

O nó gordio da questão religiosa

Ivo Pereira da Silva

O ANTICLERICALISMO POLÍTICO NO PARLAMENTO BRASILEIRO (1868-1891)

Tese de Doutoramento em História, ramo de História Contemporânea, orientada pelo Professor Doutor Fernando José de Almeida Catroga e apresentada ao Departamento de História, Estudos Europeus, Arqueologia e Artes da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Julho 2018



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

O ANTICLERICALISMO POLÍTICO NO PARLAMENTO BRASILEIRO (1868-1891)

Ivo Pereira da Silva

Ficha Técnica:

Tipo de trabalho	Tese de Doutoramento
Título	O Anticlericalismo Político no Parlamento Brasileiro (1868-1891)
Autor	Ivo Pereira da Silva
Orientador	Professor Doutor Fernando José de Almeida Catroga
Identificação do Curso	3º Ciclo em História.
Especialidade/Ramo	História
	Época Contemporânea
Data	2018



Imagem da capa

“O nó górdio da Questão Religiosa”. In: *O Mosquito*. Rio de Janeiro, 19 de julho de 1873, ano 5º, n. 201.

O presente trabalho foi realizado com apoio de uma bolsa de doutorado pleno da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Brasil.



*Aos meus pais, Amélia (in memoriam) e Francisco,
retirantes nordestinos e candangos, que, com
exemplos, me ensinaram o valor da honestidade,
do esforço e do amor.*

*À Josiane, esposa e companheira,
pelo amor
e pela compreensão demonstrada
nos quase vinte anos de união.*

*Aos meus filhos, Heitor e Thales,
pela alegria que trazem às nossas vidas.*

AGRADECIMENTOS

O momento de escrever os *agradecimentos* é um tempo de reflexão. Reflete-se sobre as *pessoas e instituições* que, de forma direta ou indireta, contribuíram para o êxito de um projeto longo, penoso, mas muito gratificante. E, ao refletir, registro aqui os meus agradecimentos.

Entre as *pessoas* gostaria de primeiramente agradecer ao meu orientador, o Senhor Professor Doutor Fernando Catroga. Registro o imenso privilégio de ter sido orientado por este grande mestre. Sua orientação segura, constante, amável, foi imprescindível para o resultado final do trabalho.

Ainda entre os mestres, agradeço também à Professora Doutora Irene Vaquinhas, pela sua contribuição em minha formação, como professora e como coordenadora do CHSC, instituição da qual orgulhosamente faço parte. Da mesma forma agradeço ao Professor Doutor João Paulo Avelãs Nunes, pelas contribuições, sugestões e parcerias desenvolvidas ao longo dos anos em que estive em Coimbra, assim como ao Professor Doutor Jónatas Machado, pelas informais e importantes orientações. Gostaria de registrar também as importantes contribuições recebidas dos Professores Doutores Vítor Neto e Luís Machado de Abreu, assim como da Professora Doutora Ana Cristina Araújo, Maria Antónia Lopes, Maria Manuela Tavares Ribeiro, Maria Lúcia de Brito Moura e ao Professor Doutor Rui Cunha Martins.

De minha família, sempre recebi o incentivo necessário para continuar. Meus pais, mesmo como todos os seus limites, foram fundamentais em minha formação. Assim como os meus sogros, José Lima e Raimundinha (*in memoriam*), pelo constante encorajamento. Por todo o apoio direto e indireto recebido, agradeço também aos meus irmãos, de modo particular ao Ivan, pelo constante incentivo, materializado num apoio importante, numa época necessária, e que tem resultados até hoje.

Pela compreensão e apoio ao processo de liberação para qualificação doutoral, agradeço aos colegas da Faculdade de História da Amazônia Tocantina (Fachto-Ufpa), nomeadamente Prof. Dr. José do Espírito Santo Dias Júnior, Prof. Dr. Ariel Feldman, Prof. Dra. Benedita Celeste de Moraes Pinto, Prof. Dr. Carlos Leandro da Silva Esteves, Prof. Msc. Elias Diniz Sacramento, Prof. Dr. Josué Berlesi, Prof. Dr. Luiz Augusto Pinheiro Leal e Prof. Dra. Rosemeire de Oliveira Souza. Também expresso minha gratidão pelo apoio recebido por parte do Prof. Dr. Rafael Chambouleyron, Prof. Dr.

Aldrin Figueiredo e o Prof. Dr. Fernando Arthur e da Prof. Dra. Magda Ricci, todos da Faculdade de História de Belém.

Ao amigo Ítalo Santirocchi, expresso minha gratidão pelo apoio em revelar os caminhos para a entrada no Arquivo Secreto do Vaticano. Entre os colegas de turma dedico aqui um agradecimento especial à Bertolina, pelas trocas de ideias e bibliografias, assim como aos colegas Elen Biguelini e Gustavo. Não poderia deixar de mencionar o amigo Jairo de Jesus por sua *peculiar* contribuição em minha caminhada até aqui.

Pelo encorajamento, suporte emocional e companheirismo, agradeço aos amigos-irmãos das comunidades cristãs de Belém do Pará e de Coimbra, de modo especial ao Jonas Cunha, Célio Oliveira, Mauro Rodrigues, Marcos Amazonas, entre outros.

Entre as *instituições*, expresso minha gratidão primeiramente à *CAPES* – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior –, que, por meio do *Programa de Doutorado Pleno no Exterior*, contribuiu para a viabilidade financeira deste trabalho. Assim como à Universidade Federal do Pará, em especial à FACHTO, por ter, sem embargo algum, permitido minha saída para que eu pudesse fazer essa qualificação. Também deixo meu registro de agradecimento à Universidade de Coimbra, em especial à FLUC, por proporcionar um ambiente agradável de formação. Aproveito e agradeço também aos funcionários das diversas bibliotecas e arquivos consultados.

Finalizo esses agradecimentos destacando minha gratidão à Josiane Lima Silva – esposa, companheira e minha melhor amiga – que, de forma abnegada, me acompanhou nesta longa e penosa jornada sempre a meu lado, promovendo as condições adequadas para que eu pudesse avançar na pesquisa e escrita: a produção deste trabalho não teria sido executada no tempo em que o foi sem o imprescindível auxílio da mulher tão especial que é a Josiane.

Para além de *pessoas e instituições*, gostaria acima de tudo de agradecer a Deus. E faço-o juntando-me a doxologia do apóstolo Paulo, que declarou: “porque dele e por ele, e para ele, são todas as coisas; glória, pois, a ele eternamente. Amém” (Epístola aos Romanos, 11:36).

RESUMO

A principal intenção desta tese é analisar as incidências do anticlericalismo nos debates políticos travados no Parlamento Brasileiro (1868-1891). Processo que culminou com a implantação da separação entre o Estado e a Igreja (1890). O propósito inicial foi entender a natureza do anticlericalismo político naquele *locus*, seus agentes principais, os fatores externos e internos que condicionaram suas bandeiras; e também compreender o processo de implantação do Estado laico no período republicano. Nesse sentido, recorreremos à análise dos debates parlamentares nas duas casas legislativas (Câmara dos Deputados e Senado Imperial) preservados nos seus *anais*, e também a uma grande variedade de outros testemunhos coevos, manuscritos e, principalmente, impressos, tais como: leis, decretos, projetos, pareceres, relatórios, cartas, livros, bulas, iconografias, periódicos, entre outros.

No intervalo de tempo estudado, constatamos que o *incremento do ultramontanismo* fora e dentro do Parlamento, associado ao surgimento e fortalecimento do *radicalismo político* liberal e republicano, contribuiu para intensificar as tensões entre o clero, a maçonaria e os “radicais”. O resultado foi o maior choque entre o Estado e a Igreja – a chamada *questão dos bispos* – fazendo com que os “radicais” intensificassem a luta pela implementação da agenda anticlerical. Portanto, a *questão dos bispos* entroncada com o radicalismo político agudizou as tensões e os conflitos entre a Igreja Católica Romana e o Estado Imperial no Segundo Reinado, fazendo emergir uma agenda anticlerical bastante progressiva para a época, ultrapassando o antijesuitismo e o anticongreganismo do período anterior. Passou a ser defendida uma agenda reformista, que incluía: separação entre a Igreja e o Estado, casamento civil, registro civil, secularização dos cemitérios, ensino leigo, forte controle e restrições diversas às ordens religiosas, igualdade política entre católicos e acatólicos.

Com efeito, na agenda anticlerical brasileira – diferente da francesa e também da portuguesa, onde a questão do ensino laico foi prioritário – as principais bandeiras era questão tese da separabilidade e o problema casamento civil, sobretudo em função dos direitos civis dos imigrantes acatólicos. O resultado foi que, com a implantação da República (1889) – produto das profundas transformações políticas, econômica, sociais e militares, operadas desde o final da década de 1860 –, os anticlericais republicanos e liberais radicais envidaram esforços, sem grandes resistências, no sentido de colocarem em prática a agenda anticlerical. A República por meio dos decretos do Governo

Provisório e por meio da Constituição de 1891 – influenciada pelo modelo de separação entre o Estado e a Igreja vigente nos Estados Unidos, assim como pela tradição do antijesuitismo, anticongreganismo e anticlericalismo liberal dos países católicos do Sul da Europa –, acabou estabelecendo um Estado de cariz laico.

Palavras-chave: Anticlericalismo, Estado, Igreja, secularização, laicidade.

ABSTRACT

The main purpose of this dissertation is the analysis of anticlericalism in the political debates waged during the 1868-1891 period at the Brazilian Parliament, which culminated with the implementation of State and Church separation in 1890. The initial purpose was to understand the nature of political anticlericalism going on at the Parliament, who the main players were and what external and internal factors were in place to lead the latter to embrace such cause. Moreover, the purpose was also to understand how the implementation of the secular State took place during the republican period. Hence we examined the parliamentary debates that took place at the two legislative houses (the House of Representatives and the Imperial Senate), and perpetuated in their annals. We also checked a great variety of other contemporary witnesses, both handwritten and for the most part printed, such as: laws, decrees, bills, legal advices, reports, letters, books, bulls, iconography, periodicals, etc.

At the period under scrutiny we found that at the root of an enhancing of the tension between the clergy, the Freemasonry and the “radicals” was the increase of ultramontaniam both inside and outside the Parliament, together with the emergence and the increased strength of liberal and republican political radicalism. As a result of that, between the State and the Church arose the harshest clash ever – known as “the issue of bishops” –, which led the “radicals” to step up the struggle for implementation of the anticlerical agenda. Together with political radicalism, the bishops issue exacerbated the tension and conflict with the Roman Catholic Church and the Imperial State of the Second Reign, and it brought about an anticlerical agenda quite ahead of the times, and even more radical than the anti-jesuitism and anti-congregationism experience in the preceding period. A reformist agenda started being promoted, one that advocated: separation of Church and state, civil marriage, civil registration, secularization of cemeteries, secular school, heavy-handed control and several other restrictions on religious orders, political equality for catholics and a-catholics alike.

As a matter of fact, unlike the French and the Portuguese anticlerical agenda, which championed the secular school as a priority, the biggest brands of Brazilian anticlerical agenda were the separation and the civil marriage issues, above all due to the civil rights of a-catholic immigrants. As result of that, with the implementation of the Republic in 1889 – as a consequence of deep political, economic, social and military transformations underway since the decade of 1860 –, anti-clerical republicans and

radical liberals undertook without significant resistance considerable efforts to implement the anticlerical agenda. It was through the Interim Government's bills, and through the 1891 Constitution, that the Republic – drawing upon the US model of Church and State separation, and upon the Southern European Catholic countries' tradition of liberal anti-jesuitism and anticongregationism – managed to establish a secular State.

Keywords: Anticlericalism, State, Church, secularization, laïcité.

SIGLAS UTILIZADAS

AACIB - Annaes da Assembleia Constituinte do Império do Brasil (1823)
ACCR - Annaes do Congresso Constituinte da República.
ACE - Atas do Conselho de Estado
ACD - Annaes da Câmara dos Deputados
ASI – Annaes do Senado Imperial
ASV – Arquivo Secreto do Vaticano
BGOUB - Boletim do Grande Oriente Unido do Brasil
BOGOB - Boletim do Grande Oriente do Brasil
BOGOLU - Boletim Oficial do Grande Oriente Lusitano
CLB - Coleção de Leis do Brasil
CLIB - Coleção de Leis do Império do Brasil
CMGP - Conselho de Ministros do Governo Provisório
CNACD - Congresso Nacional. Anais da Câmara do Deputados
CPDOC – Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil
GOB - Grande Oriente do Brasil
GOLU - Grande Oriente Lusitano Unido
IHGB - Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

Cf.: – conforme/conferir

Cood.: – Coordenador (a)/Coordenação

D. – Dom

Ed. – Edição

f. – folha

fasc. – fascículo

n. – número

Org. – Organizador (a)

p. – página

pp. – páginas

t. – tomo

v. – volume

ÍNDICE DE FIGURAS E QUADROS

Figura 1 – Rótulos de Cigarro. <i>Ganganelli</i>	134
Figura 2 – Rótulos de Cigarro. <i>O Grande Oriente do Brasil</i>	135
Figura 3 – <i>A nação contra D. Vital</i>	145
Figura 4 – <i>Rio Branco. Entre maçons e ultramontanos</i>	190
Figura 5 - Rótulos de Cigarro. <i>Pio IX e D. Vital</i>	212
Figura 6 - Rótulos de Cigarro. <i>Cigarros Jesuítas</i>	213
Figura 7 – <i>Rio Branco e o Tempo</i>	219
Figura 8 – <i>A Questão Religiosa – Dando a mão à palmatória</i>	251
Figura 9 – <i>Quadro Redenção de Cam (1895)</i>	270
Figura 10 – <i>O nó górdio da Questão Religiosa</i>	274
Figura 11 – <i>Páginas do Projeto de Reforma Eleitoral com anotações manuscritas do Imperador D. Pedro II</i>	321
Figura 12 – <i>Representações contra o projeto de liberdade religiosa (1888)</i>	374
Figura 13 – <i>O primeiro ministério dos Estado Unidos do Brazil</i>	391
Figura 14 – Capa e primeira página da brochura: “ <i>Homenagem ao Grande Oriente do Brasil do Grande Oriente Lusitano Unido, Supremo Conselho da Maçonaria Portuguesa</i> ”	394
Figura 15 – <i>Deodoro da Fonseca separando a Igreja do Estado</i>	396
Figura 16 – <i>Retirada de Demétrio Ribeiro do ministério republicano</i>	414
Figura 17 – <i>A nação coroando os autores da Constituição. Deodoro da Fonseca e Rui Barbosa</i>	423
Figura 18 – <i>O Congresso e a Constituição</i>	453
Quadro 1 – Os partidos e seus posicionamentos sobre as relações entre o Estado e a Igreja durante a crise do Império	101
Quadro 2 – Composição dos Gabinetes do Segundo Reinado (1862-1889)	159
Quadro 3 – Interpelações de Joaquim Saldanha Marinho	324

ÍNDICE

Agradecimentos.....	9
Resumo/Abstract.....	11
Siglas utilizadas	15
Índice de figuras e quadros	17
Introdução	23

PARTE I DO ANTICLERICALISMO DIFUSO À MILITÂNCIA MAÇÔNICA

Capítulo 1

Incidências anticlericais na Colônia e o estabelecimento do Estado confessional no Brasil

1 - Incidências anticlericais na Colônia	62
2 - O regalismo e o antijesuitismo de Pombal: efeitos na Colônia	68
2.1 - Regalismo em Portugal.....	68
2.2 - O Regalismo pombalino e o antijesuitismo	72
3 - O clero revolucionário e o anticlericalismo na Conjuração Baiana (1798).....	75
4 - As bases legais da relação entre o Estado e a Igreja no Brasil Independente: <i>heranças pombalinas</i>	80
4.1 - A Religião na Constituinte de 1823	81
4.1.1 - Sobre os noviços.....	81
4.1.2 - Sobre a liberdade religiosa	83
4.2 - Constituição de 1824: o ideal de <i>tolerância</i> como substituto ao princípio da <i>liberdade religiosa</i>	89
4.3 - Código Criminal do Império (1830): criminaliza a liberdade religiosa	91
4.4 - O Ato Adicional de 1834: a descentralização do problema religioso	93
5 - A questão da relação entre a Igreja e o Estado nos Programas Partidários	95
5.1 - Os Partidos.....	95
5.2 - A “grande dissidência” e os <i>radicais</i>	98
5.3 - A <i>questão religiosa</i> nos programas partidários	101

Capítulo 2

O Anticlericalismo Maçônico: estopim da *Questão dos Bispos*

1 - Maçonaria no Brasil: síntese histórica.....	110
2 - A contribuição do Grande Oriente Lusitano Unido ao processo de unificação dos Orientes no Brasil	119
3 - <i>Deus escreve direito por linhas tortas</i> : o contributo da <i>Questão dos Bispos</i> para a unificação dos Orientes brasileiros	124
4 - A frente maçônica contra o ultramontanismo.....	126

5 - Joaquim Saldanha Marinho vulgo <i>Ganganelli</i> : expoente máximo do anticlericalismo maçônico	130
5.1 - Uso de algumas ideias de Alexandre Herculano por Ganganelli	136
5.2 - A fraqueza do governo: estímulo para novas invasões ultramontanas	143
6 - A Maçonaria e a <i>Questão dos Bispos</i> : os debates no Parlamento	146
6.1 - Visconde do Rio Branco e o Gabinete <i>7 de março</i> : um ministério maçônico	148
6.2 - Os anticlericais maçônicos no Parlamento.	149

PARTE II
A QUESTÃO DOS BISPOS E A AGUDIZAÇÃO DO ANTICLERICALISMO
PARLAMENTAR (1872-1875)

Capítulo 3

A *Questão dos Bispos*: catalizadora das tensões entre a Igreja e o Estado no Brasil

1 - O Pontificado de Pio IX e o Mundo Moderno.....	164
2 - Por uma nova definição de <i>Questão Religiosa</i> no Brasil	169
3 - A <i>Questão dos Bispos</i> como zênite da <i>Questão Religiosa</i> : o estopim	173
4 - O anticlericalismo violento em Pernambuco: repercussões no Parlamento	180
5 - O Breve Pontificado <i>Quamquam Dolores</i> (1873): reações no Parlamento	187
6 - <i>Vá cada um para o céu pelo caminho que escolher</i> : o anticlericalismo radical de Silveira Martins.....	196
6.1 - Um <i>homem novo</i> e suas ideias <i>radicais</i>	196
6.2 - A interpelação.....	199
6.3 - As “inconvenientes e prematuras” propostas de Silveira Martins: percepções de Rio Branco	202
7 - Em busca de uma solução negociada: a diplomacia na <i>Cidade Eterna</i>	205

Capítulo 4

O desfecho da *Questão dos Bispos* e o incremento da agenda anticlerical (1874-1875)

1 - A <i>Fala do Trono</i> sobre o julgamento e condenação dos bispos: reações.....	215
1.1 - Regalistas e ultramontanos	222
1.2 - Os Anticlericais	225
2 - O Antijesuitismo na <i>Revolta do Quebra-Quilos</i> (1874-1875): ecos no Parlamento	233
2.1 - O <i>manejo dos ultramontanos</i> da Revolta do Quebra-Quilos.....	235
2.2 - A Revolta do Quebra-quilos nos debates parlamentares	239
3 - <i>Dando a mão à palmatória</i> : a “monstruosa” anistia dos bispos.....	244
4 - A “ <i>solução para todos os males</i> ”: a separabilidade e a secularização do Estado ..	253

PARTE III
A MILITÂNCIA PARLAMENTAR EM PROL DAS REFORMAS
SECULARIZADORAS (1876-1888)

Capítulo 5

Os Projetos Secularizadores no Parlamento

1 - O anticongremismo: do <i>Ato Adicional</i> de 1834 ao Decreto 9094 de 1883	260
2 - Imigração e protestantismo: argumentos em prol da secularização	269
3 - A questão da separação entre a Igreja e o Estado: <i>um nó górdio</i>	273
3.1 - Visões e tipologias de relacionamento entre o Estado e a Igreja no Parlamento Imperial.....	276
3.1.1 - A posição dos regalistas: união como condição para a ordem ou como “cruento despotismo”	277
3.1.2 - As propostas conciliadoras ou o “melhor dos mundos” para a Igreja ...	280
3.1.3 - O pluralismo de concepções entre os anticlericais	282
3.1.4 - Os modelos de separabilidade e o lugar do exemplo norte-americano ..	289
4 - Casamento civil	294
4.1 - A fragilidade dos direitos civis dos acatólicos: o caso Catharina Scheid.....	295
4.2 - Casamento: entre o privado e o público	297
4.3 - A legislação sobre o casamento na América Portuguesa	298
4.4 - Do caso Catarina Scheid à Lei nº 1.144 (1861).....	300
4.5 - Novos projetos: natimortos jurídicos ou peças de estudo?.....	308

Capítulo 6

O retorno dos liberais e o “entusiasmo anticlerical”: outros projetos secularizadores

1 - <i>A volta dos liberais</i> : as novas investidas anticlericais (1878-1885).....	313
2 - Silveira Martins e a questão da elegibilidade dos acatólicos.....	315
3 - Saldanha Marinho: a “invasão anticlerical” no Parlamento	322
3.1 - <i>Das palavras</i> : interpelações prospectivas.....	323
3.2 - <i>Da ação</i> : os projetos secularizadores	327
3.2.1 – Registro Civil.....	327
3.2.2 – Secularização dos cemitérios	336
3.2.2.1 - Da sepultura <i>ad sanctos</i> ao cemitério público, mas <i>sagrado</i> ..	336
3.2.2.2 - Os anticlericais e a luta parlamentar pela “perfeita secularização dos cemitérios públicos”	339
4 - O “ensino leigo”: um <i>campo de batalha</i> pouco relevante	355
4.1 - O Ensino no Império: <i>tudo por fazer</i>	356
4.2 - <i>A Reforma Leôncio de Carvalho</i> (1879): Joaquim Nabuco e o perigo da fanatização religiosa no ensino livre.....	360
4.3 - A questão do <i>ensino leigo</i> nos <i>Pareceres</i> sobre a educação de Rui Barbosa.....	364
5 - <i>A última batalha</i> : a luta pela liberdade religiosa nos estertores da Monarquia (1888-1889).....	369

PARTE IV
A CONSTRUÇÃO DO ESTADO LAICO (1889-1891)

Capítulo 7

O Estado Laico por Decreto (1889-1890)

1 - O processo de implantação de uma República laica.....	377
1.1 - Estado Imperial e a incompatibilização com as novas forças políticas e sociais: o advento da República.....	378
1.2 - O último suspiro dos liberais ou o fracasso da <i>inutilização da República</i>	387
2 - O Governo Provisório (1889-1891): um “conclave” anticlerical.....	389
3 - <i>O nó górdio cortado... finalmente</i> : a lei de separação entre a Igreja e o Estado. Rui Barbosa e o Decreto 119-A.....	395
4 - A pública reação da Igreja Católica: <i>A Pastoral Coletiva</i> de 1890.....	403
5 - “Reformar costumes, reformando as instituições”: O Governo Provisório e outros decretos secularizadores.....	406
5.1 - A secularização do casamento.....	406
5.2 - Secularização dos cemitérios.....	410
5.3 - O ensino laico no Distrito Federal.....	414
5.4 - Outros decretos secularizadores.....	415

Capítulo 8

A Institucionalização do Estado Laico (1890-1891)

1 - Saldanha Marinho e Rui Barbosa: dois anticlericais na confecção do Projeto de Constituição.....	419
2 - Entre <i>reclamações</i> e <i>apelos</i> : novas reações da Igreja Católica.....	424
3 - Da Constituinte para a Constituição: a agenda anticlerical em debate.....	426
3.1 - A “bancada católica” na Constituinte: uma batalha <i>quase</i> inglória.....	428
3.2 - Por uma separação entre a Igreja e <i>todos os Estados</i>	434
3.3 - Pela <i>precedência</i> do casamento civil sobre o religioso.....	435
3.4 - Contra a <i>confessionalidade</i> dos cemitérios.....	437
3.5 - Por um <i>Estado Republicano e Pombalino</i> : o anticongreganismo na berlinda.....	438
3.6 - A questão da <i>elegibilidade</i> dos ministros da religião para o Congresso Nacional.....	442
3.7 - <i>A Escola sem Deus</i> : ensino leigo.....	444
4 - <i>Os leais, sinceros e valiosos aliados dos católicos</i> : os positivistas ortodoxos na Constituinte.....	448
5 - <i>Deus nem no preâmbulo</i> : a religião na Constituição de 1891.....	452
Conclusões	457
Fontes e bibliografia	467
Anexo	515

Introdução

Mestre, sabemos que és verdadeiro e que ensinas o caminho de Deus, de acordo com a verdade, sem te importares com quem quer que seja, porque não olhas a aparência dos homens. Dizem-nos, pois: que te parece? É lícito pagar tributo a César ou não? Jesus, porém, conhecendo-lhes a malícia, respondeu: Por que me experimentais, hipócritas? Mostrai-me a moeda do tributo. Trouxeram-lhe um denário. E ele lhes perguntou: de quem é esta efígie e inscrição? Responderam: de César. Então, lhes disse: *dai, pois, a César o que é de César e a Deus o que é de Deus*. Ouvindo isto, se admiraram e, deixando-o, foram-se.

Evangelho de Mateus, cap. 22, versos 16 a 22¹.

O estudo das incidências do anticlericalismo político no parlamento brasileiro, durante a segunda metade do século XIX, não deve ser feito sem a prévia compreensão de que o fenômeno possui elementos comuns aos países católicos da Europa e das Américas (sul e norte), merecendo destaque a influência do Iluminismo e da Revolução Francesa² e recordado o contraste entre o Estado nacional em construção e a Igreja de Roma – temas transversais ao assunto aqui em análise³. Em decorrência de tal embate, esta instituição foi eleita, pelas forças reformistas e revolucionárias, como um dos sustentáculos do Antigo Regime e da ordem colonial, razão pela qual muitos dos

¹ *Bíblia de Estudo de Genebra*. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999, p. 1134

² Durante o processo revolucionário, os jacobinos, sob a liderança de Maximilien Robespierre, iniciaram um processo de *descristianização* que, segundo Michel Volvelle, é herdeiro de uma longa tradição adormecida de anticlericalismo popular e que a revolução potencializou. Esse historiador escreve que “a descristianização não é uma invenção maquiavélica, vinda de fora, imposta à força a um país insubmisso em sua vontade. Também não é o aflorar espontâneo de um movimento popular, e em sua ambiguidade é talvez ainda mais interessante. Permite descobrir as tendências profundas do tempo longo: de uma outra descristianização adormecida a muito tempo sob as cinzas, e da qual ela é o catalisador imediato. Por isso, anuncia atitudes e comportamento de longa duração de que somos ainda os herdeiros”. Cf.: Michel Volvelle. *A Revolução Francesa contra a Igreja*. Da Razão ao Ser Supremo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989, pp. 201-202.

