual base na elite política e intelectual, cujas instituições se beneficiavam de subsídios governamentais, como era o caso da Sociedade Propagadora de Belas Artes, criada em 1875, mantenedora do Liceu de Artes e Ofícios do Rio de Janeiro.

O Grande Oriente do Brasil (“Lavradio”) instalou o Lyceu Brasileiro em 1887, para ministrar ensino primário e secundário. Em 1889, o estabelecimento foi redenominado Lyceu do Grande Oriente, para atender preferencialmente filhos dos maçons. A juízo do grão-mestre, a escola poderia acolher crianças e jovens de famílias pobres, de pais não pertencentes à ordem. As aulas seriam noturnas, com feriados previstos nos dias de festas ou lutos nacionais, assim como nos dias santificados pela Igreja Católica e toda a semana santa. (MAGALHÃES, 2013, p. 145 ss)

Passemos às iniciativas educacionais dos protestantes.

A ação dos missionários nos meios populares esbarrava mais na miséria cultural do que na material. Com efeito, a imensa maioria de iletrados não podia ler a Bíblia, essencial para todos os adeptos do Cristianismo reformado. Daí o lema prático dos missionários: *uma escola junto a cada igreja*. No mesmo sentido, o Diretório do Culto Divino dos

presbiterianos determinava: “Os filhos dos membros da Igreja visível, e dedicados a Deus pelo Batismo, estão sob a inspeção e governo da Igreja, e dever-se-lhes-á ensinar a ler”. (RIBEIRO, 1981, p. 183) Ao apresentar a criança para o batismo, os pais deviam prometer ensiná-la ou mandar ensinar-lhe a ler, para que viesse a conhecer por si mesma as Santas Escrituras. Na mesma obra podem ser encontrados também relatórios de aulas e de escolas que funcionavam nos templos, em casas de missionários e em prédios próprios, em diversas localidades da capital do país e até em pequenas vilas interioranas. O custeio do ensino recaía sobre os pais dos alunos. Eventualmente, havia ajuda financeira da Igreja matriz no exterior.

A despeito dos esforços para a conversão de gente do povo, os efeitos mais substanciais da atuação dos protestantes foram na educação das elites, para o que contaram com a criação de colégios para ministrar o ensino secundário.

No ano anterior ao aparecimento do primeiro estabelecimento escolar protestante, o senador Manoel de Souza Dantas apresentou projeto de lei garantindo a liberdade para se abrir escolas sem que a religião católica fosse conteúdo obrigatório.<sup>5</sup> Com efeito, a legislação não determinava isso, mas a inércia dos costumes poderia impedir que iniciativas assim tivessem êxito. Apresentado em 25 de maio de 1869, o projeto determinava que qualquer cidadão poderia abrir escolas primárias, secundárias e superiores, sem licença prévia do Estado, a não ser que pretendessem outorgar títulos exigidos pelos empregos públicos ou para a área de saúde. O projeto incluía no conceito da liberdade de culto o direito dos ministros de cada religião de abrirem escolas para o ensino das respectivas crenças. Contudo, se fosse para o ensino de crianças, as famílias interessadas deveriam pedir permissão para isso ao governo. Se essas famílias professassem a moral cristã, essa licença não poderia ser negada. Nessas escolas, o Ensino Religioso seria ministrado de acordo com cada crença, sem que o governo (e os agentes da religião oficial) ditassem a orientação a seguir.

A liberdade visada pelo senador Dantas era só para as escolas privadas. As escolas públicas continuariam a seguir a legislação em vigor, portanto, ensino da religião católica e sua moral.<sup>6</sup> O projeto não foi aprovado, mas isso não impediu que escolas privadas fossem criadas por pastores protestantes na província de São Paulo. Elas não previam o ensino do Protestantismo em seu currículo, pelo menos explicitamente.

A receptividade das iniciativas educacionais protestantes pela elite paulista foi bastante positiva. Com efeito, o Protestantismo era visto como a expressão religiosa das ideias liberais e democráticas, de que elas tanto se orgulhavam. Isso significava o apoio dos maçons, e, também, dos positivistas, embora estes últimos fossem seus adversários no plano doutrinário.

<sup>5</sup> Mencionei esse projeto no capítulo “Avanço pelo conflito”.

<sup>6</sup> *Annaes do Senado do Império do Brazil*, Rio de Janeiro: Typographia do Diário do Rio de Janeiro, 1869, v. I, p. 213.

(...) as vanguardas paulistas acreditavam no tipo de ensino que as escolas americanas de fé protestante ministravam, porque eram organizadas segundo o sistema americano, que funcionava como pólo de atração, tanto pelos seus aspectos propriamente pedagógicos, como pelo seu caráter democrático. Eram vistas como escolas que, por sua diretriz de ensino prático, científico e comum para todos, ofereciam a possibilidade de formar as novas gerações nas práticas políticas e intelectuais necessárias para se colocar o país à altura do século, enfrentando as graves questões da democracia, liberalismo, cientificismo, laicização da vida pública, formação da mulher, educação popular e outras. Esses estabelecimentos representavam a emergência de um novo cenário para a manifestação dos ideários progressistas, acenando com a esperança de renovação das mentalidades e das práticas sociais e políticas por intermédio das práticas educacionais. (BARBANTI, 1985, p. 73)

Em 1870, os presbiterianos abriram na capital paulista uma escola para meninas anglofônicas que sofriam constrangimentos devido a sua crença. A escola começou na residência da esposa do pastor George W. Chamberlain. No ano seguinte, a incipiente escola foi assumida pelo *Board of Foreign Missions of the Prebysterian Church*, de Nova York, que se comprometeu a levar a obra adiante. (RAMALHO, 1976, p.82)

Essa iniciativa prosseguiu na Escola Americana, que ministrou ensino primário e secundário, em regime de externato e de internato para alunos de ambos os sexos. Um prédio próprio foi inaugurado em 1885, em evento que teria Rui Barbosa como orador, ausente por motivo de saúde. Os princípios pedagógicos da escola explicitavam o combate à discriminação baseada em raça e posição política dos pais. Em matéria de religião, seu regulamento continha o seguinte preceito: “A Escola ministrará educação evangélica nos moldes dos mais sagrados princípios da moral cristã e protestante, e, dentro desse conceito, fica excluído todo o elemento de propaganda religiosa na Escola, e limita a sua função às questões de moralidade ética, baseada no ensino de Cristo, sendo aberta a todas as religiões.” (RAMALHO, 1976, p.83)

Em 1875, foi inaugurado o curso de formação de professores e, em 1877, o *kindergarten*, o primeiro jardim da infância do Brasil. Em 1886, foi criado o *college*, incorporado ao *Board of Regents of the University of the State of New York*, que expedia os diplomas. Uma vultosa doação financeira ao *college*, realizada por John Mackenzie, presbiteriano de Nova York, levou a Escola Americana a mudar seu nome para Mackenzie College, mantendo sua sede naquela cidade. (Idem, p. 85) O estabelecimento cresceu em tamanho e em legitimidade, a ponto de abrir um curso de Engenharia logo após a proclamação da República, cujos diplomas eram reconhecidos pelo *Board of Education* de Nova York.

Em Campinas, os não católicos se anteciparam em alguns meses aos da capital paulista ao criarem, em 1869, o Colégio Internacional, por iniciativa presbiteriana; e a Sociedade “Culto à Ciência”, maçônica, que, cinco anos depois, inaugurou seu próprio estabelecimento de ensino.



A atuação presbiteriana na educação escolar em Campinas teve início com a chegada de dois pastores, George Morton e Edward Lane, para dar assistência religiosa aos imigrantes norte-americanos. Foi o início da missão no Brasil da Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos. O pastor Morton passou a dirigir o *college* aberto em 1873 para ministrar ensino primário e secundário a alunos de ambos os sexos, em regime de internato e externato, com recursos enviados pela Igreja de origem. No ano seguinte, o estabelecimento de ensino passou a funcionar em prédio construído para esse fim, já com o nome de Colégio Internacional. “Morton quer os filhos da elite nacional para educá-los no modelo cultural protestante, ainda que não venham a tornar-se protestantes; visa a realizar um tipo de ser humano análogo ao das classes dirigentes de seu estado natal, berço de estadistas norte-americanos e pais de sua pátria; pretende lançá-los contra o *status quo*, como agentes de mudanças sociais que julga necessárias.” (RIBEIRO, 1981, p. 207)

Os conteúdos ampliados que o diretor pretendia para o Colégio, bem como os métodos inovadores de ensino, mais ativos do que a memorização corrente na educação escolar brasileira, batiam contra a barreira dos “exames de estudos preparatórios”, exigidos para o ingresso no ensino superior. Tais exigências encontravam eco nos alunos, que recusavam disciplinas como Grego e Geologia.<sup>7</sup> Apesar disso, a receptividade da elite da região de Campinas foi muito positiva, atestada pela necessidade do estabelecimento recusar alunos por falta de vagas.

O currículo do Colégio previa a disciplina Doutrina Cristã, mas, ao contrário das escolas públicas dominadas pela religião oficial, afirmava o direito ao livre exame – “universal e inalienável o direito do juízo privado em todas as matérias ligadas à religião”. (Idem, p. 205) Buscava-se sobretudo a internalização de um modelo ético, antes que místico ou doutrinário.

O sucesso do Colégio Internacional sofreu um baque em 1879, quando dissensões internas à Igreja Presbiteriana levaram o pastor Morton a deixar a direção do estabelecimento de ensino, que sobreviveu à crise, mas sem o brilho dos anos anteriores.

Na mesma época em que os presbiterianos pretendiam mudar a sociedade campineira pela educação escolar, os maçons convergiam nesses propósitos. O protagonismo político da Maçonaria em Campinas é difícil de exagerar. Seus adeptos fundaram jornais, como a *Gazeta de Campinas*, e abriram escolas, como o Colégio “Culto à Ciência”. Além de escolas primárias pagas, os maçons também abriram na cidade escolas noturnas gratuitas para trabalhadores livres e escravos. Eram todas instituições privadas, criadas por particulares para suprir a falta de atuação do Estado nesse campo.

<sup>7</sup> Ribeiro (1981, p. 215-221) transcreveu memorial enviado por Morton ao imperador Pedro II, em 1878, solicitando acabar com os “exames de estudos preparatórios”, de modo que estabelecimentos de ensino como o que ele dirigia pudessem desenvolver um curso mais amplo do que o requerido para matrícula em academias e outras mudanças que julgava necessárias na legislação educacional brasileira.



O Colégio “Culto à Ciência” foi inaugurado em 1874, mantido pela sociedade homônima, constituída por fazendeiros, comerciantes, militares e intelectuais, todos maçons e republicanos. Eles faziam parte de uma fração da classe dominante identificada com o cultivo e o comércio do café na região conhecida como Oeste Paulista, que tinha em Campinas seu pólo econômico e cultural. (MORAES, 2006, p. 37)

O nome da sociedade e do Colégio revela o alinhamento ao Iluminismo, tão valorizado pela Maçonaria, bem como ao Positivismo.<sup>8</sup> O estabelecimento de ensino não tinha fins lucrativos. Suas despesas eram cobertas pelas mensalidades pagas pelos pais dos alunos e contribuições dos membros da sociedade mantenedora. Mais do que suprir a falta de escolas públicas, o “Culto à Ciência” visava a formação de cidadãos republicanos, orientados pela doutrina maçônica, já que todos os diretores e professores eram adeptos dessa instituição.

Ela foi a primeira escola inteiramente secular<sup>9</sup> da cidade de Campinas, que oferecia ensino primário e secundário. A doutrina cristã estava entre as disciplinas ministradas no Colégio, mas era ensinada por professor maçom, não por sacerdote católico nem pastor protestante. O programa pedagógico do diretor empossado em 1888, Hipólito Pujol, explicitava a rejeição à disputa entre católicos e protestantes no âmbito religioso:

A ideia de Deus, a crença numa vida futura e na imortalidade da alma, são imprescindíveis à formação da criança, pois esses sentimentos religiosos geram no espírito de quem os cultiva a prática das virtudes sociais e cristãs. É esse o meio capaz de combater a desmoralização dos costumes, o aumento da criminalidade. No entanto: guardai-vos de provocar questões de dogma. É isso missão que pertence aos Ministros do Culto, a que os pais confiaram seus filhos. (apud MORAES, 2006, p. 199)

A educação cívica ocupava lugar de destaque no programa de Pujol, porque ela seria o caminho para a formação de eleitores e elegíveis, “o melhor meio de moralizar o sufrágio universal”. (Idem, *ibidem*) Começando pela administração do município, passando pelo da província para chegar ao governo do país, os alunos iriam conhecendo os direitos e deveres do cidadão.

O ensino estaria, então, acima das divisões sectárias do Cristianismo, mas com explícita rejeição do dogmatismo católico. Em matéria de civismo, analogamente, estaria acima dos partidos políticos, mas não se escondia a preferência da Maçonaria campineira pela República federativa. As religiões não cristãs estavam fora de cogitação, tanto quanto o centralismo monárquico e suas justificativas católicas.

<sup>8</sup> No quadro de sócios da Associação “Culto à Ciência” estava o padre Joaquim José Vieira, em meio a maçons. (MORAES, 2006, p. 227) Lembremo-nos de que a fundação da entidade foi durante a crise resultante da crise suscitada pelos *bispos rebeldes*, justamente em ação anti-maçônica.

<sup>9</sup> Dita *leiga* no original. (MORAES, 2006, p. 124)

Alguns anos depois da proclamação da República, quando os dirigentes da Sociedade “Culto à Ciência” passaram a atuar diretamente no governo do Estado de São Paulo, o Colégio entrou em séria crise, chegou a fechar, mas foi reativado e incorporado à rede pública estadual, mantendo o mesmo nome.

Enquanto na capital paulista e em Campinas maçons e protestantes fundaram escolas paralelas, mesmo quando convergiam nos valores sociais, políticos e religiosos que elas deveriam disseminar, em Sorocaba houve iniciativas coincidentes.

A iniciativa direta da loja *Perseverança III* para a educação popular em Sorocaba se inspirou na loja *América*, de São Paulo, sem o mesmo sucesso. Uma escola noturna gratuita foi aberta em 1869, com três sala de aula, mas encerrou suas atividades no ano seguinte, e só foi reaberta já no período republicano. Nesse meio tempo, a loja cedeu uma sala de sua sede para que o Clube Literário instalasse uma aula noturna e gratuita, que durou pouco tempo. O fim das aulas foi atribuído à propaganda católica contra a Maçonaria e o proselitismo protestante, que ela supostamente fazia. O temor dos católicos era reforçado pelo fato de que foi justamente em 1869 que se criou em Sorocaba a Primeira Igreja Presbiteriana, filiada à Igreja de Nova York, como a da capital da província. (SILVA, 2007, p. 107)

O protagonismo da esposa do pastor presbiteriano em Sorocaba deu início à Escola Americana em sua própria residência, em 1874. Ex-professora de História da Escola Americana na capital da província, Palmira Rodrigues de Cerqueira Leite ensinava Latim, Francês, Inglês, Geografia e Primeiras Letras para crianças da elite sorocabana. Enquanto seu marido desenvolvia atividade exclusivamente religiosa no interior da Igreja Presbiteriana local, ela se dedicava à educação escolar. Isso deve ter facilitado a receptividade pelas famílias da elite católica de Sorocaba, embora os procedimentos pedagógicos não estivessem isentos de elementos veiculados pelo Protestantismo. Nesse sentido, Ivanilson Bezerra da Silva (2010, p. 215) distinguiu ambas as formas de evangelização – a direta, desenvolvida pelo marido-pastor, e a indireta, pela esposa-professora. Em 1883, a Escola Americana de Sorocaba tinha 40 alunos matriculados, dos quais 24 do sexo feminino.

Após a morte do pastor, a professora Palmira se casou com um maçom. O casal se mudou para Mococa, onde veio a abrir outra Escola Americana. O projeto educacional de Sorocaba foi assumido em 1886 pelo novo pastor, Zacharias de Miranda, maçom e político, que mudou o nome do estabelecimento de ensino para Colégio Sorocabano. Além de substituir o gentílico *americano* pelo nativista *sorocabano*, o pastor-professor ampliou o ensino oferecido: além do primário, o secundário, continuando a matricular alunos de ambos os sexos. O currículo do curso secundário se aproximava bastante dos colégios públicos e privados católicos, com disciplinas voltadas para os “exames preparatórios”, de modo a favorecer os interesses imediatos dos interessados no

ingresso de seus filhos nos cursos superiores. Como a instituição que o antecedeu, o Colégio era pago, apesar de receber dotação da *board* nova-yorkino da missão. (SILVA, 2010, p. 226)

A Escola Americana havia atraído a elite sorocabana por causa dos valores norte-americanos de modernidade, mas não a livrou de ataques dos setores mais identificados com o catolicismo oficial, que via nela uma ação proselitista protestante. O Colégio Sorocabano, por outro lado, se desviava desses ataques, mas abria o flanco a outro, pois o pastor-professor ligou o estabelecimento aos valores maçônicos e republicanos. Assim, a evangelização ficou ainda mais indireta. (Idem, p. 222 e 225)

Os textos que examinei afirmaram que a doutrina cristã era disciplina ensinada tanto na Escola Americana quanto no Colégio Sorocabano, sem menção a ela na imprensa nem nos relatórios enviados por seus diretores aos inspetores de ensino, fato atribuído à defesa contra os ataques dos grupos católicos à Maçonaria e ao Protestantismo, que eram identificados como inimigos da verdadeira Igreja, a do Estado.

Logo no início do período republicano, o Colégio Sorocabano foi fechado, devido à criação de escolas públicas na cidade, inclusive um ginásio, que recebeu o incentivo do pastor Zacharias de Miranda, então vereador e um incentivador da iniciativa. (Idem, p. 236) O maçon deve ter falado mais alto do que o pastor evangelizador.

Em Piracicaba ocorreu uma forma de ligação entre maçons e protestantes não encontrada nas outras cidades que focalizei acima. Trata-se do protagonismo de Prudente de Moraes Neto, advogado e político militante republicano. Ele veio a ser deputado e senador pela Província de São Paulo, mais tarde presidente do Estado de São Paulo e da República.

Prudente de Moraes foi iniciado na Maçonaria, possivelmente na loja *Sete de Setembro*, quando ainda era estudante de Direito na capital paulista, mas é certo que foi co-fundador da loja *Piracicaba*. Essa loja foi fundada um ano depois que os imigrantes norte-americanos de Santa Bárbara do Oeste criaram a sua, filiada ao Grande Oriente do Brasil, de quem receberam autorização para praticar os ritos em inglês. Muitos imigrantes eram protestantes e maçons, uma vinculação comum nos Estados Unidos.

Junto com seu irmão Manoel, Prudente de Moraes pediu o apoio do pastor metodista Junius Newman, que dava assistência religiosa aos imigrantes norte-americanos na cidade vizinha, para a criação em Piracicaba de uma escola moderna nos moldes das existentes no seu país de origem. Uma primeira tentativa de criação dessa escola foi feita pelas filhas do pastor, que durou apenas dois anos. Em 1881, a missionária metodista Martha Watts chegou à cidade e criou o Colégio Piracicabano, desta vez com sucesso. Prudente de Moraes matriculou seus filhos no Colégio, o que lhe garantiu legitimidade diante da elite local e dos arredores.

Contando com generosas doações do *Board of Mission* e da *Woman's Missionary Society* da Igreja Metodista do Sul dos Estados Unidos, o Colégio logo construiu um prédio próprio no mesmo terreno onde foi erguido o templo. Essa ligação assim estreita e explícita entre a escola e a igreja valeu ao Colégio Piracicabano a ostensiva oposição católica, que logrou a adesão do inspetor de ensino da província. Em 1887, ele comunicou à diretora do estabelecimento metodista de ensino que ela deveria tomar duas providências, obrigatoriamente: excluir os meninos de mais de dez anos, pois a co-educação era incompatível com os próprios estatutos do estabelecimento; e contratar um professor para ensinar a religião do Estado, isto é, o Cristianismo na versão católica. O fato alcançou repercussão nas capitais da província e do Império, provocou discursos nas Assembleias de ambas as instâncias do Estado e artigos na imprensa. O incidente terminou com a demissão do inspetor. (MESQUITA, s/d, passim)

A animosidade contra a escola protestante em Piracicaba contrastava com o apoio que professores não católicos recebiam em outros lugares. Como exemplo, posso citar a lei (PR) 696, de 18 de novembro de 1882, da Assembleia do Paraná, que autorizou o governo provincial a conceder ao pastor protestante (assim qualificado no texto legal) Augusto Broecker uma subvenção no valor de um conto e duzentos mil-réis, enquanto ele mantivesse a “escola promíscua” (meninos e meninas na mesma sala de aula) de ensino primário já em funcionamento em Curitiba. (MIGUEL, 2000, p. 251) O texto da lei deixa entender que nessa escola havia protestantes e católicos. Sugere, ademais, que não recaía sobre o pastor suspeição de proselitismo contra a religião do Estado.

Não houve escolas protestantes no Rio de Janeiro no período monárquico. Talvez isso se devesse à existência na capital do país do Colégio Pedro II, que, desde 1878, passou a admitir não católicos, e de importantes estabelecimentos privados de ensino, como o Colégio Abílio, além dos situados em Petrópolis, frequentados pelos filhos das famílias da elite. A flexibilização do colégio público mais a oferta educacional privada hegemonizada pelo Catolicismo, podem ter desincentivado iniciativas como as que se destacaram na capital paulista e na região de expansão da cafeicultura naquela província.

## PEDRO II E PEDRO DE ALCÂNTARA

O segundo imperador do Brasil não foi uma “rainha da Inglaterra”, como sua longeva contemporânea Vitória. Tendo perdido a mãe com apenas um ano de idade e o pai com nove, ele se tornou “órfão da nação”, nas palavras de José Murilo de Carvalho. (2007, p. 10) Educado no recato da corte por severos tutores e professores, inclusive clérigos, ele recebeu uma educação distinta de seu destemperado pai, para se tornar um chefe de Estado sem paixões, escravo das leis e do dever, “quase uma máquina de governar”. (Idem, ibidem) Feito imperador ainda menor de idade, à medida que o tempo passava ele ia se

inteirando da política e da administração pública, nas quais passou a se ocupar cada vez mais. Sérgio Buarque de Holanda (2010) fez um juízo do papel político-administrativo de Pedro II, que não deixa dúvidas quanto ao seu caráter intervencionista no governo:

A natural circunspeção, a sobriedade nas opiniões, a morosidade das reações, situam-se entre os traços distintivos da personalidade de D. Pedro II que marcaram fortemente a vida pública brasileira durante o meio século de seu reinado. Como chefe de Estado, não consentia em favorecer abertamente esta ou aquela facção: o poder que lhe era inerente e privativo há de pairar acima das divisões e paixões políticas. Por outro lado, ainda quando timbrasse, alguma vez, em querer seguir as normas do parlamentarismo britânico, nunca aceitou tranquilamente a teoria de que a um rei constitucional não pertence o exercício de governar. Queria ser um supremo e vigilante inspetor da coisa pública, e depois de ler, logo depois de publicado, o juízo de Guizot acerca do papel do monarca, o qual, dizia o antigo ministro de Luís Felipe, “não pode ser simples ocupante de uma poltrona”, aprovou-o muito. (HOLANDA, 2010, p. 109)

O imperador brasileiro estava sintonizado com o avanço da secularização da cultura e da laicidade do Estado e até mesmo o impulsionava discretamente. A nomeação dos presidentes das províncias e os decretos dos ministros não eram promulgados sem sua chancela. Assim, é possível afirmar sem hesitação que teve o apoio imperial o Decreto 6.884, de 20 de abril de 1878, do ministro do Império Leôncio de Carvalho, que alterou o regulamento do Colégio Pedro II, de modo a permitir a matrícula de alunos não católicos, desde então dispensados da Instrução Religiosa. No mesmo sentido, o Decreto 7.247, de 19 de abril de 1879, estendia essa possibilidade aos demais estabelecimentos de ensino secundário do Município Neutro e transferia a disciplina correspondente do ensino primário para fora do horário de aulas.

O imperador usou a condecoração como expressão de apoio político a pessoas perseguidas pelo ultramontanismo. Em duas ocasiões esse procedimento foi explícito. Em 1866, ele conferiu a Antônio Joaquim de Macedo Soares o título de cavaleiro da Imperial Ordem da Rosa por serviços prestados à integridade da pátria. O homenageado era um jovem maçom de apenas 28 anos de idade, que havia sido demitido do cargo de juiz do município de Araruama (RJ) por causa do livro que publicara no ano anterior, *Da liberdade religiosa no Brasil: estudo de Direito Constitucional*, no qual defendeu a separação entre a Igreja Católica e o Estado.

Pedro II deu aval para a nomeação de Inglês de Sousa, correligionário de Leôncio de Carvalho, para a presidência da Província de Sergipe. Vimos como a reforma da educação sergipana, em termos ainda mais profundamente laicos do que a de seu patrono, recebeu forte oposição do clero e das elites locais, o que contribuiu para encurtar a duração da presidência de Inglês de Sousa. Ao invés de cair em desgraça, ele foi condecorado com a Imperial Ordem da Rosa. Como se não bastasse, ele foi nomeado logo depois para a

presidência da Província do Espírito Santo, onde atuou na mesma direção, embora com mais cautela. O apoio implícito de Pedro II a suas ações, inclusive as que diziam respeito ao avanço da laicidade, não pode ser negado.

A promulgação da “lei Saraiva”, que determinou profunda reforma eleitoral (Decreto Legislativo 3.029, de 9 de janeiro de 1881), alterando a Constituição imperial, não poderia ter sido feita sem o apoio do Imperador, mesmo que tácito. Essa lei estabeleceu o direito de voto e a elegibilidade de todos os cidadãos, católicos e não católicos, para todos os cargos legislativos, sem restrição alguma de caráter religioso. Na mesma linha, foi suprimida a exigência de cerimônia religiosa (católica, evidentemente), antes das votações para as câmaras municipais e assembleias provinciais.

Em pelo menos uma situação, Pedro II se manifestou aberta e publicamente contra o ultramontanismo. Durante viagem a Minas Gerais, seis anos após o indulto aos bispos rebeldes, o imperador visitou o Colégio Caraça, onde passou dois dias. Na manhã de 12 de abril de 1881, dia seguinte ao da chegada, ele assistiu a várias aulas. Na primeira, de Direito Canônico, foi provocado pelo padre professor diante dos alunos. Anotou no diário a própria reação:

Tive necessidade de protestar contra o *modo* porque o professor Chavanat combatia o direito do *placet*. Depois ele estranhou que um monarca católico protestasse contra a doutrina e eu tive de dizer que talvez fosse mais católico do que ele e era tolerante quando ele se mostrava intolerante. Expliquei sempre ao padre Chavelin [diretor do colégio, LAC] que parece-me excelente pessoa, como eu ressaltava o direito unicamente contra os abusos de autoridade eclesiástica que não deviam ficar dependentes da única apreciação daquela. (*Anuário do Museu Imperial*, v. XVIII, 1957, p. 97, grifos no original)

De fato, embora titular do *padroado*, o imperador Pedro II se manifestou tolerante em matéria religiosa e até mesmo com posições laicas e seculares, desde muito cedo. Dois anos depois da visita feita ao pastor Kalley em Petrópolis, que mencionei no item anterior, o imperador expressou opinião que só foi conhecida muito tempo depois de sua morte, quando da divulgação de seu diário.<sup>10</sup> Aos 37 anos de idade, ele escreveu o que veio a ser denominado “diário auto-biográfico”. Ele revela um pensamento consistente com a vida de uma pessoa com amplos e diversificados interesses culturais, científicos e tecnológicos. É aí que se encontra a seguinte passagem, datada de 2 de fevereiro de 1862: “O ensino deve ser inteiramente secular, com exceção do religioso; mas livre, ainda que sujeito à inspeção da autoridade”. (*Anuário do Museu Imperial*, v. XVII, 1956, p. 20)

<sup>10</sup> O Museu Imperial de Petrópolis produziu um CD-ROM que transcreveu o Diário de Pedro II. O *Anuário* da mesma instituição publicou partes dele. Referências são feitas neste livro ora à publicação digital, ora em papel.

A manifestação em prol do ensino *secular* é surpreendente para um monarca em pleno exercício do *padroado*. O significado desse termo não fica preciso no curto texto, tampouco pode ser cotejado com outras passagens do diário. Se o imperador se referisse ao ensino público, o termo secular deveria significar laico – ele teria sido empregado à inglesa. Se Pedro II tivesse em mente todo o ensino, o privado e o público, o termo secular estaria adequado, pois ele abrangeria o conteúdo nele ministrado, ou seja, a cultura na qual ele se definia. De um modo ou de outro, o monarca expressou a opinião de que a religião não deveria ser objeto de ensino, a não ser para os jovens em formação para o sacerdócio. Um longo intervalo de 14 anos decorreu entre essa manifestação e outras referências seculares e laicas no diário do imperador.

No Brasil, as visitas de Pedro II a instituições protestantes de ensino (jamais aos seus templos) eram raras e discretas. Temos o registro de visita que fez à Província de São Paulo em junho de 1875, quando foi ao Colégio Internacional, estabelecimento de ensino protestante na cidade de Campinas. (*Anuário do Museu Imperial*, v. XVI, 1955, p. 76) O imperador registrou em seu diário: “muito bem montado”. Elogiou o desempenho de uma aluna e anotou ter visto um livro de hinos publicado pela *Imprensa Evangélica*.

Os dois meses passados pelo imperador nos Estados Unidos (29 de abril a 24 de junho de 1876), em sua segunda viagem ao exterior,<sup>11</sup> deram-lhe oportunidade para tomar contato direto com situações não encontradas em seu país, inclusive em matéria religiosa. A viagem foi sintonizada com a inauguração da Exposição Internacional da Filadélfia, comemorativa do centenário da independência norte-americana, na qual havia um pavilhão do Brasil. Durante a viagem, o imperador visitou templos de instituições religiosas não católicas, o que não fazia no seu próprio país, onde era cativo da religião oficial. No exterior, estava livre dela, podia manifestar opiniões, ouvir pregadores de crenças diferentes da sua e até participar de serviços religiosos “heréticos” e até mesmo “pérfidos”.

Viajando quase sempre de trem, o imperador cruzou os Estados Unidos em todas as direções. Durante três meses, visitou sobretudo fábricas e instituições educacionais. Seu cartão de visita o identificava apenas como “Pedro de Alcântara”, sem o status imperial. No último dia da estada, anotou no diário: “(...) é na Pennsylvania que se aprecia melhor a importância que dão nos Estados Unidos à instrução pública. Desejaria que aí passassem algumas horas nossos ministros de Estado. (*Diário*, v. 17) Visitou, também, colégios e templos católicos, onde conversou com bispos e padres. Assistiu missas e concertos de músicas sacras e profanas. Visitou templos de outras religiões, inclusive mórmons

<sup>11</sup> O imperador fez três grandes viagens ao exterior. Em 1871, visitou Portugal, França, Alemanha, Itália e Egito. Em 1876, foi aos Estados Unidos (a única visita oficial), seguida de viagem particular aos seguintes países: Bélgica, Alemanha, Dinamarca, Suécia, Noruega, Finlândia, Rússia, Turquia, Grécia, Palestina, Egito, Itália, Áustria, França, Inglaterra, Holanda, Suíça, Espanha e Portugal. Em 1887, revisitou Portugal, França, Alemanha, Bélgica e Itália; pela primeira vez, foi à Espanha.



e judaicos. Em Nova York, visitou instituições protestantes, como a Associação Cristã de Moços e a *American Bible Society*, que imprimia Bíblias para todo o mundo, em 130 línguas – as “bíblias falsificadas”, como diziam os bispos brasileiros.

Em 21 de junho de 1876, visitou o Colégio Girard, na Filadélfia, nome do milionário que o fundou e mantinha. A instituição recebia meninos pobres a quem ministrava ensino profissional. O imperador anotou no diário: “Não se admite nenhum ministro de religião, segundo exigência do testamento de Girard; mas o diretor que é Mr. Altenagora, fá-los rezar e ensina-lhes moral. Entram no colégio meninos de todas as religiões, e contudo ensina-se aos judeus a venerar Jesus Cristo! Não compreendo o que quis Girard. (...) Assisti à oração antes de entrarem às 8 h para as aulas. O diretor leu na Bíblia, e depois todos os meninos conservaram as cabeças baixas apoiadas nas mãos por alguns instantes.” (*Diário*, v. 17)

Mais informativo do que o diário de Pedro II é a crônica de sua viagem aos Estados Unidos contida no livro de Argeu Guimarães (1961), redigido com base nas matérias de James O’Kelly, repórter do *New York Herald*, que cobriu todo o percurso, desde o embarque no Brasil. Na primeira entrevista, durante a travessia Belém-Nova York, Pedro II disse ao repórter sua posição sobre a teoria da evolução das espécies, de Darwin, manifestando posição favorável à secularização da ciência:

A teoria proposta é inegável, mas não concordo com as deduções de alguns dos continuadores de Darwin. Costumo recomendar muitas vezes aos meus jovens patrícios a conveniência de lerem a obra de Darwin, porque sou adepto da verdade, e quanto mais leio me convenço de que toda a verdade é uma só, e de que todas as ciências se encontram nesse ponto – o da Verdade. Por esse raciocínio, nenhum obstáculo se levantaria no caminho do desenvolvimento de qualquer ciência. (GUIMARÃES, 1961, p. 109)

Chegando a Nova York, uma das primeiras atividades do imperador foi assistir à pregação de evangelistas no hipódromo da cidade. Berbita Harding, autora de *Amazon throne*, livro de viagem ao Brasil, assim descreveu cena que a teria encantado: “Sentado no estrado, junto aos pregadores, com o guarda-chuva entre os joelhos e o chapéu alto sustido entre os punhos, Dom Pedro escutava atentamente. Em vários ensejos, quando os oradores expunham a causa da unidade do Cristianismo e condenavam a existência de seitas com outros nomes, ele movia a cabeça em sinal de assentimento, agitando a barba branca.” (GUIMARÃES, 1961, p. 141-142)

Em Salt Lake City, onde estava a sede da religião mórmon, o imperador assistiu a um ofício religioso, em 23 de abril de 1876. Recusou o lugar de destaque entre os “santificados” e se sentou no meio do público. A respeito da poligamia praticada pelos mórmons, declarou ao repórter:

O sistema da poligamia se opõe ao espírito da civilização nos dias que correm. Não posso acreditar que a gente dê crédito às revelações de Joe Smith e Brigham Young. Mas os mórmons realizaram árduo labor preparando esta terra para as culturas, impelidos, talvez, pelo entusiasmo religioso ou pelo fanatismo. Não posso compreender como os Estados Unidos permitem no seu seio uma sociedade poligamista. Por meio de leis seria fácil suprimir a imoralidade em uma cidade. Por que, pois, permiti-la aqui? (GUIMARÃES, 1961, p. 184)

O viajante coroado visitou templos judaicos em New Orleans e em São Francisco. Na sinagoga desta cidade, repetiu o que fizera em Londres, com grande sucesso de público, traduzindo para o inglês alguns versículos em hebraico. Em 4 de junho de 1876, na cachoeira de Niágara, na fronteira dos Estados Unidos com o Canadá, o imperador brasileiro quis visitar o *Prospect Park*, mas teve de esperar o fim da missa para entrar. No dizer do repórter, Pedro II ficou surpreso por ter de esperar pelo fim da cerimônia para entrar no parque. Não entendia como isso era possível num país em que havia liberdade religiosa. Conformou-se e esperou para iniciar a visita.

A despeito desses fatos, a opinião dos contemporâneos de Pedro II sobre seu papel no processo de construção da laicidade no Brasil varia de um pólo a outro. Tomemos como balizadoras as opiniões de Rui Barbosa, Joaquim Nabuco e José Veríssimo.

O imperador estava nos Estados Unidos quando Rui Barbosa proferiu a conferência no Grande Oriente do Brasil, em 21 de julho de 1876, que comentei anteriormente. Para o advogado baiano, o imperador posava de tolerante no exterior, mas, quando estava no Brasil, apoiava o ultramontanismo.

Joaquim Nabuco, por sua vez, apresentou uma imagem do imperador na qual o aparato religioso seria uma espécie de arcaísmo herdado da colonização portuguesa.

Dom Pedro II tinha o espírito fortemente imbuído do preconceito anti-sacerdotal. Ele não era propriamente anti-clerical, não via perigo da parte do clero; o que não lhe inspirava interesse era a própria vocação religiosa. Evidentemente o padre e o militar eram, aos seus olhos de estudioso insaciável de ciência, se não duas futuras inutilidades sociais, duas necessidades que ele quisera utilizar melhor: o padre, fazendo-o também mestre-escola, professor de universidade; em vez do militar, um matemático, astrônomo, químico, engenheiro. (NABUCO, 1997, v. 2, p. 964)

Uma espécie de resenha escrita por José Veríssimo do livro *Um estadista do império*, anexada à obra na edição de 1997, intitulada “os penúltimos anos do império”, converge com a avaliação de seu autor, Joaquim Nabuco:

Não havia com efeito em D. Pedro II, e o livro do Sr. Nabuco o verifica, nem fé monárquica, nem fé religiosa, senão um vago deísmo. Ele não cria no seu próprio poder, na origem divina da sua autoridade, ou sequer na legitimidade dela. Não amava

nenhuma das condições ou das exterioridades necessárias ao poder monárquico; nem a nobreza e os seus preconceitos; nem as armas, com as suas ostentações e vanglória; nem a igreja e seus padres, com suas pretensões à infalibilidade, à superioridade, a garantas da ordem; nem o luxo, a grandeza, a etiqueta, o cerimonial. Era um filósofo, não no alto e verdadeiro sentido da palavra, mas na sua significação vulgar, quase a de cínico, na acepção filosófica deste termo: indiferente a exterioridades, e no íntimo cético de tudo em que mais lhe cumpria crer, exercendo o seu ofício sem nenhum amor e entusiasmo por ele. Poucas coisas tem verdadeiramente a peito, e só nessas, como foi a emancipação dos escravos e o extermínio de López, revela alguma vontade. É, incontestavelmente, um bom, mas a sua bondade é a dos cétricos, aliás a mais segura de todas, segundo Renan. Descobre-se-lhe talvez vaidade, mas não orgulho; não sabe nem impor-se nem mandar. É um acanhado. Sofre a contrariedade, as liberdades irreverentes que com ele tomam, e que lhe falem em pé de igualdade. Em suma, este imperador é antimilitar, anticlerical, antifidalgo, é talvez, no fundo, antidinástico. (VERÍSSIMO, apud NABUCO, 1997, v. 2, p. 1.313-1.314)

Esse juízo é consistente com o que disse o imperador ao marquês de São Vicente, presidente do Conselho de Estado, quando tomou conhecimento do Manifesto Republicano de 1870: “se os brasileiros não me quiserem para seu imperador, irei ser professor”. (apud CARVALHO, 2007, p. 129)

O *padroado* e a escravidão eram os principais pilares de sustentação do regime monárquico. A corrosão de um e de outro, acabou por lhe custar o próprio trono. A escravidão foi juridicamente extinta em 1888, quando ele se encontrava no exterior, mas com seu apoio. A separação entre a Igreja Católica e o Estado chegou a ser cogitada por ele, como medida extrema, no bojo da *questão dos bispos*, como já vimos. Mas, sua efetivação teve de esperar pela derrubada da Monarquia, a proclamação da República e o exílio da família imperial.

Expulso do Brasil pela República em momento de afirmação, Pedro de Alcântara preferiu morar na França republicana do que no Portugal monárquico dos seus parentes da Casa de Bragança. Nove meses depois de promulgada a Constituição que separou o Estado brasileiro da Igreja Católica e sete meses antes de falecer, o ex-imperador escreveu em Canes um texto auto-biográfico, que veio a ser conhecido como seu “testamento político”.<sup>12</sup> Ele não se declarou católico, mas um crente em Deus e nos dogmas (não disse quais), que possuía o sentimento religioso inato no ser humano, despertado pela contemplação da natureza (nenhuma palavra sobre a revelação). Portanto, algo que um maçom de qualquer crença ou um livre-pensador poderia subscrever. Ao declarar seu amor pelo Brasil, desejou que o país não tivesse ignorância nem falsa religião. Não

<sup>12</sup> O texto foi publicado no Brasil em dezembro de 1925, no número 64 da *Ilustração Brasileira*, por ocasião do traslado dos restos mortais de Pedro de Alcântara e Teresa Cristina para Petrópolis (RJ). As referências seguintes foram extraídas das páginas 47 e 48 dessa revista.

se sabe o que ele queria dizer com falsa religião. O Catolicismo ultramontano? Outra vertente do Cristianismo? Outra religião monoteísta? Os cultos de origem africana que ele provavelmente sabia praticados no Brasil? Só nos restam as perguntas sem respostas.

Numa sintonia com a III República francesa, que o acolheu, ele se declarou partidário do princípio *Igreja livre no Estado livre*, mas com uma importante condição: “quando a instrução do povo pudesse aproveitar de tais institutos”. Não seria descabido supor que, enquanto isso não acontecesse, ele preferisse o povo ignorante submetido a uma igreja (a católica, no caso brasileiro) e o Estado mantenedor da religião oficial. Não é descabido pensar que a instrução popular fosse entendida por ele como substituta da crença religiosa, um pensamento igualmente compatível com a Maçonaria. Essa posição é consistente com outra passagem do “testamento político”, na qual Pedro de Alcântara afirmou ter “pendido” (alguma hesitação subentendida) para a instrução livre, dependente apenas da inspeção estatal em matéria de moral e higiene, e sem Instrução Religiosa. Esta deveria pertencer às famílias e aos ministros das diversas religiões, posição que ele expusera 29 antes no diário íntimo, sobre o ensino dever ser inteiramente secular.

Já velho e doente, Pedro de Alcântara não pôde reivindicar para si a função de professor. Se docente em escola privada, pode-se imaginar que a preferisse secular por opção. Se optasse por estabelecimento público de ensino, é lícito supor que o preferisse laico, por definição.

## MESTRES E PROFESSORES

O processo de secularização da cultura no período do Império teve nos livros e nos professores, inclusive dos estabelecimentos públicos de ensino, um importante impulsionador. Nos livros, muitos deles importados, mestres do pensamento europeu traziam aos homens (mais raramente às mulheres) do Império do Brasil ideias convergentes e contrárias à ordem aqui estabelecida. Para saber o que liam esses homens, é preciso recorrer aos seus próprios depoimentos, o que acarreta grandes dificuldades. Até mesmo auto-biografias eram raras. Por isso, vou me contentar com apenas uma, mas não qualquer uma, a de Joaquim Nabuco.

Ele não era um personagem representativo da maioria da elite política e intelectual brasileira, pois estava muito à frente dela pela trajetória, pela produção histórico-literária e pelo protagonismo político-parlamentar. Apesar disso, vou tomá-lo como referência para indicar o processo de secularização na formação da elite, da qual ele é mais um tipo extremo do que um tipo médio. Se poucos ou nenhum de seus contemporâneos passaram por todas as posições nem tiveram o mesmo papel nelas, muitos tiveram pelo menos parte do percurso em comum. A tarefa de tomá-lo como referência fica facilitada pelo livro que ele nos legou – *Minha formação*. Publicado em 1900, o livro se ocupa principalmente em

justificar a preferência do autor pela Monarquia constitucional britânica em detrimento da República presidencialista ao estilo norte-americano; secundariamente, pelo retorno ao Catolicismo, depois de décadas de deísmo maçônico e até mesmo de atitudes agressivas contra a Igreja. Valho-me também de sua biografia, escrita por Ângela Alonso (2007).

Joaquim Nabuco fez o curso secundário no Colégio Pedro II no Rio de Janeiro, onde vivia com o pai – senador, conselheiro e ministro. Ainda estudante secundarista, privava com amigos de seu pai, entre os quais Tavares Bastos, Saldanha Marinho e Quintino Bocaiúva, jornalistas e parlamentares que se posicionavam contra os privilégios do Catolicismo, garantidos pelo Estado. Nessa época, os autores franceses eram seus prediletos.

*As Palavras de um crente* de Lamennais, a *História dos Girondinos* de Lamartine, o *Mundo Caminha* de Pelletan, os *Mártires da Liberdade* de Esquiros eram os quatro Evangelhos da nossa geração, e o *Ashaverus* de Quinet o seu Apocalipse. Victor Hugo e Henrique Heine creio que seriam os poetas favoritos. Eu, porém não tinha (nem tenho) sistematizado, unificado sequer o meu lirismo. Lia de tudo igualmente. O ano de 1866 foi para mim o ano da Revolução Francesa: Lamartine, Thiers, Mignet, Louis Blanc, Quinet, Mirabeau, Verginaud e os Girondinos, tudo passa sucessivamente pelo meu espírito; a Convenção está nele em sessão permanente. Apesar disso, eu lia também Danoso Cortez e Joseph de Maistre, e até escrevi um pequeno ensaio com infalibilidade dos dezesseis anos, sobre a infalibilidade do Papa. (NABUCO, 1976, p. 7, grifos no original)

Com esse amplo repertório, ele confessou não ter ideia própria alguma, pois tinha todas – as dos outros. Mantinha intata a fé católica até entrar na Faculdade de Direito de São Paulo, quando se deu o arrebato (que ele chamou de *coup de foudre*) pelo pensamento de Ernest Renan, a quem dedicou todo um capítulo. Foi na faculdade que Nabuco teve sua iniciação na Maçonaria e se associou à *Bucha*, fundada décadas atrás por Júlio Frank. Depois de concluído o curso de Direito e antes de ingressar na política, o jovem pernambucano passou por uma fase de intensa dedicação à literatura. Sua crença religiosa havia se obscurecido, e ele procurava imitar os grandes autores franceses, até mesmo escrevendo nessa língua.

Vale a pena uma pequena digressão para nos inteirarmos de quem foi o pensador que tanta admiração suscitou em Nabuco. Educado em seminário católico, Ernest Renan se distanciou de sua formação teológica e se tornou um destacado literato, filólogo, filósofo e historiador, chegando a ser professor de hebraico no Collège de France. A publicação da *Vida de Jesus* em 1863, primeiro dos sete volumes de sua *História das origens do Cristianismo*, alcançou sucesso imediato (13 impressões em quatro anos) e provocou grande escândalo, inclusive a condenação do papa Pio IX.<sup>13</sup> Sua tese era a de que a religião cristã e a judaica

<sup>13</sup> No próximo item, veremos como Machado de Assis se manifestou a respeito da fúria de um sacerdote do Recife contra esse livro de Renan.

não provinham de uma revelação divina, mas eram produtos de uma intuição popular a respeito do homem, da vida e da sociedade. Em consequência, a Bíblia deveria ser analisada como qualquer outro documento histórico. Pela mesma razão, a figura de Jesus deveria ser estudada como a de qualquer outro homem, embora um homem excepcional, que fundou uma religião que acabou por ser a religião da humanidade. O Sermão da Montanha jamais seria ultrapassado. Até mesmo aqueles que se separaram da religião cristã seriam cristãos, no sentido de que adotavam os elementos essenciais da mensagem de Jesus. Coisa bem diferente era a codificação que a Igreja fizera dessa mensagem. Não se encontraria nenhuma proposição teológica nem dogmas fixos nos Evangelhos, apenas imagens suscetíveis de interpretações indefinidas, impossíveis de serem “encerradas em algumas frases de catecismo”. (RENAN, 2000, p. 368)

O pensamento de Renan sobre a educação foi marcado pela reação à derrota da França pela Prússia em 1870. Ele defendeu que seu país assumisse o que dera vantagem ao inimigo: a disciplina escolar similar à do Exército. Radicalmente contrário à Comuna, ele enalteceu o governo monárquico e o poder da elite sobre o povo, a quem deveria ser imposto um código de conduta baseado mais nos deveres do que nos direitos. Desse posicionamento de Renan, Nabuco nada assimilou.

Em 1873, o jovem pernambucano viajou à Europa e procurou por Renan, a quem havia dirigido uma carta aberta, ainda no Rio de Janeiro – *Le droit au meurtre*. Esse texto foi entregue ao escritor por um brasileiro que conhecia os dois, o que facilitou a acolhida do pernambucano pelo francês. Foi Renan quem deu a Nabuco cartas de apresentação a ilustres literatos franceses, que foram contatados pelo visitante. “Foi uma impressão de encantamento”. (NABUCO, 1976, p. 43) A estada na França terminou com uma obra em versos, *Amour et Dieu*, que ele qualificou de “uma réplica teísta ao *De rerum natura*.”<sup>14</sup> (Idem, p. 42) Visto em retrospecto, Deus no título era tudo o que lhe restara da crença na vida eterna.

A viagem de Nabuco à Europa foi feita durante a *rebelião dos bispos* de Olinda e do Pará. Quando retornou, um anos depois, a crise política estava no auge – os prelados acabavam de ser condenados. Ele participou dos debates do lado maçônico, reclamando a separação entre a Igreja Católica e o Estado, condição para que pudesse haver plena liberdade religiosa. Fez conferências, escreveu artigos e publicou panfletos. No fundo ele repelia a religião como sendo mero ancoradouro de proteção contra as turbulências da vida, mais apropriado para mulheres e crianças.

Em 1888, quando era um parlamentar experiente, líder abolicionista reconhecido nacionalmente, Nabuco esteve no Vaticano e pediu audiência ao papa, de quem pretendia obter manifestação pró-abolição da escravatura. Durante a campanha abolicionista,

<sup>14</sup> Referência ao poema de Lucrécio que tratou a natureza numa perspectiva imanente, na qual os fenômenos são produtos do acaso, não da intervenção dos deuses.

ele havia denunciado o indiferentismo do clero brasileiro diante da escravidão. Mas, por ocasião do jubileu de Leão XIII, às vésperas da “lei áurea”, quase todos os bispos publicaram cartas pastorais conclamando os fieis a oferecerem cartas de liberdade aos seus cativos como dádiva ao pontífice. Esse apelo dos prelados forneceu o ensejo de pedir ao papa intervenção nesse problema político. Reeleito para a Câmara dos Deputados e consciente de que jamais prestara algum serviço à Igreja, ele partiu para Roma levando uma carta do cardeal Manning, de Westminster, conseguida pela Anti-Slavey Society e pela União Católica Inglesa. Na entrevista, ele pediu ao papa que condenasse a escravidão em nome da Igreja. Leão XIII reagiu positivamente, pois no seu entendimento o homem não poderia ser escravo do homem. Interessante contraste: enquanto o papa fora sensível aos reclamos em prol da justiça, os bispos brasileiros apelavam para a dádiva... O deputado pernambucano pediu urgência na manifestação, que ela fosse feita antes da abertura do Parlamento, em maio. Respondendo a perguntas do papa, Nabuco defendeu a família imperial, que teria feito avançar a abolição como podia, mas encontrava limites na sua própria base de apoio material, justamente os poderosos proprietários de escravos. O deputado-emissário foi interpelado por um cardeal, que defendeu a posição de que os negros precisavam de educação religiosa, ao que Nabuco teria respondido:

Antes de começar o movimento abolicionista em 1879, o Partido Liberal a que pertencço, em consequência da luta contra os bispos em 1873, luta sobre a qual os conservadores haviam pronunciado a anistia, achava-se principalmente voltada para medidas de secularização [isto é, da laicidade, LAC] dos atos da vida civil, quase todos ainda confiados entre nós à Igreja. Com essas medidas desenvolveu-se mesmo um estado de guerra entre o liberalismo e a Igreja. Desde que começou o movimento abolicionista, entretanto, morreram todas as outras questões, e literalmente há nove anos não se tem tratado de outra coisa no país. Estabeleceu-se então uma verdadeira *trégua de Deus* entre os homens de todos os modos de sentir e pensar a respeito das outras questões. (...) Abolida a escravidão, resta proteger o escravo livre. Nesse campo, nada em nossas leis impede que a Igreja entre em concorrência para obter a clientela da raça que tiver ajudado a resgatar. Não seremos nós, abolicionistas, que havemos de impedir a aproximação entre os novos cidadãos e a única religião capaz de os conquistar para a civilização. (NABUCO, 1976, p. 151, grifos no original)

É revelador que o deputado tenha falado em *concorrência*, não em monopólio, justamente o que a Igreja Católica temia perder de todo.

A encíclica de Leão XIII demorou a sair porque a diplomacia brasileira teria se assustado com a iniciativa e agiu no sentido de postergá-la. Assim, ela somente foi divulgada depois da lei de 13 de maio de 1888. Para Nabuco, em termos pessoais, a vista ao papa não teria sido em vão. Depois dela, retomou o sentimento religioso e voltou à Igreja Católica. O ostracismo político, sobretudo após a proclamação da República,



facilitou a ação proselitista de sua esposa, educada em escola de freiras na França, no sentido de trazê-lo de volta ao Catolicismo. Para Ângela Alonso (2007), a religião forneceu bálsamo a um homem cansado, frustrado e angustiado com a lida política. Reassumindo a fé e as práticas religiosas, ele pôde viver com humildade o que um agnóstico teria vivido como humilhação.

Passemos a outro mestre de pensamento e, logo, aos professores que com ele dividiram a difusão de ideias seculares e até mesmo laicas.

As faculdades do Império eram espaço privilegiado de socialização política dos jovens oriundos das famílias da elite. Como eram poucas instituições (duas de cada uma das especialidades – Medicina, Direito e Engenharia), elas recebiam jovens da Corte e de diversas províncias. Os clubes políticos e literários, as associações culturais e filosóficas favoreciam o confronto e o compartilhamento de opiniões e até mesmo o estabelecimento de relações familiares e políticas após a formatura. (CUNHA, 2007, cap. 2, *passim*) Em reforço às atividades político-filosóficas internas às instituições de ensino superior, entidades externas procuravam atuar nelas como a Maçonaria e a Igreja Positivista.

A Maçonaria e o Positivismo eram concorrentes no plano filosófico, mas aliados na política prática brasileira, principalmente a partir da década de 1870, quando tinham importantes metas comuns, como a abolição da escravatura, a secularização da cultura e a laicidade do Estado, para o que a retirada do privilégio de religião oficial da Igreja Católica era condição necessária. A Maçonaria estava bem difundida no país, mas o Positivismo cresceu especialmente nas escolas de Engenharia e na Academia Militar.

O Positivismo foi a autodenominação de uma doutrina filosófica surgida na sua forma amadurecida na França, elaborada por Augusto Comte. Pretendia unificar os conhecimentos mediante a aplicação da metodologia das ciências naturais ao mundo humano: um método positivo em oposição ao método metafísico.

A Sociologia chegou ao Brasil nas asas do Positivismo, particularmente pelas obras do próprio Augusto Comte, o criador do termo, que assim denominou a ciência da sociedade. Com suas obras veio um forte impulso no sentido da contestação do monopólio da Igreja Católica, quebrado como se achava, no interior do próprio campo religioso. Por via de consequência, a obra do filósofo e sociólogo francês exerceu importante influência na secularização da cultura.

O pensamento romântico, que vicejou na reação ao Iluminismo e à Revolução Francesa, como o de Edmund Burke, de Joseph de Maistre e de Louis de Bonald, concebia a linguagem, as leis, os costumes e as instituições como enraizadas e expressas concretamente na vida social. A sociedade foi vista por eles como algo mais profundo do que o mero resultado de um contrato entre indivíduos: ela seria uma unidade orgânica, com imperiosas leis internas de desenvolvimento, uma pesada herança do passado, que não podiam ser mudadas conforme a vontade dos seus integrantes. As instituições sociais

seriam o produto de um lento desenvolvimento orgânico, e não de uma ação deliberada e calculada, que poderia ser mudada à vontade. Eles não se manifestavam contra todas as mudanças, apenas contra as mudanças bruscas. Em contraposição à Revolução, defendiam mudanças lentas, resultantes de alterações orgânicas da vida social.

A família e a religião foram encaradas pelos românticos como essenciais à sociedade, senão geradoras da própria vida social. Eles valorizaram o Catolicismo pela capacidade de controle social mediante a atuação da hierarquia e por seu papel na unidade cultural da Europa. A dimensão não racional da vida humana, seu caráter sagrado, os rituais e os costumes foram entendidos como de primordial importância para a vida social, ao contrário do que defendiam os iluministas.

Incorporando a herança do lado romântico do pensamento de Saint-Simon e descartando o legado iluminista e socialista do seu mestre, Augusto Comte manteve a ideia de que toda a história da humanidade se condensa na história da religião, o que não se confundiria necessariamente com a prevalência da crença na divindade nem na transcendência. Diferiu dos românticos, todavia, no que dizia respeito ao Cristianismo e seu clero. Para Comte, o clero medieval havia cumprido seu papel histórico e já não tinha lugar na sociedade industrial, situação essa que seria irreversível.

Uma ideia assimilada de Saint-Simon foi a da evolução da humanidade, que passaria necessariamente por três etapas teóricas diferentes e sucessivas, caracterizadas pela maneira de interpretar os fenômenos naturais e sociais: a teológica ou fictícia, a metafísica ou abstrata e a positiva ou científica. O fetichismo, o politeísmo e o monoteísmo seriam expressões da fase de progressiva preparação da inteligência humana para a atividade especulativa num regime lógico melhor do que as concepções espontâneas que levaram à compreensão dos fenômenos pela intervenção direta, constante e arbitrária de agentes sobrenaturais. Como filosofia intermediária, o espírito metafísico manteria do estágio anterior a tendência para os conhecimentos absolutos, substituindo, no entanto, os agentes sobrenaturais por entidades ou abstrações personificadas, subordinadas a uma única entidade geral, a Natureza, representando o equivalente metafísico da divindade monoteísta. Por outro lado, o espírito metafísico não teria alcançado, ainda, a observação dos fenômenos que caracterizariam o estágio seguinte, permanecendo na obstinada tendência a argumentar, sempre à procura da origem primeira dos fenômenos e seu destino final.

As ciências teriam se desenvolvido segundo graus crescentes de complexidade, resultando na seguinte hierarquia: Matemática, Astronomia, Física, Química, Biologia e, acima de todas, a Sociologia. Com a criação da Igreja Positivista, Comte acrescentou a Moral no cume dessa hierarquia. Tal sequência pautou a organização curricular do ensino secundário brasileiro de orientação positivista, do qual veremos alguns exemplos no próximo capítulo.

Da mesma maneira que não existe sociedade sem governo, nenhuma poderia se desenvolver e se conservar sem um sacerdócio que difundisse as ideias compartilhadas por todos, uma religião que regulasse os conflitos práticos. Toda sociedade funciona com base em dois poderes, o espiritual e o político, que Comte preferiu chamar de poder temporal, como, aliás, a doutrina católica. A principal função social do poder espiritual seria a direção suprema da educação, no sentido amplo, isto é, o preparo dos indivíduos para aceitar a ordem social em geral e para a função social que cada um tem de desempenhar nela. (COMTE, 1972, p. 195)

A doutrina positivista se propôs a substituir o Cristianismo em seu papel de espiritualidade comum, pela difusão da Religião da Humanidade, proclamada por Comte em 1847. Uma espécie de caricatura do Catolicismo, a Religião da Humanidade tinha no próprio Comte seu Grande Sacerdote, que ministrava cultos à deusa Grande Ser, isto é, a Humanidade, e projetava templos que continham capelas dedicadas aos expoentes da espécie humana, entre os quais Moisés, Homero, Aristóteles, César, São Paulo, Carlos Magno, Gutenberg, Descartes, Frederico, Bichat e Heloísa.

A nova religião descartava a figura do Deus judaico-cristão em proveito do Grande Ser, isto é, a Humanidade, mas de modo a não admitir a transcendência. Os sacerdotes da Humanidade, constituintes do clero positivista, que, de posse da Sociologia seriam capazes de identificar e de difundir as ideias e os sentimentos que conviriam à sociedade, poriam fim à anarquia política e social, pela força do exemplo e do convencimento.

Da teoria, vamos à política prática. A habitação proletária era vista por Comte como um dos mais importantes problemas sociais de seu tempo. Sem boa moradia, o proletariado não poderia ter a estabilidade familiar que lhe permitisse ter verdadeiramente uma pátria. O problema da moradia se somava ao das condições de remuneração para impedir que o proletariado fosse efetivamente incorporado à sociedade. Com efeito, a exorbitância do poder dos empresários na fixação em níveis muito baixos dos salários dos trabalhadores era um problema que estava a exigir moderação, mas não intervenção. A solução seria de caráter espiritual: o reconhecimento pelos empregadores da necessidade de pagarem salários não de acordo com o mercado de trabalho nem com a produtividade, mas, sim, para propiciar aos proletários uma existência digna.

A *incorporação do proletariado na sociedade moderna* dependeria da isenção da mulher proletária de todo trabalho fora do lar. Sem a conveniente remuneração dos homens, as mulheres só teriam como alternativa a miséria, a prostituição ou o trabalho, o que as desviava do seu *santo destino social*, o de exercer influência moral sobre os homens e os filhos, condição para o fim da atração que as idéias subversivas exerciam sobre eles.

Na interpretação de Ângela Alonso, o Positivismo foi apropriado pelos intelectuais brasileiros de modos bem distintos e com diferentes propósitos, conforme a situação social dos protagonistas. O crescimento de seus adeptos entre nós teria sido resultado sobretudo

da reação à frustração de estudantes dos cursos superiores, cujo número aumentava mais do que as perspectivas de ocupações compatíveis com suas aspirações, de modo que a reação à dissonância de status teria gerado uma rebeldia política de amplo espectro. A autora afirmou que o grupo positivista de São Paulo era formado predominantemente de estudantes e professores que buscavam ascensão social via educação, principalmente nas escolas normais e nas faculdade de Direito. (ALONSO, 2002, p. 144) O anticatolicismo foi incluído pela autora entre os focos desse comportamento reativo.

Visto por outro ângulo, os engenheiros estavam predispostos ao Positivismo pelo próprio currículo de seu curso, uma afinidade pedagógica e científica maior do que a propiciada a advogados ou médicos. Os militares brasileiros, por sua vez, assumiram o pensamento de Comte por várias vias. O intelectualismo de base matemática da formação dos oficiais do Exército favorecia a mesma afinidade dos engenheiros, ao que somavam a reinterpretação do papel que o filósofo francês atribuiu aos industriais.<sup>15</sup> Ao invés destes, o papel dirigente caberia no Brasil aos militares, reforçados em sua auto-estima pela guerra da Tríplice Aliança. Aos militares, portadores de uma presumida superioridade moral sobre os civis, caberia assumir a função dirigente do Estado e a de promotores da regeneração moral da sociedade, cujos valores decadentes seriam substituídos pelos valores positivos, inculcados por uma ditadura republicana.

O exemplo mais candente de influência política sobre os cadetes e oficiais jovens por um professor é o de Benjamin Constant Botelho de Magalhães, que ensinou Matemática na Academia Militar. Pelo seu magistério, o Positivismo se tornou uma doutrina amplamente aceita na oficialidade jovem do Exército. Para o tema aqui desenvolvido, sua atuação na divulgação da doutrina comteana, na proclamação da República e em prol da laicidade da educação pública não encontra paralelo no século XIX. Se não fosse um republicano de última hora, Rui Barbosa poderia ser comparado a ele no protagonismo político e na luta pela laicidade do Estado, embora o magistério não estivesse incluído em suas atividades. Todavia, o exemplo tomado aqui não deve obscurecer o fato de que o Positivismo foi também bastante divulgado por professores nas faculdades “civis” de Direito, Medicina e Engenharia, bem como nas escolas normais.<sup>16</sup>

Nascido em Niterói (RJ), Benjamin Constant<sup>17</sup> ingressou aos 15 anos na Academia Militar. Há duas versões sobre como ele chegou a Augusto Comte. Uma delas diz que

<sup>15</sup> Desde meados do século XIX e mais ainda depois do fim da guerra da Tríplice Aliança, cresceram os incentivos para a promoção dos oficiais do Exército Brasileiro baseados na instrução. Assim, para os cadetes e oficiais jovens oriundos de famílias não abastadas, a armas “científicas”, particularmente a artilharia, que exigia forte dose de Matemática, exerciam esse especial atrativo.

<sup>16</sup> Listas de professores positivistas nas instituições de ensino superior e nas escolas normais podem ser obtidas em Lins (1964, cap. 2) e Alonso (2002, cap. 2, item 2).

<sup>17</sup> O nome Benjamin Constant foi dado em homenagem a um político da corrente liberal na Revolução Francesa, apoiador de Napoleão e mais tarde da restauração do poder monárquico após a derrota daquele. O Constant francês publicou obras sobre temas políticos e religiosos, bem como romances psicológicos.

seu contato com a doutrina se deu em 1856, quando encontrou na tese de um professor resumo das ideias comteanas sobre o cálculo matemático. O interesse despertado o levou a procurar conhecer a obra do filósofo francês diretamente.<sup>18</sup> Outra versão, menos provável, diz que o primeiro volume do *Système de Politique Positive*, encontrado por acaso em um livreiro, foi o desencadeador de sua aproximação ao Positivismo. O fato é que o Constant fluminense anotou em seu diário o preço de um livro de Émile Littré, herdeiro filosófico de Comte (posteriormente dissidente), encontrado na Livraria Garnier. Qualquer que tenha sido o primeiro contato, o pensamento de Augusto Comte serviu de elemento organizador das atividades de Benjamin Constant como matemático, militar e cidadão. (LEMOS, 1999, p. 43)

Em 1858, Constant concluiu o curso de Engenharia Militar e passou a trabalhar no Imperial Observatório Astronômico. Por ser arrimo de família numerosa, começou um longo e infrutífero percurso para conquistar uma cátedra de Matemática na própria Escola Militar, na Escola Politécnica, no Colégio Pedro II e na Escola Normal. Em todos esses estabelecimentos de ensino as vagas deveriam ser providas por concurso, mas eram ocupadas por pessoas das preferências das chefias. Mesmo tendo Constant obtido a primeira colocação, ele era preterido em proveito de algum apadrinhado. Em nenhum desses casos, a solução patrimonialista o beneficiou. Somente na quarta tentativa conseguiu um lugar por concurso no Instituto Comercial. No Colégio Pedro II jamais lecionou; na Escola Normal foi nomeado professor interino em 1879. Outra frustração foi na Escola Politécnica, recém-desmembrada da Escola Militar, onde inaugurou o ensino de uma cadeira, em regime interino, mas foi preterido em proveito de outro pretendente na efetivação. A interinidade parecia uma sina de quem não manipulava bem as pedras do tabuleiro do jogo clientelista.

O emprego paralelo mais estável de Constant foi no Imperial Instituto dos Meninos Cegos, onde ele foi nomeado professor de Matemática em 1862. Ao mesmo tempo, ele dava aulas particulares da mesma disciplina a alunos paisanos e militares, além de avaliar os candidatos aos cursos superiores nos “exames de estudos preparatórios” no Rio de Janeiro. Em 1866, foi promovido a capitão e enviado ao Paraguai, onde a guerra se desenrolava desde o ano anterior. Atuou na intendência e na engenharia de combate, o que lhe valeu elogios. No ano seguinte, retornou doente ao Rio de Janeiro, cheio de críticas à condução da guerra e à corrupção das elites militares e civis, e à imaturidade do povo brasileiro. Retomou suas atividades no Observatório Astronômico e nos institutos Comercial e de Cegos. Em 1872, começou a lecionar Matemática na Escola Militar, mais uma vez como professor interino, embora obtivesse o primeiro lugar no concurso. Lemos (1999, p. 236-237) relatou um fato inusitado. No dia do concurso, Constant pediu a palavra e indagou à banca se o fato de ser positivista e estar disposto a divulgar

<sup>18</sup> Esta como as demais referências a Benjamin Constant foram retiradas da obra de Renato Lemos (1999).

a doutrina seriam impedimentos para o concurso. Consultado pela banca, o imperador, que estava presente, não fez objeção. A consulta parece ter sido um artifício contra manobras da banca. O concurso continuou e Constant obteve o primeiro lugar. Mesmo assim, permaneceu interino.

As relações entre Pedro II e Benjamin Constant eram ambíguas. Embora mantido em contínua interinidade nos cargos que merecera por concurso, o imperador o mantinha no seu tão amado Instituto de Cegos. Além disso, o convidou a dar aulas de Matemática aos seus netos. As aulas não duraram muito, pois o professor achou os príncipes mal educados, e se demitiu da função.

O militar-professor era um pensador eclético, filiado à Maçonaria e a três irmandades religiosas católicas,<sup>19</sup> tudo isso e positivista, mas nada ortodoxo. O principal ponto de conflito entre ele e os dirigentes da Igreja Positivista era a liberdade espiritual, isto é, a defesa do caminho democrático para a disseminação da doutrina, bem como a rejeição à ditadura, por mais matizada que fosse sua concepção. A liberdade de pensamento, que o engenheiro militar tanto prezava, lhe permitiu escrever um tratado de Matemática no qual apontou erros em algumas passagens da obra de Comte. Isso não era admitido pela Igreja Positivista do Brasil, para quem os textos do fundador da doutrina deveriam ser aceitos com “severa submissão”. (LEMOS, 1999, p. 253) Os positivistas ortodoxos consideravam um desvio inaceitável de Constant a intenção de fazer a doutrina triunfar pelo ensino nas escolas, o que seria contrário ao pensamento de Comte. O filósofo-sociólogo francês defendia que o Positivismo prevaleceria pela livre competição com o pensamento arcaico, além do que considerava o Estado incompetente em matéria filosófica, razão de toda a desconfiança para com o ensino obrigatório. Embora jamais escondesse sua condição de adepto do sistema político positivista, o magistério de Constant se limitava à parte matemática do *Cours de Philosophie Positive*.

O mesmo Renan que estimulou Joaquim Nabuco e o mesmo Comte que inspirou Benjamin Constant fizeram outro discípulo no Brasil – Sílvio Romero –, que, por sua vez, veio a ser mestre de pensamento e professor, com influência ampla e de mais longa duração.

Silvio Vasconcelos da Silveira Ramos Romero nasceu em Sergipe, fez os “estudos preparatórios” no Rio de Janeiro e se matriculou na Faculdade de Direito de Recife, onde se graduou em 1873. Depois de curto exercício em promotoria no interior de sua província natal, ele prestou concurso para a cátedra de Filosofia no curso anexo de “preparatórios” da Faculdade de Direito de Recife. Tobias Barreto, seu amigo mais velho e correligionário em vários assuntos, já tinha tentado o mesmo dez anos antes, para a cadeira de Latim. Obteve o primeiro lugar, mas o concurso foi anulado. Em nova tentativa, conquistou novamente a primeira colocação, mas o governo nomeou o padre que concorria com

<sup>19</sup> Não consegui encontrar em seus escritos nenhum sinal de idéias maçônicas ou católicas. Talvez essa filiação fosse mais de caráter social do que intelectual.

ele. Em trajetória paralela, Sílvio obteve o primeiro lugar no concurso para a cátedra de Filosofia, mas a congregação anulou o ato e convocou nova disputa.<sup>20</sup>

Enquanto aguardava as novas provas, ele tentou o doutorado na mesma faculdade em que se graduara, mas sem sucesso. A banca recusou a tese de orientação positivista, que descartara a Metafísica por ser uma disciplina morta. Em meio a agressões verbais de parte a parte, o candidato abandonou o ato acadêmico e a banca encaminhou um processo contra ele, que acabou por não se efetivar. Não foi essa a primeira nem a última polêmica intelectual e política em que Sílvio se envolveu. Ao contrário, toda sua vida foi marcada pela emissão de opiniões contundentes, que frequentemente atingia os interlocutores tanto quando suas ideias e obras.

No novo concurso para a cátedra de Filosofia, Sílvio foi classificado em 2º lugar. Julgando-se injustiçado, migrou para o Rio de Janeiro, onde foi bem acolhido. Exerceu o cargo de juiz em Parati (RJ), ocasião que aproveitou para redigir *A Filosofia no Brasil*, obra publicada em 1878. Deixou a magistratura no ano seguinte, retornou à Corte e abraçou o jornalismo, atividade que, ao lado da docência, exerceu durante toda a vida.

A oportunidade de ingressar na carreira do magistério surgiu com a reabertura de concurso para a cadeira de Filosofia do internato do Colégio Pedro II.<sup>21</sup> Um primeiro concurso tinha terminado sem aprovados, pois a banca não considerou candidato algum com os conhecimentos necessários. Em nova chamada, Sílvio se inscreveu, junto com oito concorrentes, inclusive o que lhe vencera em Recife. O ponto sorteado para a tese foi “Da interpretação filosófica na evolução dos fatos históricos”, cuja redação deveria ser apresentada em duas semanas. A defesa de Sílvio foi em janeiro de 1880, na presença do imperador. Para a prova oral, o ponto sorteado foi menos sensível – “A filosofia de Aristóteles” –, também realizada diante do imperador. Já para a prova escrita, o tema não poderia ser mais difícil para quem amargara o insucesso em Recife – “Da ideia de um ente supremo”. Feitas as contas e proclamado o resultado, Sílvio obteve o primeiro lugar, mas a cautelosa banca preferiu deixar porta aberta para a nomeação de outro candidato, com a seguinte ressalva inserida na ata: “Os examinadores cumprem o dever de declarar que, para a classificação do bacharel Silvio Romero, atenderam aos seus incontestáveis talentos, lucidez de exposição e aptidão profissional sem investigar que a filosofia de Comte, da qual o candidato é ardente sectário, vai de encontro à unidade do plano de estudos deste Imperial Colégio, matéria esta que o Governo Imperial decidirá em sua sabedoria.” (MENDONÇA, 1963, p. 112) Apesar das intrigas palacianas e da demora na decisão, Sílvio foi nomeado catedrático de Filosofia do Colégio Pedro II por decreto do ministro do Império. Mais tarde, o filósofo sergipano ampliou sua atividade docente

<sup>20</sup> Na apresentação da trajetória de Silvio Romero, me baseei em Carlos Sussekind de Mendonça (1963).

<sup>21</sup> Naquela época, o internato e o externato do Colégio Pedro II estavam organizados como se fossem estabelecimentos de ensino distintos, com cátedras separadas, embora o currículo e a congregação fossem os mesmos.



com mais dois postos de professor de Filosofia do Direito em duas instituições privadas cariocas, na Faculdade Livre de Direito e na Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais.

Sílvio foi positivista comteano heterodoxo desde os tempos de estudante, pois não aceitava o componente religioso nem o fatalismo do fundador. Manteve o materialismo do filósofo e sociólogo francês, mas o combinou com o evolucionismo do inglês Herbert Spencer. Este incorporou o princípio de Darwin da evolução das espécies a partir da luta pela vida, mas pela via de Malthus, isto é, a sobrevivência dos mais aptos no mundo humano. O Positivismo de Sílvio foi, então, matizado pelo evolucionismo, que permitia uma composição com o liberalismo político.

A convergência teórica com Tobias Barreto e Clóvis Beviláqua, pelo menos parcial, bem como uma predileção pela citação de autores alemães, fez com que Sílvio Romero, já no Rio de Janeiro, cunhasse a expressão “Escola do Recife” para designar o trio e outros com quem tinha afinidades, como Araripe Júnior. Tal denominação nasceu de polêmica com escritores do Rio de Janeiro, a quem acusava de francesismo e romantismo, em oposição ao seu naturalismo. Mesmo que a expressão fosse exagerada, pois não havia uma escola de pensamento, no sentido próprio do termo, com integrantes dotados de suficiente homogeneidade e unidade teórica, (MORAES FILHO, 1985, p. 41) não resta dúvida de que a produção acadêmica e jornalística de Tobias Barreto (sempre em Recife) e de Sílvio Romero (a maior parte da vida e da produção no Rio de Janeiro) foram germen da Sociologia no Brasil. (BARBOSA, 2010)

Nos escritos de Sílvio, a Sociologia nasceu mesclada com a crítica literária. Na *Introdução à História da Literatura Brasileira*, de 1882, ele trouxe uma interpretação inédita da mudança da cultura em função do meio geográfico e da raça, que veio a ter na obra de Euclides da Cunha a expressão mais alentada. Raça foi, aliás, um elemento determinante na interpretação do professor sergipano sobre o Brasil, mas seu significado divide os analistas. Todos reconhecem o destaque dado por ele à presença do negro na formação do tipo brasileiro e na valorização do mulato, situação negada ao indígena e ao caboclo. A decorrência desse posicionamento na literatura foi o combate sistemático à idealização dos indígenas pelos românticos, tão em voga naquele tempo, como na obra de José de Alencar. Com isso, ele teria fornecido a base para a valorização da mestiçagem, que veio a ter no recifense Gilberto Freyre seu maior expoente.

Mas, onde Carlos Sussekind de Mendonça (1963) viu uma inequívoca posição anti-racista, Evaristo de Moraes Filho (1985) percebeu a assimilação da ideologia racista do imperialismo europeu. Para este último, a mestiçagem veio a ter uma conotação diferente no pensamento de Sílvio a partir de 1880, quando ele conferiu ao negro um papel racial sobretudo instrumental para a raça branca. Para tirar proveito da resistência dos negros às agruras do clima tropical, os brancos teriam se cruzado com aqueles. Depois de aclimatados, a seleção natural revelaria sua força, e os brancos acabariam por assumir

a dominância, para o que a imigração europeia daria uma contribuição adicional ao processo. (MORAES, 1985, p. 292-294) Nisso Sílvio convergiu com o pensamento do pernambucano José Inácio de Abreu e Lima, que décadas antes havia escrito em seu livro *O Socialismo*, que comentei anteriormente, sobre a predominância final da raça branca, não como um imperativo evolutivo intrínseco, mas por efeito de uma força transcendente. Embora defensor da imigração branca, Sílvio denunciou o perigo da formação de quistos germânicos no sul do Brasil, contra o que enalteceu a imigração portuguesa no passado e na sua época.

Ao estudar o Brasil na década de 1880 e depois, Sílvio constatou que as lutas operárias de caráter classista aqui apenas se esboçavam, enquanto estavam avançadas na Europa. Ele sempre aplaudiu as vitórias da classe operária por lá, mas se limitou a dizer que entre nós tais lutas tinham de esperar, pois a indústria era incipiente – por enquanto, se impunha a colaboração de classes.

No que interessa mais diretamente ao tema deste livro, cumpre destacar que Sílvio sempre lutou pela secularização da cultura e pela laicidade do Estado. Esse posicionamento ficou patente na crítica feita por ele ao programa de Filosofia do Colégio Pedro II. Logo depois da conquista da cátedra, ele encaminhou à congregação análise do programa existente, seguida de proposta. Em 1889, esse texto foi publicado num opúsculo com o título *A Filosofia no ensino secundário*, inserido posteriormente na coletânea *Obra Filosófica* (1969). O programa existente foi julgado anacrônico e anti-pedagógico. Não se poderia incluir num curso de Filosofia elementar a Ontologia, a Lógica, a Teodiceia, a Moral e a História da Filosofia, seis longas ciências, além de exercícios especiais da velha dialética da Idade Média. Não bastasse a Metafísica, contra a qual Sílvio lutava desde o concurso para a Faculdade de Direito de Recife, havia a Ontologia, que recebeu o seguinte desabafo:

O maior *testimonium paupertatis*<sup>22</sup> talvez do novo plano de estudos é ainda vir-nos estupidificar com a famosa Ontologia, monstruoso parto da escuridão da Idade Média, do tempo do *trívio* e do *quadrívio*, do *íncubo*, e do *súcubo*!<sup>23</sup> *Ontologia*, ciência do ser... Que diabo é isto? Que *ser* é este? Se são os seres particulares, todos esses que aí existem no mundo dos fenômenos, outro não é o objeto das ciências particulares; e de que serve então a tal Ontologia? Mas dizem, é o *ser em geral*... E que é o *ser em geral*, que abstração das abstrações é esta? Que *sancta sanctorum*<sup>24</sup> da tolice é? (ROMERO, 1969, p. 677)

Ensinar a Filosofia com esse conteúdo seria promover a “idiotificação para as inteligências juvenis”, além de um incentivo à “descrença frívola”. (Idem, *ibidem*) A

<sup>22</sup> Testimonium paupertatis = testemunho da pobreza.

<sup>23</sup> Trívio = gramática, dialética e retórica; quadrívio = aritmética, geometria, astronomia e música. Na mitologia europeia, o íncubo (demônio masculino) e o súcubo (demônio feminino) forçavam relações sexuais com pessoas do sexo oposto, enquanto dormiam, para sugar-lhes a energia vital.

<sup>24</sup> Sancta sanctorum = santa dos santos = o(a) maior de todos(as).

Filosofia na escola secundária deveria se concentrar na Lógica. Sívio refutou as objeções que lhe foram dirigidas e assim respondeu aos que diziam que a Lógica iria banir a religião e a moral do Brasil:

Primeiramente, o conhecimento da religião e da moral nada tem a ver com a Lógica. Para dar a conhecer uma e outra coisa existem as mães de família, os mestres de primeiras letras, os párocos, as sociedades religiosas, as prédicas das igrejas, as aulas de religião, os catecismos, os manuais de civilidade, as leituras literárias e mil outros órgãos da vida social. Depois, pelo que diz respeito à religião como crença, ela adquire-se na família e como matéria de ensino e discussão ela tem no Colégio Pedro II sua aula particular. Quanto à moral como prática, aprende-se também nas boas relações sociais, e é impossível impô-la em nome de princípios abstratos. A Moral, como ciência, é a mais complexa, é a mais dificultosa, é a que abre espaço às questões mais espinhosas de todas as ciências. Introduzi-la no quadro dos estudos secundários é uma *contradictio in adjecto*.<sup>25</sup> É ainda mais extravagante do que manter aí a Ontologia, a Teodiceia, a Metafísica, a Psicologia, a história dos sistemas, a Biologia, a Sociologia, etc. (ROMERO, 1969, p. 684, grifos no original)

Ou seja, para livrar sua Filosofia da presença indireta da religião, Sívio mandou que todo o conteúdo a ela relacionado ficasse restrito à disciplina Instrução Religiosa, que, à época em que lecionou no Colégio Pedro II, já era facultativa para os alunos não católicos.

Logo após a proclamação da República, ainda em 1889, Sívio enviou a Aristides Lobo, então ministro do Interior, proposta de reforma do Colégio Pedro II, redenominado Instituto Nacional de Educação Secundária. Entre as sugestões, estava a de supressão de diversas disciplinas, inclusive a Instrução Religiosa. (MENDONÇA, 1963, p. 143-144)

Para Maria de Lourdes Mariotto Haidar (1972), Sívio foi um agente das *ideias científicas* que se infiltraram no ensino secundário brasileiro na década de 1880. No Colégio Pedro II, tais ideias eram difundidas nas aulas do internato em total contradição ao que se ensinava no externato. A situação chegou a tal ponto que, em 1883, o professor e conde do Vaticano Carlos de Laet chegou a pedir, em nome dos mesmos princípios que isentavam da Instrução Religiosa os alunos não católicos, desde o decreto de 1878 de Leôncio de Carvalho, que os adeptos do Catolicismo fossem dispensados de certas aulas de Filosofia. Ou, então, que os programas oficiais fossem estritamente seguidos por todos os professores. Nas suas palavras:

Louvável seria a precisa determinação, nos programas de ensino, da natureza das doutrinas que nesta cadeira se professem e bem assim da escola filosófica a que se filiem os professores respectivos. Os pais que à instituição oficial de ensino secundário confiam a educação de seus filhos têm o direito a essa franqueza. E, dado que aos professores de

<sup>25</sup> Significa atribuir a uma palavra ou expressão um significado que elas não têm.

Filosofia seja concedida amplíssima liberdade na enunciação de suas ideias, de estrita equidade fora que, quando ensinassem teorias dissonantes do Catolicismo, deixasse esta cadeira de ser obrigatória para os alunos católicos, da mesma sorte que aos acatólicos não se coage cursar a cadeira de Instrução Religiosa. (apud HAIDAR, 1972, p. 134)

Houve então uma inversão de posições. A seis anos da proclamação da República, que efetivou no plano constitucional a separação entre a Igreja Católica e o Estado, um líder católico leigo vinha pedir aquilo que os laicos sempre reivindicaram: a liberdade de crença no âmbito da escola pública, desta vez para ficar ao abrigo das influências dos não crentes e poder difundir sua religião na escola pública, como se fazia há séculos.

Deputado eleito em 1900 por Sergipe para a Câmara Federal, Sílvio defendeu uma posição difícil. Atacou a pretensão à infalibilidade da Igreja Católica, inclusive a liberdade de padres fazerem sermões contra o casamento civil. O professor deputado retomou a tese da precedência cronológica do casamento civil sobre o religioso, como determinado pelo Código Penal de 1890, mas abandonado pela Constituição de 1891, justificando sua posição pelo fato de que havia homens que se casavam várias vezes no religioso e em seguida abandonavam as esposas. Como não havia controles unificados, o mal somente seria sanado pela obrigatoriedade do casamento civil, este sim, passível de registro unificado pelo Estado. (Cf MENDONÇA, 1963, p.187-188)

Uma junção da posição do intelectual sergipano pró-secularização da cultura com o conservadorismo político-ideológico apareceu no discurso que ele proferiu por ocasião da acolhida de Euclides da Cunha na Academia Brasileira de Letras, em dezembro de 1906. Sílvio convergiu parcialmente com o autor de *Os Sertões*, a quem louvou pelo conhecimento sociológico do Brasil interiorano. Aproveitou o momento para expressar posição contrária à vinda para o Brasil de ordens e congregações religiosas supostamente em dificuldades na Europa, ao que juntou apoio à repressão a líderes operários:

É mais uma singular anomalia brasileira a dupla corrente contraditória de imigrantes, que hodiernamente demandam com mais frequência as nossas plagas: *frades e anarquistas*. Já nos têm feito passar amargos momentos e ainda piores farão passar em futuro próximo, se não tomarmos as precisas precauções. Dos dois curiosos bandos de *frades e anarquistas*, expulsos de toda a parte e aceitos de braços abertos pelos nosso imprementíssimos governos, resultam duas extravagâncias que campeiam aí a olhos vistos: o aumento *do fanatismo e da superstição*, sobre todas as formas, de um lado, e é obra dos *frades*, e andarmos quase diariamente a ter greves, antes de termos indústrias, por outro lado, e é obra dos *anarquistas*. (ROMERO, 2001, p. 99, grifos no original)

Essa condenação dos anarquistas adquire especial relevo se levamos em conta que tal pronunciamento se deu duas semanas antes do Decreto 1.641, de 7 de janeiro de 1907. Com ele, o presidente da República Afonso Pena sancionou lei aprovada pelo Congresso

Nacional regulamentando a expulsão do território nacional de estrangeiros que, por qualquer motivo comprometessem a segurança nacional, a tranquilidade pública ou que tivessem sido condenados por tribunais de outros países por crimes ou delitos de natureza comum. Convergentemente, o ministro da Justiça e Negócios Interiores poderia impedir a entrada no país de pessoas cujos antecedentes estivessem incluídos nessas suspeitas – anarquista era a denominação genérica imputada aos politicamente indesejáveis.