³ Yves Solis y Franco Savarino (Coord.). *El Anticlericalismo en Europa y América Latina*. Una visión transatlántica. México, DF: 2011.

“herdeiros da revolução não pensam poder preservar e consolidar as conquistas de 1789 sem desarmar a Igreja”. Por isso, a construção dos processos de modernidade política nos países de hegemonia católica foi, em todas elas, acompanhada pela emergência daquilo a que, no século XIX, se chamará, mesmo nas suas expressões menos extremas, “guerra religiosa”⁴, ou *culture wars*, como propõem Christopher Clark e Wolfram Kaiser,⁵. Tudo isso nos autoriza a sustentar que os conflitos com a Igreja Católica envolvendo os Estados nacionais do Sul da Europa e os da futuramente chamada América Latina em construção⁶, não obstante a especificidade de cada processo, foram comuns a esta geografia político-religiosa. E o Brasil não foi exceção.

Com efeito, nos séculos XVIII e XIX, a crescente afirmação da autonomia soberana dos Estados (e das nações) lidou mal com as estruturas corporativas típicas do Antigo Regime, incluindo aquelas em que assentava o poder temporal da Igreja Católica, particularmente em domínios como o do controle de extensos bens de mão morta, e o da educação e ensino. E, na era da fundação e/ou refundação dos Estados nacionais e de centralização do poder político, a crescente convocação do princípio da soberania nacional como fonte de poder exacerbou o aparecimento, em quase todos eles, de tendências regalistas e de uma forte atitude antiultramontana⁷. Nesse contexto, os novos, mas ainda débeis Estados começaram a enfrentar de maneira mais continuada o poder temporal eclesiástico, procurando limitar a sua dimensão e influência, de que era exemplo maior, na segunda metade do século XVIII, o peso da Companhia de Jesus.

As tendências regalistas e antiultramontanas expressaram-se de diversas maneiras, em contextos diversos. E se a partir de Pombal o antijesuitismo foi a sua manifestação mais marcante, esta onda de choque envolveu o clero secular e, sobremaneira, todas as

⁴ René Rémond. *Introdução a história do nosso tempo*. 4ª ed. Lisboa: Gradiva, 2011, p. 249

⁵ Christopher Clark e Wolfram Kaiser. *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

⁶ Segundo Hector Bruit o nome *América* originalmente servia para designar a região sul daquilo que seria chamado de *Continente Americano*. No entanto, com o sucesso dos EUA, o nome *América* passou a designar esse país e a região sul passou a ser identificada como *América Latina*. Bruit Humboldt que “alertava para a injustiça histórica de chamar de americanos só os cidadãos dos Estados Unidos da América do Norte”. Cf.: Hector H. Bruit *A invenção da América Latina*. In: *V Encontro da ANPHLAC*. Disponível em: <http://www.anphlac.org/inicio.html>, pp. 1-12. Acesso em 14 de julho de 2015.

⁷ Zília Osório de Castro escreve que “as tensões entre a Igreja e o Estado, consubstanciadas no confronto entre o poder papal e o poder régio” originaram as “doutrinas e práticas regalistas e curialistas”. Para a autora, o regalismo era “a supremacia do poder civil sobre o poder eclesiástico, decorrentes da alteração de uma prática jurisdicional comumente seguida ou de princípios geralmente aceites, sem que haja uma uniformidade na argumentação com que se pretende legitimá-lo”. Cf.: Zília Osório de Castro. Antecedentes do regalismo pombalino. O Padre José Clemente. In: *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002, p. 323. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2839.pdf>. Acesso em: 12 out. de 2106.

ordens religiosas (anticongreganismo), traduzindo-se a luta dos reformistas nestes objetivos essenciais: nacionalização dos bens eclesiásticos, abolição da cobrança dos dízimos, lançamento das bases tendentes a criar uma “educação nacional” (gratuidade, obrigatoriedade e, os mais radicais, laicidade do ensino), defesa da institucionalização do registro civil obrigatório, contestação do cariz ultramontano da organização eclesiástica, defesa de Igrejas nacionais e, na fase mais adiantada, reivindicação do casamento civil, da secularização dos cemitérios, elegibilidade dos acatólicos e separação entre Igreja e Estado. Ora, nesse pano de fundo é que se irá desenvolver a *questão religiosa* e, como procuraremos demonstrar, na sua longa duração essa problemática sofrerá metamorfoses indissolavelmente ligadas ao processo da construção do Brasil como Estado-nação.

Nos Estados latino-americanos de tradição católica, atravessados por processos de emancipação política face às suas metrópoles e às heranças coloniais, foram muito relevantes as divergências acima assinaladas⁸. O que não admira, porquanto todos necessitavam – e cada qual à sua maneira – de reforçar os instrumentos de poder, inclusive os simbólicos, desiderato esse obstaculizado pelo peso que a Igreja, enquanto instituição de vocação transnacional, ou melhor, ultramontana, e que, apesar do legado regalista herdado da fase colonial, lidava mal com os valores defendidos pela modernidade política⁹.

É sobejamente sabido que a ocupação e colonização da América portuguesa e de outras regiões contou com o imprescindível apoio da Igreja Católica. No caso do Brasil, as ordens religiosas, possuidoras de um forte espírito missionário e detentoras de rígida disciplina e significativa instrução – em geral superiores à do clero secular e à das próprias

⁸ Josep Barnadas. “A Igreja Católica na América Espanhola Colonial”. In: Leslie Bethell (Org.). *História da América Latina*. São Paulo: Edusp, Vol. I, pp. 521-551, 1998.

⁹ Quando comparado com a alguns países da América Latina (entre eles pode-se cita Argentina, Bolívia, Costa Rica, México, entre outros), com Portugal e, fundamentalmente, com a França, modelo paradigmático de luta pela laicidade do Estado, o Brasil adquire alguma vanguarda na separação entre Igreja e Estado. Ari Pedro Oro e Marcela Ureta analisaram a constituição de vinte países na América Latina, privilegiando aqueles em que foram fruto de uma colonização ibérica. Acerca das relações entre Estado e Igreja *hoje*, o autores afirmam que existem três distintos posicionamentos: aqueles que adotam o regime de Igreja de Estado (Argentina, Bolívia e Costa Rica); os que adotam o regime de separação Igreja e Estado, com dispositivos particulares em relação à Igreja católica (Guatemala, El Salvador, Panamá, Republica Dominicana, Peru e Paraguai); e, enfim, aqueles que mantêm um regime de separação Estado-Igreja com a conseqüente igualdade de cultos (México, Haiti, Honduras, Nicarágua, Cuba, Colômbia, Venezuela, Equador, Brasil, Chile e Uruguai), evidenciando os diversos posicionamentos até a atualidade, cf.: Ari Pedro Oro e Marcela Ureta. *Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, v. 13, n.27, pp. 281-310, 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832007000100013&lng=en&nrm=iso. Acesso em 06 de janeiro de 2017.

elites políticas – foram especialmente utilizadas para a difícil tarefa de catequizar e instruir os indígenas¹⁰. Com esse propósito, cedo aportaram no Novo Mundo jesuítas, beneditinos, franciscanos e carmelitas (século XVI); vieram posteriormente os capuchinhos, os mercedários, os agostinhos e os carmelitas descalços (século XVII), e, durante o século XVIII, chegaram os oratorianos¹¹.

Os jesuítas e as demais ordens citadas “pertenciam à categoria dos missionários do padroado” diretamente subordinados à Coroa e recebendo subsídios para a consecução de suas missões. Mais tarde, vieram “os missionários apostólicos, como eram chamados os religiosos que chegavam sob a chancela da *Congregação da Propaganda Fide*, fundada em Roma, em 1622”. A esse último grupo pertenciam os capuchinhos franceses e italianos¹². Essa realidade se modificará posteriormente, visto que praticamente todas as ordens religiosas se tornarão, direta ou indiretamente, submissas à obediência da Santa Sé. Essa situação potencializará os conflitos que eclodirão no final do século XVIII e por todo o século XIX.

Entre os séculos XVI e início do XVIII, essas ordens religiosas floresceram na América portuguesa, fundando conventos e adquirindo e recebendo terras de norte a sul da colônia. Esse aumento de poder espiritual e material foi gerando permanentes tensões, em especial num contexto de fortalecimento do poder régio, contribuindo para que, a partir da segunda metade do século XVIII, sobretudo em decorrência das medidas pombalinas, elas tenham entrado em crise¹³.

Dito de outro modo: a tendência para o absolutismo monárquico em Portugal (e na Europa continental) fez com que a posição da Igreja fosse, desde o século XIV, dominada pelo Estado. Essa situação foi materializada através do *padroado régio* e consubstanciada por meio do *beneplicito*, modalidades de relacionamento entre os poderes em que o poder temporal possuía preeminência na nomeação de bispos, na remuneração dos párocos, na criação de dioceses, na fundação de seminários, na circulação de documentos pontifícios, etc. Desde então, verificou-se uma contínua “e progressiva interferência do Estado, nos assuntos eclesiásticos até chegar-se ao

¹⁰ William de Souza Martins. “Clero Regular”. In: Ronaldo Vainfas (Org.). *Dicionário do Brasil Colonial* (1500-1808). Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, pp. 123-126.

¹¹ Augustin Wernet. Crise e definhamento das tradicionais ordens monásticas brasileiras durante o século XIX. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiro*. São Paulo, n. 42, pp. 115-131, 1997, p. 116.

¹² William de Souza Martins. *Clero Regular*, p. 125.

¹³ Augustin Wernet. *Crise e definhamento*, p. 116.

pombalismo, feição portuguesa do regalismo”¹⁴. Esta tradição regalista portuguesa foi um produto e simultaneamente uma das causas maiores do conflito entre a Igreja e o Estado imperial português, tanto na metrópole quanto nas colônias. De certo modo, esta política (o padroado, o beneplácito régio e o regalismo pombalino) revelou-se estruturante – e não meramente conjuntural –, da própria sociedade, tanto mais que permanecerá no Brasil independente por quase todo o século XIX.

De fato, mesmo na conjuntura da Revolução de 1820 – e, portanto, da independência política do Brasil –, “a organização das estruturas políticas e religiosas do Antigo Regime, a herança regalista e a visão constantiniana e tridentina do Cristianismo, faziam com que se não vislumbrasse nesta época qualquer modo de separação jurídica entre a Igreja e o Estado”¹⁵. Por conseguinte, a ideia da separabilidade entre os poderes e a consequente secularização da sociedade não fazia parte da agenda política dos Estados católicos até ao século XVIII (a exceção aconteceu, conjunturalmente, no decurso da Revolução Francesa¹⁶). Foi efetivamente durante o século XIX que esses temas começaram a ganhar força nos Estados liberais. Os agentes políticos e as populações eram, à sua maneira, católicos e predominava ainda a ideia de que a religião é imprescindível, não só por razões de índole metafísica e escatológica, mas também devido à sua função *religadora* das conflitualidades sociais¹⁷.

Com efeito, até meados do século XIX, não se colocava em causa a realidade de que o Estado necessitava da Igreja e vice-versa. Nesse sentido, importa lembrar que, a partir de 1824, o constitucionalismo brasileiro, se por um lado postulava o princípio secular de soberania nacional, por outro, não deixava de invocar a inspiração e proteção da Santíssima Trindade e de instituir a confessionalidade do Estado, conforme se pode provar através do preâmbulo da Carta Constitucional que modelou a construção do Estado-nação brasileiro até à instauração da República (1889). Neste quadro, estava

¹⁴ Américo Jacobina Lacombe. “A Igreja no Brasil Colonial”. In: Sérgio Buarque de Holanda (Org.). *Historia Geral da Civilização Brasileira. A Época Colonial. Administração, Economia, Sociedade*. 6ª ed., t. I, v. 2º, pp. 51-75. São Paulo: Difel, 1985, p. 74.

¹⁵ José Eduardo Horta. *Liberalismo e Catolicismo. O Problema Congreganista (1820-1823)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1874, p. 35.

¹⁶ O Decreto de 3 de Ventoso do Ano III (21 de fevereiro de 1795) consagrou a separação da Igreja e do Estado, estabelecendo e regulamentando a liberdade religiosa, cf.: Michel Vovelle. *A Revolução contra a Igreja*, p. 123.

¹⁷ Fernando Catroga afirma que “a religião também pode ser compreendida pelo papel religador que desempenha na reprodução social”, cf.: Fernando Catroga. “Religião Civil e Ritualizações Cívicas (EUA e França)”. In: Amadeu Carvalho Homem, Armando Malheiro da Silva e Artur César Isaías (Coord.). *Progresso e Religião. A República no Brasil e em Portugal 1889-1910*. pp. 89-108. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2007, p. 209

aberta a porta para a *funcionalização* de uma vivência pública do religioso subordinada à carismação do poder e a uma estratégia política em que ela devia também agir como agente socializador de valores e de sentimento nacional de pertença. Tal como em outras expressões históricas, também no Brasil o poder político esforçou-se para que o catolicismo, enquanto religião oficial, desempenhasse, à sua maneira, papel de “religião civil”¹⁸.

Percebe-se a razão de ser da *funcionalidade*: o emergente Estado brasileiro, apostado em construir um Estado uno, indivisível e de dimensão continental, precisava de quadros burocráticos com capacidade para se enraizar, desde o centro às periferias, no território e nas populações sobre os quais, cartograficamente, exercia a sua soberania. E, numa sociedade escravocrata, analfabeta e com uma demografia ainda débil, só a Igreja possuía pessoal e *capilaridade* para estar presente praticamente em todo o espaço nacional. Surge assim, criada pela política regalista, esta ambiguidade: o clero católico estava ao serviço de Roma, mas, por outro lado, recebia do Estado o seu sustento. Daí a razão de muitos não quererem a separação, pois corriam o risco de ficarem sem recursos materiais, sobretudo no momento da aposentadoria (reforma).

Em concreto, a nova realidade política, que começou a nascer em 1822, foi movida por um ideário em boa parte filho do Iluminismo católico que, desde as últimas décadas do século XVIII, modelou os Estados na Europa do Sul. Desde modo, não deve surpreender que a sua primeira Lei Fundamental tivesse continuado a reconhecer o catolicismo como a religião estabelecida, embora num quadro em que, pelo menos ao nível dos princípios, também se proclama o respeito pelos direitos fundamentais do cidadão. Recorde-se: “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)¹⁹. Com isto, a Carta Constitucional do Brasil também legitimava o prolongamento da prática regalista, pelo que é correto, na linha de George C. A. Boehre, afirmar que, “religiosa e intelectualmente, o Brasil do século XIX foi um país pombalino”²⁰.

¹⁸ Fernando Catroga. *Entre deuses e césores. Secularização, Laicidade e Religião Civil. Uma perspectiva histórica*. Coimbra: Almedina, 2006, pp. 95-109.

¹⁹ Brasil. “Constituição Política do Império do Brasil”. Elaborada por um Conselho de Estado e outorgada pelo Imperador D. Pedro I (25.03.1824). In: *Coleção de Leis do Império do Brasil*. 1824. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1888, pp. 1-36.

²⁰ Guilherme Pereira das Neves. “A religião do Império e a Igreja”. In: GRINBERG, Keila Grinberg; Ricardo Sales (Orgs.). *O Brasil Imperial*. Vol. I – 1808-1831, pp. 379-428. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2009, p. 381

Na verdade, parte da legislação regalista e antijesuítica implementada por Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782) no século XVIII continuará em pleno vigor no Brasil independente. Esta constatação convida a formular outro problema: essa continuidade deve ser vista como um anacronismo, ou como a expressão de uma convicção partilhada pelas elites políticas? Como boa parte da legislação respeitante ao tema em pauta continuou em vigor, não surpreende que, no Parlamento do Segundo Reinado, ela fosse amiúde chamada à colação²¹. Tanto mais, conforme testemunho do padre Júlio Maria, a extinção da “opressiva legislação do antigo Estado realista, pombalino e josefista” só foi possível com o advento da República (1889)²².

A deflagração de conflitos entre os dois poderes intensificou-se na segunda metade do século XIX, como que em correspondência direta com o avanço da capacidade estatal de exercer a sua governança sobre o território e as populações. De um lado, estava uma parte significativa do clero católico, que, sendo ultramontana, resistia cada vez mais ao *país pombalino*, por considerar que as intervenções do poder político no âmbito da esfera do religioso eram desproporcionais e indevidas. Do outro lado, começaram a surgir grupos de anticlericais, cada vez mais atentos ao que qualificavam como “contraofensiva reacionária” e mais dispostos a lutar contra a interferência da Igreja nos assuntos do poder temporal e pela continuidade das prerrogativas regalistas do Estado. Esta guerra vai acentuar-se sob o papado de Pio IX, tendo a sua doutrinação materializada na dogmatização da Imaculada Conceição (1854), na publicação da Encíclica *Quanta Cura* e do *Syllabus* (1864), e na também dogmatização da infalibilidade papal pelo Concílio Vaticano I (1870), areópago onde as correntes mais próximas do catolicismo liberal – defensoras, desde a década de 1850, do princípio *Igreja livre no Estado livre* (Cavour, Montalembert) – ficaram isoladas. Ora, foi esse também o contexto em que, não por acaso, ganharam força, no seio da contestação anticlerical (e anticongreganista),

²¹ Apenas para exemplificar esse tipo de uso, citamos a seguinte situação. Na década de 1870, o senador Visconde de Souza Franco, alertava ao presidente do senado a respeito da ilegalidade de se permitir a entrada de jesuítas no Brasil, pois “as leis de 6 de maio de 1768, 22 de agosto de 1768, e 9 de setembro de 1773 (...) estando as leis ainda em vigor, têm eles voltado ao Brasil, onde dominam sobre alguns bispos”. Os jesuítas podem e devem ser “deportados pelo governo como estrangeiro não admitido no Império *por força de uma lei em vigor*”, cf.: *Anais do Senado Imperial* (doravante *ASI*), sessão em 7 de junho de 1875, Vol. II, pp. 46-53, 50.

²² Uma década após a separação entre a Igreja e o Estado no Brasil, na obra *A Igreja na República* (1900), afirmava o padre Júlio Maria que, no período monárquico, a religião não deveria ser considerada pelo historiador sem que, “ao lado do profundo sentimento católico que anima o povo”, se analisassem também os seguintes “fatos: o regalismo, o enfraquecimento das ordens religiosas, o desprestígio do clero, a reação enérgica, mas efêmera, do episcopado e do elemento católico contra as usurpações do poder público, o racionalismo ou cepticismo das classes dirigentes”. Cf.: Júlio Maria. *A Igreja e a República*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981, p. 9.

reivindicações mais radicais, incluindo a da separabilidade da Igreja e do Estado e a do casamento civil, logo abraçadas, sobretudo em França, Itália, Espanha e Portugal, por alguns meios politicamente ligados ao republicanismo, ao socialismo e, mais em finais do oitocentos, ao anarquismo. Saber como é que tudo isto ocorreu no Brasil será um dos objetivos maiores da nossa investigação.

Como “estudo de caso” que comprove a manifestação brasileira da agudização destas conflitualidades, eleger-se-á um “grande acontecimento”: a prisão e condenação de dois bispos, acusados de não respeitarem a Constituição e as leis do país – conflito que, como veremos, foi equivocadamente denominado de “questão religiosa” (1872-1875). De fato, este facto singulariza o aparecimento de uma nova conjuntura político-religiosa, com a confluência de três fenômenos importantes: a intensificação do ultramontanismo no pontificado de Pio IX; os desdobramentos da irreversível *dissidência política* ocorrida em 1868, que contribuiu para o surgimento de um “radicalismo político” que tinha como uma das bandeiras o *anticlericalismo*; e a eclosão da *questão dos bispos*, episódio que feriu, irreversivelmente, as relações da Igreja com a Monarquia de D. Pedro II.

Este último fenômeno veio dar maior visibilidade ao debate sobre a *questão religiosa* no Parlamento brasileiro. Impulsionados pela crise política, na sequência do “momento patriótico” criado pela Guerra do Paraguai (1864-1870), os *radicais* das várias tendências anticlericais, incluindo as que tinham eco parlamentar, deram maior impulso aos conflitos entre os dois poderes e, alguns deles, irão acrescentar ao seu anterior anti-ultramontanismo e anticongreganismo a defesa da separação e de outras medidas secularizadoras, principalmente, o casamento civil.

Diz com razão Fernando Catroga que o anticlericalismo é, por antonomásia, o “irmão gêmeo do clericalismo”. E, nos países católicos mais ultramontanos, os setores mais progressistas não duvidavam: Pio IX, com a sua doutrinação antimodernista, tinha dado um novo alento ao clericalismo, ou seja, às forças reacionárias e bloqueadoras dos processos de afirmação das soberanias nacionais e de modernização das respectivas sociedades. Em função dessa correlação, o crescente clericalismo suscitava o fortalecimento do seu oposto, isto é, o anticlericalismo. E, se esta problemática teve outros públicos e outros veículos nucleares (livros, panfletos, jornais, obras literárias, etc.)²³, o Parlamento passou também a ser *locus* privilegiado desse embate.

²³ Como os estudos em Portugal, na França e no México têm evidenciado, o anticlericalismo expressou-se, no século XIX, de diversas maneiras: através de artigos de jornais, por meio das caricaturas; com impressos

Tudo o que ficou sintetizado tem como finalidade justificar o tema geral da tese: o estudo, no período entre 1868 e 1891, das *incidências do anticlericalismo nos debates políticos travados no Parlamento Brasileiro*, que irão desembocar na separação entre a Igreja e o Estado. Mais em concreto, pretendemos compreender o anticlericalismo desse período nos seus vários matizes, na ótica da cultura política e dos conflitos que a atravessaram, seja antes da conquista republicana da separabilidade em 1890, seja logo após a entrada em vigor da medida. E basta atentar na opinião dos contemporâneos sobre a agudização da disputa para se justificar a sua pertinência historiográfica, porquanto o anticlericalismo foi logo considerado, nos meios reacionários e conservadores, como a mais *radical* corrente de pensamento e ação entre aquelas que refletiam e problematizavam a questão da religião de Estado, o velho debate acerca da melhor maneira de se relacionarem Deus e César na era da afirmação das ideias de liberdade e de cidadania.

Relevância do tema e alguns problemas

Sobre a escolha do tema geral da tese, além do interesse pessoal, evidenciado em nossa pesquisa desenvolvida ainda na licenciatura²⁴, outras duas constatações contribuíram para a eleição do assunto: do ponto de vista histórico, o anticlericalismo, como visto acima, foi um tema importante no repertório e na cultura política do século XIX. Além disso, algumas das questões então levantadas continuam com uma concretização débil e tem sido renovada pelas próprias transformações civilizacionais, como nos nossos dias parece estar acontecendo com o fenômeno que alguns sociólogos e

diversos, tais como livros e panfletos; em conferências públicas (*Conferências do Casino*, em Portugal, e *Conferências radicais*, no Brasil); através de músicas revolucionárias; por meio das ciências, que promovem “ciências de combate” como a antropologia, arqueologia, etnografia, etc. Entretanto, nosso propósito circunscreve-se ao principal espaço político no Brasil, o Parlamento, representado pelas suas duas casas: a Câmara dos Deputados e o Senado Imperial. Entretanto, como ficará claro, incorporamos um volume considerável de outras fontes. Além das obras já citadas, conferir também: Paulo Correia de Melo. *Anedotas e outras expressões de anticlericalismo na etnografia portuguesa*. Lisboa: Roma Editora, 2005. Para o caso francês, cf. Jacqueline Lalouette. *La République anticléricale, XIXe-XXe siècles*. Paris: Seuil, 2002.

²⁴ Uma nota pessoal: durante a graduação fui compelido a aprofundar-me na grande área da História Contemporânea, em especial os temas relacionados à religiosidade. Como resultado das reflexões sobre esse problemática, decidi pesquisar sobre o protestantismo na Amazônia e suas relações com o Estado e a Igreja Católica. O fruto dessas investigações foi a minha monografia de graduação apresentada em 2001, tendo como título: *Secularização, ainda que tardia: Catolicismo, Protestantismo e a Laicização da República no Pará, 1889-1891*. Entretanto, por motivos diversos, o tema de minha dissertação não foi uma continuidade da graduação. Este trabalho significa o meu retorno às pesquisas que mais interessam-me: o estudo das relações entre o Estado e a Igreja, com ênfase na questão do *anticlericalismo*.

historiadores têm designado por “regresso do religioso” ou, nas palavras de Peter Berger, dessecularização do mundo²⁵.

Com relação à importância do tema no âmbito da historiografia, ter-se-á presente esta constatação: nos finais do século XIX, a *questão religiosa* constituiu, nos países católicos, um dos “pontos nodais” em que mais acentuadamente se concentraram as contradições sociais e políticas²⁶. Em sintonia com Fernando Catroga, Guilherme Pereira das Neves afirma sobre a realidade brasileira que: “Em qualquer Estado cuja lei política se baseia na fé religiosa, a lei política acabará por ser ultrapassada logo que a fé religiosa é atacada”²⁷.

Além da relevância historiográfica, outro aspecto que impulsionou a escolha desta problemática é, de fato, a força que voltaram a ter os debates sobre o lugar da religião na esfera pública. Paula Montero, analisando a questão a partir da obra de Jürgen Habermas, afirma que esse filósofo “reconhece que as religiões podem introduzir seus argumentos no debate público e ganhar adesão legítima a suas proposições. [...] Do ponto de vista do sistema político, o que importa para Habermas são as afirmações e as questões que conseguem motivar *cognitivamente* as decisões e ganhar visibilidade no fluxo impessoal da comunicação pública” (grifo da autora)²⁸. Como é perceptível, para o individualismo axiomático dos anticlericais do século XIX, a religião deveria ser matéria do foro íntimo e iria desaparecer com o avanço da ciência e do progresso, prognóstico hoje muito contestado. Acreditamos por isso que, sem se cair no anacronismo, a reflexão sobre a experiência do passado pode ajudar a repensar os dilemas do tempo presente²⁹.

²⁵ Peter Berger. Dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*. Vol. 21, n. 1, pp. 9-23, 2001

²⁶ Fernando Catroga. O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911). *Revista Análise Social*. Lisboa, Vol. XXIV, n. 100, pp. 211-273, 1988, p. 211.

²⁷ Guilherme Pereira das Neves. *A religião do Império e a Igreja*, p. 382 (fiz aqui uma paráfrase da ideia do autor).

²⁸ Paula Montero. Jürgen Habermas: religião, Diversidade Cultural e Publicidade. *Novos Estudos*, São Paulo, nº 84, pp. 199-212, julho 2009, p. 211. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n84/n84a11.pdf>. Acesso em 08 de julho de 2014; Maria José Garcia Werebe. A laicidade do ensino público na França. *Revista Brasileira de Educação*. Rio de Janeiro, n. 27, p. 192-197, Dec. 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782004000300014&lng=en&nrm=iso. Acesso em 21 de fevereiro de 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782004000300014>.

²⁹ Donizete Rodrigues. *Em nome de Deus*. A Religião na Sociedade Contemporânea. Porto: Edições Afrontamento, 2004; Cesar Alberto Ranquetat Junior. O acordo entre o Governo Brasileiro e a Santa Sé e a Lei Geral das Religiões. *Debates do NER*, Rio Grande do Sul, nº 18, pp. 173-192, 2010. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/17640>. Acesso em 08 de julho de 2014.

Com a finalidade de perspectivar historicamente um tema que ainda é problema actual, colocamos as seguintes questões: de que maneira o contexto político brasileiro do final da década de 1860 e o contexto religioso externo e interno da década de 1870 contribuíram para a intensificação do anticlericalismo político no Império brasileiro? Qual a contribuição da “questão religiosa” (isto é, a *questão dos bispos*) para o incremento do anticlericalismo no Parlamento brasileiro?

Consideramos pertinentes ainda as seguintes questões: quais os impactos sobre o caso brasileiro de outros modelos de separabilidade, em particular o da *laïcité* francesa e o enunciado pelo *wall of separation* implantado nos EUA logo na Primeira Emenda Constitucional (1792)? Quais foram as tendências anticlericais que deram corpo à separabilidade à brasileira; e quais as suas afinidades ideológicas com correntes externas, mormente as que tinham surgido na Europa católica?

Recortes

Ao longo da nossa dissertação, propomo-nos estudar o processo de emergência e evolução das incidências anticlericais no Parlamento brasileiro durante a crise do *Segundo Reinado* e o início da *República* (1868-1891)³⁰, em que destacamos dois momentos centrais.

O primeiro corresponde ao momento em que ocorre uma incontornável cisão política nos partidos tradicionais, que deu origem aos *radicais* e, em seguida, a eclosão da *questão dos bispos* (1868-1875), momento importante para o despertar do anticlericalismo, em face da forte expressão daquilo que era visto como a *invasão clerical* ou *ultramontana* (importa frisar que, tanto em Portugal como no Brasil, apareceram, nessa década, grupos de intelectuais e políticos responsáveis pela intensificação da militância anticlerical das décadas seguintes)³¹. A esse respeito, o programa anticlerical

³⁰ O período imperial brasileiro é coerentemente dividido em três momentos: 1822-1831: *Primeiro Reinado*, época que corresponde ao governo de D. Pedro I; 1831-1840: *Período Regencial*, que corresponde ao momento em que o Brasil foi governado por *regentes*, em face da menoridade de Pedro de Alcântara; por fim, 1840-1889: *Segundo Reinado*, o mais longo período, que corresponde ao governo de D. Pedro II, chegando ao seu termo como o advento da República em 15 de novembro de 1889.

³¹ Luís Machado de Abreu escreveu que “há três convicções relativas ao fenómeno anticlerical português sobre as quais existe generalizado consenso”, pela semelhança com o caso brasileiro, destaco a terceira, que é o fato de que “o apogeu da visibilidade expressiva e sintomática do fenómeno anticlerical corresponde ao período compreendido entre meados do século XIX e as duas primeiras décadas do século XX”, cf.: Luís Machado de Abreu. “O discurso do anticlericalismo português (1850-1926)”. In: *Ensaio Anticlericais*, p. 35. Conferir também: Carlos Reis. *Leitores Brasileiros de Eça de Queirós: Algumas Reflexões*. In: Benjamim Abdala Junior (Org.). *Ecos do Brasil – Eça de Queirós*. Leituras Brasileiras e Portuguesas. São Paulo: Editora Senac, 2000.; Fernando Catroga. *Antero de Quental*. História, socialismo, política. Lisboa: Editorial Notícias, 2001; João Medina. *Eça de Queiroz e a geração de 70*. Lisboa: Moraes,

foi alargado no Brasil: “o anticlericalismo evoluiu para a adoção em linhas gerais por parte de setores das elites, a partir de 1870, de um cientificismo [que procurou] afirmar a importância da ciência perante a religião”³². Em suma, essa foi a conjuntura em que ocorreram várias transformações no Brasil, pois “houve mudanças significativas que afetaram a homogeneidade de treinamento e socialização. Profissionais liberais passaram a predominar, cresceu a mobilidade, a carreira foi reduzida. As desigualdades provinciais também se fizeram presentes, apesar de toda a ênfase na desprovincialização, e nem somente por pura competição por prestígio, mas com base em reais divergências de interesses econômicos. Esses pontos são importantes a fim de não se exagerar o aspecto de monolitismo da elite a ponto de torná-lo obstáculo em vez de auxílio à compreensão do sistema imperial”³³. Ora, setores dessa nova geração sem grandes chances de serem inseridos nas carreiras públicas estabelecidas tornar-se-ão apologetas positivistas do progresso e críticos do regime monárquico e da religião do Estado.

O segundo momento remete para a necessidade de estudar o modo como se juntou a aspiração republicana brasileira com o anticlericalismo e se concretizou a experiência de separabilidade entre o Estado e a Igreja no Brasil (1889-1891).

A organização desta tese a partir dos parâmetros da conjuntura política permitiu distinguir três momentos importantes: a) 1868-1875: nova configuração partidária com a emergência dos “radicais”, fortalecimento do ultramontanismo, situação que culminará na *questão dos bispos*, com o protagonismo da maçonaria; b) 1876-1889: emergência de um debate mais intenso sobre a necessidade de secularizar (e laicizar, sem laicismo) o Estado imperial, com o aparecimento de diversos projetos secularizadores; c) 1889-1891, o advento da República e o estabelecimento do Estado laico.

Sobre os principais conceitos operativos

É verdade que a escrita não se reduz à utilização de conceitos³⁴. Porém, e como acontece em todas as ciências sociais (e não só), sem aqueles a investigação dificilmente

1980; _____. Herculano e a Geração de 70. Lisboa: Terra Livre, 1977; Beatriz Berrini. *Brasil e Portugal: A Geração de 70*. Col. Ensaio/Literatura – 93. Porto: Campo das Letras, 2003.

³² Ricardo Luiz de Souza. *Laicidade e Anticlericalismo: argumentos e percursos*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2012, pp. 173-174.

³³ José Murilo de Carvalho. *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 139.

³⁴ Reinhart Koselleck apesar de reconhecer que “à utilização/emprego de conceitos (Begriffsverwendung)” é uma questão “bastante controversa no interior do debate teórico”, defende “a hipótese de que todo conceito é sempre concomitantemente Fato (Faktor) e Indicador (Indikator)”, por outro lado também afirma que considera “teoricamente errônea toda postura que reduz a história a um fenômeno de linguagem, como se a língua viesse a se constituir na última instância da experiência histórica”, cf.: Reinhart Koselleck. Uma

poderá elevar-se do plano descritivo e impressionista ao da interpretação. Daí acharmos útil caracterizar alguns conceitos importantes, visto que são esses os que com mais frequência vão ser usados como ferramentas e como semântica estruturante do nosso discurso³⁵.

Anticlericalismo e clericalismo – Sobre a origem destes conceitos, René Rémond escreve que “o aparecimento na linguagem política dos vocábulos clerical e anticlerical, clericalismo e anticlericalismo, é quase concomitante: opera-se entre os anos 1850-1870”³⁶. Por sua vez, Fernando Catroga afirma que o “termo ‘clericalismo’, ao que parece, precedeu o de ‘anticlericalismo’”. Entretanto, “ambos funcionavam como irmãos siameses”, pois o primeiro teve necessariamente de gerar o segundo”³⁷. No Brasil, a partir da década de 1870, os termos *clericalismo* e *clericalização* foram amplamente utilizados. É consensual, portanto, aceitar como recente a adjetivação e substantivação de, respectivamente, anticlerical e anticlericalismo, embora como prática social sejam realidades muito mais antigas: na Europa remontam à Idade Média, e no Brasil ao período colonial.

Em razão de o anticlericalismo ser conceito polissêmico³⁸, cabe aqui consignar algumas das suas acepções, em particular a da sua definição como anticlericalismo *popular* (muito mais antigo) e como *político* (que se desenvolveu na viragem do século XVIII para o XIX). O primeiro é mais *difuso* e manifesta-se em atitudes nascidas no seio do próprio Cristianismo, sendo por isso um fenómeno *interno*, expresso normalmente na rejeição de certos dogmas, na oposição ao abuso de poder do clero e aos seus comportamentos morais. Este tipo de anticlericalismo recebeu um forte impulso com os

história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. *Estudos Históricas*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 134-146, jul. 1992. ISSN 2178-1494, p. 136. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1945>>. Acesso em: 04 Fev. 2017. Conferir também: Reinhart Koselleck. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora PUC-Rio, 2006; Júlio Bentivoglio. A história conceitual de Reinhart Koselleck. *Dimensões*. vol. 24, 2010, p. 114-134. ISSN: 1517-212. Disponível em: www.periodicos.ufes.br/dimensoes. Acesso em: 22 de maio de 2011.

³⁵ Naturalmente que outros conceitos importantes estão inseridos em nossa narrativa, sua breve caracterização será feita sempre que vier a propósito.

³⁶ René Rémond. *L'Anticlericalisme en France*. De 1815 à nos jours. Paris: Fayard, 1976, pp. 9-10.

³⁷ Fernando Catroga. *Entre deuses e césores*, p. 305.

³⁸ Sobre as várias acepções do lexema *anticlericalismo*, além das obras já citadas, também conferir: Fernando Catroga. *A militância laica e a descrestianização da morte em Portugal: 1865-1911*. 2 Vol. Tese (Doutoramento em História) – Departamento de História da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1988; Luís Machado de Abreu e António José Ribeiro Miranda (Org.). *Colóquio Anticlericalismo Português: História e Discurso*. Actas do colóquio. 1ª ed. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2002; Luís Machado de Abreu. *Ensaio anticlericais*. Lisboa: Roma Editora, 2004; Jacqueline Lalouette. *La République anticléricale*, 2002.

novos regulamentos emanados do Concílio de Trento (1545-1563), que deram força ao celibato clerical e à confissão auricular, práticas que causavam receios, sobretudo aos homens³⁹. No fundo, ele manifestava as dificuldades que a prática do cristianismo ocidental com nuances pagãs sentia em face da cultura letrada e eclesial do clero, mesmo que não colocasse em causa a Igreja⁴⁰, nem muito menos a religião.

No contexto da modernidade, o anticlericalismo político indicia uma conflitualidade secularizadora mais aprofundada, pois foi teorizado por elites ilustradas que, “com a sua inserção em ideologias culturalmente mais inovadoras e politicamente mais avançadas”, recebeu “novos impulsos e enquadramentos teóricos”. Seja como for, nos seus primórdios iluministas e liberais, seu conflito com a Igreja também não punha em causa a verdade do cristianismo como religião revelada, nem a sua validade como fonte última da ética e da moral, nem ainda a sua vivência ritualística e o seu crucial papel na reprodução dos elos sociabilitários⁴¹. No entanto, a radicalização da *questão religiosa* na segunda metade do século XIX em países católicos, interligada com *questões políticas* (monarquia ou república) e *sociais* (socialismo, anarquismo), e também com a crescente atração pelas filosofias racionalistas e críticas, fizeram com que, ao anticlericalismo político de tendência liberal e, em última análise, católico, se viesse juntar também um “anticlericalismo livre-pensador, de base não só agnóstica, mas também ateia”⁴². Indagar acerca do lugar que esta corrente alcançou no Brasil será, igualmente, um dos escopos desta investigação.

O anticlericalismo também poderá ser melhor apreendido se o trabalho historiográfico recorrer a uma ideia clara acerca do sentido que o investigador atribui ao conceito de *clericalismo*. E, neste campo, teremos sempre em mente a definição oferecida por um dos principais doutrinadores franceses do livre-pensamento: o clericalismo é “la

³⁹ Fernando Catroga. *A Militância Laica*, p. 7. Joyce Firstenberg Riegelhaupt, dissertando também sobre o anticlericalismo popular, afirma que “existe uma gama de críticas anticlericais que são explicitamente dirigidas contra a maneira como o padre local desempenha os seus deveres religiosos e que muitas vezes parecem pôr em causa a estrutura sacerdotal do catolicismo. O alvo, nestas atitudes ‘anticlericais’, é o padre propriamente dito, e não a instituição da Igreja ou a religião”, cf.: Joyce Firstenberg Riegelhaupt. O significado religioso do anticlericalismo popular. *Análise Social*. Lisboa, vol. XVIII, nº 72-73-74, pp. 1213-1230, 1982.

⁴⁰ Utilizamos aqui o conceito de Igreja na acepção apresentada por Bronislaw Geremek, isto é, a Igreja como “como um conjunto institucional capaz de organizar em torno de um sistema de crenças uma comunidade hierarquizada de fiéis, procedendo à standardização de um sistema de sinais rituais”, cf. Bronislaw Geremek. “Igreja”. In: *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 12: Mythos/logos, Sagrado/profano. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987.

⁴¹ Fernando Catroga. *A Militância Laica*, pp.7,11,14.

⁴² Fernando Catroga. *A Militância Laica*, pp. 11 e 14; cf. também: António Matos Ferreira. “Anticlericalismo”. In: Carlos Moreira Azevedo (dir.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Vol. A-C. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 80.

prétention d'une minorité à dominer la majorité au nom d'une religion"⁴³. E terá sido este entendimento o que ganhou mais luz e força com a célebre afirmação feita em 1872 pelo grande líder republicano francês Léon Gambetta (1838-1882): "le cléricisme, voilà l'ennemi"⁴⁴. Por sua vez, tal definição não pode ser confundida com divisas mais radicais e ateias, como o lema de Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865): "ni Dieu, ni prêtres"⁴⁵, que surge no contexto em que a *questão religiosa* tendia a fundir-se com a *questão social*.

René Rémond também postula que o "l'anticlericalisme est plus que une idéologie négative"⁴⁶. Esse movimento contém em si uma ideologia positiva, constituindo-se como um *campo fértil de proposições*, sobretudo daquelas voltadas para a ação política, particularmente em defesa de um ideal de Estado livre de intervenções clericais⁴⁷, tendo como bandeira de luta a defesa do Estado secularizado, com todos os seus componentes: livre consciência, liberdade de culto, separação entre o temporal e o espiritual, registro civil, casamento civil, ensino laico, secularização de todas as esferas públicas, etc. Em função dessa compreensão do anticlericalismo como proponente de uma nova cosmovisão (mundividência), Fernando Catroga sustenta mesmo que essa ideologia é um *fenômeno totalizante*⁴⁸.

Perceber como os anticlericais se auto-representaram constitui um outro aspecto importante do fenômeno. René Rémond chama a atenção para o fato de que eles "ne se désignent pas spontanément ainsi: ils s'appelleront libres penseurs, rationalistes, ils se diront attachés à l'indépendance de la société civile, partisans de la séparation des Églises et de l'État, hostiles à l'ingérence du clergé dans la vie privée ou les activités collectives; anticléricaux, rarement"⁴⁹. Nessa linha, ao analisarmos o caso no Brasil, não deixamos de assinalar a presença de termos como *livre-pensador* ou *pensador livre*, a fim de empreendermos a evocação da agenda reivindicativa do proselitismo que fazia mover a *questão religiosa* no Brasil.

⁴³ Ferdinand Buisson *Apud* Fernando Catroga. *Entre deuses e césares*, p. 303. A trajetória de Ferdinand Buisson, segundo Jacqueline Lalouette, sublinha uma aliança ideológica entre um deísmo vago, certo "sentimento religioso" e uma fé secular. Cf.: Jacqueline Lalouette. *La République anticléricale*, 2002.

⁴⁴ Jacqueline Lalouette. El anticlericalismo en Francia, 1877-1914. *Ayer - Asociación de Historia Contemporánea*, Madrid, Vol. 27, pp. 15-38, 1997, p. 16.

⁴⁵ Fernando Catroga. *Entre deuses e césares*, p. 326.

⁴⁶ René Rémond. *L'Anticlericalisme en France*, p. 4.

⁴⁷ Luís Machado de Abreu escreve que "a carga negativa transportada pelo prefixo 'anti', com que foi cunhado o termo no século XIX, oculta a riquíssima diversidade de elementos positivos que ele igualmente contém, nomeadamente como agente de mudança e promotor de programas de renovação da existência civil e da vida social", cf.: Entre crônica e anacronismo. In: *Ensaio Anticlericais*, p. 13.

⁴⁸ Fernando Catroga. *A Militância Laica*, p. 13.; *Entre Deuses e Césares*, p. 302.

⁴⁹ René Rémond. *L'Anticlericalisme en France*, p. 8.

Regalismo, padroado e ultramontanismo. Durante todo o período Imperial brasileiro, os defensores de uma concepção regalista do Estado foram tenazmente confrontados por parlamentares que esboçavam e defendiam uma visão de maior protagonismo de Roma nas decisões do episcopado brasileiro. O confronto regalismo/padroado *versus* ultramontanismo foi estruturante no período abrangido por esta tese.

Como veremos com mais profundidade no próximo capítulo, o *regalismo* praticado no Brasil Império foi uma herança da monarquia portuguesa⁵⁰. Como teoria e como prática política, ele serviu para fortalecer o poder régio, definindo a jurisdição do Estado e os limites do poder eclesiástico. Com diversas consequências para Portugal e sua colônia na América, o período áureo do controle da Coroa sobre a Igreja ocorreu sob o reinado de D. José I (1750-1777), sobretudo com a consolidação do poder do primeiro ministro Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1781), depois Marquês de Pombal⁵¹. A tradição regalista passa do Antigo Regime para o liberalismo. O Brasil do século XIX foi herdeiro desse modelo de regalismo, assim como do Padroado. Sobre essa herança, escreve Brasil Gérson: “Não obstante o antipombalismo do reinado de D. Maria I, seu filho e continuador, D. João VI, não abdicaria das regalias reais (perante a Santa Sé) conquistadas por seus antepassados D. João IV e D. José I, e disso daria provas logo ao chegar ao Brasil em 1808, trazendo consigo uma doutrina regalista, que o Brasil adotaria também nos reinados de seu filho e de seu neto”⁵².

Padroado era uma instituição de origem medieval pela qual a Igreja Católica atribuía a certos indivíduos ou instituição – nomeadamente na Península Ibérica –, a condição de padroeiro de certo território “a fim de que ali fosse promovida a manutenção e propagação da fé cristã”. Nessa relação, o padroeiro auferia alguns privilégios, como a “coleta dos dízimos e a prerrogativa de indicar religiosos para o exercício de funções religiosas”. Os reis de Portugal, na sequência das lutas contra os “infiéis” mouros, receberam diversos direitos e deveres de padroeiros (outorgados por Leão X em 1514, e por Júlio II em 1550), que, além dos já mencionados, os habilitava a propor a criação de novas dioceses assim como o do *beneplácito*, isto é, a prerrogativa que os monarcas

⁵⁰ Zília Osório de Castro. Antecedentes do regalismo pombalino: O Padre José Clemente. In: *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*. Vol. VI. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, p. 323; ver também: Zília Osório de Castro. O regalismo em Portugal. António Pereira de Figueiredo. In: *Cultura. História e Filosofia*, vol. VI, 1987, pp. 357-411.

⁵¹ Luis de Oliveira Ramos. “Regalismo”. In: *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, pp. 96-99.

⁵² Brasil Gérson. *O Regalismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INL/MEC, 1978, p. 15.

possuíam de aprovar (ou não) as determinações, bulas, breves da “Santa Sé que se destinassem ao reino”⁵³.

Como esses direitos foram concedidos à casa portuguesa de Avis, e mais tarde à casa de Bragança, os imperadores brasileiros, como herdeiros diretos desta, exigiram e assumiram unilateralmente o padroado sobre a Igreja brasileira. Tal postura regalista foi consolidada na Constituição outorgada de 1824, cujo Art. 102, no Capítulo II do Título V sobre o Poder Executivo, determinava as principais atribuições do Imperador, nomeadamente a prerrogativa de: “Nomear Bispos, e prover os Benefícios Eclesiásticos” (§II), assim como “Conceder, ou negar o Beneplácito aos Decretos dos Concílios, e Letras Apostólicas, e quaisquer outras Constituições Eclesiásticas que se não opuserem á Constituição; e precedendo aprovação da Assembleia, se contiverem disposição geral” (§XIV).

Partilhamos da interpretação de Ítalo Santirocchi, no qual compreender que “a nova Constituição nasceu em um berço regalista”, tendo como consequência que “o direito de nomear bispos e prover os benefícios eclesiásticos, que era uma concessão dada pela Sé Apostólica por meio do padroado e do Grão-Mestrado da Ordem de Santo Cristo, passou a ser considerado como um direito constitucional do Poder Executivo e unilateralmente estabelecido, sem prévia discussão ou Concordata com a Santa Sé. Da mesma forma, fazia parte da Carta Constitucional o Beneplácito imperial, tradição do regalismo português”⁵⁴. Portanto, o padroado no Império Brasileiro foi estabelecido sem prévia negociação com a Santa Sé.

Na tentativa de regularizar a situação, o Papa Leão XII publica a Bula *Praeclara Portugalliae* (15 de maio de 1827), o qual o “Parlamento brasileiro imediatamente rejeitou, sob a teoria galicana de que o direito de padroado era inerente à soberania e não precisava de reconhecimento papal”⁵⁵. A alegação principal das comissões que produziram o parecer era a de que a bula continha disposições gerais que ofendiam a Constituição do Império.

Por sua vez, o *ultramontanismo* pode ser definido como certo tipo de pensamento, existente desde pelo menos o século XVI, defendido por católicos que buscavam a liderança de Roma (na perspectiva francesa “do outro lado da montanha”), ou que

⁵³ Guilherme Pereira das Neves. “Padroado”. In: *Dicionário do Brasil Colonial*, pp. 465-466.

⁵⁴ Ítalo Domingos Santirocchi. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 63.

⁵⁵ David Gueiros Vieira. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. 2ª Ed. Brasília: Editora UnB, 1980, p. 28.

“defendiam o ponto de vista dos papas, ou davam apoio à política dos mesmos”. No século XIX é possível afirmar que o ultramontanismo se colocou não apenas numa posição favorável à maior concentração de poder eclesiástico nas mãos do papado, mas também contra “uma série de coisas que eram consideradas erradas e perigosas para a Igreja”, expressas com clareza na bula *Quanta Cura* e no *Syllabus*⁵⁶.

Julgamos que a definição fornecida por Rui Barbosa, consegue expressar vividamente o que era o ultramontanismo no século XIX: “O ultramontanismo não é uma enfermidade local, superficial, esporádica e transitória. É um fenômeno social tão dilatado e profundo quanto a ação da igreja pontifícia. Percorre, como um *gulf-stream*, a catolicidade romana, ramifica-se em toda a sua vastidão oceânica, influi nela sobre todas as correntes, e estende permanentemente a sua influencia a essa atmosfera moral, onde respiram as almas, e se elabora lentamente o espirito das gerações humanas. Neste hemisfério, como no outro, é o único partido que representa hoje a ortodoxia papal”⁵⁷. Em nosso estudo, o *clericalismo* confunde-se com o *ultramontanismo*, ao mesmo tempo que o *antiultramontanismo* é uma expressão do *anticlericalismo*.

Secularização, Laicidade e Laicismo – Utilizamos aqui a conceituação apresentada por Fernando Catroga na definição dos termos indicado no *caput* deste parágrafo. Com efeito, para se entenderem as relações entre as religiões e o Estado no Ocidente é indispensável compreender os conceitos de secularização e laicidade, bem como de laicismo. Entendemos como extremamente útil a hipótese defendida por Catroga, aplicável, em particular, aos países de tradição católica predominante, da qual, como é sobejamente conhecido, faz parte a experiência brasileira. Isto é, “se toda a laicidade é uma secularização, nem toda a secularização é (ou foi) uma laicidade e, sobretudo, um laicismo”⁵⁸. Assim, o conceito de secularização não se confunde com o de laicização. Com efeito, aqui, *esta hipótese foi dada como adquirida* e partiu-se dela para se descrever a sua objetivação na realidade concreta. Portanto, entendemos os conceitos como distintos, podendo se combinar, ou não, de acordo com as experiências históricas concretas.

⁵⁶ David Gueiros Vieira. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*, p. 32.

⁵⁷ Rui Barbosa. “Introdução”. In: *O papa e o Concílio*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1977-1978. (Obras completas de Rui Barbosa; v. 4, t. 1, 1877), pp. 315-316.

⁵⁸ Fernando Catroga. *Entre deuses e césares*, p. 46.