A posição contra os frades estrangeiros, agentes difusores de superstições, denunciados por Euclides da Cunha como favorecedores do fanatismo, antecipou de três anos a tentativa mal sucedida de Nilo Peçanha de impedir o desembarque no Brasil de padres jesuítas expulsos de Portugal, sobre o que voltarei a falar no próximo capítulo.

Tudo levado em conta, Sílvio Romero pode não ter sido um autor original na concepção teórica, mas o foi na assimilação e na adaptação de teorias ao objeto de seu obsessivo estudo – o Brasil real e seu povo. Os cerca de 50 livros e os inúmeros artigos que publicou em jornais ajudaram a formar opiniões, sempre atraindo ou suscitando polêmicas, diante das quais não escondia suas posições, por mais incômodos que causassem.

## CHARGISTAS E ESCRITORES

Jornais, revistas e livros são objetos privilegiados para a observação das mudanças ocorridas na cultura (pelo menos em parte dela) em uma determinada sociedade e em certo período. Mudanças na linguagem, nas atitudes valorizadas e rejeitadas, nos valores sociais e em outros elementos culturais apontam a direção das transformações em curso, para acelerá-las ou freá-las. Por isso, os autores tanto são expressão do pensamento médio dos leitores quanto podem constituir uma vanguarda, que mistura o aceito com o vindouro, aquele veiculando este.

Com efeito, as obras focalizadas neste item, textos e charges, foram escritas para um público que já existia, grande ou pequeno, mas real. Sabemos que no Brasil das últimas duas décadas do século XIX, jornais e livros eram consumidos por um segmento bastante limitado da sociedade, pois os alfabetizados eram poucos e concentrados nas cidades. Mesmo assim, vou me valer desses materiais impressos como indicadores do processo de secularização da cultura. Tal limitação não chegará a causar grande inconveniência, pois os protagonistas do processo de secularização eram justamente os produtores e consumidores de jornais e livros.

No Brasil daquela época, jornalistas e escritores de livros frequentemente se confundiam. Jornalistas também publicavam livros, romances, contos ou coletâneas de crônicas. Uma sequência muito comum era a publicação de partes de uma obra em folhetim, para serem depois reunidas em livro. Assim fizeram os escritores aqui focalizados – Manuel Antônio de Almeida e Machado de Assis, que fustigaram a hipocrisia social com

sua ironia; também Aluísio de Azevedo e Raul Pompéia, que criticaram a vida social com sua incisiva militância política. Num sentido lato, os escritores eram educadores que disputavam espaço com o clero. Nas palavras de Machado: “também o folhetim tem cargo de almas. É apóstolo e converte.”<sup>26</sup>

Caricaturas e charges acompanharam textos de jornais e revistas, sempre valorizadas como expressões sintéticas de ideias, nas quais a sátira era a tônica. Se a caricatura podia se limitar a uma figura real (como o imperador ou um ministro do Império) ou imaginária (como o índio representando o sofrido ou ingênuo povo brasileiro), a charge era mais ampla, pois contava uma história, com ou sem diálogo entre as figuras caricaturadas.

Conteúdo essencial da charge, a caricatura já foi considerada “o mais completo, minucioso e indelével inventário do caráter de uma sociedade”. (MAGNO, 2012, p. 14) A primeira charge brasileira pode ter sido a do *Marimbondo*, jornal satírico pernambucano, publicada em 25 de julho de 1822, pouco mais de um mês antes da proclamação da independência. De militância nativista, o jornal representava o português por um corcunda atacado por um enxame de marimbondos, os brasileiros. (Idem, p. 40) Mas, o status de precursor dos caricaturistas brasileiros cabe ao pintor e dramaturgo Manoel de Araújo Porto Alegre, pelas ilustrações de matérias publicadas no periódico *A Lanterna Mágica*, na década de 1840.

Durante o segundo reinado, quando a liberdade de imprensa se ampliou bastante, chegaram ao Brasil caricaturistas europeus, que reforçaram o time dos nativos e elevaram a qualidade artística dos desenhos e das impressões litográficas. O italiano Angelo Agostini é tido por muitos como o mais importante caricaturista daquele período. Naturalizou-se brasileiro e com suas sátiras criticou os protagonistas da *questão dos bispos* e das campanhas abolicionista e republicana. A *Revista Ilustrada* criada por ele foi considerada por Joaquim Nabuco, como “a Bíblia da Abolição dos que não sabem ler”. (MAGNO, 2012, p. 15) O português Rafael Bordalo Pinheiro chegou ao Brasil no ano da anistia aos bispos rebeldes, foi logo contratado por *O Mosquito*, e depois fundou seus próprios periódicos satíricos – *Psit!!!* e *O Bezouro*. Os cinco anos que permaneceu no Brasil foram de intensa produção e de influência sobre outros caricaturistas. Dentre os brasileiros de nascimento, os historiadores desse gênero estão de acordo sobre quem foi o mais ilustre deles, no século XIX: Cândido de Faria, atuante na imprensa do Rio de Janeiro, de Buenos Aires e de Paris.

A despeito de suas orientações políticas, os principais semanários satíricos do Rio de Janeiro publicavam charges que criticavam a condução do governo brasileiro durante a *questão dos bispos*, particularmente o envolvimento deles com a política e a submissão do

<sup>26</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 12/6/1864. Essa crônica, como as demais obras de Machado de Assis, podem se acessadas na internet na página de domínio público do Ministério da Educação, no endereço: <http://machado.mec.gov.br/o-autor-e-a-obra-mainmenu-125>

imperador ao papa. Herman Lima (1963), o primeiro historiador da caricatura no Brasil, denunciou essa quase unanimidade como efeito do anticlericalismo dos estrangeiros atuando na imprensa daquela época. Se esse foi o denominador comum de Agostini e Bordalo, para mencionar apenas os dois mais destacados, não se deve esquecer que havia brasileiros, como Cândido de Faria, do mesmo nível daqueles, e, o mais importante, a receptividade dos leitores que compravam os jornais – se não houvesse apoio deles, ao menos tácito, os periódicos fechariam imediatamente, por razões financeiras.

São as caricaturas e as charges que chamam nossa atenção em primeiro lugar, antes dos textos. Por isso, vou seguir essa ordem de leitura e apresentá-las antes das crônicas, contos e romances. Selecionei uma charge de cada um dos três grandes, aos quais acrescentei outra de Aluísio de Azevedo, por razão que será compreendida ao longo deste item. As quatro vão reproduzidas em anexo a este capítulo.

A primeira charge que escolhi foi de Angelo Agostini, publicada no número 275 de *O Mosquito* em 19 de dezembro de 1874, quando os bispos rebeldes ainda estavam presos em instalações militares do Rio de Janeiro. A cena representa o bispo de Olinda Vital de Oliveira, com sua longa barba, fardado de general, apoiado num canhão de fortaleza, trazendo espada à cinta e cajado episcopal com uma baioneta espetada. A legenda dizia o seguinte: “S. Ex<sup>a</sup> d. Vital, general-chefe da revolução do norte. (Retrato tirado na fortaleza de S. João, hoje quartel-general dos ultramontanos.) O único resultado que obteve até agora o governo com a prisão dos bispos em fortalezas, foi despertar neles um instinto guerreiro.”

A caricatura intitulada “A questão religiosa”, de autoria de Rafael Bordalo, publicada no número 314 de *O Mosquito*, em 18 de setembro de 1875, exemplifica bem a posição do artista sobre essa candente polêmica. No centro da prancha está o imperador Pedro II de mão estendida, sendo castigado pela palmatória de Pio IX, este sobre um pedestal esburacado onde se lê a palavra “infallibilidade”, pomo de discórdia do concílio do Vaticano, cinco anos antes. Ao lado do papa estão o dragão da reação e os bispos de Olinda e do Pará; atrás do imperador, empurrando-o para o castigo, está o ministério presidido por Caxias e um gordo padre em oração. No fundo da cena, padres e freiras dançam, enquanto os ratos correm. O espetáculo de sujeição do Estado brasileiro ao Vaticano é assistido de camarote pelos monarcas europeus, inclusive o kaiser da Alemanha, onde, ao contrário do Brasil, a *kulturkampf* comandada por Bismarck reduziu os espaços políticos da Igreja Católica. Dessa sátira Ivan Teixeira (2010, p. 263) disse ser “uma visão sombria dos resultados da vitória do Altar sobre o Trono”.

Em “O que se está preparando...pobre Brasil!!”, publicada em *O Mosquito*, no número 342, de 16 de fevereiro de 1876, Cândido de Faria apresentou um prognóstico pessimista para o país. Representado por um índio acorrentado e assolado pela febre amarela, o Brasil estaria mal servido por um imperador dorminhoco e um ministério de crianças num



berçário, entre os quais o adormecido duque de Caxias. Alguns homens com barretes republicanos discutem, enquanto as repúblicas platinas ameaçavam de fora, assim como o clero de dentro, fartamente representado por padres e bispos que conspiravam, tudo isso sob uma revoada de urubus com chapéus clericais.

Aluísio de Azevedo, de quem voltarei a falar mais adiante, como autor de romance, desenhou uma charge publicada no número 94 de *O Mequetrefe*, em 9 de março de 1877, que trouxe uma visão muito pessimista da história do Brasil. A idade de ouro, anterior à colonização, foi representada por um índio, com o lema “a liberdade e a vida”. A idade de bronze, datada de 1822, foi simbolizada pelo primeiro imperador a cavalo e um escravo amarrado, sob o lema “a independência é uma mentira”. A terceira idade, a de folha de flandres (idade de lata), da época do autor, representava o povo brasileiro embebedado pela dupla Política e Igreja, ilustrada por uma mulher de seios à mostra, usando um crucifixo (a carola regente princesa Isabel, regente no ano anterior?) e um clérigo, ambos sob uma mesma coroa, com o lema “a civilização do Brasil é o vício”.

Não fiquemos apenas com as caricaturas impressas, não nos esqueçamos do carnaval, com suas alegorias ambulantes.

O carnaval sempre foi uma ocasião em que as tensões reprimidas durante o ano inteiro se extravazam, como que a facilitar o enfrentamento das agruras ou incertezas dos meses seguintes. No Rio de Janeiro, a violência do entrudo de origem portuguesa conviveu e acabou sendo superado pelos desfiles dos clubes carnavalescos surgidos em meados do século XIX. Os carros alegóricos usados nos desfiles apresentavam, frequentemente, um cenário de crítica social, que atingia a religião oficial. Além das fantasias de diabos, sempre reprimidas pela polícia, as alegorias dos desfiles não poupavam a Igreja Católica e seu clero, como na cena presenciada pela educadora alemã Ina von Binzer, em 1882.<sup>27</sup> Aqui está sua descrição:

De uma sacada, assisti ao desfile, com uma família conhecida de madame, e não posso negar que foi brilhante. A decoração de muitos carros encomendada em Lisboa e em Paris era extraordinariamente cômica, como a que se intitulava “O verdadeiro retrato do inferno”, onde se viam bonecos de palha representando monges, padres e freiras, surrados, queimados e supliciados na roda. Tudo isso num país católico! Creio que o brasileiro já não é tão religioso como seus antepassados. (BINZER, 1994, p. 85)

Os desfiles carnavalescos foram o momento de rejeição dos tabus sexuais alimentados pelo conservadorismo nos costumes, cuja coluna vertebral estava nas prescrições da Igreja Católica, nem sempre praticadas pelo seu clero. Belas mulheres, inclusive prostitutas,

<sup>27</sup> Formada em Pedagogia no país natal, ela lecionou em escolas para meninas no Rio de Janeiro e em São Paulo, além de trabalhar como professora particular para filhos de fazendeiros nas províncias fluminense e paulista. Seu livro *Os meus romanos* (1994), uma coletânea de cartas escritas a sua colega de estudos que ficara na Alemanha, apresenta um panorama muito interessante da vida social no Brasil do início da década de 1880.

integravam o elenco dos carros alegóricos. Indignado com a falta de decoro, um jornalista assim descreveu uma cena vista em um carro alegórico, em 1886: “mulheres seminuas, mostrando os seios opulentos, onde descansou por tempo determinado, e a preço fixo, quase toda a população masculina.” (PEREIRA, 1994, p. 90)

Dos chargistas e carnavalescos, vamos aos escritores.

O carioca Manuel Antônio de Almeida nasceu em 1831 e começou cedo no jornalismo, quando era ainda estudante de Medicina. Formou-se num curso feito com interrupções, mas o ofício que obteve sua dedicação total foi mesmo escrever. Em 1854-1855, ele publicou no *Correio Mercantil*, do Rio de Janeiro, os 48 capítulos que vieram a integrar seu livro *Memórias de um Sargento de Milícias*, impresso neste último ano, e em terceira e revista edição em 1863. O folhetim reconstruiu a história de um jovem *no tempo d’el rei*, isto é, na década de 1810, que seria chamado atualmente de malandro carioca. Como as *Memórias* foram escritas quatro décadas depois, elas bem podiam estar referidas ao presente do autor.

Numa época em que os escritores, como José de Alencar, obtinham sucesso com romances idealistas, nos quais “mancebos, mocinhas e indígenas competiam em pureza e ingenuidade” (Ruy Castro, prefácio de ALMEIDA, 2013, p. 12), Maneco, como era conhecido o autor agora focalizado, compôs um folhetim com uma multidão de tipos populares. A trama envolvia meirinhos, soldados, barbeiros, padres, ciganos, costureiras, marujos, boticários, parteiras, beatas, curandeiros, professores, músicos, dançarinos, taverneiros, agiotas, vadios, velhacos e valentões. Muitos deles tinham recente origem portuguesa, mas já estavam “deliciosamente corrompidos pelos costumes da nova sede do reino”. (Idem, *ibidem*)

O Rio de Janeiro foi apresentado com um clero mundano e corrupto; o povo era devoto de um catolicismo mesclado a crendices e superstições. As orações eram ensinadas às crianças por *mestres de reza* que, munidos de palmatórias, ganhavam a vida inculcando as orações mais comuns aos filhos, crias e escravos domésticos. (ALMEIDA, 2013, p. 154) Dificilmente se encontra menção à religião no plano do sagrado. Ao contrário, o leitor se depara com profanações de figuras sacras, como na quadrinha cantada pela banda dos barbeiros num domingo de festa religiosa: *O Divino Espírito Santo/ É um grande folião/ Amigo de muita carne,/ Muito vinho e muito pão*. (Idem, p. 121)

Três anos depois do início da publicação desse folhetim, Almeida foi nomeado administrador da Imprensa Nacional, onde conheceu o aprendiz Joaquim Maria Machado de Assis, que ele apresentou aos editores do *Correio Mercantil*, onde o jovem foi contratado como revisor. No ano seguinte à morte de Maneco, Machado reviu as *Memórias* para a terceira e melhorada edição. O antigo aprendiz de tipógrafo, então cronista do *Diário do Rio de Janeiro*, prosseguiu a crítica secularizante de seu patrono.

Joaquim Maria Machado de Assis (1839-1908) nasceu no Rio de Janeiro em família pobre, neto de escravos, filho de um pintor de paredes e de uma lavadeira portuguesa. Estudou em escolas primárias públicas, mas não chegou ao ensino secundário nem cursou faculdade. Foi aprendiz de tipógrafo e revisor, tirou bom proveito do patrocínio de família abastada e acumulou capital de relações. Foi nomeado funcionário público de ministério, chegando a postos de direção. Atuou desde cedo no jornalismo: com 21 anos entrou no *Diário do Rio de Janeiro*, onde trabalhou como cronista e revisor sob a direção de Quintino Bocaiúva e Saldanha Marinho – teve boa escola, portanto. Aprendeu latim com um padre, francês com um padeiro imigrante e inglês com um escritor mais velho, aliás José de Alencar.

Os analistas da cultura brasileira são unânimes em considerar a posição destacada de Machado de Assis como intelectual durante décadas. Pelo menos nas três últimas do século XIX e até a metade da primeira do XX, quando morreu, ele foi jornalista, poeta, romancista, crítico literário e cronista inigualado da cidade do Rio de Janeiro. Além de co-fundador, presidiu a Academia Brasileira de Letras, da qual foi aclamado patrono.

De sua vasta obra, selecionei algumas crônicas semanais para o *Diário de Notícias* e o *Diário do Rio de Janeiro*, três contos (dois inseridos em *Histórias sem Data*, “A igreja do diabo” e “Fulano”; e um incluído em *Papéis Avulsos*, “O Alienista”), mais um romance (*Memórias póstumas de Brás Cubas*), nos quais se encontram posições contrárias à simbiose Estado-Igreja Católica e a favor da secularização da cultura e até mesmo da laicidade do Estado.

Na faixa dos 20 anos, Machado se permitiu fazer críticas diretas ao clero católico, particularmente na sensível questão da liberdade de culto para os protestantes. Mais tarde, escritor de sucesso, mas dependente da aprovação de público mais amplo e do emprego na burocracia oficial, sua crítica foi menos direta, todavia mais profunda. Vamos ao cronista em suas próprias palavras.

Em carta aberta ao bispo do Rio de Janeiro,<sup>28</sup> Machado se apresentou como um cristão indignado com as práticas pagãs das irmandades religiosas e imorais do clero católico. Supondo que o prelado não tivesse conhecimento delas, pedia que ele interferisse para corrigi-las. As irmandades entravam em competição nas procissões, para o que ostentavam luxos dispendiosos, que nada tinham a ver com os ensinamentos de Jesus Cristo. Por outro lado, o clero católico se caracterizava pelo vício e pela ignorância, de modo que “o altar tornou-se balcão e o evangelho tabuleta”. Se um bom cristão comparasse as práticas católicas com as dos “ritos dissidentes” (protestantes), daria preferências a estas, que, diferentemente daquelas, seriam simples, severas, graves, apropriadas ao culto de Deus. Não se tratava de mera escolha entre uma e outra religião. Sendo o Catolicismo religião

<sup>28</sup> “Carta ao Sr. Bispo do Rio de Janeiro”, *Jornal do Povo* (Rio de Janeiro), 18/4/1862.

de Estado, se ela fosse desacreditada, “onde irá parar esta sociedade?”. O cronista se despediu do bispo com deferência e lhe pediu a bênção.

Além de viciado, o clero católico era ignorante e intolerante, como Machado exemplificou em crônica sem título.<sup>29</sup> O Gabinete Português de Leitura de Recife consultara o monsenhor Pinto de Campos, daquela cidade, sobre a inclusão em seu acervo de livro de Ernest Renan sobre a vida de Jesus. A resposta negativa do padre foi transcrita na crônica, inclusive seus violentos argumentos: Renan teria reduzido o Cristianismo a um ideal criado pela humanidade, de modo que Jesus não seria seu autor, mas, sim, sua criatura. Permitir a leitura de tal livro seria prestar “um tributo involuntário ao príncipe das trevas”. O melhor seria atirá-lo às chamas.

O cronista disse ter lido o livro, constatara que ele estava cheio de incoerências e contradições, e não perdera a “mínima parte” de suas crenças. Nem por isso iria queimá-lo. Até porque ele achava que grande parte da fama de Renan se devia à ira do clero e às injúrias lançadas dos púlpitos.

Machado não se privou de tratar da perda do quadri-secular monopólio da Igreja Católica e do contexto da luta religiosa no Brasil. Em crônica publicada no *Diário do Rio de Janeiro*, em 14 de novembro de 1864, ele denunciou o jornal católico *Cruzeiro do Brasil*, que estaria “concitando as turbas à guerra religiosa”. Como um pastor protestante estava vendendo Bíblias, o jornal acusava o governo de nada fazer contra a transgressão da Constituição que instituiu o Catolicismo como religião do Estado. Incitado, o povo de Niterói agrediu os protestantes sete dias antes, fato a que me referi no primeiro item deste capítulo. O jornal ameaçava com a eclosão de um conflito aberto entre o Catolicismo e o Protestantismo. Contra-argumentando, Machado afirmou que a letra da Constituição determinava a liberdade religiosa no Brasil, mas deu razão ao jornal protestante *Imprensa Evangélica*, que afirmava não existir no país tal liberdade – e isso era uma constatação objetiva, “sem proselitismo”. Para o cronista, mais do que apelar à repressão do governo aos protestantes, os católicos deveriam reclamar contra a incapacidade do seu clero em combater as falsas doutrinas pelo convencimento.

Duas semanas depois, Machado voltou ao assunto, dizendo que a “questão Kelly” não ficara na rua e na imprensa, subira à tribuna da Assembleia da Província do Rio de Janeiro, em cuja capital aconteceram os distúrbios antes referidos. O cronista disse conhecer as restrições aos cultos não católicos que a Constituição estabelecia. No entanto sabia que eles não atendiam às aspirações da liberdade religiosa. De todo modo, o pastor Kelly havia feito exatamente o que a Constituição exigia: pregava em local fechado, sem sinais externos de templo, além de não afrontar a determinação do Código Penal, isto é, não atacava os dogmas fundamentais da existência de Deus nem da imortalidade da

<sup>29</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 8/11/1864.

alma. Adiantou Machado que o defeito da Constituição estava em não tirar os entraves à liberdade de culto (local fechado, etc.) e em declarar o Catolicismo religião oficial. E foi bem crítico quanto à propalada tolerância religiosa: Ela somente poderia vir com a laicidade do Estado. Nas suas palavras:

Que os leitores me permitam a figura – a tolerância assemelha-se a uma gaiola de papagaio, aberta por todos os lados, sem aparências mesmo de gaiola, mas onde a ave fica presa por uma corrente que vem do pé ao poleiro. Quebre-se a corrente, uma vez por todas, e dê-se liberdade ao pobre animal. Um sistema político como o nosso que, a pretexto de proteger os rouxinóis, protege cem papagaios por cada rouxinol, parece incrível que nutra tanta aversão a este judicioso conselho.<sup>30</sup>

Pelo que se depreende da crônica, enquanto a pregação do pastor Kelly ficou restrita às quatro paredes da casa de Niterói, a reação católica permaneceu contida. Explodiu quando correu a notícia de que ele havia convertido algumas pessoas. A agressão da turba católica somente foi contida pela polícia. Surgiram daí duas questões, a religiosa e a policial. A questão religiosa era a respeito do direito do pastor britânico de pregar uma doutrina protestante, como a Constituição possibilitava, mas os católicos não admitiam. A questão policial era sobre o dever de intervenção armada para garantir o direito do pastor, o que os católicos pretendiam fosse exatamente o contrário, isto é, para prendê-lo.

Passemos das crônicas da vida cotidiana para um texto de maior densidade de Machado de Assis, um conto longo, “A Igreja do Diabo”, inserido na coletânea *Histórias sem data*, de 1884.

Certo dia, cansado do papel avulso que desempenhava, o Diabo resolveu fundar uma igreja para disputar a supremacia diante de Deus. Enquanto as outras igrejas lutavam entre si em torno das mesmas virtudes, a nova igreja iria negar todas elas. Sem esconder que era o Diabo, ele começou a pregar aos humanos uma nova religião, que prometia todas as delícias na terra. A soberba, a luxúria, a preguiça, a fraude e a inveja foram reabilitadas. A avareza foi enaltecida como a mãe da economia. A venalidade, isto é, o direito de vender a opinião, o voto, a palavra ou a fé, foi considerada pelo Diabo o exercício de um direito superior a todos os outros. A solidariedade foi combatida pela nova Igreja, ao próximo não se deveria dar senão indiferença, ódio ou desprezo, conforme o caso. Amor ao próximo apenas quando se tratasse de mulheres alheias.

A Igreja do Diabo foi aceita rapidamente por toda a terra. Mas, ao invés do sucesso pleno, muitos dos seus novos fieis praticavam às escondidas as tão combatidas virtudes. Por exemplo, um farmacêutico que havia envenenado uma geração inteira, usou os lucros obtidos para socorrer os filhos das vítimas. Desorientado, o Diabo voou ao céu

<sup>30</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 29/11/ 1864.

perguntou a Deus qual era a causa secreta do insuspeitado fenômeno do mal propiciar o bem. Deus se limitou a lhe lembrar da *eterna contradição humana*, que atingia, então, ambas as igrejas.

Esse texto enseja reflexões sobre o pessimismo do autor a respeito da conduta dos homens, sobre o livre arbítrio e outras dimensões filosóficas importantes da vida. Mais imediatamente lido, o conto remete a um relativismo que contrasta com o absolutismo da doutrina religiosa da Igreja oficial no Brasil, a Católica. Pregando o *bem* ela poderia estar propiciando o *mal*, enquanto os que pregavam o *mal* poderiam estar induzindo ao *bem*. Quem poderia fazer, com maior sutileza e graça, a apologia da liberdade religiosa? Os cultos distintos do oficial, que somente poderiam ser praticados às escondidas, não estariam pregando as virtudes que aquele proclamava, mas suscitava justamente o contrário?

O paradoxo foi retomado, em outras bases, no romance *Memórias póstumas de Brás Cubas*, com o qual Machado fez uma inflexão em sua obra, no rumo do realismo literário. Publicado inicialmente em capítulos, na *Revista Brasileira*, em 1880, eles se juntaram em livro lançado no ano seguinte.

Depois de falecido, o narrador, o próprio Brás Cubas, conta sua vida começando com a notícia de seu sucesso econômico obtido com a invenção de um emplastro anti-hipocondríaco, destinado a aliviar a melancolia da humanidade. Ela seria de um valor verdadeiramente cristão, o que foi contradito por um tio seu, que chegara perto de tudo o que pretendia, pois era cônego de prebenda inteira (isto é, detentor de vantagens pecuniárias excepcionais). Para o clérigo, a busca da glória temporal era a perdição das almas, somente se deveria cobiçar a glória eterna. Já outro tio, oficial do Exército, afirmava que a busca da glória era o que se tinha de mais genuinamente humano. O narrador não se decidiu entre as duas posições, a cristã hipócrita ou a militar egoísta, deixou essa tarefa para o leitor. Tarefa difícil, se os critérios de avaliação forem buscados no interior do próprio livro. O tio padre, por exemplo, foi descrito como um espírito medíocre. “Não era homem que visse a parte substancial da Igreja; via o lado externo, a hierarquia, as preeminências, as sobrepelizes, as circunflexões. Vinha antes da sacristia que do altar. Uma lacuna no ritual excitava-o mais do que uma infração dos mandamentos.” (MACHADO DE ASSIS, 1999, p. 35)

Nesta passagem de *Memórias póstumas*, José Raimundo Maia Neto (2007) identificou a apresentação da “equipolência dos juízos antitéticos”, sinal expressivo do ceticismo do autor carioca, que reaparece em outros trechos dessa e em outras obras suas. Já completamente isento das paixões da vida social, Brás Cubas, o defunto-autor, pôde se dedicar ao exame crítico de formulações dogmáticas, como as dos seus tios. Contudo, ao considerar ambas dotadas de objetivo persuasório, as abandona e não fica com nenhuma. Permanece, então, sem conclusão. Procedimento afinado com a definição de ceticismo formulada por Sexto Empírico, filósofo do século III DC, que o escritor carioca teria

assimilado de autores mais recentes, como Pascal: diante da equipolência de juízos contrapostos, de caráter dogmático, somos levados a um estado de suspensão mental e, em seguida, a um estado de imperturbabilidade ou quietude. (MAIA NETO, 2007, p.15)

Ao longo de *Memórias póstumas*, Machado distribuiu frases que chegaram perto da profanação do caráter sagrado das escrituras. Como na passagem em que o narrador roubou um beijo de donzela moradora da Tijuca e aceitou seu pedido para permanecer mais tempo no local, e não descer logo para o centro do Rio de Janeiro: “Não desci, e acrescentei um versículo ao Evangelho: – Bem aventurados os que não descem, porque deles é o primeiro beijo das moças.” (MACHADO DE ASSIS, 1999, p. 74)

A culminância do conflito entre o sagrado e o profano veio com o reencontro de Brás Cubas com Quincas Borba, criador do *humanitismo*, uma espécie de paródia do Positivismo e da religião da humanidade de Augusto Comte, que, tampouco livrou de críticas o Cristianismo. Aliás, o Evangelho apesar de erradamente interpretado pelos padres, foi tido por Quincas como o prenúncio de sua filosofia, como o Cristianismo seria antecedente do Positivismo.

O homem era o princípio e o fim do *humanitismo*, ou na linguagem do seu criador, o homem era o veículo, o cocheiro e o passageiro de *humanitas*, o princípio das coisas. Ele era o próprio *humanitas* reduzido, daí a necessidade do indivíduo adorar a si próprio. A luta era a grande função do gênero humano, portanto os sentimentos belicosos eram os mais adequados à felicidade, donde se poderia concluir que a inveja era uma virtude. As epidemias eram desastrosas para os indivíduos atingidos por elas, mas benéficas para a maioria dos sobreviventes. A fome e a conseqüente luta pelo alimento eram um espetáculo grandioso, se visto pela ótica do *humanitismo*, pois elas permitiam a sobrevivência dos mais fortes. No mundo humano, o processo seria mais complicado do que no mundo animal, porque entrava em ação a inteligência, com todo o acúmulo de sagacidade ao longo dos séculos.

Quando as circunstâncias políticas levaram Brás Cubas a se filiar a uma irmandade religiosa, Quincas Borba aprovou o ato com uma condição e um adendo doutrinário:

Vai, se queres – disse-me este –, mas temporariamente. Eu trato de anexar à minha filosofia uma parte dogmática e litúrgica. O *humanitismo* há de ser também uma religião, a do futuro, a única verdadeira. O Cristianismo é bom para as mulheres e os mendigos, e as outras religiões não valem mais do que essa: orçam todas pela mesma vulgaridade ou fraqueza. O paraíso cristão é um digno êmulo do paraíso muçulmano; e quanto ao nirvana de Buda não passa de uma concepção de paralíticos. (MACHADO DE ASSIS, 1999, p. 204)

Brás Cubas se filiou a uma ordem terceira, na qual exerceu cargos de direção, mas se recusou a dizer qualquer coisa sobre os serviços que nela prestara, o que teria feito



aos pobres e aos enfermos, nem sobre as recompensas recebidas. Revelou apenas que a alegria dada aos pobres e aos doentes foi para ele gratificante. E concluiu ter sido aquela a fase mais brilhante de sua vida. Contudo, ao fim de alguns anos, estava enfadado e abandonou a irmandade, para quem deixou um donativo importante, o que lhe valeu um retrato na sacristia.

Quincas Borba ficou louco e morreu tentando aperfeiçoar o *humanitismo*. Brás Cubas também morreu e o saldo que calculou de suas realizações foi magro: não alcançou a celebridade visada com o emplastro, que não acabou com a melancolia humana, não foi ministro de Estado nem se casou. Todavia, não ficou demente, não teve de trabalhar para viver, nem teve filhos a quem deixasse “o legado da nossa miséria”. (Idem, p. 207) Com essa frase pessimista, o escritor finalizou o romance, no qual criticou o *ethos* escravista até mesmo nos ex-escravos, a busca do lucro a qualquer preço, o oportunismo político e a mesquinha da vida familiar.

Passemos a outro conto, “O Alienista”, que é um dos mais longos e conhecidos de Machado, onde talvez se encontre sua mais incisiva manifestação política. Ele saiu, primeiramente, em 13 capítulos, entre outubro de 1881 e março de 1882, no jornal feminino *A Estação*, publicado no Rio de Janeiro. No final de 1882, o conto foi incluído na coletânea *Papéis Avulsos*. Vou resumi-lo, levando em conta a preciosa interpretação realizada por Ivan Teixeira em *O Altar & o Trono: dinâmica do poder em O Alienista* (2010), para quem foi nele que Machado interveio tardiamente na *questão dos bispos*. Os prelados rebeldes haviam sido anistiados seis anos antes da publicação do conto, mas o conflito permanecia latente, não só no lado clerical, como também e principalmente no Parlamento, onde havia projetos de lei determinando a separação entre o Estado e a Igreja Católica e seus correlatos, como a secularização dos cemitérios.

Para aquele autor, a figuração da loucura foi, com certeza, uma das linhas de força de *O Alienista*, mas não a única nem a principal. A tensão entre o padre e o cientista, é que comporia o fio central da trama. Assim o conto deve ser lido como uma versão literária das charges jornalísticas, como uma intervenção caricatural de Machado no grande debate entre o *Altar* e o *Trono*, ocorrido por ocasião da *questão dos bispos* e que prosseguiu anos a fio. (TEIXIERA, 2010, p. 344)

A ação se passou em Itaguaí, vila situada nas proximidades do Rio de Janeiro, onde nasceu Simão Bacamarte. Ele estudou Medicina na Europa e retornou à vila natal, onde pretendia aplicar seus conhecimentos. Depois de alguns anos, concentrou sua atenção na loucura, doença não explorada pela Medicina. Para ele, a “saúde da alma” era a ocupação mais digna do médico. Nessa época, os loucos da cidade tinham dois destinos: os furiosos eram trancafiados em uma alcova, na própria casa, não curados mas descurados até que morressem; os mansos andavam soltos pelas ruas. Para corrigir essa situação, o médico propôs à Câmara Municipal a criação de um hospício para a internação e cura

dos alienados de Itaguaí e arredores.<sup>31</sup> O financiamento da obra e de sua operação seria feito pelas famílias dos internos. Os que não pudessem fazê-lo teriam seus custos cobertos por subsídio que a Câmara daria ao médico, proporcionalmente ao número de doentes. A iniciativa encontrou resistência generalizada na vila, inclusive da parte do vigário padre Lopes, que disse à esposa do médico que ele deveria ir ao Rio de Janeiro para passear, porque “isso de estudar sempre, sempre, não é bom, vira o juízo”. (MACHADO DE ASSIS, 2011, p. 39) A eloquente defesa do projeto por Bacamarte na Câmara garantiu a aprovação do empreendimento, assim como de um imposto especial para subsidiar o tratamento, alojamento e alimentação dos doidos pobres.

O prédio foi construído na mais bela rua de Itaguaí, imponente, com muitos cubículos e janelas. Bacamarte, que era arabista, encontrou no Corão uma frase em que Maomé declarou os doidos veneráveis, pois Alá lhes tirara o juízo para que não pecassem. Mandou que essa frase fosse inscrita no frontispício da Casa Verde, nome da cor de suas janelas. A autoria da frase foi, contudo, alterada. Com medo do vigário, e mais ainda do bispo, o médico a atribuiu ao papa Benedito VIII,<sup>32</sup> o que mereceu a aprovação do padre. Pode-se supor que a dissimulação da origem da frase fosse uma referência à Constituição do Império do Brasil, que proibia a existência de símbolos religiosos no exterior das casas onde houvesse cultos não católicos. Se os protestantes eram os visados pela Constituição, mais ainda seria o responsável por uma evocação muçulmana.

A grande quantidade de loucos, furiosos e mansos, internados na Casa Verde, oriundos de Itaguaí e de outros lugares, despertou a surpresa de todos inclusive do padre, que afirmou ser esse fenômeno somente explicável pela confusão das línguas havida por castigo divino aos que pretendiam erguer a torre de Babel, como as escrituras sagradas diziam. Diplomáticamente, o médico admitiu existir uma explicação divina para o fenômeno, mas afirmou não ser impossível haver também alguma razão humana e puramente científica – dessa ele trataria. A réplica do padre foi dubitativa: “Vá que seja, e fico ansioso. Realmente!” (Idem, p. 42) Bacamarte conseguiu se livrar da administração do estabelecimento para se dedicar completamente à pesquisa e ao tratamento dos internos. Em certa ocasião disse ao vigário que a Casa Verde era como o mundo, onde havia o governo *temporal* e o governo *espiritual*, que ele próprio exercia. O vigário riu do que seria um chiste, mas retrucou com outro, o de mandar denunciá-lo ao papa (entredizendo que apenas ao clero caberia o *governo espiritual*). A sutil repreensão do padre Lopes aludia claramente à *questão dos bispos*, quando os prelados de Olinda e do

<sup>31</sup> Com o intuito de destacar o tema que me ocupa neste livro, deixo de fazer o óbvio paralelo entre a criação do hospício de Itaguaí e o Imperial Hospício de Pedro II, inaugurado no Rio de Janeiro em 1852. Nessa época, a instituição ocupava um dos prédios mais imponentes da capital do país.

<sup>32</sup> Benedito ou Bento VIII foi papa no início do século XI. Sua maior proeza foi combater militarmente os invasores sarracenos (muçulmanos) na Itália, além de determinar a obrigatoriedade do celibato para os padres. O conto sugere que o padre Lopes nada sabia de tal papa.

Pará contestaram a intromissão do Conselho de Estado em suas decisões de expulsar os maçons das irmandades religiosas, com base na doutrina de que as decisões das autoridades da Igreja Católica estavam isentas de recurso ao poder estatal. Ou seja, o *governo espiritual* somente dependia do papa, que recebia seu poder diretamente de Deus, e da hierarquia eclesiástica a ele subordinada.

Providenciada a internação dos loucos, o médico ampliou o conceito de loucura. A razão era, para ele, o perfeito equilíbrio de todas as faculdades mentais, sem isso restava somente a insânia. Quando ele expôs sua teoria ao padre Lopes foi contradito, tal definição era absurda, a definição existente, aliás a de todos os tempos, delimitava perfeitamente onde acabava razão e começava a loucura. O alienista não respondeu, apenas sorriu com desdém diante do que o narrador concluiu: “A ciência contentou-se em estender a mão à teologia, com tal segurança, que a teologia não soube enfim se devia crer em si ou na outra, Itaguaí e o universo ficavam à beira de uma revolução”. (Idem, p. 50)

O alienista pôs em prática sua definição ampliada de loucura e internou tanta gente, que moradores da vila promoveram uma rebelião. Ela foi liderada pelo barbeiro Porfírio, apelidado Canjica, pelo que o levante foi chamado de *rebelião dos canjicas*, numa alusão depreciativa à *conjuração dos alfaiates* de 1798 na Bahia, cujos dirigentes estavam sintonizados com a ideologia e a simbologia da Revolução Francesa. Os seguidores de Porfírio levaram à Câmara petição contra o “despotismo científico” do alienista, que estaria piorado por sua ganância, pois recebia dinheiro do Poder Público e das famílias dos internados na Casa Verde – apesar da diferença entre Paris e Itaguaí, era preciso tomar essa “Bastilha da razão humana”. (Idem, p. 63) Os vereadores recusaram a petição, com base na desistência do médico de todo subsídio oficial e até mesmo do pagamento das famílias. Os revoltosos se dirigiram, então, para a casa do alienista, a quem apresentaram um ultimato: a Casa Verde demolida ou os internos liberados. O médico recusou a imposição, alegando que a ciência era coisa séria, ele daria satisfação de seus atos somente aos mestres e a Deus. Condescendente, aceitaria que uma comissão mudasse a administração do hospício. Nessa hora chegou uma tropa de soldados que, ao invés de reprimir os revoltosos, aderiu aos amotinados, por motivos ignorados. Itaguaienses e soldados prenderam os vereadores, e Porfírio foi aclamado “Protetor da vila em nome de Sua Majestade e do povo”. O novo chefe do governo pediu ao padre que oficiasse um *Te Deum*, celebrando a conjunção do *poder temporal* com o *poder espiritual*, mas o vigário apresentou objeções sem, contudo, se pôr ostensivamente contra o movimento popular.

Ao invés de proceder à demolição do hospício e à libertação dos internos, Canjica propôs um acordo a Bacamarte, mantendo a Casa Verde como instituição pública e a alta dos doidos seria decidida por critérios científicos. Seu intuito era conseguir o apoio dos “principais da vila”. Sentindo-se reforçado, o médico prosseguiu internando gente

no hospício, o que levou à deposição do barbeiro Porfírio do poder, substituído por seu colega de profissão e rival João Pina, que o acusou de estar “eivado das más doutrinas francesas, e contrário aos sacrossantos interesses de Sua Majestade”. (Idem, p. 74) Logo outra tropa foi enviada pelo vice-rei e restabeleceu a ordem, inclusive restituindo o poder à Câmara Municipal. Os líderes da revolta e parte de seus apoiadores foram levados para a Casa Verde, e a tarefa do alienista prosseguiu com a internação de toda a Câmara e até sua mulher, o que lhe garantiu a legitimidade diante de todos. Ninguém mais tinha o direito de lhe atribuir intuítos alheios à ciência.

Quando quatro quintos da população de Itaguaí estavam internados no hospício, Simão Bacamarte reviu sua teoria sobre a loucura. Ao contrário do que havia afirmado, normais eram os indivíduos que tinham algum desequilíbrio das faculdades mentais; patológicos passaram a ser todos os casos em que o equilíbrio fosse ininterrupto. Daí que todos os internos na Casa Verde foram liberados e as quantias gastas pelas famílias e pela Câmara devolvidas, depois de descontadas as despesas com alimentação, roupa, etc. Além da libertação dos antes declarados alienados, os cabeças dos revoltosos foram perdoados pela justiça real, tudo caminhando para a pacificação da vila. A Câmara de Itaguaí aprovou lei autorizando Simão Bacamarte a pôr em prática sua nova teoria, mas experimentalmente e com prazo limitado. Assim, poucas pessoas foram internadas, e somente depois de longo inquérito, entre elas o juiz de fora e o padre Lopes. Todas foram curadas de seu equilíbrio, pois o alienista conseguia atacar o ponto em que a moral de cada um mostrava perfeição. No caso do vigário, lhe foi solicitada a análise crítica da *Versão dos Setenta*.<sup>33</sup> Ele encarou a tarefa e ganhou a liberdade. Como o padre não sabia grego nem hebraico, ficou implícito o caráter falso do texto produzido por ele – portanto, imoralidade normal.

Tão logo foram curados todos os loucos, pelo critério da teoria revista, o médico procedeu a outra revisão: os cérebros bem organizados que ele acabara de curar eram tão desequilibrados quanto os outros. Resultado: não havia loucos em Itaguaí. E ele próprio, o que seria? Convocado um conselho de amigos, todos concordaram que ele não tinha vícios nem defeitos. Ao que o padre Lopes acrescentou maliciosamente ser ele uma *pessoa modesta*. Ora esta era uma das categorias com as quais o médico até então classificava os alienados. Coerente, Simão Bacamarte se internou na Casa Verde, aliás, o único ali recolhido, com o diagnóstico: “Reúno em mim mesmo a teoria e a prática”. (Idem, p. 88) Simultaneamente paciente e terapeuta, ele se entregou ao estudo e à cura de si até a morte, um ano e meio depois. O boato que correu a cidade, atribuído ao padre Lopes, é que jamais houve alienado em Itaguaí, a não ser o próprio alienista.

Se a religião católica e seu clero foram diretamente visados pela ironia de Machado, o Positivismo ficou logo atrás. A obsessiva dedicação de Simão Bacamarte à ciência, que,

<sup>33</sup> Assim foi chamada a Bíblia hebraica vertida para o grego, na antiguidade. Seu apelido alude ao número de rabinos que teriam trabalhado na preitada e ao número de dias que levaram para executá-la.

por sinal, não tinha critério de validade, mudava suas teorias ao sabor dos erros e da imaginação do médico, aludia ao cientificismo comteano, que naquela época ganhava espaço nas instituições educacionais e, por extensão, nos hospitais públicos.

No fim de seu trabalho, Ivan Teixeira (2010) se interrogou a respeito do médico, se era louco desde o início de sua atividade em Itaguaí ou se foi enlouquecendo no desenrolar do processo. Sua resposta foi duplamente negativa. Bacamarte não era louco nem assim ficou. Ele foi categorizado como alienado por “artifícios da Igreja”. (Idem, p. 224) A loucura do médico foi resultante do julgamento do padre. A auto-reclusão do alienista não eliminou a decisiva participação do padre Lopes no processo, pois foi este quem reconheceu e proclamou naquele o desvio da probidade e da coerência. (Idem, p. 301) Numa palavra, o vigário deformou a imagem do médico e distorceu seus conceitos para assegurar o *governo espiritual* na cidade (Idem, p. 365).

No conto “Fulano”, primeiramente publicado na *Gazeta de Notícias* (1884), depois inserido em *Histórias sem data*, no mesmo ano, Machado encarou a *questão dos bispos* de modo mais incisivo do que nas referências indiretas e irônicas mencionadas acima. Amigo do narrador, Fulano de Brito era uma pessoa devota da religião católica, tanto que fez importante doação a um templo do Rio de Janeiro. No tocante à política, não tinha opinião consistente, o que poderia facilitar suas ambições, mas não teve sucesso. Acabou por abandonar suas pretensões eleitorais, mas manteve uma única convicção, justamente sobre a *questão dos bispos*, motivada pela proibição dos prelados rebeldes a que os maçons fizessem parte das irmandades. No início, Fulano não tomara partido. Por um lado, ele era maçom e queria defender os irmãos; por outro, queria apoiar os sentimentos religiosos da mulher, afinada com os prelados rebeldes e seus interditos. Com o acirramento do conflito, ele viu que não podia ficar calado. Assumiu a defesa dos maçons e sua pretensão de fazer parte das irmandades religiosas. Assinou manifestos, participou com sua presença e seus recursos financeiros de campanhas onde o tema principal era a liberdade de consciência.

Essa passagem do conto me parece autobiográfica. Com efeito, Machado não tomou partido na questão dos bispos rebeldes, embora fosse previsível que ele não os apoiasse, tampouco o controle estatal sobre a Igreja Católica, a julgar pelas crônicas focalizadas acima. Com o distanciamento propiciado pelo tempo – quase dez anos passados da anistia dos bispos, a aprovação da posição maçônica foi projetada na conduta política de um de seus personagens, um oportunista em quase tudo, menos no apoio aos maçons e na rejeição à intransigência dos prelados.

Cabe bem, como fecho desse breve percurso por obras de Machado de Assis, retomar e sublinhar o ceticismo como orientação geral do autor, isto é, “o relato sincero da insinceridade e manipulação que regem a conduta dos vivos” (MAIA NETO, 2007, p. 100), avaliação que o escritor reiteradamente fazia do clero católico.

Depois de Machado de Assis, o mais ilustre protagonista da secularização nas letras brasileiras, passemos para os outros dois que selecionei, Aluísio de Azevedo e Raul Pompéia, que deram contribuições relevantes a esse processo.

Aluísio de Azevedo (1859-1913) era filho do vice-cônsul de Portugal na capital do Maranhão. Sua mãe era separada do primeiro marido, o que constituía motivo de constrangimento na provinciana São Luís. Aos 19 anos ele se mudou para o Rio de Janeiro, onde vivia seu irmão Artur, jornalista e dramaturgo. Aluísio trabalhou como caricaturista na imprensa carioca durante dois anos, mas a morte do pai, em 1878, o levou de volta a São Luís, onde passou a trabalhar como jornalista e desenhista. Em 1880, participou do lançamento de *O Pensador*, jornal anticlerical. No ano anterior, publicou o romance *Uma lágrima de mulher* e escreveu logo outro, *O Mulato*, somente lançado em 1881. Este livro causou escândalo pelo tratamento naturalista de questões candentes na sociedade, como a escravidão, a Monarquia, a discriminação racial e a corrupção do clero católico. A hostilidade com que o romance foi recebido o levou de novo para o Rio de Janeiro, onde, contrariamente a sua cidade natal, veio a obter notoriedade como escritor e militante político abolicionista e republicano. Na capital do país, viveu exclusivamente de sua produção jornalística e literária.

O mulato que dá título ao livro era Raimundo, filho de José Pescada, um português contrabandista de escravos da África, com sua cativa Domingas. O menino foi alforriado no momento do batismo (forro à pia), mas a esposa de José o obrigou a expulsar o recém-nascido, que foi criado pelo tio, o comerciante atacadista Manuel Pescada e sua esposa Mariana, antes que sua própria filha Ana Rosa nascesse. Ainda pequeno, Raimundo foi enviado para estudar em Portugal, sustentado pelo legado financeiro do pai. Formou-se em Direito na Universidade de Coimbra, após o que viajou durante três anos pela Europa e pelos Estados Unidos. A tia Mariana já havia falecido quando Raimundo retornou ao Brasil. Ele pretendia abrir escritório de advocacia no Rio de Janeiro, mas foi antes ao Maranhão para vender propriedades herdadas do pai. Intimamente, queria descobrir quem fora sua mãe natural, segredo que ninguém lhe revelava, por mais que pedisse.

Quando uma carta do correspondente de Manuel Pescada em Portugal anunciou a próxima chegada de Raimundo a São Luís, o cônego Diogo, compadre do comerciante, tentou evitar que ele hospedasse o sobrinho, por ser bastardo e mulato. Apesar disso, ele foi recebido com grande deferência e hospedado na casa do tio. O encontro com a bela Ana Rosa foi decisivo: a moça não escondeu o desejo sexual por Raimundo, que lhe correspondeu.

Raimundo e Ana Rosa decidiram se casar, apesar dela estar prometida pelo pai a um seu empregado, português como ele. Tão logo a disposição dos dois foi percebida, a deferência com que o moço era tratado se transformou em animosidade, ainda mais

quando se descobriu em seu quarto um livro da Maçonaria. O autor descreveu Raimundo como simpatizante também do Positivismo, sugerido quando foi interpelado a respeito de sua crença religiosa numa conversa com o tio Manuel, a quem respondeu

(...) que não desdenhava da religião, que a julgava até indispensável como elemento regulador da sociedade. Afiançou que admirava a natureza e rendia-lhe o seu culto, procurando estudá-la e conhecê-la nas suas leis e nos seus fenômenos, acompanhando os homens de ciência nas suas investigações, fazendo, enfim, o possível para ser útil aos seus semelhantes, tendo sempre por base a honestidade dos próprios atos. (AZEVEDO, 1994, p. 138)

Além de ter livro da Maçonaria e ideias positivistas, Raimundo se revelou partidário da República. Um popular com quem conversava disse ser essa forma de governo muito bonita, mas para um povo instruído, conhecedor dos seus direitos, o que não era o caso do brasileiro. Raimundo lhe contrapôs um incisivo argumento:

Mas como quer você que o povo seja instruído num país cuja riqueza se baseia na escravidão e com um sistema de governo que tira a sua vida justamente da ignorância das massas?... Por tal forma, nunca sairemos desse círculo vicioso! Não haverá república enquanto o povo for ignorante; ora, enquanto o governo for monárquico, conservará, por conveniência própria, a ignorância do povo; logo, nunca haverá república. (...) Acho que ela deveria vir, e o quanto antes! Tomara eu que rebentasse por aí uma revolução; só para ver o que saía! Creio que somente quando isto ferver a porcaria irá na espuma! (AZEVEDO, 1994, p. 169-170)

O pedido de casamento foi negado, mas só ao custo de muita insistência se revelou a causa. Não era tanto pelas ideias revolucionárias. Apesar de *doutor*, o rapaz não era branco, mas mulato, filho de escrava – pior, ela ainda vivia, demente e miserável, no mato, em meio a quilombolas. Diante da recusa do tio Manuel para que Ana Rosa se casasse com ele, Raimundo se mudou para outro lugar e combinaram fugir no navio que aportava em São Luís com destino ao Rio de Janeiro.

Em todo esse drama, avulta a figura do cônego Diogo, padrinho de Ana Rosa e confidente de seu pai. O padre odiava os negros, não só os escravos como também os livres, inclusive os clérigos dessa *raça* – dizia haver demasiados padres de cor, e que o governo deveria proibir aos mulatos certos misteres, como o magistério. O padre Diogo havia sido amante da mulher de José Pescada, tio da moça e pai de Raimundo. José surpreendeu a mulher em companhia do padre e a estrangulou, mas o crime foi acobertado, em comum acordo. Assassino e adúltero se apoiaram em esconder os respectivos pecados e crimes. Ambos declararam ter ela sido vítima de um ataque dos *espíritos malignos* ao seu corpo, que foi sepultado com todas as formalidades civis e religiosas. Numa emboscada posterior, o padre Diogo matou José com um tiro, mas



o crime foi atribuído aos quilombolas. Foi, assim, eliminada a única testemunha de seu envolvimento sexual com a mulher daquele.

Quando Raimundo buscou Ana Rosa para fugirem, foi surpreendido pelo padre, pelo caixeiro pretendente e quatro soldados, que o entregaram a Manuel Pescada. Em conferência familiar, a moça declarou que somente se casaria com Raimundo, pois estava grávida dele, mas o padrinho cônego sugeriu que isso se poderia *arranjar* (o autor não esclarece por que meios). Raimundo partiu, prometendo se casar com a moça, de qualquer maneira. O cônego Diogo entregou uma arma ao caixeiro pretendente, induzindo-o a matar Raimundo, o que ele fez depois de muito hesitar, por covardia. O assassino se pôs a salvo e não foi descoberto.

Sabendo da morte de Raimundo, Ana Rosa abortou. O desfecho do livro é uma cena fatalista em que Ana Rosa está casada com o caixeiro, agora sócio de Manuel Pescada, e o casal é recebido pelo novo presidente da província em noite de gala. Ana Rosa, de filha rebelde, antes decidida a se casar com quem amava, como lhe aconselhara a mãe, acabou fazendo o contrário, amara com quem se casara por conveniência familiar. E a ordem social, que tinha sido desafiada pelos dois amantes, foi restabelecida com todos os seus preconceitos intactos.

Josué Montello (1975) publicou as crônicas de Aluísio de Azevedo e de seu principal rival, Euclides Faria, além um estudo sobre as polêmicas suscitadas por *O Mulato* em São Luís. É nesse livro que vou me basear para prosseguir no panorama sobre o escritor maranhense.

A polêmica com os padres principiou antes da publicação de *O Mulato*. Montello mostrou que o romance em foco fora escrito entre o fim de 1879 e o início de 1880, mas impresso e lançado somente no ano seguinte. O periódico trimensal *O Pensador*, de cuja redação Aluísio de Azevedo fez parte ativa, começou a ser editado em setembro de 1880, com o lema “órgão dos interesses da sociedade moderna”. Seu primeiro número apresentou a linha anticlerical que haveria de orientá-lo:

O presente jornal tem um fim: combater esse espírito sacerdotal, que tanto sangue tem custado à humanidade. Não batemos os homens que o defendem, apenas declarar guerra à ideia de que fazem sustentáculos. Combatemos a reação. Sem combates não lhe abandonaremos as consciências de nossos concidadãos. Seremos talvez vencidos. Não importa; o porvir nos suscitará vingadores. Nosso programa é extenso como o pode ser a esfera do pensamento humano. Pensamos, e pensar é fazer o bem, porque pensar é ser livre, e ser livre é ser bom. *Pensar* é contrário do *crer*. A Igreja *crê*, e nós *pensamos*. A Igreja *crê* porque sonha a escravidão universal. Nós *pensamos* porque sonhamos a liberdade da espécie humana. Vós, padres de Roma, *credes*, porque explorais a mina da credulidade. Nós *pensamos* porque queremos devassar os mundos em que existem os germens dessas grandes ideias que se chamam direito, justiça e liberdade. Vós

quereis ser úteis a vós mesmos: nós procuramos sê-lo aos nossos concidadãos. Tal é o programa do *Pensador*: pensar e só pensar. Pensar é rasgar os horizontes do porvir. (apud MONTELLO, 1975, p. 6, grifos no original)

Esse texto foi atribuído a Celso de Magalhães, maranhense formado em Direito na faculdade do Recife, promotor público (demitido depois de denunciar o assassinato de um escravo pela mulher do chefe do partido no poder) e jornalista. No exercício desta função, ele havia polemizado com um padre, nas páginas de *O Paiz* a respeito de problemas da Igreja Católica, para o que empregou os conhecimentos obtidos em Recife sobre o Positivismo. Daí que, para Montello, a polêmica levada adiante pelo *Pensador* tinha antecedentes doutrinários no pensamento de Comte, que chegou até os jovens de São Luís pelas matérias publicadas pelo ex-procurador, então advogado privado.

O financiamento do *Pensador* foi atribuído pelos católicos à Maçonaria, mas as matérias mais substanciais do jornal expunham uma orientação sobretudo positivista, como veremos mais adiante. Com tais inimigos, reais ou imaginários, o bispo Antônio Cândido de Alvarenga, ultramontano recém-empossado na diocese do Maranhão, decidiu criar um jornal rival, também trimensal, denominado *Civilização*. Nessa polêmica interveio também o jornal *Pacotilha*, criado pouco mais de um mês depois do *Pensador* por dois cunhados de Aluísio de Azevedo, que também colaborou nele, embora menos intensamente. Os dois jornais anticlericais, em sinergia, partiram logo para um estilo satírico e debochado. O periódico católico tentou, de início, manter um tom doutrinário elevado, mas logo aderiu ao estilo dos contendores.

A confusão entre Maçonaria e Positivismo, se ocorreu no pensamento do bispo, apareceu clara em crônica de 10 de novembro de 1880, na qual Aluísio elogiou a defesa da secularização dos cemitérios, feita pelo deputado baiano Rui Barbosa, a quem qualificou de positivista. Ora, como vimos anteriormente, o deputado baiano nada deveu ao pensamento de Comte em sua complexa montagem teórico-ideológica; à Maçonaria, todavia, foi filiado, pelo menos quando estudante de Direito em São Paulo. Além do elogio, Aluísio o defendeu das críticas que o jornal *Civilização* lhe havia dirigido (Idem, p. 103). Outro elogio ao Positivismo apareceu a propósito do discurso do cônsul de Portugal no Maranhão, por ocasião de sessão solene no Hospital Português de São Luís. A defesa que ele fez da ciência como o único motor verdadeiro do progresso e da civilização foi atribuída a sua filiação às ideias de Comte. Todavia, o articulista não se contentou com isso. Para ser coerente, a direção do hospital deveria suprimir a missa celebrada na capela do estabelecimento, pois “segundo nos consta, não tem ainda a propriedade de curar a enxaqueca e suspender o defluxo”. (MONTELLO, 1975, p. 123)

Foi na educação da mulher e seu papel na sociedade onde o Positivismo apareceu mais definido nas crônicas escritas por Aluísio para o *Pensador*. Numa carta aberta às

irmãs do Coração de Jesus, o cronista declarou ter pena delas ao supô-las em cubículos escuros, a rezar em posição forçada, enquanto ele estava livre, a tomar banho de mar. Daí, o jornalista passou a tratar da importância da educação da mulher, do que dependeria o futuro de cada indivíduo, isto é, o futuro de toda a sociedade. Por isso, a mulher precisava receber uma educação positivista, baseada nas ciências naturais, completada por uma educação física e moral. E precisava trabalhar, pois daí viria a dignidade, a saúde e a afirmação do dever. Assim preparada, a mulher não iria gastar seus dias ociosamente na igreja, porque compreenderia não existir dever mais sagrado do que sua família. Para adorar a Deus, ela não precisaria sair de casa, pois “o santuário da família é o melhor templo onde se pode mais religiosamente solenizar a moral e a virtude – o suor do trabalho honesto sobe mais depressa ao trono de Deus do que o vaporoso incenso das sacristias”. (Idem, p.128)

Os jornalistas do *Pensador* não estavam em defesa da mulher sem religião, muito pelo contrário. Sua inspiração era, no entanto, positivista, não cristã, pelo exposto em carta enviada ao cônego Mourão, redator de *Civilização*, na qual eles disseram entender que

(...) não pode haver sociedade instituída sem haver a direção espiritual dessa sociedade, porque entendemos que, uma vez estabelecido que o instinto religioso existe nos povos, como existem o instinto de conservação e o da propriedade, e que do conselho unânime desses povos resulta fatalmente a criação de uma sociedade religiosa e as leis mais convenientes à sua direção; por entendermos que a Igreja é, pelo menos por ora, indispensável – que ela, se por um lado tem os concílios, as bulas e as excomunhões; nós, os refratários, dispomos das reformas, das seitas, das protestações, das heresias; e que deste choque, dessa discussão constante, deste processo permanente, resulta a vida intelectual, o movimento científico e a compreensão da verdade legítima; por compreendermos tudo isto, dizíamos – é que lamentamos o processo assombroso por que entre nós vai se convertendo o instinto da religião em um fanatismo reles pelo maravilhoso, pelo sobrenatural; o modo pelo qual se vai substituindo a ideia sã e consoladora de Deus por superstições de todo gênero, por abusões de toda espécie. (apud MONTELLO, 1975, p. 169-170)

Em suma, mulher religiosa sim, mas com dignidade, sem acreditar que o diabo se disfarçou em maçom. A propósito dos *pedreiros-livres*, as menções eram mais reativas do que propositivas. Antes de tudo, porque *Civilização* acusava, reiteradamente, o *Pensador* de receber dinheiro da Maçonaria para atacar o bispo e os padres da diocese. E, também, porque o bispo publicou uma série de cartas aos maçons do Maranhão, denunciando seu intento destruidor da Igreja Católica. Eis como Aluísio traçou o perfil dos destinatários dessas cartas, bem distante da figura conspiratória e hostil traçada pela “epístola clerical”:

Aqui temos o maçom, é exato! Mas um maçom pacato, boa pessoa, burguês metódico, religioso, com uma barriga enorme, com uma caixa de rapé no bolso e um calo no dedo mínimo do pé. Temos o maçom bom chefe de família, bom empregado público, muito bom negociante de secos e molhados, defensor da carta constitucional, observador dos mandamentos da lei de Deus, temente do Diabo e acionista de várias companhias. (apud MONTELLO, 1975, p. 107-108)

Seria esse pacato burguês o mantenedor financeiro do *Pensador*? A se fiar em *Civilização*, sem dúvida nenhuma, apesar da doutrina tantas vezes exposta na justificativa de sua crítica à Igreja Católica não ser a maçônica, mas, sim, a positivista. Como já vimos, padres maçons eram comuns no Brasil todo, inclusive no Maranhão; e essa instituição programaticamente deísta e pragmaticamente receptiva ao clero, foi feita inimiga da Igreja Católica, que proibiu não só os padres, mas todos os fiéis de pertencerem aos seus quadros.

Deixo de apresentar as crônicas de Euclides Faria em *Civilização*. Para os leitores interessados nelas, remeto ao livro de Josué Montello (1975). Limite-me a assinalar os ataques mais ácidos feitos ao romance. Para aquele cronista, *O Mulato* nada mais era do que um plágio mal feito de *Eça de Queiroz*, continha erros crassos a respeito dos procedimentos eclesiásticos, estava recheado de uma cínica imoralidade, era enfim um atentado contra a sociedade e a lei. O autor do romance, sempre chamado pejorativamente de Zote, recebeu o apodo de “Epicuro dos mangais do Bacanga”. Apenas em um ponto vale a pena ampliar a referência. É a rejeição da afirmação contida no livro de que a educação era o melhor remédio, até mesmo um preventivo da loucura e do crime. Euclides Faria disse duvidar disso. As estatísticas francesas teriam comprovado que os alfabetizados cometiam mais crimes do que os analfabetos. No Maranhão, os sertanejos, analfabetos e sem dispor dos luxos urbanos (banhos, bifés, música e instrução) eram pessoas simples e moralizadas, ao contrário dos horrorosos atentados praticados nas capitais, no foco das luzes. A conclusão resultava simples: o que fazia falta não era a educação (instrução), era a religião, que o sertanejo tinha e era repudiada pelo jornalista. (Idem, p. 313)

Para o que nos interessa aqui – indicar o processo de secularização da cultura via produção literária –, a polêmica constante movida pelo *Pensador* e pela *Pacotilha*, foi um complemento de *O Mulato*. Em ambos, o protagonismo literário de Aluísio de Azevedo apareceu na culminância desse processo, primeiro na província, nas páginas dos dois jornais; depois na Corte, com esse romance, com o qual ele permanece, aliás, no primeiro plano da literatura brasileira. Os produtores de *Civilização* todavia ficaram limitados no tempo e no espaço.

Do maranhense Aluísio de Azevedo, passamos ao fluminense Raul Pompéia (1863-1895), um dos mais veementes protagonistas da secularização da cultura nas últimas décadas do século XIX. Ele foi escritor desde jovem, quando ainda estudante da Faculdade

de Direito de São Paulo. Seus estudos secundários foram feitos no Colégio Abílio (de propriedade do barão da Macaúbas, já tantas vezes mencionado neste livro) e no Colégio Pedro II, ambos no Rio de Janeiro. As memórias do primeiro estabelecimento de ensino foram publicadas em capítulos na *Gazeta de Notícias*, em 1888. No mesmo ano, eles foram reunidos no livro *O Ateneu – crônica de saudades*, que veio a ocupar lugar destacado na literatura brasileira. Abolicionista e republicano, Raul Pompéia foi obrigado a se transferir, junto com outros colegas, para a Faculdade de Direito de Recife, por causa de sua radical atuação política. A militância republicana prosseguiu após a proclamação, quando se alinhou com os jacobinos e se transformou em ostensivo defensor da política de Floriano Peixoto. Raul Pompéia sempre canalizou posições políticas radicais pelo jornalismo, atividade que marcou sua vida profissional.

*O Ateneu* conta a história de um menino nascido em família abastada, que recebeu a primeira escolarização em uma escola mantida por senhoras inglesas, após o que estudou em casa com professores particulares. Aos 11 anos, Sérgio (nome do protagonista) foi enviado para um internato situado na zona norte do Rio de Janeiro, frequentado por filhos de personalidades políticas e militares do Império residentes na Corte, além de pessoas de posses ou posição destacada nas províncias.

A secularização da cultura pode ser percebida no livro em pelo menos quatro temas. O primeiro foi a desmistificação da caricatura da pedagogia do diretor-proprietário Aristarco Argolo Ramos, que subordinava a propalada intolerância para com a imoralidade aos imperativos do faturamento. Por isso, alunos que deveriam ser expulsos por faltas graves eram perdoados. Ademais, a alardeada ausência de prêmios e castigos físicos era dissimulada, e o poder disciplinador transferido aos alunos mais velhos, os “vigilantes”. Estes portavam uma espada de madeira, que não hesitavam em usar para castigar os colegas. Para faltas especialmente graves, o colégio dispunha de uma cela onde os alunos eram aprisionados, a “cafua”.<sup>34</sup>

O segundo tema da secularização foi o sexo, tratado tanto pelo ponto de vista do tabu das relações, mais ou menos veladas, entre os meninos confinados no estabelecimento, quanto nas relações mais distantes com mulheres. Estas foram representadas na figuras de uma criada, para quem o sexo não era dissimulado, e na da própria esposa de Aristarco, meio mãe idealizada, meio fêmea desejada nos sonhos eróticos de Sérgio. As vicissitudes do diretor-proprietário do colégio culminaram com a perda simultânea do estabelecimento de ensino, destruído num incêndio; e da esposa, que fugiu dele.

A metáfora política do colégio interno como espaço de luta política, que Sérgio tinha de travar para não sucumbir à tirania dos maiores, foi o terceiro tema da secularização.

<sup>34</sup> Nada mais contraditório com o discurso do barão de Macaúbas no Congresso Pedagógico Sul-Americano, realizado em Buenos Aires, em 1882, onde ele expôs com grande sucesso sua tese sobre o fim do regime de castigos corporais na educação.

Além dessa luta alusivamente política, havia a concreta, como a protagonizada pelo próprio filho do diretor. Ao receber um prêmio, o garoto se negou a beijar a mão da princesa imperial – era um republicano a desafiar a hierarquia monárquica na própria casa de Aristarco. Uma conferência proferida pelo professor (também chamado de doutor) Cláudio no grêmio literário estudantil “Amor ao Saber” metaforizou os conflitos políticos de forma veemente. Empregando uma retórica empolada, o orador lançou mão de uma visão meio positivista meio materialista, que acabou numa crítica ao imperador, perceptível na expressão “tirano de sebo”. Armou-se, então uma grande confusão, apesar da solenidade da sessão. “Calculem agora que estava entre os convidados o Dr. Zé Lobo, pai de um aluno, devoto jurado e confirmado das instituições, irmão de não sei quantas ordens terceiras, primo de todos os conventos, advogado de causas religiosas, conservador em suma, enraivecido e militante. O sebo da tirania caiu-lhe nos melindres como um pingo de vela benta.” (POMPÉIA, 2013, p. 146)

O devoto advogado protestou contra o orador, não podia admitir que ele “ensebasse as instituições”. Entre os assistentes estava também um velho senador, avô de outro aluno, que reclamou contra o aparte do devoto advogado: “quem protesta contra o sebo da tirania é burro”. O tumulto logo se espalhou pelo auditório, com os alunos tomando partido, “uns pelo senador e pela anarquia, outros pelo advogado e pela ordem pública” (Idem, *ibidem*). Aristarco interveio e acalmou o ambiente. Dois alunos ainda tomaram a palavra, mas o filho do diretor, o republicano insolente, que tinha no bolso um discurso incendiário, acabou por sufocar sua manifestação política.

O professor Cláudio fez outra conferência em sessão solene do grêmio, na qual também foi subversivo, mas numa direção diferente. Para ele, a arte seria a educação do instinto sexual. Desta vez, o evolucionismo foi a tônica, com o orador defendendo a tese de que as religiões nasceram do fundo obscuro das almas, não passavam de uma invenção da maioria de fracos. Mas tudo isso estaria em mudança:

Decaídas as fantasias sentimentais, reformou-se o aspecto do mundo. Os deuses foram banidos como efeitos importunos do sonho. Depois da ordem em nome do Alto, proclamou-se a ordem positivamente em nome do Ventre. A fatalidade nutrição foi erigida em princípio; chamou-se indústria, chamou-se economia política, chamou-se militarismo. Morte aos fracos! Alçando a bandeira negra do darwinismo espartano, a civilização marcha para o futuro, impávida, temerária, calcando aos pés o preconceito artístico da religião e da moralidade. (POMPÉIA, 2013, p. 151-152)

Desta vez não houve tumulto. O advogado não estava presente nem o senador.

Essas referências do professor Cláudio à religião remeteram o narrador, o aluno Sérgio, ao quarto tema tratado pelo autor na secularização da cultura: a religião católica, que ocupava lugar de destaque no currículo do *Ateneu*. A rotina previa saudações ao anjo da

guarda ao meio dia, missa aos domingos para os alunos internos, além das aulas de religião para todos, internos e externos. O autor não escondeu uma atitude ambivalente para com essa disciplina. No começo de sua vida no colégio, Sérgio mostrou receptividade ao catecismo e aos ensinamentos que eram ministrados nas aulas: “doutrina cristã, anotada pela proficiência do explicador, foi ocasião de dobrado ensino que muito me interessou”. (Idem, p. 76-77) O recolhimento na capela, especialmente nas missas, lhe dava um sentimento de segurança, que servia para contrabalançar as incertezas do primeiro encontro com os colegas, em especial a dominação e sedução de caráter sexual. Com o tempo foi se desinteressando do catecismo, que começou a lhe infundir um “temor apavorado dos oráculos obscuros”. (Idem, p. 77) Deixou de acreditar inteiramente nele, sem jamais o descartar completamente. Sérgio não se confessava nem comungava, passou a estranhar os exageros do culto público e votou antipatia aos “homens de batina”. (Idem, p. 92) O autor chegou ao ponto de pôr como o aluno mais aplicado nas aulas o Cruz (nome alusivo à doutrina cristã), que assim caracterizou: “tímido, enfiado, sempre de orelha em pé, olhar covarde de quem foi criado a pancadas, aferrado aos livros, (...) fácil como um despertador para desfechar as lições de cor, perro como uma cravelha para ceder uma ideia por conta própria”. (Idem, p. 55) Cruz somente foi aprovado pela Junta da Instrução Pública por inundá-la com a ladainha de Nossa Senhora, as datas dos santos e outros elementos rituais da religião católica.

O espírito de Sérgio foi todo atraído para uma imagem de Santa Rosália, presente de uma prima já falecida, por quem nutria algo mais do que mera simpatia. Para sua tristeza, a imagem da santa foi roubada de seu armário por Franco, filho de desembargador desterrado em Mato Grosso, a quem a política não era favorável. O colega ladrão tampouco tinha boa vida no estabelecimento: notas baixas, sempre de castigo, humilhado pelo diretor e pelos colegas, vingativo. Ele acabou adoecendo e morreu. Na arrumação dos pertences do falecido, Sérgio encontrou a imagem da santa, mas não se emocionou, pois já a tinha demitido de suas altas funções.

Assim lido, *O Ateneu* apresenta o colégio como microcosmo, modelo reduzido da sociedade inclusiva. A pedagogia moderna do professor-empresário Aristarco Argolo Ramos foi derrubada do pedestal em que estava posta para a admiração de pais e professores. Os castigos que ela rejeitava eram praticados no estabelecimento, onde o lucro era o valor maior, sempre dissimulado. O sexo estava sempre presente da vida dos alunos, mas ausente do currículo formal do colégio. Alunos mais velhos seduziam os mais novos e mais fracos ou os submetiam pela força física. Somente depois de muito hesitar, Sérgio acabou por optar pela independência, isto é, não ser explorado sexualmente, tampouco virar um explorador. Moralidade dessacralizada, portanto. O microcosmo escolar refletia os conflitos políticos da sociedade, inclusive a luta dos republicanos contra a Monarquia, a dos “anarquistas” contra a ordem estabelecida, também ela dessacralizada. O internato pegou fogo, talvez



posto por um aluno, alusão à sociedade que refletia e que também poderia ser destruída de dentro. No ano seguinte ao da publicação do livro, a Monarquia foi derrubada, a princesa imperial partiu para o exílio e a subversiva República foi institucionalizada.

A religião, a mais sacralizada de todas as dimensões aqui consideradas, também foi objeto de dúvidas, talvez potencializadas pelas explicações materialistas do valorizado professor Cláudio. Se no início a religião trazia alguma segurança a Sérgio, passou a ser fonte de melancolia. Se ele começou valorizando o explicador da doutrina cristã, não deixou de mostrar o crescimento de um sentimento anticlerical. Uma frase sintetiza a opinião do autor sobre a religião: “Ignorante do ateísmo, limitei-me a voltar o rosto aos fantasmas do eterno”. (Idem, p. 115) Tudo somado, além dos óbvios republicanos, os maçons e os positivistas devem ter encontrado ecos de seu impulso secularizante na crônica de saudades de Raul Pompéia.

Sumarizemos o panorama traçado neste item.

Três dos quatro autores analisados fizeram sucesso na década de 1880. Machado de Assis em toda ela, Aluísio de Azevedo e Raul Pompéia mais perto do fim. Esse trio era contra a escravidão, mas a República os dividia. Os dois últimos eram ostensivamente republicanos, inclusive nos textos literários. O ceticismo de Machado não ficava só na moral, se estendia também à política – ele não acreditava nos méritos da República que se anunciava, mas, depois, de sua proclamação, tampouco defendeu a restauração da Monarquia. Em *Esau e Jacó*, romance lançado em 1904, já com a República bem servida por ilustres monarquistas, o título nomeia dois irmãos gêmeos, cada qual partidário de um desses regimes políticos, que acabaram deputados por partidos rivais. Desde pequenos eles brigavam por tudo. Já estudantes de cursos superiores, e até depois de formados, um advogado outro médico, disputavam o amor da mesma moça, que morreu sem ser mulher de nenhum deles: equipolência de juízos contrapostos?

Os três escritores repudiavam, direta ou indiretamente, os privilégios detidos pela Igreja Católica e apoiavam, explícita ou implicitamente, a separação entre ela e o Estado. Machado mostrou alguma simpatia pela Maçonaria, ao menos pelo direito de existência e de liberdade de associação a ela, sem discriminação. Podemos mesmo afirmar que ele apoiava a escola privada secular, certamente a escola pública laica, por ter se associado à Liga do Ensino, presidida por Rui Barbosa. Aluísio, por sua vez, descreveu um personagem portador de livro da Maçonaria, enquanto que Pompéia, na obra analisada nada disse dela. O Positivismo, todavia, dividiu os três escritores de modo mais nítido. Machado criticou acidamente a doutrina comteana, por sua pretensão de abranger todo o pensamento humano e a história, bem como sua errônea exaltação da ciência, que teria sido mal concebida pelo filósofo francês. Os outros dois, ao contrário, tinham o Positivismo em alta conta, especialmente Aluísio de Azevedo, tanto em *O Mulato* quanto nas crônicas do *Pensador*.

Para o que nos interessa aqui, mais do que as diferenças entre os quatro autores, sobrepõe o que eles tinham em comum no esforço de dessacralizar a Igreja Católica, sua doutrina e, de modo especial, o clero. Nisso, os escritores estavam sintonizados com as charges estampadas nos jornais e nas revistas onde publicavam, assim como nos periódicos dedicados à sátira da política e dos costumes.



S. Ex.<sup>a</sup> D. Vital, General em chefe da revolução do Norte.  
(Retrato tirado na fortaleza de S. João, hoje quartel General dos Ultramontanos.)  
O unico resultado que obteve até agora o governo com a prizaõ dos bispos em fortalezas, foi despertar nelles um instinto guerreiro.

Charge de Angelo Agostini, publicada no número 275 de O Mosquito em 19/12/1874



A QUESTÃO RELIGIOSA



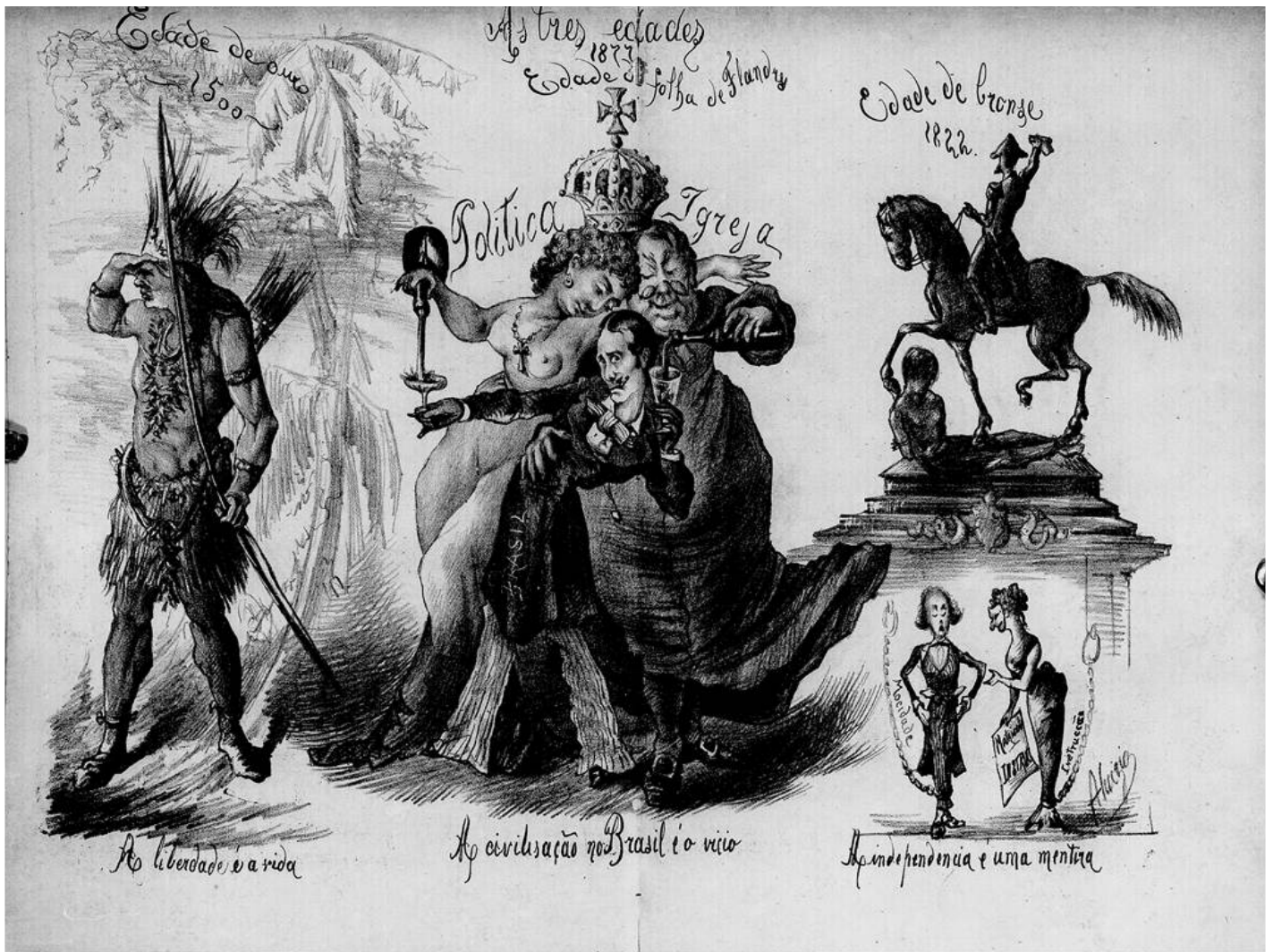
Afinal... deu a mão à palmatoria!

Charge de Rafael Bordalo, publicada no número 314 de O Mosquito, em 18/9/1875



Charge de Cândido de Faria, publicada no número 342 de *O Mosquito*, em 16/2/1876





Charge de Aluísio de Azevedo, publicada no número 94 de O Mequetrefe em 9/3/1877

## LAICIDADE REPUBLICANA EM CONSTRUÇÃO

A década de 1870 presenciou a decadência da Monarquia e a ascensão do movimento republicano, processo no qual a laicidade do Estado avançou a ponto de ser impressa na primeira Constituição do novo regime político, no fim da década seguinte.

Já vimos como a *questão dos bispos* (1872-1875), que culminou na anistia dada pelo imperador a contragosto, erodiu, irremediavelmente, a Monarquia. Pedro II chegou mesmo a cogitar da separação entre a Igreja Católica e o Estado, mas não se atreveu a propô-la ao Parlamento.

A *rebeldia episcopal* não foi o único fator a solapar as bases políticas do regime monárquico. Por uma via bem diferente, a *rebeldia militar* provocou idêntica erosão. Ela consistiu na mobilização de oficiais das Forças Armadas, principalmente do Exército, contra medidas tomadas pelo governo e em apoio a suas reivindicações de valorização corporativa. Após a guerra da Tríplice Aliança, os militares reagiram a várias medidas governamentais, que iam da redução dos efetivos até o emprego de tropas na captura de escravos fugidos.

Considerando as elites políticas incapazes e corruptas, grupos crescentes de militares encontraram no Positivismo uma doutrina justificadora de suas demandas políticas. Com efeito, a filosofia de Comte desempenhou o papel de ideologia orientadora da luta dos militares, principalmente do Exército, na conquista de uma função dirigente no Estado e na sociedade. Forneceu, também, a base de entendimento do que seria a regeneração moral da sociedade, cujos valores decadentes deveriam ser substituídos por valores positivos, garantidos e inculcados por uma ditadura republicana. A laicidade do Estado era um componente da plataforma positivista, que reivindicava o fim do Catolicismo como religião oficial, no que convergia com a demanda de liberais, protestantes e maçons.

A ideia republicana era antiga no Brasil, mais ainda do que a do Estado laico. Esteve presente em vários movimentos insurgentes durante o Império, mas foi o Partido Republicano, criado em São Paulo em 1870, que a assumiu e difundiu mais



sistematicamente. Atraindo a princípio apenas profissionais liberais, jornalistas e estudantes, o movimento republicano passou a interessar à burguesia cafeeira, particularmente nas regiões mais dinâmicas. O centralismo do Estado monárquico, composto com as oligarquias locais desde a Regência, não cedia aos anseios federalistas dessa fração de classe. Embora Federação e Monarquia não fossem incompatíveis em tese, na prática o centralismo permitia às regiões de economia decadente terem não só representação política preponderante no Parlamento, como, também, receberem maior parcela dos recursos governamentais. Dessa maneira, o federalismo foi sendo progressivamente identificado com o regime republicano, conforme o paradigma norte-americano. Desde então, partidos afins a ambos foram criados na maior parte das províncias, entre os quais o Partido Republicano Paulista era o mais organizado de todos. Duas centenas de clubes e sete dezenas de jornais republicanos surgiram nas províncias e na capital do país.

Apesar da difusão da ideia e da existência de parlamentares republicanos confessos no Partido Liberal, não havia consenso sobre a estratégia a empregar para a instituição do novo regime político para o Brasil. Uns, como o fluminense Silva Jardim, preferiam a República proclamada por um movimento popular a exemplo da tomada da Bastilha cem anos antes, na França revolucionária; outros, mais cautelosos, preferiam esperar o amadurecimento da plataforma republicana e o esgotamento do regime monárquico – que ele caísse sem violência.

A estratégia que prevaleceu foi a de esperar pela morte de Pedro II. Sua substituição pela princesa Isabel era descartada pelos republicanos, evidentemente, mas também por outros setores. Além de considerada *carola*, facilmente influenciável pelo clero católico, a possibilidade de o poder vir a ser exercido de fato pelo conde d’Eu, seu marido, suscitava ampla repulsa. Ele era estrangeiro, o que afrontava o nacionalismo do país independente havia poucas décadas, além de ser desprezado por ganhar dinheiro com aluguéis de habitações precárias a famílias pobres.

A opção protelatória teve de ser revista, pois a saúde de Pedro II se deteriorava rapidamente. Em 1888, ele não assinou a lei da abolição da escravatura por estar em tratamento da saúde na Europa. Aproximava-se rapidamente o fantasma de um terceiro reinado sob a princesa Isabel. No ano seguinte, o imperador já era considerado incapaz de exercer o poder. Aumentou, então, o peso dos que defendiam a aceleração do processo mediante a deposição do monarca por um movimento armado, não só entre os militares, mas também entre os civis.

Problemas castrenses resultantes de protesto contra punição de oficiais precipitaram o golpe de Estado perpetrado por oficiais do Exército no Rio de Janeiro, que foram bem sucedidos em envolver o marechal Deodoro da Fonseca, o que propiciou o apoio da tropa ao movimento intelectualmente liderado pelo tenente-coronel Benjamin Constant.

Grupos de civis filiados aos clubes republicanos apoiaram o movimento militar, que não encontrou resistência armada significativa. O imperador foi detido e logo embarcado com sua família para o exílio na Europa, dois dias depois de deposto.

Nos itens seguintes, veremos como o novo governo montou o Poder Republicano, principalmente na questão da laicidade do Estado, em especial na educação pública. E as reações negativas e positivas das Igrejas Católica e Protestantes. Veremos, também, como os trabalhadores, especialmente os operários do Rio de Janeiro, desenvolveram um inédito aprendizado político, no qual o Socialismo surgiu com uma feição saint-simoniana. Além da política, a aprendizagem de ofícios foi objeto de proposta positivista de *incorporação do proletariado na sociedade moderna*, que assumiu elementos importantes das demandas concretas dos trabalhadores. Elementos laicos estavam presentes nessa proposta, mas a atitude de composição com os católicos aparece no endosso do descanso semanal aos domingos. O principal estabelecimento de aprendizagem sistemática de ofícios na capital do país teve suprimido o capelão do quadro de pessoal e a Instrução Religiosa foi substituída pela Educação Moral e Cívica, como nas escolas públicas primárias do Distrito Federal.