Onde assenta a diferença entre secularização e laicidade? Em primeiro lugar, nos termos. Catroga faz uma discussão aprofundada e erudita dos conceitos aqui em questão⁵⁹, “realizando verdadeira exegese epistemológica e histórica dos significados assumidos por estes termos ao longo do tempo no mundo ocidental”⁶⁰. A essa luz é possível afirmar que a *secularização*: é um longo processo cujo começo não pode ser assinalado em termos factuais; não possui um autor único; de acordo com a sua etimologia latina da palavra, *saeculum* significava “lapso de tempo” e que, no Cristianismo, vai conotar “tempo mundano”. Para muitos estudiosos, o processo da secularização estava no bojo da própria religião cristã, a qual, ao propor uma diferenciação essencial entre Deus e o mundo, potenciou a dessacralização do mundo natural. Além disso, o “cristianismo prometia a salvação num outro mundo, rejeitando, portanto, a confusão, típica da sociedade greco-romana, do religioso com o político”. Durante e após a Idade Média, *secular* foi-se paulatinamente distanciando de *clero*, conotando cada vez mais a dimensão mundana, por oposição à religiosa. *Secularizar* também passou a qualificar a mudança do estado de clérigo regular para o de secular. Durante a época moderna, o termo *secularização* foi ainda aplicado ao arresto de bens da Igreja por parte da coroa. No início da contemporaneidade, o vocábulo passou a designar “os ideais de emancipação, progresso e capacidade autonómica que a razão teria para dar transparência aos imperativos da ética e às leis da natureza, assim como para aumentar o poder transformador do homem sobre o mundo. A isso se tem chamado de mundanização”⁶¹.

A dicotomia crescente entre o religioso e o secular começou a suscitar um tom não pacífico. Progressivamente, a secularização foi avançando para o secularismo. Evidência desse fato está na criação do termo *secularismo* pela *London Secular Society* (1846), como uma maneira de “interpretar e regular a vida prescindindo tanto de Deus como da religião”. Por conseguinte, “não se errará muito se se defender que o conceito de secularização passou a conotar a perda, nas sociedades modernas ocidentalizadas, da posição-chave que a religião institucionalizada ocupava na produção e na reprodução do elo social e na atribuição de sentido”. Finalmente, ressalta-se que o processo de

⁵⁹ Na obra *Entre deuses e césores*, Fernando Catroga também inclui a análise minuciosa do conceito de *religião civil*. Em virtude dos propósitos e limites de nossa tese, não abordaremos esta questão.

⁶⁰ Francisca N. de Azevedo e Jacqueline Hermann. “A Constituição de Cádiz (1812). Sopros de laicidade e liberalismo nos Estados Ibéricos”. In: Rita Garnel e João Luís Oliva (Org.). *Tempo e História, Ideias e Políticas*. Estudos para Fernando Catroga. Coimbra: Almedina, 2015, p. 443.

⁶¹ Fernando Catroga. *Entre deuses e césores*, p. 23.

secularização, em cada experiência histórica concreta, adquirirá especificidades e diversidades de incidências. Nenhuma experiência histórica é idêntica a outra⁶².

Por sua vez, o termo *laicidade* tem sua origem no termo grego *laós*, utilizado para designar “povo”, distinguindo-se de outros vocábulos que também designavam *povo*, como *óchlos* (multidão), *ethnos* (dimensão étnica, territorial) e *dêmos* (povo politicamente organizado). No mundo grego, o *laós* seria a “matéria-prima” sobre a qual se organizava o político. Nas versões gregas do Antigo Testamento, porém, *laós* aparece para traduzir a expressão hebraica *‘am* que significava *povo de Israel*. E no Novo Testamento, a expressão aparece como sinônima de *povo de Deus*. Sobre estas mutações etimológicas do termo, escreve Catroga: “Todavia, em muitos outros passos verifica-se que este título honorífico – ser o *laós* de Deus – foi transferido para os fiéis da Igreja cristã. Entre os vários *ethné* [termo que designava pagão no grego do Novo Testamento], Deus escolheu um *laós* para ele. De facto, no grego tardio, *laós* deu origem a *laikós*, de onde nasceu a expressão latina *laicus* e, em português, leigo e laico”. Com o crescimento do dualismo entre a vida espiritual e a temporal, a divisão entre clero e leigos foi progressivamente se impondo. Leigo começa a ser utilizado para qualificar o *fiel* em oposição ao *padre*. A partir do século XV consolidou-se “o significado mais depreciativo: leigo é também ignorante, em contraste com a sabedoria do clérigo”. Entretanto, o vocábulo *laicidade* só aparece na segunda metade do século XIX. Ganha força sobretudo em França, onde “a expressão laico e os seus derivados foram retirados do seu contexto religioso e sujeitos a uma releitura sobredeterminada pelos ideais de racionalidade, autonomia, emancipação, progresso e democracia, o que deu acolhimento a expressões como laicidade e laicismo”⁶³.

Na França, e em maior ou menor grau nos países católicos do Sul da Europa, a palavra *laico* e suas derivadas começaram a ser dicionarizadas, evidenciando sua crescente utilização ideológica. Os franceses sabiam que o termo *laico* vinha de “povo”, a matriz do *dêmos* grego. Por conseguinte, tinham consciência de que a luta contra a Igreja envolvia o processo de modernização política do Estado, que incluía a democracia e o sufrágio universal (ainda que masculino). Catroga conclui afirmando que a “laicização consistiu na libertação do Estado dos seus nexos com as Igrejas e confissões religiosas, a fim de ser possível instituir, mediante um sistema de ensino obrigatório, gratuito e laico,

⁶²Fernando Catroga. *Entre deuses e césaes*, pp. 59-60, 62, respectivamente.

⁶³ Fernando Catroga. *Entre deuses e césaes*, p. 278.

uma orientação comum a todo o *laós*, ou melhor, a toda a cidade”⁶⁴. Assim como a secularização pode assumir contornos totalizantes, o mesmo pode acontecer com a laicidade, tornando-se laicismo⁶⁵.

Maçonaria, a questão da imigração e a liberdade de cultos

Ao investigarmos a respeito do anticlericalismo político na realidade concreta do Brasil, deparámo-nos com algumas outras vertentes que, devido à sua pertinência, necessitam de ser contextualizadas nas suas relações com outros fenômenos e estruturas que influenciaram o tema na multiplicidade das suas expressões. Será com este objetivo que sublinharemos os seus nexos com as maçonarias e os seus elos com confissões não católicas – nomeadamente, o protestantismo –, assim como uma outra característica que merece ser melhor entendida: o problema da imigração na fixação de sua agenda reivindicativa. Com efeito, teremos de analisar com mais profundidade como e por que é que maçons, anticlericais e protestantes estiveram na frente da luta a favor da aprovação de leis secularizadoras que facilitassem a entrada de imigrantes no Brasil, de preferência de origem europeia.

Entre as tendências das minorias religiosas está a de se aproximarem de grupos que defendiam a secularização e a laicidade do Estado, algo que não ocorreu apenas no Brasil. Com efeito, “descontando todas as grandes diferenças -, poder-se-á afirmar que, à sua maneira, a laicidade pretendeu ser, nos países católicos do Sul da Europa, uma espécie de *protestantismo agnóstico*”⁶⁶.

Também a maçonaria brasileira, assim como a de outros países, esteve diretamente envolvida na longa *questão religiosa*. No Brasil, o conflito entre

⁶⁴ Fernando Catroga. *Entre deuses e césares*, pp. 280 e 285 respectivamente.

⁶⁵ Conforme escreveu Valério Zanone o “Estado leigo, quando corretamente percebido, não professa, pois, uma ideologia ‘laicista’, se com isto entendemos uma ideologia irreligiosa ou anti-religiosa. Enfim, visto que não defende somente a separação política e jurídica entre Estado e Igreja, mas também os direitos individuais de liberdade em relação a ambos, o Laicismo se revela incompatível com todo e qualquer regime que pretenda impor aos cidadãos, não apenas uma religião de Estado, mas também uma irreligião de Estado”. Cf.: Valério Zanone. “Laicismo”. In: Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino (Org.). *Dicionário de Política*. Vol. 1. Brasília: UNB, 2004, pp. 670-674.

⁶⁶ “De facto, as confissões minoritárias não deixaram de apoiar, regra geral, as reformas que, ao garantirem a liberdade religiosa, anulavam os privilégios da igreja maioritária. (...) Encontra-se, ainda, uma outra afinidade electiva entre protestantes e defensores da laicidade que importa sublinhar: estes, enquanto livres-pensadores, propunham-se realizar – num quadro axiológico e institucional diferente, é certo – uma revolução cultural análoga à que os reformadores modernos do cristianismo tinham ousado fazer (também contra Roma), particularmente no que tocava à desinstitucionalização clerical do religioso, à valorização da subjetividade e à adopção de uma maior tolerância perante as demais confissões. Assim sendo – e descontando todas as grandes diferenças -, poder-se-á afirmar que, à sua maneira, a laicidade pretendeu ser, nos países católicos do Sul da Europa, uma espécie de *protestantismo agnóstico*”, cf.: Fernando Catroga. *Entre deuses e césares*, pp. 314-315.

ultramontanos e pedreiros-livres agudizou o anticlericalismo. Fora e, depois, dentro do Parlamento, Joaquim Saldanha Marinho foi a grande voz dessas reivindicações. Por sua vez, diversos projetos secularizadores apresentados no parlamento brasileiro contaram com a assinatura de maçons. Enfim, e como se verá, a maçonaria foi uma das forças propulsora da luta por uma legislação civil. Por conseguinte, os *pedreiros-livres* estiveram diretamente envolvidos na militância anticlerical, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX.

Do estado da arte

Apesar de esta tese não se propor a fazer um estudo comparativo com o caso português – a investigação concentrou-se no estudo do anticlericalismo político no Parlamento brasileiro –, foi recorrente a comparação pontual com Portugal. Pois, ao se dissertar sobre o tema das relações entre o Estado e a Igreja, a presença da tradição político-legislativa lusitana é marcante. A própria Carta de 1824, profundamente inspirada no regalismo português, declarava que a religião católica *continuará* sendo a religião oficial do novo Estado. A *noção de continuidade* trouxe muita discussão ao Parlamento sobre a permanência no Brasil da legislação pombalina em relação à Igreja ultramontana, sobretudo o seu antijesuitismo reforçado pelo anticongreganismo liberal. Isso explica a utilização da expressão *país pombalino* para todo o período imperial.

Por motivos óbvios, Portugal possui uma rica produção bibliográfica acerca da matéria. Em nossa investigação, compulsamos parte relevante da produção acadêmica sobre o tema, que, felizmente, nos últimos anos, tem sido ampliada em Portugal. Começaremos chamando a atenção para os trabalhos de Fernando Catroga, que, como será facilmente percebido, foram imprescindíveis para este estudo. Entre eles, merece destaque, para os nossos propósitos, sua tese de doutoramento *A militância laica e a descristianização da morte em Portugal: 1865-1911* (1988), obra monumental e seminal, assim como o livro *Entre deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil* (2006), importantíssimo para a compreensão dos debates históricos (e atuais) sobre a *questão religiosa*⁶⁷. Relevantes foram também as obras de Vítor Neto, especialmente *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal 1832-1911* (1998) e *A Questão Religiosa no*

⁶⁷ Outras mais foram igualmente muito úteis para os nossos propósitos: Fernando Catroga. *O Céu da Memória*. Cemitério Romântico e Culto Cívico dos Mortos. Coimbra: Livraria Minerva Editora, 1999 (Coleção Minerva-História, 18); _____. *Ensaio Republicano*. Lisboa: Relógio D'água Editores/FFMS, 2011; _____. *Antero de Quental – História, Socialismo, Política*. Lisboa: Editorial Notícias, 2001.

Parlamento (2009)⁶⁸.

Com a aproximação das comemorações do Centenário da República, diversos estudos foram publicados, direta ou indiretamente ligados às relações entre a(s) Igreja(s) e o Estado. Naturalmente os utilizamos também. Entre esses destaco os trabalhos de Luís Salgado de Matos, Maria Lúcia de Brito Moura, Maria Isabel Carvalho Corrêa da Silva, Luís Machado de Abreu, José Eduardo Franco, Fernanda Paula Sousa Maia, Maria Cândida Proença, António Ventura, Sérgio Ribeiro Pinto, assim como as obras organizadas por Luís Machado de Abreu e António José Ribeiro Miranda, Amadeu Carvalho Homem, Armando M. da Silva e Artur C. Isaías, António Matos Ferreira e Luís Salgado Matos. Finalmente, também foram úteis as obras organizadas por Carlos Moreira Azevedo⁶⁹.

A aridez bibliográfica sobre o tema no Brasil

Como afirmou Pierre Lévêque para o tema do livre-pensamento na França, os trabalhos sobre o anticlericalismo no Brasil põem-nos também perante “*un désert bibliographique*”⁷⁰. O antropólogo Thales de Azevedo lamenta esse fato e escreve que basta “uma vista-de-olhos nos estudos de história da Igreja e das ideias no Brasil” para verificar que o tema raramente preocupa de modo expreso os autores que o estudam.

⁶⁸ Vítor Neto. *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal: 1832-1911*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998; _____. *A Questão Religiosa no Parlamento*. V. I: 1821-1910. Lisboa: Texto Editores; Assembleia da República, 2009.

⁶⁹ Luís Salgado de Matos. *A Separação do Estado e da Igreja. Concórdia e conflito entre a Primeira República e o Catolicismo*. Lisboa: D. Quixote, 2011; Maria Lúcia de Brito Moura. *A “Guerra Religiosa” na I República*. 2ª Ed. Lisboa: CEHR, Universidade Católica Portuguesa, 2010; Maria Isabel Carvalho Corrêa da Silva. *Op. Cit.*; Luís Machado de Abreu. *Op. Cit.*; José Eduardo Franco. *O mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente: séculos XVI a XX*, 2 vol. Lisboa: Gradiva, 2006-2007; Fernanda Paula Sousa Maia. *O discurso parlamentar português e as relações Portugal-Brasil: a Câmara dos Deputados: 1826-1852*. 2002. Tese (Doutorado em História) - Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2002; Maria Cândida Proença. *A questão religiosa no Parlamento (1910-1926)*. Vol. 2. Lisboa: Assembleia da República, 2011; António Ventura. *Anarquistas, Republicanos e Socialistas em Portugal. Convergências possíveis (1892-1910)*. Lisboa: Edições Cosmos, 2000; Sérgio Ribeiro Pinto. *Separação como modernidades. Decreto-lei de 20 de abril de 1911 e modelos alternativos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, 2011; Luís Machado de Abreu e António José Ribeiro Miranda (Org.). *Op. Cit.*; Amadeu Carvalho Homem.; Armando M. da Silva; Artur C. Isaia (Org.). *Op. Cit.*; António Matos Ferreira e Luís Salgado Matos (Org.). *Interações do Estado e das Igrejas. Instituições e homens*. Lisboa: ICS – Imprensa de Ciências Sociais, 2013; Carlos Moreira Azevedo (Dir.). *Diccionario de história religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, V. A-C, C-I (2000), J-P, P-V (2001); Carlos Moreira Azevedo (Dir.). *História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, V. 1 e 2 (2000), v. 3 (2002).

⁷⁰ Pierre Lévêque. *Libre Pensée et Socialisme (1889/1939): Quelques points de repère*. In: *Le Mouvement social*. Paris. N° 57, pp. 101-141, Oct.-Dec., 1996.

Como prova da lacuna, cita uma lista de estudiosos da história da Igreja que olvidaram em suas investigações o tema do anticlericalismo⁷¹.

Em razão desta ausência, iniciamos um levantamento em alguns bancos de dados, procurando encontrar artigos, dissertações e teses de doutorado. Ao acessar o portal de periódicos da Capes⁷², encontramos a expressão anticlericalismo em 192 artigos, seja nos títulos, nas palavras-chave ou mesmo no corpo do texto. Desse montante foram identificados apenas dois que tratavam do fenômeno no contexto brasileiro, o que representa cerca de 1% de todos os textos compulsados. A ampla maioria dos trabalhos analisava o anticlericalismo na América Latina, com destaque para os casos no México, Argentina e Chile. E mesmo os dois artigos que analisam o caso brasileiro fazem-no de modo indireto⁷³.

Consultámos também diversas revistas científicas através do portal Scielo (*Scientific Electronic Library Online*). Ao entrar novamente com a expressão *anticlericalismo*, não apareceu nenhum artigo sobre o tema no Brasil, nem sequer no âmbito internacional. Tem-se a impressão de que o assunto é uma *não-questão* acadêmica. Diante desse “deserto bibliográfico”, inserimos outros vocábulos como *laicismo* e *laicização*. Detectámos três escritos, sendo o mais relevante a obra de Fábio Carvalho Leite, *O Laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil*, texto em que o autor contesta a ideia muito difundida, mas pouco discutida, de que o Brasil teria experimentado, sob a égide da Constituição de 1891, um período de forte laicismo, o que em sua interpretação será um exagero. Ainda no mesmo portal, ao inserir os verbetes *Igreja* e *Estado* deparamos com 62 artigos; novamente, apenas três possuíam relação com o tema da investigação, sendo o mais relevante para o que aqui está em causa o texto de Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz, *Cruz e Coroa: Igreja, Estado e conflito*

⁷¹ São eles: Cruz Costa, João Camilo de Oliveira Torres, Leonel França, Alceu Amoroso Lima, Américo Jacobina Lacombe, João Alfredo Montenegro, Antônio Carlos Villaça, Nilo Pereira, Cândido Procópio Camargo, Carlos Guilherme Mota, Eduardo Hoornaert, entre outros, cf.: Thales de Azevedo. *Guerra aos párocos. Episódios Anticlericais na Bahia*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1991, p. 37

⁷² A ferramenta possibilita o acesso a informações sobre teses e dissertações defendidas junto a programas de pós-graduação em todo o país. Disponível em: <http://www.periodicos.capes.gov.br>. Acesso em 25 de novembro de 2015.

⁷³ Luigi Biondi. Mãos unidas, corações divididos. As sociedades italianas de socorro mútuo em São Paulo na Primeira República: sua formação, suas lutas, suas festas. *Tempo*, Niterói, v. 18, nº 33, pp. 75-104, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v18n33/a04v18n33.pdf>. Acesso em 7 de agosto de 2014.; Maria Tereza Chaves de Melo. A modernidade republicana. *Tempo*. Niterói, Vol. 13, nº 26, pp. 15-31, Jan, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v13n26/a02v1326.pdf>. Acesso em 7 de agosto de 2014.

de jurisdições no Maranhão colonial, cuja análise incide sobretudo no contexto da ascensão ao poder do ministro marquês de Pombal⁷⁴.

Foram envidadas outras pesquisas virtuais e presenciais, nas quais encontramos artigos relevantes, como o de Anderson José Machado de Oliveira e Cláudia Rodrigues intitulado “El anticlericalismo en el Brasil”. Este ensaio está incluído na obra *Pasiones Anticlericales* (2013), obra coletiva que reúne trabalhos que “recorren las múltiples expresiones anticlericales en el espacio iberoamericano entre los siglos XIX y XX”. O objetivo do capítulo visa compreender o anticlericalismo numa longa duração, “desde fines del siglo XVIII hasta la primera mitad del siglo XX”⁷⁵.

Em levantamento feito no *banco* de teses de doutorado e dissertações de mestrados da Capes, tendo como palavra-chave o termo *anticlericalismo*, foram encontrados cinco trabalhos (três teses e duas dissertações). Entre as teses, e apesar de não tratar especificamente do anticlericalismo, interessou-nos a investigação de Valeriano Altoe intitulada *O “Altar” e o “Trono” – mapeamento das ideias e dos conflitos Igreja X Estado no Brasil (1840-1880)*. O autor quis analisar as ideias e teorias produzidas pela hierarquia católica brasileira, particularmente o ultramontanismo, assim como a teoria dos dois poderes e os fundamentos do padroado régio, entre outras⁷⁶. Compulsamos também a tese que Áurea da Paz Pinheiro defendeu em 2003, subordinada ao título *O Desmoronar das Utopias – Abdias Neves (1876-1928): anticlericalismo e política no Piauí nas três primeiras décadas do século XX*. A investigação debruça-se sobre a biografia histórica de Abdias Neves, importante literato, político, maçom e livre-pensador

⁷⁴ Fábio Carvalho Leite. O Laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil. *Religião & Sociedade*. vol. 31, n. 1, pp. 32-60. Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100. Acesso em: Acesso em 05 de outubro de 2014; Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz. Cruz e Coroa: Igreja, Estado e conflito de jurisdições no Maranhão colonial. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, Vol. 32, nº 63, pp. 39-58, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v32n63/03.pdf>. Acesso em 05 de outubro de 2014. Os outros dois foram: Aline de Moraes Limeira e Fátima Nascimento. Entre o altar e o trono: iniciativas de escolarização na capital imperial. *Revista História da Educação*. Vol. 16, nº 38, pp. 167-198, dez 2012 Dec. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/heduc/v16n38/a09v16n38.pdf>. Acesso em 10 de outubro de 2014; e, Gilson Ciarallo. O Tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política. *Revista de Sociologia Política*. Curitiba, Vol. 19, p. 38, pp. 85-99, fev 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v19n38/v19n38a06.pdf>. Acesso em 10 de outubro de 2014.

⁷⁵ Anderson José Machado de Oliveira e Cláudia Rodrigues. “El anticlericalismo en el Brasil”. In: Roberto Di Stefano [et al]. *Pasiones Anticlericales: uno recorrido iberoamericano*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 191-244, 2013.

⁷⁶ Valeriano Altoe. O “Altar” e o “Trono”. Mapeamento das ideias e dos conflitos Igreja X Estado no Brasil (1840-1880). Tese (Doutorado em História), Faculdade de História da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 1994.

que viveu do final do século XIX ao XX⁷⁷. Apesar de muito bem escrita, não deixa de ser um trabalho biográfico e geograficamente limitado. Lemos, ainda, a tese de Cristian José Oliveira Santos sobre *Padres, Beatas e Devotos. Figuras do Anticlericalismo na Literatura Naturalista Brasileira* (2010), investigação realizada no âmbito dos estudos literários. O autor, ao fazer uma aprofundada análise das representações de personagens religiosas nas obras de literatura produzidas no século XIX, produziu um trabalho instigante e necessário⁷⁸. Entre as dissertações, merece ainda destaque a de Walter da Silva Oliveira, intitulada *Narrativas à Luz d'A "Lanterna": Anticlericalismo, Anarquismo e Representações*, e a de Vanessa Cristina Monteiro sobre *A Querela Anticlerical no Palco e na Imprensa: Os Lazaristas*⁷⁹.

Em relação às obras publicadas, enfatizamos o trabalho pioneiro de Carlos Alberto de Freitas Balhana, *Idéias em Confronto* (1981). Nele, o autor investigou o choque entre anticlericais e clericais no Paraná, na conjuntura de 1890-1940, procurando delinear os seus contornos, linha de ação, motivações doutrinárias e condicionamentos. Na sequência deste grande contributo, uma década depois, Thales de Azevedo, antropólogo baiano, publicou *A Guerra aos Párocos: Episódios Anticlericais na Bahia*, onde buscou demonstrar como é que as diversas ideologias – tais como o liberalismo, positivismo, cientificismo – e a maçonaria participaram na eclosão das manifestações anticlericais ocorridas na Bahia, no início do século XX⁸⁰.

No entanto, em nossa opinião, o livro de maior fôlego sobre o tema foi escrito por Ricardo Luiz de Souza e intitula-se *Laicidade e Anticlericalismo: argumentos e percursos* (2012)⁸¹. A obra é bastante abrangente. Numa primeira parte, trata do anticlericalismo em quase toda a história Ocidental – da Antiguidade à Idade Moderna. Na segunda, perspectiva a manifestação dessa corrente de pensamento e ação em toda a história do

⁷⁷ Áurea da Paz Pinheiro. *O desmoronar das utopias. Abdias Neves (1876-1928): anticlericalismo e política no Piauí nas três primeiras décadas do século XX*. 2003. Tese (Doutorado em História), Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2003.

⁷⁸ Cristian José Oliveira Santos. *Padres, Beatas e Devotos. Figuras do Anticlericalismo na Literatura Naturalista Brasileira*. 2010, 408f, Tese (Doutorado em Literatura e Práticas Sociais) - Instituto de Letras da Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

⁷⁹ Walter da Silva Oliveira. *Narrativas à luz de A Lanterna: anticlericalismo, anarquismo e representações*. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2008; Vanessa Cristina Monteiro. *A querela anticlerical no palco e na imprensa: "Os Lazaristas"*. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP, 2006.

⁸⁰ Carlos Alberto de Freitas Balhana. *Idéias em Confronto*. Curitiba: Grafipar, 1981 (Coleção Estudos Paranaenses); Thales de Azevedo. *A Guerra aos Párocos*; Thales de Azevedo. *O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social*. Coleção Nordestina. Salvador: EDUFBA, 2002.

⁸¹ Ricardo Luiz de Souza. *Laicidade e Anticlericalismo. Argumentos e percursos*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2012.

Brasil, do “descobrimento” até à República. É um livro em que o autor – como não poderia deixar de ser – utilizou farta bibliografia e pouquíssimas fontes. Vale pela sua ousadia, pelo seu pioneirismo e pela sua utilidade para investigações futuras, pois também é um bom indicador de *percursos*.

Finalmente, ainda que não aborde diretamente o tema do anticlericalismo, o já citado trabalho do historiador Ítalo Domingos Santirocchi em *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)* – publicado em 2015 –, convoca e analisa o *amplo movimento de reforma* da Igreja no Segundo Reinado, abordando questões que são transversais ao nosso tema, em particular as relacionadas com o regalismo e com o ultramontanismo. De certo modo, a obra oferece-nos sólidas informações acerca da realidade contra a qual os anticlericais lançaram as suas críticas.

Em suma, é possível concluir que os estudos existentes sobre o tema da nossa tese são *tangenciais*. Efetivamente, com exceção do trabalho de Ricardo Luiz de Souza, nenhuma outra obra se dedicou integralmente ao assunto. Em muitos predomina a *regionalização* da temática, e são espacial e temporalmente circunscritos. Finalmente, em especial nas teses e dissertações, o anticlericalismo, como tema de pesquisa, está inscrito em problemáticas mais amplas, que acabam por *secundarizá-lo*, ao comparecer indiretamente na análise e apenas como parte de um capítulo ou, quando muito, como um capítulo inteiro. Portanto, julgamos ser evidente a carência de estudos de fôlego sobre o fenômeno. Esse diagnóstico fica tanto mais claro quando comparamos seu estado da arte com os estudos sobre o tema produzidos em outros países, nomeadamente em Portugal e, no quadro da América Latina, no México⁸². Em nossa avaliação, basta esta lacuna na historiografia brasileira para se justificar a relevância desta investigação.

As fontes privilegiadas e a metodologia

Conscientes de que, como bem salientou Lucien Febvre, “toute histoire est choix”⁸³, ousamos dar à nossa investigação uma dimensão mais nacional, pois ela visa o anticlericalismo *brasileiro*, tendo em vista evitar um equívoco historiográfico: confundir a história de uma região ou província com a história de todo o país. E, para isso, selecionamos um *corpo documental* que, embora circunscrito, conseguisse evidenciar o

⁸² Yves Solis e Franco Savarino (Org.). *El anticlericalismo em Europa y América Latina. Una visión transatlántica*. México: Investigacion/Proa, 2011.

⁸³ Lucien Febvre. *Combats pour l’Histoire*. Paris: Librairie Armand Colin, 1992, p. 7.

núcleo duro das *ideias anticlericais no Brasil*. Em função dessa premissa, e tendo presente que o Poder Legislativo era bicameral, composto pelo Senado e Câmara dos Deputados, escolheu-se como fonte privilegiada os *Anais do Parlamento Brasileiro*, que preservam os debates dos parlamentares, de todos os representantes das províncias/estados do Brasil, fornecendo assim a abrangência que adotamos⁸⁴.

A seleção dos discursos teve como critérios a representatividade dos argumentos anticlericais aí contidos e as suas respectivas repercussões, assim como a capacidade de produzir adesões ou rejeições, a originalidade das propostas ou peculiaridades em cada região e no período em estudo. A par das incidências globais da *questão religiosa*, merecerá um lugar importante a análise de algumas intervenções emblemáticas que estabeleceram os fundamentos para a elaboração de projetos que faziam parte da agenda anticlerical.

Naturalmente, a este corpo documental de referência juntamos outros mais supletivos, com o fito de complementar, esclarecer e ampliar o entendimento do nosso objeto de estudo, tais como: os discursos do Imperador D. Pedro II, nomeadamente as chamadas *Falas do Trono*; os Anais do Conselho de Estado, os Relatórios de Ministros, os decretos, as leis e os escritos mais informativos ou doutrinários: jornais, pastorais, protestos, representações, panfletos, pareceres de comissões parlamentares e de governadores, relatórios, representações populares, textos de controvérsia, catecismos, tratados jurídicos, teses acadêmicas, editais, pastorais, programas partidários, conferências, breves pontifícios, etc.

Por aqui se vê que a investigação terá como base documental fontes impressas. No entanto, também realizámos pesquisas presenciais em diversos arquivos, onde foi levantado um corpo significativo de *fontes manuscritas*. Os arquivos pesquisados foram: Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (Rio de Janeiro), Arquivo Municipal da Cidade do Rio de Janeiro, Arquivo do Museu Imperial de Petrópolis, Biblioteca Nacional (Setor de Impressos e manuscritos), Arquivo da Câmara dos Deputados (Brasília) e Arquivo do Senado (Brasília), fomos ainda ao Arquivo Secreto do Vaticano⁸⁵. Entre os documentos manuscritos, chamaremos sobretudo a terreiro

⁸⁴A respeito dessa documentação cabe um esclarecimento. Os *anais* do Parlamento Brasileiro – Câmara dos Deputados e Senado – foram todos digitalizados pela *Subsecretaria de Anais do Senado Federal* e da *Câmara dos deputados* e disponibilizados para consulta *online*. Essas fontes estão disponíveis em: <http://imagem.camara.gov.br/diarios.asp> e <http://www.senado.gov.br/publicacoes/anais>. O nosso acesso a esses anais ocorreu fundamentalmente durante os anos de 2015 e 2016.

⁸⁵ Ciente de que os temas debatidos no Parlamento brasileiro ecoavam em Roma, em minhas incursões ao Arquivo Secreto do Vaticano privilegiei dois momentos fundamentais: primeiro, o contexto da questão dos

correspondências, mas também ofícios, memorandos, manifestos, representações, interpelações, protestos, reclamações, cartas, solicitações, etc.

Em razão de o recorte cronológico e, sobretudo, o espacial ser bastante amplo, não teria sido possível concluir esta tese no tempo exigido caso tivéssemos decidido acompanhar a imprensa diária publicada durante todo o período proposto e em todo o território brasileiro. Pelo que a sua consulta foi seletiva, o mesmo acontecendo em relação às obras literárias produzidas pelos anticlericais⁸⁶.

Orientamos a escrita da tese pelo método diacrônico-evolutivo. Assim sendo, procuramos respeitar a ordenação cronológica, sem cair na ilusão evolucionista. No entanto, essa estruturação foi cruzada com as exigências da concatenação temática.

Marc Bloch, em estudo clássico, faz *mea culpa* em nome dos historiadores, pois uma parcela significativa deles caía acriticamente numa espécie de *idolatria das origens*⁸⁷. Ora, esse fetiche tendia a esquecer que a ideia de origem tem um duplo sentido: a noção de *começo* (o ponto inicial de algo) e a de *causa* de algum fenômeno histórico, no sentido de *explicação*. Daí a necessidade de se fazer uma síntese dessas duas acepções: *origem* seria o *começo que explica*⁸⁸, a única ótica que seria epistemicamente profícua. A esta luz, a crítica de Bloch a essa forma de “culto” assentava na afirmativa de que “*nunca um fenômeno histórico se explica plenamente fora do estudo do seu momento*”; por isso “*os homens se parecem mais com seu tempo do que com seus pais*”⁸⁹. Ao se buscar apenas o *começo* como *explicação*, perde-se o *momento* como possibilidade também de *explicação*. Por conseguinte, o *presente vivido* não deve ser negligenciado ao se fazer um estudo histórico.

A propósito da Revolução Francesa, Lynn Hunt defendeu que a produção acadêmica sobre o seu objeto de pesquisa quase sempre privilegiou as *origens*, com o objetivo de encontrar as *causas*. Por essa razão, a historiografia privilegiava cada vez mais “*os períodos precedentes e subsequentes à década revolucionária*”⁹⁰. E esta nota-se, independentemente da corrente ideológica em que os estudiosos da revolução estavam

bispos; e, segundo, o momento da separação do Estado da Igreja, com o advento da República. Por conseguinte, a documentação manuscrita desse arquivo circunscreve-se a esses acontecimentos fundamentais.

⁸⁶Sobre literatura e anticlericalismo, cf.: Alfredo Bosi. *História Concisa da Literatura Brasileira*. 3ª edição. São Paulo: Cultrix, 1989; sobre o papel das obras literárias como instrumentos de luta dos laicistas, cf.: Vanessa Cristina Monteiro. *A Querela anticlerical no palco e na imprensa: “Os Lazaristas”*.

⁸⁷ Marc Bloch. *Introdução à História*. Lisboa: publicações Europa-América, 1997, p. 90.

⁸⁸ Idem, pp. 90-91.

⁸⁹ Idem, p. 94.

⁹⁰ Lynn Hunt. *Política, Cultura e Classe na revolução Francesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 28.

filiados, porque concepções de história distintas (como a marxista, revisionista e toquevilliana), acabavam abordando o assunto numa mesma perspectiva⁹¹. Ao invés, o estudo hermenêutico das intencionalidades, ou melhor, das identidades e intenções dos revolucionários tinham pouca relevância em suas interpretações, porque o que “os revolucionários pretendiam não foi o que resultou da revolução (...). Assim, o enfoque nas origens e resultados faz com que o vivenciamento da Revolução em si pareça irrelevante”⁹².

Não se pode afirmar o mesmo acerca dos estudos sobre o anticlericalismo no Brasil em razão de sua produção parcelar e tangencial. A inserção da nota serve para salientar que buscamos compreender a militância anticlerical no parlamento brasileiro, não em função do seu desfecho, com a proclamação da República, mas como um movimento em que o desfecho era incerto, evitando a construção teleológica da história.

Documentação parlamentar: limites e potencialidades

Recordando que outros espaços públicos foram importantes para o debate sobre as relações entre Igreja e Estado (imprensa, clubes políticos, lojas maçônicas, entre outros), é inegável o protagonismo que o Parlamento teve em termos globais no confronto de opiniões próprias de um sistema político representativo, e, portanto, num domínio tão decisivo da vida social e política de um Estado, assim como no processo de nacionalização das populações e do território sobre os quais detinha, constitucionalmente, o poder soberano.

Como já foi bem estudado, desde o Primeiro Reinado (1824) até aos dias atuais, o sistema parlamentar no Brasil é bicameral. Durante o período imperial (1823-1889), a Câmara dos deputados era eletiva e temporária, sendo, por isso, a mais representativa da sociedade, e refletindo melhor suas transformações; mas, na visão das elites da época, também poderia ser a mais instável. Por sua vez, o Senado, eletivo, mas vitalício, evidenciava, como acontecia nos demais países, uma instância corretiva dos possíveis excessos da Câmara Baixa; logo, seria menos suscetível às pressões populares e, em determinados momentos, até menos afeto às pressões imperiais. Com o advento da República, esta Câmara Alta perdeu o seu *status* de órgão vitalício. Os senadores

⁹¹ Idem, p. 24.

⁹² Idem, p. 30.

passaram a estar sujeitos ao princípio de suspensão do mandato. Desde então, o Senado passa a representar os Estados da federação, e a Câmara dos deputados a população⁹³.

Durante o Período Imperial, os deputados possuíam um mandato quadrienal. Todos os cidadãos que estivessem em condições de ser eleitores, isto é, com renda líquida superior a quatrocentos mil réis anuais, sendo brasileiros natos e professando a religião do Estado, poderiam ser candidatos ao cargo de deputados (em 1881, como veremos, deixa de existir a exigência de defender a religião de Estado, havendo com isso a inclusão dos acatólicos). O seu número variou pouco (no final do Segundo Reinado, a Câmara dos Deputados totalizava cento e vinte e cinco). Quanto ao Senado, também a sua composição numérica se alterou pouco: quando foi criado, em 1826, contava com cinquenta senadores e, no final do Império, com sessenta. O cargo era vitalício. Os candidatos eram eleitos em lista tríplice enviada ao Imperador, que indigitava apenas um. Para ser senador, requeriam-se as seguintes condições: cidadania brasileira, pleno gozo dos direitos políticos, idade superior a quarenta anos, ser pessoa de saber, capacidade e virtudes, e ter renda anual superior a oitocentos mil réis⁹⁴. Quer isto dizer que o sistema representativo era não só indireto mas também censitário, ao mesmo tempo que o cariz escravocrata da sociedade brasileira mantinha excluída da cidadania, mesmo passiva, uma fração importante da sua população.

Como os *Anais* que registraram os debates parlamentares são as fontes privilegiadas da tese, será fundamental interrogar o valor deste tipo de documento. Como qualquer fonte, ele tem limites. Fernanda Paula Sousa Maia ressaltou algo sobre o discurso parlamentar português que julgamos ser válido para a realidade brasileira: as transcrições feitas pelos taquígrafos não captavam toda a semântica conotativa da oralidade, tais como as inflexões, o tom de voz e gesticulação, emissões semânticas que a escrita fazia perder, empobrecendo a compreensão do ocorrido. Portanto, a redação textual somente registra uma parte do que de fato acontecia nas sessões parlamentares⁹⁵.

Outro aspecto que merece alguma consideração está relacionado com o destinatário dos discursos parlamentares. Em muitos momentos os deputados e senadores mencionavam que não estavam apenas a falar para os seus pares, mas *para a nação*. De fato, as suas intervenções ecoavam para além das paredes dos prédios parlamentares. Os

⁹³ Sobre a composição do Parlamento no século XIX, cf.: João Camilo de Oliveira Torres. *A Democracia Coroada*. Teoria política do Império do Brasil. Petrópolis: Vozes, 1964; Barbara Westin de Cerqueira Leite. *O Senado nos Anos Finais do Império 1870 - 1889*. Brasília: Editora UnB, 1978.

⁹⁴ João Camilo de Oliveira Torres. *A Democracia Coroada*, pp. 102-107.

⁹⁵ Fernanda Paula Sousa Maia. *O discurso parlamentar português e as relações Portugal-Brasil*, 2002.

discursos eram registrados, com todos os problemas mencionados acima, e publicados em jornais da capital e reproduzidos em periódicos provinciais. Portanto, acabavam, direta ou indiretamente, por chegar às camadas mais alfabetizadas da população.

O fato de o Parlamento ser a sede onde a soberania nacional ganha voz através de representantes que devem falar em nome do interesse geral, não faz, só por si, com que os seus debates e decisões refletissem a vontade e o sentir do povo. É que, no sistema censitário e numa sociedade onde ainda predominava a escravatura e o analfabetismo, e cujos estamentos econômico-sociais eram fortemente oligárquicos, a sede do poder foi sempre a expressão dos conflitos que advinham do interior das oligarquias e das elites que lutavam pelo controle do poder político central.

Por isso, ao recorrermos à retórica parlamentar é importante levar em consideração o *conteúdo* (o que se diz), a *forma* (como se diz), o *quando* e *quem* se diz, assim como as táticas de credibilização do que se escreve e afirma. José Murilo de Carvalho lembra que, “certa vez” ao ler “um texto de Oliveira Viana”, deparou-se com uma observação esclarecedora: “Oliveira Viana explicava a pequena repercussão da obra de seu mestre, Alberto Torres, pelo fato de que Torres quase não citava autores estrangeiros. Seus textos referiam-se quase sempre às suas próprias obras. Segundo Viana, tal tática no Brasil era fatal. *Sem citação de autoridades estrangeiras, nenhum pensador nacional seria levado a sério*. Pondo em prática sua receita, Viana sempre citou abundantemente, embora fosse, sob muitos aspectos, um pensador original. Vários estudiosos já observaram, aliás, a maneira peculiar que tinha de citar, deturpando muitas vezes o pensamento do citado em benefício da confirmação de suas teses”⁹⁶ (grifo acrescentado).

Como efeito, como veremos em muitos momentos, o recurso à citação de autores estrangeiros foi abundantemente utilizado nos debates parlamentares que trataram das relações entre a Igreja e o Estado. Entretanto, é importante mencionar que havia um cânone relativo aos nomes aceitos como referência, pois a autoridade do invocado pode suprir a falta de autoridade do invocador. Como não poderia ser diferente, e, dado o cariz francocêntrico da elite cultural e econômica da época, não admira a inflação de referências a franceses. De fato, estes ocuparam um lugar bem mais relevante do que os autores ingleses, alemães e belgas.

⁹⁶ José Murilo de Carvalho. História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura. *Topoi*, Rio de Janeiro, v.1, n.1, pp.123-152, dez. 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/topoi/v1n1/2237-101X-topoi-1-01-00123.pdf>. Acesso em 10 de março de 2014.

Angela Alonso, em seu trabalho sobre as ideias e as ideologias no contexto da crise do Império⁹⁷, afirma que a tradição política do Segundo Reinado se construiu a partir de duas balizas: a experiência nacional e o *repertório* europeu⁹⁸. Nesse processo, constatou que a experiência nacional particularizava os esquemas mentais europeus, pelo que, em lugar de mera *imitação* de ideias estrangeiras, o que houve de fato, foi uma *adaptação* do repertório do Velho Mundo às condições reais do Brasil. Isto é, os intelectuais e políticos da época tiveram que “traduzir” certos modelos europeus em função do contexto específico brasileiro, produzindo uma espécie de “nacionalização” das ideias. Dessa maneira, Alonso distancia-se do velho debate sobre o lugar das influências estrangeiras no pensamento⁹⁹.

Finalmente, para concluir esta espécie de prevenção hermenêutica em relação ao discurso parlamentar, é hora de sublinhar a peculiaridade do discurso parlamentar

⁹⁷ O livro da cientista social Angela Alonso, fruto de sua tese de doutorado, analisa o “movimento intelectual” surgido no Brasil em 1870 e que contribuirá para a queda do Império. Segundo a autora, os intelectuais da geração de 70 têm sido injustamente acusados de serem apenas imitativos e não analisarem a realidade nacional brasileira. Alonso afirma que isso ocorre por dois fatores: primeiro, pela incorporação acrítica das interpretações *post-factum* por membros da própria geração de 70, já durante a república – ou seja, tomaram as memórias dos sujeitos e transformaram-nas em história; segundo, supuseram que o campo intelectual fosse autônomo. Alonso apresenta uma nova interpretação: enfatiza a dimensão política dessa geração, perspectiva usualmente desconsiderada, destacando que o uso das ideias era feito através de uma adequação à realidade do país, não se tratando portanto de *imitação*, mas de *adaptação*. Cf.: Angela Alonso. *Ideias em Movimento. A Geração de 1870 na Crise do Brasil-Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

⁹⁸ Para Alonso um *repertório* “é o conjunto de recursos intelectuais disponíveis em uma dada sociedade em certo tempo. É composto de: padrões analíticos; noções; argumentos; conceitos; teorias; esquemas explicativos; formas estilísticas; figuras de linguagem; metáforas”, cf.: Angela Alonso. *Ideias em Movimento*, p. 39.

⁹⁹ Cabe mencionar que o uso de ideias e ideologias estrangeiras já produziu no Brasil longos debates. Cabe aqui mencionar o mais clássico. O cientista social Roberto Schwarz, no seu artigo clássico *As ideias fora do lugar* - escrito como introdução à sua análise da obra de Machado de Assis em *Ao vencedor as batatas* -, procurou mostrar que no Brasil Imperial as ideias liberais, estando foram do seu contexto de produção, não se “encaixavam” com a realidade escravista da sociedade brasileira – daí o termo “fora do lugar”. Esse ensaio fomentou uma série de respostas, cabendo mencionar a de Maria Sylvia de Carvalho Franco: segundo a Autora, as ideias liberais não eram nem mais nem menos estranhas ao Brasil, não estavam nem melhor nem pior ajustadas ao contexto local que as correntes escravistas. Umas e outras formavam parte integral da complexa realidade brasileira. Cf.: Roberto Schwarz. *As ideias fora do lugar: ensaios selecionados*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014; Maria Sylvia de Carvalho Franco. *As ideias estão em seu lugar. Cadernos de Debate*, São Paulo, nº 1, pp. pp. 61-64, 1976. Para Guilherme Pereira das Neves, todo esse debate foi estabelecido sobre um “falso problema”: “Na realidade, o problema das “idéias fora do lugar” me parece hoje um falso problema, criado por uma certa concepção estreita do marxismo que não podia admitir que duas formações sociais distintas, isto é, a Europa 'capitalista' e o Brasil 'escravista', pudessem compartilhar de um mesmo conjunto de idéias; no caso, o liberalismo, gerado a partir da Ilustração francesa. Um falso problema criado por uma concepção baseada no pressuposto de que as idéias nada mais eram do que a manifestação visível – mas ilusória – do corpo intangível – mas real – da sociedade”. Cf.: Guilherme Pereira das Neves. *Bahia, 1798: uma leitura colonial da Revolução Francesa* (a propósito da tradução portuguesa de um texto de Jean-Louis Carra). *Acervo – Revista do Arquivo Nacional*. v.4, n. 1, jan. jun. 1989, pp. 7-14. Disponível em: <http://www.arquivonacional.gov.br/media/v.4,%20n.1,%20jan,%20jun,%201989.pdf>. Acesso em 17 de agosto de 2016.

anticlerical¹⁰⁰. Com efeito, devido às suas motivações prosélicas, a sua retórica tendia a cair em visões maniqueístas da questão, nas quais o *outro* é quase sempre representado como a encarnação do mal, sendo o contrário igualmente verdadeiro. A luta anticlerical no Parlamento utilizou uma linguagem em que as “palavras eram armas”, como analisou Fernando Catroga, em especial por parte daqueles que faziam sua a já citada frase de Gambetta: *Le cléricalisme, voilà l'ennemi!*¹⁰¹

Apresentação geral da obra

A tese está estruturada em quatro partes. A primeira tem como propósito abordar o tema nas suas heranças históricas, em seus enquadramentos legais, assim como entender o papel de um dos principais protagonistas do conflito: a maçonaria. Para a consecução desse propósito, dividimos a parte em dois capítulos.

O primeiro capítulo visa situar o projeto da dissertação num horizonte temporal mais alargado, com o fito de fornecer uma perspectiva analítica dos antecedentes do anticlericalismo militante que se desenvolveu a partir da década de setenta de Oitocentos. Para isso, chamamos à colação certas incidências anticlericais em alguns momentos relevantes do Período Colonial, ancorados na certeza de que, muito do anticongreganismo e antijesuitismo que encontramos no século XIX, teve suas origens em Portugal, em especial durante o ministério do Marquês de Pombal. No mesmo capítulo estudamos o estabelecimento do Estado Confessional após a Independência (1822), com a análise da presença da *questão religiosa* nos programas políticos dos “partidos” imperiais.

O segundo capítulo é dedicado integralmente ao estudo da instituição que melhor representou o espírito anticlerical, isto é, a maçonaria. Investigamos suas origens no Brasil, as posições políticas e ideológicas dos dois principais Orientes, suas conexões externas – nomeadamente com Portugal – e sua militância anticlerical.

A segunda parte da tese trata especificamente da chamada *questão dos bispos* e suas implicações para o incremento do anticlericalismo. Nesse sentido, investigamos as diversas fases da questão e os debates que ela provocava no Parlamento, sempre no intento de apreender o posicionamento daqueles que se manifestavam contra as

¹⁰⁰ Sobre a retórica anticlerical, cf.: Luís Machado de Abreu. “O discurso do anticlericalismo português (1850-1926)” e “Os estereótipos na prática discursiva anticlerical”. In: *Ensaio Anticlericais*, pp. 35-68 e 135-144.

¹⁰¹ Fernando Catroga. *Entre deuses e césores*, p. 284.

intervenções do clericalismo, consideradas indevidas, fruto da manutenção da união entre a Igreja e o Estado.

Nesse sentido, no terceiro capítulo concentramo-nos em compreender o processo histórico que culminou nas atitudes dos bispos em não se submeterem à Constituição e às leis do Império. Por sua vez, o quarto capítulo continua tratando dos desdobramentos da insubordinação dos bispos, que culmina na condenação dos líderes religiosos à prisão e as repercussões nacionais e internacionais de tal medida.

Na terceira parte nos dedicamos ao intenso debate no Parlamento a respeito da “agenda” anticlerical. Para isso, dividimos essa porção da tese novamente em dois capítulos. No capítulo cinco nos concentramos no estudo de três bandeiras da agenda anticlerical que foi sempre identificada pelos contemporâneos como a expressão maior do radicalismo contra o clericalismo, referimo-nos ao tema da separação entre a Igreja e o Estado, do casamento civil e da continuidade do anticongreganismo. Em outros termos, ao longo de nossa investigação ficou patente que defender a tese da separabilidade, assumir-se favorável ao casamento civil e ser antijesuítico (e anticongreganista, de forma mais ampla) era ser quase um *outsider*, e aproximava-se mesmo do irrealismo político, pois era para muitos quase inconcebível a existência de um Estado sem as duas primeiras práticas.

No sexto capítulo dedicamo-nos aos outros temas da agenda anticlerical, tais como: os direitos civis dos acatólicos, o registro civil, a secularização dos cemitérios, o ensino leigo. Finalizamos essa parte com a última batalha na Monarquia em prol da plena liberdade religiosa.

A última parte da tese é dedicada ao processo de estabelecimento do Estado laico no contexto do advento da República (1889-1891). O capítulo sétimo foi dedicado ao processo de implantação da República, ao estabelecimento do Governo Provisório e à análise da implantação de parte da agenda anticlerical por meio de decretos. Foi a fase da *secularização por decreto* que incluiu a separação entre a Igreja e o Estado, o casamento civil, a secularização dos cemitérios e o ensino leigo. Nesse capítulo, também foi dedicada alguma atenção à reação da Igreja Católica ao novo regime.

Por fim, no capítulo oito investigamos o processo de *constitucionalização do Estado laico*. Nessa parte final da tese, nosso foco concentrou-se nos debates, ocorridos na constituinte de 1890-1891, dos temas que envolviam as relações entre o Estado e a Igreja. Com efeito, naquele congresso, estiveram novamente sob escrutínio todos os temas da agenda anticlerical. No entanto, a esmagadora maioria dos constituintes eram

favoráveis à implantação de um estado republicano federativo e *secular*. Os representantes de *César* conseguiram fazer com que fossem, pelo menos na letra da lei, implantadas as palavras de Jesus Cristo “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”. Cumpre no entanto ressaltar que, diferentemente de outras experiências, o que era de *Deus foi dado a Deus*, com a consequência de a Igreja Católica Romana ter-se tornado mais forte numa época em que aparentemente estava mais fraca.

PARTE I

**DO *ANTICLERICALISMO DIFUSO* À
MILITÂNCIA MAÇÔNICA**

Capítulo 1

Incidências anticlericais na Colônia e o estabelecimento do Estado confessional no Brasil

Ao longo do Período Colonial (1500-1822), é possível encontrar um tipo de anticlericalismo que se exprimiu através de variadas críticas ao comportamento dissoluto, materialista e imoral de alguns clérigos. Os alvos eram aqueles que se mostravam indignos da alta dignidade de que estavam investidos e que contradiziam as exigências da fé e da moral cristã¹⁰². Por conseguinte, ele não pode ser confundido com uma atitude *contra a religião* e, menos ainda, *contra o catolicismo*. Deve ser entendido, antes, como uma prática social difusa e que aparecerá “com maior ou menor vigor em diferentes episódios históricos”¹⁰³.

Da Independência (1822) até ao advento da República (1889) – isto é, durante todo o Período Imperial –, o Estado brasileiro em construção adotou o modelo de confessionalidade católica, em boa parte semelhante ao de sua ex-metrópole e, sobretudo, à sua versão monárquico-constitucional defendida pela revolução vintista (1820-1822). Mas, em ambas as heranças, o regalismo constituía a marca caracterizadora das relações entre o poder político e a Igreja Católica Romana nesse período.

¹⁰² Luís Machado de Abreu. *Ensaio Anticlericais*, p. 16.

¹⁰³ Ricardo Luiz de Souza, *Laicidade e Anticlericalismo*, p. 139.

1. Incidências anticlericais na Colônia

Concordamos com a opinião de Thales de Azevedo, segundo a qual os brasileiros do passado e de hoje “consideram-se religiosos, verdadeiros católicos, ainda quando interpretam a seu modo a religião”. Muitos deles sentir-se-iam mesmo ofendidos se lhes fosse negada a categoria de *católicos* ou se fossem qualificados como "materialistas", "descrentes" ou "antirreligiosos". Daí, não encontramos, salvo raras exceções, “um ateísmo militante ostensivo”¹⁰⁴. Apesar disso, atitudes e comportamentos contra o clero animaram tomadas de posições desde o período colonial. Quais foram essas *atitudes anticlericais*? E como podemos “apreender” as suas manifestações?