Por fim, chegaremos a uma comparação entre as medidas laicas do Estado no Brasil e de alguns países europeus, dos Estados Unidos e de alguns países latino-americanos. A tendência geral foi de aumento da laicidade, embora sem sincronia. Só para adiantar um ponto, a França determinou a supressão da religião, qualquer religião, em todo o ensino público oito anos antes do Brasil, mas aqui a separação completa Igrejas-Estado foi inscrita na Constituição 16 anos antes da legislação ordinária francesa fazer o mesmo.

## EDUCAÇÃO EM REFORMA

Embora o objetivo deste livro seja tratar da gênese da laicidade republicana, particularmente no campo educacional, é imperativo situá-la no processo de montagem política do novo regime. Começo então por assinalar que a Monarquia foi derrubada por um golpe de Estado perpetrado pelas Forças Armadas, principalmente pelo Exército, no Rio de Janeiro, em aliança com importantes lideranças civis da capital do país e da província de São Paulo. Se a derrubada da Monarquia se fez com pequeno derramamento de sangue, comparativamente a outras insurreições republicanas no Brasil, o mesmo não se pode dizer da consolidação do novo regime. Vamos aos fatos.

A jovem oficialidade e os cadetes liderados por Benjamin Constant eram francamente republicanos insurgentes, mas esse não era o caso de todo o Exército, nem da Marinha. Muitos militares, inclusive o marechal posto à frente da tropa, preferiam apenas vetar ministérios contrários aos seus interesses corporativos. Por essa razão, o manifesto do dia

15 de novembro de 1889, dirigido aos *concidadãos*, nem mencionou o regime republicano, se limitando a dizer que “o Povo, o Exército e a Armada Nacional, em perfeita comunhão de sentimentos com os nossos concidadãos residentes nas províncias” havia deposto a dinastia imperial e extinto o sistema monárquico representativo. Chamou a esse movimento de “revolução nacional, de caráter essencialmente patriótico”.<sup>1</sup> O referido manifesto comunicou a abolição da vitaliciedade do Senado e do Conselho de Estado. A Câmara dos Deputados, recém-eleita e ainda não empossada, foi dissolvida.

Presidido pelo marechal Deodoro da Fonseca, dirigente do Clube Militar,<sup>2</sup> o Governo Provisório começou com sete ministérios e terminou com oito. Segue a relação dos seus titulares:

*Guerra* – Tenente-coronel Benjamin Constant Botelho de Magalhães, positivista heterodoxo e líder da mocidade militar, considerado por muitos o verdadeiro dirigente do movimento que destituiu a Monarquia. Em 19 de abril de 1890 foi substituído nessa pasta pelo general Floriano Vieira Peixoto, mais ligado à tropa do que seu intelectual antecessor.

*Marinha* – Almirante Eduardo Wandenkolk, comandante da Esquadra.

*Interior* – Aristides da Silveira Lobo ocupou essa pasta até 10 de fevereiro de 1890, quando renunciou. Foi substituído por José Cesário de Faria Alvim Filho, político mineiro que havia exercido diversos cargos políticos durante o Império. Eleito deputado geral nas vésperas da queda da Monarquia, se declarou republicano e foi nomeado presidente provisório de Minas Gerais, onde promoveu a conciliação entre políticos do antigo e do novo regimes.

*Justiça* – Manoel Ferraz de Campos Salles assumiu essa pasta depois de dois meses de interinidade de Rui Barbosa. Cafeicultor e maçom, ele foi um representante direto dos interesses dos fazendeiros do oeste paulista.

*Fazenda* – Rui Barbosa, após rápida passagem pelo Ministério da Justiça, assumiu o da Fazenda, onde foi protagonista do famigerado *encilhamento*, caricatura aplicada aos efeitos de sua política financeira.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> O manifesto foi transcrito, na íntegra, em Pessoa (1973, p. 167).

<sup>2</sup> Instituição político-corporativa fundada no Rio de Janeiro em 1887, no bojo dos conflitos entre oficiais e o governo imperial. Sua primeira manifestação foi contra o emprego do Exército na captura de escravos fugidos, missão que já era sabotada por diversas unidades militares. A primeira diretoria tinha o marechal Deodoro na presidência e incluía futuros ministros republicanos, como o almirante Eduardo Wandenkolk e o tenente-coronel Benjamin Constant.

<sup>3</sup> Com base na avaliação de que a necessidade de pagamento de salários aos trabalhadores libertos exigia o aumento do meio circulante, bem como a demanda de crédito, Rui Barbosa autorizou três bancos a emitirem moeda sem lastro de ouro. Numerosas empresas foram criadas com lançamento de ações na bolsa de valores, cujo movimento aumentou em ritmo jamais visto. Muitas das novas empresas eram de natureza meramente especulativa e, quando quebravam, apelavam para o socorro governamental. Desemprego, inflação e corrupção foram o resultado dessa política, revertida em proveito da centralização da emissão de moeda com lastro a partir de 1892, quando Rodrigues Alves assumiu o Ministério da Fazenda.

*Agricultura, Comércio e Obras Públicas* – Por pouco tempo esta pasta foi ocupada por Demétrio Nunes Ribeiro, engenheiro gaúcho, representante do Apostolado Positivista. Em 1890, ele foi substituído por Francisco Glicério de Cerqueira Leite, advogado e jornalista de Campinas (SP), maçom e abolicionista, um dos principais líderes do Partido Republicano Paulista e elemento de ligação entre este e os militares do Rio de Janeiro.

*Relações Exteriores* – Quintino Antônio Ferreira de Souza Bocaiúva, maçom e um dos redatores do Manifesto Republicano de 1870, era jornalista carioca e diretor de *O Paiz*. Em 1874, ele foi um dos signatários da representação encabeçada por Tavares Bastos, que reclamava a laicidade do Estado e a supressão do Ensino Religioso das escolas públicas. Foi, também, um dos articuladores de civis e militares no golpe de Estado de 15 de novembro.

*Instrução Pública, Correios e Telégrafos* – Pasta criada em 19 de abril de 1890 para afastar Benjamin Constant do Ministério da Guerra, mas mantê-lo no governo. Após seu falecimento, em 22 de janeiro de 1891, o ministério foi extinto em outubro desse ano, pela Lei 23, que reorganizou a administração federal.

Temos aí uma primeira aproximação das orientações ideológicas principais do Governo Provisório. Os militares o dominavam, não só pela presidência de Deodoro, como, também, pelos poderosos ministérios da Guerra (especialmente depois da substituição de Benjamin Constant por Floriano Peixoto) e da Marinha. Estavam bem representados os maçons, especialmente com Quintino Bocaiúva, Francisco Glicério, Campos Salles e o próprio Deodoro, grão-mestre (“Lavrado”). A eles poderíamos acrescentar, com cautela, o nome de Rui Barbosa, apesar de sua declaração de abandono da *obediência*. Campos Salles e Francisco Glicério expressavam a força dos cafeicultores de Campinas em pastas importantes. O Positivismo, que tanto moveu a juventude militar na derrubada da Monarquia, estava presente, mas em plano secundário. O ortodoxo Demétrio Ribeiro ficou pouco tempo no ministério e Benjamin Constant, considerado herético pelos dirigentes do Apostolado, foi “rebaixado” para uma pasta periférica no novo esquema de poder.

A preferência de Deodoro por Rui Barbosa se explicitou na assinatura do decreto da reforma financeira, sem o conhecimento (e aval) dos demais ministros. O apoio do autoritário marechal ao liberal jurista pode ter sido uma maneira de contrabalançar o prestígio de Benjamin Constant. De fato, em janeiro de 1890, Rui foi nomeado primeiro vice-presidente da República e Constant segundo, o que causou grande estranheza, pela inversão de posições entre o republicano de primeira hora e dirigente do golpe, e o conselheiro do Império, adesista de última hora ao novo regime.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Rui só não integrou o gabinete Ouro Preto, o último da Monarquia, para o qual fora convidado, porque o programa de governo não incluía a Federação, que ele considerava essencial. Por essa mesma razão, em maio de 1889 ele se declarou republicano.

No início, as deliberações dos ministros foram coletivas, mas as contradições foram ganhando o lugar do consenso, como na questão da imprensa, por exemplo, que opunha Deodoro favorável à censura, a Constant defensor da liberdade de opinião.

Derrubada a Monarquia, a República não se impôs de imediato como forma de governo, apesar da iniciativa de manifestações nesse sentido na Câmara Municipal do Rio de Janeiro. No próprio dia 15 de novembro de 1889, o primeiro decreto do Governo Provisório, assinado por Deodoro e seguido de Aristides Lobo, Rui Barbosa, Quintino Bocaiúva, Benjamin Constant e Eduardo Wandenkolk, proclamou *provisoriamente* a República dos Estados Unidos do Brasil, com sede também provisória na cidade do Rio de Janeiro. As províncias do Império foram transformadas em estados da República, de modo que esta seria federativa, já estando prevista a elaboração de constituições em cada um deles. O Governo Provisório chamou a si e seus delegados nos estados o exercício do poder, enquanto não se procedesse à eleição do Congresso Constituinte.

O marechal Deodoro foi aclamado pela tropa *generalíssimo de terra e de mar*, título inédito e não replicado, com o qual passou a assinar os documentos oficiais. Os ministros civis foram equiparados a generais de brigada, um elemento simbólico bem significativo naquela conjuntura.<sup>5</sup> Feito ministro, Floriano Peixoto foi promovido a marechal, patente que Benjamin Constant recusara para si.

A partir do Decreto 29, de 3 de dezembro de 1889, que nomeou comissão para elaborar um projeto de Constituição, o Governo Provisório se dizia “constituído pelo Exército e Armada, em nome da Nação”. A comissão foi composta por Joaquim Saldanha Marinho (presidente), Américo Brasiliense de Almeida Mello (vice-presidente), Antônio Luiz dos Santos Werneck, Francisco Rangel Pestana e José Antônio Pedreira de Magalhães Castro. Saldanha Marinho já foi mencionado em várias passagens deste livro como deputado, grão-mestre da Maçonaria, jornalista e primeiro signatário do Manifesto Republicano. Américo Brasiliense foi um dos fundadores da importante Loja “América” da Maçonaria paulista, e exercia o cargo de deputado na Assembleia Legislativa de São Paulo quando da derrubada da Monarquia. O jurista Antônio Luiz Werneck pertencia a uma família de cafeicultores do trecho fluminense do vale do rio Paraíba do Sul. Subscritor do Manifesto Republicano, o maçom Rangel Pestana era deputado provincial no momento da queda da Monarquia e fundador de *A Província* (depois *O Estado*) de São Paulo, o principal órgão da imprensa defensora dos interesses dos cafeicultores paulistas. Magalhães Castro era magistrado de carreira, ministro recém-aposentado do Superior Tribunal de Justiça, autor do Código Criminal Militar.

<sup>5</sup> Francisco Glicério foi o único civil que fez questão de usar esse título honorífico fora do Governo Provisório. Por isso várias cidades brasileiras, inclusive o Rio de Janeiro, têm logradouros com o nome de *General* Glicério. Em Campinas, sua base política de origem, o nome do logradouro que o homenageia omite essa patente militar.

Reações ao Governo Provisório e/ou aos rumos que a República tomou assumiram forma insurrecional – a revolução federalista no Rio Grande do Sul e a revolta da Armada. Voltaremos a elas mais adiante. Uma insurreição esperada, mas que não aconteceu foi a da Guarda Negra da Redentora, que não se levantou em defesa de sua patronesse. Longe do Rio de Janeiro, no entanto, em Santa Catarina, em Mato Grosso e no Maranhão, soldados ex-escravos se rebelaram em defesa da princesa Isabel. Foram presos e condenados à morte, mas tiveram a pena comutada. (LEMOS, 1999, p. 459) Antes que as reuniões do Conselho de Ministros fossem registradas em atas, houve boatos sobre fuzilamentos de praças do Exército e da Marinha.

A Guarda Negra da Redentora foi constituída no Rio de Janeiro por escravos libertos pela Lei de 13 de maio. Inspirada e dirigida por José do Patrocínio,<sup>6</sup> tinha o conselheiro João Alfredo como presidente de honra. Seu objetivo era defender o terceiro reinado, que estaria ameaçado pelos fazendeiros prejudicados pela abolição, mas sobretudo pelos republicanos. Contando em suas fileiras com capoeiras cooptados pela polícia, a guarda se notabilizou pela agressão física aos propagandistas da República. Silva Jardim foi uma de suas vítimas, em evento político na Sociedade Francesa Ginástica, em dezembro de 1888. Houve mortos e feridos, mas os agressores contaram com a cumplicidade policial, de modo que puderam agir impunemente. Fora do Rio de Janeiro, onde haveria maior razão para júbilo dos libertos, a Guarda Negra teve pouca ou nenhuma repercussão. Sem o apoio da polícia e tendo a capoeiragem tipificada como crime no Código Penal de 1890, a guarda simplesmente desapareceu. (RICCI, 1990, p. 84)

Em termos objetivos, a reação à destituição da Monarquia foi insignificante, pelo menos no primeiro momento. João Dunhshee de Abranches (1907), cronista não isento do Governo Provisório, a quem admirava, mencionou a existência de agitações passageiras em alguns estados do Norte/Nordeste, pequenos levantamentos de pelotões do Exército e guarnições navais. O que mais lhe chamou a atenção foi a “verdadeira bacanal de adesões”, o que indica a falta de base política para a sustentação da Monarquia – fosse da figura do imperador moribundo, fosse da princesa *redentora* e seu presumido terceiro reinado. (Idem, p. 4)

Contrariamente houve quem atribuisse as adesões generalizadas ao enraizamento da propaganda republicana no “espírito público”. (LEMOS, 1999, p. 418) De um modo ou de outro, o golpe de Estado recebeu apoio formal de todos os setores sociais minimamente

<sup>6</sup> Já falei dele ao tratar da *questão dos bispos*. Seu lado abolicionista prevaleceu sobre o republicano, de modo que se tornou admirador ostensivo da princesa Isabel após a Lei de 13 de maio. Partiu dele a adjetivação religiosa, quase divina da princesa – *redentora*. A lealdade política de Patrocínio deu outra guinada no próprio dia 15 de novembro. Na qualidade de vereador mais jovem da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, ele fez uma proclamação republicana seguida de apelo ao Exército e à Marinha para que adotassem esse regime após a deposição da Monarquia. Foi além e publicou uma espécie de cronologia das movimentações das unidades militares e dos grupos de civis apoiadores da República sob a manchete “Viva o Exército Libertador”. (*A Cidade do Rio*, 15/11/1889, p. 1) Até a véspera, o jornal apoiava o terceiro reinado e a Guarda Negra.

organizados: comerciantes, empregados do comércio, funcionários públicos, professores, estudantes de “preparatórios”, ferroviários, operários, sem faltarem os militares de unidades de todo o país. (Idem, p. 414) Prevaleceu, assim, o consentimento, mais ativo do que passivo, ao golpe de Estado.

Monarquistas e republicanos desapontados com a realidade política procuraram desqualificar o movimento, enfatizando sua dimensão militar (“quase uma parada!”), à qual o povo teria assistido “bestializado”, expressão esta empregada pelo republicano ressentido Aristides Lobo e assumida como verdade pelos saudosos do Império. (CARVALHO, 1989, p. 9)

Os monarquistas construíram mitos de desqualificação da República, que têm se reproduzido até o presente. Ao contrário do novo regime, que teria sido imposto ao povo pelos militares, o regime monárquico teria sido muito mais tolerante com as diferenças culturais, sem que se atentasse para a existência de uma classe dominante que prolongou a escravidão legal por muito mais tempo do que as repúblicas da América. O fato é que a Monarquia caiu de podre, não havia quem a defendesse. O povo se dividia entre os indiferentes e os ativamente favoráveis à mudança do regime político. Dez meses antes do golpe de Estado, no desfile de carnaval de 1889 no Rio de Janeiro, uma das grandes sociedades – o *Congresso dos Fenianos* – cantava uma música com a seguinte letra:

Republicano às direitas  
 Voto ódio à monarquia  
 Que ao lado da tirania  
 Quer os povos dominar  
 (...)  
 Caia, pois, a monarquia  
 Que o seu reinado está velho;  
 Eia! Povo, vá por terra  
 Esse cruel despotismo  
 Morte, morte ao reumatismo!  
 Viva o barrete vermelho. (PEREIRA, 1994, p. 81)

Podre ou reumática, a Monarquia foi desafiada na rua do Ouvidor, onde se localizavam os cafés, os estabelecimentos comerciais elegantes e onde se realizavam as manifestações políticas na capital do país. A evocação dos barretes republicanos na detração da Monarquia foi aplaudida pelos assistentes do desfile, que nada tinha de militar... O uso desse símbolo republicano no carnaval carioca não foi um caso isolado nem da véspera da queda da Monarquia. Três anos antes, o *Clube dos Democráticos* desfilou com um carro alegórico que tinha como tema “Apoteose à Liberdade”, levando em destaque uma “soberba mulher” com um barrete frígio sobre a cabeça. Desde



então, o uso desses barretes republicanos se tornou frequente nos desfiles, empregada inclusive pelos *Progressistas da Cidade Nova*, uma sociedade de base mais popular do que os *Fenianos*. (Idem, *ibidem*)

Prevaleceu, no entanto, a ideia de que se os monarquistas tivessem resistido mais e prontamente, teria sido melhor para o novo regime. Como disse o gêmeo republicano ao irmão monarquista em *Isaú e Jacó*, de Machado de Assis, publicado alguns anos depois de instituído o novo regime: “Podia ter sido mais turbulento. Conspiração houve, decerto, mas *uma barricada não faria mal*. Seja como for, venceu-se a campanha. O que é preciso é não deixar esfriar o ferro, batê-lo sempre, e renová-lo. Deodoro é uma bela figura. Dizem que a entrada do marechal no quartel, e a saída, puxando os batalhões, foram esplêndidas. Talvez fáceis demais; é que *o regímen estava podre e caiu por si*.” (MACHADO DE ASSIS, 2012, p. 179-180, grifos meus)

Os desqualificadores da República menos sensíveis às sutilezas de Machado, preferem citar outra passagem de *Esau e Jacó*, a que fala da hesitação de um português dono de confeitaria, originalmente chamada de “Império”. Não sabendo da duração do novo regime, que nome pôr na placa? Uma leitura prefere ver o adesismo e o descompromisso do confeitoiro como os indicadores do incerto clima político do momento. Outra leitura é a que percebe a Monarquia e República não passando de duas fachadas de uma mesma edificação.

O fato é que a República teve uma primeira década difícilíssima, mas acabou vingando a partir da construção de um projeto que previu critérios de cidadania e de igualdade jurídica garantidos pelo novo Estado. Os obstáculos eram grandes; ainda mais em um país tão marcado por práticas de favor, de domínio pessoal e violência. Não se ultrapassa facilmente um sistema que prevê a posse de um homem por outro, apenas na base do decreto e da lei. Por isso, o processo foi marcado por rupturas e continuidades; mudanças e muita manutenção. (SCHWARCZ, 2012, v. 3, p. 298)

Em 22 de junho de 1890, foi publicado pelo Decreto 510 o texto da Constituição provisória, ponto de partida do Congresso Nacional Constituinte a ser formado pela reunião da Câmara dos Deputados e do Senado, cujos integrantes seriam eleitos no 15 de novembro seguinte. A validade imediata seria apenas no tocante à eleição de deputados e senadores, mas seu efeito indutivo não pode ser ignorado. O decreto vinha assinado pelo marechal Deodoro da Fonseca, presidente provisório da República, seguido dos ministros Rui Barbosa, Benjamin Constant, Eduardo Wandenkolk, Floriano Peixoto, Quintino Bocaiúva, Campos Salles, Cesário Alvim e Francisco Glicério. Diante de protestos de grupos prejudicados, quatro meses depois esses mesmos ministros assinaram junto com Deodoro o Decreto 914-A, de 23 de outubro de 1890, que substituiu aquele texto por outro. Vejamos alguns pontos do que tinham em comum. Cury (2001, p. 123) disse com razão que o Brasil contava então com uma Constituição outorgada, embora *pro-tempore*. Vejamos o que ela prescrevia.

A forma federativa de república era o pressuposto político da organização do Estado. A União seria formada a partir das antigas províncias do Império e do Distrito Federal, o antigo Município Neutro. Os eleitores seriam os cidadãos brasileiros (somente os homens) maiores de 21 anos, excetuados os mendigos, os analfabetos, os militares praça de pré e os religiosos das ordens monásticas, companhias, congregações ou comunidades de qualquer denominação sujeitas a voto de obediência, regra ou estatuto, que impusessem a renúncia da liberdade individual. Estava mantido o direito de voto dos padres seculares e dos alunos das escolas militares de nível superior. O presidente da República e seu vice, os senadores e deputados federais seriam eleitos pelo voto direto, todos com mandato temporário. Não estava previsto o Poder Moderador. Igualmente, por não mencionado, foi extinto o critério censitário para o exercício do direito de voto (renda mínima ou ocupação) vigente em todo o período imperial.

As duas versões da Constituição provisória diferiam em um ponto bastante sensível: o das inelegibilidades. A primeira determinava que não poderiam ser eleitos para quaisquer cargos os clérigos e religiosos regulares, de qualquer confissão, nem os comandantes militares, magistrados e funcionários administrativos demissíveis. A segunda versão se resumiu a dizer que todos os eleitores seriam elegíveis. Deixo para o próximo item a separação Estado-Igrejas e a laicidade na educação pública. Adianto que ambas as versões da Constituição provisória tinham, nessa matéria, o mesmo teor laico.

Cumpre destacar a base redundante da configuração política que se projetava no Congresso Constituinte. Os documentos provisórios determinaram a Federação e a representação de suas unidades num congresso bicameral, com mandatos e representação diferenciada, o que era um forte viés para o texto a ser produzido: seria de se esperar a reprodução dessa configuração, como de fato aconteceu. Ou seja, deputados e senadores inseriram na primeira Constituição republicana o formato de sua própria eleição.

Depois da primeira versão da Constituição provisória, uma semana antes da segunda, foi baixado o Código Penal pelo Decreto 847, de 11 de outubro de 1890. Pela mais elementar lógica jurídica, tal código somente poderia ser decretado depois e em função da Constituição propriamente dita, a qual deputados e senadores começariam a elaborar no mês seguinte. Mas, a lógica política prevaleceu sobre a jurídica. A exposição de motivos do decreto assinado pelo ministro da Justiça Campos Salles justificou essa estranha antecipação como sendo a “contribuição para o término do período ditatorial”. Como o Poder Executivo tinha sido imposto pelo Exército e pela Marinha, e o Legislativo estava sendo eleito, faltava o Poder Judiciário, que se constituiria a partir do Código Penal para completar a expressão institucional da soberania nacional. Em especial, faria falta a Justiça Federal, a quem caberia, mais do que interpretar a lei, a relevante e inédita tarefa de verificar sua constitucionalidade, inclusive a da legislação estadual.

Por enquanto, apenas um crime tipificado no Código Penal será aqui comentado, a capoeiragem, que assim foi definido: “Fazer nas ruas e praças públicas exercício de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação de capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou inculcando temor de algum mal.” (Decreto 847/1890, art. 402) Para esse crime o código previa pena de dois a seis meses de prisão, em dobro no caso de reincidência. Em certos casos, a condenação poderia ser mais longa, de um a três anos, a ser cumprida em colônias penais. Se o condenado fosse estrangeiro, ele estaria sujeito a deportação depois de cumprida a pena.

É possível que a tipificação da capoeiragem como crime resultasse de reação tardia contra a mobilização de seus praticantes pela polícia do Rio de Janeiro para tumultuar eventos republicanos, assim como a participação de conhecidos capoeiras na Guarda Negra. A capoeiragem foi matéria de importante discussão no Conselho de Ministros. Abranches (1907, p. 361-366) relatou que a capoeiragem não era apenas praticada por populares, mas envolvia também jovens de famílias da elite política. No segundo mês do regime republicano, Deodoro ordenou ao chefe de polícia da capital do país que exterminasse os capoeiras, para o que ele teria carta branca. Independentemente de posição social, os capoeiras seriam presos e deportados para um presídio na ilha de Fernando de Noronha, onde ficariam certo tempo em trabalhos forçados. Filhos de líderes republicanos e de oficiais gerais das forças armadas foram presos, inclusive o do conde de Matozinhos, proprietário do jornal *O Paiz*, dirigido pelo ministro Quintino Bocaiúva. Entre a demissão do chefe da polícia e a do ministro das Relações Exteriores, o jornal foi vendido e a prisão mantida, com a condição de a deportação do jovem aristocrata ser cumprida na Europa, para onde ele embarcou diretamente de Fernando de Noronha. Os capoeiras desprovidos de respaldo político cumpriram suas penas na própria ilha e submetidos a trabalhos forçados.

Sob a presidência do deputado paulista Prudente de Moraes, o Congresso Constituinte foi instalado no dia do primeiro aniversário do novo regime, com 205 deputados e 63 senadores. Os deputados militares eram 46, os demais eram formados em faculdades de Direito (principalmente) e nas de Medicina e Engenharia (secundariamente). Um contingente expressivo de 38 parlamentares havia integrado o Parlamento do Império. A dissonância político-ideológica marcante foi a do deputado pelo Distrito Federal José Augusto Vinhais, tenente da Marinha e insurgente republicano, eleito pelo inédito e de breve existência Centro do Partido Operário.

Uma comissão de 21 constituintes (um de cada unidade da Federação) foi designada para dar parecer sobre a Constituição provisória, que foi submetido ao plenário do Congresso. Depois de muitos debates, a mesma comissão deu seu parecer sobre as emendas

dos parlamentares e apresentou um novo texto, que veio a ser votado e promulgado como a primeira Constituição republicana.

A Igreja e Apostolado Positivista apresentou uma representação ao Congresso Constituinte criticando o Governo Provisório por ter transplantado para o Brasil os elementos da Constituição norte-americana. Eles entenderam que, para manterem a independência, as colônias que formaram os Estados Unidos da América precisaram constituir um governo forte para enfrentar as monarquias que tinham bases vizinhas, a Grã-Bretanha, a Espanha e a França. Além disso, o Protestantismo predominante na população tendia ao individualismo e à fragmentação em seitas diversas. Esse não era o caso do Brasil, cercado de repúblicas, sem ameaças das monarquias europeias. No plano espiritual, o Catolicismo predisponha o povo à união. O problema seria justamente a tendência a “uma abusiva centralização”. No Brasil, a Federação teria de ser uma fase transitória e preparatória, razão pela qual ela não deveria ser adjetivada de “perpétua e indissolúvel”, termos que deveriam ser substituídos por “livre”, em proveito das pequenas pátrias, com suas dignas administrações locais.<sup>7</sup>

Os membros da Igreja Positivista também queriam que a Constituição eliminasse o artigo que atribuía à União o poder de legislar sobre o ensino superior, pois o Congresso não era constituído somente de filósofos, razão pela qual não poderia decidir em matéria de ciência. Todo o ensino oficial de nível secundário e superior deveria ser transferido para a iniciativa privada. Da anarquia resultante o Apostolado esperava que brotasse uma doutrina que se imporia à “massa ativa da Nação”. Somente depois do seu advento é que o Governo poderia implantar um ensino público e gratuito dessa doutrina científica. Um artigo deveria ser introduzido na Constituição proibindo privilégios filosóficos, científicos, artísticos, clínicos ou técnicos, de modo a garantir o livre exercício de todas as profissões, independentemente de títulos escolares ou acadêmicos. Os cargos públicos seriam preenchidos por concurso no grau inferior sem exigência de certificado ou diploma; no grau superior por livre nomeação; no grau médio por antiguidade, excepcionalmente por mérito.

Havia outros pontos tão ou mais polêmicos, provavelmente considerados insultuosos aos constituintes. A representação pedia que se suprimisse a interdição do voto e a inelegibilidade dos religiosos sujeitos a votos de obediência, a não ser que tal proibição fosse estendida a todos os funcionários públicos – civis, militares e políticos –, bem como a todos os “teoristas”, isto é, filósofos, cientistas, artistas e médicos, entre outras categorias sócio-profissionais. Os mendigos e analfabetos, impedidos de votar pelo projeto de Constituição, deveriam ter esse direito reconhecido, pois “pode até acontecer que haja muitos mendigos e muitos analfabetos superiores em critério moral e social a

<sup>7</sup> As referências são de ANNAES (1924, v. I, p. 477-507).

muitos capitalistas e letrados.” Se essa afirmação pode ter sido considerada injuriosa aos parlamentares, um silêncio do projeto foi compartilhado pelos positivistas. Apesar da celebração da força moral das mulheres em várias passagens da representação, os discípulos de Comte nada disseram a respeito de seu direito de votar nem serem votadas, com certeza preferiam-nas exercendo essa força apenas no domínio doméstico.

Depois de três meses de debates, a primeira Constituição republicana do Brasil foi promulgada no dia 24 de fevereiro de 1891, um mês depois da morte de Benjamin Constant. De um modo geral a Constituição manteve os princípios do projeto apresentado pelo texto provisório baixado por decreto, em especial a Federação, que propiciava aos estados poderes para estabelecer forças policiais para-militares, política imigratória e contrair empréstimos externos. Para cobrir os custos de sua máquina burocrática, os estados exportadores, São Paulo à frente, podiam cobrar impostos sobre as mercadorias enviadas para fora do país. O Poder Executivo foi mantido na forma presidencialista ensaiada pelo Governo Provisório, eleito em todos os níveis pelo voto direto, para mandato prefixado. Os direitos políticos eram reconhecidos aos cidadãos, expressão que poderia abranger homens e mulheres, mas prevaleceu o significado implícito para os primeiros. O Poder Legislativo bicameral não comportaria mandatos vitalícios. O Poder Judiciário estava dividido entre uma primeira instância estadual e uma segunda, federal. O Poder Moderador, tão fundamental para a política imperial, sequer foi mencionado, apesar da pretensão de Deodoro em revitalizá-lo. Considerando o conjunto de suas propostas, os positivistas foram os grandes perdedores no Congresso Constituinte: a Federação saiu à moda americana e o presidencialismo descartou a ditadura.

A Constituição de 1891 foi demasiadamente restrita no que tange à educação. O artigo 35 mencionou, entre as atribuições do Congresso, mesmo assim não privativamente, “animar no País o desenvolvimento das letras, artes e ciências”, bem como criar instituições de ensino superior e secundário nos estados. Ao tratar das qualidades do cidadão brasileiro, a educação entrou aí pela negativa: os analfabetos não podiam eleger nem eram elegíveis (art. 72). Na mesma enumeração, a Constituição incorporou uma reivindicação dos positivistas contra os privilégios dos títulos acadêmicos: “é garantido o livre exercício de qualquer profissão moral, intelectual e industrial”. No entanto, a legislação ordinária a respeito dos cursos superiores garantiu aos possuidores dos diplomas de advogado, médico e engenheiro o exercício exclusivo dessas profissões, lista essa que foi sendo ampliada com o tempo, na medida do crescimento do poder político de grupos demandantes de monopólio sobre determinados segmentos do mercado de trabalho.

Tudo o mais ficou para a legislação ordinária e para as constituições estaduais. As de São Paulo, Minas Gerais, Santa Catarina e Mato Grosso foram mais longe do que a federal, e estabeleceram a obrigatoriedade e a gratuidade do ensino primário. As demais

permaneceram sintonizadas com o liberalismo estrito, para o qual a individualidade é uma conquista do indivíduo que desenvolve progressiva e esforçadamente a sua *virtus*. Para Cury (in FAVERO, 1996, p. 78), não se deveria substituir o que se entendia ser uma *conquista* por uma *dádiva*, ainda mais quando ela era condição para o exercício da cidadania. A laicidade do ensino oficial foi a única determinação federal sobre o ensino primário e o secundário, que, por força do federalismo e do efeito inercial do Ato Adicional de 1834, ficou a cargo dos estados e dos municípios. Em tudo o mais, o sistema de ensino do Distrito Federal nesses níveis seria um elemento presumivelmente paradigmático para estados e municípios. Mesmo assim, Cury (Idem, p. 79) afirmou que a educação foi “o único direito social insinuado no campo de direitos civis”.

Uma importante medida transitória tomada pelos constituintes foi a “grande naturalização”. Buscando remediar a resistência de imigrantes em assumir a nacionalidade brasileira por causa das dificuldades acarretadas pelo *padroado*, foram considerados brasileiros naturalizados todos os que, nascidos em outros países, e residentes no Brasil em 15 de novembro de 1889, não declarassem o desejo de manter a nacionalidade original, assim também os nascidos no exterior que possuíssem imóveis no país, tivessem cônjuges brasileiros ou filhos aqui nascidos, mantida a mesma possibilidade de manifestação da vontade contrária.

A recusa do ex-imperador em receber subsídio financeiro do Governo Provisório não impediu os constituintes de inserirem um item nas disposições transitórias que lhe garantisse “subsistência decente” por todo o tempo de sua vida (artigo 7º), de valor a ser fixado pelo Congresso. O artigo 8º das mesmas disposições transitórias declarou o doutor (não o general) Benjamin Constant Botelho de Magalhães *fundador da República* e determinou a aquisição da casa em que ele morou para homenageá-lo.

No dia seguinte à promulgação da Constituição, isto é, em 24 de fevereiro de 1891, a Câmara e o Senado reunidos elegeram em caráter excepcional o presidente e seu vice – os marechais Deodoro da Fonseca e Floriano Peixoto. Dotado de personalidade autoritária, não talhada para a divisão de poderes, Deodoro logo se viu em choque com o Congresso, que ficou incomodado com a presença de monarquistas na segunda formação ministerial. O marechal pretendeu dar novo golpe de Estado, confiando no presumido poder inerente a sua pessoa, que garantira o sucesso do primeiro. Em 3 de novembro de 1891, ele baixou decreto instaurando o estado de sítio, suspendendo as garantias constitucionais e dissolvendo o Congresso, ao mesmo tempo em que prometia nova Constituição, mais centralizadora do que a recém-promulgada. Opositores e mesmo antigos colaboradores foram presos, como Quintino Bocaiúva. Houve protestos em todo o país, que não demoveram o presidente eleito, agora ditador.

Vinte dias depois desse golpe, o almirante Custódio de Mello, preterido em suas ambições presidenciais, assumiu a posição de defensor da legalidade e ameaçou

bombardear a capital do país se aqueles decretos não fossem revogados. Sem apoio político nem militar, Deodoro renunciou à Presidência, Floriano assumiu e o Congresso se reinstalou.

Floriano Peixoto assumiu a Presidência da República com legalidade contestada, pois Deodoro não havia cumprido metade de seu mandato. Pela nova Constituição, era preciso nova eleição. A revolta da Armada foi retomada, desta feita com liderança monarquista ostensiva, e se uniu aos federalistas gaúchos liderados por Silveira Martins, justamente a quem Pedro II havia confiado a organização do ministério no dia de sua queda. Os revoltosos gaúchos reivindicavam a revogação da Constituição estadual, que previa poderes ditatoriais para o presidente do estado, mas o levante adquiriu expressão nacional naquela conjuntura.

Floriano Peixoto obteve forte apoio popular no Rio de Janeiro e do Partido Republicano Paulista. Apesar de recusarem sua tendência ditatorial e centralizadora, os liberais paulistas viam nele a liderança capaz de consolidar o novo regime. Se esse apoio foi importante para conter a insurreição gaúcha, Floriano teve, no enfrentamento da revolta da Armada, sustentação no movimento jacobino, sobretudo no Rio de Janeiro – uma base popular organizada.

O movimento jacobino se desenvolveu em várias cidades brasileiras entre 1893 e 1897, impulsionado pela reação ao monarquismo que a revolta da Armada suscitou e pelo nacionalismo despertado pelas interferências de países estrangeiros no processo político-militar brasileiro.<sup>8</sup> Suely Queiroz (1986, p. 82) assinalou a existência de 29 clubes jacobinos, em novembro de 1895: 8 no Paraná, 5 em São Paulo, 4 no Estado do Rio de Janeiro, 4 em Minas Gerais, 4 no Pará, 3 no Rio Grande do Sul e 1 no Distrito Federal. Outros foram criados depois, em função do conflito de Canudos. Esses clubes promoviam discussões e comícios, publicavam jornais. Seus maiores efeitos foram sentidos na capital do país, pois aí estava sua base social mais densa e se publicavam seus jornais mais importantes, *O Nacional* e *O Jacobino*. Foi também no Rio de Janeiro onde se organizaram “batalhões patrióticos” contra a revolta da Armada.

A base social do movimento jacobino era bastante heterogênea: oficiais do Exército de baixa patente, advogados, pequenos comerciantes, funcionários públicos, farmacêuticos, guarda-livros, telegrafistas. A eles se aliavam membros dissidentes das oligarquias. “Uma sociedade laica, anticlerical, sem o bacharelismo pedante e pontificador, onde os grupos urbanos tivessem maiores oportunidades. Um Estado republicano, nacionalista, voltado para as próprias fronteiras e conduzido por um governo forte – eis a concepção jacobina.”

<sup>8</sup> A reação era sobretudo contra as interferências de países europeus, que tendiam a favorecer os monarquistas. Ao mesmo tempo, a atitude era de aceitação diante da interferência norte-americana, cujos navios chegaram a forçar a entrada na baía da Guanabara, bloqueada pela esquadra rebelada. O governo dos EUA foi além, e vendeu ao governo de Floriano uma pequena frota equipada com marinheiros recrutados em Nova York.



(QUEIROZ, 1986, p. 127-128) Era uma ideologia convergente com o Positivismo no desprezo para com as instituições parlamentares e no culto do herói dirigente, que resultou na mitificação de Floriano Peixoto. Para os jacobinos, ele era o “marechal de ferro”. Diferentemente do pensamento de Comte, os jacobinos brasileiros preferiam acelerar o processo de evolução da sociedade mediante um golpe de Estado do que esperar pela passagem espontânea de uma etapa a outra. Nisso pareciam com seus homônimos franceses.

Uma expressiva liderança jacobina foi Lauro Sodré. Aluno e admirador de Benjamin Constant, o tenente do Exército serviu no seu Pará natal, nos anos finais da Monarquia, quando polemizou com o bispo Macedo Costa e o ultimontanismo provincial. Logo após a proclamação da República, ele assumiu o governo paraense, eleito pelo Congresso estadual e participou como deputado do Congresso Constituinte Nacional. Governou o Pará até 1897, a partir de quando foi eleito para o Senado, em mandatos sucessivos, ora por seu estado, ora pelo Distrito Federal.

No último ano de seu mandato, o segundo marechal-presidente havia debelado a revolta da Armada, cujas embarcações e tripulações foram entregues às autoridades navais da Argentina, onde os oficiais rebeldes se asilaram. Em seguida, elas foram devolvidas ao Brasil.

A posse de Prudente de Moraes, em 15 de novembro de 1894, eleito em substituição a Floriano Peixoto na Presidência da República, acirrou os ânimos dos jacobinos. O novo presidente vetou o aumento dos quadros do Exército, anistiou os rebeldes da Armada e reatou relações diplomáticas com Portugal, ato considerado afrontoso depois do apoio do governo desse país aos insurgentes. As derrotas dos primeiros contingentes militares enviados a Canudos, avaliado como uma ameaça monarquista, forneceram mais justificativas para os jacobinos lamentarem a saída de Floriano da Presidência. Jornais monarquistas ou suspeitos dessa posição foram empastelados<sup>9</sup> e um atentado à vida de Prudente de Moraes foi perpetrado três anos depois de sua posse. Entre os suspeitos estavam jacobinos de baixa patente, que foram indiciados. Sentindo-se fortalecido pelo apoio popular e militar, Prudente determinou o fechamento de clubes e jornais jacobinos; seus membros foram reprimidos e não mais se recuperaram como força política organizada.

Prudente de Moraes foi substituído por outro paulista, Campos Salles, que tomou posse na Presidência da República em 15 de novembro de 1898. Canudos tinha sido arrasada, os militares retornaram aos quartéis, os jacobinos estavam contidos e a guerra civil no sul encerrada por um acordo entre as facções rivais. Desse modo, seu mandato pôde consolidar o regime republicano mediante um acordo tácito entre os grupos dominantes em cada estado e o governo federal, denominado “política dos governadores”. Nas palavras do próprio presidente, a República deveria ser governada dos estados, “por cima das multidões que tumultuam, agitadas, nas ruas da capital da União”. (apud

<sup>9</sup> Entre eles estava o jornal católico *O Apóstolo*, editado no Rio de Janeiro, referido em vários capítulos deste livro.

MATTOS, 1989, p. 171) Nesse acordo, São Paulo e Minas Gerais se impuseram aos demais, se revezando na Presidência da República até 1930, salvo o breve intervalo em que a chefia do governo foi ocupada pelo marechal Hermes da Fonseca.

Passemos às mudanças operadas no campo educacional pela República nascente.

A primeira medida do Governo Provisório no campo educacional incidiu na dimensão simbólica, ou seja, a supressão da referência monárquica nas instituições públicas de ensino. O Decreto 9, de 21 de novembro de 1889, baixado uma semana após a derrubada da Monarquia e quatro dias após o embarque do ex-imperador e sua família para o exílio, mudou o nome do Colégio Pedro II para Instituto Nacional de Instrução Secundária. Ademais, o adjetivo *imperial* foi suprimido de duas outras instituições de ensino, que passaram a se chamar Instituto (depois Nacional) de Meninos Cegos e Liceu de Artes e Ofícios do Rio de Janeiro. Embora o liceu fosse mantido por instituição privada, recebia recursos públicos, razão da interferência estatal. O mesmo ato suprimiu aquela adjetivação do Observatório Astronômico.

Como seria de se esperar, foram as instituições militares que receberam as primeiras medidas de reforma do Governo Provisório. Benjamin Constant ainda era ministro da Guerra quando promoveu a reforma do ensino nas escolas do Exército. Os *considerandos* que abriam o Decreto 330, de 12 de abril de 1890, não deixam dúvidas quanto à inspiração positivista nem ao propósito intervencionista dos militares na vida política do país:

Considerando que o soldado, elemento de força, que deve ser de hoje em diante o *cidadão armado, corporificação da honra nacional* e importante cooperador do progresso como garantia da ordem e da paz públicas, apoio inteligente e bem intencionado das instituições republicanas, jamais instrumento servil e maleável por uma obediência passiva e inconsciente que rebaixa o caráter, aniquila o estímulo e abate o moral;

Considerando que, para uma perfeita compreensão deste elevado destino no seio da sociedade, como o mais sólido apoio do bem, da moralidade e da felicidade da Pátria, *o militar precisa de uma succulenta e bem dirigida educação científica*, que, preparando-o para com proveito tirar toda a vantagem e utilidade dos estudos especiais de sua profissão, o habilita, pela formação do coração, pelo legítimo desenvolvimento dos sentimentos afetivos, pela racional expansão de sua inteligência, a bem conhecer os seus deveres, não só militares como, principalmente, sociais;

Considerando que isso só pode ser obtido por meio de um ensino integral onde sejam respeitadas as relações de dependência das diferentes ciências gerais, de modo que o estudo possa ser feito *de acordo com as leis que tem seguido o espírito humano em seu desenvolvimento, começando na matemática e terminando na sociologia e moral como ponto de convergência de todas as verdades*, de todos os princípios até então adquiridos e foco único de luz capaz de alumiar e esclarecer o destino racional de todas as concepções humanas: *etc.* (Decreto 330/1890, grifos meus)

Esse decreto tratou do ensino em todas as escolas do Exército, desde as existentes nas unidades regimentais (para o ensino primário e militar destinado aos soldados) até a Escola Superior de Guerra. Ele abrangeu também o Colégio Militar (para o ensino secundário dos filhos de militares mortos na guerra do Paraguai) e a Escola de Sargentos. Em todas elas, os currículos deveriam seguir a concepção positivista, com a hierarquia dos conhecimentos que iam da Matemática, passava pela Física, pela Química e pela Biologia, para culminar na Sociologia e na Moral, cada nível assentado nos anteriores. Assim, *o destino racional de todas as concepções humanas* teria fundamento científico e foco na Moral e no Civismo. É de se supor que o acesso dos militares a esse conhecimento fosse hierarquizado pelas respectivas patentes.

A despeito da inspiração positivista da reforma, havia grande desconfiança diante dos possíveis efeitos políticos dessa educação militar, até mesmo nas fileiras dos discípulos de Comte. Teixeira Mendes e Miguel Lemos, dirigentes da *Igreja e Apostolado Positivista no Brasil*, criticaram duramente o “herético” ministro que estaria, pela reforma do ensino militar, reforçando o aparelho do Estado, contrariando a pureza da doutrina. A respeito, Teixeira Mendes escreveu: “A instrução militar não passou de um pretexto para organizar uma classe de pedantocratas [sic], transformando os oficiais do Exército em diretores da sociedade civil que há muito tornou-se irrevogavelmente industrial, pela nossa evolução histórica.” (apud COSTA, 1967, p. 257, grifo meu)

Apesar da marcada orientação positivista do documento-quadro, o regulamento do Colégio Militar, baixado pelo Decreto 371, de 2 de maio de 1890, não permite a clara visualização daquela doutrina, a não ser no caráter enciclopédico do currículo, no qual a ênfase na Matemática era evidente. A esta talvez se possa acrescentar mais duas disciplinas valorizadas pela doutrina, a Educação Moral e os Direitos e Deveres do Cidadão e do Soldado.

A criação do Ministério da Instrução Pública, Correios e Telégrafos não decorreu de uma necessidade administrativa, mas “fora um meio arduo e delicado de afastar Benjamin Constant da pasta da Guerra.” (ABRANCHES, 1907, p. 367) Além das posições conflitantes entre o professor e o marechal,<sup>10</sup> sobre questões políticas de primeira grandeza, como a legalidade e o respeito à liberdade de imprensa,<sup>11</sup> princípios que não recebiam a adesão do chefe do Governo Provisório, Constant teria sido alvo de intrigas de oficiais do Exército descontentes com sua gestão. Articularam, então, sua demissão nos bastidores.

<sup>10</sup> Abranches (1907, p. 383-385) relatou cena de discussão no ministério, em que Deodoro desafiou Constant para um duelo, que foi aceito, mas não se consumou devido à interferência conciliadora dos outros ministros.

<sup>11</sup> Um fato exemplar foi o ataque perpetrado por militares, inclusive parentes de Deodoro, ao jornal monarquista carioca *Tribuna Liberal*, que desfechava insistentes ataques ao Governo Provisório. Mesmo advertido por denúncia de agressão iminente, o marechal não tomou providências. No empastelamento do jornal morreu um operário que não pôde fugir a tempo, o que suscitou reações da opinião pública contra o governo. Diante disso, os ministros se demitiram, mas foram levados a reconsiderar suas decisões, pois o Congresso Constituinte finalizava seu trabalho e se aproximava a hora de formação do novo governo, agora em plena legalidade. (ABRANCHES, 1907, p. 387-389)

Deodoro preferia um militar ligado à tropa no Ministério da Guerra, posição apropriada a Floriano Peixoto, então ajudante-geral, cargo correspondente ao de chefe do estado-maior. O chefe do Governo e alguns ministros conceberam a solução para afastar Constant do mais importante ministério, para o que seria criado mais um, com segmentos oriundos de dois outros: o da Agricultura, Comércio e Obras Públicas cederia a rede telegráfica, da competência do engenheiro militar; e o do Interior cederia a Instrução Pública, ao que o professor sempre se dedicara. Constant ignorava o ardil, que foi apresentado ao Conselho de Ministros a partir de queixas de Cesário Alvim e Francisco Glicério, de que estariam sobrecarregados de trabalho. Ambos sugeriram a criação do novo ministério, que deveria ser conduzido por Constant, “incontestavelmente um dos nossos mais ilustres engenheiros e o mais reputado dos nossos pedagogos.” (Idem, p. 368) Sem perceber a natureza da trama, o indicado sugeriu outro nome, mas Deodoro interveio e decidiu em favor do militar-engenheiro-professor, para quem não economizou elogios.

Deixando o Ministério da Guerra pelo da Instrução Pública, Constant não mostrou guardar sentimento de declínio. Como se não tivesse sido alvo de trama política, ele empreendeu importante atividade reformadora da educação não destinada a uma categoria social/ocupacional específica, como era a dos militares. Dois meses depois de sua posse no novo ministério, a Constituição provisória estabeleceu uma divisão de trabalho que foi mantida pelo Congresso Constituinte. A competência da União recaía sobre todos os níveis e modalidades do ensino no Distrito Federal, bem como no ensino superior em todo o país, na linha do estabelecido pelo Ato Adicional de 1834. Aos estados competia o ensino primário e secundário. Assim, os decretos que ele elaborou se referiam ao Instituto Nacional de Cegos e à Escola Normal, ambos situados no Rio de Janeiro. As normas gerais sobre o ensino primário e secundário incidiram apenas sobre o Distrito Federal. A criação do Conselho de Instrução Superior e a reforma dos cursos de Direito, estes sim, tinham amplitude nacional.

Começamos pelo Instituto Nacional de Cegos, que Constant conhecia bem, por ter dirigido a instituição no período imperial. O Decreto 408, de 17 de maio de 1890, baixou novo regulamento para o instituto, que continuou a ministrar ensino primário e secundário, inclusive na modalidade profissional. Nesta estava prevista a categoria inédita dos “aspirantes ao magistério”. Diferentemente do Colégio Militar, de currículo não totalmente comteano, no do ensino secundário para os cegos aparecia o elenco enciclopédico de disciplinas hierarquizadas conforme a doutrina positivista, no qual não faltava a Instrução Moral e Cívica.

O Decreto 981, de 8 de novembro de 1890, trouxe o regulamento da instrução primária e secundária no Distrito Federal. A abertura de estabelecimentos de ensino desses dois níveis foi declarada completamente livre aos particulares, com a única condição de que atendessem às condições de moralidade, higiene e estatística definidas

no regulamento. No entanto, ele previa a exigência de autorização a ser concedida pelo inspetor geral da instrução primária e secundária. Para ser professor bastava comprovar não ter sofrido condenação judicial por “crime infamante” nem punição por faltas cometidas em escolas públicas. O currículo das escolas públicas de ensino primário o caracterizava como gratuito e *leigo* (isto é, laico), mas nada dizia sobre o currículo das escolas privadas.<sup>12</sup> Nas públicas, o ensino teria forte dose de Matemática e incluía a ginástica e os exercícios militares, bem como a Instrução Moral e Cívica. Ao contrário do ensino primário particular, sobre o qual as exigências eram mínimas, o magistério das escolas públicas era bastante normatizado, inclusive pela reforma da Escola Normal, cujo currículo foi definido conforme a hierarquia comteana, o que implicava a presença de conteúdos inencontráveis nessa modalidade de ensino antes nem depois desse período, como a Física e a Química. A partir da data do regulamento, somente poderiam ensinar nas escolas primárias públicas do Distrito Federal os concluintes do curso normal, salvo no período de implantação. Constant pôs em prática, assim, a proposta elaborada por ele para o Congresso de Instrução de 1883, que não se realizou, como vimos anteriormente. O Decreto 982, baixado no mesmo dia 8 de novembro de 1890, deu novo regulamento à Escola Normal da capital do país. Além de retomar as linhas gerais de sua proposta de sete anos antes, Constant mudou o poder administrativo e pedagógico da Congregação do estabelecimento, que ficou maior do que o existente no período em que lá lecionou Matemática.

O *Pedagogium* era uma instituição de ensino prevista no Decreto 981/1890, destinado ao aperfeiçoamento de docentes das escolas primárias públicas e privadas, mediante cursos, biblioteca, gabinetes, laboratórios e outras facilidades para uso de normalistas e de professores em exercício do magistério. Os objetivos dessa instituição incluía a edição de uma revista pedagógica e o estabelecimento de relações de intercâmbio com as autoridades educacionais das unidades da Federação e de outros países.<sup>13</sup>

O ensino secundário público no Distrito Federal seria ministrado apenas no Ginásio Nacional, novo nome do Instituto Nacional de Instrução Secundária, em regime de externato e internato, que funcionaria como dois estabelecimentos independentes um do outro, em termos administrativos. No entanto, eles deveriam desenvolver o mesmo programa de estudos, um pesado elenco de disciplinas que incluía duas línguas mortas (Latim e Grego), três línguas vivas (Francês, Inglês e Alemão), além de Língua Portuguesa

<sup>12</sup> A Lei 85, de 20 de setembro de 1892, que estabeleceu a organização municipal do Distrito Federal, determinou no art. 17 que as escolas privadas beneficiadas por subvenção governamental deveriam ministrar ensino *leigo* (isto é, laico).

<sup>13</sup> Embora não viesse a ser plenamente efetivado, o *Pedagogium* serviu de inspiração para o Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos criado em 1938, o qual veio a publicar a *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, cujo primeiro número saiu em 1944, e atingiu, no fim de 2016, o número 247, o que deve ser o periódico mais longo do campo educacional brasileiro.

e Literatura Brasileira e Portuguesa; Matemática, Astronomia, Física, Química, História Natural, Biologia, Sociologia e Moral, Geografia, História Universal, História do Brasil, Desenho, Ginástica e Música.

No fim do curso de sete anos, estava prevista a realização do “exame de madureza”, destinado a verificar se o aluno tinha a “cultura intelectual necessária” (art. 33). Esse exame poderia ser prestado por egressos de escolas privadas e, também, por quem tivesse recebido instrução no âmbito familiar (art. 38), em igualdade de condições com os do próprio estabelecimento público. Os aprovados no “exame de madureza” poderiam se inscrever em quaisquer cursos superiores mantidos pelo Governo Federal em todo o país, mantendo similaridade com o privilégio dos egressos do Colégio Pedro II, desde sua criação, em 1837. Quando os estados viessem a dispor de estabelecimentos de ensino secundário “integral”, segundo o plano de estudos do Ginásio Nacional, a aprovação nos “exames de madureza” neles prestados também daria direito ao ingresso nos cursos superiores federais (art. 38). O caráter enciclopédico do currículo do Ginásio Nacional impediu que o “exame de madureza” fosse efetivado. Sucessivamente adiado, ele acabou extinto.

Em 2 de janeiro de 1891, foram baixados dois atos preparados por Constant, com importantes providências para o ensino superior. O Decreto 1.232-G criou o Conselho de Instrução Superior com a competência para aprovar os programas de ensino das escolas superiores federais e “das que lhes fossem equiparadas”; de propor ao Governo Federal os regulamentos para a inspeção das faculdades livres;<sup>14</sup> de criar novos estabelecimentos de ensino; de nomear as comissões e os delegados estaduais para a inspeção dos estabelecimentos federais e das faculdades livres. Esse decreto definiu o mecanismo da equiparação de instituições de ensino que poderiam outorgar diplomas dotados do mesmo valor econômico e simbólico dos federais, mecanismo que permanece até os dias atuais, nas modalidades credenciamento de instituições e autorização e reconhecimento de cursos.

O Decreto 1.232-H, também de 2 de janeiro de 1891, trouxe novo regulamento para as faculdades de Direito existentes – a de São Paulo e a de Recife. Mais do que isso, ele permitia aos governos estaduais e a particulares a fundação de escolas para ministrarem cursos dessa especialidade. Se seus currículos incluíssem as cadeiras lecionadas nas faculdades federais, se fossem aprovados pela inspeção periódica e seus exames assistidos por representantes do Conselho de Instrução Superior, seus diplomas teriam o valor dos expedidos por aquelas.

Essa possibilidade foi estendida a todos os cursos superiores criados pelos governos estaduais e por particulares (escolas e faculdades livres), que tivessem as mesmas cadeiras dos cursos federais e se submetessem à inspeção federal. Foi esse o teor do Decreto 1.159,

<sup>14</sup> A expressão livre para qualificar instituições de ensino era empregada na Europa e no Brasil, desde o período imperial, como sinônima de não estatal, isto é, privado.

de 3 de dezembro de 1891, baixado por Floriano Peixoto no exercício da vice-presidência da República e assinado também por Fernando Lobo (substituto de Constant, falecido no início desse ano), que deu um regulamento comum a todas as instituições de ensino superior mantidas pelo Governo Federal.

A reforma do ensino secundário e do superior promovida por Benjamin Constant e arrematada por Fernando Lobo se situava no desdobramento das transformações do mecanismo de seleção de candidatos ao ensino superior que vinha se fazendo havia décadas. Desde 1808, a admissão dos candidatos às escolas superiores estava condicionada à aprovação nos chamados “exames preparatórios” prestados no estabelecimento de ensino procurado. A partir de 1837, os concluintes do curso secundário do recém-criado Colégio Pedro II passaram a ter o privilégio de matrícula, sem exames, em qualquer instituição de ensino superior do Império.

As contínuas e crescentes pressões das elites regionais no sentido da facilitação do ingresso no ensino superior fizeram com que se tomassem várias medidas tendentes a diminuir os obstáculos acarretados pelos “exames preparatórios”. Eles passaram a ser realizados perante juntas no Rio de Janeiro, depois nas capitais das províncias; o prazo de validade da aprovação passou de instantâneo para permanente; foram parcelados, de modo que se podia prestar exame de cada matéria no tempo e no lugar mais conveniente para os candidatos.

Entretanto, a maior demanda era para a concessão do privilégio dos concluintes do Colégio Pedro II/Ginásio Nacional a outras escolas secundárias, dispensa de seus egressos prestarem os exames. Foi o que possibilitou o Código dos Institutos Oficiais de Ensino Superior, baixado pelo Decreto 3.890, de 1º de janeiro de 1901, elaborado pelo ministro do Interior Epitácio Pessoa, ao admitir a equiparação de escolas secundárias privadas às federais, como Constant estipulara para as estaduais. Além do alargamento dos canais de acesso ao ensino superior, se criaram condições legais para que faculdades particulares viessem a conceder diplomas dotados do mesmo valor dos expedidos pelas federais.

Diante do que deve ter sido o atendimento de uma demanda reprimida, o número de cursos superiores existentes no fim do Império duplicou nos nove primeiros anos da República. (CUNHA, 2007, p. 158-159) No período 1889/98 foram criadas as seguintes instituições de ensino superior:

*Direito*

- Faculdade Livre de Ciências Jurídicas e Sociais do Rio de Janeiro
- Faculdade Livre de Direito do Rio de Janeiro
- Faculdade Livre de Direito da Bahia
- Faculdade de Direito de Goiás
- Faculdade Livre de Direito do Estado de Minas Gerais



*Saúde*

Faculdade de Medicina e Farmácia de Porto Alegre  
 Faculdade de Odontologia de Porto Alegre

*Engenharia*

Escola de Engenharia de Porto Alegre  
 Escola Politécnica da Bahia

O processo de criação de novas instituições de ensino superior não parou aí. O movimento de facilitação do acesso a esse nível de ensino, desafogado pela política educacional da República nascente, ganhou tal dinamismo que provocou a reação contrária. Se sua motivação inicial fora liberar o ensino do controle do Estado, o efeito prático foi a perda do valor econômico e simbólico dos diplomas, efeito da multiplicação dos cursos. Ocorreu, então, um movimento de contenção, que culminou na criação dos exames vestibulares e a adoção do critério de número prefixado de vagas para cada curso de graduação.

Deixei para o fim o contraponto do ensino superior, o segmento do campo educacional menos valorizado pelo regime republicano, como o fora, também, no imperial: o ensino profissional para a formação de artesãos e operários. Nesse quesito, como, aliás, na “questão social”, o protagonismo dos positivistas foi mais efetivo do que em qualquer outro de seus contemporâneos.

Com efeito, foi deles que partiu a primeira manifestação no regime republicano a respeito dessa questão. Logo em dezembro de 1889, Raimundo Teixeira Mendes entregou ao ministro da Guerra Benjamin Constant um memorial em nome de cerca de 400 operários das oficinas estatais situadas do Estado do Rio de Janeiro. O memorial continha um plano para “incorporar à sociedade o proletariado a serviço da República”, como modelo a ser seguido por todos os empregadores. Propunha medidas como o estabelecimento do salário mínimo, da remuneração adicional proporcional à produtividade, do descanso semanal, das férias remuneradas, da aposentadoria, da redução da jornada de trabalho para sete horas, das licenças para tratamento de saúde, da aprendizagem de ofícios, e outras. Antes de tratar do que nos interessa de perto, a aprendizagem profissional, vou apresentar um rápido esboço da justificativa do memorial, capaz de esclarecer pontos importantes de sua proposta, na qual a educação, no sentido lato do termo, deu a tônica principal.

Duas necessidades fundamentavam o memorial. Antes de tudo, as da produção, a crescente demanda da indústria moderna que “vai exigindo do proletário cada vez mais instrução para bem manejar as máquinas”. Em acréscimo, as necessidades do Estado, “exigindo que cada cidadão cumpra espontaneamente o seu dever, vão impondo a cada um maior grau de moralidade e de instrução para a prática e o conhecimento do mesmo dever”. (MENDES, 1908, p. 7)

Apesar dessas necessidades, os proletários não estavam sendo adequadamente “moralizados” e “instruídos” por diversas razões: a mulher precisava trabalhar para ajudar a sustentar a prole e, assim, não tinha tempo nem disposição para “educar os filhos, amparar os anciãos e confortar os esposos”; os filhos precisavam trabalhar para viver, não sobrando ocasião para serem educados; os velhos não podiam ser amparados em meio a uma existência miserável, deixando, então, de ser, no lar, “o melhor incentivo para educar-nos e manter-nos no culto e na dedicação pela Pátria”. A solução para ambos os problemas consistiria em “dignificar a pobreza, eliminando dela a miséria”. Para isso seria preciso que houvesse uma nova concepção de salário, não mais entendido como a paga do trabalho, mas, sim, como “o subsídio liberalmente dado pela sociedade a cada cidadão, a fim de poder este manter a família, que é a base de toda a ação cívica”. As famílias ricas é que deveriam sustentar as famílias pobres, livremente, em nome da sociedade, de modo que estas pudessem prestar os serviços que a Pátria e a Humanidade exigiam delas. O trabalho seria um dever dos proletários, ao qual corresponderia o dever dos ricos de darem o subsídio àqueles. No caso dos trabalhadores das oficinas do Estado, este faria o papel dos ricos. Por outro lado, “importa que o pobre limite suas pretensões ao que é exigido por esse destino”. Assim se realizaria a ordem e o progresso. (Idem, p. 9)

A operacionalização da proposta consistiria na divisão do salário a ser pago aos proletários em duas partes. Uma parte deveria ser suficiente para garantir as finalidades morais, resultantes da capacidade do chefe de família de manter, apenas com o seu trabalho, todos os demais membros. Em consequência, a esposa e os avós poderiam cumprir seu papel moralizador. A outra parte do salário seria variável, de acordo com a produtividade, de modo que se mantivesse a justa emulação entre os trabalhadores e se garantisse a perfeição e agilidade dos operários.

Deixando as justificativas e passando ao memorial propriamente dito – e à aprendizagem profissional –, dizia Teixeira Mendes que as oficinas do Estado só deveriam ter aprendizes maiores de 14 anos, na expectativa de que tivessem concluído o ensino primário. Eles só compareceriam às oficinas para seu trabalho/aprendizado durante quatro horas por dia, cinco dias por semana. Os aprendizes que tivessem algum membro do grupo doméstico trabalhando nessas oficinas não receberiam salário algum. Os demais receberiam pagamento tal que, somado ao salário do chefe da sua família, resultasse numa quantia pelo menos igual à parte fixa do salário pago pelo Estado aos seus operários. Os aprendizes seriam admitidos mediante requerimento de suas mães, mas só depois de mostrarem bons rendimentos em provas sobre as matérias ensinadas nas escolas primárias públicas.

Nota-se nas normas da aprendizagem a preocupação de garantir o tempo livre para que os aprendizes recebessem a educação familiar, condição da sua moralização; de assegurar a instrução primária e instituir o concurso para ingresso na aprendizagem do

ofício; de pagar aos aprendizes apenas o necessário para a complementação do salário de seus pais, de modo a evitar a tentação de alguns enriquecerem às custas do emprego dos filhos; de valorizar a função das mães como educadoras, tanto no lar como no encaminhamento da instrução profissional dos filhos.

Assim fazendo, a República estaria empenhada na regeneração moral do proletariado, numa perspectiva laica, distinta da confessional-cristã.

A proposta apresentada por Teixeira Mendes influenciou dois decretos, o de limitação do emprego de menores nas fábricas da capital federal e o da transformação do Asilo de Meninos Desvalidos em Instituto Profissional Masculino. Vou comentar em seguida essas medidas, destacando os aspectos que podem ter a ver com a mencionada plataforma.

O Decreto 1.313, de 17 de janeiro de 1891, buscava “impedir que, com prejuízo próprio e da prosperidade futura da pátria”, fossem “sacrificadas milhares de crianças”. Para isso, proibia o “trabalho efetivo”<sup>15</sup> de menores de 12 anos, de ambos os sexos, nas fábricas do Rio de Janeiro. As tecelagens estavam excluídas, de modo que poderiam empregar crianças de 8 a 12 anos de idade, a título de aprendiz, não mais do que três horas diárias (se de 8 a 10 anos de idade) e quatro (se de 10 a 12 anos). Os menores do sexo feminino de 12 a 15 anos, e os do sexo masculino de 12 a 14, só poderiam trabalhar sete horas por dia, no máximo, nunca mais de quatro horas consecutivas. Os menores do sexo masculino de 14 a 15 anos poderiam trabalhar até nove horas diárias. Para todos os menores de 15 anos ficava proibido o trabalho à noite, aos domingos e feriados nacionais, até mesmo a limpeza das oficinas. O decreto desceu a minúcias sobre as condições higiênicas que as empresas deveriam obedecer (cubagem de ar, ventilação, umidade) e de segurança, vedando aos menores a operação de certas máquinas e o manuseio de produtos explosivos ou corrosivos. Para a garantia dessas condições, previu o cargo de inspetor geral, diretamente subordinado ao Ministério do Interior, que tinha a competência para aplicar multas às fábricas infratoras.

A preocupação dos positivistas brasileiros com o sacrifício das crianças, visando ao não comprometimento da prosperidade, lembra a situação da Inglaterra analisada por Marx em *O Capital*, algumas décadas antes. A mecanização da indústria têxtil propiciava o emprego de crianças cada vez mais jovens, inclusive meninas. Se isso possibilitava o aumento da mais-valia relativa, devido à força de trabalho mais barata e facilmente substituível, acarretava o comprometimento da continuidade da acumulação, pelo *embotamento* das crianças, inclusive das mães, na reprodução de novos contingentes de trabalhadores. As leis que obrigaram a escolarização dos menores de 14 anos, primeiramente nas fábricas têxteis, depois em todas, tinha como finalidade justamente evitar o *embotamento* precoce da força de trabalho. (MARX, 1974, v. 1, t. II, p. 26)

<sup>15</sup> Não foi possível saber o que se entendia por trabalho efetivo. Pelas determinações higiênicas e de segurança, suponho que se referisse ao trabalhador diretamente ligado à produção.

Na República nascente no Brasil, na mesma direção de retardar o ingresso dos menores na força de trabalho, possivelmente com o intuito de propiciar maior eficácia da socialização familiar, o *Asilo* de Meninos Desvalidos foi transformado no *Instituto* Profissional Masculino pelo Decreto 722, de 30 de janeiro de 1892. Além de determinar modificações estruturais no estabelecimento, foi interditada a admissão nele de menores de 14 anos. As crianças com idade inferior a essa, que fossem recolhidas pela autoridade competente, deveriam ser encaminhadas a um estabelecimento de assistência à infância desvalida, se reservando o Instituto ao ensino de ofícios para maiores de 14 anos, quase todos internos.

O regulamento do republicano Instituto Profissional Masculino demorou, só foi baixado três anos depois de criado. O Decreto (DF) 31, de 29 de dezembro de 1894, estabeleceu um currículo completamente distinto do estabelecimento imperial que o antecedeu. O currículo do Instituto não previa pagamento dos alunos concluintes pelo ensino recebido, o capelão foi suprimido do quadro do pessoal, e com ele as atividades religiosas. No seu lugar foi incluída a Instrução Moral e Cívica, na linha que os positivistas vinham definindo para os demais níveis e modalidades de ensino. Havia três cursos sucessivos no Instituto. O Curso de Ciências e Letras correspondia ao curso primário abreviado, ao qual se acrescentava uma forte dose científica; o Curso de Artes compreendia o desenho e a tecnologia mais os exercícios militares e a esgrima; por fim, o Curso Profissional reunia a aprendizagem dos ofícios num leque ampliado, que acrescentava aos artesanais os tipicamente fabris de tipografia e tornearia.

Os destinatários eram, também, distintos. Enquanto os do Asilo estavam identificados no próprio nome do estabelecimento – desvalidos –, se pretendia que os do Instituto Profissional Masculino não tivessem esse estigma social, pelo menos não exclusivamente. Assim é que seu regulamento previu a admissão dos alunos na seguinte ordem de prioridade: 1<sup>o</sup>) os menores que, nos estabelecimentos de assistência à infância desvalida revelassem aptidão para o aprendizado profissional; 2<sup>o</sup>) os filhos de funcionários públicos; 3<sup>o</sup>) os menores que nas escolas primárias revelassem aproveitamento e aptidão para esse aprendizado; e 4<sup>o</sup>) os filhos dos operários das oficinas do Estado. A miséria já não era, então, o único critério definidor dos destinatários da aprendizagem de ofícios no Instituto.

Em suma, a proposta dos positivistas na República nascente contribuiu para a melhoria das condições dos menores de ambos os sexos empregados nas oficinas do Estado, pelo menos em termos das normas de segurança, higiene e tempo de trabalho. A idade em que a aprendizagem podia começar nessas oficinas foi elevada, na linha que a pedagogia da Escola Nova veio a defender mais tarde em todo o mundo e foi efetivada no Distrito Federal no início da década de 1930, por obra de Anísio Teixeira.

Na transformação do Asilo em Instituto, a preocupação com a laicidade pode ser percebida na substituição da religião católica pela Instrução Moral e Cívica. Todavia, a política positivista procurou compor com alguns elementos das práticas religiosas. No que

concerne ao nosso tema, a proibição do trabalho aos domingos era previsto tanto pelo memorial de dezembro de 1889 quanto no decreto de 1891, ou seja, para trabalhadores e aprendizes de ofícios.

## LAICIDADE EM PAUTA

Secularização e laicidade são processos que nem sempre andam juntos, como venho insistindo. No período imperial a secularização da cultura avançou enquanto a laicidade do Estado se encontrava travada pela existência de uma religião do Estado, em situação de monopólio, quebrado, mas persistente. O regime republicano aboliu a simbiose Estado-Igreja Católica, fazendo avançar rapidamente o processo da laicidade, o que por sua vez impulsionou a secularização da cultura. É isso que vamos ver neste item, que se detém no âmbito do Estado. É justo reconhecer minha dívida para com *Cidadania e Educação – o Governo Provisório do Mal. Deodoro e Congresso Constituinte de 1890-1891*, de Carlos Roberto Jamil Cury (2001), um guia precioso para a análise, a quem já recorri antes.

Além da força das armas, o poder republicano lançou mão de forças simbólicas logo no início. Como não havia uma bandeira assumida por todos, depois de arriada a do Império foi hasteada a de um clube republicano do Rio de Janeiro. Ela era calcada no desenho da bandeira norte-americana, substituídas as faixas vermelhas e azuis por verdes e amarelas. Foi com ela hasteada que o navio *Alagoas* levou o ex-imperador e sua família para a Europa. Dias mais tarde, o Decreto 4, de 19 de novembro de 1889, determinou o desenho da nova bandeira, que assumiu parte da imperial (o losango amarelo sobre fundo verde), substituído o brasão pela esfera celeste com o dístico *ordem e progresso*, de acordo com o modelo traçado pelo Apostolado Positivista e proposto por Demétrio Ribeiro.

Se havia forte inspiração norte-americana na República nascente, na organização do Estado (como a Federação e o presidencialismo), a francesa aparecia na dimensão simbólica, como na adoção da figura da mulher, representando a pureza e a beleza, e o barrete frígio. Em várias figuras da época, havia versões nacionais da *Marianne* usando esse adereço republicano. Os positivistas também tinham sua figura idealizada da mulher, a Virgem-Mãe da Humanidade, síntese de Maria e *Marianne*. Tiradentes, esquecido durante todo o Império, foi promovido a figura heróica de mártir da Independência.

Nove dias feriados foram estabelecidos pelo Governo Provisório, num “sistema de festas públicas destinadas a comemorar a continuidade e a solidariedade de todas as gerações humanas”. Ficou assim o calendário oficial laico proposto por Demétrio Ribeiro e estabelecido pelo Decreto 155-B, de 14 de janeiro de 1890:

1º de janeiro, fraternidade universal;

21 de abril, comemoração dos precursores da independência, resumidos em Tiradentes;

3 de maio, descoberta do Brasil;

- 13 de maio, data da abolição da escravidão, dia da fraternidade dos brasileiros;
- 14 de julho, dia da tomada da Bastilha, data simbólica máxima da Revolução Francesa, comemoração da República, da Liberdade e da Independência dos povos americanos;
- 7 de setembro, Independência do Brasil;
- 12 de outubro, descoberta da América;
- 2 de novembro, comemoração geral dos mortos, coincidente com o calendário católico;
- 15 de novembro, comemoração da Pátria Brasileira.

Além do dia de finados, nenhum feriado religioso católico foi incluído no oficial. A guarda do domingo como dia de não trabalho se manteve de forma inercial e secularizada. Durante a vigência do *padroado*, o trabalho era vedado no domingo (*dies domini* = dia do senhor) para dar lugar às atividades religiosas católicas. Findo esse regime, o domingo permaneceu como dia sem trabalho. Pelo menos as repartições públicas não deveriam funcionar nesse dia da semana, bem como nos dias de festas nacionais, segundo a Decisão 41 do Ministério do Interior, de 26 de março de 1890, assinada por Cesário Alvim. A manutenção do domingo como dia de descanso semanal estava incluída na plataforma que o Apostolado Positivista apresentou ao Governo Provisório em nome de 400 operários das oficinas do Estado situadas na capital do país. (MENDES, 1908) De todo modo, a contemporização foi a norma. Um bom exemplo foi a decisão do Conselho de Ministros, em 29 de março de 1890, a respeito da semana santa. Diante da possível ausência de parte dos funcionários públicos nesses dias, os ministros acordaram que todos eles fossem dispensados do ponto. (ABRANCHES, 1907, p. 165)

O rompimento com o regime monárquico implicou a extinção de todos os títulos, foros de nobreza e ordens honoríficas então existentes, com a exceção das ordens de Aviz e do Cruzeiro. As demais foram consideradas incompatíveis com um governo democrático, que só admitiria distinções que exprimissem retribuição de serviços prestados à Pátria, conforme o Decreto 277-F, de 22 de março de 1890.

A primeira versão da Constituição provisória dizia na declaração de direitos que a República não admitia privilégios de nascimento, desconhecia foros de nobreza, nem criaria títulos de fidalguia (art. 72). Em decorrência desse dispositivo, o termo cidadão foi generalizado no tratamento, até mesmo entre os ministros e na imprensa. Ao invés de “sua excelência o ministro”, veio o “cidadão ministro”. Na mesma linha, se procedeu à secularização do tratamento de deferência. O “Deus guarde vossa excelência” no fim de um ofício deu lugar a “saúde e fraternidade”. Demétrio Ribeiro foi quem propôs mais essa mudança simbólica.

Imediatamente após a doação da Capela Imperial ao bispado do Rio de Janeiro (Decreto 9, de 21 de novembro de 1889), o Governo Provisório baixou o ato mais

importante no processo de laicidade – a separação entre o Estado e a Igreja Católica. O ato teve origem em duas propostas de Demétrio Ribeiro ao Conselho de Ministros, a primeira em 9 de dezembro de 1889, seguida de outra uma semana depois. Deixando clara sua orientação positivista, o ministro gaúcho partiu dos seguintes pontos: a política republicana se baseia na mais completa liberdade espiritual; as transformações dos costumes devem produzir *espontaneamente* a extinção das instituições legadas pelo passado, a autoridade civil apenas abolindo os privilégios gozados por elas; a pátria deve garantir o culto dos mortos, respeitando a mais completa liberdade religiosa; a ajuda pública aos cidadãos necessitados não deve ficar ao arbítrio de corporações religiosas por isso ser contrário à liberdade de consciência; a família deve ser legitimada independentemente da sanção dada por qualquer igreja; e todas as reformas políticas devem respeitar a situação material dos funcionários.

Com base nesses pontos, Demétrio Ribeiro apresentou a seguinte proposta de decisão: total liberdade de culto e abolição da união entre o Estado e a Igreja Católica; continuação dos subsídios que o governo imperial pagava aos “funcionários eclesiásticos”, isto é ao clero católico; os templos (considerados pertencentes ao Estado, pois foram edificados com recursos públicos) continuariam em uso pelo clero católico, que deveria se responsabilizar por sua conservação, devolvendo-os quando não mais o fizesse; garantia da posse dos bens das corporações de *mão-morta*; extinção de todos os privilégios, concessões e contratos dessas corporações para o serviço de hospitais e enterros, que passariam a ser prestados pelo Poder Público; o casamento civil, monogâmico e indissolúvel, seria o único reconhecido pelo Estado, podendo ser efetuado antes ou depois da celebração de qualquer cerimônia religiosa; os nascimentos e os óbitos seriam provados por declarações públicas perante as autoridades a quem competisse o registro dos casamentos. (ABRANCHES, 1907, p. 336-338)

Na sessão de 7 de janeiro de 1890, o Conselho de Ministros não decidiu sobre a proposta de Demétrio Ribeiro, mas sobre a de Rui Barbosa. O projeto do jurista baiano suprimiu da proposta do engenheiro gaúcho as justificativas ostensivamente positivistas, deixou para outro ato as questões relativas a cemitérios, registros de nascimentos, falecimentos e casamentos, e fixou em seis anos a duração dos subsídios que o governo continuaria a dar ao clero católico. O ministro da Justiça Campos Salles argumentou contra esse prazo, a seu ver demasiado longo, e ele foi reduzido para um ano. Demétrio Ribeiro insistiu sobre a questão da propriedade dos templos, não contemplada na proposta do ministro da Fazenda, mas o paulista ministro da Justiça argumentou que eles seriam de propriedade das confrarias e irmandades, portanto o Estado nada teria a ver com eles. Deveriam, pois, permanecer de propriedade dessas entidades, decisão que foi aprovada. Essa foi uma questão tratada com superficialidade, pois nem todos os prédios ocupados pela Igreja Católica eram templos e todos foram construídos com subsídios públicos com



destinação específica. Havia, também, prédios recebidos em doação de particulares e os alugados a terceiros, que rendiam aluguéis. Pela decisão ministerial, considerando os imóveis em bloco, a maior parte do patrimônio imobiliário público urbano foi doado à Igreja Católica.

É preciso ter em mente que tal decisão foi acordada com autoridades eclesiásticas. Na segunda-feira imediata à proclamação da República, o ministro do Exterior Quintino Bocaiúva escreveu ao internúncio assegurando que o governo republicano desejava manter boas relações com a Santa Sé. (AQUINO, 2012, p. 147) Mais especificamente, o bispo do Pará Antônio de Macedo Costa, que se encontrava no Rio de Janeiro em tratamento de saúde, e Rui Barbosa trocaram cartas a propósito da separação Igreja-Estado. O prelado havia sido professor do jurista baiano na escola secundária em Salvador, e o ministro aproveitou esse conhecimento pessoal para informá-lo das discussões travadas no âmbito do Governo Provisório a respeito dessa questão. O bispo agradeceu a deferência, mas foi firme na defesa dos direitos presumidamente adquiridos, principalmente os de propriedade, a observância do descanso semanal aos domingos e o respeito aos dias santificados. O novo governo deveria levar em conta que a Constituição prometida pelo Governo Provisório fosse elaborada por representantes de cada estado, “pois o Brasil não é a rua do Ouvidor”. (apud LUSTOSA, 1990, p. 34) Era nesse famoso logradouro do Rio de Janeiro onde estavam situadas as redações dos jornais e onde circulavam as pessoas da moda, se faziam os desfiles carnavalescos, palco também de manifestações políticas como as que culminaram no apoio popular ao golpe militar que instaurou a República.

Vejamos como ficou, então, o Decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890. Ele determinou a separação entre o Estado e a Igreja Católica (que não foi mencionada no texto). O *padroado* foi extinto, “com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas”. A plena liberdade de culto foi garantida não só para os indivíduos como também para as igrejas, associações e institutos em que se achassem agremiados, os quais tiveram reconhecida a personalidade jurídica e assegurado o direito de adquirir e administrar bens, mantendo a propriedade dos atuais “edifícios de culto”. O governo federal e os estaduais ficaram proibidos de estabelecer ou vedar alguma religião. Não poderiam também criar diferenças entre os indivíduos ou nos serviços públicos com base em crenças, opiniões filosóficas ou religiosas. Num gesto de conciliação, o decreto dizia que o governo federal continuaria a pagar por um ano as cômmodas “aos atuais serventuários do clero católico” e sustentar as cadeiras dos seminários.<sup>16</sup> Os governos estaduais, por

<sup>16</sup> Essa benemerência para com o clero católico se manifestou, também, em outras medidas como a permissão requerida pelo cônego Francisco de Paula Victor para a exploração de minas e ouro e outros minerais nos municípios de Três Pontas e Dores da Boa Esperança (MG). O Decreto 347, de 19 de abril de 1890, firmado por Deodoro da Fonseca e Francisco Glicério, concedeu a permissão pedida pelo prazo de dois anos, atendidas algumas condições, como a de restabelecer por conta do concessionário o curso natural das águas que viesse a desviar.

sua vez, ficavam livres para manter os “futuros ministros” (por exemplo, os seminaristas) de algum culto, fosse o católico fosse outro.<sup>17</sup>

Os silêncios foram tão importantes quanto as determinações explícitas. O regime do *laudêmio*,<sup>18</sup> por exemplo, não foi mencionado, de modo que, junto com as propriedades que lhe foram reconhecidas, as instituições da Igreja Católica continuaram a se beneficiar das transações imobiliárias nas regiões em que gozavam desse privilégio no período colonial e no imperial. Além dos templos, foram mantidas todas as propriedades imobiliárias – palácios, fazendas e prédios urbanos alugados a terceiros.

Embora aprovado pelo ministério, apesar da mutilação das propostas positivistas, o Decreto 119-A/1890 veio a ser objeto de crítica entre os ministros. Quando da discussão sobre a secularização dos cemitérios, sobre o que falarei mais adiante, Campos Salles discordou de Rui Barbosa, redator daquele ato, a respeito da amplitude da laicidade do Estado (dita secularização). Para o maçom campineiro, todo o direito deveria ser secularizado, o que aquele decreto não teria alcançado. Eis um extrato da ata da reunião de 21 de janeiro de 1890:

O Sr. Campos Salles entende que, em matéria de religião, entende que [sic] as reformas devem ser radicais ou então nada fazer-se. *Não convém contemporizar com o clericalismo, a quem parece o governo temer*; e, fazendo parte do governo, não pôde deixar de pugnar pelas mesmas ideias pelas quais se debateu nas orações públicas, na imprensa e no parlamento. Está disposto a não ceder nessa questão. No Brasil, o clero não representa uma força como na França e Alemanha. Esse temor deve desaparecer e o governo agir com toda a energia introduzindo reformas completas e compatíveis com o programa republicano. (ABRANCHES, 1907, p. 62, grifos meus)

O ministro da Justiça não ficou apenas em considerações gerais e especificou suas restrições ao Decreto 119-A/1890: a despeito da declaração de separação entre Igreja e Estado, a religião católica foi favorecida com subvenção financeira pelo governo federal, além de os estados serem autorizados a fazer o mesmo.

<sup>17</sup> É possível que essa possibilidade visasse garantir a isonomia entre os seminários católicos e os de outras religiões, como a luterana no Rio Grande do Sul.

<sup>18</sup> Embora o feudalismo não existisse no Brasil, regime esse já estava em declínio na Europa, na época do *descobrimento*, alguns de seus elementos foram revividos aqui, como o *laudêmio* ou *enfiteuse*. No feudalismo havia diferentes níveis de suserania e vassalagem no âmbito de um mesmo território, de modo que se separou o *domínio direto* sobre uma terra (o exercido pelo senhorio) do *domínio útil* do vassalo. Este, por sua vez, poderia ser atribuído a outros, de modo que um vassalo poderia ser senhor em relação a outrem. Por ser *foreiro* de uma terra, o vassalo deveria pagar ao senhor uma certa quantia de dinheiro, em retribuição ao direito de explorá-la. No que interessa ao nosso tema, as terras atribuídas pela Coroa a instituições da Igreja Católica durante a Colônia e o Império – dioceses, irmandades, ordens e congregações religiosas – passaram a gozar do direito do *laudêmio*, de modo que os compradores seguintes do imóvel ficavam obrigados a lhes pagar uma quantia anual, bem como uma taxa proporcional ao valor de venda da propriedade capitalista do imóvel em questão, todas as vezes que houvesse transação imobiliária.

Conforme anunciado, 14 dias depois desse decreto foi baixado o 181, de 24 de janeiro de 1890, que promulgou a lei<sup>19</sup> sobre o casamento civil, com rito totalmente laico. As normas eram bastante detalhadas e abrangiam oito capítulos: das formalidades preliminares do casamento; dos impedimentos do casamento; das pessoas que podem opor impedimentos, do tempo e do modo de opô-los, e dos meios de solvê-los; da celebração do casamento; do casamento de brasileiros no estrangeiro e de estrangeiros no Brasil; das provas do casamento; dos efeitos do casamento; do casamento nulo e do anulável. Este último capítulo determinou o casamento como sendo um contrato indissolúvel, estado civil que somente poderia ser anulado em situações bastante específicas, como, por exemplo, a descoberta dos cônjuges serem parentes colaterais. O casamento deveria ser contratado perante o oficial de justiça e preceder qualquer cerimônia religiosa. Pelo que parece, esta precedência cronológica não estava sendo observada, razão pela qual o Decreto 521, de 26 de junho de 1890, estipulou pena de seis meses de prisão mais multa para o ministro de qualquer religião que celebrasse cerimônia antes do casamento civil, o dobro no caso de reincidência.<sup>20</sup>

As duas versões da Constituição provisória incorporaram a precedência cronológica do casamento civil ao religioso que já era determinação legal em outros países. Na Alemanha, em 1874, foi aprovada lei durante a *kulturkampf* determinando que o casamento civil fosse realizado antes de qualquer cerimônia religiosa. Essa determinação permaneceu em vigor depois de aliviadas as restrições impostas por Bismarck à Igreja Católica, inclusive do retorno das subvenções financeiras em 1882. No Uruguai, dispositivo semelhante existia desde 1885. Essa precedência não foi, portanto, uma invenção da República brasileira.