No século XVI, o poeta Gregório de Matos Guerra¹⁰⁵, conhecido por *Boca do Inferno*, quase foi processado pela Inquisição, “acusado de falar mal de Cristo e de não reverenciar a procissão do santíssimo Sacramento”¹⁰⁶. Com efeito, esse médico proprietário de terras escreveu diversos poemas e sátiras onde ridicularizava as autoridades políticas e a lassidão do clero. Certamente, o *Boca do Inferno* pode ser indicado como um dos mais conhecidos anticlericais do século XVII. Sua sátira *Juízo anatômico dos achaques que padecia o corpo da República, em todos os membros, e inteira definição do que em todos os tempos é a Bahia*, é um bom exemplo do tipo de crítica que fazia ao comportamento ético do clero no espaço colonial:

Que vai pela clerezia? Simonia.
E pelos membros da Igreja? Inveja.
Cuidei que mais se lhe punha?..... Unha¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Thales de Azevedo. *A Guerra aos párocos*, p. 39.

¹⁰⁵ Filho de Pedro Gonçalves de Mattos e Maria da Guerra, Gregório era o irmão do padre Euzébio de Mattos. Nasceu na cidade da Bahia em 7 do abril de 1623, e faleceu em Pernambuco em 1696. Estudou em Coimbra, “onde tornou-se temível por seu gênio satírico e em cuja universidade doutorou-se em leis”. Mudou-se para Lisboa e ali exerceu por algum tempo a advocacia. Recebeu a estima do príncipe regente D. Pedro II. Por meio da amizade de Gaspar Barata, o primeiro arcebispo nomeado para a Bahia, obteve ali a nomeação de tesoureiro-mor da catedral e de vigário geral com murça de cônego, tendo apenas ordens menores. Ainda assim, não querendo receber as ordens sacras, já indisposto na diocese, perdeu os cargos que exercia, casou-se com Maria de Povoas e voltou à função de advogado. Cf.: Augusto Victorino Alves do Sacramento Blake (doravante Sacramento Blake). *Diccionario Bibliographico Brasileiro*. Vol. VI. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1900, p. 98 (reimpressão: Conselho Federal de Cultura, 1970).

¹⁰⁶ Ronaldo Vainfas. “Gregório de Matos”. In: *Diccionario do Brasil Colônia*, pp. 267-268.

¹⁰⁷ *Unha*: aqui, com o sentido de roubaheira.

*Sazonada caramunha*¹⁰⁸
Enfim, que na Santa Sé
O que mais se pratica é
*Simonia, inveja, unha*¹⁰⁹.

O quase processo de Gregório de Matos nos fornece o indício de que, através da *documentação inquisitorial*, é possível “entrar” no mundo colonial e encontrar vários exemplos de comportamentos inseríveis no campo das manifestações populares e difusas de atitudes anticlericais. Esses documentos descortinam a “intimidade de cada um e de todos” e permitem “ouvir” a confissão do inconfessável, revelando aquilo que o homem geralmente enterra consigo¹¹⁰. Permitem-nos encontrar, ainda, não tanto o grande homem – aquele que é, frequentemente, o protagonista nas narrativas de uma história tradicional –, mas o homem comum, ou melhor, os protagonistas anônimos da história¹¹¹. Os trabalhos de historiadores brasileiros que pesquisam a ação da Inquisição na América Portuguesa têm revelado esse universo de heterodoxias, desvios, resistências, isto é, atitudes e ações que evidenciam descompassos do povo e de parte do próprio clero com relação à lei canônica, e que tinham como alvo as autoridades e entre elas o próprio clero¹¹².

Como é sobejamente conhecido, os tentáculos da Inquisição Ibérica atravessaram oceanos e mares, atingindo o ultramar. Na América portuguesa, diferente de Goa na Ásia, nenhum tribunal inquisitorial foi implantado. A sua presença foi, porém, materializada através das *visitações* periódicas dos inquisidores, prática que constituía uma arma

¹⁰⁸ *Sazonada caramunha*: experimentada lamentação.

¹⁰⁹ José Miguel Wisnik (Seleção e Organização). *Gregório de Matos. Poemas escolhidos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 42-43

¹¹⁰ José Roberto do Amaral Lapa. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 75

¹¹¹ Jim Sharpe. “A História vista de baixo”. In: Burkert, Peter (Org.). *A Escrita da História*. São Paulo: Unesp, 1992, pp. 39-62.

¹¹² Sobre a Inquisição na América portuguesa, entre outros, cf.: Sônia Siqueira. *A Inquisição Portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978; Laura de Mello e Souza. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986; Laura de Mello e Souza. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVII-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. Anita Novinsky. *Cristãos-novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972; Ronaldo Vainfas. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997; Luiz Mott. *O sexo proibido: virgens, gays e lésbicas nas garras da Inquisição*. Campinas: Papirus, 1988; Daniela Buono Calainho. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008; Bruno Feitler. *Nas malhas da consciência: igreja e inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.

privilegiada do Santo Ofício no império, onde a carência de estruturas estimulava o recurso à delegação de poderes e a ações temporais”¹¹³.

Segundo Francisco Bethencourt, as visitas aos distritos na Metrópole tinham como propósito fundamental examinar, ou, como se dizia na época, “inspecionar” o comportamento e as crenças das populações distantes¹¹⁴. *Visitador*, portanto, era um inspetor das consciências, encarregado de proceder ao levantamento das violações aos preceitos estabelecidos pela Igreja. A presença cotidiana dessa vigilância nos trópicos efetivava-se pela ação dos *agentes* inquisitoriais: visitantes, comissários (agentes locais da inquisição, pertencentes ao clero) e familiares (membros civis da inquisição)¹¹⁵. Laura de Mello e Souza escreve que “a ira contra a Inquisição não dizia respeito apenas ao temor infundido por suas práticas terríveis, conhecidas de todos, hóspedes constantes de suas imaginações aterradas”, mas também “traduzia a má vontade, a irritação popular contra a religião oficial”¹¹⁶.

Joaquim Ramos Carvalho, em seu inovador estudo sobre as visitas pastorais dos bispos às comunidades portuguesas no Antigo Regime – obviamente extensivo ao Brasil colonial –, evidencia que muitos dos *pecados públicos* poderiam envolver *atitudes* contra o clero. Um dos exemplos mais interessantes, citado pelo autor, encontra-se num manuscrito da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra. O documento contém algumas peças de um processo contra Manuel Freire levado adiante pelo bispo do Porto, frei Gonçalo de Moraes e o seu vigário geral. Segundo o relato, “Manuel Freire teria resistido e desobedecido ao bispo e ao vigário em acto de visitação, tendo sido preso pelo meirinho do bispo no aljube eclesiástico”¹¹⁷. Exemplo claro de um certo tipo de anticlericalismo rastreável a partir de documentos que não tinham como propósito

¹¹³ Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. 2ª edição. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2016, p. 123.

¹¹⁴ Francisco Bethencourt. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália - séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 187.

¹¹⁵ A hierarquia do Santo Ofício era estruturada da seguinte maneira: Inquisidor-geral; Conselho-geral; Inquisidor; Deputado e promotor fiscal; Notário (tabelião, *escrivão público*); Meirinho (funcionário judicial correspondente ao atual *oficial de diligências*) e o alcaide (Antigo governador de castelo ou província, com jurisdição civil e militar. *Antigo oficial de justiça*); Solicitador (procurador habilitado por lei para requerer os processos ou quaisquer negócios forenses de outrem) e porteiro. O cargo de visitador (nos distritos) era equivalente ao de inquisidor (na metrópole). Cf.: Francisco Bethencourt. A Inquisição. In: Carlos Moreira Azevedo (Org.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 108-117.

¹¹⁶ Laura de Mello e Souza *apud* Ricardo Luiz de Souza. *Laicidade e Anticlericalismo*, p. 148.

¹¹⁷ José Ramos Carvalho. A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de antigo regime. *Revista Portuguesa de História*, 24 (1988), pp. 121-163.

precípua registrar o fenômeno que aqui nos ocupa. Episódios como esses não eram estranhos à realidade colonial.

A má vontade e a irritação popular contra a religião oficial exprimiram-se muitas vezes por *desvios* aos preceitos estabelecidos pela Igreja: iconoclastias, blasfêmias, imprecções, falta de reverência, desobediência deliberada, anedotas, etc. Ricardo Luiz de Souza cita dois casos exemplares sobre esse ponto, afirmando que, “mesmo em locais consagrados à devoção familiar, como os oratórios, registram-se casos de blasfêmia e desvio de conduta, como no caso da mãe denunciada por permitir que suas duas filhas de dez anos celebrassem missas junto a ela com as mesmas cerimônias da igreja”, ou no “caso da escrava que separava Jesus crucificado da imagem da Virgem, para que estes não se beijassem e não tivessem filhos”¹¹⁸.

A blasfêmia talvez tenha sido a mais comum das manifestações populares de anticlericalismo na Colônia, algo constante e muito partilhado. “Palavras escandalosas, irreverências aos dogmas católicos, profanações de imagens e de símbolos sagrados (...) tudo indica que a blasfêmia campeava no Brasil de forma muito mais intensa do que a quantidade registrada nas atas inquisitoriais. Nas comunidades coloniais, blasfemar era algo bastante comum. Autoridades administrativas, missionários, brancos, negros, mestiços, índios desgarrados das aldeias, vadios, ciganos e andarilhos, soldados, prostitutas, marinheiros e degredados afiavam a língua nas praças, igrejas e tabernas”¹¹⁹.

Entretanto, saliente-se que os diferentes atores que adotaram atitudes passíveis de serem consideradas como anticlericais “não se organizaram a partir de movimentos heréticos nem de cismas”, mas produziram “reações individuais de blasfêmia e apostasia que indicavam a existência de um sentimento de rebeldia perante a autoridade eclesiástica e seus dogmas”¹²⁰. A irreligiosidade organizada, portanto, não prosperou durante a Colônia, embora um anticlericalismo difuso, fruto do descontentamento face aos poderes eclesiásticos, seja detectável com uma significativa continuidade e nos lugares mais inesperados.

¹¹⁸ Ricardo Luiz de Souza. *Laicidade e Anticlericalismo*, p. 159.

¹¹⁹ Geraldo Pieroni e Alexandre Martins. Religiosidade popular e expressões blasfematórias na Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará, 1763-1769. *Mneme – Revista de Humanidades*. Rio Grande do Norte, vol. 11, nº 29, pp. 572-590, jan/julho de 2011, p. 586. Disponível em <http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme> conjuntura religiosa que permeava a compreensão de 7mundo. Acesso em 27 de julho de 2016.

¹²⁰ Ricardo Luiz de Souza. *Laicidade e Anticlericalismo*, p. 160.

No entanto, nas últimas décadas do século XVIII, alguns indivíduos identificados e enquadrados pejorativamente como *libertinos*¹²¹ passaram a difundir ideias, práticas e posturas políticas mais críticas a respeito da Igreja, do clero e da própria religião¹²². Esses indivíduos ridicularizavam alguns dogmas e costumes, como a quaresma, o conceito de pecado original, de fornicção, a canonização dos santos, o celibato eclesiástico, etc. Os novos círculos de sociabilidades – sociedades de leitura, lojas maçônicas, clubes, cafés – frequentados por burgueses e setores médios da sociedade se reuniam e levavam a cabo críticas mais racionalistas contra a influência que o clero exercia na sociedade do Antigo Regime. Na base dessa crítica estavam diversas obras europeias, sobretudo francesas, que chegavam ao Brasil trazidas por estudantes, assim como por outros meios¹²³.

Maria Beatriz Nizza da Silva afirma que, no pensamento luso-brasileiro das últimas décadas do século XVIII, perpassavam dois conceitos de *libertinagem*: um, mais popular, outro mais erudito; um mais diretamente ligado aos comportamentos, outro mais preso a ideias. Sobre o primeiro, dá este exemplo: em 1794, certo homem branco, da Capitania da Paraíba, foi acusado de ser "blasfemo e libertino", por ter atitudes iconoclastas traduzidas em agressões às imagens sagradas, por não cumprir os preceitos da igreja, por faltar à missa e comer carne em dia de jejum. Entretanto, e segundo a mesma pesquisadora, para os letrados, a questão da libertinagem “colocava-se mais no campo teórico do que das práticas e ações”. Entre outros, cita os casos de João Coelho da Silva, estudante de direito canônico na Universidade de Coimbra, que, numa confissão em que pretendia defender-se da acusação de heterodoxia, justificou a leitura que fizera de pensadores “libertinos” da seguinte maneira: "é impossível que um teólogo e um

¹²¹ Leszek Kochakowicz, no verbete *Libertino*, escreve que “libertino é essencialmente uma figura dos séculos XVII e XVIII. A palavra foi indubitavelmente usada tanto antes como depois, mas é nestes séculos, em particular em França, que se pode falar de uma poderosa tendência nas ideias e costumes, que exerceu um profundo impacto em toda a história europeia. (...) Em termos gerais, ‘libertino’ significava, em linguagem comum e em disputas filosóficas e teológicas, uma de três figuras: em primeiro lugar, um depravado; em segundo, um diletante mundano e incrédulo; finalmente, um filósofo céptico. Estas categorias não se excluíam mutuamente de modo algum, quer na realidade, quer na opinião dos críticos”. Cf.: Leszek Kochakowicz. “Libertino”. In: *Enciclopédia Einaudi*. Mythos/Logos; Sagrado/Profano. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1987.p. 326.

¹²² Raymond Trousson, demonstra, como afirmou Kochakowicz, que a palavra *libertino* (*libertinus*) foi utilizada pela primeira vez por João Calvino para designar os dissidentes anabatistas. Rapidamente o sentido original foi ampliado com a identificação progressiva, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, do libertino como ateísta, como deísta e livre-pensador. Cf.: Raymond Trousson. “Romance e Libertinagem no século XVIII na França”. In: Adauto Novaes (Org.). *Libertinos Libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 165.

¹²³ Sobre a questão da circulação de livros permitidos e proibidos no Brasil no período colonial ver o balanço historiográfico seguinte: Luiz Carlos Villalta. A história do livro e da leitura no Brasil Colonial: balanço historiográfico e proposição de uma pesquisa sobre o Romance. *Revista Convergência Lusíada*. Rio de Janeiro/Real Gabinete, v. 21, p. 165-185, 2005.

canonista ignore as heresias", pois é indispensável "que saiba quais os erros que ensinam os hereges e libertinos tanto para fugir quanto para aprender e saber as refutações que os santos padres e os concílios lhes fizeram". Por essa razão, continuava Coelho da Silva, sempre procurava ler livros ortodoxos "e que melhor refutassem os erros do deísmo, materialismo, fatalismo e outros". Asseverava também não crer "nas falsas doutrinas dos malvados libertinos, que negam a imortalidade da alma, o livre arbítrio, a providência de Deus". Também dizia que a cegueira da libertinagem tinha chegado ao ponto de negar a existência de Deus, "absurdo que repugna a toda a razão e a toda a evidência da necessidade de um Deus". Evitando entrar no mérito da defesa do confessor, Nizza da Silva conclui que "estamos aqui perante uma linguagem erudita totalmente diferente da utilizada por aqueles que conversavam sobre essas questões nas boticas do Rio de Janeiro"¹²⁴.

Conforme sustentou José Ferreira Carrato, entre esse grupo é possível encontrar sintomas "mais graves de irreligião, que resultam de arreigada e consciente mentalidade anticlerical (que é aliás a forma mais comum do filosofismo luso-brasileiro) concebida e desenvolvida pela leitura dos corifeus da incredulidade, principalmente os enciclopedistas". Carrato exemplificou esse tipo de atitude com o caso de João Inácio do Amaral Silveira, intendente na Demarcação de Diamantina, no período de 1795 a 1801. Esta autoridade, "segundo requerimentos do Povo do Tijuco, em 1800, ao Príncipe Regente, foi acusada de uma porção de faltas, em companhia do seu preposto, Fiscal João da Cunha Soto Maior", incluindo o "pouco respeito à religião, à monarquia, à justiça e às leis". E, possivelmente por ter sido "um voltaireano completo", salientava-se que o acusado se "mostrava pouco afeiçoado ao Cristianismo em várias circunstâncias"¹²⁵.

Por conseguinte, até os inícios do século XVIII, não era raro encontrar diversas críticas ao clero e ao seu comportamento. Todavia, importa destacar que as oriundas dos chamados "libertinos" foram esporádicas e expressavam posições emanadas dos círculos restritos da elite mais intelectualizada, e mantidas secretas devido à perseguição de que eram objeto, em especial após a Revolução Francesa¹²⁶.

¹²⁴ Maria Beatriz Nizza da Silva. *A cultura luso-brasileira*. Da reforma da Universidade à independência do Brasil. Lisboa: Editora Estampa, 1999, pp.105-117.

¹²⁵ José Ferreira Carrato. *Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais*. Notas sobre a cultura da decadência mineira setecentista. São Paulo: Ed. Nacional/Editora da USP, 1968. (Coleção Brasileira, vol. 334), p. 80.

¹²⁶ Anderson José Machado de Oliveira e Cláudia Rodrigues. "El anticlericalismo en Brasil". In: Roberto di Stefano e José Zanca (Org.). *Pasiones Anticlericales*, p. 195.

2. O regalismo e o antijesuitismo de Pombal: efeitos na Colônia

Como é sobejamente conhecido, durante o reinado de D. José I (1750-1777), sob a condução do Ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, realizou-se, em Portugal e nas suas colônias, um amplo processo de reformas, cujo impacto atingiu quase todas as áreas da administração política¹²⁷. Tais reformas – como não poderia deixar de ser, dado o caráter confessional da monarquia portuguesa – incidiram fortemente sobre a Igreja, não só devido ao peso desta na formação, constituição e legitimação do *poder temporal*, mas também na mais recente orientação *regalista*, que, na senda do exemplo francês, se traduziu nos países católicos na reivindicação de uma maior autonomia do poder régio face à Igreja em matérias não dogmáticas e de fé.

2.1 Regalismo em Portugal

Na verdade, a Monarquia portuguesa foi incrementando a institucionalização do *regalismo*, o que gerou crescentes conflitos com Roma e, portanto, com os setores do clero mais ultramontanos. É um fato, porém, que as raízes deste fenômeno remontavam à Idade Média, embora as suas expressões, teóricas e práticas, tivessem ganho um maior relevo, a partir de França, com a afirmação do poder absoluto da Majestade régia, ancorado nesta tese: a *potestas* temporal proviria diretamente do Ser Supremo para o Rei, secundarizando-se, assim, o papel mediador do Papado e da Igreja na legitimação dos ordenamentos políticos e sociais dos reinos e dos impérios católicos.

Com efeito, este modo de pensar vinha contra o edifício que foi sendo construído desde pelo menos o século V, e que em 494 teve em Gelásio I, com a sua teoria das “duas espadas”, o seu primeiro grande artífice, ao defender que, *se non est potestas nisi a Deo*, só o papa teria capacidade para investir os reis de poderes temporais, o que implicava uma visão negativa da política, depreciação ontológica essa que se escudava numa leitura de uma passagem do Antigo Testamento (1 Samuel, 8:10-18) sobre a institucionalização das monarquias¹²⁸. Por isso, conquanto ambos os poderes derivassem de Deus, a

¹²⁷ Sobre o regalismo em Portugal, cf.: José da Silva Dias. “Pombalismo e teoria política”. *Cultura, História e Filosofia*, I, s/l, 1982, p. 45-114; e, Zília Osório de Castro. O regalismo em Portugal: António Pereira de Figueiredo. *Cultura, História e Filosofia*, 6, s/l, 1987, p. 357-411.

¹²⁸ “Gelásio I, Papa de 492 a 496. Autor da teoria das duas espadas. Numa carta dirigida ao imperador Anastásio I, distingue a *auctoritas sacra pontificum*, procedente directamente de Cristo, e a *regalis potestate*, o poder real confinado à gestão dos assuntos temporais: *os príncipes cristãos devem recorrer ao sacerdócio em tudo o que diga respeito à sua salvação. Por seu lado, os padres devem atender a tudo o*

mediação teológica e eclesial sustentava que, tal como no homem a alma subordina o corpo, o mesmo acontece na hierarquia do poder espiritual face ao temporal.

Instrumento importante na consolidação da centralidade de Roma, no decorrer do século XIII (principalmente com os papas Inocêncio III e Bonifácio VIII), e numa evidente consequência da continuidade do sonho de *translatio imperii* e da doutrina das “duas espadas”, ganhou força a doutrina da *plenitudo potestatis* concentrado na pessoa do papa. Percebe-se. Ela vinha ao encontro da reafirmação da supremacia do poder espiritual sobre o temporal, assim como de soluções de inspiração cesaropapista, teocrática e ultramontana, o que virá a espoletar reações várias e que confluirão na luta pelo reconhecimento de uma maior autonomia para a função e fundamentos do poder político face ao poder eclesiástico.

Pensando bem, as mesmas premissas potenciavam leituras que apontavam para hermenêuticas diferentes, seja à luz do preceito evangélico consignado em Mateus 22:15-22: “*Dai, pois, a César o que é de César e a Deus o que é de Deus*”, seja mesmo em função da doutrina das “duas espadas”, pois esta acabava por insinuar a existência de uma autonomia entre os dois poderes, não obstante promanarem de uma fonte comum, mensagem essa deixada pela lição escatológica de Cristo (João 18:36): “O meu reino não é deste mundo”. Ora, se a longa vida da influência do augustinismo político bloqueou e reprimiu a valorização destes postulados, as transformações sociopolíticas, culturais, científicas e religiosas, que irão dar corpo ao advento de várias modernidades na Europa, encontraram neles as armas necessárias para combaterem as tendências mais fundamentalistas e resistentes à afirmação de doutrinas e práticas políticas que reivindicam uma maior autonomia para o poder temporal. Portanto, não surpreende a tese daqueles que fazem radicar no próprio legado cristão, mesmo quando em oposição à sua hermenêutica eclesiástica, a gênese de uma visão do mundo e da sociedade mais secularizada, principalmente a partir dos séculos XVII e XVIII.

Mais concretamente, e como bem sintetizou Fernando Catroga, aquele contexto possibilitou que a prioridade conferida à *religião de Estado* passasse a estar, no que às questões temporais diz respeito, condicionada pela *razão de Estado*. A este nível, a

que foi estabelecido pelos príncipes no tocante aos acontecimentos do domínio temporal, de modo que o soldado de Deus não se imiscua nas coisas deste mundo e que o soberano temporal não faça ouvir a sua palavra nas questões religiosas”. In: Repertório Português de Ciência Política. Disponível em: http://www.iscsp.ulisboa.pt/~cepp/papas/gelasio_i.htm. Acesso em 18 de setembro de 2017.

fidelidade religiosa ficou subordinada à fidelidade política, isto é, às fidelidades face ao Soberano e, depois, ao Estado-nação¹²⁹.

No terreno dos seus fundamentos, esta mutação arrastou consigo a erosão da velha doutrina medieval de forte mediação tomista, segundo a qual todo o poder vem de Deus, mas diretamente para o povo e, só depois, por delegação, deste para o Soberano, mesmo que tal origem eletiva tivesse ficado subsumida pela aceitação tácita do seu renovamento por hereditariedade, desde que a governação do Monarca se pautasse pelo princípio do bem comum. Ora, com o alargamento das soberanias territoriais, cresceu, no seio da *res publica* cristã, a tendência para a autonomização e concentração do poder temporal dos príncipes, movimento que foi sendo teorizado por teólogos e juristas que apostaram na demonstração deste princípio: todo o poder temporal vem diretamente de Deus, não para o povo (*laos*) nem para o papa, mas para o Soberano, seu único – isto é, *absoluto* – detentor. Nesta ordem de ideias, compreende-se que, na construção da modernidade política, sobretudo nos países católicos, tenha irrompido uma longa luta em prol da assunção mais plena da autonomia do Estado face ao poder de Roma, e que tanto o Absolutismo como o novel Estado-nação tenham lançado uma “guerra”, de cunho regalista, contra o poder temporal da Igreja.

Ter-se-á de ter presente que as várias guerras religiosas fortaleceram – a partir da primeira metade do século XVII – uma tendência que, sendo contemporânea das cisões protestantes, impulsionará a revolução política que estará na base da gênese (com alguma prioridade em França e, depois, em muitos países europeus) do *Estado*, no seu sentido mais estrito. Falamos da emergência – teorizada por muitos juristas régios, depois das últimas décadas do século XVI – do Estado soberano, ou melhor, do Estado do Rei “de direito divino”. Este Estado impôs-se, em França, como “Estado da razão de Estado” e, para se justificar, agitava a necessidade da pacificação civil, desiderato que somente seria concretizável se ele se sobrepusesse às Igrejas, em nome de uma legitimidade própria, inferida, num primeiro momento, da autoproclamada relação direta do Soberano com Deus e, depois, da teoria da soberania popular (ou nacional), vista por muitos como uma mera inversão secularizada das concepções jusdivinistas.

Pretende-se sustentar que, nestes casos, a conquista da independência do poder temporal perante Roma passou a ser premissa para se atingir a paz terrestre e salvar a *cidade dos homens*. Isto obrigou a componente eclesial do religioso e, em alguns casos,

¹²⁹ Fernando Catroga. *Entre Deuses e Césares*, pp. 228-229.

a sua própria matéria dogmática a ficarem sob a alçada da “razão” de Estado, como a vigência do josefismo, do galicanismo e do regalismo em muitos países católicos europeus dos séculos XVII e XVIII patenteia. Daí que, neles, a secularização do político tivesse desencadeado (recíprocas) “hostilidades” contra a religião dominante, não só a propósito dos fundamentos e do papel da soberania, mas também das ideias e valores que deviam orientar a vida dos indivíduos, agora chamados a serem, antes de tudo, cidadãos. Assim se compreende que, com a Revolução – e passada a ilusão de ser possível republicanizar a Igreja –, os ataques contra esta visassem “descristianizar” a sociedade¹³⁰. Percebe-se, também, por que é que a criação de uma nova ordem política e económico-social deu origem a uma forte corrente anticlerical e anticongreganista inspirada no argumentário iluminista, ou melhor, maçônico, racionalista e, depois, livre-pensador.

Como Roma não estava interessada em consentir a autonomia dos indivíduos, da sociedade e da política, como resposta o Estado reivindicará para si, cada vez mais, o exercício de *ações positivas*, especialmente no campo da economia (nacionalização dos bens eclesiásticos) e da educação (gratuita, obrigatória e, posteriormente, laica). Para isso, entrou nos domínios da Igreja com a finalidade última de construir a cidadania, isto é, de enraizar nos indivíduos um sentimento de pertença à Nação, anterior a quaisquer outros, incluindo os religiosos. Será neste clima de recíprocos antagonismos que se trilhará um acidentado percurso que, na atualidade, alguns designam por “exceção” francesa, no seio da qual a secularização ganhará contornos de laicidade. Como é lógico, o cariz “hostil” desta experiência, apesar de um ponto de partida aparentemente comum, acabou por se diferenciar da via seguida pelos EUA.

Daí que seja apropriado e operativo definir o *regalismo moderno*, ainda que em termos muito sintéticos, como um composto de teorias e de práticas que, principalmente desde os séculos XVII e XVIII, surgiram para fundamentar e impor a supremacia do *poder temporal* sobre o *poder espiritual* (detido pela Igreja) em todos os assuntos que não dissessem respeito a matérias de fé e de dogma. Com isto, medrou uma paulatina secularização dos alicerces da função do Estado, ao mesmo tempo que se foi colocando na defensiva a herança do augustinismo político e da doutrina das “duas espadas” (Gregório VII), assim como a dos sonhos cesaropapistas e teocráticos. Naturalmente, e numa correlação direta com este horizonte polêmico, aumentaram contra o ultramontanismo as apologias alternativas do episcopalismo e de uma maior

¹³⁰ Michel Volvelle. *A revolução contra a Igreja*.

autodeterminação do governo das Igrejas “nacionais”, eco do próximo advento de uma ideia de soberania que, em questões temporais, não podia coexistir com a partilha e com a fragmentação. Ora, conquanto num contexto ainda mais secularizado, esse será o projeto que nas suas especificidades próprias orientará, desde a Revolução Francesa, a emergência e construção do Estado-nação.

2.2 O Regalismo pombalino e o antijesuitismo

Como mencionado acima, o Marquês de Pombal foi, em Portugal, o melhor exemplo do regalismo moderno. Em sua luta contra o ultramontanismo, concentrou suas forças em aniquilar a Companhia de Jesus. Ao ponto de, em 1759, expulsar os jesuítas do reino de Portugal, o que naturalmente incluía as regiões coloniais, lugar onde a tensão entre os inicianos e o Estado regalista era mais evidente, nomeadamente no que tange ao controle das missões na região Sul do Brasil e na Amazônia. O sucesso da campanha de Pombal contra os jesuítas pode ser constatado na influência que ele exerceu sobre o Papa Clemente XIV, ao ponto de, em 1773, este ter decretado a extinção da Companhia¹³¹.

Ora, as medidas contra a ordem inaciana foram precedidas pela eficiente construção da imagem negativa do jesuíta. José Eduardo Franco, em sua incontornável obra *O Mito dos Jesuítas. Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, afirma que foi em Portugal que nasceu “um dos mais inexoráveis perseguidores” da Companhia de Jesus, o Marquês de Pombal. Com efeito, foi o ministro de D. José I que, “através de uma bem orquestrada propaganda, direccionada para os centros da cultura e do poder europeus do seu tempo”, fundou o *mito negro* dos Jesuítas em Portugal “com reflexos e influências significativas a nível internacional”. Conforme explicita o autor, o antijesuitismo pombalino integrou o já existente conjunto de mitos negativos construídos em Portugal no decurso do seu processo histórico, como o anticastelhanismo e o antisemitismo. Em certa medida, a construção da imagem negativa do jesuíta irá considerá-lo pior do que o judeu:

Se sobre os hebreus recaía a censura fundamental de haverem promovido a morte de

¹³¹ Como ressaltou Michel Leroy no prefácio à edição portuguesa de sua obra *O Mito Jesuíta*, “poucas associações humanas terão exercido sobre grande parte do mundo uma influência comparável à da Companhia de Jesus”. Completa o argumento afirmando que “essa influência fascina, mas também não deixa de inquietar”, cf.: Michel Leroy. *O Mito Jesuíta*. De Béranger Michelet. Lisboa: Roma Editora, 1999, p. 7.

Jesus Cristo (e aqui residia o principal fundamento de natureza teológica alegado para vituperar os Judeus como povo deicida e, por isso, divinamente amaldiçoado), sobre os Jesuítas cairá também o labéu extremo de terem usurpado o nome supremo de companheiros de Jesus para, de forma disfarçada e ardilosa, se colocarem no lugar de Deus e subverterem o Cristianismo, arruinarem a sociedade dos homens e dominarem a terra. A morte de Cristo pelos judeus teve a vantagem, na economia da salvação cristã, de trazer a salvação do género humano. Foi, portanto, um acto mau, mas com consequências soteriológicas que excederam em positividade a maldade operatória daquela acção assassina. Ao passo que os Jesuítas ter-se-iam colocado no lugar de Cristo, apropriando-se satanicamente dos títulos sagrados, com a consequência terrível, teleologicamente entendida, da projecção da ruína da humanidade e da destituição da sua dignidade ontológica. Sendo que esta acção jesuítica aponta para uma antecipação do final dos tempos, na perspectiva exaltada da sua figuração mitificante¹³².

A representação dos jesuítas como ardilosos, usurpadores e traidores não nasceu com Pombal, mas constitui um fenómeno e um movimento cultural e sociopolítico tão antigo quanto a própria Companhia de Jesus. No entanto, o primeiro-ministro foi o responsável “pela inauguração de uma nova etapa na história do antijesuítismo português, criando aquilo que poderíamos chamar de verdadeira escola ideológica antijesuítica”, com a produção de farta literatura contra a *Companhia*, distribuída por todo o território imperial, e até fora do território metropolitano, o que incluía, obviamente, a América Portuguesa¹³³.

“O advento de Pombal”, como escreveu Américo Jacobina Lacombe, “representou o estabelecimento de uma política fundamentalmente controladora em todos os campos do pensamento (...) tanto em relação à Santa Sé quanto às próprias autoridades internas da igreja”. A Mesa da Consciência e Ordens, a Real Mesa Censória, o novo ensino, e outros organismos e mecanismo representaram “poderosas armas de uma crescente laicização que não cessou mesmo com a queda do pombalismo”¹³⁴. Com efeito, com a Viradeira, muita da obra de Pombal não foi revogada. Com o ministro de D. José I, o regalismo chegou ao seu apogeu e deixou herdeiros, pois essa tendência foi assumida

¹³² José Eduardo Franco. *O mito dos Jesuítas*. Em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX). Vol. I: Das Origens ao Marquês de Pomba. Lisboa: Gradiva, 2006, p. 319.

¹³³ José Eduardo Franco. *O mito dos Jesuítas*, p. 320.

¹³⁴ Américo Jacobina Lacombe. *A Igreja no Brasil Colonial*, p. 74.

posteriormente pelo liberalismo constitucional, em Portugal e também no Brasil¹³⁵.

Por conseguinte, o mito construído por Pombal adquire um caráter transnacional, impactando fortemente o Brasil. O “banimento dos jesuítas em 1759” da América portuguesa causou um “tremendo abalo” na colônia. Com efeito, “o confisco dos bens, a prisão e embarque para a Metrópole, a substituição dos jesuítas nos seminários e nas escolas que regem” foram particularmente negativos para o território brasileiro no século XVIII. A subalternização da Igreja Católica em Portugal e, conseqüentemente, na América portuguesa foi mais perceptível nas ordens religiosas, alvos privilegiados das políticas pombalinas: “No fim da era colonial não era brilhante o estado das ordens religiosas no Brasil”, escreveu Jacobina Lacombe, porque, “sob o pretexto de reformá-las, várias vezes interveio o poder civil em drástica suspensão do recebimento dos noviços (...). No reinado de D. Maria I, a relaxação era tal que foi criada a Junta de Melhoramentos das Ordens Regulares, de pouco efeito”¹³⁶.

As medidas pombalinas foram recebidas na América portuguesa de maneiras diversas. Antes de resistirem, muitos foram os padres e até bispos brasileiros que aderiram ao antijesuitismo e à *ilustração* pombalina¹³⁷. Livre de grandes impedimentos, o governo português procurou consolidar suas reformas na colônia, “primeiro nas cidades mais desenvolvidas e populosas fazendo a novidade ser sentida principalmente nas academias então fundadas e nos cursos de filosofia para o clero secular e regular. A primeira casa a sentir os efeitos da mudança de perspectiva foi o seminário de Mariana, Minas Gerais. (...) A Metrópole, no entanto, se surpreenderia com um *fruto inesperado da sua opção*, pois a elite que a ela aderiu passou a pretender a independência e a instituição de um regime político em consonância com as ‘luzes’. Assim, a capitania citada se converteu no foco de ideias revolucionárias e quando a ‘Inconfidência Mineira’ foi abortada em 1789 descobriu-se que sete padres estavam envolvidos”¹³⁸ (grifo acrescentado).

As medidas pombalinas do século XVIII foram herdadas e aplicadas pelas elites políticas do século XIX, e mesmo do XX. José Eduardo Franco afirma que foi em

¹³⁵ Luís Machado de Abreu. *Ensaio Anticlericais*, p. 49.

¹³⁶ Américo Jacobina Lacombe. *A Igreja no Brasil Colonial*, pp. 74-75.

¹³⁷ Apesar de Ana Cristina Araújo nos alertar para os riscos de se aceitar acriticamente a “pretensa unidade conceptual atribuída aos pensadores e vulgarizadores portugueses ditos ‘iluministas’”, não incorremos em erro em entender que no *pombalismo* existe “uma larga concordância de pontos de vista em domínios-chave como a moral, a política, a religião e a ciência, se limitarmos a análise a alguns autores identificados com as orientações do chamado ‘iluminismo católico’”, cf.: Ana Cristina Araújo. *A Cultura das Luzes em Portugal. Temas e Problemas*. Lisboa: Livros Horizonte, 2003, pp. 15-16

¹³⁸ Dilermando Ramos Vieira. *O processo de reforma e reorganização da igreja no Brasil (1844-1926)*. São Paulo: Editora Santuário, 2007, p. 34

“Portugal que se engendrou, mormente através da ação promotora da política pombalina, uma cultura e uma mentalidade antijesuíticas que perdurou no tempo, recriando-se e potenciando-se pelos seus mais *inesperados herdeiros*, as elites liberais, maçónicas, republicanas, socialistas, positivistas e livres-pensadoras dos séculos XIX e XX. Nestes *viveiros fecundos*, o mito jesuítico de matriz pombalina remanesceu, enriquecendo-se através da acção e da pena de figuras políticas e literárias que elegeram os Jesuítas como o seu inimigo de recurso preferencial para os seus combates ideológicos, e ao lado, erguendo Pombal como o herói-modelo, o inspirador, o áugure das suas modernas campanhas”¹³⁹ (grifo acrescentado).

Ora, o Brasil de antes e depois da independência também será “um viveiro fecundo” para o antijesuitismo de Pombal. À semelhança do que ocorreu em Portugal, as elites brasileiras da segunda metade do século XIX, *herdeiras inesperadas*, como os liberais portugueses do início do século XIX, elegeram os jesuítas como representação maior do inimigo que se desejava eliminar: o clero ultramontano. Portanto, ainda que muito brevemente, assinalamos o fato de que uma parte da legislação pombalina sobre os jesuítas e as ordens religiosas foi assumida pelo Brasil independente, assim como o próprio mito negro do antijesuitismo.

3. O clero revolucionário e o anticlericalismo na Conjuração Baiana (1798)

Foi no último quartel do século XVIII que eclodiram as primeiras manifestações claras de um sentimento nativista, isto é, de certa “consciência de ser brasileiro”, que se manifestou através de projetos regionais de separação em relação à metrópole. Esse foi o traço comum de episódios diversos como a Inconfidência Mineira (1789), a Conjuração Baiana (1798) e a Revolução Pernambucana (1817)¹⁴⁰. A historiadora Júnia Ferreira Furtado, após analisar as contribuições da historiografia sobre a crise do sistema colonial português na América, escreve que os diversos argumentos explicativos para esse fenômeno convergem no sentido de que essa crise foi decorrente de um processo de “oposição intrínseca entre a Metrópole e a Colônia, sendo que a primeira se esforçava por criar uma administração coesa e eficiente [herança pombalina], contrária aos interesses

¹³⁹ José Eduardo Franco. O mito dos Jesuítas em Portugal. Séculos XVI-XX. *Revista Lusófona de Ciências da Religião*, Lisboa, Ano V, nº 9/10, pp. 303-314, 2006. Disponível em: <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/viewFile/4096/2795>. Acesso em 27 de julho de 2016.

¹⁴⁰ Boris Fausto. “O Brasil Colonial”. In: *História Concisa do Brasil*. São Paulo, Edusp, 2006, p. 63.

coloniais, restando à população explorada se defender de todas as formas possíveis, muitas vezes se cercando de privilégios, ou mesmo se entregando a atividades ilícitas”. Os movimentos tidos como *nativistas* e, “posteriormente, a Independência foram resultados do desenrolar deste processo contraditório”¹⁴¹.

Esses movimentos foram influenciados pelas novas ideias e pelos fatos ocorridos na esfera internacional, mas refletiam também a realidade local¹⁴². Por conseguinte, é sobejamente conhecida a influência do Iluminismo¹⁴³ sobre todos esses episódios, assim como são perceptíveis também os contributos das *revoluções atlânticas* sobre projetos separatistas em algumas dessas revoltas provinciais. Com efeito, a independência das Treze Colônias exerceu enorme fascínio na Inconfidência Mineira¹⁴⁴. Por sua vez, o “ensaio de sedição” que foi a Conjuração Baiana recebeu forte influência da Revolução Francesa e do seu anticlericalismo¹⁴⁵.

Cabe aqui uma nota explicativa: não se pretende fazer uma análise pormenorizada desses movimentos, mas apenas registrar que, em todas essas revoltas, é possível perceber a forte atuação do clero católico, setor que, no entanto, nem sempre atuou da mesma maneira face aos movimentos separatistas¹⁴⁶. Com efeito, a presença de sacerdotes foi

¹⁴¹ Júnia Ferreira Furtado. “O outro lado da Inconfidência Mineira: Pacto Colonial e Elites Locais”. Disponível em: <http://www.opiniaopublica.ufmg.br/pae/apoio/pdf>. Acesso em 27 de julho de 2016. Também foi publicado em *LPH: Revista de História*, Mariana, UFOP, nº 4, pp.70-91, 1993/1994.

¹⁴² Júnia Ferreira Furtado afirma que “para compreender a Inconfidência Mineira é preciso analisar duas conjunturas que caracterizaram a política metropolitana em relação à Colônia. A primeira, anterior ao movimento em pouco mais de uma década, foi a Era Pombalina. A segunda, contemporânea a ele, foi a de Martinho de Melo e Castro que lhe sucedeu”, cf.: MAXWELL, K. *A devassa da devassa*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

¹⁴³ Lilia Schwarcz e Heloisa M. Starling. *Brasil: uma biografia*. Lisboa: Temas e Debates – Círculo de Leitores, 2015, p. 131.

¹⁴⁴ “Por exemplo, um ex-estudante de Coimbra – José Joaquim de Maia – ingressou na Faculdade de Medicina de Montpellier, na França em 1786. Naquele ano e no ano seguinte teve contatos com Thomas Jefferson, então embaixador dos Estados Unidos na França, solicitando apoio para uma revolução que, segundo ele, estava sendo tramada no Brasil”, cf.: Boris Fausto. *O Brasil Colonial*, p. 64. O historiador Francisco Iglésias escreve que “a julgar pela leitura dos *Autos da devassa*, a grande fonte inspiradora da Inconfidência Mineira foi a independência das colônias inglesas na América, em 1776, que formam a República dos Estados Unidos. Fala-se a todo momento no exemplo da América inglesa. Treze anos depois do episódio emancipador daquelas colônias, a lembrança do inglês continua firme. Entende-se o fato, pois o Brasil depende de Portugal, e desejoso de ser livre, vê naquele episódio um exemplo a ser seguido”, cf.: Francisco Iglésias. Raízes ideológicas da Inconfidência Mineira. *Acervo – Revista do Arquivo Nacional*, Rio de Janeiro v.4, n. 1, pp. 7-14., jan./jun. 1989. Disponível em: <http://www.arquivonacional.gov.br/media/v.4,%20n.1,%20jan,%20jun,%201989.pdf>. Acesso em 17 de agosto de 2016.

¹⁴⁵ István Jancsó. *Na Bahia, contra o Império: história do ensaio de sedição de 1798*. São Paulo: Hucitec. Salvador: Editora da UFBA, 1996.

¹⁴⁶ Sobre o clero na política, sobretudo durante o Primeiro Reinado (1822-1831), cf.: Françoise Jean de Oliveira Souza. Religião e política no primeiro reinado e regências: a atuação dos padres-políticos no contexto de formação do Estado Imperial Brasileiro. *Almanack Braziliense*, [S.l.], n. 8, p. 127-137, nov. 2008. ISSN 1808-8139. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/alb/article/view/11700>. Acesso em 07 de março de 2017.

significativa na Inconfidência Mineira: “quase todos embebidos de ideias iluministas, como evidencia a célebre biblioteca de um deles, a do Cônego Luís Vieira da Silva (1735-1809), pródiga em obras do gênero”. Também a Revolução Pernambucana de 1817, rebelião mais popular do que a mineira, abrangeu amplas camadas da população: militares, proprietários rurais, juizes, artesãos, comerciantes, assim como um grande número de clérigos, “a ponto de ficar conhecida como a *revolução dos padres*”¹⁴⁷.

A forte influência que as ideias revolucionárias oriundas de França exerceu na Conjuração Baiana, associada ao anticlericalismo presente entre muitos dos revoltosos, aconselha-nos a fazer uma análise desse episódio. A Conjuração Baiana, também nomeada de *Conjuração dos Alfaiates*, foi um movimento sedicioso frustrado, que teve lugar em meados de 1798 na cidade de Salvador, tendo sido severamente reprimido pela Coroa Portuguesa. O programa dos conjurados era bastante heterogêneo, pois combinava reivindicações pontuais e de menor envergadura, como melhores soldos para os trabalhadores, ao lado da defesa de um governo do tipo republicano, colocando em questão o domínio metropolitano. Contou com a participação de diversos indivíduos pobres, que incluiu escravos, libertos e homens livres – na sua maioria crioulos e mulatos, bem como letrados imbuídos de ideias da Revolução Francesa difundidas na província por meio dos diversos *pasquins* que circulavam clandestinamente pela cidade de Salvador¹⁴⁸. Durante o processo de devassa, foram encontrados papéis com tradução de panfletos franceses, que coexistiam com orações católicas¹⁴⁹. Seus objetivos expressavam uma radicalidade invulgar, pois propunham a inclusão no movimento revolucionário “de

¹⁴⁷ Para o historiador Denis Bernardes a Revolução pernambucana de 1817 foi a tentativa mais radical de subversão do poder real. Movimento temporalmente curto (durou pouco mais de dois meses, de 6 de março a 20 de maio), mas que produziu um forte impacto político, pois os “patriotas” – como se autodenominavam os revoltosos –, romperam com o Rio de Janeiro e instalaram uma República, adotando uma nova bandeira, novas formas de tratamento pessoal, decretaram a liberdade de consciência, de imprensa, etc. Almejando a formação de uma ampla república, o movimento espalhou-se pela Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará. Por tudo isso, a repressão não poderia ser branda. Cf.: Denis Antônio de Mendonça Bernardes. *O Patriotismo Constitucional: Pernambuco, 1820-1822*. São Paulo: Hucitec/Fapesp, Recife: UFPE, 2006.

¹⁴⁸ Guilherme Pereira das Neves, ao estudar as influências da Revolução Francesa sobre a Conjuração Baiana cita Luís Henrique Dias Tavares, “um dos que mais solidamente estudou o movimento de 1798”. Dias Tavares dividiu a *conjuração* em duas fases. “De fins de 1793/inícios de 1794 até meados de 1797, alguns homens de posição trouxeram para Salvador ideias da Ilustração e discutiram entre si as notícias da Revolução Francesa. De uma forma ou de outra, essas ideias chegaram até esses artesãos, esses soldados e esses escravos que projetaram o levante. A segunda fase começou no final de 1797, estendendo-se até às prisões de agosto de 1798, e foi marcada por uma preocupação mais revolucionária. No intervalo desses dois períodos, as pessoas de condição afastaram-se do projeto. Cf.: Guilherme Pereira das Neves. *Bahia, 1798: uma leitura colonial da Revolução Francesa*, p. 8

¹⁴⁹ Guilherme Pereira das Neves. *Conjuração dos Alfaiates*. In: Ronaldo Vainfas (Org.). *Dicionário do Brasil Colonial*, p. 141.

indivíduos desiguais em termos sociais e econômicos, com interesses opostos e, eventualmente, muito distintos uns dos outros”¹⁵⁰.

O movimento também contou com a participação de uma pequena elite letrada de Salvador. Entre estes estava Francisco Agostinho Gomes, diácono, homem abastado e pouco ortodoxo, “sobre o qual havia notícia de patrocinar jantares de carne em dias proibidos pela Igreja”, bem como de traduzir textos franceses que veiculavam “ideias de caráter republicano e anticlerical”. Ao ter conhecimento da circulação de tais ideias, o governador da Província imediatamente intimou à sua presença alguns desses “infectados pelos princípios jacobinos” e os repreendeu¹⁵¹.

O que importa aqui destacar é o facto de em Salvador, no final do século XVIII, circularem panfletos com inspiração difusa nos enciclopedistas franceses, transmitindo ideias políticas e religiosas consideradas “perigosas” pelas autoridades. Ainda que a Inconfidência Mineira tenha adquirido maior projeção na historiografia brasileira, foi na Conjuração dos Alfaiates que foram esboçadas as propostas mais radicais, ainda que contraditórias entre si.

A circulação de impressos e manuscritos foi considerável, dentro dos limites de uma cidade colonial. Lilia Schwarcz e Heloisa M. Starling escrevem que, na manhã de 12 de agosto, “a cidade acordou semeada de panfletos que pareciam vir de todo lugar, apanhando de surpresa população e autoridades. Os panfletos baianos surgiram nos pontos de maior circulação de pessoas, seu roteiro seguia a topografia característica de Salvador: acompanharam as ruas tortas, os becos e as ladeiras”. Alguns panfletos foram parar em sacristias de igrejas, “dois outros foram encontrados na Igreja do Convento do Carmo”¹⁵². Nesses panfletos eram veiculadas ideias de liberdade, igualdade, democracia e república. Toda a população era convocada a participar ativamente do movimento, que tinha entre seus propósitos colocar fim ao “detestável jugo metropolitano de Portugal”. Os próprios religiosos eram convidados a fazer parte da ação popular, enquanto “os membros do clero que pregavam contra a liberdade eram ameaçados”¹⁵³.

Ricardo Luiz de Souza, escudado na obra *A Primeira Revolução Social Brasileira*, de Afonso Ruy, afirma que a ruptura com Roma chegou a fazer parte dos princípios revolucionários de 1798, objetivando-se a criação de uma igreja brasileira, denominada

¹⁵⁰ Guilherme Pereira das Neves. *Conjuração dos Alfaiates*, p. 152.

¹⁵¹ Guilherme Pereira das Neves. *Conjuração dos Alfaiates*, p. 142.

¹⁵² Lilia Schwarcz e Heloisa M. Starling. *Brasil: uma biografia*, p. 149.

¹⁵³ Mary Del Priore e Renato Venancio. *Uma Breve História do Brasil*. São Paulo: Planeta, 2010, p. 149.

de “Igreja Americana”. Nesse contexto, lembra Afonso Ruy, merecem “um estudo especial, ainda não feito, as tendências separatistas agitadas no último quartel do século XVIII, ao que concerne a religião”¹⁵⁴. Seja como for, o fato é que no *Manifesto ao Povo Bahiense* claramente se percebe a suspeição sobre o clero, nomeadamente o regular¹⁵⁵. Ameaçavam punir todos aqueles, inclusive o clero, que não comungavam das posições políticas do *povo*. Entretanto, não colocavam em questão Deus e nem a religião. Isso fica mais claro ainda em um dos panfletos que foi enviado, em forma de carta, ao prior dos carmelitas descalços da Bahia, que o proclamava como “futuro geral em chefe da Igreja baianense”¹⁵⁶.

Finalmente, cabe ainda mencionar outro movimento sedicioso. Embora se situe num contexto distinto – o Brasil independente – importar ressaltar o mesmo ponto da forte presença de clero liberal nos movimentos revoltosos. Com efeito, após a emancipação política, e, além de outros fatores, em razão dos atos centralizadores de D. Pedro I evidenciados na dissolução da Constituinte e na consequente outorga da Constituição de 1824, assim como pela forte influência sobre o Imperador de portugueses residentes no Brasil, eclode uma nova rebelião em Pernambuco e províncias vizinhas: a *Confederação do Equador* (1824). A propagação de ideias republicanas, antilusitanas e federativas ganhou ímpeto na inquieta província. Como figura central das críticas ao império destacou-se o frade carmelita Joaquim do Amor Divino Rabelo (1779-1825), mais conhecido como Frei Caneca, que já havia participado da revolução de 1817. “Este carmelita era autor de obras defendendo a soberania popular, a separação dos poderes e o fim da escravidão”¹⁵⁷. Como em todos os outros episódios sediciosos, a Confederação do

¹⁵⁴ Afonso Ruy. *A Primeira Revolução Social Brasileira*, p. 97, *apud*, Ricardo Luiz de Souza. *Laicidade e Anticlericalismo*, p. 140.