Os principais termos do Decreto 119-A/1890 foram incluídos nas duas versões da Constituição provisória (outorgada *pro-tempore*), a primeira baixada cinco meses depois dele. Outros dispositivos também foram nela inseridos. Iguais no que dizia respeito à laicidade, elas determinavam que a União e os estados ficavam proibidos de estabelecer, subsidiar ou embaraçar cultos religiosos. Mas, a possibilidade de os estados subsidiarem a formação de seminaristas não foi incorporada. Todos os indivíduos e todas as confissões religiosas passavam a gozar de plena liberdade de culto, inclusive em público. As instituições religiosas poderiam adquirir bens, obedecidos os limites postos pelas leis de *mão-morta*. Nenhum culto ou igreja poderia receber subvenção oficial, nem ter relações de dependência ou aliança com o governo da União ou dos

<sup>19</sup> Embora promulgado pelo poder discricionário do Governo Provisório, as normas sobre o casamento foram impropriamente chamadas de lei por esse ato. Por razões desconhecidas, o decreto foi assinado por Francisco Glicério, ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, não pelo da Justiça, como seria de se esperar. Nessa época, o líder republicano campineiro já tinha substituído Demétrio Ribeiro.

<sup>20</sup> Desta vez, a assinatura de Deodoro foi seguida pela do ministro da Justiça Campos Salles.

estados. A Companhia de Jesus era excluída do país,<sup>21</sup> e ficava proibida a abertura de novos conventos ou ordens monásticas. A partir daquele momento, a República somente reconheceria o casamento civil, que seria celebrado *sempre antes* de cerimônia religiosa de qualquer culto. Todos os cemitérios passaram à administração municipal, o que lhes daria caráter secular, prevalecendo, então, a posição da Maçonaria.<sup>22</sup> O ensino seria *leigo* [isto é, laico] nos estabelecimentos públicos. Essa diretiva foi dirigida, também, ao ensino ministrado nos estabelecimentos estaduais em todos os graus, além de gratuito no primário (art. 62).

Ainda que não coincidentes, aí estava uma colagem das demandas, não todas convergentes, de liberais, maçons, protestantes e positivistas, pelas quais lutaram durante décadas no período imperial. Faltava apenas o registro civil, que veio a ser objeto de medida legal específica.

A secularização dos cemitérios, baixada sem distinções pelo Decreto 119-A/1890, foi retificada pelo Decreto 789, de 27 de setembro de 1890, a título de regulamentar o disposto na Constituição provisória. Foi reiterada a administração municipal dos cemitérios, “sem intervenção ou dependência de qualquer autoridade religiosa” (art. 1º). Continuava proibida a criação de novos cemitérios particulares, mas se garantia a existência dos pertencentes a particulares, irmandades, confrarias, ordens e congregações religiosas, bem como hospitais. Todos eles ficaram sujeitos à inspeção e polícia municipal (art. 2º). Nos municípios que ainda não tivessem seu cemitério público, o privado aí existente deveria manter servidão, “providenciando para que os enterramentos não sejam embaraçados por motivo de religião” (art. 4º, parágrafo único).

O disposto no Decreto 119-A/1890 não teve eficácia automática nas instituições educacionais públicas, pois as interpretações a respeito do Ensino Religioso eram muito variadas. Por exemplo, o jornal dirigido por Quintino Bocaiúva, ministro das Relações Exteriores, publicou matéria em 27 de março de 1890 com o título “Liberdade religiosa”, que dizia “constar” que o governo suprimiria os cargos de capelães dos estabelecimentos públicos. E adicionou a conclusão de que, a despeito disso, “era provável” que o Ensino Religioso não fosse abandonado nem desprezado. Apesar de iniciada de forma dubitativa, a matéria foi encerrada de modo bem afirmativo:

<sup>21</sup> Cury (2001, p. 241-242) apresentou informações convincentes a respeito de ter sido Rui Barbosa o autor dessa medida restritiva. A segunda versão da Constituição provisória usava termo mais preciso: a Companhia de Jesus *continuava excluída*, como se a decisão de Pombal seguisse em vigor. No entanto, os jesuítas estavam em atividade no país, como em Desterro, fato mencionado anteriormente. Em Nova Friburgo, na província do Rio de Janeiro, jesuítas italianos haviam fundado um colégio em 1866, onde na época da primeira constituinte republicana estudavam internos os filhos de Cesário Alvim. O deputado Joaquim Ignácio Tosta chegou a mencionar esse fato como uma das contradições da política republicana.

<sup>22</sup> Quando da discussão sobre a secularização dos cemitérios, Campos Salles disse que o projeto de lei apresentado à Assembleia Geral Legislativa por Saldanha Marinho atendia aos propósitos republicanos. Foi essa proposta que prevaleceu, por curto tempo, contra a da legalidade de enterramentos públicos e privados, defendida por Rui Barbosa e Demétrio Ribeiro.

“O Ensino Religioso continuará a ser feito e de modo a não constranger a consciência e as convicções de nenhum cidadão.” (*O Paiz*, 27/3/1890, p. 1)

Mas, a coisa não foi bem assim. Duas semanas antes, no dia 9 de março, o inspetor geral da instrução primária e secundária do Ministério do Interior pediu ao titular da pasta que se manifestasse sobre o Ensino Religioso nas escolas primárias e no Instituto Nacional de Instrução Secundária. A resposta do ministro Cesário Alvim dizia que o Estado não era indiferente ao sentimento religioso na sociedade, mas o deixava aos cuidados das mães de família no lar e dos sacerdotes “no seu campo de ação”, “sem nenhuma interferência perturbadora do Poder Público”. A disciplina Instrução Religiosa não poderia fazer parte dos programas das instituições públicas, nem ela poderia ser exigida como requisito de admissão. Os funcionários que fossem exclusivamente incumbidos de ministrar essa instrução seriam aposentados pelo governo.<sup>23</sup>

Em 24 de abril de 1890, seis dias depois desse aviso, o ministro Cesário Alvim emitiu a Decisão 17, na qual reiterou ao inspetor geral a supressão da disciplina Instrução Religiosa e determinou que a Teodicéia e a moral religiosa fossem retiradas do programa de Filosofia do Instituto Nacional de Instrução Secundária. A realocação do tempo deveria ser decidida pela congregação do Instituto.<sup>24</sup>

À frente do Ministério da Instrução Pública, Correios e Telégrafos, Benjamin Constant tomou uma única medida de supressão de elemento religioso em instituições de ensino. Isso aconteceu no texto introdutório do Decreto 1.036-A, de 14 de novembro de 1890, assinado por Deodoro e por ele. Dizia: “considerando que, decretada a separação da Igreja e do Estado, têm desaparecido os motivos que determinavam o estudo do Direito Eclesiástico”, ficava suprimida essa disciplina nos cursos jurídicos do Recife e de São Paulo, mantidos pelo Governo Federal, até então os únicos do país nessa especialidade profissional. Na maioria dos atos de Constant em matéria educacional, já mencionados no item anterior, a disciplina religiosa estava ausente do ensino primário, do secundário e do normal. No Decreto 981, de 8 de novembro de 1890, que baixou o regulamento da instrução primária e secundária no Distrito Federal, ele foi mais incisivo e determinou que o ensino nas escolas primárias e secundárias públicas fosse *leigo* (isto é, laico). Mais tarde, já depois de sua morte, a Lei 85, de 20 de setembro de 1892, determinou que também fosse *leigo* (idem) o ensino ministrado pelas escolas privadas que recebessem subvenção governamental.

Houve senões nos primeiros momentos do processo de construção da laicidade republicana. Se a maioria dos decretos do Governo Provisório, inclusive as duas versões

<sup>23</sup> O aviso do ministro do Interior foi publicado na primeira página do *Jornal do Comércio* (Rio de Janeiro), na coluna “Gazetilha”, em 18/4/1890.

<sup>24</sup> *Decisões do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil*, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1892, segundo fascículo (1/4/1890 a 30/6/1891), p. 12.

da Constituição provisória, eram claros em separar o campo político do campo religioso, houve também interferências neste último que não condiziam com a laicidade do Estado. A Constituição provisória proibiu a criação de conventos ou ordens monásticas, na linha do que o Império havia feito, além de manter o status dos bens de *mão morta*. Do mesmo teor foi a *exclusão* da Companhia de Jesus do país. Ambas as interferências indevidas no campo religioso foram corrigidas pela Constituição de 1891, como veremos mais adiante.

Contudo, não foi corrigido pela Constituição, nem por ato posterior, o dispositivo do Código Penal de 1890 que punia práticas condenadas pelo Cristianismo. Assim foi tipificado um dos crimes contra a saúde pública: “Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar a cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública.” (Decreto 847, de 11 de outubro de 1890, art. 157) Para os condenados por tal crime, estava prevista pena de prisão de um a seis meses, mais o pagamento de multa. Além dos discípulos de Alan Kardec, os adeptos de cultos afro-brasileiros estavam na mira do Código Penal. Não foi possível saber se a razão do enquadramento dos espíritas era apenas religiosa. No dia 17 de novembro de 1889, o Centro Família Espírita enviou ao governo manifesto de adesão em termos bastante efusivos. Seus subscritores se declararam companheiros inseparáveis dos republicanos na campanha da democracia contra a corrupção da Monarquia. O lema que imaginaram para a nova bandeira era Justiça, Ordem e Progresso, em convergência parcial com os positivistas. (LEMOS, 1999, p. 414-415) É possível que a disputa pelo monopólio da arte de curar pelos formados em faculdades de Medicina tenha resultado na tipificação do Espiritismo como crime. Embora não criminalizada, algo semelhante ocorreu antes com o ensino e a prática da homeopatia, limitada pelo Conselho de Estado, em 1854, para não invadir o espaço da cura legítima. (CUNHA, 2007, p. 85-86)

Passemos agora ao Congresso Constituinte para ver como se tratou de questões relativas à secularização e laicidade, começando com a representação do Apostolado Positivista do Brasil, encaminhada pelo deputado Demétrio Ribeiro, e manifestações divergentes de constituintes.

Na sessão de 13 de dezembro de 1890, foi encaminhada por escrito a representação positivista, um denso texto de 16 páginas, no qual a doutrina de Comte vinha exposta e aplicada ao contexto brasileiro. A separação entre a Igreja e o Estado deveria ser feita no Brasil de modo diferente da realizada pelas colônias inglesas. Nestas, teria havido uma “unânime aceitação da revelação cristã”<sup>25</sup> e a predominância do Protestantismo, acarretando uma “emancipação teológica incompleta”, com as consequentes “razões de ordem individual”. Essa situação contrastava com a nossa, mais parecida com a da França,

<sup>25</sup> As referências são de ANNAES (1924, v. I, p. 477 – 507).

onde os negócios humanos exigiam a abstração de quaisquer motivos de ordem teológica ou sobrenatural. Nos dias atuais, os motivos teológicos teriam passado exclusivamente para a vida privada. “É esta consideração que patenteia a futilidade da objeção que se resume na frase – o Estado não deve ser ateu. Com efeito, o estadista tem que ser tão ateu em política como é o engenheiro em mecânica e o médico em sua arte; a sua intervenção tem de basear-se unicamente nas leis humanas, sem preocupar-se com saber se existem ou não deuses ou Deus.”<sup>26</sup>

A supressão da inelegibilidade dos religiosos seria um grave erro político, que concorria para manter a ilusão acerca do prestígio social do clero católico. Era justamente o contrário que deveria ser feito: deixar o clero livre para que o esgotamento político, social e moral da Teologia ficasse visível. Deveriam ser suprimidos os limites das leis de *mão-morta* para a aquisição de bens pelas instituições religiosas. Eles só se justificavam quando os reis temiam que o clero tivesse um poder material que competisse com os seus. No momento do nascimento da República brasileira, essas limitações serviriam apenas para mascarar a dissolução do clero católico. O casamento civil deveria ser independente de qualquer cerimônia religiosa e esta poderia ser anterior ou posterior à celebração daquele. Os cidadãos nacionais ou estrangeiros teriam garantido o culto dos mortos, para o que os cemitérios particulares seriam permitidos, sem prejuízo dos públicos.

O ensino nos estabelecimentos públicos deveria ser *leigo*, livre, gratuito e não obrigatório. Apesar de insistir no ensino público laico (dito *leigo*), o Apostolado não apoiava medidas anti-religiosas, pois no seu entender

A emancipação da massa ativa dos brasileiros e as tendências populares assaz evidenciam que tais medidas de opressão contra os últimos representantes da religião de nossos avós constitui uma ingratidão injustificável, além de um grave erro político. Em vez de esclarecer as classes populares sobre a situação religiosa da sociedade moderna, semelhante conduta só consegue fazer crer em fantasmas. O catolicismo, como força social, está tão morto na alma nacional, como a monarquia, e se já não desapareceu como esta, é porque ainda não surgiu o sacerdócio científico que deve receber a gloriosa herança dos Hildebrandos, dos S. Bernardos, dos Bossuets e mesmo dos Santos Inácios de Loyola. (ANNAES, 1924, v. I, p. 488).

Portanto, na Constituição que se elaborava não teria cabimento qualquer referência à proibição de fundação de conventos, ordens monásticas nem à exclusão dos jesuítas. Apresentada por escrito, a representação positivista não foi discutida, explicitamente, em momento algum do Congresso Constituinte. Recebeu, isto sim, refutações implícitas e referências parciais como veremos em seguida.

<sup>26</sup> Idem, p. 480.



Cabe aqui menção à posição de um positivista heterodoxo, Lauro Sodré, deputado constituinte e presidente do Estado do Pará. Alinhado com o pensamento de Benjamin Constant, ele procurou se distinguir da posição oficial do Apostolado, tanto no que dizia respeito à ditadura republicana quanto à obrigatoriedade do ensino primário e à total privatização da educação. Eis o que ele disse em 1896, quando governava seu estado natal:

Quando eu defendo os princípios cardeais da democracia, e falo na liberdade de ensino, não quero dizer-me adepto dessa providência, tão cara aos meus confrades pelo credo filosófico, que reclamam a supressão do ensino oficial, extintas as Academias, e eliminadas do orçamento do Estado as verbas da instrução pública. Para mim, a liberdade espiritual não implica a indiferença dos poderes públicos em face dos destinos da instrução popular. A democracia não pode esquecer esse primeiro dever essencial dos governos livres, que Littré admiravelmente sintetizou numa fórmula célebre: “Toda a moral social resume-se nisto: instruí-vos, instruí aos outros.” A liberdade de ensino não é senão a neutralidade do Estado, não a sua apatia ou a sua inércia. (SODRÉ, 1997, p. 29)

Pelos critérios de Flávio Rodrigues Neves (2014), a *bancada católica* era de pouco mais de 10% do plenário: 5 senadores e 24 deputados. Esses 29 constituintes foram os que ocuparam a tribuna na defesa de temas de interesse específico da Igreja. Quatro deles se destacaram em sua defesa, o mineiro Francisco Badaró e três baianos, César Zama, Amphilophio de Carvalho e Ignácio Tosta.

O deputado Ignácio Tosta iniciou seu pronunciamento na sessão de 24 de dezembro de 1890, véspera de Natal, dizendo que entre um dos pontos de sua plataforma eleitoral estava o de lutar para que a República dos Estados Unidos do Brasil fosse eminentemente religiosa, como a República Argentina ou a República Norte-Americana.<sup>27</sup> Para ele, república religiosa não queria dizer subordinada à Igreja nem governada pelo clero. Significava que o Governo deveria reconhecer os princípios fundamentais do Cristianismo, e “não expelir Deus da Carta Constitucional, como um mito ou uma quimera”. Na Argentina havia liberdade de culto, mas a religião católica era subvencionada pelo Estado que, ademais, propunha a nomeação dos bispos. No Brasil, os positivistas queriam um Estado impossível, um Estado ateu, que ignorasse Deus, perseguindo os crentes e escravizando a religião para fazê-la desaparecer da sociedade. Diante de apartes que diziam não ter jamais existido um Estado ateu, que o baiano mencionasse pelo menos um, Tosta explicou que era justamente isso que desejava evitar com a emenda que iria propor. Para ele, a posição correta *em termos teóricos seria a laicidade do Estado*.<sup>28</sup> A despeito disso, Tosta

<sup>27</sup> As referências feitas nos parágrafos seguintes, sobre a manifestação desse deputado, foram extraídas dos *Annaes do Congresso Nacional Constituinte de 1891, 1924*, v. I, p. 881-894.

<sup>28</sup> Pela primeira vez esse termo apareceu no Congresso Constituinte, talvez pioneiramente em toda a bibliografia brasileira em língua portuguesa. Tosta mencionou ter buscado essa expressão em um notável escritor francês, não nomeado. No entanto, o deputado preferiu usar reiteradamente a expressão Estado *leigo*.

defendeu que o melhor sistema para o Brasil, *na prática*, seria o da união entre Estado e Igreja Católica, religião esta da maioria absoluta do povo, mantida a liberdade de culto.

Por força do realismo político, o deputado baiano não propôs a restauração da união entre poder político e poder espiritual vigente antes do Decreto 119-A/1890. A proposta seria na linha do acordo havido entre o ministro da Fazenda Rui Barbosa com o bispo do Pará Antônio de Macedo Costa, recém-nomeado arcebispo da Bahia, mas ainda não empossado. Os termos vigentes nos Estados Unidos foram acordados por eles, mas não estavam no texto da Constituição provisória, em discussão: a separação entre Estado e Igreja era aceita pelo deputado desde que as unidades da Federação não ficassem impedidas de subsidiarem os cultos de sua escolha. Tosta pretendia que o juramento religioso para a posse dos eleitos pudesse ser restaurado para os católicos. O casamento civil não deveria preceder obrigatoriamente o casamento religioso porque para o católico ele era um sacramento, enquanto que a cerimônia civil legitimaria um concubinato condenável. Os cemitérios secularizados seriam moralmente promíscuos, razão pela qual Tosta queria que a Constituição previsse explicitamente a legalidade de enterros em áreas privadas, ainda que submetidas ao regulamento higiênico ditado pelo Poder Público. O caráter *leigo* do ensino nas escolas públicas foi outro ponto questionado pelo deputado baiano, que evocou, uma vez mais a Argentina, que “não exclui Deus das escolas”. E assim concluiu:

Li algures que Tácito, o príncipe dos historiadores romanos, aquecia a pena ao fogo da liberdade para cravá-la no coração dos tiranos. Pois bem, Srs. Congressistas, nós cristãos devemos retemperar nossa palavra ao fogo sagrado do sentimento religioso para fulminar o ateísmo social que se levanta. (*apartes*) É nosso dever; porque, se a Constituição não for modificada, se a liberdade religiosa continuar comprimida, surgirá o partido das tradições nacionais, no dia imediato ao da sua promulgação para pedir a revisão constitucional em nome de Deus, da Pátria e da Liberdade. (ANNAES, 1924, v. I, p. 884, grifo no original)

Essa ameaça não se concretizou porque a conciliação já avançava e, sobretudo, porque as iniciativas de criação do Partido Católico foram todas fracassadas. (LUSTOSA, 1982)

Na mesma linha de Tosta, César Zama interveio na última sessão do Congresso Constituinte para defender, como seu conterrâneo, os interesses da Igreja Católica. Com grande desenvoltura, ele insistiu na substituição do termo “ensino leigo” por “ensino livre” nas escolas públicas, com a justificativa de que todo professor professa uma religião, que transmite aos alunos nas lições que der sobre qualquer assunto – esta seria uma lei natural. O Estado não deveria se intrometer com assuntos religiosos, como o projeto de Constituição corretamente determinava, mas deveria estar sempre atento à opinião pública.

Deixe a Constituição que cada um ensine e aprenda como melhor lhe parecer. Ao Governo incumbe inspecionar e fiscalizar o ensino público, de modo a reconhecer

com segurança quais as escolas preferidas pela população brasileira – se aquelas em que se risca de todo a ideia de Deus ou se aquelas em que preceitos religiosos são ensinados, e, segundo a frequência de cada uma delas, auxiliá-las de preferência. (...) Não quero outra coisa para nossa República; sou um católico pouco exigente; aceito a liberdade de consciência; mas, como consequência dela, tenho o direito de exigir igual liberdade no ensino. (ANNAES, 1924, v. I, p. 359)

A *bancada católica* não estava só. Outros constituintes defenderam interesses especificamente católicos, os quais foram contestados nos pontos de colisão com a laicidade do Estado. Enquanto Anphilophio de Carvalho e Francisco dos Santos Pereira, ambos deputados pela Bahia, defenderam que as alianças e subvenções Estado-Igreja fossem proibidas apenas no plano federal, o senador por Pernambuco José Hygino Duarte Pereira apresentou emenda que especificava essa proibição também no nível estadual.

Para Casimiro Dias Vieira Junior, deputado pelo Maranhão, e Lopes Trovão, deputado pelo Distrito Federal, todo o ensino deveria ser *secular*, gratuito e obrigatório no 1º grau, e livre nos graus superiores. Já para Anphilophio de Carvalho e Santos Pereira, a expressão *leigo* deveria ser suprimida da qualificação do ensino primário público. Outra emenda do primeiro aceitava que ele fosse *leigo*, mas apenas nos estabelecimentos mantidos pela União, os dos estados e municípios ficariam livres para estabelecer a orientação do ensino primário. Embora os católicos pretendessem substituir a cláusula da laicidade do ensino público (dito *leigo*) por livre, os positivistas defendiam que ambas fossem mantidas no texto constitucional. Foi esse o caso da emenda proposta pelo positivista gaúcho Júlio de Castilhos.

Por fim, em 24 de fevereiro de 1891, a Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil foi *promulgada* pelo Congresso, substituindo a *outorgada* pelo Governo Provisório no ano anterior. Vejamos como ficou o texto final da Constituição. Antes de tudo, vale dizer que ela foi promulgada exclusivamente em nome do povo brasileiro pelos seus representantes, a única que até hoje assim se apresentou.

Os católicos perderam na questão principal que defenderam, a possibilidade das unidades da Federação apoiarem cultos religiosos. Tanto o Governo Federal como os estaduais estavam impedidos de os subvencionar ou embaraçar, bem como manter com eles relações de dependência ou aliança. Do mesmo modo, a laicidade do ensino público, que eles aceitavam fosse restrita aos estabelecimentos federais, permaneceu estendida a todos eles, isto é, aos do Distrito Federal, aos estaduais e municipais. Aliás, foi na declaração de direitos, especificamente sobre o ensino público (art. 72, parágrafo 6º), que a Constituição continha – e só aí – o termo *leigo* (isto é, laico). Desde então, nenhuma outra Constituição empregou esse termo nem algum sinônimo. Membros de ordens religiosas, sujeitos a voto de obediência, regra ou estatuto que importasse renúncia

da liberdade individual foram declarados impedidos de se alistar como eleitores,<sup>29</sup> assim como as praças de pré (exceto os alunos das escolas militares superiores). Já os alistáveis foram todos elegíveis. A Companhia de Jesus não foi sequer mencionada, de modo que permaneceu livre no país. As propriedades da Igreja Católica e das irmandades religiosas não foram tocadas, nem mesmo o *laudêmio*, o que propiciou a continuidade das rendas financeiras decorrentes desse privilégio típico do direito feudal.

Na maioria dos pontos em disputa, foi a conciliação que ganhou. Todos os indivíduos e confissões religiosas tiveram reconhecida a liberdade para praticar seus cultos, pública e livremente, associando-se para esse fim e adquirindo bens, sem as restrições de *mão-morta*.<sup>30</sup> Somente o casamento civil foi reconhecido pelo Estado, mas sem a obrigatoriedade de ser realizado antes de alguma cerimônia religiosa, que nem mesmo foi mencionada. Nenhum cidadão brasileiro poderia ser privado de direitos civis ou políticos por motivos de crença ou função religiosa. Tampouco poderia se eximir do cumprimento de qualquer dever cívico. Se o fizesse, perderia todos os direitos políticos. Na prática, os seminaristas jamais foram penalizados por não prestarem o serviço militar, por exemplo. Os cemitérios foram declarados secularizados e administrados pela autoridade municipal, liberados neles quaisquer cultos religiosos, desde que não ofendessem a moral pública e as leis. A legalidade dos cemitérios das irmandades ficou omissa, mas jamais foi questionada, permanecendo neste tópico em vigor os termos do Decreto 789/1890.

Com a promulgação da primeira Constituição republicana, a laicidade imprimiu na educação pública o sinal da igualdade. (CURY, 2001, p. 279) Ao suprimir a religião do currículo, a Constituição eliminou um fator de discriminação dos alunos que, embora não proviesse da religião em geral, resultava da posição de *uma* religião que o Estado imperial havia posto em situação privilegiada, tornando-a fator de discriminação.

Para Cury (2001, p. 254), não houve um antagonismo radical entre as teses de positivistas e de católicos. Em certas questões houve até mesmo ostensiva convergência das duas correntes de pensamento, como na defesa da indissolubilidade do vínculo conjugal, contra os poucos constituintes que pretendiam a adoção da possibilidade do divórcio. Com efeito, o aguerrido deputado católico César Zama reconheceu o apoio positivista na última sessão de debates do Congresso Constituinte:

<sup>29</sup> Cury (2001) chamou a atenção para o fato de que foram empregados termos da nomenclatura própria da Igreja Católica, dando razão a reclamações que diziam ser ela o alvo visado por tal proibição.

<sup>30</sup> A supressão dessa restrição na Constituição não evitou problemas, que se arrastaram por muito tempo, mesmo depois da Lei 173, de 10 de setembro de 1893. Ela determinou que as associações civis fundadas com finalidades religiosas, morais, científicas, artísticas, políticas ou de simples recreio deveriam ter seu contrato social registrado em cartório. Tal contrato deveria prever o destino dos bens da associação, se ela fosse extinta, inclusive no caso de ficar sem associados. Mas, problemas jurídicos de difícil solução foram trazidos por ordens e congregações religiosas existentes há muito tempo, que não tinham contratos a registrar, além de algumas delas ficarem de fato sem frades ou monges, devido a falecimentos. Daí que processos se arrastaram nos tribunais, tendo nos Governos Federal ou estaduais pretendentes a assumirem seus bens. Contratos de compra e venda passaram também a ser objeto de fiscalização, especialmente sobre os valores das transações. Ver a propósito Giumbelli (2002, p. 256-261).

(...) agradecerei aos ilustres sectários das escolas positivista e comtista, que aqui têm assento, o auxílio leal, sincero e valioso que eles têm prestado a nós outros, que temos defendido os direitos católicos. Esse moços – por honra deles o digo – desde que aceitam um princípio, aceitam resolutos todas as consequências que dele decorrem. (*Apoiados*) Recebam eles por meu intermédio os agradecimentos dos católicos (*Muito bem*). (ANNAES, 1926, v. III, p. 359, grifos no original)

Colaboração também houve entre César Zama e o maçom Saldanha Marinho, todavia mais discretamente, como na questão do voto feminino. Zama apoiou a emenda de Saldanha que concedia o direito de voto às mulheres, desde que elas tivessem diplomas, fossem funcionárias públicas, casadas, ou estivessem na gestão dos seus bens. Mais tarde, o deputado baiano apresentou, junto com Saldanha, outra emenda que concedia direitos políticos às mulheres, mas apenas nas eleições municipais. Nenhuma dessas emendas obteve sucesso, esse era um direito que teria de esperar algumas décadas para ser reconhecido.

Tudo somado, o Congresso Constituinte eliminou a radicalização que Rui Barbosa imprimiu nos primeiros decretos do Governo Provisório. Os constituintes positivistas foram protagonistas ativos na composição articulada, mas, alguns anos depois, foram satanizados pelos católicos e pelo senador baiano. Empenhado em se reaproximar politicamente da hierarquia católica, Rui passou a acusar os discípulos de Comte, misturados indistintamente aos militares, como sendo os responsáveis pelos vieses anti-religiosos que a República nascente teria manifestado – como se ele próprio não fora o ministro preferido de Deodoro e o proponente do Decreto 119-A/1890.

O exame da Constituição provisória, da promulgada, dos decretos do Governo Provisório, bem como das discussões no Congresso Constituinte, permitiu a correta apreensão do significado do termo *leigo*, que logo se tornou polissêmico. Para além do significado etimológico, ele adquiriu um significado preciso. Ao adjetivar o ensino público, *leigo* queria dizer sem religião no currículo. Nada de ensino anti-religioso ou ateu, como temiam ou alardeavam os católicos. Se havia maçons anti-clericais, a maioria deles não pensava assim, tampouco os liberais, muitos deles católicos. Nem mesmo os positivistas defendiam um ensino anti-religioso, pois para estes a “emancipação teológica” das massas deveria ser feita de maneira espontânea, não cabendo ao Estado nenhuma providência no sentido de acelerá-la, a não ser a supressão dos privilégios detidos pela religião oficial da Monarquia, o Catolicismo. Os cemitérios públicos, por sua vez, não foram qualificados de *leigos*, justamente porque a ninguém ocorria que as cerimônias religiosas em honra dos mortos fossem neles proibidas. Muito pelo contrário, o que os positivistas reivindicavam era a liberdade para que todos os cultos pudessem ser praticados junto às sepulturas, não só o católico. Secular, no caso dos cemitérios, significava multi-religioso, agnóstico ou ateu, simultânea e indistintamente.

Mudemos, agora, o ponto de vista para jogar alguma luz sobre um protagonista comumente posto na sombra quando se trata da educação brasileira – o operariado.

A queda da Monarquia e a instituição da República geraram expectativas de mudanças que iam além do regime político. Logo em novembro de 1889, quatro ministros (Marinha, Justiça, Exterior e Interior) compareceram a uma manifestação promovida pelos operários do Arsenal de Marinha do Rio de Janeiro. Para Pádua (1985, p. 166), esse evento simbolizou o apoio do operariado à República, apoio esse que não demorou a se revelar frustrado.

Em fevereiro de 1890, foi criado no Rio de Janeiro o Centro do Partido Operário-CPO, cujo primeiro dirigente foi o tenente da Marinha José Augusto Vinhaes. (Idem, p. 170 ss) Nascido no Maranhão, ele estudou na Europa, onde conheceu ideias e instituições socialistas. Na volta, ingressou na Academia de Marinha, no Rio de Janeiro. Ele estava entre os militares contestadores dos últimos gabinetes monárquicos e conspirou a favor da República. No golpe de 15 de novembro, assumiu o controle da Repartição Geral dos Telégrafos do Rio de Janeiro, que dirigiu interinamente. O prestígio angariado pelas mudanças na organização do trabalho da repartição foi canalizado para a criação e direção daquele partido, o que lhe valeu ser o único deputado eleito em 15 de novembro de 1891 com uma plataforma trabalhista.

A matriz saint-simoniana propiciou uma inédita aliança entre um positivista e um socialista no Congresso Constituinte.<sup>31</sup> Foi aí que o deputado pelo Distrito Federal tenente Vinhaes e o ex-ministro Demétrio Ribeiro, eleito deputado pelo Rio Grande do Sul, se empenharam na defesa de causas populares, mas sem sucesso, pois nenhuma emenda favorável à interferência estatal na “questão social” foi aprovada. Os deputados que tinham interesse nessa matéria não puderam passar das manifestações individuais.

O deputado Vinhaes manifestou mais diretamente sua posição na véspera da aprovação da Constituição, quando comunicou ao plenário que os “empregados, operários e trabalhadores” da Estrada de Ferro Central do Brasil haviam entrado em greve para protestar contra a precariedade de suas condições de vida. E acrescentou, em desafio aos que o acusavam de agitador anarquista: “Pugno e continuo a pugnar pelos seus direitos. Desde que não encontraram justiça da parte de quem devia distribuí-la, só lançaram mão daquele meio violento quando viram completamente perdida a esperança de serem atendidos.” (ANNAES, 1924, v. III, p. 819-820)

<sup>31</sup> O pensamento de Saint-Simon estava presente em ambas as correntes e pensamento. A síntese elaborada pelo filósofo francês a partir do pensamento iluminista e do pensamento romântico permitiu a retirada de elementos de sua obra por posições político-ideológicas antagônicas. Como Augusto Comte, que “resolveu” as contradições do mestre pela supressão de todo elemento negativo, ficando apenas com o positivo, isto é, o que reforçava a ordem estabelecida. Como, também, Engels, um dos pais do Socialismo científico, que depois de desclassificar Saint-Simon como utópico, reconheceu sua amplitude genial de visão, que continha em germen quase todas as ideias não estritamente econômicas dos socialistas posteriores.

A linha política proposta por Vinhaes na sessão de criação do CPO era de um reformismo moderado, bem distante dos partidos socialistas e comunistas, e dos grupos anarquistas atuantes na Europa – nada de luta de classes, sempre respeito à propriedade privada. Sua liderança foi contestada por um dos líderes pioneiros do movimento operário na jovem República, Luiz França e Silva, gráfico com atuação para-sindical já no tempo da Monarquia. Enquanto Vinhaes colaborava em *O Paiz*, jornal semi-oficial, o *Voz do Povo*, lançado no início de 1890 no Rio de Janeiro tinha Luiz França e Silva como um de seus colaboradores – ele veio a se tornar o principal desafiante do tenente no âmbito da esquerda.

O fracasso do CPO de Vinhaes evidenciou, aos olhos de França e Silva e seus aliados, a impossibilidade do projeto de conciliação de classes. Daí que as posições reformistas foram substituídas pelo confronto de classes, bem como foi abandonada a defesa da propriedade privada. Em 1892/1893, com Vinhaes fora do cenário político (por ter apoiado a revolta da Armada, ele se exilara na Argentina), França e Silva fundou o jornal *O Socialista* e refundou o Partido Operário, em cuja plataforma a socialização da produção era apresentada como condição para a emancipação da classe trabalhadora da tutela do capital. Posições como essa frutificaram a partir da segunda década do século XX, quando congressos e partidos socialistas entraram decididamente no campo político e, mais ainda, quando os anarquistas assumiram a liderança do movimento operário e eclipsaram os adversários.

Dos 14 itens do manifesto do CPO de 1892, dois trataram da educação: frequência obrigatória nas escolas populares públicas; e gratuidade do ensino, dos meios de instrução e manutenção das escolas públicas populares. Nenhuma palavra sobre laicidade da escola pública. Mas, um congênere gaúcho do CPO, o Partido Operário do Rio Grande do Sul, fundado em 1890, tinha três dos 40 itens do seu programa dedicados à educação, inclusive o que defendeu a necessidade de um “ensino integral, *secular* e profissional”. (GHIRALDELLI Jr, 1986, p. 32, grifo meu)

## IGREJAS EM REAÇÃO

O anúncio das medidas pró-laicidade do Estado pelo Governo Provisório fez o campo religioso entrar em ebulição. Apesar de alguns reparos, as Igrejas Evangélicas não economizaram otimismo e abandonaram a cautela do período imperial para atacar seus rivais católicos. Carta assinada por “um presbiteriano”, no jornal de Quintino Bocaiúva, assim assinalou as principais posições:

Que contraste! Certo reverendo muito conhecido tem se aproveitado do púlpito da igreja do Castelo para atacar o governo provisório e a República, a propósito da separação da Igreja e do Estado, e, no entanto, as igrejas evangélicas, que não recebem um real do governo, não têm cessado de elevar ao trono do Altíssimo orações



fervorosas, tanto pelo chefe da nação como por todos os que estão constituídos em autoridade, conforme o preceito de Jesus Cristo.”<sup>32</sup>

Por outro lado, os documentos dos dirigentes da Igreja Católica expressaram o que Lustosa (1990, p. 45) chamou de “complexo de perseguição” que lhe estaria sendo movida pelos presumidos ateus e/ou anticlericais. Mas, analisados em maior profundidade, tais documentos mostram conter uma posição ambígua – de um lado anteviam a conquista da liberdade que há tanto reivindicavam; de outro, temiam perder os privilégios desfrutados há séculos.

À boca pequena, a rejeição do clero ao novo regime era patente, como evidenciam as cartas de preladados citadas por Riolando Azzi (1994), entre as quais avultam três. O bispo coadjutor de Mariana escreveu a Pedro II, já exilado, declarando que “o trono da família real será eterno no coração dos brasileiros; e bispo titular da mesma diocese escreveu, a propósito da pastoral coletiva que se redigia, que não assinaria nada que parecesse “aprovação ainda que indireta do estado atual”. É também de Azzi a menção de que o “milagre de Joazeiro” foi visto por membros do clero como “sinal divino de reprovação do novo espírito republicano”.<sup>33</sup>

O primeiro pronunciamento de hierarca católico sobre o golpe de Estado republicano foi do vigário capitular<sup>34</sup> do Rio Grande do Sul, num adendo a pastoral sobre outro tema. Uma semana após a proclamação da República, o monsenhor Vicente Ferreira da Costa Pinheiro afirmou ser geral a adesão ao Governo Provisório, diante do que recomendou aos fieis o respeito às leis e às autoridades, não por temor do castigo, mas por dever de religião, para o que evocou epístola de Paulo sobre a obediência dos cristãos aos príncipes. (apud LUSTOSA, 1990, p. 32)

Com tantos interesses econômicos, políticos e ideológicos ligados à Monarquia (salvo o interregno da *rebeldia episcopal* uma década atrás), é surpreendente. à primeira vista, que a reação do clero católico à República tenha sido tão fraca. O exame da posição de cada um dos preladados brasileiros, realizada por Riolando Azzi (1976), revelou que ela era unanimemente conservadora, alinhada com o ultramontanismo. Parte deles era formada de monarquistas convictos, outra defensora da abstenção política dos religiosos. No que se referia às relações entre Estado e Igreja, todos adotavam a posição do *Syllabus*, ou seja, de que a união era questão fechada em termos de doutrina. Por outro lado, todos

<sup>32</sup> O *Paiz*, 12/3/1890, p. 4.

<sup>33</sup> As referências desse parágrafo são de Azzi (1994), p. 74, 75 e 91. A hóstia ministrada pelo padre Cícero Romão Batista a uma beata, em março de 1889, teria se transformado em sangue, fenômeno repetido algumas vezes. Os sertanejos viram aí um milagre, que foi mandado investigar pelo bispo de Fortaleza. Comissões de investigação do fenômeno alternaram o diagnóstico entre o inexplicável e a farsa. A beata foi internada em um convento e o padre, silenciado ou excomungado pelo Vaticano, status este sob disputa entre os que defendem a canonização desse “santo popular” e os partidários de uma análise secularizada do fenômeno religioso no sertão.

<sup>34</sup> Dirigente da diocese no lugar do bispo, que havia falecido.

desejavam se livrar do regalismo imperial. Se fosse vivo, talvez o bispo Vital, o mais afoito dos protagonistas da rebelião episcopal, vocacionado para o martírio, estivesse disposto a liderar uma resistência ativa à laicidade republicana, mas não havia quem o substituísse nesse papel. O bispo Macedo Costa, o intelectual da dupla rebelde, se encontrava doente. Mesmo assim, e antes mesmo de sua transferência à diocese de Salvador e consequente promoção a primaz do Brasil, ele desempenhou um papel estratégico naquele momento. Ao mesmo tempo em que defendeu ardorosamente o que entendia serem os direitos e a liberdade da Igreja diante do Governo Provisório, ele conseguiu evitar que seus colegas de episcopado se fechassem na oposição ao novo regime. (AZZI, 1976, p. 68)

Os esforços para conciliar a fidelidade à doutrina do *Syllabus* com o realismo político não foram fáceis. A reação da alta hierarquia tomou a forma de documentos densos e enfáticos. O primeiro deles foi a pastoral coletiva dos bispos, seguida de reclamação endereçada ao marechal Deodoro, completada pela representação ao Congresso Constituinte. Todos esses documentos foram transcritos em *O Apóstolo*. Esse jornal publicou, também, artigos e cartas de fiéis a respeito das medidas do Governo Provisório que afetavam direta ou indiretamente a Igreja Católica. Enquanto os bispos e os fiéis se posicionavam no campo religioso, outros tentavam se organizar para atuar no interior do campo político, mediante a criação de um partido que agregasse os católicos. Neste item, vou tratar desses três elementos da reação da Igreja Católica, entremeando os pronunciamentos coletivos dos hierarcas com matérias desse jornal.

Três dias depois de promulgado o Decreto 119-A/1890, *O Apóstolo* publicou matéria a seu respeito, firme no plano doutrinário, cautelosa no plano político. O primeiro parágrafo trouxe o postulado de toda a argumentação: a nenhum católico é lícito promover ou aplaudir a separação entre a Igreja e o Estado. Desde que o Cristianismo saiu das catacumbas, esse ligação existiu, tácita ou expressa. Partindo do Estado, a separação somente poderia ser entendida como resultado de um espírito de ingratidão ou rebelião, já que a formação das consciências pela religião resultaria em um favor desta para com aquele. Só muito secundariamente a Igreja poderia colher alguma vantagem da união entre os poderes. O artigo (não assinado, portanto de responsabilidade da redação) não se dispôs a indagar quais as razões para o Governo Provisório decretar a separação, mas já que ela se consumou, que fosse feita justiça a uma e a outra parte. Antes de tudo, o decreto trouxe a libertação da Igreja diante dos abusos a que estava submetida. Os termos do decreto foram considerados “os mais comedidos e conciliatórios”,<sup>35</sup> (mas, se não fossem esclarecidos certos pontos obscuros, a situação da Igreja Católica poderia vir a ficar crítica em face das seitas rivais, mais favorecidas pelas novas normas. A matéria retornou nos números seguintes em sete artigos, todos com o título “O decreto de 7 de janeiro de 1890 ou a Igreja e o Estado”. Vamos a um apanhado seletivo dessas matérias.

<sup>35</sup> *O Apóstolo*, 10/1/1890, p. 1.

A possibilidade legal de os estados da Federação apoiarem a formação dos ministros religiosos foi criticada por não especificar qual o culto ou os cultos a serem favorecidos. Ao invés de beneficiarem os da religião majoritária, os termos do decreto propiciariam arbitrariedades contra ela perpetrada pelos chefes dos executivos estaduais. A propriedade da Igreja seria sagrada e, por isso intocável, mais do que qualquer outra, mais até do que a propriedade pública. A República *ainda* não tinha tocado a propriedade eclesiástica, mas o temor de que isso viesse acontecer aparecia em várias matérias do jornal. O problema era com a referência do decreto à aquisição e administração de bens imobiliários pelas instituições religiosas, que ficariam limitados pelas leis concernentes à propriedade de *mão-morta*. Essa restrição foi qualificada como remanescente da Monarquia, de quando a Igreja estava submetida ao Estado, incompatível com os ares de liberdade que a República estaria fazendo soprar no país. A manutenção das cômputas pouco importava à Igreja, pelo valor ridículo de tão baixo. Se o Governo insistisse na manutenção da iniquidade remanescente do *padroado*, seria impossível entender a separação entre Estado e Igreja, que mantinha uma proibição incidente sobre a Católica.

O último dos artigos da série foi publicado em fevereiro de 1890. Nos dois primeiros meses do ano, outros artigos trataram de temas suscitados pelos atos do Governo Provisório, como a guarda do domingo e dos dias santificados, cuja manutenção era reivindicada; e o casamento civil, que era condenado em nome da santidade do matrimônio religioso. O jornal transcreveu numerosas cartas de fiéis de pequenas cidades do interior do país, com abaixo-assinados, contrárias ao casamento civil por razões sociais e religiosas. Havia um impasse insuperável: o Estado não reconhecia o casamento religioso e a Igreja não reconhecia o casamento civil. Em outra matéria,<sup>36</sup> registrou: “Do centro de Minas continuamos a receber cartas que demonstram o terror do povo por causa do casamento civil. Pessoa alguma quer ver sua filha entregue a quem quer que seja pelo escrivão do juiz de paz!”

Com os leitores de *O Apóstolo* informados sobre as questões mais candentes, do ponto de vista da hierarquia eclesiástica, foi a vez da manifestação oficial dos dirigentes máximos do Catolicismo no Brasil, elaborada num encontro em São Paulo, articulado pelo internúncio Francesco Spolverini. A pastoral coletiva do episcopado brasileiro dirigida ao clero e aos fiéis foi assinada por 11 bispos e um monsenhor, em 19 de março de 1890, quatro meses depois do golpe de Estado e três depois do decreto 119-A/1890. Os prelados entendiam que o Brasil estava numa encruzilhada, entre a vida e a morte. Iria para a vida se o progresso social fosse regido pela religião. O trono havia “afundado de repente no abismo que princípios dissolventes, medrados à sua sombra, em poucos anos lhe cavaram!” (Pastoral coletiva, in RODRIGUES, 1981, p. 17) O trono desaparecera,

<sup>36</sup> *O Apóstolo*, 16/2/1890, p. 2.

mas o altar estava de pé, o que mantinha livre o caminho da religião, o da vida. A ameaça que pairava sobre o povo católico, ou seja, sobre o Brasil, provinha do decreto do Governo Provisório que havia separado a Igreja do Estado. “Que será de ti, coitado e querido povo do Brasil; se além de tudo te roubam também a tua fé e ficas sem Deus, sem Deus na família, sem Deus na escola, sem Deus no governo e nas repartições públicas, sem Deus nos últimos momentos da vida, e até na morte e na sepultura sem Deus! Será possível?” (Idem, p. 19)

Depois desse desabafo piegas, o documento encaminhou a resposta a três perguntas postas de modo racional: a separação Igreja-Estado é boa e deve ser aplaudida pelos católicos? O que pensar da liberdade religiosa? O que os católicos devem fazer diante disso tudo?

A tese *Igreja livre no Estado livre* já havia sido condenada pelos pontífices, inclusive e com toda ênfase pela 55ª proposição do *Syllabus* de Pio IX sobre os “erros contemporâneos”. A doutrina católica postulava que dois poderes perfeitamente distintos e independentes regem a humanidade, o poder eclesiástico e o poder civil, exercido respectivamente pela Igreja e pelo Estado. A distinção dos poderes resultaria do fim de cada um. O fim do Estado era a felicidade temporal, e se completava na terra ao promover a paz e a prosperidade pública. O fim da Igreja, mais elevado, era a santificação das almas, e só se realizava no céu. O poder da Igreja vinha de Deus, mas era dele também que provinha o poder temporal – não haveria poder que não fosse originário de Deus. Por isso, a Igreja não deveria ao Estado “a mínima subordinação” (Idem, p. 23). Eram dois poderes independentes que, no entanto, teriam um ponto de contato, a identidade dos súditos, que cada um deveria encaminhar ao seu fim próprio, o temporal e o espiritual. Os cidadãos, membros da sociedade civil, eram ao mesmo tempo membros da Igreja. Era, então, em nome da ordem social e da paz pública e dos direitos de consciência que os bispos repeliavam a separação entre a Igreja e o Estado. Exigiam a união entre os dois poderes, e o faziam porque acreditavam que Deus assim quisesse.

Se o Catolicismo repelia a separação entre a Igreja e o Estado, rejeitava igualmente a liberdade para todos os cultos. A argumentação dos bispos começou pela política. A imensa maioria da população brasileira de 12 milhões de habitantes era constituída de católicos. O número de não católicos seria de, no máximo, 500 mil pessoas. Ora, a prevalência da maioria, propalada pelo mundo da política, estaria sendo subvertida quando se tratava de religião. Os 11 milhões e meio de brasileiros católicos queriam que sua religião fosse respeitada e mantida pelo Estado.

A doutrina católica ensinava que o tipo ideal da perfeição social não consistia na multiplicidade de seitas religiosas, mas, sim, na unidade perfeita da mesma fé na mesma Igreja. Ora, a Igreja Católica fora criada por Jesus Cristo, não pelo homem, como as

outras que, por isso, eram religiões falsas. No entanto, os bispos declararam não pretender molestar os dissidentes religiosos no Brasil, mas ganhá-los pela doce persuasão e pela palavra pacífica.

Embora reivindicassem a união com o Estado, os bispos não escondiam a satisfação com o fim do *padroado*. A proteção que ele garantia à Igreja acarretava um regime de *escravidão* que a abafava, chegando até mesmo à *perseguição*, como a sofrida pelos bispos de Olinda e do Pará. Com o Decreto 119-A/1890, a República trouxe uma liberdade que a Igreja nunca tivera no período do Império. Os católicos deveriam saber aproveitar a plena liberdade de culto como indivíduos e como membros de sua instituição. A soberba demonstrada nos primeiros artigos de *O Apóstolo* não foi endossada. O pagamento dos funcionários do culto católico e o subsídio aos seminários, mesmo com prazo de vencimento, foram considerados positivos para facilitar a transição do *padroado* para o regime de separação. A faculdade de os estados manterem os futuros ministros do culto (católico ou outro) foi entendida como beneficiadora do Catolicismo, pois em todas as unidades da Federação a maioria da população era de adeptos dessa religião. Os de outros cultos não passariam de uma “minoría microscópica” (Idem, p. 42).

Mas, na visão dos bispos, o decreto trazia problemas graves. O maior deles era a instituição do casamento civil, que não poderia ser aceito pelos católicos, a não ser como algo necessário apenas para regular a herança. O matrimônio religioso é que teria valor, tudo o mais não passaria de condenável concubinato.

No Brasil, “por um singular fenômeno acústico” (Idem, p. 36), ecoavam todas as revoluções europeias. “O espírito hostil à Igreja está entre nós fremente, áspero nas suas exigências, encarnado em uma seita poderosa e dominante” (Idem, ibidem), que não foi nomeada. Mais específicos, os bispos manifestaram seu repúdio aos efeitos deletérios da Revolução Francesa, como a perseguição ao clero, a violação dos templos, as desapropriações de bens eclesásticos. O Brasil teria modelos melhores na própria América. Entre os países mencionados, destacaram a Argentina, que mantinha materialmente a religião católica sem prejuízo da liberdade de culto. Melhor ainda, as constituições de algumas províncias platinas continham vínculos ainda mais estreitos entre a Igreja e o Estado. No entanto, esse país era o mais procurado pelos imigrantes europeus. Os Estados Unidos foram ainda mais enfaticamente citados como exemplo digno de ser imitado. A separação entre Estado e Igreja foi justificado pelo documento como decorrente da multiplicidade de seitas existentes naquele país, não havendo uma cuja preeminência propiciasse o vínculo tão necessário. No entanto, as religiões eram protegidas e incentivadas, inclusive a católica. Nos Estados Unidos, separação Estado-Igreja não queria dizer anti-religião, nem expressão de ódio ou desprezo do princípio religioso (Idem, p. 45).

Não só de lamento das circunstâncias políticas adversas, ao lado de não dissimulada satisfação com o fim do *padroado*, constava a pastoral coletiva. Uma boa parte dela

continha forte apelo aos fieis e ao clero para a valorização das práticas religiosas, a criação do espírito paroquial e a observação dos preceitos da Igreja.

O mais importante de tudo foi que a alta hierarquia da Igreja Católica não se posicionou pela restauração da Monarquia, tampouco pelo apoio à República ainda débil. Que ela fizesse por merecer seu apoio!

Será mister asseverar como coisa certa que a Igreja no Brasil, ressurgindo de seu abatimento, unida, animada, cheia de vida, preenchendo sua missão divina na plenitude da sua liberdade, como desejamos, não será um perigo para o Estado, pelo contrário, será o mais firme apoio dele? Só espíritos prevenidos e inconsiderados que sonham não sabemos com que imaginária *teocracia*, nos podem assacar a calúnia de sermos, na nossa qualidade de bispos, sacerdotes e fieis da Igreja Católica Romana inimigos jurados das instituições livres. A Igreja é indiferente a todas as formas de governo. Ela pensa que todas podem fazer a felicidade temporal dos povos, contanto que estes e os que os governam não desprezem a religião. (Pastoral coletiva, in RODRIGUES, 1981, p. 54)

Para não haver conflito, bastava que o Estado ficasse na sua esfera. Se nada tentasse contra a religião, se não se incluísse na Constituição alguma palavra que ofendesse a liberdade da consciência religiosa do país, na quase totalidade católico apostólico romano, se não pusesse estorvos às profissões religiosas nem às sacerdotais, a República poderia contar senão com o apoio, pelo menos com não oposição da Igreja.

A pastoral coletiva deveria ser lida em três sessões nas missas ou em outros atos religiosos em que houvesse maior número de fieis, distribuída em impressos e explicada pelo clero, detidamente e com toda clareza para conhecimento de todos.

O Ensino Religioso nas escolas públicas ainda não estava em pauta, mas não demorou a constar dela. Apenas dez dias antes da divulgação da pastoral coletiva, o inspetor geral da instrução primária e secundária do Ministério do Interior havia solicitado ao titular da pasta manifestação a respeito do Ensino Religioso nas instituições públicas. Como vimos no item anterior, a resposta de Cesário Alvim foi pela sua supressão imediata, confirmada pela Decisão 17, de 24 de abril de 1890. Não só a disciplina Instrução Religiosa deveria ser suprimida, como, também, as unidades Teodiceia e Moral Religiosa do programa da disciplina Filosofia no Instituto Nacional de Instrução Secundária. Imediatamente O *Apóstolo* passou a publicar matérias sobre o Ensino Religioso ou sobre seu avesso, o ensino ateu. O futuro do Brasil sem a religião nas escolas públicas era antevisto como catastrófico:

O materialismo torpe, a imoralidade a mais livre, constituirão os fins de todos os atos dos homens! Não há moral sem religião e não há metafísica que lhe sirva de base. Será horroroso o futuro de nossa pátria, que ainda sem tradição, sem hábitos arraigados, vê-se lançada nas trevas do paganismo. (...) Não pensamos que o nosso

governo, proibindo o Ensino Religioso nas escolas, pretenda chegar a esse termo, mas é o necessário, seguindo por este caminho iluminado pela *ordem e progresso*. A religião é uma necessidade na sociedade, como a base da educação. Sem o Ensino Religioso se esfacelará a sociedade, a família se dissolverá e o ideal da pátria desaparecerá. Nada de Deus! Para longe a Igreja! De mãos dadas gritam o liberalismo e a maçonaria.<sup>37</sup>

Cinco meses depois da pastoral coletiva, novo documento foi elaborado pelo episcopado, com uma *reclamação* dirigida ao chefe do Governo Provisório. Em 6 de agosto de 1890, 16 bispos firmaram o documento, que teve à frente Antônio de Macedo Costa já assinando como arcebispo da Bahia, primaz do Brasil. O texto foi publicado em *O Apóstolo* em quatro partes, nos dias 8, 10, 13 e 15 desse mês.

Os bispos manifestaram “imenso assombro e profunda tristeza” pelo projeto de Constituição (na verdade, a Constituição provisória) elaborada sob a “funesta influência de doutrinas radicalmente opostas às nossas crenças religiosas”. Deodoro seria o responsável por tudo, já que dele dependia todo o governo. Os bispos disseram ter dissimulado (sic) suas “apreensões sinistras”, por causa das “reiteradas seguranças” dadas por um dos ministros a um dos mais venerandos prelados, de que nada seria inserido na nova Constituição que pudesse ferir a Igreja, e que lhe seria dada ampla liberdade, como nos Estados Unidos.<sup>38</sup> Fora uma ilusão.<sup>39</sup> Se na pastoral coletiva, não havia sido identificada a “seita poderosa e dominante”, responsável pelo “espírito hostil” à Igreja na República nascente, na *reclamação* os bispos a revelaram: o “ímpio positivismo”, que rejeitou a cruz da nossa bandeira para nela inscrever seu “louco simbolismo”.

A *reclamação* incidia sobre o dispositivo da Constituição provisória que não reconhecia o direito do clero na representação parlamentar. Só no Brasil os membros do clero seriam nivelados com os analfabetos, os sentenciados, os banidos, os mentecaptos. A expulsão dos jesuítas foi outro ponto rejeitado. Se o marechal não conhecesse os benefícios da Companhia de Jesus na civilização dos índios e na difusão da cultura no Brasil, que interrogasse um dos seus ministros, que confiou a educação de seu filho aos padres dessa congregação religiosa.<sup>40</sup> A proibição da instalação de novas ordens religiosas foi igualmente repelida pelo documento, com um argumento tão falso quanto apelativo: se uma jovem quisesse se jogar na prostituição, a polícia da República abriria alas, respeitosa, e a deixaria passar, porque estaria no seu direito; mas se ela fosse encaminhada para um “santo asilo para ali viver castamente com amigas piedosas, entregando-se juntas a obras de religião e de caridade”, a mesma polícia a deteria em nome da Constituição da República. A limitação ao uso dos bens de *mão-morta*, que recaía apenas sobre a Igreja

<sup>37</sup> *O Apóstolo*, 6/4/1890, p. 2.

<sup>38</sup> O texto se referia às negociações entre Rui Barbosa e Macedo Costa.

<sup>39</sup> Até aqui as referências são de *O Apóstolo*, 8/8/1890, p. 1.

<sup>40</sup> O ministro era Cesário Alvim.



Católica, foi repudiada, e cobrada do marechal-presidente sua promessa a um dos membros do episcopado de que os bens das ordens religiosas não seriam tocados.

A exclusão do Ensino Religioso das escolas públicas foi condenado veementemente:

Que maior pedra de escândalo do que a irreligião na escola? Eduque-se no ateísmo a geração que desponta, e bem depressa, diante de nossos olhos contristados, aparecerão estiolados pelo vício esses corações juvenis, em que a religião e a pátria depositavam as suas mais fagueiras esperanças! Que tremendas maldições cairão sobre nosso Brasil, se ele se tornar réu de tão enorme crime! A perspectiva de futuro que nos aguarda, com semelhante método de educação que suprime pela base todo elemento de moralidade, enche de inquietação os corações dos pais de família verdadeiramente dignos de tão belo nome. Que há de ser, dentro de tão poucos anos, desta nobre e generosa nação, quando as funestas doutrinas do ateísmo, que circulam livremente por toda a parte e são obrigatórias nas escolas públicas, houverem produzido entre nós os deploráveis frutos da dissolução e imoralidade que a experiência de outros países já deixou tristemente evidenciados? <sup>41</sup>

Tão fortemente quanto a falta do Ensino Religioso nas escolas públicas, foi severamente condenada a precedência obrigatória do casamento civil sobre o sacramento. Não só a precedência como também as penas impostas aos padres que oficializassem o casamento religioso antes daquele. Não bastasse a falta de base doutrinária para esse imperioso cronograma, ele revelava a contradição da própria Constituição provisória. Ao mesmo tempo em que ela dizia ser livre o exercício de todos os cultos religiosos, penalizava os padres que celebrassem um culto meramente religioso, sem efeitos civis. <sup>42</sup>

Para evitar que o Brasil viesse a ser o único país do mundo a rejeitar Deus em sua Constituição, os bispos apresentaram uma ameaça. “Ver-nos-emos, pois, forçados, para bem mesmo da nossa cara pátria, para salvar e firmar a ordem, a paz, o futuro da sociedade, a trabalhar sem descanso, em todos os terrenos legais, para obter a derrogação desse ato fundamental deturpado pela mácula do ateísmo.” <sup>43</sup> Não seria uma luta contra a República, mas sim contra o presumido ateísmo legal. Ao contrário da pastoral, cujo conteúdo foi mais doutrinário, o tom da *reclamação* foi sobretudo voltado para os interesses corporativos, num tom panfletário, contrastante com a promessa de colaboração ou, pelo menos, de não interferência. A perseguição religiosa geraria uma situação violenta. Os bispos diziam ter consigo 12 milhões de católicos (a cifra foi arredondada para cima). Ao contrário da promessa de atuação legal, no fim do documento eles pareciam evocar

<sup>41</sup> O *Apóstolo*, 13/8/1890, p. 1.

<sup>42</sup> Em maio de 1890 O *Apóstolo* passou a anunciar a venda de um *Guia Prático do Casamento Civil*, impresso em suas próprias oficinas, contendo as obrigações dos católicos com respeito a esse sacramento e as exigências da legislação a respeito do casamento civil. A recomendação era a de que os católicos atendessem aos dois poderes, apesar do constrangimento causado pela determinação legal de precedência cronológica do casamento civil sobre o religioso.

<sup>43</sup> O *Apóstolo*, 10/8/1890, p. 1.

a retórica de mártir do bispo Vital na *rebelião episcopal*. “Ainda em ferros ou no exílio, à custa da própria vida, ergueremos com apostólica intrepidez a nossa voz em defesa da causa santa da religião. Não trepidaremos na luta: o futuro não poderá deixar de ser da verdade, da justiça, de Deus.”<sup>44</sup> Na despedida, os bispos apresentaram ao marechal Deodoro suas “respeitosas considerações” e acrescentaram a saudação corrente no tempo da Monarquia, abandonada pelos republicanos: “Deus guarde a V. Ex.”.

Reunido o Congresso Constituinte, parecia que os bispos não confiavam na atuação dos parlamentares representantes dos interesses católicos ou, então, resolveram lhes dar um reforço. Fosse por uma ou por outra razão, em 13 de janeiro de 1891 foi lida no Congresso a representação datada do dia anterior, enviada pelo bispo Antônio de Macedo Costa, que assim definiu suas credenciais: “Não sou órgão de um grupo de crentes (...) sou órgão autorizado da religião desta Nação católica, e apresento-vos justificadas reclamações em nome do episcopado nacional, de todo o clero brasileiro, em nome da crença cristã a que pertence o nosso povo, a que, vós mesmos, senhores, dizeis pertencer e, de fato, pelo vosso batismo, pertenceis.” Para o prelado, o projeto de Constituição que estava em discussão (na realidade a Constituição outorgada pelo Governo Provisório) teria promovido não a separação entre a Igreja e o Estado, mas entre este e toda religião, o que produziria funestos resultados. “Uma nação separada de Deus oficialmente torna-se ingovernável e rolará por um fatal declive de decadência até o abismo, em que a devorarão os abutres da anarquia e do despotismo.”<sup>45</sup>

Antes de enumerar suas reivindicações, o arcebispo disse que a Igreja Católica não tinha restrições ao regime republicano, e citou em apoio a sua declaração trechos de escrito do cardeal secretário do papa Leão XIII. Vejamos o que queria o arcebispo brasileiro. Sumariamente, que os constituintes se inspirassem na Constituição dos Estados Unidos e nas de outras repúblicas americanas e suprimissem da Carta as cláusulas contrárias à liberdade da Igreja Católica. Especificamente, que o Ensino Religioso voltasse para a escola pública; que houvesse registro civil dos casamentos, mas que não se declarasse este como o único válido; que não se proibisse a criação de conventos e ordens religiosas; que não se expulsassem padres educadores da mocidade; que fossem permitidos os cemitérios sagrados, sujeitos à disciplina canônica da Igreja Católica, ao lado dos profanos.

Macedo Costa concluiu a representação com uma verdadeira ameaça de sublevação política: a força das armas não seria suficiente para o Estado se manter, ele depende da força moral baseada na justiça e do respeito aos sentimentos mais íntimos do povo. A força moral da religião católica era grande, bem organizada e contava com o futuro. “Se a Constituição que for aprovada violar a consciência católica; se ela ferir com odiosas

<sup>44</sup> O *Apóstolo*, 15/8/1890, p. 1.

<sup>45</sup> Esta como as demais referências da representação constam das páginas 464 a 468 dos ANNAES, 1926, v. II.

disposições de exceção a fibra religiosa do povo brasileiro, um conflito permanente se estabelecerá no seio da nossa querida Pátria, conflito que devemos todos considerar como a maior das calamidades.”

As ameaças eram totalmente desnecessárias, pois a maioria dos parlamentares já se posicionavam a favor da atenuação dos pontos mais ostensivamente contrários à liberdade da Igreja Católica: expulsão dos jesuítas, proibição de novas ordens religiosas, bens de *mão-morta*, precedência cronológica do casamento civil. A proibição dos cemitérios das irmandades parece ter sido jogada naquela área cinzenta das normas feitas para não serem cumpridas, pois em nenhum momento houve qualquer tentativa de impedir a inumação neles, assim como ficaram a salvo da administração pública os cemitérios dos protestantes. *A proibição do Ensino Religioso nas escolas públicas foi a única questão sobre a qual não houve recuo algum.*

Enquanto uns prelados se dedicavam ao embate ideológico com a República nascente e sua nova Constituição, outros se debruçavam sobre questões mais concretas, como o bispo auxiliar de Mariana, Silvério Gomes Pimenta. Em 11 de fevereiro de 1891, ele assinou carta pastoral intitulada “Sem o auxílio do Estado, como se manterá a Igreja?”. Depois de breve retomada da doutrina sobre a necessária união Estado-Igreja e a *violenta* separação perpetrada pelo regime republicano, o prelado passou à consequência prática da separação: como manter a Igreja depois do período prometido pelo decreto 119-A/1890, de continuar a pagar as cômputas ao clero. O passado daria a resposta: a contribuição dos fieis, que financiaram a construção de grandes catedrais, colégios, asilos e outras obras, que foram erigidas sem o apoio estatal.<sup>46</sup> Se pôde no passado, poderia também naquele momento. Doações em vida e por morte seriam o mecanismo principal. Como exemplo, citou doações de casas e terrenos feitas na diocese de Mariana. Ao transcrever esse documento, Lustosa (1990, p. 81-84) mencionou outra ideia criativa do prelado, a da “campanha do tostão”, que, no entanto, não aparece nesse texto. Nenhuma palavra foi dita na pastoral sobre os dízimos.

Enterrado em campo público e aberto, sem cerimônia de despedida, foi o projeto do Partido Católico. Apesar de abençoado pelo papa, esse foi o maior fracasso da reação política da Igreja diante da República. Um projeto de Partido Católico não fora efetivado por ocasião da *questão episcopal* do período 1872/1875, fracassado por várias razões, inclusive a situação do clero, submetido funcional e financeiramente ao governo imperial. Separada a Igreja do Estado, esse obstáculo foi removido, mas, mesmo assim, tal projeto partidário tampouco passou das primeiras reuniões de fundação ou do primeiro teste eleitoral.

<sup>46</sup> Isso era uma ostensiva licença histórica, pois todos os exemplos dados pelo bispo Silvério foram da Europa medieval, quando a ligação Estado-Igreja era a mais estreita de todos os tempos.

A segunda tentativa de criação do Partido Católico começou no Rio de Janeiro, no dia 28 de maio de 1890, em reunião de duas centenas de pessoas no Liceu de Artes e Ofícios. O programa do partido evocou explicitamente a Pastoral Coletiva e suas ambiguidades, que cumpria superar. Mais do que o documento dos bispos, os presentes manifestaram apoio mais direto ao regime republicano, o que seria de se esperar de uma instituição que pretendia participar do Congresso Constituinte: “não é nem pode ser infenso ao novo regime, mas antes, aceitando-o com lealdade, deseja cooperar para a sua consolidação.” (LUSTOSA, 1990, p. 61) Apesar de se declarar não desejoso de alcançar “preeminências nas lutas partidárias”, não aconselhava seus partidários à abstenção eleitoral, pois precisava conseguir dos poderes do Estado, pelos meios legais, o reconhecimento dos direitos da Igreja. Dentre eles, o programa defendia a revogação das leis do Império que previam reverter ao Estado bens das ordens religiosas em certas circunstâncias.

O Ensino Religioso nas escolas públicas não foi mencionado pelo programa do Partido, apenas implicitamente, nas escolas privadas: “Faculdade de dirigir a educação moral dos católicos em seus estabelecimentos de instrução.” (Idem, p. 63) Mas, documento do partido divulgado em Salvador, em setembro de 1890, dois meses depois do programa do Rio de Janeiro, não deixou dúvidas quanto ao caráter da reivindicação original dos prelados: “Sem o Ensino Religioso nas escolas [públicas e privadas, LAC], a mocidade perderá toda ideia religiosa e crescerá na impiedade e na libertinagem.” (Idem, p. 66) Depois da resposta, vinha a pergunta: “Quer o povo brasileiro ver seus filhos crescerem sem religião e sem moral, vítimas votadas ao vício e ao crime?” E completava: “às urnas, católicos!” (Idem, p. 67)

A falta de uma liderança política de âmbito nacional prejudicou a formação do Partido Católico. A unidade doutrinária dos prelados não foi suficiente para transformar palavras de ordem em organização político-eleitoral. O sucesso do partido passou a depender exclusivamente das lideranças estaduais e locais. Ora, os políticos experientes, mesmo que convergissem com as posições dos bispos, tinham suas próprias alianças, que não podiam ser reduzidas ao maniqueísmo dos documentos do episcopado. Por outro lado, nem todas as lideranças católicas eram experientes na prática política, por isso pouco puderam fazer para se contrapor às máquinas dos partidos republicanos em cada estado, com suas ramificações municipais.

Em Minas Gerais, o Partido Católico se beneficiou da atuação do bispo de Mariana Silvério Gomes Pimenta, uma das lideranças ultramontanas emergentes. Natiele Oliveira (2013) mostrou em sua dissertação que o Partido Católico reuniu ex-monarquistas aliados ao clero e alguns republicanos que não se submeteram à preeminência de Cesário Alvim, primeiro como presidente estadual, depois como ministro do Interior. Embora o partido tivesse lançado chapa própria, candidatos defensores da plataforma católica

conseguiram lugar na chapa do Partido Republicano Mineiro. Mais do que um partido propriamente republicano, o PRM se tornou um mecanismo de sobrevivência política de vários segmentos, inclusive de membros dos antigos partidos da Monarquia – o Liberal e o Conservador.

Apurados os votos, o Partido Católico não elegeu ninguém em Minas Gerais para o Congresso Constituinte, e foi extinto logo depois. Todavia, esse fato não deve ser tomado como indício de desprestígio da *causa católica*. Ao contrário a assunção de reivindicações do episcopado por políticos eleitos pelo Partido Republicano tornou desnecessária a existência de um partido exclusivamente católico, de oposição ao Governo Provisório. Em suma, “A militância católica se efetivaria no interior do próprio Partido Republicano Mineiro.” (OLIVEIRA 2013, p. 96)

Dois pesquisadores que atuaram a partir do interior do campo religioso interpretaram a posição dos bispos católicos diante da República e a legislação em construção. Thomas Bruneau (1974, p. 67) disse que ela parece contraditória, se não se levar em conta a maneira como a Igreja historicamente exercia influência sobre a sociedade, sempre por intermédio do poder e das estruturas estatais. Sem esse apoio, ela não sabia como exercer seu papel religioso. Daí que, mesmo querendo mais independência do Estado, os bispos reclamavam seu apoio. Riolando Azzi (1994, p. 132-133), por sua vez, qualificou a postura dos prelados diante da República como ambivalente e paradoxal, por negar radicalmente a legitimidade ética do novo regime, ao mesmo tempo em que continuava a pregar a obediência aos detentores do poder, oferecendo aos dirigentes republicanos sua colaboração na manutenção da ordem social. Em termos práticos, a postura da Igreja foi qualificada de um “muito grande realismo oportunista”, que resultou na busca pela reocupação da posição privilegiada desfrutada no período monárquico.

Passemos, agora, à reação dos protestantes ao regime republicano. Para isso, vou lançar mão de *Imprensa Evangélica*, periódico publicado pela Igreja Presbiteriana, inicialmente no Rio de Janeiro, depois em São Paulo. Se a Igreja Católica tinha posição ambígua diante da República, os protestantes não escondiam sua satisfação. Queriam mais, e tinham pressa.

Um mês e meio depois de proclamada a República, o artigo “Ano novo” lamentou não ter havido, ainda, ato do Governo Provisório a respeito da necessária separação Estado-Igreja nem sobre a instituição do casamento civil. Elas eram imperiosas, e não deveriam ser postergadas. A separação pretendida não era para hostilizar a Igreja Católica, nem violentar seus direitos, pois “sustentamos francamente que ela deve ter toda a liberdade de ação, deve ter igual direito ao de outros cultos. O que não podemos de modo algum tolerar é que ela seja subsidiada.”<sup>47</sup> No mesmo número do jornal foi noticiado o recebimento de

<sup>47</sup> *Imprensa Evangélica*, 4/1/1890, p. 1.

telegramas com notícias a respeito de manifestações nesse sentido. De Maceió (AL), onde se realizou comício promovido pelo Centro Republicano em favor da ideia da liberdade de culto e da necessidade da separação entre a Igreja Católica e o Estado; de Santos (SP), anunciando reunião para pedir ao Governo Provisório essa separação; de Desterro (SC), comunicando o apoio do Clube Republicano, da Associação Comercial, da Sociedade Beneficente Comercial e das forças de terra e de mar, a telegrama ao Governo Provisório pedindo que Igreja e Estado se separassem.

Três dias depois dessa reclamação, o Decreto 119-A/1890 foi baixado. No dia 7 de janeiro, o jornal publicou o ato na íntegra na primeira página, seguido de rápido e elogioso comentário. “Para os republicanos, a sábia medida do decreto hoje publicado entra na ordem das fundações primeiras do regime democrático, cuja base essencial é a autonomia do indivíduo nas manifestações do sentimento e do espírito religioso.” E arrematou: “Aos fiéis católicos não magoará decerto a sábia deliberação do Governo Provisório. Na sua quase totalidade os doutores da Igreja pregam a separação como condição de honra e superioridade do poder espiritual sobre o temporal.”<sup>48</sup>

Depois do aplauso inicial, em 18 de janeiro veio um reparo sobre o artigo do decreto, que permitia a cada estado a decisão de manter os futuros ministros de algum culto, o católico ou outro. O comentarista viu aí contradição com a norma geral de proibir a subvenção. Parecia que a intenção era a de favorecer o culto praticado em regiões homogêneas. Mesmo assim o comentarista via dois inconvenientes: os habitantes fora desse culto estariam mantendo o dos outros; e a desigualdade de condições para com os cultos minoritários. Ele acreditava que o Governo Provisório ou, mais tarde, a Constituinte saberiam corrigir esse inconveniente.

Uma medida que afetava diretamente os protestantes era a guarda do domingo, não prevista no decreto que estabelecia os feriados nacionais. Taticamente, eles não criticaram a omissão do Governo Provisório, mas apoiaram providências municipais nesse sentido. Foi o caso da notícia de que a intendência municipal da cidade de Rio Claro (SP) havia proibido todo o trabalho aos domingos, a pedido dos empregados do comércio. Assim a matéria foi encerrada: “Foi uma medida acertadíssima. Todas as intendências municipais devem fazer o mesmo.”<sup>49</sup> Jogando a responsabilidade para o nível municipal, o Governo Provisório foi poupado.

O apoio à separação Estado-Igrejas (assim no plural) foi defendido mediante a publicação de matérias de outros periódicos, inclusive de católicos, até mesmo de padres. Eis o artigo transcrito do jornal *Movimento*, de Ouro Preto, justamente a capital de Minas Gerais, onde a reação católica era especialmente forte:

<sup>48</sup> *Imprensa Evangélica*, 7/1/1890, p. 1.

<sup>49</sup> *Imprensa Evangélica*, 15/2/1890, p. 3.

Aos espíritos retos, expurgados de preconceitos e iluminados pelo bom senso, a nova lei veio trazer apenas a convicção de que o Governo Provisório tem a intuição justa das coisas, sabendo se desprender das peias que tanto retardaram nosso desenvolvimento e preparando no futuro uma pátria livre, grande e próspera, como era o almejo geral de todos, que outrora em campos de combates opostos tinham esse objetivo comum. Já se tem demonstrado à sociedade, em toda longa discussão que precedeu a promulgação dessa lei, que o Estado é incompetente para impor as crenças que devem ter os cidadãos. Essas devem ser inculcadas pela educação familiar, pelo exemplo de seus sacerdotes, pela sublimidade de seus preceitos que cimentarão no dia-a-dia a fé dos crentes, tornando-os verdadeiramente convencidos e tendo a consciência clara do que creem. A religião católica, que foi até há pouco religião oficial, tem sobre todas as outras que lhe possam disputar primazia, muitos títulos que a garantem, independentemente da tutela do Estado. (...) O Estado não é ateu nem perseguidor das crenças alheias. O que ele fez e o que lhe compete fazer é não obrigar a ninguém a ter esta ou aquela crença. País extenso e rico como o nosso, que há de forçosamente abrigar filhos de todas as plagas do mundo, necessita ter aberta a senda para todas as liberdades das quais são as mais nobres a liberdade de pensamento e a liberdade de crenças.<sup>50</sup>

Diferentemente da atitude cordata da matéria acima, artigo transcrito de *A Democracia*, assinado por Saturnino Nicolau Cardoso, revelou uma animosidade até então não encontrada na imprensa protestante.

Não quer o clero católico a separação da Igreja do Estado, porque quer a força policial para impor a sua solução religiosa, não pela convicção de espírito e de coração que tenha esse clero, que é o primeiro a contradizer-se nos termos de sua própria religião, mas pelos proventos materiais que desse fato lhes resultam. Não quer o clero católico a separação, porque profundamente cético e desmoralizado, sabe que sua doutrina está em profunda contradição com a sociedade moderna, sabe que os seus dogmas, negação completa dos fatos mais mezinhos no desenvolvimento científico, não podem mais convencer a ninguém, que a sua moral absolutista e egoísta está em pleno desacordo com a verdadeira moral social, pois que, desconhecendo a natureza humana, é portanto hipócrita, completamente insuficiente e incapaz de conter as paixões, conter a dissolução moral provenientes dos embates da filosofia revolucionária.<sup>51</sup>

Assinada a pastoral coletiva dos bispos católicos em 19 de março de 1890, já em 12 de abril *Imprensa Evangélica* trouxe matéria que a analisava, intitulada “Manifesto do Clero”. O texto não assinado fez uma crítica contundente tanto de forma quanto de conteúdo. Ele era muito longo e complexo, os católicos que conseguissem lê-lo deveriam receber do papa indulgência plenária. O conteúdo da pastoral evidenciava que a “seita

<sup>50</sup> *Imprensa Evangélica*, 12/4/1890, p. 2.

<sup>51</sup> *Imprensa Evangélica*, 28/6/1890, p. 3.



romana” não era uma organização religiosa, mas política. Os bispos se queixavam de que a liberdade era só para as outras religiões, o que não era verdade. Como a Igreja Católica perdeu a supremacia, ela se achava perseguida. Foi ela quem sempre combateu a liberdade religiosa, fato do qual os protestantes do Brasil eram testemunhas. Ela era hipócrita, seu zelo pela liberdade era falso. Os protestantes também achavam que a falta de religião era responsável pelos males do mundo, mas não confundiam religião com Catolicismo. A imoralidade do clero católico e os dogmas romanos, como o da infalibilidade do papa, é que eram os verdadeiros responsáveis pelo ateísmo e pelo indiferentismo no Brasil.<sup>52</sup>

Para os males denunciados pelo clero romano, a solução protestante tinha um princípio em comum com ele: sem religião não pode haver moral, sem moral não pode haver um povo livre. Ao contrário da pastoral coletiva, a *Imprensa Evangélica* defendeu que a escolha não era entre ateísmo e romanismo, pois a verdadeira religião de Jesus Cristo era a dos protestantes. Segundo esta, o povo deve ser verdadeiramente religioso, não fanático e carola. O Protestantismo advogava, também, o direito de livre exame, um de seus princípios fundamentais. Seria impossível para um povo ser liberal na política, ter instituições livres e, ao mesmo tempo, adotar uma religião intolerante. A solução protestante tendia, pois, a conservar a República e a liberdade do povo. A completa separação entre Estado e Igreja seria consequência dessa liberdade.<sup>53</sup>

Na linha de reproduzir matérias contrárias à da pastoral coletiva, publicadas em outros lugares, *Imprensa Evangélica* transcreveu, dois meses depois dela, a “Carta aos Mineiros”, do padre católico Joaquim Camillo de Brito, ex-pároco de Barbacena, a respeito dos principais temas tratados pelos bispos. O jornal não informou se ela havia sido publicada antes em outro lugar. Pelo tipo de finalização da carta, parece que se tratava de padre idoso, talvez aposentado (pedia desculpas pela decadência devida à senilidade). Segue um resumo da carta.

O autor se apresentou no duplo caráter de “membro da comunidade civil e da comunhão católica”. Ele pretendia tranquilizar os católicos com relação aos decretos promulgados pelo Governo Provisório, nos quais não via disposição alguma que pudesse alarmar suas crenças religiosas: seriam inócuas para a religião católica. O *padroado* era ruim para a Igreja, um “conúbio monstruoso”. Foi o próprio fundador do Cristianismo quem disse “dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”. Por isso, quem mais lucrou com a separação foi a Igreja, que, “desembaraçada de um intruso impertinente, e por vezes tirânico, pode agora governar-se autonomamente de conformidade com suas próprias leis”. O auxílio dos fieis jamais lhe faltará. Quanto à secularização dos cemitérios, o padre entendia que a missão da Igreja era velar pelo espírito, não pelo corpo que “sai do seu grêmio” e se decompõe. O casamento civil não traria problema algum para os

<sup>52</sup> *Imprensa Evangélica*, 12/4/1890, p. 1,

<sup>53</sup> *Imprensa Evangélica*, 26/4/1890, p. 1.

católicos. A crítica que vinha recebendo era devido ao temor de que ele levasse a preterir o sacramento. Também aí o padre via lucro para a Igreja, cujos sacramentos deixariam de ser profanados por hipócritas. Mas, o padre não concordava com a obrigatoriedade da cerimônia civil antes da religiosa. Para ele, isso seria uma espécie de ressurreição da *cesariopapia*, uma restrição da liberdade de ação e de consciência por parte de quem se comprometeu a mantê-la em todas as suas manifestações legítimas. No que diz respeito ao Ensino Religioso nas escolas públicas, o padre tinha uma ideia distorcida do que determinou o Governo Provisório. Ele não teria sido proibido, pois os professores ficaram livres para o ministrarem *oficiosamente* se o quisessem, e aos que pedissem tal ensino. Seria preferível que os professores que não tivessem crenças cristãs se omitissem. A conclusão que o padre tirou da análise dos decretos do Governo Provisório, é que o Estado não se arrogou atribuições da Igreja nem ofendeu direitos ou prerrogativas dela; cassou apenas delegações de poderes privativamente seus para fins meramente temporais; longe de ultrapassar, parou na fronteira entre o mundo da matéria e o do sobrenatural.<sup>54</sup>

Os jornais católicos foram ostensivamente combatidos pelo protestante como em uma chamada transcrita de um daqueles – *O Cruzeiro* – na primeira página de vários números de *Imprensa Evangélica*. O pequeno trecho transcrito seria um exemplo da posição contrária à liberdade pelo clero romano: “O Estado não tem o direito de decretar liberdade de cultos, liberdade de consciência e outras liberdades que estão na moda.”<sup>55</sup>

O Partido Católico foi hostilizado de várias maneiras, inclusive pela transcrição de matérias assinadas ou não, com distintos pontos de vista. Um artigo transcrito de *Leopoldinense* (MG) dizia que a ideia do Partido Católico era combater a República pela acusação impropriedade de que o Governo Provisório queria acabar com a religião e a família. E deu como exemplo a pregação de um padre no púlpito diante de fieis populares, aconselhando-os a não se submeterem ao casamento civil nem enviarem os filhos para as escolas públicas:

O efeito que, num auditório em sua maioria composto de libertos ignorantes e boçais, desconfiados das relações em que estão na sociedade, produziram estas palavras, bem se pode avaliar. E foi sempre esta tenebrosa política ultramontana – jogar com as paixões da população bruta, ameaçando com as torturas inventadas para aterrar os espíritos fracos. (...) Mas há o governo de cruzar os braços, tolerar o abuso que fazem os padres da irresponsabilidade do púlpito para o indispor com o povo ignorante de quem se mostram assim os maiores inimigos? Há o governo de mostrar-se tão pusilânime que não processe o padre que aconselha em nome de Deus o desrespeito à lei? Não; a lei é igual para todos. E, desde que levam a política das ruas para a igreja, não devem

<sup>54</sup> *Imprensa Evangélica*, 10/5/1890, p. 2.

<sup>55</sup> A matéria original do jornal católico foi publicada em 21/5/1890. Para a reprodução no protestante, ver por exemplo, a edição de 7/6/1890.

estranhar que também lá entremos para discuti-la e que peçamos para os nossos contendores a mesma responsabilidade que temos na manifestação de nossas ideias.<sup>56</sup>

Sem os preconceitos elitistas e racistas do articulista leopoldinense, Lopes Neves publicou o artigo “Deus na Política”, na *Gazeta de Lavras* (MG), que foi incluído na *Imprensa Evangélica*. O autor se declarou brasileiro, católico, republicano e patriota, ex-editor de outro jornal naquela cidade. A razão do artigo foi explicar a não aceitação do convite para participar da reunião convocada por dois padres para a formação do Partido Católico. Foi direto ao ponto: não havia ameaça alguma contra a Igreja Católica como resultado da separação dela do Estado; ao contrário, ela ganhou liberdade. “Por que a defesa se não existe o ataque?” Grupos de pessoas hipócritas queriam recuperar posições perdidas na época da Monarquia. “O Catolicismo está servindo de um manejo eleitoral, de uma exploração vergonhosa para alguns sebastianistas, que querem a todo o custo, fazer-nos crer na possibilidade de uma restauração monárquica.” De católico, o partido só teria o nome.<sup>57</sup>

Em uma questão parece que as demandas protestantes veiculadas pela *Imprensa Evangélica* tiveram ganho de causa. Trata-se das “Tabelas de continências, guardas de honra e salvas”, para serem observadas pelo Exército, elaboradas no Ministério da Guerra quando o titular era o general Antônio Nicolau Falcão da Frota. Eis um exemplo do texto a que o jornal teve acesso antes de ser aprovado oficialmente:

*Ao Santíssimo Sacramento em procissão, Sagrado Viático, Relíquia do Santo Lenho, Imagens de Jesus Cristo e da Virgem Maria, em procissão do culto católico.*

Parágrafo 1º - As guardas e as tropas deverão abrir fileiras, pôr os joelhos em terra, abatendo-se as bandeiras horizontalmente, e as músicas, cornetas e tambores baterão a marcha.

*Aos símbolos de correspondente significação de culto religioso por povos civilizados.*

Parágrafo 2º - As guardas e as tropas deverão abrir fileiras, perfilar as armas, tirar barretinas, e as músicas, cornetas e tambores baterão a marcha.

*Às imagens dos santos e aos terços ou comunidades religiosas do culto católico, quando passarem precedidas da cruz alçada.*

Parágrafo 3º - Tirar barretinas, continências de espadas, marcha batida; as armas ficarão no braço.

*Às procissões de qualquer culto civilizado, quando precedidas de símbolos correspondentes.*

Parágrafo 4º - Tirar barretinas e continências de espada.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> *Imprensa Evangélica*, 3/5/1890, p. 2.

<sup>57</sup> *Imprensa Evangélica*, 27/12/1890, p. 4.

<sup>58</sup> *Imprensa Evangélica*, 21/2/1890, p. 58, grifos meus.

Chama a atenção, antes de tudo, a oposição entre as referências ao culto católico e algo indefinido categorizado como “culto religioso por povos civilizados” ou “qualquer culto civilizado”. Os protestantes entenderam a possibilidade de serem incluídos nessa categoria, embora não ostentassem símbolos e práticas correspondentes aos dos seus rivais no campo religioso. Ou seja, essas referências difusas teriam sido feitas apenas para fazer de conta que não era tão confessional como parecia. Mas, a *Imprensa Evangélica* não caiu na armadilha simbólica. Em matéria publicada três dias antes de promulgada a Constituição republicana, o jornal disse que a liberdade de consciência havia sido aniquilada no Exército Brasileiro. A separação Igreja-Estado teria sido “para inglês ver”? Argumentou que, para os protestantes, dobrar os joelhos diante de uma hóstia ou uma imagem era um ato de idolatria, um pecado grave. Como então obrigar um soldado, que poderia ser protestante, a se ajoelhar, como previa a tabela de continências? E concluía por outra pergunta: “por ventura, o soldado brasileiro não tem o direito a essa liberdade outorgada em toda a sua plenitude às mais ínfimas classes do povo?”<sup>59</sup>

Por essa reclamação ou por outras razões, a “Tabela de continências” do Exército foi profundamente alterada. O Decreto 100, de 2 de abril de 1891, assinado por Deodoro e o ministro Falcão da Frota, não fez referência alguma a reverências diante de procissões ou símbolos religiosos.

Deixei para o fim apresentar o posicionamento de *Imprensa Evangélica* sobre o Ensino Religioso nas escolas públicas, tema esse tratado com o auxílio de matérias inicialmente publicadas em outros periódicos.

O jornal *Pátria Mineira*, de São João del Rei (MG), recriminou o padre Antônio Teixeira da Silva, vigário de Nazaré, por aconselhar os pais de família a retirarem seus filhos das escolas públicas, que teriam se transformado em antros de ateísmo devido à supressão do Ensino Religioso. *Imprensa Evangélica* comentou o artigo daquele jornal em matéria intitulada “Novos Cruzados”. Ao invés de pregar a rebeldia, o vigário deveria abrir uma aula para ensinar a doutrina cristã. Ele teria o direito de incitar os fieis à desobediência, se tivesse essa aula impedida pelo governo. Ora, o governo não o impediu e ainda lhe ajudava com o pagamento de côngruas.<sup>60</sup>

Matéria publicada na revista *Novidades*, do Rio de Janeiro, e republicada em *Imprensa Evangélica* dizia que o Ensino Religioso nas escolas públicas e privadas nunca produziu os resultados que dele se esperava, e se produziu algum foi negativo. A abolição do Ensino Religioso nas escolas públicas também não acarretaria mudanças para a Igreja Católica: ela não perderia nenhum adepto nem ganharia inimigo algum. A mocidade seria crente ou não a depender do que tivesse aprendido no seio da família e soubesse conservar.

<sup>59</sup> *Imprensa Evangélica*, 21/2/1891, p. 58.

<sup>60</sup> *Imprensa Evangélica*, 31/5/1890, p. 4.

Que os sacerdotes católicos fizessem como os das outras religiões: ensinassem e explicassem particularmente a religião de que eram ministros.<sup>61</sup>

Com o título “Roma perece”, *Imprensa Evangélica* publicou artigo assinado por Penman (literalmente homem de letras ou escritor), de Salvador (BA), que comentou texto publicado em *Leituras Religiosas*, editado na capital baiana com aprovação eclesíastica. O jornal católico disse que sem o Ensino Religioso nas escolas públicas, a mocidade perderia toda a ideia religiosa e cresceria na impiedade e na libertinagem. Retrucou Penman:

Se a ideia religiosa morrerá porque é leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos, então ao governo e não à igreja se deve a vida dessa “ideia religiosa” entre o povo. Se depende a vida dessa “ideia religiosa” do ensino religioso nas escolas, então os senhores padres são uns supinos ignorantes ou uns eternos malandros que não cuidam de estabelecer escolas particulares para a conservação de vida a essa ideia religiosa que perece por falta de apoio do braço secular.<sup>62</sup>

Depois da separação entre a Igreja e o Estado, a questão do Ensino Religioso nas escolas públicas deveria ter chegado ao seu termo: como o Estado não se sustentava numa religião preferida e privilegiada, nenhum Ensino Religioso se poderia fazer nas escolas públicas. Como as crenças religiosas eram muito variadas, e muitas delas estavam em completa divergência, seria uma injustiça preferir uma às outras. Também injusto seria querer que o mesmo professor ensinasse todas elas, de acordo com a vontade dos pais de seus alunos.

Pois como poderemos exigir que um professor consciencioso ensine doutrinas em que não crê, e que até julga nocivas e prejudiciais à mocidade? E admitindo mesmo que o professor seja tão falto de escrúpulos ao ponto de não pôr em dúvida alguma em ensinar aos meninos aquilo que entende ser heresia e erro, onde se encontrariam professores habilitados que pudessem ensinar corretamente todos os preceitos, regras e orações de todas as crenças religiosas que há entre nós, desde a seita mais supersticiosa até ao ateísmo mais insolente?”<sup>63</sup>

Ao invés de a Igreja Católica lançar a responsabilidade do Ensino Religioso para cima das escolas públicas, deveria fazer como as Igrejas Protestantes, que abriam suas portas aos domingos para os filhos dos fieis – as escolas dominicais. Se a Igreja Católica não ministrava o Ensino Religioso, o que ela fazia neste mundo?

<sup>61</sup> *Imprensa Evangélica*, 19/4/1890, p. 2.

<sup>62</sup> *Imprensa Evangélica*, 10/1/1891, p. 14.

<sup>63</sup> *Imprensa Evangélica*, 22/2/1890, p. 1.

Faltando poucos dias para a conclusão dos trabalhos do Congresso Constituinte, o pastor Miguel Vieira Ferreira, da Igreja Evangélica Brasileira,<sup>64</sup> apresentou representação, datada de 12 de fevereiro de 1891. O pastor pediu que o artigo da Constituição que tratava da liberdade religiosa fosse melhor redigido, para evitar que interpretações errôneas fizessem outras pessoas sofrerem como ele, no tempo da Monarquia. Mencionou a perseguição de que fora vítima, da polícia até do Conselho de Estado, por ser pastor de Igreja cujos estatutos não estariam registrados no governo. O processo de registrá-la durou um ano e meio, com ameaça de multa e fechamento do templo. O processo foi concluído favoravelmente ao pastor e à Igreja, mas uma redação melhor não deixaria “margem a hermenêuticas obtusas, capciosas ou apaixonadas”.

A redação do artigo em questão deveria ser: “Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto; *reunir-se*, associando-se *ou não*, para esse fim; e adquirir bens, observados os limites postos pelas leis de *mão-morta* e guardadas as leis criminais.”<sup>65</sup> Os grifos indicam os termos que o pastor pretendia fossem inseridos no texto constitucional, ou seja, que as reuniões prescindissem de finalidade de culto.<sup>66</sup> Seu pleito não foi atendido de modo explícito, mas os resultados práticos superaram suas expectativas, pois o registro específico de instituições religiosas foi suprimido da burocracia oficial. Bastava o registro do estatuto da igreja em cartório, como qualquer outra associação de caráter cultural ou esportivo, para efeitos civis e de transações comerciais. Para as instituições de outras tradições religiosas que não a católica e as protestantes, a situação era bem mais complicada, como para as espíritas e as afro-brasileiras, tipificadas no Código Penal como potencialmente criminosas.

Quando a Constituição foi promulgada, *Imprensa Evangélica* passou a ser publicada em São Paulo. O texto ficou mais denso e recebeu ilustrações. Ao mesmo tempo, diminuíram as arengas políticas com os católicos. Talvez a maior distância do burburinho do governo e do Congresso explique essa mudança.

Pelo que vimos, a laicidade do Estado republicano não tinha uma fórmula pronta e acabada quando o regime foi instituído. A laicidade foi disputada pelos segmentos que formaram o Governo Provisório e o Congresso Nacional Constituinte, com ajustes sendo feitos nos dois anos de transitoriedade.

Dois países foram evocados como modelos, os Estados Unidos e a Argentina. Todos queriam que o Brasil fizesse como os Estados Unidos: os liberais e os maçons, que a

<sup>64</sup> Militar, engenheiro e jornalista, o pastor fora um dos signatários da petição ao Parlamento, em 1874, na qual identifiquei o primeiro documento público que reivindicou a supressão do Ensino Religioso das escolas públicas. Sobre isso, ver o capítulo *Avanço no conflito*, item “Controle estatal e rebelião episcopal”.

<sup>65</sup> ANNAES, 1926, v. II, p. 610.

<sup>66</sup> Cury (2001, p. 255) interpretou a representação do pastor como sendo a de uma minoria religiosa que pretendia se resguardar o direito de reunião sem a obrigatoriedade imediata da formalização jurídica de uma igreja.

separação entre Igrejas (mormente a Católica) e o Estado fosse completa; os católicos, bispos e leigos, queriam que isso só fosse assim no plano da União, ficando estados e municípios livres para apoiarem os cultos de sua escolha, ou seja, da maioria da população, isto é, o católico. Rui Barbosa expressou esta tendência, que foi sancionada pelas duas versões da Constituição provisória. Já a Argentina era festejada apenas pelos católicos, que viam lá a liberdade de cultos sem prejuízo do exclusivo apoio financeiro e político a sua Igreja, devidamente garantido pela Constituição, além da possibilidade de as províncias prestarem apoio complementar.

Por fim, entre reações e acenos, prevaleceu o pragmatismo da parte de todos os protagonistas.

## BRASIL EM COMPARAÇÃO

Quando se compara o Brasil com os países da Europa e da América avultam semelhanças e diferenças no que diz respeito ao processo geral de secularização da cultura e da laicidade do Estado.<sup>67</sup> Antes de tudo, se verifica a circulação mundial (no Ocidente) de ideias políticas e religiosas, inclusive de influências recíprocas. Pessoas viajavam, estudavam, trabalhavam por contrato ou migravam, passeavam e se refugiavam em outros países. Pela leitura, pelo estudo e pela observação direta, os viajantes tomavam conhecimento do que se passava no estrangeiro e as comparações brotavam. O que era proibido num lugar era livre em outro, o que era objeto de repressão num país era respeitado em outro – crenças e práticas religiosas inclusive.

Como se sabe, mais do que assumir a posição de religião oficial, o Catolicismo deteve o monopólio religioso nas colônias ibero-americanas. Todas as demais práticas religiosas estavam interditas. As confissões cristãs reformadas estavam proibidas e o Tribunal do Santo Ofício exercia severa vigilância contra o Judaísmo e os desviantes, mais fortemente nas colônias da Espanha, presente também na de Portugal. As crenças animistas dos povos originários e dos escravos africanos eram consideradas bárbaras, objeto unicamente de repressão ou de estudo para melhor conversão de seus praticantes.

A despeito da permanência inercial do Catolicismo, quando as colônias ibéricas se tornaram independentes, o monopólio católico começou a ser abalado, nuns países mais rapidamente do que em outros e por forças distintas. Já vimos que o primeiro abalo sofrido pela exclusividade católica no Brasil foi produto indireto da Revolução Francesa e seus desdobramentos. A invasão da península ibérica pelas tropas de Napoleão Bonaparte, em 1808, no contexto do bloqueio econômico contra a Grã-Bretanha, levou a sede do

<sup>67</sup> Para o aprofundamento da comparação que será feita neste item recomendo consultar BLANCARTE (2008a; 2008b), BAUBÉROT (1994), CALHOUN et alii (2011), COSTA (2011), HAASCHER (1998), SAFRAN (2003) e TORRES (2014).



aparelho de Estado português a se transferir para o Brasil. Um paradoxo, não o único de nossa história: a reação à projeção da Revolução que separou o Estado da Igreja Católica contribuiu para que se quebrasse o monopólio religioso católico no Brasil, que, todavia, permaneceu prevalecente por décadas mais.

A proteção da armada britânica a essa operação estratégica exigiu pesadas contrapartidas, estabelecidas nos tratados de 1810. Uma de suas cláusulas foi a permissão de culto cristão não católico no Brasil. Os britânicos queriam alguma liberdade religiosa para seus súditos que viessem para cá – militares, comerciantes e profissionais técnicos. Ainda que limitados ao interior de moradias, sem sinos ou outros sinais externos de templos, começou aí um lento e tímido processo de laicidade do Estado. Não adiantou a reação do núncio apostólico, embaixador do papa. O tratado foi firmado com a cláusula que permitia religiões hereges no Brasil e o enterro de seus fiéis em cemitérios especiais, que vieram a ser chamados de “cemitérios dos ingleses”. Nesse momento não havia liberdade religiosa total em outros lugares da América, a não ser em Rhode Island.

Na Hispano-América, o processo de independência foi também favorecido pela invasão napoleônica da metrópole, mas com distintos desdobramentos. Em todos os países que emergiram das colônias espanholas, a Igreja Católica foi declarada oficial, a única permitida ou privilegiada. Vamos ver algumas semelhanças e diferenças com três países escolhidos dessa região. Datas de eventos cruciais relativos à secularização dos cemitérios, à instituição do casamento civil, à introdução do Ensino Religioso facultativo nas escolas públicas, à sua laicidade e à separação entre o Estado e a(s) Igreja(s) foram sintetizadas no quadro anexo, onde as informações sobre o México, a Argentina e o Uruguai foram cotejadas com as do Brasil.

A primeira Constituição do México, de 1824, determinou que a religião católica seria *perpetuamente* a católica, todas as outras estavam proibidas. Nesse mesmo ano, a primeira Constituição brasileira foi outorgada pelo imperador Pedro I em nome da Santíssima Trindade. Ela declarou a liberdade de culto, mas transcreveu quase que literalmente o artigo do tratado de 1810, de modo que a religião católica continuou a ser oficial, todas as outras cristãs somente poderiam ser praticadas no interior de casas particulares, sem sinais externos de templos. Consistentemente com a prevalência do Catolicismo, os adeptos de outras religiões não podiam votar nem ser votados para os cargos legislativos, além de ficarem à margem dos registros públicos. O governo mantinha financeiramente o clero e todo o aparato católico, o imperador nomeava os bispos e detinha o poder de vetar os documentos do papa que considerasse inconvenientes à política ou mesmo à Igreja no país.

A montagem do aparato educacional teve, no Brasil, pelo menos uma peculiaridade: não herdamos do período colonial universidades católicas, como as existentes em várias ex-colônias da Espanha – por exemplo, o México tinha a sua desde o século XVI e a

Argentina, desde o XVII. Os colonos abastados do Brasil enviavam os filhos a estudar em Portugal e na França. Quando a sede do reino foi transferida para o Rio de Janeiro, a velha universidade ficou em Coimbra. Aqui foram criadas instituições isoladas de ensino superior conforme o figurino revolucionário francês, tão valorizado pelos *estrangeirados* lusitanos. Essas instituições de ensino médico, jurídico e de engenharia ficaram fora do âmbito eclesiástico. Nenhuma faculdade de Teologia nem de Cânones, seu ensino permaneceu em Coimbra e aqui ficou restrito ao âmbito exclusivamente religioso. Os cursos jurídicos criados em 1827 tinham apenas uma cadeira de Direito Público Eclesiástico.

Muito diferente foi o que aconteceu com o ensino primário e o secundário, que incluíam o ensino da religião católica. As escolas de primeira letras mandadas criar para o povo, nesse mesmo ano, deveriam ensinar os *princípios de doutrina religiosa e moral* (católica, é claro), *proporcionadas à compreensão dos meninos*. O ensino secundário ficava na mesma situação, particularmente no Colégio Pedro II, criado em 1837 para a formação das elites (por nascimento e por cooptação) e preparação para o ensino superior. Aí se ministravam aulas de religião católica em todos os anos, além do que os alunos deveriam prestar juramento que incluía a defesa da religião do Estado.

A primeira reação coletiva e ostensiva contra o monopólio da religião católica no espaço público foi dos estudantes do Curso Jurídico de São Paulo. Em 1841, faleceu Júlio Frank, jovem professor alemão muito popular entre os estudantes. Por ser luterano, o enterramento de seu corpo no cemitério público, portanto católico, foi vetado pelo bispo. Recusando-se a levá-lo para o cemitério destinado a escravos e suicidas, os estudantes o enterraram no pátio da faculdade, que hoje integra a Universidade de São Paulo. Um século depois de seu falecimento, o pátio onde se encontra a tumba de Júlio Frank se tornou local de homenagem à tolerância política e ideológica, inclusive aos perseguidos pelo nazi-fascismo durante as décadas de 1930 e 1940.

No México, depois da vigência do padroado nos primeiros anos de país independente, a Constituição de 1857 não instituiu religião oficial e previu a possibilidade de interferência do governo federal em matéria religiosa. Os cemitérios públicos foram secularizados. O arcebispo proibiu os católicos de jurarem a nova constituição, que foi diretamente criticada pelo papa Pio IX, principalmente por não prever foro especial para o clero e por determinar a liberdade de opinião e de religião. As Leis de Reforma promulgadas até 1863 instituíram a liberdade de culto e concluíram o processo de separação entre o Estado e a Igreja Católica. O ensino religioso foi suprimido das escolas públicas, que passaram a difundir posições marcadamente anticlericais. Em 1861, o país foi invadido por forças militares européias com o apoio da Igreja Católica local, o que veio a contribuir para acirrar as divisões políticas e ideológicas futuras.

Em 1862, no ano seguinte ao da imposição do arquiduque da Áustria como imperador do México, Pedro II escreveu na intimidade de seu diário uma opinião que contrariava

tudo o que ocorria no Brasil. Para ele, o ensino deveria ser inteiramente laico (secular, literalmente), mas guardou essa opinião para si, limitando-se a tomar tímidas medidas práticas nessa direção.

Em 1867, as forças estrangeiras foram expulsas do México, o imperador Maximiliano morreu fuzilado e Benito Juárez reassumiu a presidência da República. A Constituição de 1857 foi restabelecida e as Leis de Reforma foram nela inseridas, de modo que liberdades públicas (que demoraram muito tempo a assumir o mesmo status no Brasil) foram proclamadas naquele país, como o fim da escravidão e a supressão do Ensino Religioso nas escolas públicas.

No mesmo ano em que o México se livrou da intervenção estrangeira, foi publicado livro no Rio de Janeiro com um diagnóstico amplo da educação brasileira e um projeto para ela. Seu autor era José Liberato Barroso, ex-ministro do Império, cuja orientação liberal estava expressa na conclusão de que o currículo da escola primária precisava ser *descatolicizado*, embora não *descristianizado*. Em favor da liberdade de consciência e contra o sectarismo, ele defendeu que os professores deveriam ensinar aos alunos os grandes princípios da moral cristã, como Horace Mann determinara para as escolas elementares de Massachusetts a partir de 1837 e se difundira desse estado para os demais. Ao contrário de Mann, Barroso admitiu que a religião do Estado, a católica, fosse ensinada nas escolas públicas, mas fora do horário de aulas, uma modalidade que veio a ser proposta no Brasil em sucessivas e mal sucedidas tentativas. Todavia, ela foi implantada por algum tempo na Bélgica e na Argentina.

O ano de 1870 representou um ponto de inflexão na política em vários lugares do mundo. Começamos pela Itália, onde se localizava a Santa Sé. Aproveitando a transferência do exército francês (que defendia o papa) para a frente da guerra contra a Prússia, o rei Victor Emanuel II ocupou Roma e a transformou em capital da Itália. Os cardeais estavam reunidos em concílio, o que propiciou pronta reação da Igreja. O papa se declarou prisioneiro do Vaticano e sua condenação ao mundo moderno ficou ainda mais extremada. O ultramontanismo que caracterizou o papado de Pio IX ficou acirrado e, mais ainda por efeito da reação contra a Comuna de Paris, que durante pouco mais de três meses proclamou a República, separou Igrejas do Estado e determinou a laicidade do ensino público. O efeito paradigmático da Comuna para o praxis política foi duradoura e se estendeu a todo o mundo, em diferentes épocas e com efeitos distintos, proativos e reativos.

No Brasil, quando o ano de 1870 começou, já havia sido criado em Campinas o primeiro estabelecimento privado com Ensino Religioso não católico. Em seguida, foi a vez de uma escola presbiteriana para meninas, em São Paulo. Elas sofriam constrangimento por causa de sua religião, motivo pelo qual a esposa de um pastor norte-americano passou a ensiná-las em casa. O financiamento da escola foi logo assumido pelo conselho

da Missão Presbiteriana de Nova York, iniciativa da qual surgiu um *college* conforme o modelo norte-americano, uma escola normal e, já no período republicano, a universidade presbiteriana, a primeira confessional não católica do Brasil.

Foi nesse mesmo ano que um grupo de personalidades políticas divulgou o Manifesto Republicano, redigido pelo deputado maçom Joaquim Saldanha Marinho. Ele nada dizia especificamente sobre o Ensino Religioso nas escolas públicas, que naquele momento apenas marginalmente constava da pauta política. Mas, o manifesto chegou perto, ao denunciar a falta de *liberdade de consciência nulificada por uma igreja privilegiada*.

O Ensino Religioso prosseguia intocado nas escolas públicas brasileiras, e medidas de laicização e secularização já tomadas em outros países aqui tardaram a chegar, apesar dos clamores de setores das elites, inclusive parlamentares, em defesa da imigração de protestantes, europeus e norte-americanos. Era esse o caso dos cemitérios públicos, até então todos exclusivamente católicos. Embora o México tivesse secularizado os cemitérios públicos em 1857, medida reforçada em 1867, e o Uruguai em 1861, foi somente em 1870 que o governo imperial brasileiro tomou uma medida nesse sentido, ainda assim conciliatória e de difícil efetivação. Os novos cemitérios públicos deveriam ser divididos em duas partes: uma continuava católica, outra não, esta destinada a receber os corpos de falecidos de qualquer outra religião ou sem religião alguma.

Vale a pena recordar alguns dos pontos da ideologia ultramontana da Igreja Católica no papado de Pio IX. Suas encíclicas condenaram a Reforma Protestante, as revoluções européias, a liberdade de pensamento, o liberalismo, o Socialismo e a Maçonaria. Decretou a virgindade de Maria e a infalibilidade do papa, o que acirrou o conflito doutrinário com as igrejas reformadas. O sentido da ação papal foi a intensificação do Vaticano sobre a Igreja em todo o mundo, para compensar as perdas, tanto em termos de fiéis quanto de poder material para o novo Estado italiano. As consequências do ultramontanismo para o Brasil foram profundas. Os sacerdotes brasileiros formados na Europa, principalmente na França e na Itália, voltavam imbuídos da concepção da neocristandade, que pressupunha o Estado como devendo estar a serviço da Igreja Católica. A formação europeia desses sacerdotes aumentava seu prestígio entre os candidatos a bispos, de modo que, nomeados pelo imperador, formavam outros sacerdotes ultramontanos e atuavam politicamente na implantação das medidas preconizadas pelo Vaticano.

Foi assim que eclodiu em 1872 a *rebelião episcopal*, impropriamente denominada de *questão religiosa*. Os bispos de Olinda e do Pará, ambos formados na Europa e alinhados com Pio IX, baixaram normas destinadas a expulsar os maçons das irmandades católicas. Estas reagiram e apelaram para o Conselho de Estado, que lhes deu ganho de causa e determinou aos bispos reverem suas normas – a Igreja era religião de Estado, e eles foram tratados de modo igual a outros funcionários públicos, civis ou militares. Como os

prelados se recusaram a cumprir o determinado, foram trazidos ao Rio de Janeiro, julgados e condenados à prisão. Mesmo anistiados, a crise política daí resultante contribuiu para a queda da Monarquia.

No mesmo ano em que começou a *rebelião dos bispos*, a Igreja Presbiteriana da Corte foi reconhecida como instituição pelo governo imperial, mediante a aprovação de seu estatuto. Dois anos depois, justamente quando os prelados foram condenados, essa igreja inaugurou no Rio de Janeiro o primeiro templo não católico com sinais ostensivos de sua finalidade. O prédio não tinha torre nem sino (privilégio da religião oficial), mas ostentava na fachada uma inscrição que não deixava dúvida sobre sua destinação: *Igreja Presbiteriana*. Não era muito, mas isso foi motivo de protestos na imprensa católica, já mobilizada pela condenação dos prelados.

Na Prússia, em 1871, após a vitória contra a França, a situação da Igreja Católica não era nada confortável. O kaiser assumiu o poder sobre todos os Estados da Alemanha, e o chanceler Bismarck desencadeou uma *guerra cultural* contra a influência do clero católico na política. As escolas confessionais foram estatizadas e o clero de todas as igrejas proibido de exercer o magistério. As subvenções financeiras à Igreja Católica foram suprimidas, propriedades confiscadas, padres presos e congregações religiosas expulsas do país. O casamento civil foi instituído e as relações diplomáticas com o Vaticano foram rompidas, somente voltando depois da substituição de Pio IX por Leão XIII. A despeito desse turbulento processo, o Luteranismo e o Catolicismo continuaram a ser ensinados nas escolas públicas alemãs sem interrupção, conforme o credo dos alunos.

Em 1877, o parlamento italiano aprovou lei que transformou o Ensino Religioso nas escolas públicas em atividade facultativa. A reação ultramontana foi muito forte, o que levou a diferentes composições – numas municipalidades a religião católica era ensinada pelo professor público; em outras pelo padre da paróquia, mas sempre facultativo; isso até a reforma fascista de 1923, que a tornou obrigatória na escola primária.

Foi também em 1877 que os alunos das escolas públicas do Uruguai tiveram direito à dispensa do Ensino Religioso. No Brasil, isso podia acontecer nas escolas primárias públicas, mas sem lei alguma que o determinasse. Se houvesse boa vontade da parte dos professores, os alunos não católicos podiam ser dispensados do catecismo, caso contrário eram obrigados a *decorá-lo*.

No ano seguinte ao daquela medida uruguaia, algo de novo aconteceu no Brasil. Em 1878, decreto do ministro do Império Leôncio de Carvalho alterou o regulamento do Colégio Pedro II em vários e importantes aspectos, com destaque para o reforço da educação científica. As normas baixadas pelo ministro liberal exigiam que apenas os católicos prestassem exame do catecismo da diocese para ingressar no estabelecimento. Com isso, meninos de famílias não católicas passaram a poder estudar nele, pois, além de

não serem barrados no exame de ingresso por causa do catecismo, eles ficavam dispensados da disciplina Instrução Religiosa. O juramento dos bacharelados foi também alterado para que os não católicos pudessem receber esse grau depois de concluírem o curso de cinco anos.

Nesse ano de 1879 um governo liberal foi formado na Bélgica, como resultado das eleições parlamentares, o que mudou o panorama do ensino público nesse país. O Ensino Religioso foi transferido para fora do horário escolar, e apenas para os alunos que o desejassem, na linha do que Liberato Barroso tinha sugerido para o Brasil em seu livro da década anterior. Nas escolas municipais belgas, o lugar da religião foi ocupado pelo ensino da moral, sem conotação religiosa. Essa mudança durou pouco. Em 1884, o Partido Liberal perdeu as eleições, vencido pelo Partido Católico, que determinou a volta do confessionalismo à educação pública da Bélgica.

No Brasil, o projeto de Leôncio de Carvalho (determinando que o Ensino Religioso fosse facultativo nas escolas primárias públicas e ministrado antes ou depois das aulas) não chegou a ser votado pela Assembleia, mas vigorou no Município Neutro. O projeto (na realidade um decreto a ser referendado) foi objeto de dois substitutivos de Rui Barbosa, um para o primário, outro para o secundário e o superior, nos quais a laicidade do ensino público seria estendida. Esses projetos também não foram apreciados pela Comissão de Educação nem pelo plenário, já que outro projeto entrou em discussão, visando diretamente o campo político – e atraiu todas as atenções. Foi o que resultou na “lei Saraiva”, de 1881, que substituiu o critério de renda monetária para acesso ao corpo eleitoral pela comprovação do domínio da leitura e da escrita. Adicionalmente, o direito de voto dos não católicos, que estava restrito às eleições primárias, foi estendido a todos, inclusive ao Senado. Os não católicos ganharam, também, o direito de ser votados em todos os níveis do Poder Legislativo. Caiu, então, a barreira religiosa para votar e ser votado. No mesmo sentido de ampliação prática dos direitos políticos, a exigência de filiação à religião oficial foi relaxada para os ocupantes aos cargos públicos. Na mesma direção, o processo eleitoral foi laicizado, pois as reuniões e as votações passaram a ser realizadas fora dos templos católicos e as juntas eleitorais não tiveram mais o pároco como membro nato.

Enquanto a laicidade do ensino público dava seus primeiros e limitados passos no Brasil, na França ela dava saltos. A III República, que substituiu a monarquia derrotada na guerra franco-prussiana, teve ampliada a participação de liberais, maçons e protestantes na Assembleia Nacional. Jules Ferry, um desses novos deputados, foi nomeado ministro da Instrução Pública, posição na qual apresentou projetos de lei que determinaram uma reorientação geral da educação francesa na direção da laicidade. A primeira dessas leis, aprovada em 1880, foi sobre a criação de liceus para moças, que não previam o Ensino Religioso, mas permitiam seu oferecimento facultativo por um padre. Essa possibilidade foi logo estendida para os liceus masculinos. Em 1882, foi aprovada lei que instituiu o



ensino primário público laico, isto é, sem Ensino Religioso, nem mesmo facultativo, substituído pela Educação Moral e Cívica. Em compensação, foi instituído um dia por semana sem aulas, que não o domingo, de modo que os pais pudessem levar seus filhos para receber educação religiosa, se assim quisessem, mas fora do espaço escolar. Em decorrência dessa lei, normas ministeriais determinaram que os ministros religiosos não poderiam mais fazer parte do pessoal docente das escolas públicas, e os símbolos religiosos deveriam ser retirados dos edifícios escolares públicos, particularmente os crucifixos das salas de aulas. No entanto, a Igreja Católica continuava ligada ao Estado, de quem recebia subsídios financeiros e tinha privilégios diante das demais religiões, situação que durou até 1905, quando a separação foi determinada por lei da Assembleia Nacional. A secularização dos cemitérios comunais havia sido determinada por lei de 1881, que também pôs fim ao regime dos cemitérios religiosos, mas os então existentes foram mantidos e até continuaram a receber corpos dos adeptos das respectivas crenças, particularmente a católica e a judaica.

Em 1882, nem mesmo parte da laicidade da educação pública vigente na França tinha condições políticas de existir no Brasil, pelo menos não em todo o país. Nesse ano, Inglês de Sousa, presidente da província de Sergipe, reformou as escolas públicas de ensino primário, secundário e normal, com um componente laico mais avançado do que Leôncio de Carvalho propusera para o Colégio Pedro II e no projeto de lei não apreciado. Naquela província, não haveria Ensino Religioso nas instituições públicas, além do que a escola normal estaria aberta a alunos de ambos os sexos. A reação da elite local e do clero foi muito forte, a ponto de levar o presidente à renúncia, nesse mesmo ano, ao que seguiu o retrocesso do ensino público sergipano à situação confessional anterior e à segregação de alunos e alunas do curso normal. Inglês de Souza foi condecorado pelo imperador, o que mostrou o apreço de Pedro II pelas posições laicas. Menos de um mês após renunciar, Inglês de Sousa foi nomeado novamente presidente de província, desta vez a do Espírito Santo. Embora com mais cautela, ele também empreendeu aí a reforma do ensino público primário, secundário e normal, suprimindo as disciplinas Ensino Religioso e História Sagrada. Apesar da atitude mais comedida, que incluía a manutenção do ensino normal com separação de alunos e alunas, a reação do clero católico fez com que o presidente mais uma vez desistisse do cargo, desta vez sem recondução para outra província.

No ano em que Inglês de Sousa fracassou em sua segunda tentativa reformadora, foi realizado em Buenos Aires o Congresso Pedagógico Internacional, no bojo de um processo de progressiva laicização do Estado argentino. O registro civil de nascimentos e óbitos havia sido instituído nesse país em 1881, a despeito de acirrada oposição da Igreja Católica, mas fora bem recebido pelos protestantes. No mesmo ano, foi decretada a secularização dos cemitérios públicos em todo o país, depois de medidas nesse sentido tomadas desde 1867 em algumas províncias. No Congresso Pedagógico de 1882 eclodiu o conflito entre



os católicos ultramontanos, defensores da educação religiosa nas escolas públicas, e as correntes de pensamento defensoras da laicidade do ensino oficial. Prevaleceu, entretanto, uma situação de compromisso, de modo que a religião ficou ausente das discussões e deliberações. O representante brasileiro no evento foi o barão de Macaúbas, empresário privado na educação, que teve participação ativa no evento, inclusive na redação das recomendações finais, mas nenhuma palavra proferiu sobre a religião nas escolas públicas de nosso país, como se o problema fosse exclusivamente argentino.

Evento semelhante ao de Buenos Aires estava previsto para o Rio de Janeiro em 1883, o Congresso Brasileiro de Instrução, que contaria com convidados de outros países. O evento foi cancelado, mas as teses encomendadas foram publicadas. Pode-se presumir que os conflitos sobre a presença da religião no ensino público seriam ainda mais intensos do que na Argentina no ano anterior. Lembremos duas posições polares. O cônego João Pires de Amorim, capelão do Paço Imperial e professor do Colégio Pedro II, apresentou a posição oficial da Igreja Católica de manter o Ensino Religioso nas escolas públicas, mas só da religião do Estado. O corolário dessa posição era que a moral católica deveria também constar dos programas, em todos os níveis de ensino. Seus professores deveriam ser escolhidos pelos bispos e nomeados pelo governo. Doutrinas contrárias à religião católica não poderiam ser toleradas. Em posição oposta estava Benjamin Constant, militar e professor, positivista heterodoxo, que tratou do ensino primário e do normal. O primário foi duramente criticado por sua insuficiência naquilo que interessava à vida prática: o catecismo e a história sagrada davam aos alunos ideias falsas sobre as necessidades morais, sociais e materiais da vida real. Com o cancelamento do Congresso Brasileiro de Instrução, o conflito confessionalismo versus laicidade no ensino público permaneceu latente.

Latência não foi o que aconteceu na Argentina, onde os católicos propuseram um projeto de lei ao Congresso Nacional que fizesse valer suas posições, mas eles foram derrotados. Em reação, os liberais apresentaram um substitutivo, transformado na Lei 1.420, de 1884, considerada a culminância legal do processo de construção da escola pública obrigatória e gratuita naquele país. As escolas nacionais e provinciais somente poderiam permitir o Ensino Religioso oferecido pelos ministros autorizados pelos diferentes cultos aos meninos das respectivas confissões, e facultativamente, antes ou depois das horas de aula, como, aliás, pretendia o projeto de Leôncio de Carvalho, cinco anos antes. Apesar de admitir o Ensino Religioso nas escolas públicas, a Lei 1.420/1884 é considerada na História da Educação Argentina, a que instituiu o ensino público laico no país.

Quando a República foi proclamada no Brasil, o ensino público era laico na França e no México por determinação legal no primeiro e constitucional no segundo. Na Bélgica, tal situação era coisa do passado, de curta duração, apenas o de um mandato parlamentar. No Uruguai havia dispensa para os não católicos, o que no Brasil ocorria apenas no Colégio Pedro II; nas escolas primárias dependia da boa vontade dos professores, já que

não havia determinação legal a respeito disso. Na Argentina, o Ensino Religioso ocorria fora do horário de aulas e para quem o quisesse, por lei federal, mas em certas províncias o Catolicismo permaneceu compulsório nas escolas primárias públicas.

Antes dos outros países da Europa (exceto a Itália) e da América, o Brasil separou juridicamente a Igreja Católica do Estado. Isso, apesar de certas medidas terem sido tomadas antes em outros países, como a secularização dos cemitérios públicos, a instituição do casamento e dos registros civis, e o fim do Ensino Religioso nas escolas públicas.

Um mês e meio após a deposição do imperador Pedro II e sua expulsão do país, o presidente provisório da República, marechal Deodoro da Fonseca, baixou Decreto 119-A/1890, separando o Estado da Igreja Católica, extinguiu o *padroado* e reconheceu a plena liberdade de culto aos indivíduos e às instituições – os governos federal e estaduais ficaram proibidos de instituir ou prejudicar qualquer religião. Mas, o que estava implícito na legislação norte-americana, o decreto brasileiro explicitou: a possibilidade de os estados da Federação manterem os futuros ministros (seminaristas, por exemplo) do culto católico ou qualquer outro. Houve outras facilidades concedidas à Igreja Católica, como a manutenção dos salários do clero e dos subsídios aos seminários durante um ano. Na Argentina, diferentemente, a sustentação material do clero católico permanece até os dias atuais, além de outros privilégios garantidos por lei. Nenhuma propriedade eclesiástica foi confiscada no Brasil, ao contrário do que aconteceu na França, na Itália, no México, na Alemanha e, mais tarde, em Portugal.

A Constituição provisória baixada por decreto em 1890 teve uma forte inspiração norte-americana, desde o presidencialismo, o regime federativo e o legislativo bicameral até a modalidade de separação Igreja-Estado. No que dizia respeito ao ensino, a inspiração veio da França, especificamente das medidas do ministro Jules Ferry. Mas, não se pode descartar a possibilidade de que a Constituição mexicana fosse conhecida dos nossos republicanos. O certo é que, por inspiração francesa, mexicana, ambas ou nenhuma destas, a Constituição republicana provisória determinou que fosse *leigo* (isto é, laico) o ensino nos estabelecimentos públicos. Esse dispositivo foi mantido na Constituição aprovada pelo Congresso Constituinte em 1891, que, no entanto, rejeitou dispositivos ostensivamente intervencionistas da provisória, como a expulsão da Companhia de Jesus, a proibição de criação de conventos ou ordens monásticas e a exigência (talvez inspirada na Alemanha ou no Uruguai) de que o casamento civil fosse realizado antes de qualquer outra cerimônia, inclusive religiosa. Suprimiu, também, a possibilidade (inspirada nos Estados Unidos) de os estados apoiarem atividades de formação de religiosos. Permaneceu a negação do direito de voto aos membros de ordens religiosas sujeitos à renúncia da liberdade individual, os quais, por consequência, eram inelegíveis para qualquer cargo no Poder Público. O clero secular estava livre dessa restrição, tendo pleno direito de votar e ser votado.

O ensino público foi, então, a única dimensão do Estado qualificada de *leigo* (isto é, laico) na Constituição de 1891. Em todas as outras dimensões, a laicidade tinha de ser deduzida de outros dispositivos, como dos que tratavam da liberdade de consciência e de culto e/ou da separação Igreja-Estado. De todo modo, a laicidade republicana foi efetivada imediatamente nas instituições de ensino federais, como no Instituto Nacional de Instrução Secundária (ex-Colégio Pedro II, depois Ginásio Nacional), que teve suprimidas as cadeiras de Instrução Religiosa e eliminadas as unidades Teodiceia e Moral Religiosa do programa da cadeira de Filosofia. Nos cursos jurídicos foi suprimida a cadeira de Direito Eclesiástico. Todavia, nas instituições estaduais e municipais de ensino primário, secundário e normal a efetivação da laicidade foi bastante desigual.

Considerando apenas os países latino-americanos, a situação começou parecida na Argentina e no Uruguai, mas eles logo se diferenciaram, com este último avançando bastante no processo de laicidade do Estado. O Brasil ficou em posição intermediária entre ambos: avançou mais do que a Argentina na separação jurídico-política entre Igreja e Estado, além de suprimir o Ensino Religioso das escolas públicas, pelo menos no início do regime republicano e, mesmo assim, não em todos os estados. Comparado ao Uruguai, a posição brasileira resultou menos avançada. Se os orientais tiveram de esperar pelo ano de 1909 para que o Ensino Religioso fosse suprimido das escolas públicas, vinte anos depois do Brasil, a medida foi persistente lá, enquanto aqui ela recuou.

Prestemos atenção, agora, aos Estados Unidos, país evocado como exemplo por todos os envolvidos com a questão da laicidade do Estado no Brasil – católicos ultramontanos, protestantes, maçons, liberais, positivistas. Com efeito, as ambiguidades da legislação desse país permitia toda a sorte de interpretações. Vejamos por que.

A colonização britânica na América começou no século XVII com forte conotação religiosa, pois os primeiros colonos, adeptos de denominações perseguidas na metrópole, procuravam na Nova Inglaterra um lugar onde pudessem praticar livremente seus cultos. Entre eles estavam os adeptos de denominações religiosas que desejavam a reforma do Cristianismo e rejeitavam os elementos católicos presentes na Igreja Anglicana: uns pretendiam a reforma dessa igreja, outros queriam sair dela e fundar uma nova congregação religiosa.

O fato de os colonos terem de emigrar para encontrar a liberdade para sua religião nem sempre implicou o respeito deles aos credos dos outros. Digna de nota foi a defesa da liberdade religiosa pelo teólogo puritano inglês Roger Williams. Sua pregação em prol da tolerância religiosa e da separação Igreja-Estado em Massachussetts suscitou forte reação dos fieis. Após ser banido, ele fundou a colônia de Rhode Island, em 1636, que logo veio a ser um abrigo para os que fugiam da dominação religiosa em outras colônias. No entanto, nem mesmo ali o Judaísmo e as crenças dos povos indígenas e dos africanos escravizados eram admitidas – apenas as versões do Cristianismo eram aceitas como

religiões legítimas. Com essa ressalva, Rhode Island pode ser considerado como pioneira na defesa da laicidade do Estado, entendido como separado das igrejas cristãs, as quais tinham plena liberdade de culto.

Outras colônias britânicas na América apresentavam graus variáveis de tolerância religiosa, mesmo quando adotavam alguma religião oficial. Esse foi o caso da Pensilvânia, reduto quaker onde os católicos eram bem vindos. Nova York (inicialmente Nova Amsterdã) recebeu um contingente significativo de judeus sefarditas, inclusive os que deixaram o Nordeste do Brasil depois da expulsão dos holandeses.

A avaliação da amplitude do confessionalismo nas 13 colônias britânicas revela um quadro complexo. Nas vésperas da eclosão da luta pela independência, apenas três delas (Rhode Island, Pensilvânia e Delaware) não tinham religião oficial. Após a independência, parte dos novos estados estabeleceram condições de crença religiosa para o acesso a cargos públicos, inclusive os eletivos. Houve mesmo os que barravam católicos e judeus. Até 1880, oito estados impediam os ateus de ocuparem cargos públicos. Esse mosaico político-religioso foi se complexificando com as sucessivas ondas migratórias, que trouxeram alemães e suecos luteranos, irlandeses católicos e judeus asquenazes.

Embora não constituísse uma religião, a presença da Maçonaria teve grande importância na formação do Estado norte-americano. As primeiras lojas maçônicas foram criadas na América pelos oficiais e comerciantes britânicos, mas logo admitiram colonos, que vieram a criar suas próprias lojas. Em 1734 o quaker Benjamin Franklin foi nomeado mestre provincial da Pensilvânia, o que facilitou o protagonismo maçônico na formação do novo Estado.

A luta pela independência dividiu a Maçonaria. Uma loja permaneceu fiel à coroa britânica, enquanto outras se alinharam decididamente com a revolução. Se ela não foi obra da Maçonaria, muitos dos líderes eram seus filiados: 50 dos 56 signatários da declaração da independência de 1776 eram maçons, inclusive George Washington, dirigente militar e primeiro presidente da nova república.

De inspiração iluminista, mas sobretudo maçônica, a declaração evocou as leis da Natureza e o Deus da Natureza para legitimar o direito do povo para dissolver os laços políticos que o ligavam à Grã-Bretanha e proclamar sua independência diante de outros povos. Os signatários consideraram verdades evidentes por si mesmas que todos os homens foram criados iguais e dotados pelo Criador de direitos inalienáveis. Entre eles estava a vida, a liberdade e a procura da felicidade. O Estado, particularmente a União, foi instituído para assegurar esses direitos, derivando seus poderes dos governados. Apesar dessas declarações, a escravidão foi mantida, embora sem sanção constitucional.

A presença da Maçonaria na edificação política dos Estados Unidos da América é evidenciada pelo Grande Selo, que contém a imagem da pirâmide com um olho, bem como no quadro que retrata George Washington vestido com paramentos maçônicos

participando do lançamento da pedra fundamental do prédio do Capitólio. Além desses elementos simbólicos, a presença da Maçonaria pode ser encontrada na luta pela liberdade de crença, que incluía a liberdade religiosa.

Ao contrário dos países que se formaram a partir das colônias ibéricas, onde a Igreja Católica era religião oficial, os maçons dos Estados Unidos tiveram o caminho facilitado pela diversidade religiosa prévia. O Catolicismo era aí apenas uma religião minoritária e não havia o regime do *padroado*. Isso permitiu que, no bojo da luta pela independência, fossem aprovadas leis que impediam a existência de religião oficial em várias colônias. Em outras, a liberdade religiosa veio a constituir uma das motivações da luta.

Em 1775, a Convenção de Maryland, instituiu imposto para financiar uma religião cristã, de modo que cada indivíduo poderia escolher a denominação a ser beneficiada por sua contribuição. Mesmo sem prever a situação dos cidadãos que desejassem beneficiar uma religião não cristã (judaica, por exemplo) ou religião alguma, esse dispositivo apontava para a liberdade religiosa em termos de escolha individual e a imparcialidade do Estado nessa matéria. No ano seguinte, foi aprovada uma lei na Virgínia, a partir de demanda de presbiterianos, determinando que os adeptos de denominações religiosas derivadas da Igreja Anglicana estavam isentos de imposto para financiá-la. Em seguida foi anulada lei proibindo o financiamento público dessa como de qualquer outra igreja. Em junho de 1786, por proposta de Thomas Jefferson, a Assembleia da Virgínia aprovou lei estabelecendo que a liberdade religiosa e a neutralidade estatal não podiam conviver com uma religião oficial, mesmo que fosse a da maioria da população.

A despeito das iniciativas das colônias/estados, a Constituição dos EUA, plenamente ratificada em 1790, nada dizia a respeito de religião. Em 1791, os representantes estaduais se reuniram para o aperfeiçoamento do texto constitucional, ocasião em que a questão das relações Igrejas-Estado ocupou parte importante dos debates. Nas discussões prevaleceram as opiniões em defesa da liberdade religiosa, mas havia pouco acordo sobre como deveria ser a formulação desse princípio e como ele deveria ser aplicado nos estados federados e na União. Por fim, foi aprovada a redação da primeira emenda: *O Congresso não deve promulgar lei que favoreça o estabelecimento de uma religião ou que interdite seu livre exercício*. Estava assim determinada a separação entre as igrejas e o Estado, mas apenas no âmbito do Poder Legislativo da União. Nada estava definido quanto aos Poderes Executivo e Judiciário, nem aos estados. Somente no século XIX os outros poderes da União tiveram de seguir o mesmo princípio. Em 1947, os estados, por sua vez, tiveram de se alinhar com a primeira emenda a partir da decisão da Suprema Corte nesse sentido. Em 1948, o Ensino Religioso nas escolas públicas de todo o país foi declarado inconstitucional por essa instância do Poder Judiciário. E a construção da laicidade prossegue nos Estados Unidos, apesar da luta da direita de expressão cristã fundamentalista para frear esse processo e retornar ao confessionalismo dos pais fundadores.

Em suma, no Brasil, os Estados Unidos eram tidos como modelares para quem defendia o Ensino Religioso ou a leitura da Bíblia nas escolas públicas. Ou, ainda, o financiamento estadual a determinadas religiões. Ao mesmo tempo, sua legislação foi tomada como exemplar para a separação entre o Estado e as instituições religiosas, bem como a laicidade em certos estados. Dependendo do ponto de vista, o país era descrito com uma feição laica ou confessional. Vale dizer, se via nos Estado Unidos o que se queria ver e isso era apresentado como modelo a ser seguido pelo Brasil.

### DATAS DAS PRINCIPAIS MEDIDAS LEGAIS PRÓ-LAICIDADE/SECULARIZAÇÃO – BRASIL, MÉXICO, ARGENTINA E URUGUAI

SECULARIZAÇÃO LAICIDADE	BRASIL	MÉXICO	ARGENTINA	URUGUAI
Secularização dos cemitérios públicos	[1870] 1890	1857	[1867] 1881	1861
Casamento Civil	1890	1859	1888	1885
Ensino religioso facultativo nas escolas públicas	[1878] 1890	–	1884	1877
Ensino laico nas escolas públicas	1890	1863	–	1909
Separação Igreja(s) e Estado	1890	1863	–	1917

OBSERVAÇÃO: [ano] = medida parcial.





## LAICIDADE REPUBLICANA EM DESMANCHE

Ao invés da Santíssima Trindade da Constituição imperial, a Constituição republicana foi promulgada em nome do povo brasileiro, apesar dos protestos do clero e da bancada católica, que pretendiam ao menos a evocação da proteção divina; de preferência, o reconhecimento do Catolicismo como a religião da maioria dos brasileiros. Ao contrário dessas legendas, a laicidade do Estado foi um dos elementos essenciais da Constituição de 1891. A Igreja Católica foi separada do Estado e extinto o regime do *padroado*. Nenhum cidadão brasileiro poderia ser privado de direitos civis ou políticos por motivos de crença ou função religiosa. O único casamento reconhecido pelo Estado era o civil. O religioso podia ser celebrado pelos cônjuges que o desejassem, antes ou depois daquele, facultativamente, ao Estado só interessava o civil. Nascimentos e óbitos passaram a ser registrados exclusivamente por órgãos estatais – batismos e exéquias, para quem quisesse, onde e quando preferisse. Os cemitérios públicos foram declarados secularizados e administrados pela autoridade municipal, liberados neles quaisquer cultos religiosos, desde que não ofendessem a moral pública e as leis do país. O ensino público foi declarado *leigo* (isto é, laico), em todos os níveis e modalidades. Como vimos, o ensino nas escolas públicas foi a única atividade estatal a merecer essa qualificação em toda a Constituição de 1891.

A laicidade resultou benéfica para a Igreja Católica, bem como para as Igrejas Protestantes. A antiga religião do Estado foi libertada das amarras que faziam dela um mero ramo da administração civil, nas palavras indignadas do bispo Antônio de Macedo Costa, proferidas em 1863. A Igreja recebeu financiamento para a transição, mantendo o Governo Provisório, durante um ano, o pagamento das cômputas ao clero e os subsídios aos seminários. Todos os bens imóveis que ela utilizava, a qualquer título, foram transformados em propriedades privadas suas; ela poderia adquirir outras e dispor de todas sem licença do Governo. O *laudêmio* prosseguiu gerando renda monetária, como nos tempos da Colônia e do Império. As Igrejas Protestantes, por sua vez, ficaram livres

de todo e qualquer empecilho político, jurídico ou material. Seus templos podiam adotar qualquer forma exterior, inclusive similar ao de sua rival católica, com torres e sinos. Numa palavra, a laicidade republicana estabeleceu uma quase igualdade nas condições jurídicas de concorrência entre as igrejas cristãs. Ficaram de fora o Espiritismo kardecista, os cultos indígenas, afro-brasileiros e outros.

Quatro anos depois da proclamação da República e três depois da promulgação do decreto que separou Igreja(s) e Estado, Machado de Assis publicou uma crônica domingueira que inspirou muito deste capítulo do livro. Ele comentou as notícias da semana anterior, começando com as dissensões internas à Maçonaria, que não conseguia organizar uma entidade de âmbito nacional, cada estado queria ter o seu Oriente. As lojas de São Paulo teriam inspirado as dos outros estados num intento federativo que ele chamou de “paixão autonômica”, talvez efeito reativo de uma excessiva centralização de tempos passados.

A notícia principal da semana fora a substituição do bispo José, do Rio de Janeiro, dispensado pelo papa, em proveito do arcebispo João. O cronista se referia ao bispo José Pereira da Silva Barros e ao arcebispo João Fernando Santiago Esberard, este até então bispo de Olinda. O prelado dispensado foi, posteriormente, designado para uma função fora do Brasil. A notícia da dispensa suscitou interpretações diversas. Em alguns lugares renasceu a *questão religiosa*, que Machado preferiu chamar, corretamente, de *questão política* e de *eclesiástica*. Havia um “cheiro de sacristia” nos jornais, de “velhas cinzas mornas” cobrindo brasas prontas para pegar fogo se fossem assopradas. Em uma cidade fluminense o povo interpretou a dispensa ao pé da letra e aproveitou a ocasião para depor o vigário local. Em uma cidade baiana o vigário não esperou que o depusessem, mobilizou mil pessoas e expulsou o pastor protestante. Em outro município baiano, uma seita de fanáticos aconselhava a não dar *a César o que era de César*, ou seja, a não se pagar impostos ao Estado. As forças policiais enviadas contra ela foram derrotadas, com mortos e feridos, e já se mobilizavam tropas de linha.

Em meio a tudo isso, Igreja Católica e Estado mais pareciam “casados de ontem” do que “divorciados desta manhã”. Diferentes mas harmoniosos, o interesse mútuo dominava suas relações. “O esposo dava uma pensão à esposa; a esposa orava por ele. Quando se viam, não eram só cortesões, eram amigos, falavam talvez com saudades do tempo em que viveram juntos, sem todavia querer tornar a ele. A razão do esposo é um princípio, a da esposa é outro princípio.”<sup>1</sup>

Na verdade, a imagem machadiana desse divórcio amigável correspondia, sobretudo, a uma visão voltada para a capital do país, pois a determinação laica da Constituição Federal não chegou aos estados da mesma forma nem na mesma intensidade. A maioria

<sup>1</sup> “A semana”, *A Gazeta de Noticias* (Rio de Janeiro), 4/6/1893, p. 1.

das Constituições estaduais, elaboradas após aquela, foi promulgada em nome do povo ou da sociedade, com ou sem essa menção, mas os deputados do Rio de Janeiro e da Bahia pretensiosamente as decretaram em nome de “Deus Onipotente”; e os de Minas Gerais, em nome de “Deus Todo Poderoso”. Um pouco menos pretensiosos foram os gaúchos, que se intitularam agentes da Família, da Pátria e da Humanidade, em nome de quem a Constituição do Estado do Rio Grande do Sul foi promulgada no significativo dia 14 de julho, aniversário da queda da Bastilha, evocando a tradição revolucionária francesa, sempre celebrada pelos positivistas.

Tanto no plano federal quando no estadual e, mais ainda no municipal, a laicidade sofreu um recuo, mal havia sido determinada ou ensaiada. Troca de favores no plano diplomático internacional, apoio a congregações religiosas para a conversão dos indígenas, transferência de recursos públicos para a construção de templos e subsídios a escolas religiosas de educação gratuita.

Os projetos de deputados maçons para que o Brasil rompesse relações diplomáticas com o Vaticano foram derrotados e a tentativa do presidente Nilo Peçanha de proibir o desembarque no Brasil de dois padres jesuítas portugueses não logrou resultado algum, a não ser dar aos adversários munição para o atacar.

Quando os bispos reclamaram da ameaça, mais imaginária do que real, que Antônio Conselheiro poderia representar para seu poder no campo religioso, eles encontraram no governo republicano um aliado contra o que seria um bastião monarquista no sertão baiano. A guerra e a consequente destruição do Arraial de Canudos, uniu, assim, poder material e poder espiritual, juntos em termos políticos apesar de separados em termos jurídicos.

Essa re-união Estado-Igreja Católica se tornou possível pelo declínio político de dois importantes protagonistas da laicidade do Estado, os maçons e os positivistas. Mais por razões internas do que pelo combate que bispos e padres lhes moveram, esse ocase será exemplificado por defecções de intelectuais dessas duas correntes de pensamento.

O ensino público não ficou fora desse processo de re-união Estado-Igreja Católica, apesar de ser a respeito dele que a laicidade foi assim denominada (*leigo* = laico). Escolas municipais abriram suas portas para o Ensino Religioso (católico, é claro), que chegou até mesmo a ser explicitamente previsto nos currículos aprovados pelos respectivos Poderes Legislativos. E os governos estaduais subsidiavam financeiramente escolas privadas confessionais, com apoio das respectivas assembleias legislativas.

Reconhecendo dispor de mais vantagens no regime de separação republicana do que no *padroado* imperial, bispos e padres logo deixaram de reclamar do abandono pelo Estado. Maçons e positivistas, secundados por protestantes e espíritas, se tornaram alvos preferenciais das acusações pelas misérias do mundo e da própria instituição. Não se pode

dizer que fossem alvos exclusivos, porque houve quem defendesse, de dentro da Igreja Católica, que as razões das dificuldades da sociedade se encontravam nas condições de vida do povo; e as dificuldades da Igreja se escondiam dentro dela mesma.

## COLABORAÇÃO RECÍPROCA

Foi a Constituição de 1934 que explicitou de modo contundente a re-união entre a política e a religião, ao proibir o Estado brasileiro de ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto ou igreja, “sem prejuízo da *colaboração recíproca* em prol do interesse coletivo.” (Constituição de 1934, art. 17, III, grifo meu) Embora aparecesse com essa forma somente em 1934, as palavras chegaram depois do ato, porque a *colaboração* entre o Estado e a Igreja Católica foi se desenvolvendo, na prática, desde os primeiros momentos do regime republicano. Empregá-la para o entendimento das primeiras décadas da República não é, portanto, um anacronismo.

Ao suprimir os privilégios (não todos, como sabemos) que a Igreja Católica detinha desde os tempos coloniais, a legislação republicana interferiu no campo religioso. Isso porque ela propiciou às instituições religiosas que atuavam de modo limitado a se livraram das amarras; e às que estavam na clandestinidade, a agirem a descoberto. Um esboço impressionista dessa mudança nos dá o livro *As religiões no Rio*. Publicado em 1910, ele reuniu 12 longas reportagens publicadas entre janeiro e março de 1904 para a *Gazeta de Notícias* pelo jornalista e dramaturgo Paulo Barreto, conhecido literariamente por João do Rio. Com uma vocação etnográfica, embora marcada pelo gosto do exótico, ele desenhou um panorama inédito do campo religioso, no qual não lhe escapou o conflito inerente. A curiosidade despertada pelas reportagens levou o autor a reuni-las em livro, de cujo prólogo retirei o trecho abaixo:

Ao ler os grandes diários, imagina a gente que está num país essencialmente católico, onde alguns matemáticos são positivistas. Entretanto, a cidade pulula de religiões. Basta parar em qualquer esquina, interrogar. A diversidade dos cultos espantar-vos-á. São swenderborgianos, pagãos literários, fisiólatras, defensores de dogmas exóticos, autores de reformas da vida, reveladores do futuro, amantes do Diabo, bebedores de sangue, descendentes da rainha de Sabá, judeus, cismáticos, espíritas, babalaôs de Lagos, mulheres que respeitam o oceano, todos os cultos, todas as crenças, todas as forças do Susto. Quem através da calma do semblante lhes adivinhará as tragédias da alma? Quem no seu andar tranquilo de homens sem paixão irá descobrir os reveladores de ritos novos, os mágicos, os nevropatas, os delirantes, os possuídos de Satanás, os mistagogos da Morte, do Mar e do Arco-Íris? Quem poderá perceber, ao conversar com estas criaturas, a luta fraticida por causa da interpretação da Bíblia, a luta que faz mil religiões à espera de Jesus, cuja reaparição está marcada para qualquer destes

dias, e à espera do Anti-Cristo, que talvez ande por aí? Quem imaginará cavalheiros distintos em intimidade com almas desencarnadas, quem desvendará a conversa com os anjos nas chumbergas fétidas? (JOÃO DO RIO, 2015, p. 15-16)

Interessante notar que, nesse livro, um verdadeiro *best-seller*, nenhuma das reportagens abordou a Igreja Católica, tão somente suas rivais. João Carlos Rodrigues, o prefaciador da edição aqui referida do livro de João do Rio, chamou a atenção para a importância das cinco matérias sobre os cultos afro-brasileiros, talvez as primeiras feitas no Brasil, já que o estudo pioneiro de Nina Rodrigues na Bahia só foi publicado em 1906. Filho de um professor de Matemática do Colégio Pedro II, João do Rio tratou esses cultos com um misto de curiosidade distante para com o desconhecido, preconceito diante do incomum e até mesmo com a condescendência de um discípulo de Comte, confiante na inevitável evolução rumo à ciência positiva. Esta atitude se percebe na pergunta que se fez o jornalista, aliás mulato, a propósito dos feitiços: “Que fazem esses negros mais do que fizeram todas as religiões conhecidas? O culto precisa de mentiras e de dinheiro. Todos os cultos mentem e absorvem dinheiro.” (Idem, p. 68) As sucessivas edições de *As religiões no Rio* indicaram o interesse despertado pelo tema tratado e pelo menos uma certa sintonia dos juízos do autor, que veio a integrar a Academia Brasileira de Letras.

Engana-se, portanto, quem pensa que os republicanos e o Estado ignoraram o campo religioso depois do fim do *padroado* e da liberdade religiosa. Não só laços novos ligaram o Estado e a Igreja Católica, como a legislação criminalizou um de seu rivais em ascensão, o Espiritismo. Veremos primeiro esses laços, depois a ação sobre o rival.

Apesar de muito reclamar, a Igreja Católica não demorou a tirar proveito da liberdade trazida pelo decreto 119-A/1890. Todas as nomeações de bispos a partir de sua promulgação foram definidas apenas no interior da instituição eclesiástica, coordenadas pelo núncio apostólico, sem intromissão do Governo Provisório. Naquele mesmo ano foram nomeados cinco novos bispos, e Macedo Costa foi removido do Pará para a Bahia, o que significou sua promoção a primaz do Brasil. O núncio consultou confidencialmente o ministro das Relações Exteriores, por determinação do secretário de Estado do Vaticano, a respeito da nomeação do notório monarquista João Tiago Esberard, bispo de Olinda, para a diocese do Rio de Janeiro. Também confidencial foi a resposta de Quintino Bocaiúva, que disse ser a nomeação de prelados da exclusiva competência da Santa Sé, razão pela qual se abstinha de comentá-la. (AQUINO, 2012, p. 151) Mais do que não ingerência, a consulta vaticana e a resposta brasileira deram o tom das relações diplomáticas seguintes e abriram novas possibilidades de cooperação entre o Estado e a Igreja Católica.

Em 1891, o governo republicano, com o presidente já eleito constitucionalmente, contatou o núncio apostólico para solicitar o auxílio dos padres capuchinhos na catequização dos indígenas do Amazonas, assegurando pleno apoio, inclusive todos os

meios materiais necessários para a realização do projeto. Em 1895, o governo repetiu o pedido, desta vez envolvendo os padres salesianos no Mato Grosso. (AQUINO, 2012)

Internamente, a reforma a Igreja Católica foi determinada pelo cardeal Rampolla, secretário de Estado do Vaticano, sintetizada em documentos aos prelados brasileiros, com nove pontos: unidade entre os bispos; reforma do clero; reforma das congregações e ordens religiosas; controle das irmandades e confrarias; ação missionária no interior do país; introdução de devoções européias, sobretudo a do Sagrado Coração de Jesus e a da Sagrada Família; intensificação da catequese; formação de novas dioceses; busca de novas fontes de arrecadação. (Idem, p. 154)

A criação de novas dioceses foi a estratégia por excelência do projeto ultramontano para fazer a Igreja Católica mais presente em todo o território, e seu clero mais controlado. A diocênização foi condição para a realização dos outros pontos da reforma determinada pelo Vaticano, em especial o controle sobre o clero e os fieis. Já em 1892, foram criadas pelo papa Leão XIII as dioceses do Amazonas, de Curitiba, de Niterói e da Paraíba. A do Rio de Janeiro foi promovida a arquidiocese. Assim, nas duas primeiras décadas do período republicano foram criadas 25 dioceses, portanto, o número delas dobrou desde o fim do *padroado*.

Para Maurício de Aquino (2012), a diocênização foi um importante elemento da *colaboração recíproca* Estado-Igreja Católica. A criação de uma diocese, informalmente reconhecida pelo governo republicano, legitimou a organização eclesiástica como um espaço justaposto ao do espaço laico do Estado. Por outro lado, a diocênização foi interpretada pelos dirigentes políticos do Estado como favorável às pretensões brasileiras de progresso interno e de posicionamento de destaque no plano internacional, particularmente na América do Sul. É essa posição que permite entender o esforço do ministro das Relações Exteriores, em 1903/1904, para obter a promoção de um bispo brasileiro a cardeal, o que concorreria para aumentar o prestígio do Brasil no mundo, especialmente no âmbito sul-americano. Com efeito, em 1905 o arcebispo do Rio de Janeiro Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti foi promovido a cardeal, o primeiro do continente.

Na segunda década do governo republicano, a política de consolidação das fronteiras com os países vizinhos “consagrou de vez” as relações entre o governo republicano e a Cúria romana. A presença de missões brasileiras da Igreja Católica durante os processos de arbitramento dos litígios territoriais foi um elemento que pesou na decisão favorável ao país.

José Maria da Silva Paranhos, o longo ministro das Relações Exteriores de quatro governos republicanos, que fazia questão do título de barão do Rio Branco dos tempos da Monarquia, desempenhou também papel importante na atração de congregações religiosas femininas para o Brasil. Além do impulso missionário e o carisma de tais congregações, os

conflitos Estado-Igreja Católica, em vários países europeus, inviabilizaram ou dificultaram sua atuação, o que facilitou serem atraídas para a América do Sul, inclusive o Brasil, onde existia a preocupação de dar uma “boa educação” para as moças das famílias ricas.

Nos colégios elegantes para a educação de moças brasileiras, via o barão (...) auxiliares do Itamaraty, pois deles saíam preparadas para a vida de sociedade e falando fluentemente seu francês, senhorinhas capazes de se tornarem esposas e colaboradoras de homens públicos, sobretudo de diplomatas. Era o pormenor que o preocupava quando se dava, ele próprio, ao trabalho de organizar listas de nacionais ilustres para serem convidados a banquetes ou jantares promovidos pelo governo, em honra de estrangeiros notáveis ou com a presença de representantes de governos europeus: a figura, o modo de vestir-se, a educação, a capacidade de falar com fluência o francês, da esposa de cada um desses nacionais.” (FREYRE, 1959, t. 1, p. CXLIX-CL)

O empenho na formação das elites chegou a mudar a vocação inicial de toda uma congregação religiosa, a dos salesianos. Eles tinham sido atraídos para o Brasil, ainda no período do Império, para instalar escolas para os filhos dos trabalhadores urbanos, conforme o modelo pedagógico do padre João Bosco, o fundador dessa congregação italiana. Mas, no período republicano, os colégios salesianos passaram a ministrar o ensino secundário, para o que contaram com pleno apoio oficial, inclusive a equiparação ao Ginásio Nacional. Esses colégios, denominados liceus, tinham o duplo objetivo de atender à demanda das famílias das elites, bem como gerar renda para financiar as escolas profissionais destinadas aos filhos dos operários. Aquela demanda chegou a ser tão forte que o ensino secundário prosperou, enquanto o profissional foi minguando, a partir de 1910, quando suas unidades não passavam de meros anexos depreciados dos liceus, por vezes segregados em bairros periféricos. (CUNHA, 2005b, p. 47-57)

Independentemente da polêmica sobre o direito de voto dos religiosos sujeitos à obediência, a atuação política do clero não acabou no regime republicano. A articulação entre o Estado e a Igreja Católica passou a ser feita entre os detentores do Poder Executivo e os do poder religioso, nas instâncias correlatas: cardeal ⇔ presidente da República; bispo ⇔ governador; vigário ⇔ prefeito. No Poder Legislativo, padres deputados e senadores, embora em pequeno número, funcionaram como elos complementares, dando respaldo legislativo ao mecanismo de *colaboração recíproca*. Vou focalizar a atuação de um deles, o cônego José Valois de Castro.

Membro do Partido Republicano Paulista, o cônego foi eleito deputado estadual em 1898 e, a partir de 1900, teve seis mandatos consecutivos de deputado federal por São Paulo, além de um mandato de senador pelo mesmo estado. O estudo de Tiago Donizette Cunha (2010) apresenta elementos importantes para situar o cônego na trama da *colaboração recíproca*.



Sua primeira intervenção na Câmara Federal foi sobre o serviço militar dos clérigos. Ao defender a exclusão dos seminaristas do sorteio que determinaria os jovens obrigados a prestar serviço militar, Valois evitou confronto com o Exército. Na sua justificativa, disse ser preciso acrescentar à força material das armas a atuação própria dos religiosos ao lidar com as ideias, para o que evocou o poder de Atenas, complementar ao de Esparta. Esta teria exercido menor efeito na história humana do que aquela. O argumento parece ter encontrado eco, pois foi aprovada emenda à lei, que isentou do serviço militar os que alegassem motivo de crença religiosa para não prestá-lo.

Outra importante atuação do cônego Valois na Câmara Federal foi em 1907, quando se discutiu o fim da representação brasileira junto à Santa Sé. A iniciativa do projeto de supressão foi do deputado cearense Thomaz Cavalcanti, maçom e futuro grão-mestre, que argumentou sobre o caráter laico do Estado, o que seria impeditivo da manutenção de uma representação junto à direção mundial de uma igreja. A essa incongruência se somaria o perigo de intromissão do clero nas questões internas do país. As discussões se arrastaram por anos a fio, sem que isso perturbasse as relações diplomáticas entre o Brasil e o Vaticano. Uma intervenção do cônego Valois, em 26 de junho de 1907, revelou sua posição sobre o apoio eclesiástico ao regime republicano, reescrevendo a história de modo favorável à *colaboração recíproca*, no Brasil e no mundo:

Demais, foi esta sempre a norma de conduta da Igreja em todos os tempos. A religião cristã viveu sob poderes que se chamavam Tibério, Nero, Calígula. Nunca empreendeu surpresa alguma contra sua autoridade; nunca recusou cumprir na paz e na guerra todos os deveres da vida cívica. Recomendou e praticou a obediência em todas as coisas que a consciência não reprovava, e os cézares não tiveram súditos mais fieis do que os católicos. Mas, para que estas reminiscências históricas quando posso apelar para a nossa própria atitude aqui na nossa pátria? No regime republicano temos sido fieis a esta lei da nossa religião e não cessaremos de o ser. Quais são as dissensões que temos provocado? Quais são as perturbações políticas em que nos temos envolvido? Quais são as revoltas que temos fomentado?<sup>2</sup>

A despeito dessa declaração de paz, as disputas em torno do caráter do regime republicano chegavam à Câmara dos Deputados na forma de projetos de lei e das discussões por eles suscitadas. Os católicos mais intransigentes pretendiam suprimir da bandeira nacional o dístico *ordem e progresso*, de inspiração original positivista. Nesse sentido, o deputado gaúcho Wenceslau Escobar, opositor de Júlio de Castilhos, propôs projeto com esse objetivo em 8 de junho de 1908, que não foi aprovado.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> *Annaes da Câmara dos Deputados*, sessões de 1 a 29 de junho de 1907, v. II, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1907, p. 702-703.

<sup>3</sup> *Annaes da Câmara dos Deputados*, sessões de 1 a 30 de junho de 1908, v. II, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1908, p. 348.

A sessão de 10 de agosto de 1908, convocada para apreciação do orçamento, foi quase toda dedicada a um incidente na igreja da Candelária, no Rio de Janeiro, quando o corpo de um marinheiro era velado. O vigário teria mandado retirar a bandeira nacional que cobria o caixão, por ordem do cardeal Arcoverde, inconformado com o lema positivista nela inscrito.<sup>4</sup> O cônego-deputado paulista contestou a acusação, livrando o cardeal de responsabilidade no incidente, que, no seu entender, nem mesmo teria existido. A retirada da bandeira teria sido devido à existência de um crucifixo na tampa do caixão – essa imagem é que não poderia ser coberta por nada, nem mesmo pela bandeira nacional, pois sobre ele deveriam ser feitas as aspersões rituais.

Os deputados Thomaz Cavalcanti, Barbosa Lima (florianista cearense, eleito pelo Distrito Federal) e Pedro Moacyr (federalista gaúcho) fizeram veementes protestos contra o alegado ultraje à bandeira nacional, o que suscitou comícios de estudantes em defesa do símbolo pátrio no Rio de Janeiro, em Curitiba, na Bahia e em Juiz de Fora. Os centros acadêmicos das faculdades cariocas<sup>5</sup> redigiram manifesto, no qual reivindicaram a completa separação entre os poderes temporal e espiritual, de acordo com a Constituição de 1891. O manifesto com os nomes de 330 signatários foi inserido nos anais da Câmara.<sup>6</sup>

Diante da radicalização das posições, o deputado Álvaro de Carvalho se mostrou pessimista para com a laicidade do Estado. Os republicanos laicos se mantinham tímidos, enquanto os defensores do clericalismo se manifestavam abertamente na defesa de seus interesses. Partindo da questão específica da representação diplomática brasileira no Vaticano, mas não se restringindo a ela, o deputado anteviu um conflito Igreja-Estado republicano, como o que dilacerou o monárquico.

*Eles têm a liberdade de pensar como quiserem, como o orador tem a liberdade de pedir à nação que não mantenha um representante junto à Santa Sé. (...) O que quer, o que defende é que o respeito que os homens da Igreja querem para a sua religião seja também prestado à República. (...) O que não pode compreender é que, pouco a pouco vá morrendo esse espírito liberal de defesa pela República leiga [isto é, laico], que foi aquela que foi pregada, para, de concessão em concessão, deixar-se que bem depressa se avizinha o momento que, infelizmente, não vê longe, de uma questão religiosa.*<sup>7</sup>

A atuação do deputado Valois não se limitou às questões gerais da relação entre Estado e Igreja Católica. Além de se bater na Câmara contra as tentativas de controle

<sup>4</sup> *Annaes da Câmara dos Deputados*, sessões de 1 a 15 de agosto de 1908, v. V, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1908, p. 281 ss.

<sup>5</sup> Em 1908, havia seis instituições de ensino superior na capital do país: duas federais – de Medicina e de Engenharia; e quatro faculdades privadas – duas de Direito, uma de Odontologia e outra de Economia.

<sup>6</sup> *Annaes da Câmara dos Deputados*, sessões de 1 a 15 de agosto de 1908, v. V, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1908, p. 300.

<sup>7</sup> *Idem*, p. 284, grifos meus.

das transações imobiliárias da instituição, com base nas leis de *mão-morta*, o cônego defendeu a dotação de recursos públicos para instituições religiosas católicas, como no caso da construção da catedral de São Paulo.

O projeto desse templo, um dos maiores do mundo católico, com capacidade para oito mil fiéis, seria facilitado pela redução do imposto de importação do material de construção bem como sobre obras de arte. O relator da Comissão de Finanças da Câmara dos Deputados havia impugnado o projeto de lei com base na interdição de alianças entre Estado e Igrejas, apesar do apoio do governo estadual paulista. O cônego Valois defendeu ardorosamente o projeto de lei, alegando que mais do que uma construção religiosa, a catedral seria um monumento artístico e cívico. No lugar dos santos e das imagens do Calvário, os vitrais teriam estampadas as glórias nacionais, especialmente as paulistas, ensinando aos fiéis os grandes feitos dos homens valorosos na história do país. Com os argumentos do cônego-deputado, mas principalmente pela posição favorável da bancada paulista na Câmara Federal, acionada pelo presidente do estado, o projeto foi aprovado sem alterações.<sup>8</sup>

Com a intensificação da *colaboração recíproca*, já não havia razões para se lamentar a separação Estado-Igreja Católica. Passou-se, então, ao regozijo. É o que se lê no trecho do livro *O Catolicismo na República*, publicado em Uberaba (MG) em 1906, pelo médico Joaquim José de Carvalho. Para o autor, o Catolicismo ficou mais pujante na República do que na Monarquia.

A República que quebrou as coroas imperiais, não demoliu um altar sequer, viu reerguerem-se novas capelas em quartéis, como se deu na Fortaleza de *São João*; essa praça de guerra e a de *Santa Cruz*, há dezessete anos inalteradamente conservam seus nomes do *Flos Sanctorum*; as procissões percorrem as ruas concorridíssimas e sob as maiores reverências; as missas são cotidianamente inúmeras em templos regorgitantes de fiéis; as exéquias solenes e as bênçãos fundamentais são indispensadas nas comemorações públicas e oficiais; os Príncipes da Igreja viajam e transitam com regalias oficiais que nunca lhes foram dadas em qualquer tempo; muitas constituições estaduais foram proclamadas em nome de Deus; a República mantém estreitas relações diplomáticas com a Santa Sé; os arcebispos elevaram-se de 1 a 4, os bispados de 11 a 18 até o momento em que escrevo, que mais serão brevemente, e temos o primeiro cardeal da América Latina; a Religião enfim, entra solicitada e venerada em tudo e em todos atos da vida nacional, a despeito dos inconsolados, roucos e desprezados protestos do pertinaz *Apostolado Positivista* dos Srs Drs Teixeira Mendes e Miguel Lemos, indefessos pregoeiros da *Religião da Humanidade* no Brasil, que são também de um republicanismo tão autoritário como seu *comtismo*. (apud LUSTOSA, 1990, p. 106, grifos no original)

<sup>8</sup> A catedral foi inaugurada em 1954, ainda inacabada, como parte dos festejos oficiais do quarto centenário da fundação da cidade de São Paulo.

Essa visão triunfalista, de um livreto publicado no interior do país, foi compartilhada por um livro alentado, um pouco menos exagerado nos adjetivos, publicado por visitante estrangeiro. De Uberaba, vamos a Paris.

Em 1907, dois anos depois da lei de separação Estado-Igreja Católica na França, o Brasil foi visitado por um padre jesuíta proveniente daquele país, Joseph Burnichon. Ele era um importante escritor, tendo produzido obras de relevo do ponto de vista dos interesses católicos.<sup>9</sup> Não consegui saber a razão de sua viagem, se resultado de missão da Companhia de Jesus ou do Vaticano. O fato é que ele esteve no Brasil de novembro de 1907 a junho de 1908, período no qual passou dois meses em Buenos Aires. Viajou do norte ao sul, visitou dioceses, colégios, conventos, leu livros e entrevistou autoridades religiosas e políticas, se revelando um observador atento e perspicaz. Seu livro *Le Brésil d'aujourd'hui*, publicado em Paris, em 1910, foi dirigido ao público francês, com uma conclusão inequívoca: apesar de todos os problemas, a separação entre Estado e Igreja foi feita, no Brasil, de forma muito melhor para os católicos do que na França; em muitos aspectos dessa questão, o Brasil poderia ser modelo para seu país.

Dois dos 16 capítulos foram dedicados às relações Estado-Igreja Católica. O autor relatou a estreita ligação entre um e outra durante a Colônia e o Império, o que teria acarretado grandes problemas, como em outros lugares: nenhuma Monarquia católica resistiu à tentação de transformar proteção em tutela, mas a portuguesa teria resistido menos do que qualquer outra. O Império independente recebeu essa pesada herança. Como se não bastasse, a Maçonaria era forte no país, contando com adeptos nos mais altos postos do governo.

A *questão religiosa* dos anos 1870 foi apresentada como efeito dos ataques da Maçonaria, que teriam vitimado a Igreja mediante a penetração que ela detinha nas irmandades religiosas. A República proclamada em 1889 assumiu a Constituição provisória redigida por Rui Barbosa, na qual o liberalismo intolerante se traduziu no parágrafo que determinava a exclusão da Companhia de Jesus, além de interditar a fundação de novos conventos ou mosteiros. O Congresso “honrou a si mesmo” suprimindo da Constituição promulgada em 1891 o parágrafo problemático da provisória, e “o autor do projeto puniu a si mesmo, mais tarde, de havê-lo inserido, confiando aos jesuítas a educação de seus filhos”. (BURNICHON, 1910, p. 192) Ele se referia, muito provavelmente, a Rui Barbosa, que matriculou seu filho caçula no colégio da Companhia de Jesus em Nova Friburgo.<sup>10</sup>

A Constituição republicana manteve apenas um gesto de intolerância, o que negava o direito de voto aos religiosos sujeitos à obediência, incluindo-os na categoria dos

<sup>9</sup> Entre elas, *L'État et ses rivaux dans l'Enseignement secondaire*, Paris: Poussielgue, 1898; *Histoire d'un siècle, 1814-1914: La Compagnie de Jésus en France*, Paris: Gabriel Beauchesne, 1914-1922, 4 v.

<sup>10</sup> Voltarei a esse gesto do político baiano ainda neste capítulo.

analfabetos, dos mendigos e dos malfeitores. Talvez para melhor impressionar os leitores, foram esquecidos os militares praças de pré. O jesuíta visitante disse que, na prática, as autoridades não faziam caso dessa exclusão, sugerindo que os religiosos dos conventos e os jesuítas votavam nas eleições, apesar da interdição legal.

Ao contrário do que aconteceu na França, na Assembleia Constituinte do Brasil ninguém teve a “ideia monstruosa” de passar ao Estado os bens da Igreja. No Brasil, ela continuou com a posse e a propriedade de seus bens, além do que o Estado não cobrava imposto sobre eles. Essa imunidade fiscal teria resultado de um privilégio inerente à propriedade mesma, em razão de sua natureza. Ela fora consagrada pelo direito canônico, bem como pelo uso imemorial, e assim foi mantida pelo regime republicano brasileiro. Não seria possível reconhecer de modo mais explícito a Igreja como potência independente.

O Estado brasileiro reconhecia a Igreja com sua estrutura própria; quando havia algo a tratar com o Estado, eram os bispos que representavam a Igreja. “Em todos os estados da Federação, as autoridades mantêm excelentes relações com os bispos e o clero; o Governo Federal dá o exemplo”. (Idem, p. 194) Quando a República Francesa não fosse mais governada por energúmenos (sic), ela poderia, mesmo sob o regime da separação, retomar as relações diplomáticas com a Santa Sé, como fez o Brasil. Em visita ao palácio de verão do núncio apostólico em Petrópolis, Burnichon recebeu dele testemunho da estima do governo do Rio de Janeiro pelo representante do Vaticano: foi no seu palácio onde os diplomatas brasileiros e bolivianos se reuniram para discutir questões de fronteiras.<sup>11</sup>

Devido às boas relações com a Cúria Romana, o governo brasileiro conseguiu vencer a disputa com os países de língua espanhola da América. Por isso, o primeiro “prelado de púrpura” da América do Sul foi o cardeal Arcoverde. Quando retornou de Roma, ele foi recebido com festas promovidas pela sociedade e pelo governo.

As congregações religiosas femininas francesas eram bem acolhidas no Brasil, em todo lugar se pedia que se instalassem. Poderiam vir outras mais. Havia, no entanto, um problema sério, o insuficiente recrutamento de padres no próprio país, o que exigia a mobilização de grande número de sacerdotes da Europa, especialmente da Itália. Os padres estrangeiros viraram um problema político, pois a Maçonaria usava argumentos patrióticos para seu assalto contra a Igreja. Nesse ponto havia uma má vontade do governo. Os padres estrangeiros aguardavam muito tempo para conseguir a nacionalidade brasileira. Burnichon achava que isso era para facilitar eventual medida de expulsão, mais difícil de se fazer contra cidadãos nacionais.

Problema que exigia cuidado era a persistência de uma mentalidade permeada pelo “espírito racionalista” e anticristão nas classes dirigentes, proveniente do período imperial,

<sup>11</sup> O Tratado de Petrópolis, resolvendo as disputas entre os dois países sobre o território do Acre, foi assinado no palácio episcopal em 1903, com base no arbitramento do núncio apostólico.

mas havia exceções. O jesuíta francês encontrou fervorosos católicos em todo o país, homens inteligentes e cultivados, ocupando altas posições na escala social.

A Maçonaria havia obtido uma vitória com o ensino público dito neutro, que o autor considerou um agente de descristianização. A liberdade de ensino existia no Brasil, mas de um modo tal que permitia ao governo controlar as escolas privadas. Burnichon disse que durante a visita que o ministro da Educação fez ao colégio dos beneditinos, em São Paulo, a autoridade pretendeu que o estabelecimento suprimisse o Ensino Religioso, porque ele seria ministrado em detrimento de outros estudos exigidos pela lei, além de não ser considerado “boa higiene para os espírito dos adolescentes!” (Idem, p. 209) Os protestos, vindo de toda a parte, fizeram-no voltar atrás. Esse foi um registro surpreendente, pois os assuntos da Educação estavam afetos, naquela época, ao Ministério da Justiça. No governo do presidente Afonso Pena, essa pasta foi ocupada pelo liberal potiguar Augusto Tavares de Lyra, que propôs e não conseguiu apoio financeiro federal à oferta de ensino primário *gratuito e laico* dos estados. Não encontrei registro algum sobre manifestação dele a respeito do currículo do Colégio São Bento, que ademais não era da alçada federal. A não ser que o estabelecimento beneditino pretendesse equiparação ao Ginásio Nacional, caso em que deveria ministrar as disciplinas do currículo dessa instituição federal. No processo de equiparação, nenhuma resistência havia quanto ao acréscimo de disciplinas, inclusive de caráter religioso, pelos estabelecimentos católicos ou protestantes, desde o Decreto 3.890/1901. Teria aquela posição atribuída ao ministro sido uma reação à negativa diante da pretensão de recebimento de subsídio governamental? Nesse caso, a supressão do Ensino Religioso seria posta em outro patamar.

As irmandades religiosas atraíram a atenção do visitante, por sua ambiguidade. Essas peculiares instituições brasileiras eram ricas, ao passo que o clero secular permanecia pobre, além do que ainda eram dirigidas por maçons, membros da seita que queria destruir a Igreja. No mundo inteiro, o inimigo atacava de fora, mas, no Brasil o perigo vinha de dentro. Ao mesmo tempo, Burnichon não deixou de apontar as possibilidades de revinculação Estado-Igreja que as irmandades propiciavam. Sobre isso, ele apresentou um significativo exemplo.

De volta à França, na escala do navio em Salvador, o jesuíta francês não escondeu admiração pela festa litúrgica do Santíssimo Sacramento, convocada pelo arcebispo mas materialmente empreendida pela Intendência Municipal. A procissão saiu da catedral integrada por 15 irmandades, seguidas do clero e das autoridades governamentais. O governador somente esteve ausente por problemas de saúde. Depois das autoridades veio a bandeira nacional e uma banda militar, seguida de tropa de infantaria e cavalaria, de cabeças descobertas. Fechando o cortejo, outra banda militar e o povo compacto, somente homens. A procissão passou pelas principais ruas da cidade, inclusive pela praça

onde estava o palácio do Governo. O trânsito foi interrompido, mas ninguém reclamou. À sua passagem, os homens tiravam os chapéus, em sinal de respeito.

Na avaliação do jesuíta francês, a solenidade teve um caráter oficial e eclesiástico, todavia nada popular. As festas dos padroeiros das irmandades, como a de São João, essas sim, eram muito populares mas tinham um caráter demasiadamente profano. Era em reação à tendência popular de materializar a religião que a autoridade eclesiástica teria lançado mão da pomposa demonstração de fé, para o que contou com o apoio material e a presença dos detentores do poder estadual, dotada de forte conotação simbólica.

Feitas as contas, uma vez determinada a separação entre a Igreja e o Estado na República brasileira, ela não poderia ser mais moderada do que foi. Burnichon relutou em qualificá-la de *favorável* e de *amigável*. (Idem, p. 193) Contudo, não encontrou motivos para acusar o governo republicano de anti-religioso. Até aquele momento, a separação não foi considerada pelos governantes como razão para fazer guerra à Igreja. Eles não empreendiam ações anti-clericais nem se abstinham de práticas religiosas em sua vida pessoal. A Igreja brasileira teria menos a reclamar dos poderes públicos sob o regime de separação republicana do que sob o da proteção imperial. Mesmo que houvesse algum clérigo que sentisse saudade da antiga situação, Burnichon tinha certeza de que os padres e os católicos inteligentes preferiam a situação existente, mesmo sabendo dos inconvenientes e dos perigos, como a ação da Maçonaria e do Positivismo. (Idem, p. 195)

Tirando os olhos do livro de Burnichon e mirando outras publicações, concluiremos que nem tudo era feito só de elogios no período que se seguiu à separação Estado-Igreja Católica. Entre os críticos, estava o Ministro do Supremo Tribunal Federal João Barbalho Uchoa Cavalcanti, jurista e político pernambucano, que foi um intérprete contracorrente da *entente cordiale*. Sua exegese da Constituição de 1891, publicada em 1902, expressou uma posição de compreensão estrita da laicidade republicana, que estaria sendo desobedecida.<sup>12</sup>

O magistrado não hesitou em manifestar sua opinião quanto à supremacia estatal no que dizia respeito à liberdade de atuação das instituições religiosas ao comentar o artigo 72 da Constituição Federal, o que tratou da Declaração de Direitos. Para ilustrar sua posição, João Barbalho empregou exemplos extremos. Ao discorrer sobre o casamento civil, disse que alguém poderia achar lícito, no seu foro íntimo, o casamento incestuoso ou a poligamia; uma instituição religiosa poderia professar a legitimidade dos sacrifícios

<sup>12</sup> A participação de João Barbalho na elaboração da Constituição, como deputado federal por Pernambuco, lhe propiciou uma visão de dentro do processo, inclusive dos antecedentes das emendas, de sua discussão e votação, muitas das quais ele comentou detalhadamente na obra aqui citada. Sua visão da laicidade da educação pública pôde ter se beneficiado da longa gestão à frente da Direção-Geral da Instrução Pública da Província de Pernambuco, que dirigiu por mais de duas décadas (1873-1889), quando havia religião oficial, que estava presente na rede provincial. Também da passagem pelo Ministério da Instrução Pública, Correios e Telégrafos.



humanos. Mas, foi o Estado que decidiu que essas posições eram ilegais no país. “A chamada liberdade espiritual não lhe tolhe a ação [do Estado, LAC].” (CAVALCANTI, 2002, p. 310)

No tocante ao ensino público laico, o jurista pernambucano foi particularmente enfático. Mesmo reconhecendo a influência benéfica que o sentimento religioso poderia ter na manutenção da ordem pública, ele encontrou fortes razões para que os constituintes tivessem estabelecido aquela restrição. A religião na escola poderia ensejar fanatismo e gerar sangrentas revoluções, como já teria acontecido. Por outro lado, o ensino laico não professava o ateísmo nem jogava uma religião contra outra. A escola laica “não repele as ideias religiosas e morais, que são o patrimônio comum das seitas mais conscienciosas e esclarecidas, princípios universais abraçados por todas as confissões e que estão no espírito do século.” (Idem, p. 313) O texto constitucional não deixava dúvidas quanto à proibição do Ensino Religioso nas escolas mantidas pelo Estado, em todos os níveis.

Quanto ao apoio financeiro público a escolas privadas confessionais, João Barbalho entendia que elas não poderiam receber do governo quaisquer auxílios na forma de isenções ou favores, pois isso seria contribuir para o desenvolvimento da religião professada nesse tipo de escola, o que estava explicitamente vedado pelo parágrafo 7º do artigo 72 da Constituição Federal. (Idem, p. 314)

Mesmo ocupando o mais alto posto do Poder Judiciário brasileiro, o magistrado nada pôde fazer pela manutenção do que defendia ser a posição dos constituintes republicanos. Como veremos no último item deste capítulo, o Ensino Religioso foi oferecido em escolas municipais. Não bastasse isso, escolas privadas confessionais receberam subvenções financeiras e isenções fiscais. Além de João Barbalho não obter apoio para suas posições no Supremo Tribunal Federal, as instâncias estaduais da justiça tinham entendimento distinto do seu e nem sempre eram acionadas, de modo que os detentores dos Poderes Executivo e Legislativo nos estados e municípios agiam ao sabor do jogo de interesses nos respectivos âmbitos.

Houve um ponto fora da curva ascendente da *colaboração recíproca* Estado-Igreja Católica, protagonizado em 1910 pelo presidente da República, o maçom Nilo Peçanha. Nesse ano, a revolução republicana em Portugal acabou com o *padroado*, separou a Igreja Católica do Estado e instituiu a liberdade religiosa. Num processo incomparavelmente mais conflituoso do que no Brasil, propriedades eclesiásticas foram confiscadas e ordens religiosas expulsas do país, inclusive os jesuítas. Parte dos religiosos expulsos encontrou refúgio em outros países europeus e nos Estados Unidos. Os jesuítas se dispersaram, e dois deles embarcaram para o Brasil, em novembro desse ano.

Nilo Peçanha havia sido eleito vice-presidente e assumiu o cargo quando da morte de Afonso Pena em 1909. Apesar da maciça votação recebida, o fluminense

Peçanha<sup>13</sup> foi violentamente hostilizado pela oposição parlamentar e pela imprensa, por ser mulato e ter rompido com o poderoso chefe político gaúcho Pinheiro Machado, além de ser alvo, ainda que indireto, da “campanha civilista” do candidato a presidente Rui Barbosa.

Faltando dez dias para a passagem da presidência da República ao sucessor eleito, marechal Hermes da Fonseca, Nilo Peçanha decidiu, junto com o ministro do Interior Esmeraldino Bandeira e o chefe de polícia do Distrito Federal Leoni Ramos, evocar o Decreto 1.641, de 7 de janeiro de 1907, para proibir o desembarque em portos brasileiros dos dois padres jesuítas portugueses. A inspiração imediata desse decreto foi a expulsão do território brasileiro de pessoas que comprometessem a segurança nacional, especialmente militantes anarquistas e socialistas, bem como de vagabundos e praticantes da mendicância e do lenocínio.

A divulgação pela imprensa da decisão presidencial desencadeou intensa discussão, inclusive no Senado e na Câmara dos Deputados. A imprensa religiosa católica foi mobilizada, bem como o clero – desde o cardeal Arcoverde até os vigários das paróquias interioranas. Em defesa do ato do governo, deputados como Afonso Costa informaram o apedrejamento de conventos e ameaças de agressões a religiosos por populares no Rio de Janeiro, e ameaças a outros estabelecimentos católicos. A existência de grande colônia portuguesa era considerada agravante potencial desse conflito iminente. (GONÇALVES, 2014, p. 76) Os defensores dos padres, aos quais se aliaram os adversários do presidente, evocaram o princípio constitucional da separação entre Estado e Igrejas, o que não permitiria a intromissão governamental em questões religiosas. “O eficaz mito da conspiração maçônica ressurgia depois de adormecido, desde a ‘questão dos bispos’”. A longa noite de vigília do mito chegara a um termo. Não faltaram alusões à possível influência da irmandade, fazendo parecer que o ato do presidente estava dominado por um ‘poder secreto’ não reconhecido pela Constituição e que teria agido nas sombras da política, tanto em Portugal quanto no Brasil.” (Idem, p. 79) A versão foi politicamente adequada para sublinhar o inimigo da Igreja Católica, mais imaginário do que real, haja visto que os presidentes da República maçons confirmados antes de Nilo Peçanha (Prudente de Moraes, Campos Salles e Rodrigues Alves) ou depois dele (Hermes da Fonseca, Wenceslau Brás e Washington Luiz, para pararmos em 1930), jamais tiveram atitudes semelhantes.

<sup>13</sup> Nascido em família pobre em Campos dos Goitacazes (RJ), região dominada pela agroindústria açucareira, que mantinha lembranças vivas do regime escravista, Nilo Peçanha estudou Direito em São Paulo e Recife, e teve rápida ascensão na carreira política. Elegeu-se deputado constituinte em 1890, senador e presidente do Estado do Rio de Janeiro em 1903. Três anos depois, vice-presidente da República. Na educação brasileira, seu papel foi de grande importância pela criação, em 1909, de 19 escolas de aprendizes-artífices, uma em cada capital de estado, origem remota da rede federal de ensino técnico-industrial. Em termos práticos, esse ato foi a única ação federal nos estados, no campo educacional, em toda a Primeira República. (CUNHA, 2005b, capítulo 2)

O deputado-cônego paulista José Valois de Castro, de notória militância a favor da Igreja Católica, de quem já falei e voltarei a falar, impetrou *habeas corpus* no Supremo Tribunal Federal em favor dos dois padres. O tribunal decidiu por oito votos a dois (não computado o do presidente) a favor dos religiosos, com base em vários argumentos, dos quais destaquei dois: (i) se houvesse, de fato, ameaça de perturbação da ordem por causa da presença dos padres no Brasil, o governo deveria defendê-los, não expulsá-los; e (ii) os padres portugueses estariam vindo como refugiados políticos, aos quais não se podia negar asilo. (GONÇALVES, 2014, p. 81)

Durou pouco a extemporânea tentativa de Nilo Peçanha de fazer valer uma posição anti-jesuítica que a Maçonaria (mas não só ela) defendera durante o Império, que fora inserida na Constituição provisória da República e excluída da promulgada em 1891. A ação contra os jesuítas não se consumou e não perturbou as relações amistosas entre o Estado e a Igreja Católica.

Tal colaboração tinha um lado ainda não mencionado, mas que não pode ser esquecido, sob pena de não se levar em conta um elemento de importância crescente, inclusive e mais ainda nos tempos atuais: as disputas internas ao campo religioso. Com efeito, não podendo mais empregar o aparelho de Estado para restringir as atividades das instituições religiosas rivais, restava ao Catolicismo passar para a ação direta. E não economizou ação.

O livro de Pedro Tarsier, *História das perseguições religiosas no Brasil* (1936), traz um apaixonado elenco de situações em que não católicos foram alvo de discriminações, desde os tempos coloniais. O autor defendeu a tese, do ponto de vista da Igreja Batista, de que o regime republicano não foi suficientemente efetivo em impor a laicidade no país. Em decorrência disso, o clero católico continuou a reprimir as versões do Cristianismo reformado, como fazia durante o Império, quando era religião oficial.

Tarsier transcreveu numerosas notícias de jornal que relatavam ataques de populares, insuflados pelos padres, inclusive com a participação direta deles, contra pastores protestantes. Suas casas eram depredadas, eles sofriam ferimentos e até eram atirados em rios. Os assistentes de suas pregações tinham idêntico destino. (TARSIER, 1936, t. I, p. 165 ss) Os delegados de polícia assumiram atitudes variadas. Ora tomavam parte nas agressões, ora intimavam os agressores a depor, sem nenhum efeito prático. Em diversas ocasiões, protestantes foram obrigados a tirar o chapéu diante de uma procissão católica, inclusive mediante agressão física, cometida por populares e pela polícia. Era comum o apedrejamento de casas de culto protestante ou residência de pastores pelos participantes de procissões católicas, diante do que os padres nada faziam para demover os agressores de seus atos. Em Juiz de Fora (MG), o comandante do batalhão policial impôs a um soldado protestante 10 dias de prisão por ele não ter tirado a barretina quando passava uma procissão católica. (Idem, tomo II, p. 18)

Nas cidades menores, os padres participavam diretamente da repressão física aos pastores e crentes protestantes. Nessas cidades não havia autoridade policial ou ela não era emancipada da “religião do país”. Nas cidades maiores, os padres não participavam diretamente dos motins, que eram comandados por algum chefe político, ansioso por tirar proveito do clima de superstição criado pelo clero romano. (Idem, t. II, p. 17-18) Em poucas ocasiões, a população apoiou os protestantes. Foi esse o caso de um assalto promovido pelo vigário de Sabará (MG) a uma conferência distrital evangélica que se realizava naquela cidade. Revoltada com o ataque, parte da população, inclusive correligionários do padre, que era chefe político local, passaram a montar guarda protegendo os protestantes. (Idem, t. I, p.172)

Na região Nordeste a situação dos protestantes era bastante perigosa: espancamentos e assassinatos de pastores e suas famílias, bem como de crentes, sempre com a direção ou incitamento dos padres. Essas agressões eram por vezes potencializadas pelas rivalidades políticas locais. Quando coincidia que um convertido era do partido adversário ao que estava no poder, ele poderia ser assassinado pelos capangas, como aconteceu em Bom Jardim (PE), em abril de 1900. (Idem, t. I, p.182 ss) Os padres estrangeiros, particularmente os frades capuchinhos italianos, eram os que mais atiçavam o povo contra os “hereges”. Euclides da Cunha falou deles em *Os Sertões* como potencializadores do fanatismo dos sertanejos.

Em uma ocasião, a proteção militar e a intermediação diplomática garantiram a pregação protestante. Isso aconteceu com um pastor batista que conseguira muitos adeptos em Nazaré (PE). Em uma noite de agosto de 1895, o vigário da matriz atiçou a turba que invadiu uma casa onde se realizavam os cultos, espalhou querosene e ateou fogo no local. Socorro imediato impediu destruição completa. O pastor relatou o caso ao seu colega de Recife, um norte-americano, que acionou o cônsul de seu país natal. Ambos foram ao presidente do Estado, Barbosa Lima, que designou um tenente do Exército e sete praças para acompanharem o pastor a Nazaré. Quando a comitiva desembarcou do trem nessa cidade, se deparou com a hostilidade de cerca de 500 homens, entre eles capangas armados com facões e cassetes. Ao verem os militares com armas embaladas, a multidão se dispersou. O tenente se apresentou ao prefeito, que capitaneava a reação, e o responsabilizou por qualquer ofensa que o pastor viesse a receber. Diante disso, o prefeito mudou de posição, assim como os populares. Além de cultos em Nazaré, o tenente e cinco praças acompanharam o pastor a Pau d’Alho, onde resgataram um morador que se convertera àquela confissão protestante. (Idem, t. I, p. 175-176)

As capitais dos estados não ficaram isentas da violência católica contra os protestantes. Em Recife, em 1903, dois frades capuchinhos promoveram a queima de 214 volumes da Bíblia acusada de falsa (protestantes), como se fazia no tempo do Império. Esse ato foi acompanhado de multidão, animada por discursos eloquentes dos

frades em frente à Igreja do Carmo. (Idem, t. I, p. 196) No ano seguinte, na capital paulista, a Legião de São Pedro queimou 300 Bíblias evangélicas em frente à Igreja de Santa Cecília. (Idem, t. II, p. 7)

O enterro de não católicos em cemitérios públicos continuou a ser um problema, notadamente nas pequenas cidades do interior. Em Pati (RJ), uma mulher protestante faleceu e seu corpo não pôde ser enterrado no cemitério público, porque o padre assim quis e as autoridades municipais nada fizeram para garantir a aplicação da determinação constitucional quanto à secularização dos espaços públicos de inumação. O mesmo aconteceu em Santa Margarida (RJ), em 1902. O padre alegou que o cemitério público era de sua propriedade e não permitiu que a filha de um alferes protestante fosse ali enterrada. As autoridades ficaram quietas. (Idem, t. I, p. 194-195) Em 1910, em Ponte de Carvalhos (PE), o corpo de uma menina foi desenterrado do cemitério público, por ordem do delegado de polícia, por ser ela filha de um protestante. (Idem, t. II, p. 18) Situações como essas continuaram por muito tempo ainda. Em 1921, o corpo de um protestante foi trazido para Itaúna (MG) para ser enterrado no cemitério público. O padre a princípio concordara com o sepultamento, mas mudou de ideia quando o corpo chegou, e impediu a inumação. Os protestantes tiveram de enterrá-lo no terreno do templo batista, para o que obtiveram permissão da Câmara Municipal. (Idem, t. II, p. 30) O Poder Público endossou a violência religiosa e cometeu um ato ilegal, mas preferiu não contradizer o vigário.

Um dos casos relatados por Tarsier foi o de Miguel Vieira Ferreira, pastor da Igreja Evangélica Brasileira, convocado como jurado no tribunal do Rio de Janeiro. Ele se recusou a tomar parte dos trabalhos, porque havia um crucifixo dependurado acima da cabeça do juiz presidente do tribunal. Disse ser aquele símbolo da fé católica, inadequado para ser exibido em local público.<sup>14</sup> Além de desatendido, ele foi multado pelo juiz e combatido em jornais católicos. A defendê-lo estavam os protestantes, os positivistas e “alguns raros jornais seculares”. O crucifixo acabou sendo retirado da sala de sessões do tribunal, mas o fato custou caro ao pastor, inclusive em termos financeiros, pois o valor da multa não foi reembolsado. (Idem, t. I, p. 167)

No longo e lamentoso relato não aparece caso algum em que padre ou seu representante leigo fosse punido por crime contra a liberdade religiosa ou por agressão cometida à sombra da autoridade da Igreja Católica. Aliás, o contrário aconteceu. Em Bom Jardim (PE), os protestantes agredidos acabaram presos pelo delegado de polícia como se fossem eles os agressores. (cf Idem, t. II, p. 54)

<sup>14</sup> Se o símbolo religioso fosse apenas a cruz, ao invés do crucifixo, não se sabe se a reação do jurado seria a mesma. O nome desse pastor apareceu em outros capítulos deste livro. Primeiro, como signatário do que eu considere o primeiro documento coletivo que reivindicou a supressão do Ensino Religioso das escolas públicas (1874); depois, como autor de representação ao Congresso Constituinte para que se mudasse a redação do artigo sobre a liberdade religiosa, de modo a evitar interpretações errôneas que levassem a perseguições como as que ele próprio havia sofrido (1891).

Essa sequência de fatos relatados por Tassier, mesmo que parciais, provam que não teve sucesso a Liga Evangélica, criada em 31 de maio de 1890 pelo pastores E. A. Tilly, J. Zacharias de Miranda, E. Carlos Pereira, além de Horace Lane, Bento Dias Ferraz de Arruda, Gaspar Schlitler e Remígio de Cerqueira Leite. O manifesto da associação previa a difusão entre os protestantes de numa atitude de autodefesa que fosse, também e ao mesmo tempo, do novo regime:

Revelam esses fatos a necessidade de se escudar fortemente a República para que não seja ela entregue ao vilipêndio nas mãos de seus naturais adversários. Importa que as forças evangélicas, diretamente interessadas no respeito à liberdade de consciência, se liguem em solidariedade íntima, e ofereçam combate ao fanatismo inquisitorial, e ao despotismo arrogante jurados de todas as liberdades. (...) Protestantes de todas as denominações, levantemo-nos, e ao poder absorvente de Roma se oponha a força incontrastável de nossos princípios. Combatamos, outrossim, a desastrosa reação de uma irreligiosidade que a tudo amesquinha. Abra-se, por toda a parte, nas colunas dos jornais de maior circulação, uma campanha patriótica, ampla, sistemática.<sup>15</sup>

A campanha prevista pela liga deveria ser divulgada sobretudo pela imprensa não religiosa, a ser desfechada principalmente no estado de São Paulo e na capital federal.

Com as disputas religiosas não se limitando à dimensão simbólica, mas passando às vias de fato, a omissão do Estado como detentor do monopólio da violência material não podia deixar de constituir um lado importante da *colaboração recíproca* com a Igreja Católica. E fez mais do que isso. Ao criminalizar as práticas espíritas no Código Penal, se não impediu, pelo menos dificultou a atuação dessa corrente competidora.

Com uma auto-imagem mista de ciência e religião, a doutrina elaborada na França pelo pedagogo Alan Kardec se baseava nas manifestações de inteligências imateriais (espíritos) mediante a atuação de pessoas vivas, os médiuns. O sentido geral era o do aperfeiçoamento moral do homem, no qual a caridade ocupava um lugar de destaque, inclusive na promoção da saúde física e psíquica. O Espiritismo redefiniu o Cristianismo segundo seus próprios parâmetros, de um modo tal que o axioma da reencarnação das almas constituiu o ponto de mais forte confronto doutrinário entre ambas as correntes. Em termos práticos, rejeitou a autoridade clerical, os sacramentos e a infalibilidade do papa. O Espiritismo foi condenado pelo Vaticano, que incluiu os livros de Kardec na lista das publicações proibidas aos católicos.

O Espiritismo chegou ao Brasil na mesma época que o Protestantismo. Se este desembarcou em 1852 com um pastor calvinista, dublê de missionário e diplomata, para apoiar religiosamente os marinheiros norte-americanos no Rio de Janeiro, os primeiros livros de Alan Kardec chegaram com imigrantes franceses a partir do ano seguinte.

<sup>15</sup> *Imprensa Evangélica*, 28/6/1890, p. 2.

Desde então, as reuniões com propósitos mediúnicos na Bahia e no Rio de Janeiro se multiplicaram, se espalhando depois para outras cidades, favorecidas por afinidades devocionais que adeptos do Catolicismo tinham com essa doutrina. Ao contrário do Protestantismo, o Espiritismo não chegou com missionários sustentados por instituições estrangeiras nem possuía clero especializado. Diferia, também, na bibliografia básica. Enquanto os protestantes traziam Bíblias publicadas em português nos Estados Unidos, a partir de 1860 começaram a ser impressas traduções brasileiras de livros espíritas franceses e revistas de divulgação. Em comum, protestantes e espíritas tinham nas elites políticas e profissionais pontos importantes de apoio contra a ação discriminatória da religião do Estado.

Em maio de 1880, *O Apóstolo* estampou a posição oficial da Igreja Católica a respeito dos seus rivais no campo religioso, com ênfase no perigo representado pela doutrina de Kardec: “Ao lado do protestantismo e do positivismo lavra entre nós uma seita, tão perigosa quanto perniciosa, que tem invadido até as classes elevadas, e triste é que nela figurem, para maior prejuízo dos ignorantes, homens de inteligência e até notáveis por certos atos que os recomendam à sociedade. Esta seita é o espiritismo.”<sup>16</sup>

No ano seguinte, o jornal católico transcreveu um antigo parecer da seção dos Negócios do Império do Conselho de Estado, datado de 27 de setembro de 1878, que recomendou o indeferimento de pedido de aprovação do estatuto do *Grupo Espírita Caridade*, fundado no Rio de Janeiro. O grupo se apresentou como promotor da caridade e de estudos das manifestações dos espíritos sobre o mundo corpóreo, bem como suas aplicações nas ciências morais e psicológicas; suas atividades proibiam discussões de matérias que envolvessem a política, a religião e a conduta pessoal. O parecer elaborado por Balduino Coelho, oficial de secretaria daquela instância estatal, se concentrou sobre a auto-representação da instituição: ela escondia seu propósito religioso, que contrariava em tudo a doutrina da religião do Estado. A alegação de que o Espiritismo não possuía templos, altares nem sacerdotes não poderia servir como alegação de que não se tratava de uma religião que negava os dogmas da Igreja Católica. Ademais, havia provas suficientes para comprovar que a prática do Espiritismo levava ao aumento do número de suicídios, de loucura e de mortes por tratamento errado de doenças. A conclusão do parecer foi taxativa: “não pode funcionar com autorização do governo uma sociedade que se propõe a fins contrários à religião do Estado, que é um perigo para o bem e para a ordem social.”<sup>17</sup>

O *Grupo Espírita Caridade* não teve seu estatuto aprovado, o que não impediu que ele e outros funcionassem no Rio de Janeiro e em outras cidades, nem que a Federação Espírita Brasileira fosse criada em 1884. Presidida inicialmente por um major do Exército

<sup>16</sup> *O Apóstolo*, 19/5/1880, p. 1.

<sup>17</sup> *O Apóstolo*, 16/1/1881, p. 1.



(mais tarde marechal), substituído por um médico convertido, a federação tinha inicialmente objetivos de divulgação e propaganda, somente mais tarde assumiu um papel de representação política dos grupos afins. A instituição não foi objeto de repressão nem de crítica na imprensa, mesmo depois que instalou em sua sede um posto “mediúnico receitista”, talvez por ter sido presidida, desde 1899, por dois médicos e um advogado. (GIUMBELLI, 1997, p. 105-106)

A satanização do Espiritismo pela Igreja Católica prosseguiu e cresceu com o aumento do número de adeptos do rival. Em 1881, o bispo do Rio de Janeiro, Pedro Maria de Lacerda, que fora o desencadeador da *rebelião episcopal* nove anos antes, emitiu uma carta pastoral condenando a doutrina de Kardec por tentar manipular os espíritos dos mortos.<sup>18</sup> As manifestações do episcopado católico contra a legislação republicana já são nossas conhecidas, mas vale a pena voltar ao Código Penal baixado por decreto de 1890. O clero leu com satisfação o artigo 157, que incluía explicitamente a prática do Espiritismo como crime, entre os cartomantes e magos, reforçado pela condenação do exercício ilegal da arte de curar, previstos nos artigos antecedente e consequente.<sup>19</sup>

Tanto *O Apóstolo* quanto o oponente *Imprensa Evangélica* aplaudiram os comentários do autor do Código, Baptista Pereira, publicados no *Jornal do Comércio* em vários artigos, em dezembro de 1890. O jurista contestou neles os protestos de espíritas publicados em jornais cariocas, para o que incluiu trechos de denúncias de charlatanismo e males provados pelas atividades mediúnicas na França – elas seriam exemplos do que era preciso evitar e reprimir no Brasil. Esses argumentos foram endossados pelo jornal protestante, que qualificou o Espiritismo de prática de atos reprovados e até criminosos.<sup>20</sup> De um lado, a condenação provinha de suas conseqüências, dos males evidentes de aumento de casos de suicídios e loucura; de outro, pela inutilidade, pois a Palavra de Deus já tinha tudo o que os homens precisavam saber, não havia razão alguma para invocar espíritos para nos guiar, se é que isso era possível.<sup>21</sup>

O fato é que o Código Penal criminalizou o Espiritismo, fazendo com que pelo menos parte das disputas no interior do campo religioso fosse instrumentalizada pelo Estado. Ao invés de proteger a religião do Estado, como no tempo do Império, o Código Penal republicano se propunha a defender a sociedade contra os males daquilo que os médicos entendiam por charlatanismo, contra o qual lutavam desde o regime anterior em prol do monopólio da arte de curar. Mesmo depois que a Constituição promulgada em 1891 garantiu o exercício livre de todas as profissões, a Medicina foi sempre reconhecida

<sup>18</sup> *O Apóstolo*, 15/7/1881, p. 1.

<sup>19</sup> *O Apóstolo* publicou o texto do Código Penal em capítulos. Os artigos mencionados apareceram na edição de 31/10/1890, p. 3.

<sup>20</sup> *Imprensa Evangélica*, 10/1/1891, p. 14.

<sup>21</sup> *Imprensa Evangélica*, 20/6/1891, p. 2.

pela ordem jurídica como privilégio profissional dos diplomados pelos cursos oficiais ou a eles equiparados por ato do Estado. Ao apoiar a demanda monopolista dos médicos, a legislação republicana protegia os dois rivais cristãos do seu novo desafiante comum.

Mais severo ainda do que o Código Penal foi o regulamento dos serviços sanitários a cargo da União, baixado pelo Decreto 5.156, de 8 de março de 1904. Proposto e redigido por Oswaldo Cruz, e assinado pelo presidente Rodrigues Alves, o regulamento incidia sobre os serviços sanitários federais de todo o país. Ele era particularmente minucioso no que dizia respeito à capital do país, que passava por drástica reforma urbana, com a qual estava sintonizado. Sob a direção do prefeito do Distrito Federal Francisco Pereira Passos, a cidade do Rio de Janeiro foi remodelada segundo os parâmetros urbanísticos que o barão Haussmann impusera em Paris décadas antes, processo que o brasileiro conhecia de perto. Todo o centro da cidade foi submetido ao que o povo carioca chamou de “bota abaixo”, isto é, a demolição compulsória dos cortiços e a expulsão da população mais pobre para a periferia e os morros. A isso se seguiu a abertura de largas avenidas e a construção de edifícios públicos (teatro, biblioteca, museu) e o incentivo a edificações privadas de arquitetura europeia. O discurso civilizatório segundo os padrões europeus se associou ao discurso sanitário, particularmente atento à grande incidência de epidemias que atingiam o Rio de Janeiro, sobretudo a febre amarela e a varíola.

A insatisfação popular contra o “bota abaixo” e suas consequências culminou numa revolta de grandes proporções, cujo estopim foi a Lei 1.261, de 31 de outubro de 1904, que determinou a vacinação obrigatória contra a varíola. A desinformação quanto ao que fosse esse procedimento inédito no país se somou à violência de sua execução nos bairros mais pobres, e desencadeou quebra-quebras de veículos e edifícios. A revolta recebeu o apoio de um amplo leque político-ideológico, que ia do movimento monarquista ao movimento operário, passando pelos opositores à oligarquia cafeeira representada na presidência da República, inclusive os estudantes das faculdades cariocas e juristas como Rui Barbosa; e pelos positivistas, entre eles os cadetes da Escola Militar, para os quais a campanha era uma violação da liberdade individual e da liberdade da arte de curar. A repressão policial foi violenta, e resultou em dezenas de mortos, centenas de feridos e na deportação de quase 500 prisioneiros para o Território do Acre. Diante disso, a lei da vacinação obrigatória foi revogada pelo Congresso, mas a reforma urbanística autoritária prosseguiu, assim como continuaram as campanhas sanitárias capitaneadas por Oswaldo Cruz.

Voltemos ao regulamento sanitário de março de 1904, que permaneceu em sua forma original. Ele foi particularmente discriminatório para com os espíritas. O artigo 250 especificou que a arte de curar somente poderia ser exercida *em qualquer dos seus ramos e por qualquer de suas formas*, por diplomados em faculdades brasileiras ou estrangeiras, caso este em que o profissional deveria ter seu diploma submetido a certificação pelo Estado

brasileiro. Essa restrição atingia particularmente médicos, dentistas, farmacêuticos e até mesmo parteiras. Não haveria contemplação para com os espíritas, mesmo se tivessem os diplomas oficiais, pois assim ameaçava o parágrafo único do artigo 251: “Os que praticarem o espiritismo, a magia, ou anunciarem a cura de moléstias incuráveis, incorrerão nas penas do art. 157 do Código Penal, além da privação do exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, se forem médicos, farmacêuticos, dentistas ou parteiras.” Para não deixar dúvidas quanto à identificação da materialidade dos profissionais de saúde reconhecidos, o decreto determinou que eles deveriam se registrar na Diretoria Geral de Saúde Pública, se atuassem na capital federal, apresentando todos os documentos comprobatórios da legalidade de sua atuação.

A discriminação e repressão contra os espíritas deve ter sido para eles uma grande decepção, pelo menos para os que enviaram ao Governo Provisório, dois dias depois do golpe de Estado, efusivo manifesto de apoio com declaração de republicanismo e rejeição da corrupção da Monarquia. Da adesão, passaram à reação, minuciosamente analisada por Emerson Giumbelli (1997). Os espíritas redefiniram sua auto-imagem: ao invés de se apresentarem como grupos de estudos científicos, preferiram assumir o lado religioso, justamente o que era garantido pela Constituição, ainda que não renunciassem aos fundamentos experimentais da doutrina de Kardec. Aliás, o próprio autor do Código Penal reconheceu ser essa uma crença religiosa, mesmo que “extravagante”.<sup>22</sup>

É importante abrir parêntesis para uma referência aos positivistas do Apostolado, anatemizados por católicos e protestantes. No que dizia respeito à acusação de exercício ilegal da Medicina, eles eram favoráveis à causa espírita, mesmo considerando sua religião uma expressão metafísica a ser superada pela ciência positiva. Isso em nome do livre exercício de qualquer profissão, um dos corolários práticos da doutrina comteana, que seus discípulos brasileiros conseguiram gravar na Constituição de 1891, sem maiores efeitos práticos.

A auto-redefinição identitária não resolveu os problemas resultantes da discriminação dos espíritas pelos cristãos. Policiais e agentes de saúde lavravam autos de infração e processos eram abertos contra os indiciados. As argumentações dos espíritas e seus advogados de defesa se esmeravam em sutilezas, como a de que as receitas de remédios ditadas (psicografadas) pelos espíritos invocados nos centros eram de médicos já falecidos, portanto dotados do requisito legal para o exercício da arte de curar.

A distinção entre o que era religião e o que era magia, entre o que era o exercício da arte de curar por escolha individual e o que era exercício ilegal da Medicina ocupou os tribunais em numerosos processos criminais. Os 35 processos analisados por Giumbelli de infrações aos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal, iniciados entre 1891 e 1900, nem todos de kardecistas, resultaram em apenas uma condenação nas duas instâncias do

<sup>22</sup> *Jornal do Comércio*, (Rio de Janeiro), 23/12/1890, p. 2.

Poder Judiciário. Os demais foram absolvidos logo na primeira instância; condenados na primeira e absolvidos na segunda instância; ou, ainda, tiveram os processos arquivados por erros ou prescrição de prazo.<sup>23</sup> Favoráveis aos réus na maior parte dos casos, essas sentenças não indicavam o fim do constrangimento da atuação dos espíritas, senão as divisões do Estado brasileiro a respeito deles – ciência ou religião? Exercício ilegal da Medicina ou prática tolerada de busca da cura de males físicos e psíquicos?

Depois de duas décadas de restrições no regime republicano, os seguidores de Kardec ganharam legitimidade: elogiados pelo exercício da assistência material aos mais pobres, sua “extravagante” religião perdeu os estigmas que a imprensa lhe impunha e os agentes do Estado passaram a fazer vista grossa diante da criminalização prevista no Código Penal e no regulamento sanitário. Emerson Giumbelli (1997, p. 248 ss) sugeriu que essa mudança de atitude decorreu de uma aliança tácita entre os kardecistas (os praticantes do “verdadeiro espiritismo”) e o poder policial repressivo ao “baixo espiritismo”, particularmente aos cultos afro-brasileiros.

Em suma, no começo da República o campo religioso ficou bem mais complexo do que era no tempo do Império. Mesmo com a *colaboração recíproca* Estado-Igreja Católica operando em diversas áreas, esta se defrontava com dois adversários que lhe retiravam adeptos nas elites e no povo – os protestantes das diversas denominações e os espíritas kardecistas. Foram principalmente estes, e não os defensores do Estado laico, que ela teve de enfrentar nas primeiras décadas do século XX, num processo que Riolando Azzi (1977) chamou de “restauração católica”, versão ampliada do que sucedera no Rio Grande do Sul a partir da criação da diocese de Porto Alegre, em 1860, quando os adversários eram os maçons e os positivistas nas cidades; e os luteranos nas colônias alemãs, com o agravante aí do liberalismo *brummer*. (KREUTZ, 2003)

## ALIANÇA CONTRA CANUDOS

O que foi Canudos dividiu seus contemporâneos e continua a dividir historiadores e sociólogos. O que tinha de tão especial esse arraial do sertão nordestino, que foi preciso mobilizar metade do efetivo do Exército Brasileiro na sua destruição? Que ocupou as páginas dos jornais de todo o país, com matérias oscilando da galhofa ao sensacionalismo? Mediante estilos diferentes, a imprensa expressava, sobretudo, a imagem de um reduto monarquista, distante mas ameaçador para a consolidação da jovem República brasileira. (GALVÃO, 1994)

Nas décadas de 1950 e 1960, quando a luta pela reforma agrária se acirrou em várias regiões do Brasil, o fenômeno de Canudos foi reinterpretado em função da presumida

<sup>23</sup> Ver quadro comparativo em Giumbelli (1997), p. 290-294.

presença dessa luta no sertão da Bahia seis décadas antes, em especial do potencial revolucionário do “comunismo primitivo”, que ali se supunha existir. Outra vertente focalizou, sobretudo, a dimensão religiosa presente em Canudos como elemento explicativo da organização e da resistência sertaneja – o messianismo e o milenarismo foram destacados, em especial sua elaboração no âmbito do Catolicismo popular. Outra, ainda, focalizou o conflito a partir das lutas políticas travadas pela alta política da República, no Rio de Janeiro, mediante um procedimento típico de “construção do inimigo”.

Euclides da Cunha foi e continua a ser a principal referência sobre Canudos. Seu livro *Os Sertões*, expressa um grande e sistemático esforço de compreender a luta a partir do choque da cultura do litoral moderno com o sertão atrasado, para o que fez uso intenso e original do pensamento de Augusto Comte. O Positivismo se combinou nessa obra com um racismo que não se distanciava muito do prevalecente nos meios intelectuais brasileiros do século XIX – e prosseguiu, aliás, por muito tempo ainda. O preconceito negativo contra os habitantes do sertão era uma constante entre políticos, jornalistas, professores e militares. Como todos os outros, Euclides da Cunha os chamava de *jagunços*, uma denominação pejorativa. A distinção desse autor diante dos seus contemporâneos estava na tentativa de compreender a guerra em função da terra e do homem, para o que mobilizou não só seus conhecimentos geológicos e militares, como também e principalmente a proto-Sociologia comteana.

Nascido na província do Rio de Janeiro, Euclides Rodrigues Pimenta da Cunha foi aluno de Benjamin Constant em escola secundária privada. Talvez inspirado no exemplo do mestre, ingressou na Escola Militar onde seu antigo professor era um difusor do pensamento positivista, que ele cultivou toda a vida. Cadete republicano, ele fez manifestação de caráter político em formatura diante do ministro da Guerra da Monarquia moribunda, do que resultou sua exclusão do Exército. Ingressou, então, na Escola Politécnica do Rio de Janeiro, na época já autonomizada de sua origem militar. Logo após a proclamação da República, foi reincorporado ao Exército, onde concluiu o curso de Artilharia. Como tenente, fez curso de Estado Maior e Engenharia Militar. Em 1896, deu baixa e passou a trabalhar em obras públicas de engenharia civil. No ano seguinte, partiu para o sertão da Bahia como correspondente do jornal *O Estado de São Paulo*, para o qual já havia escrito artigos sobre Canudos, inclusive o que o adjetivou de “nossa Vendaia”, referência à região da França onde a revolta camponesa católico-monarquista contestou os desdobramentos republicanos e anti-clericais da revolução de 1789. Com base nos artigos enviados, no seu diário de campo e em bibliografia variada, Euclides aproveitou a supervisão de obra de engenharia no interior de São Paulo para escrever *Os Sertões*, livro publicado em 1902, que lhe valeu um lugar na Academia Brasileira de Letras e outro no Instituto Histórico e Geográfico do Brasil. Em 1909, pouco antes de sua morte, foi aprovado em concurso e nomeado professor de Lógica do Ginásio Nacional.

Para Euclides da Cunha, os sertanejos eram tão mestiços na religião quanto na raça. Ao contrário de tantos que apenas lamentavam a mistura étnica, ele conjecturou que o Brasil estaria destinado à integração racial, sendo os caboclos do sertão o núcleo dela, “a rocha viva da nossa raça”. (CUNHA, 2014, p. 604) Os sertanejos se encontravam na fase religiosa do *monoteísmo incompreendido*, permeado por um misticismo extravagante, no qual se expressavam seus antepassados europeus, além de indígenas e africanos. O resultado dessa mistura foi um homem crédulo, que se deixava facilmente arrebatar pelas mais absurdas superstições (Idem, p.171-172). O Cristianismo era entendido por Euclides como uma forma superior de religião, mas a ascensão “natural” dos sertanejos a esse nível foi perturbada pelas missões desenvolvidas por padres e frades ultramontanos, em geral italianos. Essa ação era sobretudo negativa, porque apagava e pervertia o que os primeiros evangelizadores lhes haviam incutido:

Segue vulgarmente processo inverso do daqueles: não aconselha e consola; não ora, esbraveja. É brutal e traiçoeiro. Surge das dobras do hábito escuro como da sombra de uma emboscada armada à credulidade incondicional dos que o escutam. Sobe ao púlpito das igrejas do sertão e não alevanta a imagem arrebatadora dos céus; descreve o inferno truculento e flamívono, numa algaravia de frases arrebarbativas a que completam gestos de maluco e esgares de truão. (CUNHA, 2014, p. 180)

A acusação de monarquismo dirigida aos sertanejos era inadequada. Eles estavam num estágio inferior da evolução social, na qual só era concebível “o império de um chefe sacerdotal ou guerreiro”. (Idem, p. 236) Tanto a forma monárquica-constitucional quanto a republicana lhes eram inconcebíveis.

Não há como negar que a repressão a Canudos teve dois grandes protagonistas. Em primeiro lugar, na ordem cronológica, a Igreja Católica, que não conseguiu controlar as reações populares diante dos questionamentos e da perda de poder acarretados pela laicidade republicana. (HERMANN, 2014, p. 125) Em segundo lugar, os jacobinos do Rio de Janeiro, empenhados na luta contra o primeiro governo civil da República, que estaria sendo complacente com os monarquistas. Para legitimar sua oposição, o discurso e a prática política do líder sertanejo Antônio Conselheiro serviram convenientemente.

Antônio Vicente Mendes Maciel, conhecido como Antônio Conselheiro, nasceu em família remediada no sul do Ceará, filho de pequeno comerciante.<sup>24</sup> Teve acesso à cultura erudita em dose muito superior à da maioria dos seus conterrâneos: em Quixeramobim (CE) estudou Português, Francês e Latim; conhecia bem a Bíblia. Após a morte do pai, tentou sem sucesso atividades comerciais e o magistério, lecionando Português, Aritmética e Geografia como professor particular. Atuou, também, como advogado provisionado em Ipu, vila onde sua mulher o abandonou por um policial. A vida de Mendes Maciel mudou

<sup>24</sup> As fontes das informações gerais aqui utilizadas são Euclides da Cunha (2014) e Ataliba Nogueira (1978).

radicalmente depois disso. Passou a viajar pelo sertão, primeiro em busca da mulher e do amante, depois como um peregrino, título que atribuiu a si mesmo, promovendo orações e procissões, construindo e reformando cemitérios e capelas, dando conselhos de base religiosa. Por tudo isso, ganhou a fama de *beato*, que manteve até o fim da vida. No entanto, evitou sempre assumir as funções do clero católico, como celebrar missas ou ministrar sacramentos. Mesmo em Belo Monte, mandava chamar um padre para batizar, ouvir confissões e celebrar casamentos. Apesar disso, os párocos do interior sentiram perder influência direta sobre o povo, o que levou vários deles a reclamarem da situação ao arcebispo da Bahia, Luiz Antônio dos Santos. Este enviou circular aos padres de sua diocese, em 16 de fevereiro de 1882, ordenando que não tolerassem as pregações do Conselheiro e evitassem suas atividades no meio do povo:

Chegando ao nosso conhecimento que, pelas freguesias do centro deste arcebispado, anda um indivíduo denominado Antônio Conselheiro, pregando ao povo que se reúne para ouvi-lo doutrinas supersticiosas e uma moral excessivamente rígida, com que está perturbando as consciências e enfraquecendo, não pouco, a autoridade dos párocos destes lugares, ordenamos a V. Revm<sup>a</sup> que não consinta em sua freguesia semelhante abuso, fazendo saber aos paroquianos que lhes proibimos, absolutamente, de se reunirem para ouvir tal pregação, visto como, competindo na Igreja Católica somente aos ministros da religião a missão santa de doutrinar os povos, um secular, quem quer que ele seja, ainda quando muito instruído e virtuoso, não tem autoridade para exercê-la. Entretanto, sirva isto para excitar cada vez mais o zelo de V. Revm<sup>a</sup> no exercício do ministério da pregação, a fim de que os seus paroquianos, suficientemente instruídos, não se deixem levar por todo vento de doutrina. Outrossim, se, apesar das advertências de V. Revm<sup>a</sup>, continuar o indivíduo em questão a praticar os mesmos abusos, haja V. Revm<sup>a</sup> de imediatamente comunicarmo-nos, a fim de entendermos com o Exmo. Sr. Dr. Chefe de Polícia no sentido de tomar-se contra o mesmo as providências que se julgarem necessárias. Deus guarde V. Revm<sup>a</sup>. (apud BENÍCIO, 1997, p. 29)

O livro *O rei dos jagunços*, de Manoel Benício, transcreveu, além da mensagem acima do arcebispo, outras de párocos e de delegados de polícia em que o peregrino era taxado como tendo procedimento abusivo e explorador da superstição alheia, inclusive mediante apropriação do dinheiro dos pobres.

Em 1886, ainda no tempo do Império, o delegado de Itapicuru (BA) enviou ofício ao presidente da província, dando conta das atividades irregulares do Conselheiro. No ano seguinte, o novo arcebispo da Bahia, Jerônimo Tomé da Silva, pediu providências ao presidente da província, num tom que não deixava dúvidas quanto ao intento repressor. Eis o texto do ofício enviado em 11 de junho de 1887:

Chegando ao meu conhecimento, pela representação de alguns rvdos. párocos desta Arquidiocese, que o indivíduo de nome Antônio Vicente Mendes Maciel, conhecido



nas populações pelo nome de Antônio Conselheiro, tem pregado *doutrinas subversivas*, fazendo um grande mal à religião e ao Estado, distraindo o povo de suas ocupações e arrastando-o após si, procurando convencer de que é o Espírito Santo, insurgindo-se contra as autoridades constituídas, as quais não obedece e manda desobedecer, apressome em dar de tudo isso ciência a V. Exa. para se digne providenciar de forma que melhor entender. Reitero a V. Exa. os meus protestos de alta estima e consideração. (apud BENÍCIO, 1997, p. 26, grifo meu)

Como não havia crime algum que lhe fosse imputável, o presidente da Bahia pediu ao ministro do Império que o peregrino fosse internado no Hospício de Alienados do Rio de Janeiro, mas não foi atendido.

A maior parte das atividades religiosas do Conselheiro foi desenvolvida em lugarejos onde não havia sacerdotes, mesmo assim, existiam conflitos movidos principalmente por padres políticos temerosos da competição em ambos os domínios.<sup>25</sup> Em Itapicuru de Cima (BA), Antônio Conselheiro foi preso, acusado de assassinar a mãe e a mulher. Foi conduzido a Salvador e depois remetido ao Ceará. Verificada a falsidade da acusação, foi libertado, após o que regressou à Bahia, com prestígio aumentado em função do “martírio”.

Em 1893, já seguido por centenas de pessoas, o Conselheiro se fixou em Canudos, no norte da Bahia, numa fazenda abandonada, atraindo numerosa população, que ergueu casas e desenvolveu atividades agrícolas e pecuárias para a sobrevivência e o comércio com as cidades próximas, das quais Juazeiro era a mais importante.<sup>26</sup> Nesse mesmo ano, o povoado chegou a contar com mais de mil habitantes.

O *beato* atraiu camponeses despossuídos do sertão e ex-escravos, castigados por anos de seca, gente sem terra para plantar e gado para criar, que vagava em busca de melhores condições de vida. Os recém-chegados ergueram casas de pau-a-pique e construíram duas novas igrejas, que empregaram trabalhadores qualificados como pedreiros, ferreiros e carpinteiros. Além dos despossuídos, que constituíam a maioria, comerciantes e proprietários continuaram a viver no povoado ou para lá se mudaram. Em geral se doava metade dos bens ao Conselheiro, que os redistribuía aos mais necessitados. A terra em torno do povoado foi plantada para usufruto comum, e se promoveu a criação de cabras, fonte de leite, carne e couro, este empregado no comércio com cidades vizinhas. Uma professora ensinava as primeiras letras às crianças do arraial. O novo povoado recebeu o nome de Belo Monte, e cresceu rapidamente, chegando a acolher cerca de 25 mil moradores, maior do que as cidades da região com administração legalmente constituída.

<sup>25</sup> Um desses padres políticos foi Olympio Campos, deputado federal por Sergipe, de onde proveio parte da população do Belo Monte. (NOGUEIRA, 1978, p. 13) Já tratei, em outro capítulo, da oposição que esse sacerdote católico moveu à política educacional laica do então presidente da província Inglês de Souza, no tempo do Império.

<sup>26</sup> Não confundir Juazeiro da Bahia com Juazeiro do Norte, no Ceará. Foi no Juazeiro cearense que o padre Cícero Romão Batista desenvolvia, na mesma época, forte polarização política e religiosa.

Embora Canudos ensaiasse uma sociabilidade igualitária, havia uma hierarquia social rígida. A segurança do *beato* e a ordem pública eram garantidas pelos 12 apóstolos da *Guarda Católica*, armada e uniformizada. Abaixo dela vinha a *Companhia do Bom Jesus*, com mais de mil homens, também armados. Além da atividade produtiva, os habitantes participavam de duas cerimônias religiosas diárias, de manhã e à noite. As frequentes prédicas do Conselheiro eram assistidas também por gente de fora.

A bibliografia sobre Canudos menciona a reclamação do Conselheiro e dos moradores contra os impostos criados pela República, sem especificação. Em suas andanças pelo sertão, o *beato* quebrava as tabuletas onde estavam escritos os impostos devidos pelos frequentadores das feiras, pelo que recebia aplausos generalizados. Os estudos econômicos sobre o período focalizam o plano mais geral das finanças do novo regime, de modo que não se compreende como a tributação pôde vir a ser um elemento tão importante para o povo do sertão. Impõe-se, então, uma digressão especulativa.

A Constituição de 1891 determinou que a União ficasse com a receita do imposto de importação, cabendo a do imposto de exportação aos estados, numa partilha que beneficiava São Paulo e Minas Gerais, os grandes produtores e exportadores de café. À União coube também o imposto do selo e o de consumo. Além do imposto sobre produtos exportados, os estados poderiam cobrar impostos sobre bens imóveis rurais e urbanos, sobre a transmissão de propriedades e sobre as indústrias e as profissões. Aos municípios, especificamente, não havia previsão de impostos. No começo da República, a Bahia estava em situação econômica difícil. A produção de açúcar, café, cacau e fumo não tinha importância na pauta de exportações daquela época. A receita que poderia vir da tributação dos bens imóveis era insignificante, devido à forte resistência dos latifundiários. Restava, então, a cobrança de impostos sobre indústrias e profissões, o que incluía a taxação das vendas de produtos em feiras livres, muito comuns nas cidades e vilas de todo o Nordeste. Esse deve ter sido o *imposto republicano* que os sertanejos repudiaram.

Tendo o Conselheiro escapado do hospício, o passo seguinte da repressão foi mais uma vez de iniciativa eclesiástica. O arcebispo da Bahia encarregou o frei capuchinho italiano João Evangelista do Monte Marciano de uma missão multitarefa: relatar as práticas observadas e convencer o líder religioso a se submeter ao clero, além de dispersar os seguidores. O emissário viajou a Belo Monte acompanhado de seu conterrâneo e colega de ordem Caetano de S. Leo e, também, do vigário da freguesia de Cumbe. Este seria de grande ajuda para os frades estrangeiros (em todos os sentidos), pois visitava ocasionalmente o povoado, em atividades religiosas. O vigário tinha anunciado na missa a próxima missão religiosa, de modo que não houve surpresa. Em 13 de maio de 1895, os três sacerdotes entraram em Canudos.

A descrição de Belo Monte pelo frei do Monte Marciano, em relatório dirigido ao arcebispo, foi de um lugar miserável e sujo, de gente subnutrida e doente, com alta

mortalidade. A presença de muitos homens armados de espingardas e facões era constante. A missão iniciada no dia seguinte ao da chegada consistiu em pregação ao povo reunido aos milhares na praça, em ministrar sacramentos (batismo, matrimônio e confissão) e em conversas com o Conselheiro. A pregação do frei contradisse os ensinamentos dele em pelo menos três pontos. O jejum não poderia ser tão radical quanto o praticado no povoado, onde o povo tinha sinais de subnutrição. O homicídio existia quando se deixava o povo morrer, dizimado por moléstias. O frei foi sempre contradito pelos homens do Conselheiro, mas o auge da contestação foi quando ele pregou sobre o dever do católico de respeitar a autoridade, no caso, o governo republicano, que os bispos e até mesmo o papa, recomendavam acatar. Frei Evangelista foi então xingado de “padre maçom, protestante e republicano”, além de receber ameaças de castigo e de morte. (*RELATÓRIO*, 1896, p. 6) O entrevero durou até o dia 20 de maio, quando os dois frades abandonaram o povoado, não sem antes oficiarem 102 batizados, 55 casamentos de amancebados e ouvirem mais de 400 confissões – indicadores estatísticos inequívocos da receptividade aos sacramentos ministrados pelos sacerdotes católicos. A despeito disso, a conclusão do relatório ao arcebispo da Bahia foi incisivamente adversa:

A seita político-religiosa, estabelecida e entrincheirada nos Canudos, não é só um foco de superstição e fanatismo e um pequeno cisma na igreja baiana; é, principalmente, um núcleo, na aparência desprezível, mas um tanto perigoso e funesto de ousada resistência e hostilidade ao governo constituído no país. Encarados o arrojo das pretensões e a soberania dos fatos, pode-se dizer que é aquilo um estado no Estado: ali não são aceitas as leis, não são reconhecidas as autoridades, não é admitido à circulação o próprio dinheiro da República. Antônio Conselheiro conta a seu serviço mais de mil companheiros decididos: entre estes os homens, em número talvez de oitocentos, sempre armados, e as mulheres e crianças dispostas de modo a formarem uma reserva que ele mobiliza e põe em pé de guerra, quando julga preciso. (*RELATÓRIO*, 1896, p. 7-8)

Diante disso, o frei capuchinho recomendou a tomada de providências para se restabelecer em Canudos o prestígio da lei e as garantias do culto católico. Havia, contudo, ideias bem diferentes e até antagônicas às dos frades. As matérias jornalísticas reunidas por Walnice Nogueira Galvão (1994) incluem as do *Jornal do Brasil*, do Rio de Janeiro, redigidas pelo escritor baiano Júlio César Leal, na forma de um folhetim publicado em oito partes, em fevereiro-março de 1897. A vida de Antônio Conselheiro foi tratada como produto de um drama pessoal que o levou à loucura por causa do abandono da mulher. No entanto, sua conduta consistia em pregar a prática do bem, do amor ao próximo, do arrependimento sincero. Portanto, o melhor a fazer era deixá-lo passar.

Em outra matéria publicada no mesmo jornal, em 4 de agosto de 1897, Leal atribuiu as causas da guerra à ação desastrosa das autoridades religiosas católicas e políticas baianas. Antes de tudo, aos vigários do interior do estado, que apenas celebravam missas

dominicais, não pregavam nem aconselhavam. Com a atração exercida pelo *beato*, os templos se esvaziavam e suas rendas diminuía. A missão enviada pelo arcebispo não dera resultado algum. Mas a receita estava lá:

Fazia-se necessária a intervenção política do governador da Bahia. Só a bala e o sabre poderiam realizar o que a palavra eclesiástica não conseguira fazer. Era uma nova cruzada indispensável, um recurso extremo e decisivo. Mas, ninguém pode ser perseguido hoje, no Brasil, por suas crenças religiosas (graças a Deus!). Como, pois, discutiam eles no vasto salão do palácio episcopal; como, pois, poderemos nós conseguir a intervenção do governador, se a religião católica romana está separada dos Estados?! Só a intriga poderia valer-lhes nessa emergência dolorosa. E a intriga foi feita! Antônio Conselheiro já não era somente um crente, um fanático, um louco; era, principalmente, um monarquista, um revoltoso, um restaurador, enfim. Estava, portanto, descoberto o caminho da perseguição *romana*. Sendo assim, fazia-se necessário batê-los, dispersá-los, como verdadeiros elementos de perturbação social naquelas paragens longínquas, pacíficas e ordeiras, onde jamais penetrara em tempo algum a palavra incendiária da política apaixonada! O Sr. Arcebispo da Bahia remeteu ao governador, com as considerações que entendeu fazer, o relatório minucioso dos *bem-aventurados* capuchinhos. E o governador da Bahia, ao invés de certificar-se da verdade do que diziam esses estrangeiros despeitados e fanáticos, verdadeiros atestados do atraso de nossa terra; o governador da Bahia que tinha em suas mãos, tantos meios de, com a maior prontidão, informar-se dos acontecimentos de Canudos, como *v. g.* fazendo seguir para essa localidade homens sensatos e criteriosos, a fim de informarem *de visu*, sobre as asserções fradescas dos desiludidos capuchinhos, ordenou, imediatamente, a partida de força armada para ferir e matar!”. (apud GALVÃO, 1994, p. 84, grifos no original)

No contexto altamente conflituoso da política baiana, o governador Luiz Viana preferiu uma demonstração de força, de modo a evitar que seus adversários tirassem proveito da rebeldia no sertão para diminuir seu poder na capital.

Afinal, Antônio Conselheiro promovia o cisma religioso e a restauração monárquica? Uma boa fonte para se conhecer do pensamento do peregrino, em matéria religiosa e política, são os dois livros que ele sempre levava consigo – *Horas Marianas*, livro de orações centrado em Maria em conexão com a história de Jesus Cristo, nos termos da doutrina tridentina; e *Missão Abreviada*, livro de orações escrito por um padre oratoriano. Eles continham os elementos principais da ortodoxia religiosa: homem pecador, castigo do inferno, valorização da penitência, graça divina, devoção à Virgem Maria e esperança no mundo após a morte.

As prédicas que ele deixou manuscritas em seis centenas de páginas, encontradas nos despojos do Belo Monte, foram publicadas e comentadas por Ataliba Nogueira (1978), que concluiu não ser o Conselheiro um fanático religioso, embora suscitasse o fanatismo

da parte de seus seguidores; não assumiu postura de profeta nem de santo, mas essas qualidades lhe foram atribuídas por eles; a doutrina que pregou era a da Igreja Católica e não pretendeu fazer milagres nem prever o futuro, apesar de elementos sebastianistas e do famoso lema milenarista “o sertão vai virar mar e o mar vai virar sertão”.

As prédicas estão divididas em quatro partes. A primeira trata de Maria (mistérios e tempestades). A segunda parte contém comentários aos dez mandamentos da lei de Deus. A terceira parte reúne trechos extraídos dos Evangelhos. A quarta parte compreende temas variados – a cruz, a missa, a confissão e a construção do templo de Salomão –, mas traz também os comentários de caráter político sobre a República, a princesa Isabel e o presumido Pedro III. Vamos nos concentrar sobre estes pontos. Antes de tudo, a princesa Isabel, banida pela República, recebeu seu maior apreço:

É preciso, porém, que não deixe no silêncio a origem do ódio que tendes [os republicanos, LAC] à família real, porque sua alteza a senhora Dona Isabel libertou a escravidão, que não fez mais do que cumprir a ordem do céu; porque era chegado o tempo marcado por Deus para libertar esse povo de semelhante estado, o mais degradante a que podia ver reduzido o ente humano; a força moral (que tanto a orna) com que ela procedeu à satisfação da vontade divina constitui a confiança que tem em Deus para libertar esse povo, não era motivo suficiente para soar o brado de indignação que arrancou o ódio da maior parte daqueles a quem esse povo estava sujeito. Mas os homens não penetram a inspiração divina que moveu o coração da digna e virtuosa princesa para dar semelhante passo; não obstante ela dispor do seu poder, todavia era de supor que meditaria antes de o pôr em execução, acerca da perseguição que havia de sofrer, tanto assim que na noite que tinha de assinar o decreto da liberdade, um dos ministros lhe disse: Sua Alteza assina o decreto da liberdade, olhe a república como uma ameaça; ao que ela não liga a mínima importância, assinando o decreto com aquela disposição que tanto a caracteriza. (apud NOGUEIRA, 1978, p. 180)

Lemos aí que a princesa Isabel executou o desígnio de Deus libertando os escravos, tardiamente porque Deus assim quis. Esse ato suscitou a reação dos poderosos, que resolveram derrubar a legítima Monarquia, substituindo-a pela República, a partir de um princípio falso, pois “Todo poder legítimo é emanção da Onipotência eterna de Deus e está sujeito a uma regra divina, tanto na ordem temporal como na espiritual, de sorte que, obedecendo ao pontífice, ao príncipe, ao pai, a quem é realmente ministro de Deus para o bem, a Deus só obedecemos. (...) É evidente que a república permanece sobre um princípio falso e dele não se pode tirar consequência legítima.” (Idem, p. 176)

Outras verdades evidentes para o Conselheiro foram enunciadas nas prédicas: só a família de Pedro II tinha o direito de governar o Brasil; como ele foi destituído, seu neto, filho de Isabel, Pedro III é quem tinha o poder, legitimamente constituído por

Deus, para governar o país. Negar essas verdades seria o mesmo que dizer que a aurora não veio para descobrir um novo dia.

A República era “incontestavelmente um grande mal para o Brasil”, porque “tem barbaramente oprimido a Igreja e os fieis, chegando a incredulidade a ponto de proibir até a Companhia de Jesus”. A República “quer acabar com a religião, esta obra prima de Deus, que existe há dezenove séculos e há de permanecer até o fim do mundo” (Idem, p. 175).

Uma questão sobre a qual o Conselheiro se demorou nas prédicas foi o casamento civil. Ele seria incontestavelmente nulo, porque a união de um homem e uma mulher tinha sido instituída por Deus. Consequentemente,

(...) o casamento é puramente da competência da santa Igreja, que só seus ministros têm poder de celebrá-lo; não pode portanto o poder temporal de forma alguma intervir neste casamento, cujo matrimônio na lei da graça Nosso Senhor Jesus Cristo o elevou à dignidade de sacramento, figurando nele a sua união com a santa Igreja, como diz são Paulo. Assim, pois, é prudente e justo que os pais de família não obedeçam à lei do casamento civil, evitando a gravíssima ofensa em matéria religiosa, que toca diretamente a consciência e a alma. (apud NOGUEIRA, 1978, p. 178)

Essa foi, aliás, a posição inicial do clero católico, quando a primeira legislação republicana obrigava o casamento civil exclusivo ou anterior a qualquer cerimônia religiosa, como vimos no capítulo anterior. Quando o Conselheiro escreveu as prédicas, a Constituição já tinha sido promulgada, permitindo que uma cerimônia religiosa fosse oficiada antes ou depois do casamento civil. O radicalismo do peregrino já não tinha eco na prática política do clero, embora esse fosse seu pensamento íntimo.

Os males apontados pelo *beato* não iriam durar muito tempo. “A república há de cair por terra para confusão daquele que concebeu tão horrorosa ideia”. (Idem, p. 179) Interpretando o sentido da famosa frase de Jesus, o Conselheiro aconselhava os republicanos a darem a Deus o que era de Deus e de César o que era de César – regime político e casamento foram instituídos por Deus, que César não se metesse com eles.

O *beato* fez sua despedida deste mundo pedindo perdão por ter proferido palavras demasiadamente rígidas. Isso era resultado do seu empenho na luta contra a “maldita república”, bem como contra os vícios. E assim, poeticamente, ele fez sua profissão de fé: “Adeus povo, adeus aves, adeus árvores, adeus campos, aceitai a minha despedida, que bem demonstra as gratas recordações que levo de vós, que jamais se apagarão da lembrança deste peregrino, que aspira ansiosamente a vossa salvação e o bem da Igreja. Praza aos céus que tão ardente desejo seja correspondido com aquela conversão sincera que tanto deve cativar o vosso afeto.” (Idem, p. 182)

Duas conclusões são claras: o pensamento do Conselheiro nada tinha contra a doutrina católica nem contra a preeminência da Igreja na condução da vida religiosa; a

República era ilegítima e iria cair. Práticas contra a religião católica não foram assinaladas, mas contra o governo republicano sim, como a rejeição do casamento civil e a quebra das tabuletas onde se anunciavam os impostos devidos pelos agricultores e criadores nas feiras das vilas e cidades.

Embora não pregasse contra o poder político e econômico dos latifundiários, a vida cotidiana em Belo Monte constituía um rompimento diante da exploração econômica e da sujeição política vigentes no seu entorno. Do mesmo modo que um quilombo, que não ameaçava diretamente a sociedade envolvente, Canudos constituía um exemplo prático da negação da situação existente a sua volta.

Somadas as reações à competição religiosa e à competição política, reais e imaginárias, que o *beato* suscitava da Igreja Católica e da oligarquia, com protagonistas por vezes coincidentes, a dispersão dos sertanejos foi a solução conveniente para esses dois contendores. Se, em 1886, o arcebispo pediu providências contra o Conselheiro ao presidente da província, em 1895 foi a vez deste responder positivamente com atos. Poder político e poder religioso, legalmente separados, se aliavam diante do inimigo comum.

O pretexto surgiu com a denúncia da disposição do Conselheiro e sua gente de invadir Juazeiro para obrigar a entrega de madeira encomendada para a construção de novo templo, paga mas não entregue. Embora falsa,<sup>27</sup> a denúncia foi respondida pelo governo estadual baiano com o envio de tropa policial. O primeiro combate entre as forças policiais militares e a guerrilha sertaneja se deu em outubro de 1896, terminando com a derrota e a retirada daquelas. Em janeiro do ano seguinte, novo contingente da polícia militar baiana foi barrado pelos sertanejos, então melhor equipados com as armas apreendidas da expedição anterior, fonte de suprimento na qual continuaram a se abastecer.

Depois das duas derrotas da polícia militar estadual e das insinuações da imprensa baiana de que os sertanejos recebiam ajuda de “gente de fora”, o governo federal assumiu a tarefa de eliminar o que seria um bastião anti-republicano e monarquista no sertão nordestino. Para reprimi-lo, organizou uma expedição do Exército comandada pelo coronel Antônio Moreira César, que se notabilizara pela violenta repressão à revolução federalista em Santa Catarina.<sup>28</sup> A tropa chegou ao local em março de 1897 e logo enfrentou sucessivas e desgastantes incursões guerrilheiras. O comandante e seu sucessor foram mortos em combate, diante do que a tropa se dispersou, abandonando abundante material bélico e numerosos feridos, que foram mortos pelos partidários do Conselheiro, demarcando o caminho para Canudos numa exibição macabra.

<sup>27</sup> Um juiz de Juazeiro foi o autor da denúncia. Em seu cargo anterior, em Bom Conselho, ele teria sido obrigado a abandonar sua comarca, em fuga contra o assalto dos seguidores do *beato*.

<sup>28</sup> Para Euclides da Cunha (2014, p. 316), o fetichismo político dos jacobinos exigia ídolos de farda. Na falta do marechal Floriano, recentemente falecido, o coronel Moreira César foi o escolhido para substituí-lo como figura de líder militar republicano.



Em reação ao que teria sido uma batalha ganha pelos restauradores, jornais monarquistas ou apenas suspeitos dessa posição tiveram as redações, as gráficas ou ambas destruídas: no Rio de Janeiro, a *Gazeta da Tarde* e o jornal católico *O Apóstolo*; em São Paulo, o *Comércio*.<sup>29</sup>

O fracasso da expedição Moreira César ocorreu, então, depois da morte de Floriano Peixoto, que foi sepultado como herói nacional, considerado pelos jacobinos, mas não só por eles, como o salvador da República. Nesse momento, elogiar o marechal era criticar o primeiro governo civil, de Prudente de Moraes, considerado pelos radicais como excessivamente permissivo e pouco determinado em conter o revigoramento da onda monarquista, que os jacobinos do Rio de Janeiro, mas, também, os chefes políticos baianos diziam estar por trás dos jagunços de Canudos.

Os jacobinos identificavam os monarquistas com a religiosidade sertaneja, ambos na oposição à República, merecedores de resposta violenta, para o que evocavam o instrumento de execução preferido por seus patronos franceses de um século antes:

Depois do extermínio dos bandidos e da derrota infalível, que não venham a anistia e o *habeas corpus*, mas sim a guilhotina na praça pública, como corretivo eficaz a novas perturbações. (...) As nossas forças armadas e a mocidade valente de sempre são republicanas e hão de morrer com a república. Se o Conselheiro e os seus fanáticos nos impõem a divisa falsa e sofismada – *Crê em Deus ou morre* – nós lhes imporemos esta, que é pura, sincera e sublime: *República ou morte!*<sup>30</sup>

O presidente civil, por sua vez, se alinhou com a posição de extermínio de Canudos para tirar dos jacobinos seus oponentes a iniciativa política dotada de alto poder de ressonância, ainda mais depois da derrota da terceira expedição, justamente no ano de sua posse. Combater Canudos passou a ser uma questão de sobrevivência política do projeto civil de consolidação da República, que, àquela altura era basicamente da burguesia paulista, que Prudente de Moraes representava. Assim, na mensagem ao Congresso Nacional, em maio de 1897, ele disse que o Exército iria *destróçar* em Canudos os que estavam envergonhando a civilização (HERMANN, 1997, p. 10-16).

A quarta expedição contou com tropas enviadas de todo o país. O próprio ministro da Guerra se instalou na região e participou da montagem do apoio material à ofensiva. Em junho de 1897, foi iniciado o cerco ao Arraial do Bom Jesus e o corte do acesso do povoado à água. Antes que a luta terminasse, as dificuldades de vida levaram centenas de homens, mulheres e crianças a se entregarem aos militares. Apesar da promessa de garantia de vida, foram todos degolados para vingar as vítimas da expedição Moreira César. Em 5 de outubro de 1897, os últimos defensores de Canudos foram mortos e o

<sup>29</sup> *O Estandarte*, 13/3/1897, p. 3.

<sup>30</sup> *O Jacobino*, 10/4/1897, p. 1.

arraial, incendiado. O cadáver de Antônio Conselheiro, falecido de morte natural, foi exumado e teve a cabeça cortada e enviada para a Faculdade de Medicina de Salvador, para ser examinada em busca de sinais patológicos.

Para as opiniões dominantes, o fim de Canudos foi uma vitória da civilização contra a barbárie. Para outros, todavia, a barbárie esteve do lado vencedor, especialmente dos militares. Vejamos algumas dessas posições acusatórias.

Numa conferência proferida em Salvador, em 24 de maio de 1897, logo após o fracasso da expedição Moreira César, Rui Barbosa agradeceu aos correligionários a reeleição para o Senado. Aproveitou a ocasião para se posicionar contra a condução da campanha de Canudos. O texto da longa conferência foi publicada em 15 edições de *O Comércio de São Paulo*, entre 9 de junho e 7 de julho. Walnice Nogueira Galvão (1994) transcreveu alguns trechos dela, os quais comentarei em seguida. Rui declarou ter sido sempre a favor do Direito, defendendo republicanos quando era monarquista, tal como fazia na República contra os prejudicados por ela. Fustigando os jacobinos do Rio de Janeiro, chamou de *auto de fé* o empastelamento de jornais monarquistas ou suspeitos de restauradores. Esse acontecimento teria sido ainda mais fatal do que o previsível aniquilamento de Canudos. Sua profissão de fé liberal foi, então, renovada, com a rejeição das doutrinas fundamentadoras do arbítrio, fossem militares ou científicas, coroadas ou populares. Disse odiar as combinações hipócritas do absolutismo dissimulado sob as formas democráticas e republicanas. Foi o conjunto desses reprovados todos que teriam cometido o desvario de converter Canudos em laboratório da restauração. As acusações dirigidas a Antônio Maciel, de ser agente da Monarquia, jamais foram comprovadas, nem o mais leve indício de tal delito foi encontrado.

Quando chegou a Salvador a notícia da degola em massa cometida pela quarta expedição, estudantes da Faculdade Livre de Direito da Bahia lançaram um *Manifesto à Nação*, em 3 de novembro de 1897, no qual denunciaram o massacre cometido em nome da República, mas que a comprometia:

O Brasil republicano só há de prosperar quando estiverem consolidados certos hábitos, certas práticas indispensáveis ao seu desenvolvimento normal: a história da república atravessa o período da consolidação dos costumes. Urge que, em vez de deixá-las, como um precedente funestíssimo, profliguemos todas as injustiças, todas as ilegalidades, com a serena sobrançeria de quem se sente apoiado pela razão e o direito. (...) Combatendo naquelas paragens pelo estabelecimento da soberana autoridade das leis, ninguém tinha lá o direito de desprezá-la erigindo-se, fora da luta, em supremo árbitro da vida e da morte, quando a própria majestade da república não recusa ao mais miserável e torpe dos seus prisioneiros o sacratíssimo e iniludível direito de defesa. Aquelas mortes pela jugulação foram pois uma desumanidade sobreposta à flagrante violação da justiça. (apud POMBO, 1905, p. 431-432)

Dois anos depois de Rui Barbosa, seu rival na política baiana, César Zama, também se pronunciou a respeito de Canudos. Já sem mandato parlamentar, o ex-senador que se destacara na Constituinte de 1891 na defesa das posições de interesse da Igreja Católica, publicou um livreto com o pseudônimo de Wosley, onde responsabilizou as disputas políticas pelo massacre cometido pelas forças policiais e militares. (ZAMA, 1899) Os canudenses se limitavam a plantar, criar e rezar. Eram rudes, mas não se interessavam pela política. Antônio Conselheiro se confessou monarquista, mas não atentou contra o regime republicano. Atacar Canudos com forças militares federais foi o resultado do fracasso da repressão da polícia baiana ao que seria uma ameaça local, que, por sua vez, foi produto da disputa política estadual. Contra os seguidores do Conselheiro, não havia inquérito, nenhuma acusação havia que justificasse a mobilização de força policial, ao que se seguiu a escalada de combates até a aniquilação do povoado. Se o presidente da República Prudente de Moraes não foi quem iniciou o conflito, foi responsável por sua intensificação e desfecho. No embarque de batalhões para a Bahia, foi dele a diretriz: “não fique pedra sobre pedra”. (Idem, p. 11)

Euclides da Cunha, por sua vez, criticou as expedições militares em mais de um sentido: pela incapacidade dos oficiais comandantes em compreender a impossibilidade de travar combate tradicional, que aprenderam nos manuais estrangeiros e na academia nacional, a um inimigo e num terreno que exigiam adaptações radicais; e pela crueldade e insistência no combate militar, quando a situação exigia uma forma incruenta de enfrentamento. A campanha, escreveu ele, foi na verdade uma *charqueada*. Não era a ação severa das leis, era uma vingança. (CUNHA, 2014, p. 561) O elogio da bravura dos sertanejos não economizou palavras: além do sucesso nas táticas de combate, adequadas aos seus recursos e ao terreno, Canudos não se rendeu, apesar de enfrentar uma força armada muito superior em homens e equipamentos – resistiu até o aniquilamento completo. Contudo, deveria ser diferente. “Toda aquela campanha seria um crime inútil e bárbaro, se não se aproveitassem os caminhos abertos à artilharia para uma propaganda tenaz, contínua e persistente, visando trazer para o nosso tempo e incorporar à nossa existência aqueles rudes compatriotas retardatários.” (Idem, 2014, p. 518) A força da educação, no sentido lato, teria substituído ou complementado a força das armas? Difícil imaginar a existência de um grupo político que tivesse tal projeto, naquela circunstância.

O fim da guerra, com o retorno dos contingentes militares aos seus quartéis, deu motivo a celebrações. Marco Antônio Villa reuniu elementos para escrever todo um item sobre “as festas pela vitória”. No Rio de Janeiro elas foram mais intensas, com feriado nas escolas e nas repartições públicas, bandas de música percorrendo as ruas da cidade, políticos promovendo comícios e ovação aos soldados retornados, além de condecoração dos mais destacados. Vejamos um extrato desse item.

A Igreja [Católica], satisfeita com a destruição do arraial – solicitada pelo relatório do frei João Evangelista do Monte Marciano desde 1895 –, participou ativamente das comemorações. Ainda durante o conflito já tinha se colocado a serviço da República. O general Savaget, quando voltou ferido de Canudos, ficou hospedado no palácio do arcebispo, em Salvador. Em agosto, ordenou a realização de preces públicas em todo o estado da Bahia apoiando a ação do Exército. No Pará, antes do embarque da milícia paraense para a Bahia, houve uma missa campal, com o arcebispo dando as bênçãos da Igreja aos soldados. Quando do retorno das tropas foi rezada uma missa campal, em Salvador, na Praça Duque de Caxias, ao lado do monumento aos heróis de 2 de julho de 1823. Também em São Paulo, o batalhão policial paulista foi recebido com uma missa na Igreja da Sé. (VILLA, 1997, p. 222)

Na capital paulista, os festejos foram particularmente efusivos, e contaram com discurso do cônego Valois de Castro (que se encontrava em campanha para deputado estadual) em nome dos alunos do seminário da diocese.<sup>31</sup>

Coincidentemente com os católicos, a maior parte dos protestantes se manifestou enfaticamente pelo fim de Canudos. Apesar de não serem atingidos diretamente pela ameaça do Conselheiro a sua atividade religiosa, os presbiterianos opinaram em diversos artigos de seu jornal *O Estandarte* a favor da erradicação do arraial, em geral em curtas matérias na terceira página. Em 27 de fevereiro de 1897, o jornal<sup>32</sup> publicou matéria sobre a chegada da tropa comandada por Moreira Cesar a Canudos, que, naquela altura, já devia ter entrado em combate contra os “fanáticos”. Em 13/3, noticiou a derrota e a debandada da tropa. Mencionou, também, a reação em várias cidades, principalmente na capital do país, contra o que seriam jornais apoiadores da Monarquia, inclusive seu maior rival, *O Apóstolo*. O autor da matéria lamentou que pessoas capazes de prestar grande serviço ao país tivessem ideias restauradoras do antigo regime e de sua igreja oficial. Seis meses depois, *O Estandarte* publicou trecho de carta de um protestante que integrou batalhão piauiense enviado a combater Canudos. Eis um trecho: “O fanatismo do povo de Antônio Conselheiro, bandido chefe dessa horda, julgo que está sendo explorado pelos monarquistas, nossos eternos inimigos, e creio que também, pelos roupetas, que não dormem.”<sup>33</sup> Em 9/10, agora na primeira página, o jornal publicou pequena nota intitulada Canudos: “De coração nos associamos às festas que em todo o país estão sendo feitas pela tomada de Canudos e, conseqüentemente, pelo restabelecimento da paz em nossa pátria.”<sup>34</sup>

<sup>31</sup> No primeiro item deste capítulo mencionei a atuação desse padre político na Assembleia Legislativa paulista e, mais tarde, na Câmara dos Deputados, a favor da subvenção das obras religiosas católicas.

<sup>32</sup> *O Estandarte* substituiu a *Imprensa Evangélica* como órgão de divulgação da Igreja Presbiteriana. Também foi editado e impresso em São Paulo, como o antecessor.

<sup>33</sup> *O Estandarte*, 11/9/1897, p. 4. Roupetas = batina de padre.

<sup>34</sup> *O Estandarte*, 9/10/1897, p. 1.

Canudos não era fenômeno isolado. Matéria intitulada “Aglomerações fanáticas” dizia que tais agrupamentos estavam se multiplicando pelo país. Além do sertão da Bahia, o Ceará tinha as suas, das quais a de Juazeiro era a maior, comandada pelo padre Cícero. Contido pelo bispo, ele havia se mudado para Salgueiro (PE) onde continuava a defender o suposto milagre ocorrido naquela cidade cearense.

Sem abandonar a qualificação pejorativa aos seguidores do Conselheiro, o jornal presbiteriano sugeriu preferir uma solução menos violenta, de modo a evitar consequências imprevisíveis. Por que as autoridades não ouviram o arcebispo da Bahia?

Se, outrora, o governo do nosso país tivesse atendido às reclamações do Exmo. Arcebispo da Bahia, os fanáticos de Canudos não teriam se arregimentado de forma a enfrentar ousada e vantajosamente as forças do nosso Exército. As reclamações justas das autoridades eclesásticas foram desprezadas; hoje somos vitimados por essa negligência. Em princípio, seria fácil abafar esse fanatismo. Atualmente, porém, não nos é possível prever todos os resultados dessa luta brutal e desastrosa travada em nossos abandonados sertões.<sup>35</sup>

Diferentemente dos presbiterianos, houve metodistas que se manifestaram contra o massacre em Canudos, pelo que se lê em *O Apologista Cristão*, editado em Belém do Pará pelo pastor Justus H. Nelson. Em matéria publicada em 1º de maio de 1897, o pastor defendeu que nada havia na Constituição brasileira que tivesse sido contrariado pela atuação de Antônio Conselheiro. Como os protestantes, eles eram perseguidos pela Igreja Católica, porque se opunham ao seu projeto de romanização – ela não admitia perder espaço. No dia em que os militares paraenses chegaram a Belém, provenientes de Canudos, o pastor Nelson voltou ao tema, desta vez acusando o governo do estado de ajudar a degolar dos sertanejos, ao enviar militares a Canudos, o que seria um crime contra pessoas que estavam apenas exercendo seu direito de liberdade religiosa, e foram massacradas impiedosamente, a sangue frio. (FARIAS, 2010, p. 65)

Apesar desses protestos isolados, predominou o apoio à aliança tácita entre a Igreja Católica e o Estado contra Canudos. Tudo se passou de modo a lembrar a Inquisição do Santo Ofício, quando a Igreja julgava, arrancava confissões até sob tortura, condenava e entregava ao Estado – chamado de “braço secular” – a execução da pena, no caso, a eliminação da ameaça do Catolicismo popular ao poder de sua burocracia religiosa.

<sup>35</sup> *O Estandarte*, 30/10/1897, p. 4.

## DECLÍNIO MAÇÔNICO E POSITIVISTA

O exame da lista dos presidentes na Primeira República pode levar à suposição de que o Estado brasileiro se transformou em domínio da Maçonaria. Dos 12 presidentes, desde a proclamação até 1930, oito foram membros confirmados dessa instituição: Deodoro da Fonseca, Prudente de Moraes, Campos Salles, Rodrigues Alves, Nilo Peçanha, Hermes da Fonseca, Wenceslau Brás e Washington Luiz. Deodoro e Peçanha foram grãos-mestres. Floriano não teve filiação confirmada. Nas presidências dos estados, a presença maçônica foi também expressiva, principalmente em São Paulo onde 13 dos 17 eram maçons, no mesmo período. A presença deles no Poder Legislativo deve ter sido também grande, mas não foi quantificada.<sup>36</sup>

Todavia, não existiu uma República Maçônica no Brasil, e não faltaram razões objetivas para isso. Antes de tudo, talvez seja mais exato falar de Maçonarias – no plural, pois não havia uma entidade única nem tinham elas um projeto político unificado. No tempo do Império, maçons podiam ser encontrados em lados opostos nos grandes conflitos. Se antes se dividiam entre monarquistas e republicanos, agora, mudado o regime político e aderentes quase todos aqueles ao novo, nem por isso convergiam em tudo. Por exemplo, no episódio da revolução federalista no Rio Grande do Sul havia maçons entre os que a apoiavam e os que a combatiam. A dificuldade de unificação maçônica, que vinha do tempo do Império, foi potencializada pela fragmentação política republicana. A federalização da instituição levou à criação de Grandes Orientes estaduais, mais próximos das questões locais e do poder regional.

Na busca dos responsáveis pela separação do Estado, o clero católico tinha nos maçons os culpados de sempre. Uma notícia publicada no *Boletim do Grande Oriente do Brasil* (“Lavradio”), de setembro de 1890, evocou essa animosidade, compartilhada pelos dois lados, mas de manifestação assimétrica:

OS FRADES E OS MAÇONS. Na distribuição de prêmios efetuada em um colégio de padres salesianos, um destes hidrófobos personagens, depois de grandes diatribes contra as escolas públicas, envolveu-se com a Sublime Instituição Maçônica, dizendo que esta fazia uma guerra de fogo e sangue à Igreja Católica e aos princípios inculcados às crianças pelos sacerdotes. E acrescentou que, não obstante, essa guerra injusta dos maçons, estes mandavam seus filhos aos colégios dos padres, preferindo-os a outro qualquer, provando com isto que querem seus filhos educados nos seus princípios e santas doutrinas do ensino religioso. Quando o padre dizia estas e outras incoerências alusivas ao caso, achavam-se presentes alguns maçons que ouviram com a mais santa paciência tudo quanto foi dito. Sim, são merecedores da mais encarniçada guerra tais padres. À bem da moral igualmente merecem o escárnio e a censura os maçons que,

<sup>36</sup> Essas informações foram extraídas de Morel e Souza (2008), que forneceram a base para a argumentação que segue sobre a Maçonaria, a não ser quando indicada outra fonte.

não só fomentam a existência de estabelecimentos tão prejudiciais para a sociedade, como concorrem pessoalmente às festas que ali se celebram, ouvindo os desatinos e impropérios que vomitam contra o que há de mais ilustrado e consciente na nossa sociedade. Isto devem ter em conta os verdadeiros maçons, sobretudo aqueles que mandam seus filhos aos colégios jesuíticos, pois que, desse modo proporcionam armas aos inimigos da Maçonaria para combatê-la, cumprindo-lhes o dever de defendê-la e prestigiá-la. (apud MAGALHÃES, 2013, p. 149)

Em situação similar à desses maçons esteve o ministro do Interior do Governo Provisório Cesário Alvim, que matriculou seu filho em colégio jesuítico. Ele não pertencia à Maçonaria, mas fora autor dos primeiros atos de supressão do Ensino Religioso nas escolas públicas, como vimos no capítulo anterior.

Em termos ideológicos, a Maçonaria do período republicano flertou com o Socialismo, sem abrir mão da opção pela política reformista e da via parlamentar, nem do horror ao Anarquismo e ao Comunismo. Em 1892, Antônio Joaquim de Macedo Soares,<sup>37</sup> grão-mestre do Grande Oriente do Brasil, no discurso proferido ao tomar posse no cargo de ministro do Supremo Tribunal Federal, defendeu o direito de greve dos trabalhadores e disse acreditar na vitória da causa socialista contra a exploração do trabalho. (MOREL e SOUZA, 2008, p. 189)

Mas, a verdade é que a Maçonaria não soube se renovar e envelheceu. No tempo do Império, ela teve em seus quadros grandes intelectuais, inclusive tribunos notáveis como Joaquim Nabuco e Rui Barbosa. Na República não surgiu nenhum à altura deles. Ao contrário, o primeiro voltou ao Catolicismo e o segundo se aproximou politicamente do clero católico. Se a busca de novos horizontes ideológicos pela Maçonaria se fazia ocasional e timidamente, a ação dos antigos inimigos era exercida com mais força na República do que no Império. Liberta dos constrangimentos do *padroado*, a Igreja Católica não economizou ataques contra a “seita satânica”. A proibição de maçons participarem de atos religiosos católicos foi mais geral e ostensiva. A partir de 1915, a luta contra a Maçonaria foi orquestrada em todo o país com base em documento episcopal e, dois anos depois, no novo Código de Direito Canônico promulgado pelo papa. O elã antimaçônico da Igreja Católica foi avivado no episódio em que decreto do presidente da República proibiu o desembarque no Brasil de dois jesuítas expulsos de Portugal, como vimos no primeiro item deste capítulo.

A trajetória de Rui Barbosa em relação ao Catolicismo é complexa, e não pretendo simplificar a questão. Vale lembrar que ele foi aluno de Antônio de Macedo Costa no Ginásio Baiano. O padre veio a ser bispo do Pará, protagonista da *questão episcopal*, que Rui Barbosa queria ver resolvida política, não juridicamente. Deputado eleito pela Bahia,

<sup>37</sup> Em outro capítulo, comentei seu livro *Da liberdade religiosa no Brasil: estudo de Direito Constitucional*, cuja primeira edição saiu em jornal estudantil, quatro décadas antes desse pronunciamento.



ainda no período monárquico, teve a reeleição barrada por campanha do clero católico. No começo da República, o bispo e o então ministro da Fazenda do Governo Provisório dialogaram a respeito da separação entre o Estado e a Igreja, mas Rui não foi convencido de todos os argumentos do interlocutor, pois fora autor de dispositivos da Constituição provisória de 1890 desfavoráveis às pretensões dessa instituição, como a proibição da Companhia de Jesus e a proibição da abertura de novos conventos e ordens monásticas.

Até 1891, o poder político exercido por Rui Barbosa foi sempre com o apoio de personagens mais poderosas. O senador baiano Rodolfo Dantas, seu amigo e protetor na advocacia carioca; o marechal Deodoro, que o sustentou à revelia dos demais ministros, na reforma financeira que desencadeou o *encilhamento*, bem como o nomeou primeiro vice-presidente da República, *atropelando* Benjamin Constant apesar de ser um republicano tardio.

O jurista foi eleito senador pela Bahia em 1890, participou do Congresso Constituinte e, desde então, foi sucessivamente eleito para esse posto legislativo até 1921. Contestou a legitimidade da ocupação da presidência por Floriano após a renúncia de Deodoro e criticou a repressão a Canudos. Em 1893, acusado de mentor intelectual da revolta da Armada, se exilou no estrangeiro.

Rui disputou eleições para a presidência da República em quatro ocasiões (1910, 1913, 1918 e 1919), sem sucesso. Apesar das derrotas, sua influência política foi marcante, exercida no Senado, que presidiu em várias legislaturas; na imprensa como escritor e diretor de jornais; e em cargos públicos para os quais foi comissionado, particularmente em cenários internacionais. Mesmo durante o exercício de mandato parlamentar, o senador baiano não abandonou o exercício da advocacia privada, onde adquiriu prestígio pelos pareceres tanto quanto pela notoriedade das causas defendidas.

Ao longo dessa trajetória complexa, Rui foi se aproximando da Igreja Católica, com o abrandamento das posições anticlericais e a redução do âmbito da laicidade. O texto introdutório de Américo Jacobina Lacombe ao *Discurso no Colégio Anchieta* de Rui Barbosa (1981), traça um roteiro desse processo, com base nos arquivos da fundação que leva seu nome, e que aquele dirigiu por décadas. O primeiro ponto dessa aproximação foi a conferência proferida por Rui em 1893 em benefício das órfãs do Asilo de Nossa Senhora de Lourdes de Feira de Santana, na Bahia, ocasião que aproveitou para protestar contra a pecha de ateu que lhe era atribuída. Ele via a si mesmo como passando por mudanças e não se envergonhava disso. Em 1897, quando o presidente Prudente de Moraes foi vítima de um atentado, o político baiano fez uma longa prece no Senado, da qual selecionei esse trecho:

Vendo florescer na América do Norte a liberdade política sob as asas da liberdade religiosa, o que nós quisemos, Senhor, separando a Igreja do Estado, foi aproximar de vós a sociedade e a Igreja, substituir a religião política pela religião viva. Vós, que

desceis até o íntimo dos pensamentos mais ocultos, bem sabeis que outro não foi o daqueles que, como eu, fizeram essa reforma, o do herói crente, que ma incumbiu; e o calor que ela derramou na adoração do vosso nome, a concorrência que trouxe aos vossos templos, veio mostrar que não nos enganávamos. Mas uma filosofia árida e morta, de opressão e crueldade, usurpando a vossa conquista, organizou o poder em seita e empreendeu substituir no ânimo do estadista, do povo e do soldado, o culto da cruz, que abonança as paixões, humaniza os exércitos, pelo culto da intolerância, da ditadura e da força. (BARBOSA, 1981, p. XIII)

O antigo maçom pôs na berlinda os jacobinos inspirados pelo Positivismo, essa “filosofia árida e morta”. Era o sentimento liberal e religioso que suplicava a religião como elemento de controle social. Isso, porque “a tropa, emancipando-se do freio humano na disciplina militar, perdia, com o esquecimento de Deus, o freio divino que preserva da selvageria os homens endurecidos no hábito das armas”. (Idem, p. XIV)

Em carta escrita em Nova Friburgo (RJ), no ano seguinte, endereçada a um parente e compadre, disse que passava aqueles dias de descanso a ler o Evangelho. A fé em Deus ia se acendendo, enquanto apagava a confiança nos homens. Nessa cidade fluminense começou a ter contato com os padres jesuítas, que mantinham aí o Colégio Anchieta, no qual, em 1903, matriculou seu filho caçula João. Esse fato deve ter sido recebido pelos padres com júbilo. Além de aceitarem o pedido de matrícula, a apreciação positiva dos jesuítas veio com o convite para ele fazer uma conferência aos alunos, no mesmo ano, que Rui não aceitou por motivo de saúde.

O jesuíta francês Burnichon não revelou a mesma atitude acolhedora dos seus confrades friburguenses. No livro de 1910, já comentado, ele entendeu que entregar o filho aos jesuítas foi a maneira encontrada pelo autor da legislação presumidamente anti-religiosa para punir a si mesmo. Mais cáustico foi Magalhães Júnior (1964, p. 19), que viu na contrição de Rui Barbosa um ato calculado de aliança política em sua transição conservadora. Não bastava a fala, teria de passar aos atos, dos quais a culminância foi pedir e conseguir matricular seu filho no colégio jesuíta, onde veio a receber o Ensino Religioso que ele havia chamado tempos atrás de “charcos morais”. Teria sido uma forma dramática de se penitenciar ante os jesuítas.

No mesmo ano em que seu filho entrou para o Colégio Anchieta para fazer o curso secundário, o senador baiano foi escolhido paraninfo pelos concluintes. O discurso proferido em 13 de dezembro de 1903 foi um marco importante na obra de Rui, pois, pela primeira vez, ele ocupou a tribuna em escola confessional, justamente para falar do campo religioso.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> Duas décadas antes, Rui recebera convite para participar da solenidade de inauguração do prédio da Escola Americana (presbiteriana) de São Paulo, à qual não compareceu por motivo de saúde.

Diante do cardeal Arcoverde,<sup>39</sup> presente na cerimônia, o político baiano passou boa parte do tempo dizendo aos bacharelandos da grande importância da religião, particularmente do Cristianismo, em todos os assuntos humanos: que eles tivessem sempre presente essa orientação, mesmo depois de entrarem num curso superior, onde encontrariam colegas com outros valores. A ênfase de Rui nesse assunto me leva a pensar que ele visava não os formandos, propriamente – afinal eles passaram todo o curso secundário ouvindo isso dos padres –, mas se dirigia, indiretamente, ao cardeal e aos outros jesuítas presentes. Seu discurso parece mesmo um ato de contrição relativo a ações passadas, quando era o ministro mais poderoso do Governo Provisório. Como que reconhecendo esse fato, ele chegou a dizer que a lição sobre as coisas sagradas haveria de ser pedida a outras pessoas, não a ele.

Não a um homem de luta e combate, cumulado de ódios, mortificado de reveses, golpeado de provações, a um político malgrado, com todos os seus erros e todas as suas culpas, todas as suas queixas e todos os seus pecados, com todos os defeitos característicos e todos os vícios irremediáveis de uma carreira, em que se esterilizou o melhor de sua natureza: o gosto das coisas intelectuais, a estima dos prazeres desinteressados, a elevação da vida espiritual. (BARBOSA, 1981, p. 4)

Nem por isso ele deixou de se demorar sobre reflexões e conselhos espirituais. A ligação com o tema que nos interessa está no tratamento que o jurista deu ao ideal, que presidiria todo Estado e toda revolução – para ele, foi pela religião que se fizeram as maiores revoluções. O ideal que teria inspirado a revolução americana foi a liberdade, um ideal moral desenvolvido no âmbito do Cristianismo, que culminou com a extinção da escravidão nos Estados Unidos. O ideal da revolução francesa foi bem outro, um ideal filosófico que poluiu os templos, exterminou os sacerdotes e entregou o país a uma anarquia sanguinária, cujas consequências teriam legitimado a tirania militar como corretivo.

Os Estados Unidos mantiveram plena liberdade religiosa, ao contrário de sua antítese europeia. Rui citou em seu apoio os principais líderes da revolução americana – Washington, Franklin e Jefferson – sem reconhecer que suas referências ao Ser Supremo eram típicas da Maçonaria, que reunia a todos eles. O dia de ação de graças, comemorativo da chegada dos primeiros colonos refugiados religiosos à América do Norte, feriado nacional nos Estados Unidos, foi citado como exemplo do conteúdo religioso do Estado, ao lado dos capelães das forças armadas e das duas casas do Congresso, cujos membros podiam jurar sobre a Bíblia ao assumir os cargos para os quais foram eleitos. Tudo isso sem que o Estado apoiasse ou impedisse o funcionamento de quaisquer cultos.

<sup>39</sup> Além de autoridade máxima do clero católico no Brasil, ele havia sido professor no Colégio São Luiz, em Itu, antes que esse estabelecimento jesuíta fosse transferido para a capital paulista.

A Constituição brasileira de 1891 teria derivado da americana, não da francesa, mas foi desta que veio “a superstição da uniformidade ateia”, que não estava no intuito dos fundadores da República brasileira. Isso implicou a omissão do nome de Deus e o banimento do elemento religioso do quadro militar, em nome da liberdade. Foi um grave erro porque “a multidão armada, sem o freio do respeito cristão, é como as feras domadas, que acabam fatalmente por devorar os domadores.” No Brasil, a *delinquência militar* aumentou muito depois que se suprimiu dos quartéis “a influência civilizadora do culto”, pois “a disciplina da terra não se mantém sem a disciplina do céu”. Para o jurista baiano, o soldado brasileiro haveria de assumir a causa da sua reconciliação religiosa. “Ou então, ai de nós! Quando o ateísmo de fuzil e baioneta se inflamar nas explosões de crueldade.” (BARBOSA, 1981, p. 26)

A ocasião foi aproveitada pelo senador apresentar justificativas sobre posições específicas tomadas anteriormente. Admitiu que, desde 1876, escrevia e pregava contra o “consórcio da Igreja com o Estado”, mas não o teria feito em nome da irreligião, mas sempre em nome da liberdade.<sup>40</sup> Para ele, como para Alexis de Tocqueville, reiteradamente citado, a religião era mais necessária nas repúblicas do que nas monarquias, e mais ainda nas repúblicas democráticas. Se o laço político se afrouxa, é preciso que se estreite o laço moral. O que será de um povo senhor de si mesmo, se não for submisso a Deus? – perguntava ele, encaminhando a resposta pessimista.

O paraninfo afirmou que, nos Estados Unidos, a liberdade religiosa foi sentida como uma necessidade, mais ou menos no mesmo grau, por todas as confissões, pois havia lá uma variedade notável delas. No Brasil, ao contrário, a liberdade religiosa era uma necessidade sentida apenas pela minoria. A liberdade de culto veio satisfazer com justiça essa minoria, mas não poderia ser invertida contra a consciência da maioria. Essa argumentação, que repetia a da pastoral dos bispos de 1890, deve ter soado como música celestial aos ouvidos do cardeal e dos padres presentes no evento.

O que a Constituição de 1891 pretendia era libertar a religião do jugo oficial, não a matá-la. “O Brasil nasceu cristão, cresceu cristão, cristão continua a ser até hoje. Logo, se a República veio organizar no Brasil, e não esmagá-lo, a fórmula da liberdade constitucional, na República, necessariamente há de ser uma fórmula cristã.” (BARBOSA, 1981, p. 28)

No fecho do longo discurso, aconselhou aos formandos a não darem as costas ao norte, porque lá estava o modelo a copiar – nos Estados Unidos, não na França.

Essas instituições todas, que pretendemos transladar a esta terra, são letra morta, à espera da vida, o envoltório material à espera da alma, a máquina à espera do homem. O homem é o espírito fecundado na íntima fusão da liberdade com a fé. O contágio francês

<sup>40</sup> Ele se referia, provavelmente, à conferência proferida no Grande Oriente do Brasil (do Vale dos Beneditinos) no Rio de Janeiro, sobre a separação entre a Igreja e o Estado, que o projetou como um dos mais importantes intelectuais a refletir sobre essa questão, ainda no bojo da *questão dos bispos*. Já tratei dessa conferência e voltarei a ela logo adiante.

há de sitiar-nos, para nos envolver no seu torvelinho funesto. Lembrai-vos então de mim, se eu ainda for lembrado, e resisti. Porque eu contribuí para esta Constituição mais do que esses. Quando vos falarem nas restrições, nas supressões, atentai devagar nessa França, que em espasmos periódicos as abraça, e nunca experimentou a tranquilidade; nesses Estados Unidos, que nunca as conheceram, e prosperam numa grandeza cuja enormidade parece abrir exceção às leis naturais, e, por derradeiro, em nós mesmos, no nosso próprio passado. (BARBOSA, 1981, p. 35)

Antecipando a expressão elitista que marcou sua carreira, o senador afirmou que não é a soberania do povo que salva as repúblicas, e que não são as urnas eleitorais que melhoram os governos, nem a liberdade política que engrandece as nações. Para que isso aconteça, é preciso de uma moralidade social, que consiste nos direitos da consciência, da família e da propriedade, que estão ancorados na divina constituição do homem. Esses seriam os elementos fundamentais do Estado cristão, de que a Inglaterra e os Estados Unidos eram resultados soberbos.

No último parágrafo do texto, Rui mudou o interlocutor, dos formandos para Deus, a quem dirigiu uma oração em intenção deles. O paraninfo disse que o de ruim havia na Constituição de 1891 provinha de inspiração francesa – teria sido introduzido nela pelos militares e/ou pelos positivistas, não por iniciativa sua. O general de brigada honorário Rui Barbosa, que assumiu e modificou o projeto de Demétrio Ribeiro sobre a separação Igreja-Estado e redigiu ou, pelo menos, corrigiu a Constituição provisória de 1890, retificou sua biografia política ao dizer que só tinha afinidades políticas com os Estados Unidos, portanto, só era responsável pelo que a Constituição promulgada em 1891 tinha de bom.

Ora, Rui foi um crítico severo das reformas ultramontanas de Pio IX, inclusive do dogma da infalibilidade papal e da virgindade de Maria, que os jesuítas tanto prezavam. Nos projetos substitutivos à reforma do ensino primário, ele admitiu que o Ensino Religioso na escola pública apenas se e quando *requerido pelos pais*, somente poderia ser ministrado *depois das aulas*, para não exaurir o cérebro dos alunos com abstrações metafísicas; no Governo Provisório defendeu e conseguiu que a legislação determinasse a exclusão dos jesuítas e a proibição de criação de novas ordens monásticas, bem como a limitação dos bens da Igreja Católica às leis de *mão-morta*; etc. Mas naquele momento solene, o que importava era tudo esquecer e promover um encontro mutuamente conveniente. Rui ganhou a simpatia do clero católico no contexto de progressivo engajamento político-eleitoral, os dois lados esquecendo o veto contra sua reeleição para deputado pela Bahia, décadas atrás. E a Igreja Católica ganhou o reconhecimento político-ideológico de uma personalidade republicana de primeira grandeza, egressa da Maçonaria, antigo desafeto que, então, era só deferências. Os adjetivos depreciativos e belicosos que antes dirigia para a Igreja Católica, o Vaticano e a Companhia de Jesus se voltaram para os militares e os positivistas, erigidos em inimigos comuns.

Alguns anos mais tarde, em plena campanha eleitoral de 1910, Rui teve de se explicar sobre sua filiação religiosa. Repetiu a argumentação do discurso de paraninfo no Colégio Anchieta, mas acrescentou alguns ingredientes na direção do favorecimento dos cultos religiosos, na prática ao católico:

[A Constituição] excluiu do programa escolar o ensino da religião. Mas não consente que o ensino escolar, os livros escolares professem a irreligião e a incredulidade, nem obsta, *quando exigido pelos pais, ao ensino religioso pelos ministros da religião, fora das horas escolares, no próprio edifício da escola*. Exime o soldado e o marinheiro à observância obrigatória dos deveres culturais. Mas não exonera o Governo de proporcionar ao marinheiro e ao soldado, imparcialmente, os benefícios do ministério sagrado. Veda ao Estado o fornecer instrução religiosa. Mas não o priva de animar “indiretamente” [sic] as vantagens morais do ensino religioso, favorecendo com *imunidades fiscais as casas consagradas ao culto*. (BARBOSA, 1966, p. 363, grifos meus)

O senador candidato a presidente evocou o substitutivo sobre o ensino primário que havia elaborado em 1882 ao projeto de Leôncio de Carvalho, mas não apreciado pelo plenário da Assembleia. Como já vimos, Rui argumentara contra o oferecimento do Ensino Religioso antes das aulas, porque poderia prejudicar a inteligência dos alunos. Agora candidato, suprimiu essa inconveniente restrição. Além de aceitar implicitamente a capelania militar, anunciou a legalidade dos benefícios fiscais às instituições religiosas, contra a interpretação da Constituição do ministro do Supremo Tribunal Federal João Barbalho, apresentada anteriormente.

A subvenção pública a estabelecimentos privados religiosos foi contestada ocasionalmente, tanto no Império quanto na República. Vimos no capítulo “Educação laica versus confessional” como Inglês de Souza, deputado na Assembleia Provincial de São Paulo, argumentou contra projeto de lei que destinava auxílio financeiro a uma escola administrada por freiras em Taubaté (SP). O subsídio não deveria ser dado ao colégio por causa do Ensino Religioso nele ministrado, que “pervertia o coração das educandas”. Escolas privadas sem esse conteúdo, como o Colégio “Culto à Ciência”, de Campinas (SP), criado por maçons, seriam merecedoras do apoio financeiro governamental. Inglês de Sousa foi derrotado pela maioria dos deputados, que votou a favor do subsídio, com o argumento de que o colégio das freiras ensinava a religião oficial.

Separada a Igreja Católica do Estado, o problema persistia. Rui Barbosa se manifestou sobre ele em 1916, ao responder a consulta do Mosteiro de São Bento, situado no Rio de Janeiro, em processo movido pela Prefeitura do Distrito Federal. Em 1902, o Conselho Municipal da capital da República deliberou reduzir para a metade o imposto predial incidente sobre todos os bens imobiliários do mosteiro, enquanto essa instituição mantivesse um Instituto de Humanidades com professores escolhidos de acordo com as

regras municipais. O prefeito do DF vetou a deliberação dos vereadores, mas, em 1910, a Prefeitura celebrou contrato com o mosteiro, endossado pelo Senado, nos mesmos termos. Presumo que o Instituto de Humanidades foi transformado na Escola Popular, destinada a ministrar ensino primário gratuito a alunos pobres, nos moldes das escolas da Prefeitura, mas com o acréscimo do Ensino Religioso. Seu funcionamento foi propiciado por doações e subvenções, inclusive da Câmara Municipal. O abade do mosteiro pediu a Rui Barbosa, privadamente, parecer sobre a legalidade da isenção do imposto, então questionado. Em 20 de novembro de 1916, ele assinou o parecer que vou resumir.

No entendimento do jurista baiano, o texto constitucional só proibia ministrar Ensino Religioso nas escolas públicas. Sobre o ensino nas escolas privadas, a Constituição nada dizia, mas a Lei 85, de 20 de setembro de 1892, havia determinado que o ensino subvencionado ou auxiliado de qualquer modo pelos municípios deveria ser *leigo* (isto é, laico). O jurista baiano discordou do colega pernambucano João Barbalho na interpretação do texto constitucional e denunciou a inconstitucionalidade daquela lei, por interferir no conteúdo da educação privada e extrapolar a determinação de que fosse laico apenas o ensino nas escolas oficiais. A conclusão do parecer foi a de que não havia impedimento legal para a subvenção da prefeitura carioca ao Mosteiro de São Bento, para finalidade educacional. Caso o contrato não fosse considerado legal, por interpretação divergente, o entendimento do jurista baiano era que os padres beneditinos tinham direito ao ressarcimento dos recursos empregados com a finalidade nele prevista, já que sua boa fé não podia ser contestada.

É nesse contexto de amortecimento da laicidade republicana que se pode entender a tardia publicação pelo Grande Oriente do Brasil, em 1913, do texto inédito da conferência proferida por Rui Barbosa nessa instituição quatro décadas antes, que comentei no capítulo “Avanço no conflito”. Eis a explicação do editor do periódico:

Reproduzimos em nosso Boletim a brilhante conferência que, em 1876, fez nosso eminente irmão Dr. Rui Barbosa no Grande Oriente. Nem porque são decorridos tantos anos, deixou essa notável oração do grande brasileiro de ser oportuna, porque pôs em evidência as audácias da cúria romana e os seus processos de ação para dominar a sociedade, impondo às consciências os seus dogmas. A geração nova lerá com prazer e com lucro esse estudo, a análise severa e justa, verdadeira em todos os pontos, feita pela pena do nosso grande escritor nacional.<sup>41</sup>

A publicação dessa conferência, que projetou Rui Barbosa nos meios políticos e intelectuais do Rio de Janeiro, pode ter causado algum constrangimento ao seu autor, tão interessado estava ele em elidir os termos de seu raciocínio anti-católico, anti-clerical e, sobretudo, anti-jesuítico.

<sup>41</sup> *Boletim do Grande Oriente do Brasil*, ano 38, n. 9, setembro 1913, p. 664.



A desistência de maçons em proveito da Igreja Católica, após a Constituição de 1891, foi ainda mais expressiva na conversão de Júlio César de Moraes Carneiro. Nascido na província do Rio de Janeiro, ele estudou Direito na faculdade de São Paulo, onde concluiu o curso em 1874, obtendo o título de doutor no ano seguinte. Durante o curso foi iniciado na Maçonaria na loja *América*, a mesma que recebeu Rui Barbosa. De volta ao Rio de Janeiro, tentou se eleger para as Assembleias Geral e Provincial, sem sucesso. Atuou como promotor público em Minas Gerais, e, ao enviivar, em 1884, se converteu ao Catolicismo e abandonou a Maçonaria.<sup>42</sup> No ano em que República foi proclamada, enviuvou pela segunda vez. Retirou-se, então, para o seminário de Mariana, onde, em 1891, aos 54 anos de idade, foi ordenado padre pelo bispo Silvério Gomes Pimenta, um dos mais importantes líderes do ultramontanismo no Brasil. Vinculado à diocese de Mariana, o padre Júlio Maria (nome eclesiástico por ele adotado) residiu em Juiz de Fora (MG), como capelão do templo de São Sebastião, de onde saía para pregar em outras cidades dos estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, bem como na capital federal. Em 1905, ele ingressou na Congregação dos Padres Redentoristas, passando a residir no Rio de Janeiro até falecer, em 1916.

Se a formação religiosa no seminário teve na ortodoxia ultramontana sua base, foi a encíclica de Leão XIII *Rerum Novarum*, que exerceu sobre o padre Júlio Maria a influência ideológica predominante, expressa numa pregação que enfatizava a necessidade de se promover a valorização dos trabalhadores. Com efeito, a “questão social”, como a encíclica papal a definia, deveria ser o ponto de partida para a reorientação da Igreja no Brasil.

É possível que sua formação maçônica precedente tenha favorecido a reorientação do pensamento sobre a religião no país, num inédito engajamento. Na introdução à publicação de *A Igreja e a República*, Ana Maria Moog Rodrigues disse que Júlio Maria apoiou a democracia e o sistema republicano em seus sermões, o que lhe valeu uma ferrenha oposição da parte dos católicos tradicionais, que só entendiam a religião ligada à Monarquia.<sup>43</sup> O principal objeto de sua pregação foi a própria Igreja Católica, de quem não poupou o comodismo, o beatismo e o “espírito de sacristia”, bem como visou “os homens mais eminentes da administração”. (MARIA, 1981, p. 5 e 115)

O balanço do heterodoxo sacerdote sobre sua própria pregação é que ele teve toda a liberdade da parte das autoridades da República. As únicas dificuldades encontradas como simples padre ou já como missionário apostólico veio de “eclesiásticos e políticos aferrados ao antigo regime”. (Idem, p. 116) Além de ter seus sermões reunidos em livros,

<sup>42</sup> No prefácio às *Conferências da Assunção*, que serão referidas adiante, o padre Fernando José Guimarães afirmou que a adesão de Carneiro à Maçonaria foi fugaz, motivada exclusivamente por motivos políticos, não com intuítos religiosos, tendo comparecido poucas vezes às sessões.

<sup>43</sup> Na introdução a *O Catolicismo no Brasil*, título com o qual foi reeditado em 1950 o livro de Júlio Maria aqui comentado, Alceu de Amoroso Lima disse que ele jamais fora republicano nem se deixara arrastar pelo preconceito monárquico de muitos dos confrades do seu tempo, o de supor o altar unido ao trono.

Júlio Maria escreveu obras de análise histórica do Catolicismo, que lhe propiciaram admissão no Instituto Histórico e Geográfico do Brasil.<sup>44</sup> Vejamos como ele entendeu essa história, que se distanciou bastante do Iluminismo presente no pensamento maçônico.

A descoberta da América foi preparada por Deus para compensar as perdas que o Protestantismo causou à Igreja, na Europa. No Brasil, a religião e o descobrimento se confundiram num mesmo fato histórico. Se a religião católica foi o *princípio de vida* da colônia, os jesuítas foram seus principais artífices. O autor percorreu as obras de vários escritores e contestou suas afirmações depreciativas para com a Companhia de Jesus. Esta e outras ordens e congregações religiosas foram as edificadoras da pátria brasileira durante o período colonial.

A história do Brasil independente começou com o Estado reconhecendo a primazia da Igreja. Foi por isso que a Constituição de 1824 dizia que a religião católica *continuará* a ser a do Estado. Não foi, portanto, um ato do Estado que a fez religião do Brasil, ele apenas reconheceu o Catolicismo como “um direito adquirido da nação brasileira”. (MARIA, 1981, p. 66)

Apesar desse reconhecimento, o Estado se desenvolveu em sentido oposto ao da Igreja, marcado que foi pelo regalismo, pela aniquilamento das ordens religiosas e pelo desprestígio do clero. Contra essa situação, o autor assinalou a reação efêmera do episcopado e do elemento católico contra as usurpações do poder público, o racionalismo e o ceticismo das classes dirigentes. Considero esse tópico o mais interessante de sua exposição.

Para o ex-maçom Júlio Maria, a verdadeira causa da *questão religiosa* estava na guerra declarada pela Maçonaria contra a Igreja Católica. Se essa guerra se fazia oculta e disfarçadamente, a agressora se sentiu poderosa quando o visconde do Rio Branco foi nomeado ministro do Império. A reação dos bispos de Olinda e do Pará contra o regalismo e a escravidão da Igreja no Brasil foi enérgica, mas efêmera. A anistia concedida aos bispos foi uma concessão e quebrou o ânimo de quem mais quisesse desafiar o regalismo imperial.

As causas do distanciamento entre o Estado e a Igreja estavam no próprio Império que, além do regalismo patrocinou uma educação racionalista, uma política liberalista e um materialismo literário, que entorpeceram o sentimento católico e o senso religioso de gerações de brasileiros. Todavia, o pregador acreditava que as coisas estavam mudando para melhor: “a teoria da separação já vai sendo melhor entendida, não só nos estados, como na própria capital federal”. (Idem, p. 108)

<sup>44</sup> O texto aqui analisado foi escrito em 1900 com o título original de *Memória sobre a religião, ordens religiosas, instituições pias e beneficentes no Brasil*, para ser incluída em obra coletiva visando à celebração do quarto centenário do descobrimento. Esse texto foi republicado com o título de *A Igreja e a República*, em 1981, pela Editora da Universidade de Brasília. Nesta versão, ela foi organizada em três capítulos: um para o período colonial, outro para o imperial e o final sobre o republicano. Meu interesse recaiu sobre este último.

Ao fim e ao cabo, a obra de Júlio Maria revelou um otimismo bem distante dos documentos divulgados pelos bispos até a promulgação da Constituição de 1891. Se a história da Igreja Católica no período republicano não podia ainda ser qualificada de esplendorosa, como no período colonial, ela se distanciava da decadência imperial. Para o pregador, esse era o período do *combate*. O inimigo principal era o Positivismo incrustado no Estado e, secundariamente, o próprio clero saudosos do padroado. Convenientemente, o ex-maçom não tratou da eventual influência de seus antigos confrades na República nascente. Eles apenas foram mencionados nos desmandos do regalismo imperial.

É possível que os ensinamentos da Maçonaria tenham desempenhado, também, algum papel na pregação de Júlio Maria em defesa da democracia, algo bem difícil para o clero católico, na Santa Sé ou no sertão do Brasil. Talvez tais ensinamentos tenham propiciado a leitura e a assimilação da encíclica *Rerum Novarum*, tornada fundamento para uma plataforma religiosa para o Catolicismo. Talvez por isso mesmo o pregador tenha escrito, na conclusão da obra aqui referida, que a questão mais importante com a qual se deparava a Igreja Católica no Brasil, como em todo o mundo, não era política.

(...) a *questão social* que é a questão por excelência, porque ela afeta os interesses fundamentais do homem e da sociedade; não mais pleitear privilégios que já não têm razão de ser; dar aos partidistas intolerantes dos novos regimes a persuasão de que não é prudente nem lícito resistir, no que é justo e legítimo, à força nova que agita o mundo; mostrar aos pequenos, aos pobres, aos proletários que eles foram os primeiros chamados pelo Divino Mestre, cuja Igreja foi logo, desde seu início, a igreja do povo, na qual os grandes, os poderosos, os ricos também podem entrar, mas se têm entranhas de misericórdia para a pobreza; sujeitar o despotismo do capital às leis da equidade; exigir dele, não só a caridade, mas a justiça a que tem direito o trabalhador; dignificar o trabalhador; cristianizar a oficina; levar o ensino cristão, os supremos postulados da consciência humana às fábricas, onde a máquina absorve o homem, não lhe deixando tempo senão de ganhar dinheiro, queimar carvão, ou aperfeiçoar a raça dos animais; proclamar bem alto a eminente dignidade do operário na cidade de Deus, que Jesus Cristo fundou na terra, não com as castas, as aristocracias, as burguesias ou as dinastias, mas com o povo e para o povo; convidar francamente, sem hipocrisia política, nem covardia religiosa, a democracia ao banquete social do Evangelho; separá-la dos sectários que a desfiguram; desprendê-la dos preconceitos que uma parte mesma dos católicos e do clero tem feito alimentar contra a Igreja; mostrar-lhe as suas origens cristãs; lembrar-lhe no amor de Cristo pelo povo o seu dever de gratidão; fazê-la reconhecer nos discursos incomparáveis do Homem-Deus as primeiras reivindicações do direito, as primeiras satisfações da justiça que ela deseja hoje, apontar-lhe na série divina e triunfante do papado desde S. Pedro, que fez baquear o despotismo do poder, até Leão XIII, que encheu de raiva o despotismo da riqueza, os verdadeiros amigos

do povo; transfigurar a democracia no crisol da fé; assim transfigurada, incorporar todas as classes à grande massa à qual compete hoje o predomínio que já não pode pertencer às dinastias, aristocracias ou burguesias; fazer da palavra de Deus, não só a estrela que conduz as almas ao céu, mas também a bússola que guia as sociedades, não só o ensino que regenera os corações, mas também a doutrina que ensina às pátrias o direito e os deveres dos cidadãos; enfim – *unir a Igreja ao povo*. (MARIA, 1981, p. 120-121, grifos no original)

O padre Júlio Maria morreu em 1916, e com ele saiu de cena a ênfase católica na “questão social”. Nesse mesmo ano, foi divulgada a pastoral do arcebispo de Olinda, Sebastião Leme, que veio a desempenhar papel de relevo na liderança da Igreja Católica no Brasil. Leão XIII já havia falecido, e suas ideias sobre a “questão social” foram arrefecidas em proveito de outras ênfases, principalmente a contenção do crescimento do Anarquismo, do Socialismo e, mais tarde, do Comunismo. Para Leme, a influência social dos católicos passava pela atuação privilegiada dos intelectuais, diretamente sobre o Estado e indiretamente sobre o povo, pela mediação do ensino, da literatura e do jornalismo. O sucesso de sua estratégia foi alcançado na era de Vargas, em especial na Constituição de 1934, que incorporou todas as demandas da Liga Eleitoral Católica, inclusive o retorno do Ensino Religioso nas escolas públicas; e na *colaboração recíproca* entre o Ministério da Educação e os intelectuais católicos leigos, que orientaram as reformas educacionais pautadas pelo fascismo italiano.

Do declínio maçônico, passemos ao positivista.

A perda de influência política dos positivistas, pelo menos dos organizados em torno do Apostolado, no Rio de Janeiro, foi muito mais rápido do que a dos maçons. Antes de tudo, pelo seu pequeno número (apenas 53 membros contribuintes em 1888), sem articulação doutrinária nem política com seus correligionários de outras cidades, e pelo estilo sectário de que se revestiam. No momento em que o campo religioso era separado do campo político, inclusive por iniciativa sua, o Positivismo apostólico já não tinha como manter seu protagonismo.

Na primeira formação do ministério do Governo Provisório, os positivistas eram minoria, com apenas duas pastas, talvez uma só e por pouco tempo. Benjamin Constant começou como o importante ministro da Guerra, com forte liderança na jovem oficialidade e nos alunos das escolas militares, mas não era um intérprete direto e confiável para o Apostolado. Restava Demétrio Ribeiro, da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, este sim, bem afinado com a ortodoxia comteana, só durou dois meses.

Passada a surpresa do golpe de Estado e da instituição do regime republicano, a influência positivista se resumiu no encaminhamento de sugestões por Demétrio Ribeiro, na melhor das hipóteses apoiado por Constant. Eis as propostas do ministro gaúcho, diretamente derivadas da sua filiação positivista:

- i – A adoção por todo o governo do tratamento *vós*, em substituição a *V. Exa.*, *V. Sa*, etc.
- ii – A saudação de despedida na correspondência e nos ofícios das autoridades públicas, *saúde e fraternidade*, tradução literal da empregada na França logo após a Revolução.
- iii – O desenho da bandeira nacional, com a divisa *ordem e progresso*.
- iv – O calendário das festas nacionais calcada em sugestão de Teixeira Mendes. Algumas datas demasiadamente ligadas ao Positivismo foram suprimidas e a data de 14 de julho, originalmente referida apenas à tomada da Bastilha, evento símbolo da Revolução Francesa, recebeu o significado ampliado para a comemoração da República, da Liberdade e da Independência dos povos americanos. Com a exceção do 14 de julho e do 1º de janeiro, data esta universalmente comemorada no Ocidente como o dia da fraternidade universal, o ministro gaúcho teve o cuidado de associar todos os demais dias do calendário festivo a referências nacionais. O dia de finados foi mantido como no calendário católico, de modo a respeitar o costume estabelecido.
- v – A minuta de decreto de separação entre o Estado e as Igrejas, este *atropelado* pela versão de Rui Barbosa.

A reforma promovida por Benjamin Constant no ensino militar não foi endossada pelo Apostolado, porque seria precoce, realizada antes que houvesse um suficiente desenvolvimento da doutrina positivista, bem como de filósofos em quantidade suficiente para sua divulgação, inclusive mediante o ensino institucionalizado. Essa crítica foi estendida às reformas do ensino primário e secundário no Distrito Federal e do ensino superior em todo o país – neste caso por não liberar suficientemente a criação de faculdades privadas e contribuir para manter os privilégios profissionais baseados em diplomas.

Muitas outras propostas foram encaminhadas pelo Apostolado diretamente ao marechal-presidente ou por manifestos publicados na imprensa diária. Nenhuma delas vingou. Aliás, a própria *Nona circular anual* (apud PAIM, 1981, p. 41) reconheceu que sua influência nas decisões do Governo Provisório durou apenas dois meses, exatamente o tempo que Demétrio Ribeiro integrou o ministério. Tendo ele se demitido depois das derrotas impingidas por Rui Barbosa, acabou aí o protagonismo do Apostolado no Governo. No lugar do engenheiro gaúcho não entrou outro positivista, mas o maçom paulista Francisco Glicério.

Com o tempo, os positivistas reescreveram a história em suas numerosas circulares e folhetos, textos nos quais passaram a atribuir a si próprios uma atuação que teria efeitos muito maiores do que os reconhecidos pela *Nona circular*. Até mesmo José Veríssimo,

que reconheceu no Positivismo uma notável e profunda influência na história cultural e política do Brasil, criticou a forma como eles se gabaram de ter sido responsáveis pela efetivação de um conjunto de ideias que faziam parte do cabedal do Partido Liberal e até do Conservador, como o casamento civil, a separação Igreja-Estado, a Federação, o regime presidencial. E acrescentou: “Quase foram eles, ao seu próprio parecer, que fizeram a emancipação dos escravos, eles que, com a má fé inconsciente e característica a todas as teologias, inclusive a positivista, escreveram que Benjamin Constant só à última hora tomara parte no movimento positivista porque ele não havia assimilado as lições do fundador da religião da Humanidade.” (VERÍSSIMO, 1976, 1ª série, p. 63)

Se os maçons flertaram com o Socialismo, houve positivistas que foram mais longe, como Euclides da Cunha. Depois de deixar o Exército e se desiludir com a República, mergulhada em corrupção e paralisada pela conciliação das frações das classes dominantes, Euclides se empregou como engenheiro supervisor da construção de uma ponte ferroviária sobre o rio Pardo, no estado de São Paulo,<sup>45</sup> ocasião que aproveitou para redigir *Os Sertões* e escrever artigos para jornais. Sobretudo, meditou sobre os problemas brasileiros e como resolvê-los. Foi aí que tomou contato mais próximo com o pensamento e a ação socialista, para o que muito contribuiu seu amigo Francisco Escobar. Sobre este não resta dúvida alguma sobre o engajamento na organização dos trabalhadores daquela cidade, inclusive na fundação do Clube “Filhos do Trabalho” e o programa do seu jornal *O Proletário*. Sobre a participação de Euclides, as opiniões se dividem. Uns afirmam seu engajamento socialista naquela cidade, outros o negam. O que não pode ser refutado é seu posicionamento alguns anos depois de concluídas as duas obras – a ponte e *Os Sertões*.

Com efeito, em 1904, justamente no dia 1º de maio, Euclides publicou artigo no jornal *O Estado de São Paulo*, para o qual colaborava desde a campanha de Canudos. Intitulado “Um velho problema”, o artigo foi inserido no livro *Contrastes e Confrontos*, de 1907. Nesse artigo, Euclides assumiu o duplo princípio fundamental do Socialismo – socialização dos meios de produção e de circulação; e posse individual somente dos objetos de uso. Para a efetivação desse princípio, os meios propostos eram bem diversos, iam desde a defesa da revolução até a espera da vitória ao fim da evolução da sociedade. De um modo ou de outro, ele considerou o triunfo do Socialismo inevitável, mas não viria sem a arregimentação dos trabalhadores, que contariam com uma arma decisiva – cruzar os braços. Para Euclides, a análise da produção capitalista fora plenamente realizada por Karl Marx, cujo Socialismo científico não se baseava em idealizações mas em fatos, a começar pelo da fonte do valor, o trabalho do operário. Ele demonstrara, cientificamente, que o capital era uma espoliação, donde o corolário de que a riqueza deve pertencer aos que trabalham.

<sup>45</sup> Para um panorama das posições do militar-engenheiro-escritor sobre a República, remeto o leitor a Ventura (1996).

Euclides da Cunha passou, então, do Positivismo de Comte, que valorizava a ordem da sociedade existente, para o pólo oposto, a negá-la. Ao invés da *incorporação do proletariado na sociedade moderna*, a revolução dessa sociedade pela socialização dos meios de produção e circulação. Enquanto seu pensamento convergia com a prática política dos trabalhadores, os positivistas, particularmente os polarizados pelo Apostolado na capital do país, se fechavam cada vez mais em sua igreja.

Se fosse para escolher uma data para marcar o declínio político do Apostolado, eu não indicaria a saída de Demétrio do ministério, mas, sim, o enterro de Benjamin Constant. A Constituição não tinha ainda sido promulgada, mas faltavam poucos dias para isso, quando Constant faleceu, em janeiro de 1891, depois de longa enfermidade. Sua morte provocou uma inflexão na posição antagonista que o Apostolado mantinha contra o “herético” confrade, transformado imediatamente em herói a ser venerado. Para seu enterro, a entidade programou o que seria a cerimônia inaugural de sua presença num cemitério público, o de São João Batista, no Rio de Janeiro. Seriam instalados um estrado e uma tribuna para o orador, além de 60 cadeiras para as senhoras convidadas para a cerimônia, que prometia ser longa. Além de hinos de glorificação da figura do falecido, haveria discurso e música de regozijo, finalizando tudo com a *Marselhesa* cantada por todos os presentes.

No entanto, o intento do Apostolado foi frustrado pela Irmandade da Santa Casa de Misericórdia, que administrava o cemitério, apesar do disposto nos Decretos 119-A e 789, ambos de 1890. Apoiada no regulamento do cemitério, de 1861, ela vetou a construção de estrado e tribuna. Teixeira Mendes apelou ao presidente da República Floriano Peixoto, mas não adiantou, de modo que a cerimônia não teve o brilho que os positivistas do Rio de Janeiro pretendiam. Sobre o déficit de liberdade religiosa no regime republicano em instalação, o dirigente positivista publicou um pequeno e veemente livro de protesto, sem efeito prático algum. (MENDES, 1892)

Os positivistas continuaram a reclamar de discriminação contra suas cerimônias fúnebres por muito tempo. Tanto assim que as três constituições que se seguiram à de 1891 determinaram que os cemitérios públicos fossem seculares – por iniciativa de positivistas ou levando seu interesse em consideração: as de 1934, de 1937 e de 1946. A primeira e a terceira destas acrescentaram que os cultos religiosos podiam ser praticados nos cemitérios públicos. As constituições de 1967 e 1988 não fizeram qualquer referência a cemitérios públicos – que eles seriam administrados pelas prefeituras municipais nem que seriam instituições seculares. É possível que as discriminações de caráter religioso nos cemitérios públicos tenham se esvanecido com o tempo, inclusive no carioca de São João Batista, que continuou a ser administrado pela Irmandade da Santa Casa da Misericórdia até 2014, quando a concessão foi cassada pela Prefeitura do Rio de Janeiro e transferida a uma empresa privada. O ato de cassação foi de caráter exclusivamente administrativo, não incluindo qualquer elemento religioso.



Depois de terem sido impulsionadores da luta pela laicidade do Estado, nas última décadas do período imperial, maçons e positivistas perderam o protagonismo político. Em parte por não disporem de organização social que transformasse suas ideias em força política; em parte por terem perdido a utilidade para antigos aliados, os liberais e os protestantes, satisfeitos ambos com as conquistas jurídico-políticas do regime republicano; sobretudo, por serem eficazmente combatidos pela adversária de ontem, que emergiu na República com tudo aquilo que lhe faltava no Império, especialmente autonomia organizacional e liberdade política.

## ENSINO RELIGIOSO RENASCENTE

Poucos estados confirmaram a determinação da Constituição Federal de que o ensino fosse laico (dito *leigo*) nos estabelecimentos públicos. Assim o fizeram apenas sete: Amazonas, Pará, Alagoas, Bahia, Espírito Santo, São Paulo e Rio Grande do Sul. A Constituição de Santa Catarina distoou da federal ao determinar, na Declaração de Direitos, que o ensino primário seria *leigo*, sem mencionar os estabelecimentos públicos. Assim redigido o artigo 64 de sua Carta, até mesmo as escolas privadas deveriam adotar essa norma. Omitindo-se sobre os outros níveis do ensino, ficava em aberto sua possível orientação religiosa, inclusive nos estabelecimentos públicos. Por outro lado, o Rio Grande do Sul especificou a laicidade apenas para as escolas primárias públicas, nada dizendo sobre o secundário e o superior. Todos os outros estados (14 dos 21) se omitiram a respeito da laicidade no ensino público.

Minas Gerais merece uma atenção especial por ter sua Constituição promulgada, pretensiosamente, em nome de “Deus todo poderoso” e se omitir sobre a laicidade do ensino público. O Rio Grande do Sul também a merece, mas por outra razão. Embora não houvesse evocação divina em sua Carta, nem deixasse de reiterar a laicidade a ser seguida pelo ensino primário nos estabelecimentos oficiais, ela trouxe um importante componente positivista que vale a pena considerar: seus deputados se declararam agentes da Família, da Pátria e da Humanidade, em nome de quem a Constituição foi promulgada.

É possível que a supressão da determinação específica de que as escolas primárias mantidas pelos estados da Federação ministrassem ensino laico, constante das duas versões da Constituição Federal provisória de 1890, facilitasse a eliminação dessa norma, apesar da Declaração de Direitos da Constituição Federal de 1891 (artigo 72, parágrafo 6º) não deixar dúvidas quanto ao caráter abrangente da laicidade do ensino público, ou seja em todos os níveis de ensino e em todas as instâncias da Federação. Talvez a pressão da Igreja Católica fosse mais efetiva no plano estadual do que fora no federal, levando à conveniente omissão na maioria das Constituições. Lembremo-nos da insistência dos

deputados afinados com ela em substituir a expressão ensino *leigo* (isto é, laico) nos estados por livre. Por suposto, livre da laicidade.

Passemos, então, aos três estados que escolhi para uma especial atenção – primeiro São Paulo, seguido de Minas Gerais e do Rio Grande do Sul.

O Estado de São Paulo foi o que configurou sua Constituição mais de acordo com o figurino liberal-democrático, inclusive na importância conferida à educação. Tanto que, dentre as atribuições do Congresso Estadual estava a de legislar sobre o ensino primário, o secundário, o superior e o profissional, portanto em todos os níveis e modalidades. O ensino secundário, o superior e o profissional poderiam ser ministrados por indivíduos ou associações, subvencionados ou não pelo Poder Público. Ficou de fora dessa possibilidade justamente o ensino primário, não porque fosse vedado ao setor privado, mas justamente por ser considerado objeto de atuação prioritária do setor público. Nas disposições transitórias, a Constituição paulista determinou que o Congresso estadual legislasse sobre certos temas e fizesse a revisão da legislação existente sobre algumas áreas de atividades – o ensino estava entre elas.

No art. 57, que tratou da “Declaração de Direitos e Garantias”, foram transcritos fielmente os elementos da liberdade de culto e da separação entre Igrejas e Estado, mas o principal assumiu a seguinte forma: “O Estado não professa nem repele seita ou profissão alguma religiosa” (art. 57, inciso IV). A letra “d” desse artigo foi taxativo: “será leigo [isto é, laico] o ensino público”.

O direito de votar e ser votado foi negado, entre outros, aos praças de pré (exceto os alunos de escolas militares superiores) e aos religiosos das ordens monásticas, congregações ou comunidades de qualquer denominação, sujeitos a voto de obediência, regra ou estatuto que importe renúncia da liberdade individual (art. 59). Também aqui a Constituição Federal foi seguida à risca.

Já vimos como liberais, maçons e protestantes se associaram em São Paulo, ainda durante o Império, em iniciativas educacionais. Em Campinas, os maçons criaram uma sociedade que manteve o Colégio “Culto à Ciência”, sem o ensino da religião do Estado. Em Piracicaba, vimos o protagonismo dos irmãos Moraes,<sup>46</sup> que pediram a um pastor de cidade vizinha para abrir naquela uma escola moderna, nos moldes das norte-americanas. Criada a escola, foi preciso lutar contra a pressão de um inspetor da província que queria obrigá-la a ensinar a religião oficial.

Portanto, tudo leva a crer que instituído o governo republicano em São Paulo, essas lideranças educacionais transferissem para o sistema público de ensino o que vinham fazendo em escala local, como sugeriu Carmen Sylvia Vidigal Moraes (2006, p. 211). Além da laicidade no ensino público, o Estado de São Paulo foi o único onde o *entusiasmo pela*

<sup>46</sup> Um deles, Prudente de Moraes, veio a ser o primeiro civil eleito presidente da República.

*educação*<sup>47</sup> foi de algum modo efetivado. Nos demais, como no plano federal, o discurso a respeito da importância da educação não era seguido de medidas práticas de maior amplitude.

Ao mesmo tempo em que o governo paulista preservou o ensino destinado à elite e até mesmo o ampliou, mediante a criação de ginásios e da Escola Politécnica, concentrou esforços na escola primária. Ao contrário do que acontecia em outros estados, onde a transferência das responsabilidades aos municípios foi a regra, em São Paulo o governo estadual chamou a si as iniciativas de criação de escolas primárias e de manutenção do corpo docente próprio.

A reforma da Escola Normal da capital paulista foi estratégica para a política de valorização do ensino primário. Determinada pelo presidente do estado Prudente de Moraes, pelo Decreto (SP) 27, de 12 de março de 1890, e empreendida por Caetano de Campos e Rangel Pestana, ela teve nítida inspiração norte-americana. Atendendo a pedido do presidente do estado, o pastor presbiteriano Horácio Lane, que estava à frente da Escola Americana Mackenzie, recomendou Márcia Browne e Maria Guilhermina Loureiro de Andrade para integrarem a equipe da Escola Normal, que adotou como modelo as *Training Schools*, inclusive as escolas-modelos anexas, que constituíam campo de experimentação e observação de novas técnicas e atuação de professores, especialmente no método intuitivo. (VIEIRA, 2006, cap. 5)

No mandato seguinte, Bernardino de Campos promoveu alterações fundamentais na própria organização do ensino primário. Foram criados os grupos escolares, pelo Decreto (SP) 248, de 26 de julho de 1894, que agrupou escolas isoladas (um só professor ensinando a alunos de diversos graus de adiantamento), que passaram a funcionar num mesmo prédio, sob uma mesma direção e com o mesmo regime de funcionamento. A divisão de trabalho docente representou um enorme avanço no uso dos recursos públicos, aliás, incorporado logo por outros estados.

Todo o ensino primário do sistema estadual paulista era laico, o que não impediu, porém, que instituições privadas de ensino recebessem subvenções do governo estadual. Esse apoio foi objeto de protesto da parte de dirigente da área educacional. Um relatório de 1896 sobre a educação paulista, ao tratar de “casas de educação” para órfãos e carentes, possivelmente redigido por Alfredo Pujol, lamentava não haver escolas públicas em regime de internato para meninos. (MOACYR, 1942, v. 2, p. 352-353) Havia instituições religiosas (provavelmente católicas) que funcionavam com esse regime e recebiam subvenções do governo paulista, sem, contudo, oferecerem contrapartida alguma. O autor

<sup>47</sup> Essa expressão é de Jorge Nagle (1974). Desde os tempos do Império, continuando República adentro, políticos, jornalistas e intelectuais em geral atribuíam à educação, particularmente à alfabetização popular, o status de maior dos problemas do país. De sua resolução dependeria a de todos os outros. Ademais, somente a educação abriria caminho para a incorporação das grandes massas à civilização, o que permitiria ao Brasil se juntar às grandes nações do mundo.

do relatório dá conta de sua tentativa de colocar alguns meninos órfãos de funcionários públicos no Liceu Sagrado Coração de Jesus, dos padres salesianos na capital paulista, que recebia a subvenção anual de 24 contos de reis. O diretor do liceu respondeu que já tinha alunos gratuitos e, caso houvesse insistência na matrícula dos tais órfãos, teria de excluir os que lá estavam. Tratava-se, provavelmente, de disputa pelo controle do mecanismo de escolha dos alunos pobres a serem atendidos: seriam eles selecionados pelo Estado e enviados aos estabelecimentos religiosos subsidiados, ou estes mesmos é que teriam a competência para fazê-lo? O compromisso resultante foi a exigência estatal para que as escolas religiosas subvencionadas mantivessem pelo menos um certo número de alunos gratuitos, que elas próprias selecionavam, e o governo estadual criou suas próprias escolas assistenciais.

O governo paulista demorou a criar esse tipo de estabelecimento, e só o fez depois que o governo federal instalou nesse estado a Escola de Aprendizes Artífices, a qual foi inaugurada em 1910. Ela era uma das 19 que Nilo Peçanha criou em cada unidade da Federação. Emulado pela iniciativa federal, o governo paulista abriu dois estabelecimentos similares, um para meninos, outro para meninas, naquele mesmo ano, aos quais se seguiram outros dois no interior do estado. Tanto a escola federal quanto as estaduais diferiam do Instituto Profissional Masculino, mantendo a fórmula imperial: abrigo de órfãos e desvalidos + educação profissional + primeiras letras.

Em Minas Gerais, o panorama foi bem diferente do paulista. O projeto elaborado por uma comissão de deputados e submetido ao plenário do Congresso Constituinte mineiro incorporou o artigo da Declaração de Direitos da Constituição Federal, além de acrescentar a gratuidade, inexistente naquela: “Será leigo e gratuito o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.” (apud CURY, 1991, p. 8)

No entanto, a argumentação de Bernardino de Lima levou à manutenção da gratuidade apenas ao ensino primário, pois a cobrança do ensino superior poderia ser uma fonte de renda importante para o estado. José Pedro Xavier da Veiga,<sup>48</sup> por sua vez, argumentou em prol da supressão da laicidade e a transferência da regulamentação do Ensino Religioso para legislação específica. Nas suas palavras:

A lei orgânica sobre a instrução pública poderá determinar que a aula de religião nas escolas seja não só permitida, mas obrigatória por parte dos professores, e facultativa aos alunos, a frequência respectiva. O professor, se for católico *ensinará o catecismo de nossa religião*; se for protestante, muçulmano, positivista, etc., instruirá os alunos que quiserem, conforme suas crenças. Os alunos que pertencerem à crença do professor, que não frequentem as suas aulas, nada a isso os obrigará. Não há privilégio, portanto,

<sup>48</sup> Advogado, escrivão e jornalista. Militante do Partido Conservador e monarquista convicto, ele aderiu à República por preferi-la à desordem política. Sintomaticamente, o título da revista que publicou em Ouro Preto, a partir de 1889, foi *A Ordem*, o mesmo que veio a ser adotado pelo movimento católico leigo no Rio de Janeiro na década de 1920.

de nenhuma igreja. Mas há grande conveniência de não deixarmos a numerosa população escolar, especialmente a que reside nos distritos rurais, privada das noções rudimentares em *assuntos de religião, sem dúvida o mais necessário à educação da infância*. E sendo a população de nossa terra, em sua quase totalidade, composta de católicos, torna-se evidente que por esse meio, *sem ferir nenhuma disposição legal*, consultaremos seus justos interesses e nobres aspirações. Por que motivo, não se ofendendo nenhum princípio constitucional vigente, deixaremos de atender a um reclamo geral do povo? (apud CURY, 1991, p. 8-9, grifos meus)

Os “apoiados” registrados na ata dessa sessão da constituinte mineira indicam a receptividade da proposta do deputado Xavier da Veiga, que teve sucesso na supressão do termo *leigo* do projeto. Não deixa de causar espécie a desenvoltura com que esse deputado monarquista supôs não ofender disposição legal alguma o atendimento das presumidas aspirações dos católicos em matéria de educação, pois que a Constituição Federal não deixava margem a dúvida alguma a esse respeito. O deputado concluiu sua contribuição para dar forma ao artigo sobre educação ao propor que o ensino privado fosse exercido livremente, sem ao menos a condição “na forma da lei”. Assim, a Constituição mineira de 1891 estabeleceu no artigo 6º: “O ensino primário será gratuito e o particular exercido livremente.”

Promulgada a Constituição, foi dada a partida para o oferecimento do Ensino Religioso nas escolas primárias públicas, mesmo sem a lei orgânica mencionada por Xavier da Veiga. Para isso concorreu, além da absorção pelo Partido Republicano Mineiro dos deputados estaduais comprometidos com a plataforma confessional, de que já falei no capítulo anterior, ao mencionar o fracasso do Partido Católico em Minas Gerais. Recorro, agora, ao trabalho seminal de Maria Efigênia Lage de Resende (1982), que mostrou o oportunismo de pelo menos parte dos defensores daquela plataforma:

Procurando uma trincheira, políticos de oposição aproveitaram-se das discussões desencadeadas em torno da separação entre a Igreja e o Estado para se fortalecerem. Aos que acusavam o Estado de ateísmo e protestavam contra a obrigatoriedade do casamento civil, aliaram-se sobretudo antigos chefes liberais descontentes, entre eles Diogo de Vasconcelos, sob a bandeira da “restauração”. Contavam eles utilizar o clero, cuja força política não era desprezível, como cabo eleitoral. A campanha desencadeada em Minas, com a aquiescência dos bispados, de aconselhar o ato do casamento religioso com exclusão do ato civil, foi também parte de um movimento mais ou menos generalizado pelo Brasil de arremetimento do clero numa campanha contra o decreto do Governo Provisório. A questão religiosa foi transformada, em Minas, por políticos dissidentes, em arma política. (RESENDE, 1982, p. 62)

Todavia, a instrumentalização política da religião católica e do clero acabou por ser descartada. A confraternização de ex-liberais, conservadores e republicanos situacionistas

e, mais tarde, de ex-monarquistas, sob a bandeira do PRM e do Centro Político de Ouro Preto,<sup>49</sup> mobilizou uma força que produziu efeitos para além da conciliação partidária. Isso, porque a fragmentação das forças políticas em Minas Gerais levou a que a Constituição estadual fosse promulgada com uma feição que reproduzia a Federação no interior de suas fronteiras, estendendo a descentralização econômica e administrativa até o distrito – o município se transformou em federação de distritos, cada um com poder executivo próprio. Em termos práticos, os municípios ficaram com a competência para decretar e arrecadar impostos sobre imóveis rurais e urbanos, bem como sobre as indústrias e profissões, podendo, ainda criar novas fontes de rendas, desde que não transgredissem a Constituição.<sup>50</sup>

Essa micro-federação mineira representou uma forma de interação do poder político estadual com os “coronéis” interioranos, geradora de fortes conflitos nas relações distrito-município e nas relações município-estado. A reação centralizadora veio em 1894, com a mudança do programa do PRM, no qual não havia concessão ao clericalismo. A educação foi tratada nele sem que a religião fosse sequer mencionada. Vejamos que dizia o art. IX das “bases orgânicas” do partido, adotada na convenção de Belo Horizonte em dezembro de 1897:

É capital o problema da instrução pública, a qual precisa do mais acurado estudo para que no seu grau superior se desenvolva de forma a trazer a autonomia intelectual do Estado, no ensino secundário se irradie, dotando as principais zonas de institutos que a ministrem no ensino primário, preveja a primordial necessidade política da educação popular, no ensino profissional e técnico, principalmente primário, atenda ao problema social da educação do proletariado. O magistério público necessita de garantias que o habilitem ao desempenho da missão máxima que lhes compete na democracia. (apud RESENDE, 1982, p. 234)

Com efeito, a crise econômica de 1897, que resultou na queda drástica dos preços do café no mercado internacional, propiciou a reação centralizadora em termos fiscais e administrativos, que compreendeu o apoio do governo estadual aos “coronéis” da situação, no nível municipal, não importando sua filiação partidária; o emprego da força policial e o poder judiciário em apoio às forças políticas situacionistas. Esse rearranjo político foi homólogo ao que se desenvolveu nas relações entre o Governo Federal e os estaduais, concretizado na “política dos governadores”, a qual teve em São Paulo e em Minas Gerais suas bases iniciais. Em suma, em Minas Gerais, o

<sup>49</sup> A criação do Centro Político de Ouro Preto foi uma manobra bem sucedida do situacionismo perrepeista para obter a adesão dos ex-monarquistas, esvaziando a oposição liberal que procurava se fortalecer com a aliança clerical e garantir a vitória do governo nas eleições para a Constituinte Federal. (RESENDE, 1982, p. 63)

<sup>50</sup> A mudança da capital de Ouro Preto resultou, também, da multipolaridade política mineira, que chegou a ter movimentos separatistas. Não foram fáceis as manobras para contornar as reivindicações das diversas regiões do estado para abrigar a nova capital e fazê-la vingar no vale do Rio das Velhas, onde foi erguida Belo Horizonte.

Estado oligárquico foi estruturado de forma que o poder do “coronel”, nascido das condições locais, viesse a ser, progressivamente, um poder emanado do governo estadual. (RESENDE, 1982, p. 192)

Na segunda década do regime republicano, uma importante política educacional foi implementada em Minas Gerais. Atribuída em geral a João Pinheiro, presidente do estado eleito em 1906, sua formulação teve início três anos antes, com a apresentação e discussão de projeto de lei na Câmara dos Deputados por Afrânio de Mello Franco, ao que se seguiram vários substitutivos. As discussões mais importantes recaíram sobre a criação de grupos escolares, que tanto sucesso faziam em São Paulo, a formação de professores em escola normal e a instituição de um mecanismo eficiente de inspeção escolar.

Entre as incisivas argumentações de caráter religioso e as defensivas laicas, os debates se desenvolveram sem perder de vista os objetivos gerais da reforma do ensino mineiro. Vejamos os casos polares. Para Alonso Starling, o aperfeiçoamento da educação pública dependia da junção do valor moral ao valor intelectual. Este, por sua vez, dependia somente do professor, “que deve estar em uma situação bastante independente das influências políticas e religiosas para livremente operar, no sentido de dar desempenho cabal a sua belíssima missão.”<sup>51</sup> O deputado disse que a França fora obrigada a tomar providências enérgicas para evitar que as rendas públicas se desviassem para os estabelecimentos de instrução religiosa. Não era esse o caso do Brasil, onde o clero, de “passado honrosíssimo”, incluía “sacerdotes evangelizadores das liberdades públicas, verdadeiros apóstolos da educação nacional, educando até os silvícolas da nossa terra.”<sup>52</sup>

Por outro lado, para o cônego Xavier Rolim, prolixo citador de santos e de evocações de rituais católicos (com diversos *sursum corda!* – corações para o alto!),

A educação e a instrução são coisas perfeitamente distintas. A educação desenvolve as faculdades; a instrução dá conhecimentos. A educação eleva a alma; a instrução cultiva o espírito. A educação faz os homens; a instrução faz os sábios. A educação é o fim; a instrução não é mais do que um dos meios. A educação é, pois, singularmente mais elevada, mais profunda, mais lata do que a instrução. A educação abrange o homem inteiro; a instrução, não. Entretanto, entre nós, há cinquenta anos a instrução é tudo, a educação é nada! *A educação moral e religiosa está inteiramente negligenciada!*<sup>53</sup>

A despeito dessa pessimista conclusão, o cônego-deputado não propôs a inclusão da religião no currículo do ensino primário nem do normal. A Instrução Moral e Cívica, esta sim, estava prevista desde a primeira versão do projeto de lei e continuou nos substitutivos por ele relatados.

<sup>51</sup> *Annaes da Câmara dos Deputados do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais, 1906, p. 428.

<sup>52</sup> *Idem*, p. 429.

<sup>53</sup> *Idem*, p. 560, grifos meus.



Uma curiosa adaptação da reforma Ferry na França foi proposta para Minas Gerais. Naquele país, as escolas primárias não tinham aula em um dia útil, para que as crianças pudessem frequentar o catecismo, se assim quisessem. O projeto mineiro (e a lei aprovada) previa que nas quintas-feiras as aulas fossem mais curtas, de apenas duas horas, totalmente dedicadas à Instrução Moral e Cívica, além de exercícios ginásticos para os meninos e trabalhos de agulha para as meninas. As únicas referências religiosas eram sobre os feriados escolares. Além dos dias de festa nacional e estadual, bem como de carnaval, as aulas seriam suspensas nos domingos e dias santos – da Igreja Católica, desnecessário explicitar.

Em 22 de setembro de 1906, a Câmara dos Deputados aprovou a versão final do projeto de lei com as emendas do Senado mineiro. Esse texto foi sancionado pelo presidente do estado João Pinheiro da Silva, duas semanas depois da posse, como Lei (MG) 439, de 28 de setembro de 1906.

Revelando grande afinidade com os trabalhos da Câmara, o presidente do estado baixou logo o Decreto (MG) 1.947, de 30 de setembro de 1906, com os programas para ensino primário. O programa de Instrução Moral e Cívica do terceiro ano previa para o segundo semestre o seguinte conteúdo: “Recitar de memória o artigo 72 e parágrafos da Constituição Federal. Proteção à família. Auxílio aos pais. Igualdade e fraternidade. Tolerância religiosa. Necessidade de ter o homem uma religião.” (MOURÃO, 1962, p. 131) Vale lembrar que estão nesse artigo as determinações sobre a separação entre o Estado e qualquer culto ou igreja, o casamento civil, a secularização dos cemitérios e o caráter laico do ensino nos estabelecimentos públicos.

Nada havia no decreto nem nos programas que determinasse o ensino laico, tampouco o ensino religioso. Para uma parte dos políticos mineiros, o silêncio sobre a laicidade do ensino público e o reconhecimento da necessidade de ter o homem uma religião – válido para os maçons e de algum modo para os positivistas –, foi uma concessão necessária diante da hegemonia detida pela Igreja Católica em Minas Gerais. Entre esses políticos estava o próprio presidente João Pinheiro, um positivista eclético e não radical, antigo aluno do Seminário de Mariana. Que a menção ao ensino laico ficasse implícita, apenas decorada da Constituição Federal. Para outros, no entanto, as normas baixadas pelo presidente do estado comprovavam uma política educacional atea.

Foi esse o julgamento de João Camilo de Oliveira Torres, militante católico e autor de uma *História de Minas Gerais*, referência generalizada de artigos e teses sobre a educação mineira.<sup>54</sup> Referindo-se ao governo de João Pinheiro, Torres foi taxativo: “Deus foi expulso das escolas de um povo eminentemente cristão”. (1980, vol. III, p. 1.534) Como se antes

<sup>54</sup> A primeira edição do livro é de 1962. A edição de 1980, de onde extraí as referências, incluiu o capítulo “Março de 1964”, todo ele um elogio ao governo mineiro, à Polícia Militar e às Forças Armadas por sua participação na deposição do presidente da República João Goulart.

dele o ensino da religião nas escolas estaduais fosse legal ou generalizado. O autor se limitou a mencionar eventos de restrição ao Ensino Religioso nas escolas estaduais em municípios periféricos do estado de Minas Gerais, como em Santa Bárbara do Monte Verde, onde um inspetor escolar teria imposto aos professores a obrigação de dar aula em dias santos, além de proibir o Ensino Religioso, mesmo fora do horário. Não bastasse isso, teria ordenado aos alunos que cantassem na aula um hino metodista. O historiador se satisfaz com a publicação de tal notícia em jornais mineiros, os quais reproduziram matéria de um periódico de Petrópolis (RJ). Outro evento mencionado foi no distrito de Estiva, município de Pouso Alegre. Ofício do secretário do Interior, publicado na imprensa oficial em 14 de maio de 1909, portanto depois do falecimento de João Pinheiro,<sup>55</sup> provocou reações pelo seu teor “anti-religioso”:

Recomendo-vos que retireis da sala de vossa escola todas as imagens e emblemas religiosos que nela conservais, abstendo-vos de tratar de assuntos também religiosos com os vossos alunos, visto não pertencerem ao programa de ensino. Ao ensino das disciplinas neste numeradas, deveis aplicar todo o preparo de que dispodes, deixando a quem competir o ensino da matéria religiosa. (apud TORRES, 1980, v. III, p. 1.535)

Essa *recomendação*, em tudo conforme a Constituição Federal, foi entendida como uma afronta na periferia do estado. O Partido Regenerador, que não tinha importância no campo político mineiro, enviou protesto ao presidente, que era, então, Júlio Bueno Brandão. Assinaram manifesto de protesto aos termos do ofício 153 cidadãos do arraial de São Caetano do Chopotó, do município de Alto do Rio Verde. Além disso, cerca de duas mil pessoas se dirigiram em procissão às duas escolas estaduais da localidade, após a missa e pregação do padre Pedro Pedrosa (não foi mencionado o teor do sermão nem se ele foi o incitador da manifestação) e entronizou a imagem de Jesus Crucificado em cada uma das escolas. Em reação, o secretário do Interior fechou essas escolas, “enquanto durasse o movimento sedicioso”, e transferiu os professores para outras localidades. Dois anos depois, as escolas foram reabertas, com os mesmos professores, mas Torres não informou se houve alguma concessão nem de que parte. (cf TORRES, 1980, v. III, p. 1.535)

Não encontrei registros sobre o que aconteceu com o Ensino Religioso nas escolas da rede estadual da nova capital Belo Horizonte, nem nas outras cidades do estado. Apenas a imputação à política educacional de João Pinheiro de uma orientação laica, entendida como ateia, ao que teria seguido generalizada oposição popular.

Nas escolas municipais, todavia, a situação foi bem outra. Tanto a fragmentação inicial do poder político em Minas Gerais quanto a centralização posterior permitiram

<sup>55</sup> Virtual candidato a presidente da República pela aliança “café com leite”, Pinheiro faleceu antes de completar seu mandato de presidente de Minas Gerais, desencadeando uma crise política que levou Rui Barbosa a lançar sua candidatura nas eleições de 1910.

aos municípios implantarem o Ensino Religioso em suas escolas, fosse por iniciativa dos professores, fosse pela aprovação de leis ou regulamentos determinando a presença desse conteúdo no ensino primário.

A linha de pesquisa liderada por Wenceslau Gonçalves Neto, na Universidade Federal de Uberlândia, gerou informações preciosas para a identificação das diferentes políticas relativas à presença do clero no poder político e à manutenção ou à introdução do Ensino Religioso nas escolas primárias públicas municipais em Minas Gerais. Em Uberabinha (depois Uberlândia), o vigário Pio Dantas Barbosa foi figura destacada na Câmara e no processo de autonomia municipal. Em Mariana, o cônego Tobias Bernardino de S. Cunha foi eleito para a Câmara; em Juiz de Fora, o padre João Emílio Ferreira da Silva; em Ouro Preto, o padre Camillo Velloso.

Na futura Uberlândia, o regulamento das escolas primárias municipais, aprovado pela Câmara, em 1892, listou oito conteúdos. A relação começava com a Instrução Moral e Cívica, tão a gosto dos republicanos, e terminava com noções de religião, para o que se indicava o catecismo da diocese de Goiás, em cuja área de influência estava o município. Em 1896, quando foi baixado novo regulamento, o vigário já não se encontrava na Câmara, mas nem por isso a religião saiu do currículo. Nas escolas primárias de 1º grau, ela abria a lista dos conteúdos com uma eclética Instrução Moral, Religiosa e Cívica”. Nas de 2º grau, a História Sagrada vinha em lugar de destaque, se comparado com o das múltiplas Noções de Geografia Geral, Geografia e História do Brasil”. (GONÇALVES NETO, 2010b, p. 109)

Em Mariana, o regulamento do ensino primário nas escolas municipais determinava uma composição similar à daquela cidade triangulina, pois a Instrução Cívica e Moral” integrava a mesma lista em que se encontravam as Noções de Gramática Portuguesa e Catecismo. (Idem, p. 110)

Em Ouro Preto, quando ainda era capital do estado de Minas Gerais, não foi assinalada a presença da religião no currículo do ensino primário. Não obstante, o vereador padre Camillo Velloso apresentou proposta, em 1892, para que o município adquirisse livros religiosos para distribuir aos alunos. O trecho da ata da reunião de 20 de abril de 1892 ilustra bem a disposição clerical de retomar a plena hegemonia detida por tanto tempo no ensino público:

O Sr. Camillo Velloso levanta-se para apresentar uma proposta de imenso alcance moral, da ordem daquelas que, pelo valor do seu objeto, sem prévia justificação, impõem-se ao mais franco e benévolo acolhimento da Câmara. (...) Nestas disposições, que acredita serem as de toda a Câmara, vem hoje ocupar-se das escolas em que a infância se deve preparar habilitar-se para em breve vir a ser digna herdeira do futuro da pátria. Demorando-se em analisar *o que de pernicioso pode oferecer o ensino das escolas desde que tornou-se leigo, material e ateu, depois que dele arrancou-se até a*

*última reminiscência do nome de Deus*, faz sentir como salutar virá a ser a oportuna intervenção da Câmara, em que tão altamente predomina o sentimento religioso dos nossos antepassados, contribuindo ela com o que couber na esfera de suas forças para neutralizar os péssimos efeitos da satânica supressão do catecismo nas escolas. Nelas ficarão os livros de leitura anteriormente admitidos. Estes, porém, feitos no pressuposto de irem concorrer com os da doutrina cristã, pouco ou nada se ocupam deste elevado assunto e apenas visam à instrução profana dos alunos. (...) Indicou que a Câmara Municipal, compreendendo bem a altura de sua missão, promovendo a instrução de seus munícipes nas escolas públicas, oferecendo aos meninos livros que contenham doutrina adequada para bem formar o espírito dos mesmos, contrate com o Dr. Múcio Teixeira dois mil exemplares ou volumes de sua obra intitulada *Mulheres do Evangelho*, ficando o Sr. Agente Executivo encarregado de fazer um contrato da maneira mais conveniente ao estado econômico da Câmara.” (apud PEREIRA; GONÇALVES NETO, 2012, p. 259-260, grifos meus)

Tinha razão o padre-vereador ao mencionar a predominância do sentimento religioso (católico, por suposto) de seus colegas da Câmara, pois eles assistiam, incorporados, missa na igreja matriz, antes das sessões solenes, e participavam do *Te Deum*, depois delas, bem como juravam sobre o Evangelho quando tomavam posse do cargo para o qual haviam sido eleitos. (Idem, p. 258)

Apesar dessa adesão potencial à proposta do padre Camillo Velloso, ela não foi aprovada porque as escolas primárias públicas existentes no município da então capital eram todas da responsabilidade do governo estadual. Novo empreendimento religioso, com apoio político e financeiro estatal, veio a receber o voto do padre e de seus colegas vereadores, desta vez com pleno sucesso – a doação de capital para uma escola profissional do padres salesianos.

Por iniciativa do padre Lemos, vigário de Cachoeira do Campo, distrito de Ouro Preto, o governo de Minas Gerais apoiou projeto do tempo do Império, que destinava as instalações militares abandonadas naquela localidade para um estabelecimento educacional. Além de obter apoio do governo mineiro, o empreendedor vigário chachoeirense atraiu os padres salesianos numa bem sucedida articulação. Resultou daí a Lei (MG) 43, de maio de 1893, de iniciativa do Executivo, que autorizou o governo estadual a entregar aos padres dessa congregação o terreno e o prédio existente em Cachoeira do Campo, mais a quantia de 30 contos de reis, para reformá-lo, com a condição de receberem “alunos aproveitáveis” para a aprendizagem de artes e ofícios. Essa doação financeira foi logo reforçada com mais 110 contos. A Câmara Municipal de Ouro Preto, por sua vez, transferiu para os salesianos 100 contos de verba arrecadada em uma loteria para abrigar e educar os órfãos. (GONÇALVES NETO, 2013, p. 50-52) O caráter religioso católico não foi posto em causa pelo Estado, em qualquer nível, de modo que o estabelecimento inaugurado em 1896 foi uma expressão de convergência política

e ideológica, que veio a ser confirmada na participação do clero local no fornecimento de informações civis (nascimento, filiação, orfandade, vacinação, etc.) dos meninos candidatos a ingressar na “Escola Dom Bosco” de Cachoeira do Campo. (Idem, p. 53)

A despeito de toda essa sintonia política e doutrinária entre o Estado de Minas Gerais e a Igreja Católica, houve dissonâncias que não devem ser ignoradas. Três exemplos são mencionados abaixo.

Em 1896, o deputado estadual Francisco Mendes Pimentel apresentou projeto de lei de criação de escolas profissionais em nível primário em todo o estado de Minas Gerais. Para ele, o ensino profissional favoreceria o desenvolvimento industrial, o progresso econômico, a manutenção da ordem política e social, juntamente com a possibilidade de exercício da cidadania política e da incorporação do povo à nação, pelo trabalho. (SILVA, 2016, p. 28) Contrariamente ao apoio que o governo estadual e a Câmara de Municipal de Ouro Preto deram aos padres salesianos para a “Escola Dom Bosco”, de Cachoeira do Campo, o projeto de Pimentel determinava que as escolas profissionais a serem criadas fossem todas mantidas e administradas pelo governo estadual. Não se deveria esperar que a iniciativa privada desabrochasse, nem que as instituições religiosas fossem encarregadas delas, pois isso seria “flagrantemente inconstitucional”. (Idem, p. 31) A experiência dos padres salesianos mostrava que o caminho antes tomado não levaria ao destino amplo que ele divisava. O projeto resultou na Lei (MG) 203, de 18 de setembro de 1896, mas nenhum estabelecimento de ensino profissional foi criado durante sua vigência.

Em Mariana, em 1896, houve um incidente que revela as intrincadas ligações entre o Estado e a Igreja Católica. Ele teve início com o convite do comandante da guarnição do Exército na vizinha Ouro Preto ao combativo bispo ultramontano Silvério Gomes Pimenta, para que benzesse a bandeira do contingente militar. Desconfiado de que se tratava da bandeira nacional, com o dístico positivista *ordem e progresso*, o prelado enviou dois padres para examinarem previamente o estandarte. Fosse a bandeira nacional ou tivesse a bandeira militar tal dístico, não haveria o ato religioso. O comandante se sentiu ofendido e desfez o convite ao bispo, declarando preferir ter bandeira sem a bênção. (GONÇALVES NETO, 2010 b, p. 102-103)

Em 1897, um professor foi chamado à atenção, no município de Araguari, por ministrar Ensino Religioso em escola pública. O professor Antônio Ferreira dos Santos foi advertido nos seguintes termos:

(...) cidadão: Chegando ao conhecimento desta Câmara que ensinai doutrinas religiosas em vossa escola, deliberou ela, em sessão do dia 25, que fosses oficiado a respeito e, a ser exata essa informação, admoestado a não prosseguirdes nessa prática, que é contrária à Constituição. Espera esta Presidência que lhe ministreis esclarecimentos a respeito. Saúde e Fraternidade. José Ferreira Alves, vice-presidente da Câmara. (apud RODRIGUES; GONÇALVES NETO, 2012, p. 122-123)

É interessante notar que a Constituição referida pelos vereadores araguarinos era a federal, pois a estadual mineira não continha a proibição do Ensino Religioso nas escolas públicas; e a despedida foi a típica dos republicanos, sobretudo dos laicos, como a empregava o ex-presidente do estado e ex-ministro Cesário Alvim.

O Rio Grande do Sul esteve em posição oposta à de Minas Gerais. Enquanto este estado tinha uma Constituição com dispositivos que permitiam contornar a laicidade do Estado, particularmente na educação pública, o Rio Grande do Sul aprovou a sua com praticamente todos os elementos explicitamente positivistas rejeitados na federal. Não exclusiva do positivismo, como já sabemos, a laicidade do ensino público foi mantida, embora mais restrita.

A Constituição gaúcha determinava que o presidente do estado fosse eleito por sufrágio direto para um mandato de cinco anos, permitida a reeleição se tivesse o apoio de três quartos dos eleitores. Se um candidato não tivesse obtido a maioria dos votos, a Assembleia dos Representantes elegeria um dos candidatos mais votados. Era o presidente quem escolheria o vice. O poder do presidente ia além do Poder Executivo, pois tinha a atribuição de promulgar leis, exceto a que fixava o orçamento. Ao invés da “Declaração de Direitos” da Constituição Federal e de muitas das estaduais, a gaúcha tinha o título IV “Garantias gerais de ordem e progresso no Estado”. A liberdade de exercício profissional se efetivaria no funcionalismo público provido por concurso público, de modo que no grau inferior não fosse exigido nenhum diploma. Os cargos médios seriam providos por antiguidade, apenas excepcionalmente por mérito; os cargos superiores seriam de livre nomeação pelo governo, com exclusão também de exigência de diploma. Todos os cidadãos poderiam ter acesso aos cargos públicos, civis ou militares, quaisquer que fossem suas opiniões, a depender apenas de suas aptidões, virtudes e dos serviços que houvessem prestado ou pudessem prestar. A secularização dos cemitérios foi explicitada, de modo que o “culto dos mortos” fosse praticado livremente, “abolidos todos os privilégios funerários” (art. 71, parágrafo 9º).

Diferentemente da ambiguidade da mineira, a Constituição gaúcha determinava que o ensino fosse laico (dito *leigo*), livre e gratuito quando ministrado nos estabelecimentos estaduais (art. 71, parágrafo 10). Sobre as escolas primárias privadas nada disse. Tampouco disse algo sobre os níveis superiores ao primário. Por comparação com outros textos positivistas, é lícito supor que o governo estadual ficasse alheio ao ensino secundário e ao superior, espaço deixado livre para a iniciativa privada, confessional ou não.

Em muitos pontos, a Constituição gaúcha contradizia a Federal, razão pela qual a oposição a taxava de inconstitucional. A principal crítica era sobre a falta de separação entre os poderes, com o presidente do estado assumindo também o Poder Legislativo. A reeleição dos detentores dos cargos do Poder Executivo, tanto do estado quanto dos municípios, era outro ponto de contradição. A indicação do vice pelo presidente, outra ainda.

Em tese sobre o Estado, a Igreja Católica e a educação, no Rio Grande do Sul, Jaime Giolo (1997) revelou a importância e o crescimento da educação escolar nessa unidade da Federação, em termos quantitativos e qualitativos. Seu entendimento da educação gaúcha no começo do período republicano mostrou a importância dos vetores positivista e católico no estado, que conviveram bem e se complementaram. Diante da cisão política radical das classes dominantes no estado, o poder do Partido Republicano Riograndense – PRR, apesar de sua ideologia positivista, não poderia ser mantido sem o concurso da Igreja Católica; esta, por sua vez, não poderia realizar as determinações da Santa Sé e se solidificar sem a boa vontade do poder público. O que se viu no Rio Grande do Sul foi um PRR bastante cordato para com a Igreja Católica, que, por sua vez, esteve entusiasmada com a administração republicana, particularmente pela ênfase na defesa da ordem e da autoridade, princípios que lhe eram caros. Numa palavra, as razões para a aproximação foram muito mais decisivas do que os motivos do distanciamento. (Idem, p. 155)

O golpe de Estado do marechal Deodoro, ao dissolver o Congresso, em 1891, foi aproveitado pela dissidência republicana gaúcha para se levantar em armas contra o governo de Júlio de Castilhos. Os revoltosos conseguiram tomar Porto Alegre e decretar outra Constituição, que seria submetida, posteriormente, à “apreciação pública”. Seu texto, tão positivista quanto o da primeira, nada alterava sobre as condições de laicidade do Estado, tanto que o parágrafo sobre a educação, no artigo sobre as “Garantias da Ordem e do Progresso no Estado”, permaneceu com a mesma redação.<sup>56</sup>

Júlio de Castilhos conseguiu retomar o governo do estado, restabelecendo a Constituição promulgada com o apoio de Floriano Peixoto, já presidente da República. Os rebeldes deram início, então, à Revolução Federalista em 1893/1895, na qual a liderança do monarquista Silveira Martins foi associada a um projeto restaurador.

Beneficiada com as simpatias de Júlio de Castilhos e demais dirigentes republicanos positivistas, a Igreja Católica aproveitou a criação da diocese de Porto Alegre para se reorganizar e expandir suas atividades.<sup>57</sup> Várias congregações religiosas vieram da Europa, principalmente da Itália e da Alemanha, tirando proveito da existência de colônias de imigrantes desses países. Mas, ao contrário dos missionários protestantes alemães, que ligavam estreitamente religião e germanismo, os católicos enfatizavam o ensino em português, jogando água no moinho do patriotismo, o que agradava as lideranças republicanas.

<sup>56</sup> A autoria do texto dessa Constituição é objeto de polêmica. Uma das possibilidades é que ela tenha sido escrita por Demétrio Ribeiro, o mesmo que, enquanto ministro do Governo Provisório por curto período propôs os termos da primeira aproximação ao ato de separação entre o Estado e a Igreja Católica, como mostrei no capítulo anterior.

<sup>57</sup> Em 1910, a diocese de Porto Alegre foi promovida a arquidiocese e novas dioceses foram criadas em Pelotas, Santa Maria e Uruguaiana.



A propósito, Giolo (1997, p. 298) mostrou como os irmãos maristas, que chegaram ao Rio Grande do Sul em 1900 para ajudar os jesuítas no atendimento educacional dos imigrantes alemães, enfatizaram o ensino na língua portuguesa. Em 1904, com 39 irmãos, todos estrangeiros, em apenas três de suas 12 escolas o alemão era a língua principal. Nas demais, era o português. Assim, os seminários católicos foram instituições de ressocialização dos filhos dos imigrantes alemães e italianos. Era frequente que, ao entrarem no seminário, os filhos dos colonos apenas falassem a língua de seus pais, o alemão ou um dialeto italiano. Ao saírem, dominavam também o português.

A atuação da Igreja Católica nas áreas de colonização alemã e italiana seguia a estratégia de torná-la uma instituição mediadora entre os colonos e o Poder Público.

Conjugando a vitalidade e a determinação dos missionários estrangeiros com as demandas da sociedade gaúcha, em pouco tempo a Igreja Católica uniu os quatro cantos do estado sob sua malha institucional. Ficaram fora desse domínio apenas pequenas ilhas representadas pelos núcleos populacionais dominados por outras confissões religiosas e os reduzidos setores sociais (geralmente elite) que se orientavam por convicções teóricas não propriamente religiosas (positivistas, cientificistas, maçons, anarquistas, socialistas, etc.). (GIOLO, 1997, p. 374)

Nas duas primeiras décadas do regime republicano, o governo gaúcho destinou à educação primária pública cerca de 20% da receita de impostos, proporção inigualada por outra unidade da Federação. (Idem, p. 316)<sup>58</sup> Em 1907, o governo estadual subvencionava 372 escolas privadas na região colonial para que elas ensinassem o português, inclusive escolas confessionais. (Idem, p. 333)

Como vimos acima, a Constituição gaúcha repetia a Federal no que dizia respeito à laicidade do ensino público, embora restringisse essa determinação para o nível primário. As escolas primárias públicas não ministravam o Ensino Religioso, no seu lugar ofereciam a Educação Moral e Cívica.

Na conclusão de sua tese, Jaime Giolo (1997, p. 405-412) disse que no Rio Grande do Sul, no longo prazo, o Positivismo esmaeceu e o Catolicismo se reforçou. O Positivismo nunca chegou às massas de forma integral, apenas nos aspectos em que não batia frontalmente contra o Catolicismo. Este levou vantagem sobre o Positivismo porque se apresentava como universal e apartidário. Além do mais, a Igreja Católica soube manter uma posição política que a fazia defensora do governo e, ao mesmo tempo, conseguiu ganhar a respeitabilidade dos seus opositores.

Com o esmaecimento do Positivismo, a concepção laica das escolas públicas foi reconstruída de modo a justificar o oferecimento nelas do Ensino Religioso. É o que

<sup>58</sup> Para se ter um ideia comparativa desse valor, o governo paulista, que se destacou pela ênfase na educação pública primária, destinou à educação, 7% da receita de impostos de 1894 para todos os níveis e modalidades, pouco mais de um terço do que fez o governo gaúcho. (cf MOACYR, 1942, v. 2, p. 13)

se pode deduzir da intervenção do deputado Adroaldo Costa, do Partido Republicano Riograndense, bem mais tarde, na Assembleia Nacional Constituinte de 1933-1934.

Ao argumentar a favor do Ensino Religioso facultativo na segunda Constituição Federal republicana que então se elaborava, o deputado contou, a favor de sua proposta, uma passagem que teria ocorrida no seu estado, quando governado por Júlio de Castilhos. Seu primo, Manuel Pacheco Prates, então diretor da Instrução Pública no estado, teria constatado que os filhos dos colonos estrangeiros abandonavam a escola pública depois de frequentá-la durante dois anos, após o que se transferiam para escola privada. A razão era que esta preparava as crianças para a primeira comunhão, o que a outra não fazia, por causa da laicidade. O diretor da Instrução Pública propôs ao primo presidente do estado que fosse permitido o Ensino Religioso de acordo com a fórmula seguinte: “O Estado não ministra o Ensino Religioso, mas não impede que seja ministrado às crianças cujos pais pedirem e depois do expediente.”<sup>59</sup>

O próprio presidente do estado teria flexibilizado a fórmula, de modo a evitar que o Ensino Religioso fosse ministrado apenas depois das aulas. O horário de oferecimento ficaria a cargo do sacerdote que o ministrasse. O diretor da Instrução Pública teria enviado circular aos professores das escolas estaduais para que abrissem as portas do currículo ao Ensino Religioso de forma prudente. O resultado teria sido positivo, pois as escolas públicas se encheram de alunos e muitas escolas privadas acabaram fechando.

Não foram encontrados elementos empíricos confirmadores do depoimento do deputado que, aliás, trouxe um elemento surpreendente: o positivista convicto Júlio de Castilhos teria dito ao deputado Adroaldo Costa que “texto algum da Constituição proibia o Ensino Religioso facultativo”.<sup>60</sup> Morto o presidente 30 anos antes, o ambiente da Assembleia Constituinte permitia amplas liberdades interpretativas.

A partir de pesquisa empírica, a tese de Giolo, já comentada, mostrou que houve uma tácita divisão de trabalho entre o Estado e a Igreja Católica no Rio Grande do Sul no período castilhista: aquele restringiu sua atividade ao ensino primário, tanto em escolas próprias laicas quanto em escolas privadas subsidiadas, laicas ou não. Todo o ensino secundário foi reservado à iniciativa privada, tanto confessional quanto secular.

O Ensino Religioso nas escolas públicas se infiltrou, então, na laicidade republicana. E não só em Minas Gerais e no Rio Grande do Sul, estados que escolhi para ver de perto. Na época da elaboração da Constituição de 1934, os castilhistas (Getúlio Vargas inclusive) já tinham se composto com os devotos católicos mineiros (Francisco Campos à frente)

<sup>59</sup> Câmara dos Deputados. *Anais da Assembleia Nacional Constituinte 1933/1934*, v. 7, p. 192. O fato narrado pelo deputado passou por vários interlocutores. Ele lhe teria sido contado pelo diretor de Instrução Pública em carta a um padre jesuíta, que, por sua vez, a teria transmitido ao deputado...

<sup>60</sup> Idem, *ibidem*.

numa aliança que se expressou na *colaboração recíproca em prol do interesse coletivo*,<sup>61</sup> cuja fonte de inspiração era o fascismo italiano, de prestígio crescente em todo o mundo, e aqui entre nós nos meios temerosos do protagonismo político dos trabalhadores. Afinal, a religião como antídoto à “desordem” era um remédio recomendado há muito, de efeito mais do que comprovado.

---

<sup>61</sup> Constituição de 1934, art. 17, inciso III.



## ONDAS DIVERGENTES

Ao analisar a educação brasileira nas ondas de secularização da cultura e de laicidade do Estado, no período do Império e na passagem para a República, me deparei com outras ondas, no plano internacional, uma mais fortes, outras mais fracas. França e Estados Unidos tiveram suas ondas acompanhadas de perto pelos protagonistas das lutas travadas no Brasil.

Uma onda secular passou pela Europa no século XIX, no bojo da qual Eric Hobsbawn (1977, p. 239-240) apontou a perda de legitimidade do Cristianismo como a mais importante das mudanças culturais da *era das revoluções*. Com efeito, a secularização da cultura, particularmente da cultura política, ganhou amplitude nos desdobramentos da Revolução Francesa, na qual a ideologia secular e agnóstica do Iluminismo se transformou na linguagem geral de todos os movimentos sociais revolucionários subsequentes. Embora as massas permanecessem religiosas, a ideologia revolucionária da nova classe trabalhadora e dos movimentos socialistas foi secular desde o início. Ao acirramento das lutas de classes, correspondeu o declínio político da Maçonaria.

E no Brasil, o que aconteceu? Vejamos, antes de tudo, o processo de secularização da cultura. O papel da Maçonaria foi essencial, mas bem nosso. As lojas brasileiras tinham padres e nenhum elemento anti-religioso ou anti-clerical existia nessa entidade antes que as determinações do Vaticano fizessem com que os bispos daqui hostilizassem a instituição e proibissem a participação nela de clérigos, bem como expulsassem os maçons das irmandades religiosas. Foi o desencadeador da *questão dos bispos*. Parte significativa da liderança política e intelectual brasileira não apoiava a discriminação vaticana-episcopal, tampouco a retranca imperial: impunha-se a separação entre o Estado e a Igreja Católica, favorecedora, ademais, das Igrejas Protestantes, que chegavam e se expandiam no país, assim como dos imigrantes não católicos, deixados à margem dos direitos políticos e dos registros civis. Escritores de grande aceitação pelo público leitor, bem como caricaturistas e até sociedades carnavalescas, erodiam ideologicamente o *padroado* e difundiam posições

secularizantes e tendentes à laicidade do Estado. Com efeito, no Brasil, a secularização da cultura foi, sobretudo, um processo conduzido pelas elites políticas e intelectuais, bem diferente do que aconteceu na Europa, particularmente na França, onde a perda da legitimidade da Igreja Católica tinha base popular. Diferente, também, dos Estados Unidos, onde a Maçonaria teísta pretendia ter na Bíblia uma base comum para o que Rousseau chamou de *religião civil*.

Aqui, o processo de laicidade do Estado foi também distinto daqueles países. Como não tivemos as guerras de religião que assolaram a França, nem levantes de camponeses contra a exploração feudal-religiosa, o processo brasileiro foi menos cruento, mas nem por isso isento de conflitos. A laicidade do Estado avançou lenta e pontualmente. Diferentemente da secularização, ela não nasceu de um impulso endógeno, pois a primeira brecha no monopólio religioso-político da Igreja Católica foi aberta pelo imperialismo britânico. Depois do tratado de 1810 com a Grã-Bretanha, que impôs uma liberdade religiosa limitada aos credos cristãos não católicos, sempre em locais fechados e sem forma de templo, demorou para que o Estado brasileiro assumisse uma posição laica.

Com o tempo e à custa de muita pressão, importantes funções civis desempenhadas pela Igreja Católica foram sendo absorvidas pela administração pública, até que em 1861, se lavrou um tento importante no processo de laicidade do Estado brasileiro. O Decreto Legislativo 1.144, da Assembleia Geral, reconheceu os efeitos civis dos casamentos religiosos não católicos e determinou que os registros desses casamentos, dos nascimentos e dos óbitos fossem feitos não pelos párocos, mas pelo juiz de paz, um membro da burocracia estatal eleito no âmbito municipal. A regulamentação do decreto, baixada dois anos depois, especificou que o registro dos casamentos dos não católicos se fizesse pelo secretário da Câmara Municipal do local de residência de um dos cônjuges, a partir de certidão emitida pelos agentes dos atos religiosos – os pastores –, traduzindo o termo genérico. Esses casamentos teriam efeito similar aos dos celebrados na Igreja Católica, para todos os efeitos civis, inclusive heranças e sucessões.

A legislação relativa aos direitos políticos foi laicizada ainda mais intensamente do que a relativa à sensível esfera familiar. Saíram os padres da administração do processo eleitoral e entraram os funcionários públicos. Desde 1842, decretos foram sendo promulgados reduzindo o papel dos párocos na formação das juntas eleitorais, que definiam quem eram os eleitores, dirigiam as votações, recebiam as cédulas e apuravam os votos. A “lei Saraiva”, de 1881, determinou que apenas na falta absoluta de outros locais é que as eleições se realizassem no interior dos templos. Ficavam dispensadas as cerimônias religiosas de abertura dos trabalhos eleitorais, que já haviam sido obrigatórias. A lista dos cidadãos interditados de votar e serem votados não mencionou mais os não católicos, de modo que o pleno direito político lhes foi implicitamente estendido. Foi somente em 1888, na véspera da queda da Monarquia e da separação Igreja Católica-Estado, que a

Assembleia Geral aprovou mudança de seu regimento, dispensando o deputado eleito de, no ato de posse, jurar em nome dos Evangelhos, se os considerasse contrários às suas crenças pessoais.

Descontada alguma radicalização do primeiro momento (menos de um ano), a República instituiu um Estado laico não beligerante. Melhor: benevolente. O regime do *padroado* foi extinto, mas a Igreja Católica manteve todos os imóveis que utilizava, a qualquer título (não apenas religiosos), eliminadas, também, as restrições que pesavam sobre os bens de *mão morta*. O *laudêmio* não foi mencionado, permanecendo em vigor, o que propiciou a continuidade das rendas financeiras decorrentes desse privilégio típico do direito feudal. Todos os indivíduos e confissões religiosas tiveram reconhecida a liberdade para praticar seus cultos, pública e livremente. Somente o casamento civil foi reconhecido pelo Estado, realizado antes ou depois de alguma cerimônia religiosa ou mesmo sem ela. Os cemitérios foram declarados secularizados e administrados pela autoridade municipal, liberados neles quaisquer cultos religiosos, desde que não ofendessem a moral pública e as leis. Os cemitérios privados, entre os quais estavam os das irmandades religiosas, nem ao menos foram mencionados, de modo que, na prática, ficaram liberados. Tanto o Governo Federal como os estaduais estavam impedidos de subvencionar ou embaraçar cultos religiosos, bem como de manter com eles relações de dependência ou aliança. Membros de ordens religiosas sujeitos a voto de obediência, regra ou estatuto que importasse renúncia da liberdade individual foram declarados impedidos de se alistar como eleitores. Já os alistáveis foram todos elegíveis. A Companhia de Jesus, alvo de alguma polêmica inicial, não foi sequer mencionada, de modo que permaneceu livre no país. Foi na declaração de direitos, especificamente sobre o ensino público, que a Constituição continha – e só aí – o termo *leigo*: o ensino público foi, então, determinado laico. A partir daí, nenhuma outra Constituição Federal empregou esse termo nem algum sinônimo.

A laicidade do Estado brasileiro configurado pela República na Constituição de 1891 resultou, então, muito diferente do francês, onde a Igreja Católica permanecia ligada ao Estado, com seu clero materialmente mantido por ele, situação que somente veio a mudar década e meia mais tarde. Muito diferente, também, dos Estados Unidos, onde a primeira emenda à Constituição impedia apenas a União de favorecer e de prejudicar religiões, mas os Estados desenvolviam diversas ações de caráter confessionalista. Foi só em meados do século XX que a Suprema Corte determinou que eles se alinhassem com a primeira emenda.

Malgrado os fatos, os críticos da laicidade republicana brasileira se posicionaram diante da França e dos Estados Unidos, de acordo com seus interesses imediatos.

A hipótese da inspiração francesa nasceu do combate que os bispos católicos moveram contra o que não lhes convinha da laicidade republicana no Brasil. O coro episcopal teve em Rui Barbosa a segunda e descompassada voz na denúncia da presumida intervenção



militar e positivista para que a inspiração francesa se efetivasse. Ora, o poder de Rui no ministério de Deodoro foi superior ao de todos os positivistas, ele foi motivo até mesmo para a saída de Demétrio Ribeiro, este sim, discípulo ortodoxo de Comte, que não foi substituído por um correligionário. A proposta do engenheiro gaúcho era muito mais favorável à Igreja Católica do que a do jurista baiano, inclusive que o governo continuasse a pagar as cômguas ao clero católico até o fim da vida de padres e bispos em atividade na data da separação, enquanto a fórmula vitoriosa foi de um ano de franquia.

As diferenças entre a laicidade do Estado francês e a do brasileiro, por ocasião da proclamação da República e da promulgação da Constituição de 1891 talvez fossem opacas para certos bispos e políticos, mas eram bem transparentes para o padre jesuíta francês Joseph Burnichon, que esteve no Brasil, em 1907-1908. Em livro publicado em Paris, destinado ao público francês, ele comparou a situação brasileira com a francesa após a lei de 1905 em seu país, e chegou a uma conclusão inequívoca: apesar de todos os problemas, a separação entre Estado e Igreja foi feita, no Brasil, de forma muito melhor para os católicos do que na França; em muitos aspectos dessa questão, o Brasil poderia ser modelo para seu país. Em particular, a Igreja Católica pôde manter suas propriedades e dispor delas livremente, além de gozar de imunidade fiscal. Os dirigentes católicos participavam das cerimônias cívicas e os religiosos tinham apoio governamental. O único reparo de Burnichon foi com a laicidade do ensino público (a escola sem Deus!), que ele disse resultar da interferência deletéria da Maçonaria.

A inspiração norte-americana de Rui Barbosa deve ser ressaltada, até porque ela foi repetidamente evocada pelos bispos e pelos parlamentares defensores das posições da Igreja Católica no Congresso Constituinte.

Depois de entendimentos com o bispo Antônio de Macedo Costa, Rui Barbosa, ministro da Fazenda, logrou que o ministério aprovasse seus próprios termos para a separação entre o Estado e a Igreja Católica. Um deles era estrategicamente inspirado na história dos Estados Unidos. Com efeito, o Decreto 119-A/1890, determinou a separação entre o Estado e a Igreja Católica, mas, num gesto de conciliação com as demandas desta e, talvez, da Luterana, o decreto dizia que os governos estaduais ficavam livres para manter os “futuros ministros” (por exemplo, os seminaristas) de algum culto religioso. Esse dispositivo era inspirado no regime existente nos Estados Unidos, que apenas proibia o financiamento a instituições religiosas pela União, nada dizendo sobre os estados. No Brasil, ao invés de nada dizer, tudo se explicitava. Objeto de críticas mesmo dentro do Governo Provisório, esse dispositivo não foi incorporado nas duas versões da Constituição provisória de 1890, nem na promulgada em 1891.

Se a França não foi, de fato, o modelo inspirador da laicidade republicana brasileira, tampouco os Estados Unidos o foram, a não ser durante a breve vigência do dispositivo permissivo do Decreto 119-A/1890, qual teria sido, então, nossa fonte de inspiração?

A resposta correta, no meu entender, é que várias foram as fontes, mas a maioria das soluções foi *ad hoc*, elaboradas aqui mesmo. Numa palavra: a laicidade republicana brasileira foi *sui generis*.

Focalizemos, agora o Ensino Religioso nas escolas públicas. Não houve um projeto de laicidade da educação pública, que fosse difundido durante o Império. Ao contrário, mostrei como a supressão do Ensino Religioso nas escolas públicas chegou ao campo político com algum retardo. Apenas em 1874, ainda durante a *questão dos bispos*, se deu a primeira manifestação coletiva e aberta a respeito dessa disciplina escolar, a representação publicada na imprensa e enviada ao Parlamento, firmada por Tavares Bastos, Quintino Bocaiúva e outros, que, entre tantos pontos, reivindicavam: “O ensino da escola pública [seja] separado do Ensino Religioso, que aos pais incumbe no seio da família, e na igreja aos ministros de cada seita particular.”

A Constituição de 1891 determinou, de modo preciso, que o ensino público fosse *leigo*, isto é, laico. As medidas tomadas no ano anterior ilustram bem o sentido dessa expressão. A disciplina Ensino Religioso (com este nome ou outro) foi suprimida dos currículos; seus professores, se padres, foram aposentados com vencimentos, como aconteceu com o capelão do Colégio Pedro II; a disciplina Direito Público Eclesiástico foi suprimida dos cursos jurídicos, assim como unidades de teor teológico do programa de Filosofia do ensino secundário. Até aí, muito parecido com a lei francesa de 1882. Diferentemente dela e das subsequentes, os clérigos católicos ou de qualquer outro credo não foram proibidos de lecionar o programa oficial nos estabelecimentos públicos de ensino.

Minha análise mostrou que a supressão do Ensino Religioso nas escolas públicas brasileiras (com esse ou outros nomes) atendeu a um leque de interesses, que uniam, nesse propósito, positivistas, maçons, protestantes e liberais de todos os matizes, o que explica o tom conciliatório de que se revestiu.

Na prática, tomando a Constituição de 1891 como referência, houve um processo de *avanços progressivos* na direção da laicidade das escolas públicas. Três etapas ocorreram no período imperial e uma no republicano:

- o primeiro avanço foi a concretização da quebra do monopólio católico, mediante a inserção de aulas orientadas pelo Protestantismo para os alunos luteranos, isto é, a coexistência das duas vertentes do Cristianismo nas escolas públicas de certas localidades (1846);
- o segundo avanço foi a dispensa dos não católicos de comprovarem o conhecimento do catecismo como condição para admissão e de frequentarem as aulas de Ensino Religioso no Colégio Pedro II (1874); a fórmula do juramento dos bacharelados desse estabelecimento deixou de ser a defesa da religião católica, para se basear na crença de cada conculinte do Colégio; nas Faculdades de Medicina, o juramento dos

doutorandos e dos docentes passou a se fundamentar nas crenças individuais e até mesmo nas funções inerentes ao exercício da profissão;

- o terceiro avanço foi a transferência para fora do horário regular de aulas do Ensino Religioso nas escolas primárias do Município Neutro, ficando elas destinadas apenas para os alunos católicos (1875);

- o quarto avanço, finalmente, foi a supressão do Ensino Religioso das escolas públicas, determinada pelas Constituições provisórias de 1890 e confirmada na promulgada pelo Congresso em 1891.

Com todo esse percurso, não há base empírica alguma para se pensar que a laicidade republicana fora um raio em céu azul, uma arbitrariedade de positivistas, que teriam se aproveitado do golpe de Estado para inserir um elemento anti-católico na Constituição.

Que rumos tomaram os processos de secularização da cultura e de laicidade do Estado, passados os primeiros anos da instituição do regime republicano, é tema para outros estudos. Mas, não resisto à tentação de traçar um esboço antecipatório.

O processo de secularização da cultura não parou nem se desviou. Ao contrário, ele foi acelerado. A separação entre a Igreja Católica e o Estado propiciou a expansão das iniciativas dos protestantes, inclusive na educação. Novos protagonistas vieram a impulsionar e diversificar o processo de secularização da cultura, principalmente socialistas e anarquistas, estes ostensivamente anti-clericais.

No entanto, no plano federal, no estadual e no municipal, a laicidade sofreu um recuo, mal havia sido determinada ou ensaiada. Esse movimento resultou de vários fatores: troca de favores no plano diplomático internacional, apoio a congregações religiosas para a “conversão” dos indígenas, transferência de recursos públicos para a construção de templos e subsídios a escolas religiosas de educação gratuita. E a grande aliança política contra Canudos, presumida ameaça monarquista e anti-católica. A destruição do arraial “subversivo” uniu poder material (inclusive militar) e poder espiritual, novamente juntos em termos políticos, apesar de separados em termos jurídicos.

O declínio da atuação política da Maçonaria e do Apostolado Positivista favoreceram a re-união Estado-Igreja Católica. Mais por razões internas do que pelo combate que bispos e padres lhes moveram, esse ocaso foi acelerado por defecções importantes de intelectuais dessas duas correntes de pensamento.

A implantação da laicidade na educação não foi homogênea. Se ela se realizou rápida e eficazmente no plano federal, o mesmo não aconteceu em todos os estados. São Paulo e Minas Gerais são exemplos polares dessa heterogeneidade. Os liberais e maçons da elite paulista, como Campos Salles e Rangel Pestana, efetivaram a laicidade nas escolas

primárias e secundárias, que pertenciam, sobretudo, à rede estadual. Não encontrei iniciativas municipais destoantes da laicidade estadual. Em Minas Gerais, ao contrário, houve convergência de interesses de setores descontentes das elites políticas com o clero católico nos primeiros arranjos políticos. Se o governo estadual não apoiou as tentativas de reintrodução do Ensino Religioso em sua rede, no plano municipal escolas ministraram essa disciplina apesar do prescrito na Constituição Federal e repetido na estadual. Uma espécie de federação municipal – bizarrice mineira – facilitou a divergência diante do governo estadual.

Enquanto a laicidade da elite se amortecia, o campo religioso sofria importantes mudanças. A Igreja Católica não teve problema de financiamento, pois as doações dos fiéis e as rendas geradas por suas propriedades (agora plenamente inseridas no mercado capitalista) e as provenientes do *laudêmio* (rendoso remanescente feudal) foram suficientes para a manutenção e a expansão das suas atividades. A instituição se unificou e romanizou todo o clero, acolheu ordens e congregações religiosas estrangeiras, reabriu mosteiros e importou da Europa padres formados no figurino ultramontano para ensinar nos seminários e exercer a atividade pastoral.

A Igreja Católica aproveitou a liberdade diante do Estado para ampliar seu aparato e organizar um inédito movimento leigo. Sua estratégia passou, então, da dominação que desfrutou no Império, para a hegemonia: mantê-la no campo religioso e reconquistá-la no campo político.

No campo educacional, ordens e congregações religiosas criaram numerosas escolas em regime de internato e externato, inclusive para meninas, as gestantes biológicas e culturais das novas gerações. Até mesmo os padres salesianos, que vieram para a educação profissional de meninos pobres e a evangelização dos indígenas, para o que receberam decisivo apoio governamental, assumiram a educação das elites em colégios de ensino secundário.

Na divisa do Paraná com Santa Catarina, em território contestado, eclodiu em 1912 um levante camponês revestido de características místicas similares às de Canudos. Apesar da diferença de contexto político-econômico, também aí a aliança entre a República presumivelmente laica e a Igreja Católica, novamente desafiada pela religiosidade popular, culminou, em 1916, na vitória da intervenção do Exército, com efeitos análogos: violenta repressão e complacência ideológica diante da superposição do campo religioso ao campo político.

Os protestantes cresceram rapidamente após as medidas laicas da República nascente. Seus templos ergueram torres e instalaram sinos. Colégios presbiterianos, metodistas e batistas logo se tornaram opções valorizadas para a educação dos filhos das famílias de intelectuais, políticos e profissionais liberais. Novos estabelecimentos foram criados em

várias cidades, inclusive na capital do país, aceitando alunos independentemente de adesão religiosa. Educadores protestantes prestavam assessoria a governos, especialmente em São Paulo, onde participaram da instalação da prestigiosa Escola Normal na capital, que logo se tornou referência nacional. Já os espíritas kardecistas e os afro-brasileiros não tiveram a mesma sorte. Como eram criminalizados pelo Código Penal, nem tinham a força política baseada em apoio internacional, não podiam apelar para a proteção legal e policial do mesmo modo que católicos e protestantes. Mesmo assim, o Espiritismo Kardecista cresceu no Brasil republicano entre as camadas médias. Na primeira década do século XX, grupos afro-brasileiros criaram a Umbanda, religião sincrética, que se expandiu rapidamente no país.

O fracasso do partido político católico deu lugar ao sucesso do partido ideológico correspondente. Quando a crise de hegemonia política eclodiu, nos anos 1920, a Igreja estava pronta para oferecer um elenco de propostas para a consolidação do poder político, previamente testadas na Itália em colaboração com o fascismo: ela dispunha de *muletas* a oferecer ao Estado trôpego – para empregar uma expressão de Gramsci (1976, p. 304-306). Nesse elenco, o Ensino Religioso nas escolas públicas estava em primeiro plano.

E *muletas* eram urgentemente demandadas pelas classes dominantes. Na década de 1910, enquanto a Igreja Católica montava seu aparato de atuação hegemônica, a sociedade brasileira estava sendo sacudida por movimentos operários em luta pelos mais elementares direitos trabalhistas, seguidos de violentas medidas repressivas. A culminância desses movimentos foi a sucessão de greves, em 1917, que irradiaram de São Paulo para o Rio de Janeiro e o Rio Grande do Sul. Na capital paulista, a greve geral por reajuste de salário paralisou a cidade por um mês inteiro, garantida por um comitê de auto-defesa. As promessas feitas pelos patrões não foram cumpridas, pois eles entendiam que a “questão social” era sinônimo de “questão de polícia”. Na década de 1920, o movimento operário entrou em declínio, mas os militares de baixa patente se insurgiram em 1922, 1924 e 1930. A Coluna Prestes, que se seguiu à revolta de 1924, percorreu o país combatendo por dois anos, apesar de perseguida pelas tropas governamentais e forças policiais estaduais, secundadas por jagunços dos latifundiários. Se os operários lutavam por salário e condições de trabalho, os militares visavam, sobretudo, a reforma política, mas a reforma agrária constava de ambas as plataformas.

A ameaça das insurreições dos militares era mais temida pela elite pelo fato deles fazerem parte do aparelho de Estado, quebrando, assim, o “monopólio da violência legítima”. A solução para o problema da manutenção da ordem foi buscada no fascismo italiano em ascensão. O sucesso da “marcha sobre Roma”, em 1922, fez com que o rei nomeasse Benito Mussolini primeiro ministro no mesmo ano. Com base na burguesia e na Igreja Católica, ele combateu o Socialismo, o Comunismo, a Maçonaria e os liberais de todas as orientações, justamente os inimigos tipificados pelo papado desde o século

anterior. A reforma educacional do ministro Giovanni Gentile trouxe para a escola pública o Ensino Religioso obrigatório. A legislação laica do Estado foi substituída por uma combinação de totalitarismo e Catolicismo, que culminou com o a *concordata* de São João de Latrão, firmada em 1929 com o papa Pio XI. Ela criou o Estado da Cidade do Vaticano, que recebeu generosa indenização financeira pela perda dos territórios incorporados pelo reino italiano.

Repressão e educação com religião foi, então, o binômio importado da Itália fascista. Ele foi objeto de destaque na revisão constitucional de 1925-1926, promovida pelo presidente da República Artur Bernardes, em tudo alinhado com essa orientação ideológica. A análise de Carlos Roberto Jamil Cury (2003) dos trabalhos do Congresso Nacional nessa revisão mostrou que, para muitos parlamentares, o Ensino Religioso seria uma espécie de vacina contra a dissolução social, imunização testada com êxito em “regimes fortes”, os quais restabeleceram a autoridade contra a “anarquia revolucionária”. Os defensores da emenda constitucional que possibilitava o Ensino Religioso nas escolas públicas davam como exemplo a existência dessa disciplina em seis estados – Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Sergipe, Pernambuco, Ceará e Santa Catarina – dos quais, no entanto, não se dispõe de informações sobre a extensão dessa violação constitucional. A seu favor, se dizia que o Ensino Religioso era neles ministrado em modalidade facultativa, sem que houvesse nenhuma “guerra religiosa” por causa dele. A emenda obteve a maioria de votos, mas não o suficiente para alcançar a votação qualificada exigida para a alteração da Constituição de 1891. Permaneceu, então, a determinação de que o ensino público fosse laico, a despeito das transgressões notificadas.

Minas Gerais não esperou que tal quorum chegasse, e se antecipou. Em 1928, o presidente do estado Antônio Carlos de Andrada, secundado por seu secretário do Interior Francisco Campos, que defendera a emenda pró Ensino Religioso nas escolas públicas na revisão constitucional, baixou decreto autorizando essa disciplina nas escolas primárias mantidas pelo governo estadual. No ano seguinte, a Assembleia Legislativa mineira aprovou lei de mesmo teor, estendendo essa medida às escolas secundárias e normais. Não se mencionava nesses atos religião alguma, mas os procedimentos indicados eram tais que, na prática, somente a católica poderia ser ensinada, como, aliás, se esperava.

A Revolução de 1930, que levou Getúlio Vargas à chefia do Governo Provisório, determinou o início de uma nova era na História do Brasil, só terminada em 1945, quando ele foi deposto por um golpe militar. Durante esses 15 anos, Vargas foi chefe de Estado e de governo: primeiro como chefe do Governo Provisório, garantido pelas armas das milícias das oligarquias dissidentes e do Exército (1930/34); depois, como presidente eleito pelo Congresso Nacional (1934/37); e, por último, fechado o Congresso, como presidente do Estado Novo (1937/45), sustentado pelas Forças Armadas, pela Igreja Católica e por uma ampla e difusa base social, inclusive nas classes populares urbanas.

Seis meses após a vitória do movimento revolucionário, Vargas baixou o Decreto 19.941, de 30 de abril de 1931, facultando o oferecimento da Instrução Religiosa nos estabelecimentos públicos de ensino primário, secundário e normal. Para que essa disciplina fosse oferecida nos estabelecimento oficiais de ensino, pelo menos 20 alunos deveriam estar dispostos a se inscrever nela. O ministro da Educação Francisco Campos (o mesmo que havia antecipado medida similar em Minas Gerais) justificou o retorno desse conteúdo ao currículo da escola pública como sendo uma conquista do Catolicismo contra o dogma da liberdade de pensamento defendido por liberais, e, provisoriamente, pelos comunistas, supostamente interessados em destruir as instituições nacionais.

A vitória alcançada pela Igreja Católica com a promulgação desse decreto foi potencializada na Constituição de 1934. O cardeal do Rio de Janeiro Sebastião Leme havia patrocinado a criação, em 1932, da Liga Eleitoral Católica, com o objetivo de alistar, organizar e instruir eleitores, em todo o país, bem como canalizar seus votos para os candidatos que aceitassem o programa da Igreja e promettessem defendê-lo na Assembléia Constituinte que viria a ser formada. O sucesso dessa estratégia política foi total, pois a maioria dos deputados e senadores eleitos havia aderido à LEC. Toda a plataforma da bancada católica passou a fazer parte da Constituição, inclusive a validade civil do casamento religioso. A partir dessa data, os católicos já não precisavam se “casar no civil”, porque o religioso seria automaticamente registrado no cartório. Estava resolvido, a seu favor, o ponto mais disputado pela Pastoral Coletiva dos bispos, de 1890.

A possibilidade de associação entre Igreja e Estado foi introduzida no texto constitucional. No mesmo artigo em que se vedava aos governos federal, estaduais e municipais terem “relação de aliança ou de dependência com qualquer culto ou Igreja”, aparecia a ressalva “sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo”. A Constituição de 1934 foi promulgada com um artigo sobre o Ensino Religioso (ao invés da Instrução Religiosa do decreto de 1931). As escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais eram *obrigadas a oferecê-lo*, pois tal disciplina constituiria *matéria dos horários*. Todavia, a presença continuava facultativa para os alunos, com os pais ou responsáveis podendo manifestar sua preferência pelas distintas confissões religiosas. Na prática, apenas o Catolicismo era ministrado nas escolas públicas.

Todas as Constituições brasileiras mantiveram o dispositivo da promulgada em 1934 a respeito do Ensino Religioso, com pequenas mudanças de redação. Mas, isso não foi suficiente para a Igreja Católica, em busca de maior instrumentalização do Estado para exercer influência religiosa, particularmente quando sua hegemonia passou a ser contestada pelo crescimento das Igrejas Evangélicas.<sup>1</sup> De fato, nas últimas décadas,

<sup>1</sup> Em todo o livro empreguei o termo protestante, que amplo, agora, para evangélico(a). Este abrange tanto os adeptos de Igrejas formadas no processo da Reforma Protestante do século XVI, o Protestantismo histórico, quanto as Igrejas Pentecostais mais recentes.



o campo religioso tem passado no Brasil por rápidas e profundas mudanças. A mais importante foi a redução do contingente católico (de 93% da população, em 1960, para 65%, em 2010), enquanto se elevou o número de cristãos não católicos, de adeptos de outras religiões e de declarantes “sem religião”. No Estado do Rio de Janeiro, desde o Censo Demográfico de 2010, os católicos já não constituem maioria da população.

Durante os trabalhos da Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988, um movimento pela educação pública laica, sem precedentes no país, foi organizado por sindicatos, entidades estudantis e instituições culturais, que lideraram uma rápida campanha em prol de uma emenda popular à Constituição em elaboração. Esse movimento defendeu uma educação pública gratuita, *laica*, democrática e de qualidade para todos. Em apenas três meses foram coletadas 280 mil assinaturas em apoio a essa emenda. Em contraposição, o aparato da Igreja Católica foi todo mobilizado em proveito de outras emendas, algumas progressistas, como a reforma agrária, outras regressivas, como a condenação de *qualquer* forma de aborto, até mesmo das que a legislação admitia. O oferecimento do Ensino Religioso nas escolas públicas foi anexado a diferentes emendas, de modo que esse tema foi *puxado* por distintas correntes ideológicas, tanto progressistas quanto regressivas. A tática foi eficaz: 800 mil pessoas apoiaram, consciente ou inconscientemente, pela esquerda ou pela direita, o oferecimento daquela disciplina nas escolas públicas.

Deputados evangélicos, que até aquele momento defendiam o fim do Ensino Religioso nas escolas públicas, foram cooptados e apoiaram essa como outras plataformas regressivas, em troca de benefícios materiais (mas de grande efeito político) como concessões de emissoras de rádio e TV, além de apoio a suas próprias emendas de interesse corporativo. O efeito foi a manutenção na Constituição de 1988 do Ensino Religioso nas escolas públicas como disciplina a ser oferecida de forma facultativa para os alunos do Ensino Fundamental.

O rápido e intenso crescimento das Igrejas Evangélicas, notadamente as pentecostais, em detrimento da Igreja Católica, a dividiu entre os defensores de uma estratégia de luta hegemônica e outra de confronto com as competidoras. A estratégia de confronto mostrou sua força ao lograr a assinatura de uma *concordata* entre o Estado brasileiro e o Vaticano, a primeira de toda a história do país. Nem mesmo durante o período imperial, quando o Catolicismo era religião oficial, houve acordo desse tipo. A *concordata* foi firmada pelos representantes do presidente da República Federativa do Brasil e da Cidade do Estado do Vaticano (dito Santa Sé), em 2008, homologada pelo Congresso Nacional em 2009 e promulgada pelo presidente Lula no Decreto 7.107, de 11 de fevereiro de 2010. A Igreja Católica foi beneficiada com privilégios especiais, em termos políticos, fiscais, trabalhistas, educacionais e outros. O artigo 11 do acordo diz que o Ensino Religioso *católico e de outras confissões religiosas*, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de Ensino Fundamental. A única

contrapartida objetiva dos privilégios elencados no tratado é o reconhecimento de diplomas universitários brasileiros pelo Vaticano.

A despeito de todo esse recuo na laicidade do Estado, o processo de secularização da cultura prosseguiu. A religião é cada vez mais o resultado de uma escolha individual, não necessariamente atribuída pela família, e mesmo assim, não por toda a vida. O número de declarantes “sem religião” (expressão polissêmica) tem se elevado a um ritmo médio superior ao dos evangélicos, sendo que nos estados onde a secularização da cultura aumenta, a proporção dos que assim se declaram cresce – no Rio de Janeiro, a proporção dos “sem religião” atingiu 16% em 2010, o dobro da média nacional. As emissoras de TV veiculam filmes e novelas onde as relações entre pessoas do mesmo sexo e de sexos distintos contrastam com o padrão homem-mulher-casamento-família. Aliás, família já não corresponde, para todos, ao modelo “sagrado” pai-mãe-filhos, assumindo diferentes configurações, com crescente aceitação social. As marchas de orgulho gay atingiram a dimensão de maiores eventos nas maiores cidades brasileiras, e crescem as manifestações de mulheres pelo direito de decidir sobre seu próprio corpo, inclusive a interrupção voluntária da gravidez.

O vigor do processo de secularização da cultura pode ser medido pelas reações que suscita. Tal reação assume diversas formas, que pretendem incidir sobre o currículo de todas as escolas ou apenas sobre as das redes públicas. Vários projetos de lei foram apresentados no Congresso Nacional, visando a reinserir nos currículos escolares disciplinas como a finada Educação Moral e Cívica, do tempo da ditadura 1964-1985. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional foi reformada em 1997, para fazer do Ensino Religioso “parte integrante da formação do cidadão”, apesar da Constituição qualificá-la de facultativa e apenas para as escolas públicas de Ensino Fundamental. Essa reação assumiu o ápice com os projetos *Escola sem Partido*, que pretendem reprimir os professores julgados pelos alunos ou seus pais como contrários aos valores de suas famílias. Entre eles está a discussão da questão de gênero, em proveito da dualidade “natural” homem/macho – mulher/fêmea, para o que a Bíblia tem sido evocada em apoio às posições de católicos e de evangélicos. (CUNHA, 2016)

Retomemos a metáfora das ondas. Por tudo o que foi dito, é possível afirmar que, no Brasil do século XIX, a secularização da cultura foi uma onda contínua, que não encontrou obstáculos que a barrasse ou fizesse mudar de rumo quando da passagem da Monarquia para a República. Entretanto, o mesmo não se pode dizer da laicidade do Estado. Depois de quebrar nos recifes contra os quais se batia, a onda se esvaneceu na areia da praia e começou o refluxo, que incluiu a *concordata* com o Vaticano na retomada da simbiose das instituições religiosas com o Estado – até mesmo bancadas católicas e evangélicas se formaram no Congresso Nacional, nas Assembleias Legislativas estaduais e nas Câmaras Municipais.

Não me incluo entre os que propalam o esgotamento do processo de laicidade do Estado. Entendo que, depois da tormentosa corrente de retorno da primeira onda laica, nova onda se forma, com outros protagonistas e com força renovada. Tudo indica que estamos justamente no bojo da segunda onda laica. Ela não tem apenas a energia das elites políticas e intelectuais que impulsionou a primeira, mas a esta se acrescenta a de movimentos sociais. Mais do que a emulação de outros países, a segunda onda laica gera e se beneficia de uma produção teórica superior em qualidade à da primeira. Já não há um oponente dominante único, como foi a Igreja Católica no século XIX, mas um campo religioso complexo, que abrange instituições religiosas interessadas de fato no Estado laico, inclusive Igrejas Evangélicas, Centros Espíritas e terreiros afro-brasileiros. A Igreja Católica permanece como a única instituição defensora do Ensino Religioso nas escolas públicas por razões doutrinárias. Outras instituições o fazem, sobretudo, por razões pragmáticas decorrentes da competição intra-campo.

Por tudo isso, penso que a segunda onda não está destinada a repetir o movimento da primeira, mas pode apresentar resultados distintos, com base em condições objetivas para a laicidade, de caráter tanto doutrinário quanto pragmático. A supressão do Ensino Religioso nas escolas públicas não resultaria da rejeição desta ou daquela religião, como ocorreu em alguns países, mas da interdição da disputa pela hegemonia religiosa nas escolas públicas, como, aliás, a legislação dos Estados Unidos determinou, em aproximações institucionais sucessivas, e a Índia o fez mais prontamente. Neste país, a laicidade do Estado foi explicitamente determinada por sua primeira Constituição, de 1950, em função do que foi imediatamente vedado o Ensino Religioso nas escolas públicas onde ele era ministrado.

Estados Unidos e Índia são países nos quais o campo religioso é pujante, mais complexo e conflituoso neste do que naquele. Em nenhum deles a proibição do Ensino Religioso nas escolas públicas resultou de motivação anti-religiosa nem teve esse efeito. O que existiu foi uma *laicidade dissuasória*, que visava impedir a invasão da escola pública pelos conflitos religiosos. Será ilusório pensar que a segunda onda laica pode vir a ter efeito similar no Brasil?



## REFERÊNCIAS

### PUBLICAÇÕES OFICIAIS

Anais do Senado

<http://www2.camara.leg.br/documentos-e-pesquisa/diariosdacamara>

Anais das Assembleias Nacionais Constituintes (1890-1891 e 1933-1934)

<http://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/6>

*Annaes do Congresso Constituinte da República*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1924 e 1926, 3 v., 2ª edição revista.

*Annaes da Câmara dos Deputados do Estado de Minas Geraes*, Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas Geraes, 1906.

*Coleção das Decisões do Governo do Império do Brazil de 1866*, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1866.

Coleção das Leis do Império do Brazil

<http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/publicacoes/doimperio>

Coleção das Leis da República do Brasil

<http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/18679>

*Decisões do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brazil*, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1892.

Diários e Anais da Câmara dos Deputados

<http://www2.camara.leg.br/documentos-e-pesquisa/diariosdacamara>

*Diário da Assembléia Geral e Constituinte do Império do Brazil-1823*, Brasília: Senado Federal, 2003 [edição fac-similar].

*Documentos Históricos*, Rio de Janeiro: MEC/Biblioteca Nacional, 1954, v. 103; 104.

[http://memoria.bn.br/pdf/094536/per094536\\_1954\\_00103.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/094536/per094536_1954_00103.pdf)

[http://memoria.bn.br/pdf/094536/per094536\\_1954\\_00104.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/094536/per094536_1954_00104.pdf)

## DOCUMENTOS DA IGREJA CATÓLICA

*Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, 1707.  
<http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/222291>

Encíclicas, bulas, etc.  
[http://www.vatican.va/offices/papal\\_docs\\_list\\_po.html](http://www.vatican.va/offices/papal_docs_list_po.html)  
<http://agnusdei.50webs.com/doc.htm>

## PERIÓDICOS

*Acervo* (Rio de Janeiro), 1989.

*Anuário do Museu Imperial* (Petrópolis), 1955; 1956.

*A Cidade do Rio* (Rio de Janeiro), 1889.

*A Estrela do Norte* (Belém do Pará), 1863.

*A Reforma* (Rio de Janeiro), 1874.

*Boletim do Grande Oriente do Brasil* (Rio de Janeiro), 1890; 1913.

*Circular do Apostolado Positivista do Brasil* (Rio de Janeiro), 1887.

*Diário de Porto Alegre*, 1828.

*Diário do Rio de Janeiro*, 1864.

*Gazeta de Notícias* (Rio de Janeiro), 1884; 1888; 1893.

*Ilustração Brasileira* (Rio de Janeiro), 1925.

*Imprensa Evangélica* (Rio de Janeiro/São Paulo), 1890; 1891.

*Jornal do Comércio* (Rio de Janeiro), 1890.

*Jornal do Povo* (Rio de Janeiro), 1862.

*O Abolicionista* (Rio de Janeiro), 1881.

*O Apóstolo* (Rio de Janeiro), 1869; 1880; 1881; 1890.

*O Estandarte* (São Paulo), 1897.

*O Jacobino* (Rio de Janeiro), 1897.

*O Mequetrefe* (Rio de Janeiro), 1877.

*O Mosquito* (Rio de Janeiro), 1874; 1875; 1876.

*O Paiz* (Rio de Janeiro), 1890.

## LIVROS, ARTIGOS E TESES

ABRANCHES, João Dunshee de. *Actas e actos do Governo Provisório*, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1907 [edição fac-similar, Senado Federal, s.d.]

ABREU e LIMA, José Inácio. *O Socialismo*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

*Actas e Pareceres do Congresso de Instrução do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1884.

ALMEIDA, José Ricardo Pires de. *História da instrução pública no Brasil (1500-1889)*, São Paulo/Brasília: EDUC/MEC-INEP, 1989.

ALMEIDA, Manuel Antônio. *Memórias de um Sargento de Milícias*, São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ALMEIDA, Ronnie; EL-HANI, Charbel. “Por que a tese de Domingos Guedes Cabral foi recusada pela Faculdade de Medicina da Bahia em 1875?”, *Revista Brasileira de História da Ciência* (Rio de Janeiro), v. 3, n. 1, 2010.

ALONSO, Ângela. *Joaquim Nabuco: os salões e as ruas*, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ALONSO, Ângela. *Idéias em movimento – a geração de 1870 na crise do Brasil-Império*, São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ALVES, Gilberto Luiz (org.). *Azaredo Coutinho*, Recife: Editora Massangana, 2010.

ANDRADE, Mariza Guerra de. *A educação exilada – Colégio do Caraça*, Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

ANDRADE, Renata Fernandes Maia de. *Organização da instrução na Província de Minas Gerais: da legislação aos relatórios dos presidentes (1850-1889)*, dissertação de mestrado em Educação, Universidade Federal de Uberlândia, 2007.

ANDRADE, Vera Lúcia Cabana de Queiroz. *Colégio Pedro II, um lugar de memória*, tese de doutorado em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.

AQUINO, Maurício de. “Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930)”, *Revista Brasileira de História* (São Paulo), v. 32, n. 63, junho 2012.

AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*, São Paulo: Editora Moderna, 1994.

AZEVEDO, Fernando de. *A cultura brasileira*, Brasília: Editora da UnB, 1963.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco; o negro no imaginário das elites – século XIX*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

AZZI, Riolando. *O estado leigo e o projeto ultramontano*, São Paulo: Paulus, 1994.

AZZI, Riolando. *O altar unido ao trono – um projeto conservador*, São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

AZZI, Riolando. “O início da restauração católica no Brasil (1920-1930)”, *Síntese* (Rio de Janeiro), v. IV, n. 10, maio/agosto 1977.

AZZI, Riolando. “D. Antonio de Macedo Costa e a posição da Igreja do Brasil diante do advento da República em 1889”, *Síntese* (Rio de Janeiro), v. III n. 8, julho/dezembro 1976.

AZZI, Riolando. “O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX”, *Revista Eclesiástica Brasileira* (Petrópolis), v. 34, n. 135, setembro 1974.



- BARATA, Alexandre Mansur. *Luzes e sombras – a ação da Maçonaria brasileira (1870-1910)*, Campinas: Editora da Unicamp/FAPESP, 1999.
- BARBANTI, Maria Lúcia Spedo Hilsdorf. “Escolas americanas de confissão protestante na Província de São Paulo”, *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos* (Brasília), n. 152, janeiro/abril 1985.
- BARBOSA, Ivan. *A Escola do Recife e a Sociologia no Brasil*, tese de doutorado em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, 2010.
- BARBOSA, Rui. *Obras Completas de Rui Barbosa*, acessadas em janeiro-julho 2014 no endereço [www.casaruibarbosa.gov.br/rbonline/obrasCompletas.htm](http://www.casaruibarbosa.gov.br/rbonline/obrasCompletas.htm)
- BARBOSA, Rui. Discurso no Colégio Anchieta, Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1981, acessado em 13/6/2014 no endereço <http://www.icmc.usp.br/~andcarva/rb.pdf> Também inserido nas *Obras Completas*, v. XXIX, t. VI.
- BARBOSA, Rui. “Parecer de Rui Barbosa sobre o Ensino Leigo”, *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos* (Brasília), n. 108, outubro/dezembro 1967.
- BARBOSA, Rui. “Campanha presidencial de 1910”, *Escritos e discursos seletos*, Rio de Janeiro: Aguilar, 1966.
- BARBOSA, Rui. “A Igreja e o Estado”, *Boletim do Grande Oriente do Brasil* (Rio de Janeiro), ano 38, n. 9, setembro 1913.
- BARBUY, Heloísa. “O Brasil vai a Paris em 1889: um lugar na Exposição Universal”, *Anais do Museu Paulista* (São Paulo), v. 4, n. 1, janeiro/dezembro 1996.
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A ilustração brasileira e a idéia de universidade*, São Paulo: EDUSP, 1986.
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. “Vida religiosa”, in HOLANDA (org.), t. II, v. 6, 2004a.
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. “A questão religiosa”, in HOLANDA (org.), t. II, v. 6, 2004b.
- BARROS, Surya Pombo de. “Escravos, libertos, filhos de escravos livres, não livres, pretos, ingênuos: negros nas legislações educacionais do século XIX”, *Educação e Pesquisa* (São Paulo), v. 42, n. 3, julho/setembro 2016.
- BARROSO, José Liberato. *A instrução pública no Brasil*, Rio de Janeiro: Garnier Editor, 1867.
- BASTOS, Ana Marta Rodrigues. *Católicos e cidadãos – a Igreja e a legislação eleitoral no Império*, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1997.
- BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. *A província – estudos sobre a descentralização no Brasil*, São Paulo/Brasília: Companhia Editora Nacional/INL, 1975.
- BASTOS, Aureliano Cândido Tavares [Melasporos]. *Exposição dos verdadeiros princípios sobre que se baseia a liberdade religiosa: demonstrando ser a separação entre Igreja e Estado uma medida de direito absoluto e de suma utilidade*, Rio de Janeiro: Laemmert, 1866. Acessado em 17/10/2014 no endereço <http://www.brasiliana.com.br/brasiliana/colecao/obras/13/Cartas-do-Solitario>
- BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. *Cartas do Solitário*, Rio de Janeiro: Typographia da Actualidade, 1863. Acessado em 17/10/2014 no endereço <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/222265>
- BASTOS, Maria Helena Camara. “Apresentação: a Liga do Ensino no Brasil e a Revista Liga do Ensino (1883-1884)”, *História da Educação* (Pelotas), n. 21, janeiro/abril 2007.

- BAUBÉROT, Jean (org.). *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*, Paris: Syros, 1994.
- BAUBÉROT, Jean. *Les 7 laïcités françaises - le modèle français de laïcité n'existe pas*, Paris: MSH, 2015.
- BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, São Paulo: Grijalbo, 1977.
- BENÍCIO, Manoel. *O rei dos jagunços: crônica histórica e de costumes sertanejos sobre os acontecimentos de Canudos*, Rio de Janeiro: FGV, 1997.
- BINZER, Ina von. *Os meus romanos: alegrias e tristezas de uma educadora alemã no Brasil*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- BITTAR, Marisa; FERREIRA JUNIOR, Amarílio. "Casas de bê-á-bá e colégios jesuíticos no Brasil do século 16", *Em Aberto* (Brasília), v. 21, n. 78, 2007.
- BLANCARTE, Roberto. "O porquê de um Estado Laico", in LOREA (org.), 2008a.
- BLANCARTE, Roberto (org.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México: El Colegio de México 2008b.
- BLANCARTE, Roberto (org.). *Laicidad y valores en um Estado democrático*, México: El Colegio de México, 2000.
- BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*, Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.
- BOTO, Carlota dos Reis, "Pombalismo e educação de Estado na história da educação brasileira", in SAVIANI (org.), 2010.
- BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*, São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*, Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A Reprodução – elementos para uma teoria do sistema de ensino*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*, São Paulo: Perspectiva, 1974.
- BRUNEAU, Thomas. C. *O catolicismo brasileiro em época de transição*, São Paulo: Loyola, 1974.
- BUISSON, Ferdinand. *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, 1887. Acessado em 10/5/2015 no endereço <http://www.inrp.fr/edition-electronique/lodel/dictionnaire-ferdinand-buisson/document.php?id=3005>
- BURNICHON, Joseph. *Le Brésil d'aujourd'hui*, Paris: Perrin, 1910.
- CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VAN ANTWERPEN, Jonathan (orgs.). *Rethinking Secularism*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- CALVO, Charles. *Recueil complet des traités, conventions, capitulations, armistices et actes diplomatiques de tous les états de l'Amérique Latine*, Paris: s/ ed. 1862.
- CANDIÁ, Aparecida Almeida. "Maçonaria e Educação: o debate sobre a instrução popular na Tribuna da Glória-RJ (1873-1880)", *Revista Eletrônica da Faculdade Metodista Granbery* (Juiz de Fora), n. 9, julho/dezembro 2010.
- CARULA, Karoline. "As Conferências Populares da Glória e a difusão da ciência". *Almanack Braziliense* (São Paulo), n. 6, novembro 2007.
- CARVALHO, Carlos Henrique de; GONÇALVES NETO, Wenceslau (orgs). *Estado, Igreja e Educação: o mundo ibero-americano nos séculos XIX e XX*, Campinas: Editora Alínea, 2010.

- CARVALHO, Carlos Leôncio de. *Relatório apresentado à Assembleia Geral Legislativa pelo Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império*, Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1878.
- CARVALHO, José Murilo de. *Dom Pedro II*, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem, a elite política imperial – Teatro de sombras, a política imperial*, Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Relume-Dumará, 1996, 2 v.
- CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados – o Rio de Janeiro e a República que não foi*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos: uma proposta pedagógica jesuítica no Brasil colonial*, tese de doutorado em Educação, Universidade Federal da Bahia, 2002.
- CASTRO, Moacir Werneck de. *O sábio e a floresta*, Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césores – secularização, laicidade e religião civil, uma perspectiva histórica*, Coimbra: Almedina, 2010.
- CAVALCANTI, João Barbalho Uchôa. *Constituição Federal Brasileira (1891)*, Brasília: Senado Federal, 2002.
- CERVO, Amado Luiz. *O parlamento brasileiro e as relações exteriores (1826-1889)*, Brasília: Editora da UnB, 1981.
- CHACON, Vamireh. *Abreu e Lima – general de Bolívar*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- COLLICHIO, Therezinha A. Ferreira. “Dois eventos importantes para a história da educação brasileira: a Exposição Pedagógica de 1888 e as Conferências Populares da Freguesia da Glória”, *Revista da Faculdade de Educação da USP* (São Paulo), v. 13, n. 2, julho/dezembro 1987.
- COLUSSI, Eliane Lúcia. “A Maçonaria brasileira e a defesa do ensino laico (século XIX)”, *História & Ensino* (Londrina), v. 6, outubro 2000.
- COMTE, Auguste. *Opúsculos de Filosofia Social*, Porto Alegre/São Paulo: Globo/EDUSP, 1972.
- COSTA, Antônio de Macedo. *A liberdade de cultos – representação à Assembleia Geral Legislativa*, Rio de Janeiro: G. Leuzinger & Filhos, 1888.
- COSTA, Emilia Viotti. *Da senzala à colônia*, São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1966.
- COSTA, João Cruz. *Contribuição à história das ideias no Brasil*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- COSTA, Néstor da. “El fenómeno de la laicidad como elemento identitario. El caso uruguayo”, *Civitas – Revista de Ciências Sociais* (Porto Alegre), v. 11, n. 2, 2011.
- COUTY, Louis. *O Brasil em 1884, esboços sociológicos*, Brasília/Rio de Janeiro: Senado Federal/Casa de Rui Barbosa, 1984 [edição original 1884].
- COUTO, Jorge. “A venda dos escravos do Colégio dos Jesuítas do Recife (1760-1770)”, in SILVA (org.), 2000.
- Criação dos Cursos Jurídicos no Brasil*, Brasília/Rio de Janeiro: Câmara dos Deputados/Casa de Rui Barbosa, 1977.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões (Campanha de Canudos)*, São Paulo: Martin Claret, 2014.
- CUNHA, Euclides. *Contrastes e confrontos*, Porto: Empresa Literária e Tipográfica, 1907.

- CUNHA, Luiz Antônio. *O projeto reacionário de educação* (2016). Disponível em <http://www.luizantoniocunha.pro.br/uploads/independente/1-EduReacionaria.pdf>
- CUNHA, Luiz Antônio. *Educação e religiões – a descolonização religiosa da escola pública*, Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.
- CUNHA, Luiz Antônio. *A Universidade Temporã – o ensino superior da Colônia à Era de Vargas*, São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- CUNHA, Luiz Antônio. *O ensino de ofícios artesanais e manufatureiros no Brasil escravocrata*, São Paulo: Editora UNESP, 2005a.
- CUNHA, Luiz Antônio. *O ensino de ofícios nos primórdios da industrialização*, São Paulo: Editora UNESP, 2005b.
- CUNHA, Tiago Donizette da. “Igreja e Política durante a Primeira República: o caso do cônego José Valois de Castro”, *Revista Brasileira de História das Religiões* (Maringá), ano III, n. 7, maio 2010.
- CURY, Carlos Roberto Jamil. *A educação na revisão constitucional de 1925-1926*, Bragança Paulista: EDUSF, 2003.
- CURY, Carlos Roberto Jamil. *Cidadania republicana e educação: Governo Provisório do Mal. Deodoro e Congresso Constituinte de 1890-1891*, Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- CURY, Carlos Roberto Jamil. “A educação e a primeira constituinte republicana”, in FAVERO (org.), 1996.
- CURY, Carlos Roberto Jamil. “A educação na 1ª constituição mineira republicana”, *Educação em Revista* (Belo Horizonte), n. 14, 1991.
- Diário do Imperador Dom Pedro II*, Petrópolis: Museu Imperial/Ministério da Cultura, 1999. CD-Rom.
- DIAS, Thiago Cancelier. *Questão religiosa catarinense: as disputas pelo direito de instruir (1843-1864)*, dissertação de mestrado em História, Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.
- DORIA, Escragnoille. *Memória História do Collegio de Pedro Segundo, 1837-1937*, Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 1937.
- DORNAS FILHO, João. *O padroado e a igreja brasileira*, Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1938.
- FARAH, Paulo Daniel Elias. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso: estudo de um relato de viagem bagdali*, Rio de Janeiro/Argel: Fundação Biblioteca Nacional; Bibliothèque Nationale d’Algérie, 2007.
- FARIA, Sheila de Castro, “Tratados de 1810”, in VAINFAS; NEVES (orgs.), 2008.
- FARIAS, William Gaia. “A Brigada Militar do Pará na Guerra de Canudos”, *Revista ALPHA* (Patos de Minas), v. 11, agosto 2010.
- FAUSTO, Boris. *História do Brasil*, São Paulo: EDUSP, 2012.
- FÁVERO, Maria de Lourdes de Albuquerque; BRITTO, Jader de Medeiros (orgs.), *Dicionário de Educadores no Brasil*, Rio de Janeiro/Brasília: Editora da UFRJ/MEC-INEP, 2002.
- FAVERO, Osmar (org.), *A educação nas constituintes brasileiras 1823-1988*, Campinas: Autores Associados, 1996.

FEITOZA, Pedro Barbosa de Souza. “A ‘Imprensa Evangélica’ como estratégia para a inserção do protestantismo no Brasil Imperial”, comunicação apresentada no XIV Encontro Regional da ANPUH, Rio de Janeiro, 19-23 de julho de 2010. Acessado em 30/09/2011 no endereço [http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276743612\\_ARQUIVO\\_AImprensaEvangelica-ANPUH.pdf](http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276743612_ARQUIVO_AImprensaEvangelica-ANPUH.pdf)

FERRARI, Márcio. “Globalização no século XIX”, *Pesquisa FAPESP* (São Paulo), n. 240, fevereiro 2016.

FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *O Brasil Republicano*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, 3 v.

FERREIRA JUNIOR, Amarílio; BITTAR, Marisa. “A colonização luso-jesuítica e a desconstrução da cultura ameríndia”, *Revista Educação e Cidadania* (Campinas), 2006, v. 5.

FIGUEIREDO, Eneida Ramos. *As escolas paroquiais protestantes em Brotas no final do século XIX*, dissertação de mestrado em Educação, UNESP Araraquara, 2001.

FIORI, Neide (org.). *Etnia e educação: a escola “alemã” do Brasil e estudos congêneres*, Florianópolis/Tubarão: Editora da UFSC/Editora UNISUL, 2003.

FONSECA, Luís Anselmo da. *A escravidão, o clero e o abolicionismo*, Bahia: Imprensa Econômica, 1887.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*, Rio de Janeiro: José Olympio, 1961, 2 t.

FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*, Rio de Janeiro: José Olympio, 1959, 2 t.

FRIEIRO, Eduardo. *O diabo na livreria do cônego*, Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1981.

GAMA, Zacarias Jaegger; GONDRA, José Gonçalves. “Uma estratégia de unificação curricular – Os Estatutos das Escolas Públicas de Instrução Primária (Rio de Janeiro - 1865)”, *História da Educação* (Pelotas), n. 5, 1999.

GIOLO, Jaime. *Estado, Igreja e Educação no Rio Grande do Sul da Primeira República*, tese de doutorado em Educação, Universidade de São Paulo, 1997.

GALVÃO, Walnice Nogueira. *No calor da hora: a Guerra de Canudos nos jornais - 4ª expedição*, São Paulo: Ática, 1994.

GHIRALDELLI Jr., Paulo. “Movimento operário e educação popular na Primeira República”, *Cadernos de Pesquisa* (São Paulo), n. 57, maio 1986.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião – dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*, São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos. Uma história da condenação e legitimação do espiritismo*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GÓES, Maria Conceição Pinto de. *A formação da classe trabalhadora – movimento anarquista no Rio de Janeiro, 1888-1911*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Fundação José Bonifácio, 1988.

GOMES, Francisco José Silva. “De súdito a cidadão: os católicos no Império e na República”, in MARTINS et alii (orgs.), 1998.

GONÇALVES, Marcos. “Afinidades republicanas na era do anticlericalismo: Brasil, Portugal e a ‘questão jesuítica’ de novembro de 1910”, *Cadernos de História* (Florianópolis), v. 15, n. 23, 2º semestre 2014.

- GONÇALVES NETO, Wenceslau. “Igreja, política e educação no Brasil republicano: a criação do Colégio D. Bosco, de Cachoeira do Campo, Minas Gerais (1893-1897)”, *Acta Scientiarum* (Maringá), v. 35, n. 1, janeiro/junho 2013.
- GONÇALVES NETO, Wenceslau. A secularização da sociedade brasileira – tensões e conflitos em Minas Gerais nos primórdios da república, in CARVALHO; GONÇALVES NETO (orgs). 2010a.
- GONÇALVES NETO, Wenceslau. Igreja e Estado na Primeira República: relações eclesiástico-políticas em Minas Gerais”, in MANOEL; ANDRADE, 2010b.
- GONÇALVES NETO, Wenceslau; CARVALHO, Carlos Henrique de (orgs). *O município e a educação no Brasil: Minas Gerais na Primeira República*, Campinas: Editora Alínea, 2012.
- GONDRA, José Gonçalves. “José Ricardo Pires de Almeida”, in FÁVERO; BRITTO (orgs), 2002.
- GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- GRINBERG, Keila e SALLES, Ricardo (orgs.). *O Brasil Imperial*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, 3 v.
- GUIMARÃES, Argeu. *D. Pedro II nos Estados Unidos*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.
- HAARSCHER, Guy. *La laïcité*, Paris: PUF, 1998.
- HAIDAR, Maria de Lourdes Mariotto. *O ensino secundário no Império brasileiro*. São Paulo: EDUSP/Grijalbo, 1972.
- HAUCK, João Fagundes et alii. *História da Igreja no Brasil – ensaio de interpretação a partir do povo*, Petrópolis: Vozes, 1980, t. II, v. 2.
- HERMANN, Jacqueline. “Religião e política no alvorecer da República: os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado”, in FERREIRA; DELGADO (orgs.), 2014, v. 1.
- HERMANN, Jacqueline. “Canudos destruído em nome da República – uma reflexão sobre as causas políticas do massacre de 1897”, *Tempo* (Rio de Janeiro), v. 2, n. 3, 1997.
- HOBSBAWN, Eric. *A era do capital, 1848-1875*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.
- HOBSBAWN, Eric. *A era das revoluções, 1789-1848*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Capítulos de história do Império*, São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *História Geral da Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, t. II, v. 3-7, 2004.
- JOÃO DO RIO, *As religiões no Rio*, Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.
- KLUG, João. “Imigração no sul do Brasil”, in GRINBERG; SALLES (orgs.), v. III, 2009.
- KREUTZ, Lúcio, “O professor paroquial católico teuto-brasileiro: função religiosa, sociocultural e política”, in FIORI (org.), 2003.
- KUHLMANN Jr., Moysés. “Notas sobre o Congresso Internacional do Ensino, Bruxelas, 1880”, *História da Educação* (Pelotas), n. 18, setembro 2005.
- LANGROYE, Jacques; FRANÇOIS, Bastien; SAWICKI, Frédéric. *Sociologie politique*, Paris: Presses de Sciences Po/Dalloz, 2006.



- LACERDA, Gustavo Biscaia. *Laicidade na I República Brasileira: os positivistas ortodoxos*, Curitiba: Appris, 2016.
- LEITE, Glacyra Lazzari. *Pernambuco 1817: estrutura e comportamentos*, Recife: Instituto Joaquim Nabuco/Massangana, 1988.
- LEITE, Glacyra Lazzari. *Pernambuco em 1824: contradições sociais e conflito armado*, tese de livre-docência em História do Brasil, UNESP Assis, 1987.
- LEMOS, Renato. *Benjamin Constant – vida e história*, Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.
- LIMA, Herman, *História da caricatura no Brasil*, Rio de Janeiro: José Olympio, 1963, 4 v.
- LINS, Ivan. *História do positivismo no Brasil*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.
- LOREA, Roberto Arriada (org.). *Em defesa das liberdades laicas*, Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008.
- LOURENÇO FILHO, Manoel Bergstrom. *A pedagogia de Rui Barbosa*, São Paulo: Melhoramentos, 1966.
- LUSTOSA, Isabel. “Cairu panfletário: contra a facção gálica e em defesa do trono e do altar”, in NEVES et alii (orgs), 2006.
- LUSTOSA, Oscar Figueiredo. *A Igreja Católica no Brasil e o Regime Republicano – um aprendizado de liberdade*, São Paulo: Loyola, 1990.
- LUSTOSA, Oscar Figueiredo. *Política e Igreja: o partido católico no Brasil, mito ou realidade?* São Paulo: Edições Paulinas, 1982.
- MACHADO DE ASSIS, Joaquim. *Esau e Jacó*, São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.
- MACHADO DE ASSIS, Joaquim. *Seus melhores trinta contos*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- MACHADO DE ASSIS, Joaquim. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.
- MAGALHÃES, Fernando da Silva. *Maçonaria e educação. Contribuições para o ideário republicano*, tese de doutorado em Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2013.
- MAGALHÃES JÚNIOR, Raimundo. *Rui: o homem e o mito*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.
- MAGNO, Luciano. *História da caricatura brasileira – os precursores e a consolidação da caricatura no Brasil*, Rio de Janeiro: Gala Edições de Arte, 2012.
- MAIA NETO, José Raimundo. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, São Paulo: Annablume, 2007.
- MANCHESTER, Alan K. *Preeminência inglesa no Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1973.
- MANOEL Ivan A.; ANDRADE, Solange Ramos de (orgs.), *Tolerância e intolerância nas manifestações religiosas*, São Paulo: FAPESP/UNESP, 2010.
- MARIA, Júlio. *A Igreja e a República*, Brasília: Editora da UnB, 1981.
- MARINHO, Joaquim Saldanha [Ganganelli]. *A Igreja e o Estado*, Rio de Janeiro: Typographia Villeneuve, 1873.



- MARQUES, Luiz Alberto de Souza. “Memórias de um professor: a instigante história de vida do professor Frederico Michaelson – de imigrante contratado como soldado mercenário na guerra contra Rosas em 1851 (Argentina) a professor primário em colônia alemã do Rio Grande do Sul”, *História da Educação* (Pelotas), v. 14, n. 30, janeiro/abril 2010.
- MARTINS, Gaspar da Silveira, *Silveira Martins – discursos parlamentares*, Brasília: Câmara dos Deputados, 1979.
- MARTINS, Ismênia et alii (orgs.), *História e cidadania – XIX Simpósio Nacional de História*, São Paulo: Humanitas Publicações/FFLCH-USP/ANPUH, 1998.
- MARX, Karl. *O Capital (Crítica da Economia Política)*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974, 6 v.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*, São Paulo: Alfa-Omega, s/d, 3 v.
- MARX, Murillo. *Nosso chão: do sagrado ao profano*, São Paulo: EDUSP, 1989.
- MATTOS, Ilmar Rohloff de. “Do Império à República”, *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), v. 2, n. 4, 1989.
- MAXWELL, Kenneth. “Conjuração mineira: novos aspectos”, *Estudos Avançados* (São Paulo), v. 3, n. 6, maio/agosto 1989.
- MAYER, Jorge Miguel, “Colônia de Nova Friburgo”, in VAINFAS; NEVES (orgs.), 2008.
- MENDES, Raimundo Teixeira. *A incorporação do proletariado na sociedade moderna*, Rio de Janeiro: Igreja e Apostolado Positivista no Brasil, 1908.
- MENDES, Raimundo Teixeira. *A comemoração cívica de Benjamin Constant e a liberdade religiosa*, Rio de Janeiro: Sede Central da Igreja Positivista no Brasil, 1892.
- MENDONÇA, Carlos Sussekind de. *Silvio Romero de corpo inteiro*, Rio de Janeiro: MEC/Serviço de Documentação, 1963.
- MESQUITA, Zuleica Coimbra. Metodistas e liberais em Piracicaba – uma aliança histórica, s/d, acessado em 22/6/2014 no endereço <http://www.ihgp.org.br/acervo/publicacoes/pdf/02.pdf>
- MIGUEL, Maria Elisabeth Blanck (org.). *Coletânea da documentação educacional paranaense no período de 1854 a 1889*, Campinas: Autores Associados, 2000.
- MOACYR, Primitivo. *A instrução pública no Estado de São Paulo: primeira década republicana*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942, 2 v.
- MOACYR, Primitivo. *A instrução e as províncias (subsídios para a história da educação no Brasil, 1834-1889)*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939, 3 v.
- MOACYR, Primitivo. *A instrução e o império (subsídios para a história da educação no Brasil, 1834-1888)*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937, 3 v.
- MONOD, Jean-Claude. *Sécularisation et laïcité*, Paris: PUF, 2007.
- MONTELLO, Josué. *Aluísio de Azevedo e a polêmica d'O Mulato*, Rio de Janeiro/Brasília: José Olympio /INL, 1975.
- MORAES, Carmen Sylvia Vidigal. *O ideário republicano e a educação*, Campinas: Mercado de Letras, 2006.
- MORAES FILHO, Evaristo de. *Medo à utopia*, Rio de Janeiro/Brasília: Nova Fronteira/INL, 1985.

- MOREL, Marco; SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. *O poder da Maçonaria – a história de uma sociedade secreta no Brasil*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Nordeste 1817: estruturas e argumentos*, São Paulo: EDUSP/Perspectiva, 1972.
- MOURÃO, Paulo Krüger Corrêa. *O ensino em Minas Gerais no tempo da República*, Belo Horizonte: Centro Regional de Pesquisas Educacionais de Minas Gerais, 1962.
- MÜLLER, Fritz. *Para Darwin (Für Darwin, 1864)*, Florianópolis: Editora da UFSC, 2009.
- NABUCO, Joaquim. *Um estadista do Império*, Rio de Janeiro: Topbooks, 1997, 2 v.
- NABUCO, Joaquim. *Minha formação*, Rio de Janeiro: José Olympio /MEC, 1976.
- NABUCO, Joaquim. *Discursos parlamentares*, Rio de Janeiro: Câmara dos Deputados, 1949.
- NABUCO, Joaquim. *Abolicionismo*, Rio de Janeiro/São Paulo: Civilização Brasileira/Companhia Editora Nacional, 1938.
- NAGLE, Jorge. *Educação e Sociedade na Primeira República*, São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- NEDER, Gizlene. *As reformas políticas dos homens novos (Brasil Império: 1830-1889)*, Rio de Janeiro: Revan, 2016.
- NEVES, Flávio Rodrigues. *Vozes da reação: atuação católica e laicização do Estado Brasileiro (1890-1891)*, dissertação de mestrado em História Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2014.
- NEVES, Guilherme Pereira das. “A religião do império e a Igreja”, in GRINBERG; SALLES (orgs.), 2009, v. I, 2009.
- NEVES, Lúcia Maria Bastos P. et alii (orgs.). *História e Imprensa: representações culturais e práticas de poder*, Rio de Janeiro: DP&A/FAPERJ, 2006.
- NOGUEIRA, Ataliba. *Antônio Conselheiro e Canudos: revisão histórica*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.
- NOVAES, Izabel Cristina. *República, escola e cidadania: um estudo sobre três reformas educacionais no Espírito Santo (1882-1908)*, tese de doutorado em Educação, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2001.
- NUNES, Maria Thetis. *História da Educação em Sergipe*, Aracaju/Rio de Janeiro: Secretaria de Educação e Cultura do Estado de Sergipe/Paz e Terra, 1984.
- OLIVEIRA, Natiele. *Entre a pátria do céu e a pátria terrestre: D. Silvério Gomes Pimenta e a cristianização da República brasileira (1890-1922)*, dissertação de mestrado em História, Universidade Federal de Minas Gerais, 2013.
- OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*, Petrópolis: Vozes, 1985.
- ORO, Ari Pedro; STEIL, Alberto (orgs.). *Globalização e religião*, Petrópolis: Vozes, 1997.
- PÁDUA, José Augusto Valladares. “A capital da república e o sonho: a experiência dos partidos operários de 1890”, *Dados – Revista de Ciências Sociais* (Rio de Janeiro), v. 28, n. 2, 1985.
- PAIM, Antônio (org.). *O Apostolado Positivista e a República*, Brasília: Editora da UnB, 1981.

- PAIVA, Clotilde A. et alii. *Publicação crítica do Recenseamento Geral do Império do Brasil de 1872 (relatório provisório)*, Belo Horizonte: UFMG/CEDEPLAR, 2012, acessado em 4/9/2015 no endereço [http://www.nphed.cedeplar.ufmg.br/wp-content/uploads/2013/02/Relatorio\\_preliminar\\_1872\\_site\\_nphed.pdf](http://www.nphed.cedeplar.ufmg.br/wp-content/uploads/2013/02/Relatorio_preliminar_1872_site_nphed.pdf)
- PANSARDI, Marcos Vinicius. “O movimento operário e a República”, *Estudos Sociológicos* (Araraquara), v. 3, n. 4, 1998.
- PATROCÍNIO, José do; FONSECA, Dermeval da. *Os Ferrões*, São Paulo: Editora UNESP, 2014.
- PEREIRA, Laila Caroline; GONÇALVES NETO, Wenceslau. “Educação em Ouro Preto: um olhar sobre a participação da Igreja Católica”, in GONÇALVES NETO; CARVALHO, (orgs.), 2012.
- PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. *O carnaval das letras*, Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1994.
- PEREIRA, Nilo. *Conflitos entre Igreja e Estado no Brasil*, Recife: Editora Massangana, 1982.
- PESSOA, Reynaldo Carneiro. *A ideia republicana no Brasil através dos documentos: textos para seminários*, São Paulo: Alfa-Ômega, 1973.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Interesses religiosos dos sociólogos da religião”, in ORO; STEIL (orgs.), 1997.
- POMBO, José Francisco da Rocha. *História do Brasil*, Rio de Janeiro: Benjamin de Aguilã Editor, 1905.
- POMPÉIA, Raul. *O Ateneu*, São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.
- POERNER, Artur J. *O poder jovem*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- PORTO, Walter Costa. “Católicos e acatólicos: o voto no Império”, *Liberdade e Cidadania* (Brasília), v. 2, n. 5, julho/setembro 2009.
- QUEIROZ, Suely Robles Reis de. *Os radicais da República – jacobinos, ideologia e ação: 1893-1897*, São Paulo: Brasiliense, 1986.
- RAMALHO, Jether Pereira. *Prática educativa e sociedade – um estudo de Sociologia da Educação*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- RAMBO, Arthur Blasio. “O teuto-brasileiro e sua identidade”, in FIORI (org.), 2003.
- RAMOS, Donald. “O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do século XVIII”, in REIS; GOMES (org.), 2008.
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio – história dos quilombos no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- Relatório apresentado pelo revd. frei João Evangelista de Monte Marciano ao arcebispado da Bahia sobre Antonio Conselheiro*. Bahia: Typographia do Correio de Noticias, 1896. Acessado em 18/10/2014 no endereço <http://ufdc.ufl.edu/AA00009770/00001/1j>
- RENAN, Ernest. *Vida de Jesus (Origens do Cristianismo)*, São Paulo: Martin-Claret, 2000.
- RESENDE, Maria Efigênia Lage. *Formação da estrutura de dominação em Minas Gerais: o novo PRM (1889-1906)*, Belo Horizonte: UFMG/PROED, 1982.

RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil monárquico (1822-1888): aspectos culturais da aceitação do protestantismo no Brasil*, São Paulo: Pioneira, 1973.

RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e cultura brasileira (aspectos culturais da implantação do Protestantismo no Brasil)*, São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981.

RIBEIRO, Luaê Carregari Carneiro. *Uma América em São Paulo: a Maçonaria e o Partido Republicano Paulista (1868-1889)*, dissertação de mestrado em História Social, Universidade de São Paulo, 2011.

RICCI, Magda. *Assombrações de um padre regente – Diogo Antônio Feijó (1784-1843)*, Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

RICCI, Maria Lúcia de Souza Rangel. *A Guarda Negra: perfil de uma sociedade em crise*, São Paulo: s/ed, 1990.

ROCHA, Luiz Gonzaga da. *A Bucha e outras reminiscências maçônicas*, Londrina: Edições Maçônicas “A Trolha”, 1999.

RODRIGUES, Aline Ferreira; GONÇALVES NETO, Wenceslau. “Os primórdios da educação em Araguay-MG; análise das iniciativas políticas acerca da instrução na República Velha (1897-1916)”, in GONÇALVES NETO; CARVALHO (orgs.), 2012.

RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.), *A Igreja na República*, Brasília: Câmara dos Deputados/ Editora da UnB, 1981.

RODRIGUES, André Figueiredo. *O clero e a Conjuração Mineira*, São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP, 2002.

RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do além – a secularização da morte no Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

RODRIGUES, José Honório. *Independência: revolução e contra-revolução*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

RODRIGUES, José Honório. *A Assembléia Constituinte de 1823*, Petrópolis: Vozes, 1974.

RODRIGUES, Maria das Graças Duvanel. *A imigração alemã e a educação na Petrópolis-Colônia (1843-1860)*, dissertação de mestrado em Educação, Universidade Católica de Petrópolis, 2008.

ROMERO, Sílvio. *O Brasil social e outros estudos sociológicos*, Brasília: Senado Federal, 2001.

ROMERO, Sílvio. *Obra filosófica*, Rio de Janeiro/São Paulo: José Olympio/EDUSP, 1969.

ROQUETTE-PINTO, Edgar et alii. *Fritz Müller: reflexões biográficas*, Blumenau: Cultura em Movimento, 2000.

*Rui Barbosa: cronologia*, Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 1995.

SAFRAN, William. *The secular and the sacred – nation, religion and politics*, London: Frank Cass, 2003.

SAINT-SIMON, Claude-Henri de. *Oeuvres complètes*, Paris: Anthropos, 1966, 6 v.

SANTOS, Nilton Pereira dos. *A fábrica de ferro de São João de Ipanema: economia e política nas últimas décadas do Segundo Reinado (1860-1889)*, dissertação de mestrado em História, Universidade de São Paulo, 2009.

SANTOS FILHO, Lycurgo de Castro. “O maçom padre Feijó e alguns de seus pertences”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo* (São Paulo), v. 84, 1989.

- SAVIANI, Dermeval (org.). *Estado e políticas educacionais na história da educação brasileira*, Vitória: EDUFES, 2010.
- SAVIANI, Dermeval. *História das ideias pedagógicas no Brasil*, Campinas: Autores Associados, 2007.
- SCHARDONG, Rosmeri. *A instrução pública secundária em Desterro – o Atheneu Provincial (1874-1883)*, dissertação de mestrado em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, 1997.
- SCHMIDT, Afonso. *A sombra de Júlio Frank*, São Paulo: Associação dos Antigos Alunos da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, 2008.
- SCHNEIDER, Omar. *A circulação de modelos pedagógicos e as reformas da instrução pública: atuação de Hercúlio Marcos Inglês de Sousa no final do segundo império*, tese de doutorado em Educação, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007.
- SCHUELER, Alessandra Frota Martinez de. *Educar e instruir: a instrução popular no Rio de Janeiro*, dissertação de mestrado em História, Universidade Federal Fluminense, 1997.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. (org.). *História do Brasil Nação*, Madrid/Rio de Janeiro: Fundación Mapfre/Editora Objetiva, 2012, 5 v.
- SERQUEIRA, Thomaz José Pinto. “Elogio histórico dos membros do Instituto falecidos no terceiro ano social”, *Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (Rio de Janeiro), 1841, t. 3.
- SILVA, Carolina Mostaro Neves da. “Organização do ensino profissional primário em Minas Gerais: Mendes Pimentel em defesa da educação popular”, *Revista Brasileira de História da Educação* (Maringá), v. 16, n. 2, abril/junho 2016.
- SILVA, Ivanilson Bezerra da. *A cidade, a igreja e a escola: relações de poder entre maçons e presbiterianos em Sorocaba na segunda metade do século XIX*, dissertação de mestrado em Educação, Universidade de São Paulo, 2010.
- SILVA, Ivanilson Bezerra da. “Apontamentos sobre a Maçonaria, abolição e educação dos filhos de escravos na cidade de Sorocaba no final do século XIX”, *Revista HISTEDBR* (Campinas), n. 27, setembro 2007.
- SILVA, José Bonifácio de Andrada. *Obras científicas, políticas e sociais*, Brasília: Câmara dos Deputados, 2006, 3 v.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Brasil: colonização e escravidão*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- SOARES, Antônio Joaquim de Macedo. *Da liberdade religiosa no Brasil: estudo de Direito Constitucional*, Rio de Janeiro: Laemmert, 1879.
- SODRÉ, Lauro. *Crenças e opiniões*, Brasília: Senado Federal, 1997, edição fac-similar [Belém: Typographia do Diário Oficial, 1896].
- SOUSA, Octávio Tarquínio de. *Fatos e personagens em torno de um regime: história dos fundadores do Império do Brasil*, Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1988.
- SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. *Do altar à tribuna: os padres políticos na formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841)*, tese de doutorado em História, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010.
- SOUZA, José Edimar de. “Um brummer ensinando em Lomba Grande/RS: o professor Henrique Meyer (1860-1881), XII Encontro Estadual de História, ANPUH/RS, São Leopoldo, 11-14/8/2014, acessado em 8/2/2016 no endereço <http://docplayer.com.br/6673093-Um-brummer-ensinando-em-lomba-grande-rs-o-professor-henrique-meyer-1860-1881.html>

- TAUNAY, Carlos Augusto. *Viagem pitoresca a Petrópolis*, Petrópolis: Gráfica Serrana, 1995, edição comemorativa do Museu Imperial [Rio de Janeiro: Laemmert, 1862].
- TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da sedição intentada na Bahia em 1798* (“A Conspiração dos Alfaiates”), São Paulo/Brasília: Pioneira/MEC, 1975.
- TARSIER, Pedro. *História das perseguições religiosas no Brasil*, São Paulo: Cultura Moderna, 1936, 2 t.
- TAYLOR, Charles. *Uma era secular*, São Leopoldo: UNISINOS, 2010.
- TEIXEIRA, Ivan. *O Altar & o Trono: dinâmica do poder em O Alienista*, Campinas/Cotia: Editora da Unicamp/Ateliê Editorial, 2010.
- TORRES, Germán. “Igreja Católica, educação e laicidade na história argentina”, *História da Educação* (Porto Alegre), v. 18, n. 44, setembro/dezembro 2014.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. *História de Minas Gerais*, Belo Horizonte/Brasília: Lemi/INL, 1980, 3 v.
- Trabalhos da Comissão do Centenário de Petrópolis*, Petrópolis: Prefeitura Municipal, 1943, 12 v.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios – catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia & escravidão – os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*, Petrópolis: Vozes, 1986.
- VAINFAS, Ronaldo; NEVES, Lúcia Barros Pereira das (orgs.). *Dicionário do Brasil Joanino (1808-1821)*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.
- VAINFAS, Ronaldo. “Deus contra Palmares – representações senhoriais e idéias jesuíticas”, in REIS; GOMES (orgs.), 2008.
- VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana (orgs.). *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*, Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006.
- VALDEMARIN, Vera Teresa. *O liberalismo demiurgo – estudo sobre a reforma educacional projetada nos pareceres de Rui Barbosa*, São Paulo: Cultura Acadêmica, 2000.
- VALIM, Patrícia. “Da contestação à conversão: a punição exemplar dos réus da Conjuração Baiana de 1798”, *Topoi* (Rio de Janeiro), v. 10, n. 18, janeiro/junho 2009.
- VALIM, Patrícia. *Da sedição dos mulatos à Conjuração Baiana de 1798: a construção de uma memória histórica*, dissertação de mestrado em História, Universidade de São Paulo, 2007.
- VEIGA, Cynthia Greive. “Conflitos e tensões na produção da inclusão escolar de crianças pobres, negras e mestiças, Brasil, século XIX”, *Educação em Revista* (Belo Horizonte), v. 26, n. 1, abril 2010.
- VENTURA, Roberto. “Euclides da Cunha e a República”, *Estudos Avançados* (São Paulo), v. 10, n. 26, 1996.
- VERÍSSIMO, José. *Estudos de literatura brasileira*, Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1976, 1ª série.
- VIANA FILHO, Luiz. *A vida de Rui Barbosa*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1952.
- VICENTINI, Paula Perin; LUGLI, Rosário Genta. *História da profissão docente no Brasil: representações em disputa*, São Paulo: Cortez, 2009.



- VIEIRA, Cesar Romero Amaral. *Protestantismo e educação: a presença liberal norte-americana na reforma Caetano de Campos – 1890*, tese de doutorado em Educação, Universidade Metodista de Piracicaba, 2006.
- VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a Maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, Brasília: Editora da UnB, 1980.
- VIEIRA, Padre Antônio. *Sermões*, acessado em 6/7/2014 no endereço [www.brasiliana.usp.br](http://www.brasiliana.usp.br).
- VILLA, Marco Antônio. *Canudos – o povo da terra*, São Paulo: Ática, 1997.
- VILLAÇA, Antônio Carlos. *História da questão religiosa no Brasil*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade – Fundamentos da Sociologia Compreensiva*, Brasília: Editora da UnB, v. I, 1994; v. II, 1999.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo: Pioneira, 1999.
- WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, s/d.
- WILLAIME, Jean-Paul; MATHIEU, Séverine (orgs.). *Des maîtres et des dieux, écoles et religions en Europe*, Paris: Belin, 2005.
- ZALUAR, Augusto Emílio. *O doutor Benignus*, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.
- ZAMA, César. *Libelo republicano acompanhado de comentários sobre a campanha de Canudos*, Bahia: Typographia e Encadernação do Diário da Bahia, 1899.
- ZILLIG, Cezar. *Dear Mr. Darwin: a intimidade da correspondência entre Fritz Müller e Charles Darwin*, São Paulo: Sky/Anima Comunicação e Design, 1997.







ISBN 978-85-922750-0-6



9 788592 275006