¹⁵⁵ “O Poderoso e Magnífico Povo Bahiense Republicano desta cidade da Bahia Republicana considerando nos muitos e repetidos latrocínios feitos com os títulos de imposturas, tributos e direitos que são celebrados por ordem da Rainha de Lisboa, e no que respeita a inutilidade da escravidão do mesmo povo tão sagrado e digno de ser livre, com respeito a liberdade e a igualdade ordena manda e quer que para o futuro seja feita nesta cidade e seu termo a sua revolução para que seja exterminado para sempre o péssimo jugo ruinável da Europa; segundo os juramentos celebrados por trezentos noventa e dois Digníssimos Deputados Representantes da Nação em consulta individual de duzentos e oitenta e quatro entes que adotam a total Liberdade Nacional. (...) manda que seja punido com pena vil para sempre todo aquele padre regular que (...) persuadir aos ignorantes, fanáticos e hipócritas, dizendo que é inútil a liberdade Popular. O Povo será livre do despotismo do rei tirano, ficando cada um sujeito às Leis do novo Código e reforma de formulário. (...) será maldito da sociedade Nacional todo aquele ou aquela que for inconfidente à Liberdade coerente ao homem, e mais agravante será a culpa havendo dolo eclesiástico”. “Aviso ao Clero e ao Povo Bahiense Indouto” [Aviso IV]. Manuscritos dos volumes 578, 581 e 138 do Arquivo Público da Bahia; manuscritos da Biblioteca Nacional, I – 28, 23, 1 nº 1-12 *apud* Kátia M. de Queirós Mattoso. *Presença Francesa no Movimento Democrático Baiano de 1798*. Salvador: Itapuã, 1969. p. 155-156.

¹⁵⁶ Mary Del Priore e Renato Venâncio. *Uma Breve História do Brasil*, p. 150.

¹⁵⁷ Ítalo Santirochhi. *Questão de Consciência*, p. 103

Equador foi derrotada. “A punição dos revolucionários foi além das expectativas. Um tribunal manipulado pelo Imperador condenou à morte Frei Caneca e outros revolucionários”¹⁵⁸.

Tomando como exemplo a Inconfidência Mineira, a Revolução Pernambucana e a Confederação do Equador, constata-se uma longa tradição de envolvimento de religiosos em rebeliões de inspiração liberal. Nesses movimentos constata-se que seus protestos e reivindicações eram de natureza mais política do que social e/ou religiosa. Por conseguinte, se opunham ao centralismo e despotismo, seja o da Metrópole seja o do Rio de Janeiro. Entretanto, foi na Conjuração Baiana que o anticlericalismo do próprio clero liberal contra aqueles que estavam mais alinhados com a metrópole foi mais perceptível.

O anticlericalismo praticado pelo próprio clero no transcorrer desses movimentos é detectável pela oposição que faziam à estrutura política e simbólica que a coroa lusitana representava. Não só as autoridades políticas eram os alvos das críticas e dos protestos, como também o clero metropolitano sofria as mesmas críticas por parte do clero e da elite política da colônia. Isto é, a oposição ao clero metropolitano confundia-se com a oposição ao domínio metropolitano. Verifica-se com mais clareza essa ilação na Conjuração Baiana.

4. As Bases Legais da Relação entre o Estado e a Igreja no Brasil Independente:

heranças pombalinas

Como já mencionado, a Independência do Brasil não alterou significativamente as relações do novo Estado (em construção) com a Igreja Católica. Manteve-se o Padroado, fruto da visão regalista do poder temporal, e em relação aos jesuítas e às ordens religiosas continuou em vigor uma parte da legislação pombalina. Antes de analisarmos o lugar da religião de Estado na Constituição Imperial, no *Código Criminal* e no *Ato Adicional* de 1834, cabe aqui uma análise, ainda que sintética, dos debates que a respeito desse tema tiveram lugar na *Assembleia Constituinte* de 1823.

¹⁵⁸ Boris Fausto. *O Brasil Colonial*, p. 83.

4.1 A Religião na Constituinte de 1823

Entre os diversos temas que sobre a formação do novo Estado vieram à tona na *Assembleia Constituinte do Império do Brasil* ao longo dos sete meses em que decorreu – entre 17 de abril (1ª sessão preparatória) e 12 novembro de 1823 (dissolução) –, os deputados debateram o problema da relação da nova entidade política com a religião. E entre as várias vertentes debatidas¹⁵⁹, destacamos somente dois: a questão do projeto de lei proibindo a aceitação de noviços nos conventos, e a questão da liberdade religiosa. No entanto, como veremos, é ponto pacífico que o assunto que mais demandou dos deputados foi este último. O que se compreende, pois ele representava uma das facetas mais importantes da constitucionalização, se não mesmo das liberdades fundamentais do novo cidadão brasileiro.

4.1.1 Sobre os noviços

Em 24 de maio de 1823, o deputado padre José Antônio Caldas¹⁶⁰, submete à mesa diretora da *Assembleia* um projeto de lei que tinha como propósito proibir “provisoriamente, a entrada de pessoas de ambos os sexos para os noviciados, em todos os conventos”, assim como proteger “os de sexo masculino que queiram deixar a vida religiosa, garantindo-lhes o direito de ocupar cargos civis e eclesiásticos”¹⁶¹.

Na justificativa da proposta, salientava-se que o nascente Império brasileiro só poderia prosperar com o desenvolvimento da agricultura e com o crescimento da população. Entretanto, esses “dois objetos” achavam-se “diminutos e atrasados” no Brasil. A razão disso encontrava-se na realidade de que “cidadãos que podiam prestar maiores serviços à sua pátria cultivando um campo, ou dando súditos à nação, pelos

¹⁵⁹ Os temas relacionados com religião debatidos nas diversas sessões, e que consideramos menos relevantes para os propósitos de nossa tese, foram: *arrecadação de dízimos* (sessão de 18 de agosto); *a questão dos provimentos eclesiásticos* (sessões 9 de maio e 12 de junho); *civilização e catequese dos índios* (sessões 12 de maio e 2 de junho); *conhecenças, salários e direitos paróquias do bispado de Mariana* (sessão 22 de julho); e, finalmente, questões relativas aos seminários (sessões 14 de agosto e 4 de setembro). Cf. *Annaes da Assembleia Constituinte do Império do Brasil*. Vol. I a VI. Rio de Janeiro: Typographia da Viúva Pinto e Filho, 1984. Disponível em: <https://arquivohistorico.camara.leg.br/index.php/assembleia-geral-constituente-e-legislativa-do-imperio-do-brasil-1823>. Acesso em 9 de junho de 2017 (doravante será citado como *AACIB*)

¹⁶⁰ Padre eleito deputado pela província de Alagoas para a Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil em 1823.

¹⁶¹ “Projeto de Lei nº 9, sobre a proibição de entrada para o noviciado”. In: *AACIB*, sessão em 24 de maio de 1823. Tomo I, p. 155.

estreitos e encantadores laços do matrimônio, são coatos, por um funesto prejuízo nascido de uma acanhada educação, a entrada no estado clerical e no claustro muitas vezes contra a sua vocação”. E também reivindicava que “um dos poderes da sociedade” era o de delimitar o “número de homens que devem entrar na ordem clerical”. Reverberando o anticongreganismo da época, concluía: “nós não temos precisão de tantos sacerdotes”.

A discussão do projeto, ocorreu em 27 de junho¹⁶². Entre os intervenientes, o primeiro a manifestar-se foi o Barão de Santo Amaro, que, em rápida consideração, afirmou que havia “uma ordem que não está derogada, que faz depender de licença do governo a entrada de qualquer pessoa nas corporações religiosas”; existindo essa ordem, torna-se “desnecessário o projeto”. Quanto à composição da citada “ordem”, tratava-se de um conjunto indefinido de cartas régias, decretos e outros documentos dispersos da monarquia portuguesa que não haviam sido “derrogados”, evidenciando a herança regalista herdada da metrópole.

Na sequência falou o deputado Arouche. Em sua percepção, a questão proposta refletia apenas uma “moda da época”, isto é, criticar o clero regular. Como argumento supletivo, afirmou que “todos os conventos têm pouca gente, tanto de um como de outro sexo”, e por isso “nem vale a pena falar nesta matéria, quanto mais discutir-se um projeto”. Na mesma linha de argumentação, discursou também o deputado Pereira da Cunha, acrescentando apenas que o projeto era “diametralmente oposto aos princípios da liberdade civil do cidadão”.

Por sua vez, o deputado José Joaquim Carneiro de Campos entendeu que, como o projeto visava “remover um dos grandes embaraços do progressivo aumento de população em um país que tanto necessita de braços”, a sua aprovação poderia ser “muito útil pelas cautelas que poderemos estabelecer”. O deputado França foi o mais contundente em sua posição: “conquanto eu respeite a piedade das suas fundações, não posso deixar de dizer, politicamente falando, que *elas não servem* para outra coisa mais do que para tirar à sociedade o maior número de braços que aliás poderiam ser úteis” (grifo acrescentado).

Costa Aguiar colocou-se contra o projeto e justificou que não era da competência do plenário votar sobre tal matéria antes que a “comissão eclesiástica apresente um plano de reforma a este respeito”. Esse *plano* deveria “tratar não só sobre o modo e a circunspeção com que devem ser admitidos” os noviços, mas também, sobre os

¹⁶² AACIB, sessão em 27 de junho de 1823. Tomo II, pp. 176-180.

“requisitos, formalidades e mais providencias que se devem observar na *secularização* dos que quizerem, ou pretendem sair de tais casas”. Em apoio a Costa Aguiar, o deputado Lopes da Gama também afirmou que o assunto não era urgente, pelo que a assembleia deveria esperar o projeto de reforma da comissão eclesiástica. Ironizando sobre o segundo ponto da proposta, perguntou: “porventura um padre *secularizado* conspira de alguma sorte para o aumento da população?” (grifos acrescentado).

Submetido a votação, o projeto foi rejeitado¹⁶³. Entretanto, a submissão de tal proposta e o seu debate, por si só, evidencia o forte anticongreganismo de cariz liberal dos constituintes brasileiros. Conforme analisa José Eduardo Horta Correia, no século XVIII, “várias forças se conjugam num sentido anticongreganista”. O galicanismo e o josefismo viam com “maus olhos as ordens religiosas, como partes da igreja ligadas ao poder pontifício, que escapam à autoridade episcopal e à lei do Estado”. Ficou clara na proposta uma forte indisposição para com o “ideal de contemplação, de vida diferente da vida do mundo, da vida religiosa que não seja a do comum cristão, de ministério sacerdotal que não seja o do clero secular”¹⁶⁴. Entretanto, a forte presença do clero na Assembleia Constituinte, associada ao peso do confessionalismo do Estado português, herdado pelo novo Estado, não possibilitou que o projeto fosse aprovado.

4.1.2 Sobre a liberdade religiosa

Entretanto, o mais polêmico dos temas que versavam sobre a relação entre Igreja e Estado foi certamente a questão da liberdade religiosa¹⁶⁵. A divergência surgiu no contexto dos debates sobre o Capítulo II, referente aos “Direitos Individuais dos Brasileiros”. Entre eles estava: I. A liberdade pessoal; II. O juízo por jurados; III. A liberdade religiosa. IV; A liberdade de indústria; V. A inviolabilidade da propriedade; e, finalmente, VI. A liberdade da Imprensa¹⁶⁶. Por conseguinte, a liberdade religiosa foi incluída como um direito individual que a Constituição deveria preservar.

¹⁶³ “O Sr. Presidente perguntou se a matéria estava discutida, e julgando-se que sim, propôs se era urgente. Venceu o não, e ficou por isso rejeitado o projeto”, cf.: *AACIB*, sessão em 27 de junho de 1823. Tomo II, p. 180.

¹⁶⁴ José Eduardo Horta Correia. *Liberalismo e Catolicismo*, p. 76.

¹⁶⁵ O debate sobre esse tema esteve presente em oito sessões (a discussão sobre os noviços ocorreu em apenas uma), envolvendo 56 intervenções de 22 deputados – o que compreendeu aproximadamente um quarto dos 84 constituintes – e representantes de nove províncias.

¹⁶⁶ Para facilitar o enquadramento, cito o *caput* e todo o itens do artigo: “Capítulo II: Dos Direitos individuais dos Brasileiros. Art. 7º. A Constituição garante a todos os Brasileiros os seguintes direitos individuais com as explicações, e modificações anexas: I. A liberdade pessoal. II. O juízo por jurados. III.

Em 1 de setembro de 1823, a comissão responsável entregou ao presidente da Assembleia o *esboço* do projeto de Constituição¹⁶⁷. A partir desse momento, o plenário inicia o debate de cada um dos 272 artigos propostos. Entretanto, “apenas 24 foram aprovados antes que a Câmara fosse dissolvida”¹⁶⁸. Entre os discutidos e aprovados estava o artigo sobre a *liberdade religiosa*.

Convém assinalar alguns aspectos preliminares. *Primeiro*, havia um consenso na Assembleia Constituinte sobre a necessidade de o Estado brasileiro adotar o catolicismo romano como religião oficial, pois a religião seria o maior dos contributos para o ordenamento social¹⁶⁹. A respeito desse ponto, o que José Eduardo Horta Correia escreveu para a realidade portuguesa, continuou válido também para a realidade brasileira. A saber: “Era mentalidade corrente a íntima conexão entre a Igreja e o Estado. A organização das estruturas políticas e religiosas do Antigo Regime, a herança regalista e a visão constantiniana e tridentina do Cristianismo, faziam com que se não vislumbrasse nesta época qualquer modo de separação jurídica entre a Igreja e o Estado”¹⁷⁰. *Segundo*, existiu também uma compreensão de que deveriam ser envidados todos os esforços para não se repetirem as perseguições religiosas nos moldes das que foram realizadas pela Inquisição. Daí a maior abertura para as liberdades. E, terceiro, todos os constituintes tinham clareza a respeito da necessidade de não se criarem óbices à entrada de estrangeiros¹⁷¹. Por conseguinte, a intolerância religiosa foi considerada incompatível

A liberdade religiosa. IV. A liberdade de indústria. V. A inviolabilidade da propriedade. VI. A liberdade da Imprensa”. Cf.: Jorge Miranda. *O constitucionalismo liberal luso-brasileiro*, pp. 206-207.

¹⁶⁷ O principal redator do esboço foi Antônio Carlos de Andrada, “que por sua vez se pautou na Carta Francesa e na norueguesa”, cf.: Lilia M. Schwarcz e Heloisa M. Starling. *Brasil: uma biografia*, p. 236.

¹⁶⁸ Keila Grinberg. “Assembleia Constituinte”. In: *Dicionário do Brasil Imperial*, pp. 58-60.

¹⁶⁹ Segundo Françoise Jean, a “laicização do Estado” não foi “objeto de desejo de nenhum dos construtores do Estado imperial brasileiro durante a Assembleia Constituinte de 1823”. Cf.: Françoise Jean de Oliveira Souza. *Liberdade Religiosa em um Estado Religioso: liberalismo e catolicismo nos debates da Assembleia Constituinte de 1823*. *Temporalidades*, Belo Horizonte, Vol. 4, n. 1, pp. 229-249, (Jan./Jul. 2012), p. 235

¹⁷⁰ José Eduardo Horta Correia. *Liberalismo e Catolicismo*, p. 35.

¹⁷¹ Desde o início do Império, o reconhecimento da liberdade de culto era visto como uma medida política necessária para o futuro da nação: o povoamento do país através da imigração europeia. Em acordo com isso, o deputado Luís José de Carvalho e Mello disse, em 29 de outubro de 1823, que seria “esse o meio de convidar estrangeiros para aumentar a nossa povoação que tão minguada está, e tão desproporcionada à grande extensão do território que possuímos”. Importa frisar que esse direito não implicava necessariamente que se constituísse um Estado laico, nem punha em causa o princípio da confessionalidade, nem configurava uma tentativa de retirar o clero da arena política. Tratava-se da ideia de que os indivíduos pudessem seguir ou aderir a qualquer confissão religiosa, sem constrangimentos constitucionais. Cf.: Anderson José Machado de Oliveira e Cláudia Rodrigues. *El anticlericalismo en Brasil*. In: Roberto di Stefano e José Zanca (Org.). *Pasiones Anticlericales*, p. 197.

com as finalidades do Império em construção, que tinha na imigração europeia uma das suas bandeiras¹⁷².

Uma vez recebido o esboço da *carta constitucional*, iniciaram-se sequencialmente os debates artigo a artigo. As discussões e deliberações a respeito dos artigos anteriores ao 7º transcorreram em relativa tranquilidade. No entanto, “dentre as liberdades individuais elencadas pelo projeto constitucional, a religiosa foi a que mais causou polêmica”. A “Assembleia dividiu-se em dois grupos: o primeiro, favorável ao projeto de lei e, um segundo, que, embora não negasse por completo a necessidade da liberdade de crença, exigia limites bem claros à mesma”¹⁷³. Significativamente, no primeiro grupo encontrava-se a maioria dos padres deputados, como Custódio Dias, Muniz Tavares, Henrique de Resende, Martiniano Alencar, Rocha Franco e Antônio Caldas, o que evidencia a estreita compatibilidade entre catolicismo e liberalismo no início do Estado brasileiro. Como veremos, essa situação mudará significativamente a partir da década de 1860.

Entre os defensores do art. 7º – que estabelecia a garantia da “liberdade religiosa” – encontrava-se o deputado Andrada Machado, que tinha sido um dos redatores do esboço da Constituição. Como justificativa para a sua posição afirmou que a liberdade religiosa era um *direito natural* e que, por ser “tão sagrado”, nem deveria entrar no “catálogo dos direitos garantidos, porque a relação da criatura com o criador está fora do alcance político”¹⁷⁴. Em outro momento buscou definir a sua compreensão sobre o art. 7º com estas palavras: “Liberdade religiosa é o direito de seguir cada um a religião que quiser, isto é, dá a Deus o culto que a sua consciência lhe ditar por melhor. Este direito, como já disse, está fora do alcance público”¹⁷⁵.

Por sua vez, o deputado padre Maciel da Costa colocou-se frontalmente contra a inserção do parágrafo. A *liberdade religiosa* pode até passar como “proposição filosófica”, afirmava o deputado, “mas que ela seja arvorada e decretada como um direito civil de cidadãos católicos e por uma nação inteiramente católica”, com isso não concordava. Em sua compreensão, o princípio que autorize “que adore cada um o *Ente*

¹⁷²Rodrigo da Nóbrega Moura Pereira. A primeira das liberdades: O debate político sobre a liberdade religiosa no Brasil Imperial. *Desigualdade e Diversidade-Revista de Ciências Sociais da PUC-RJ*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 98- 121, 2007, p. 100.

¹⁷³ Cf.: Françoise Jean de Oliveira Souza. Religião e Política no Primeiro Reinado e Regências: a atuação dos padres-políticos no contexto de formação do Estado imperial brasileiro. Rio de Janeiro: *Almanack Braziliense*, n. 08, nov. de 2008. Disponível em: <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/alb/n8/a10n8.pdf>. Acesso em 12 de junho de 2017.

¹⁷⁴ AACIB, sessão em 7 de outubro de 1823. Tomo VI, p. 52.

¹⁷⁵ AACIB, sessão em 9 de outubro de 1823. Tomo VI, p. 83.

*Supremo*¹⁷⁶ como entender” deve ser extensivo apenas aos estrangeiros, pois os “brasileiros animados de princípios liberais e generosos não querem excluir do seu seio homens úteis ao nosso império nascente, só porque eles não são católicos”¹⁷⁷ (grifo acrescentado).

Na sessão seguinte, Manoel Rodrigues da Costa, outro deputado que também era padre, abriu os debates afirmando que tinha ficado “escandalizado” com o que havia ouvido no dia anterior: “ouvi que era livre ao homem adorar a Deus no seu coração, como bem lhe parecesse, e que também o podia adorar com o culto que melhor lhe agradasse”. Segundo o deputado, Deus “tem comunicado à sua igreja o modo pelo qual quer ser adorado”; em função disso, “estas duas proposições são inteiramente opostas às bases da nossa religião”. Indiretamente, o padre deputado estava denunciado a dimensão progressista do artigo: “acresce mais que não há religião alguma onde a apostasia não seja crime”. Além disso, seria escandaloso para os outros “povos cristãos verem que esta assembleia emana leis” que trariam liberdade religiosa, o que equivalia a “levantar altar contra altar”. A passagem completa é vívida:

Se depois de sermos ilustrados pela revelação, se depois de termos abraçado a religião católica romana, admitíssemos dentro em nós mesmos um culto diferente daquele que nos foi revelado, e adotássemos os que o demônio tem introduzido, servindo-se de seus emissários, para inculcar como verdadeiros, levantaríamos altar contra altar dentro da mesma nação; uns seguiríamos as máximas que nos ensinam os Santos Evangelhos de Jesus Cristo, e outros os perversos dogmas de Calvino, de Lutero e de muitos outros heresiarcas que se quiseram erigir em reformadores¹⁷⁸.

Outro padre deputado, Muniz Tavares, possuía uma compreensão diametralmente oposta à do seu colega: “Sr. Presidente, apesar de tudo quanto acaba de dizer o nobre deputado, eu reputo, e reputarei sempre a liberdade religiosa um dos direitos mais sagrados que pode ter o homem na sociedade. Reputo direito sagrado, porque estou

¹⁷⁶ José Eduardo Horta Correia escreve que “o deísmo europeu do século XVIII teve entre nós [nos portugueses] o seu eco. De facto, na época vintista, dar-se como uma depuração do conceito tradicional de Deus, que nos aparece expresso numa linguagem de sabor deísta. É ao “ente Supremo” ou ao “ser supremo” que em sucessivos *Te Deum* se rendem graças pela feliz regeneração da pátria operada em agosto de 1820”. Interessante perceber que a mesma “depuração do conceito tradicional de Deus” estava ocorrendo também nos textos do novo Estado brasileiro, como evidência o discurso do deputado padre Maciel da Costa, Cf. José Eduardo Horta Correia. *Liberalismo e Catolicismo*, p. 18.

¹⁷⁷ AACIB, sessão em 8 de outubro de 1823. Tomo VI, p. 53.

¹⁷⁸ AACIB, sessão em 8 de outubro de 1823. Tomo VI, p. 56.

certíssimo, que a consciência é um santuário, onde poder nenhum humano tem direito de penetrar. A religião é fruto de persuasão, e a força pública nunca persuadiu”. “Isto posto”, afirma, “como poderei jamais de deixar de aprovar este artigo?”. Então conclui: “Eu quero que o homem tenha uma religião, se for a católica romana, melhor; mas, ainda que não seja, que sempre que a observe exatamente, porque da sua observância pende a boa moral, e com ela forma-se os bons cidadãos. Não achando, portanto, peso algum nas razões que alegou o ilustre proponente, voto que passe o artigo”¹⁷⁹.

Venâncio Henrique de Resende, também padre, iniciou sua intervenção afirmando que se o discurso de Rodrigues da Costa, colega constituinte que falara antes, “não respira uma perfeita intolerância, então eu não sei o que seja intolerância”. A intolerância, argumenta o deputado, “tem feito mais males do que bem ao catolicismo”. E passa a discorrer sobre os males causados pela intolerância ao logo da história, concluindo que, à luz das “opiniões gerais de todos os políticos modernos, nenhum estado pode prosperar, nem ser feliz, com uma religião intolerante, que arreda de si a população e as riquezas”¹⁸⁰.

José da Silva Lisboa, um dos mais conservadores deputados da Constituinte, foi também o que mais intervenções fez ao longo das diversas sessões que trataram da matéria em causa. Era manifestamente favorável à supressão do artigo que propunha a liberdade religiosa¹⁸¹. Tal princípio, afirmou o deputado, ficaria bem em uma “obra literária, como título de algum capítulo”. Porém, “sendo posta em um projeto de constituição... não posso deixar de impugnar o parágrafo em questão”. Em sua compreensão, defender “a religião católica, apostólica, romana”, como o próprio projeto constitucional esboçava, e, ao mesmo tempo, “tentar inculcar a liberdade religiosa”, era algo completamente “incompatível e contraditório”. Como todos os deputados haviam jurado guardar a religião católica, declarar a liberdade religiosa numa Constituição era, na compreensão do deputado, “liberdade de perjúrio e liberdade de apostasia”. Implantar esta liberdade, não era fruto de um “mandato expresso da nação”, majoritariamente católica.

A iniciativa de incluir na Constituição a liberdade religiosa foi vista como “perigosamente” avançada: “Pode-se, sem grande perigo de erro, afirmar que, na Europa, principalmente nos Estados em que uma religião dominante é mantida pelo governo,

¹⁷⁹ AACIB, sessão em 8 de outubro de 1823. Tomo VI, p. 58.

¹⁸⁰ AACIB, sessão em 8 de outubro de 1823. Tomo VI, p. 59.

¹⁸¹ Afirmou “declarando ser o meu voto a supressão de tal parágrafo”. Cf.: AACIB, sessão em 8 de outubro de 1823. Tomo VI, p. 60.

ainda que tolerante de outras religiões e seitas, *de cem estadistas cordatos não haverá talvez um que aprove tal enunciativa*, que dá a cada indivíduo faculdade real, e pleno arbítrio, na renúncia, escolha, e mudança de religião, bem que sejam dos naturais do país”. Em outro momento do discurso afirma: “Que dirá de nós o povo de Portugal, onde os arquitetos de sua constituição, publicamente anunciando que pretendiam fazer-la, se fosse possível, mais liberal que a da Espanha, não concederam a liberdade religiosa, declarando no Título II, capítulo único, art. 25: “A religião da nação portuguesa é católica apostólica, romana?”¹⁸².

Poderíamos inserir aqui vários outros excertos dos diversos discursos proferidos sobre o tema. Entretanto, os que foram acima mencionados conseguem sintetizar algumas das ideias centrais. Entre elas pode-se afirmar que – como foi percebido e sintetizado pelo deputado Silva Lisboa, um opositor do projeto –, comparando com alguns Estados (França, Portugal e Espanha, assim como alguns Estados latino-americanos), é possível afirmar que os constituintes brasileiros, ao aprovarem o item III do art. 7º e os artigos 14º, 15º e 16º, esboçaram uma relativa vanguarda no que dizia respeito às discussões relativas à liberdade religiosa. O que significa que, caso o projeto de Constituição de 1823 tivesse sido convertido na *Carta Magna* do Estado brasileiro, a liberdade religiosa teria sido implantada como um dos direitos individuais dos cidadãos.

Ao dissolver a Assembleia Constituinte, D. Pedro I prometeu uma Constituição que seria *duplamente liberal*. No que toca à questão da liberdade religiosa, isso certamente não ocorreu. De fato, o que temos na Constituição de 1824, foi um retrocesso em relação aos artigos debatidos, e até aprovados, na Assembleia constituinte. No caso em consideração, aplica-se o inverso: a constituinte era *duplamente mais liberal* do que a carta outorgada¹⁸³.

¹⁸² AACIB, sessão em 8 de outubro de 1823. Tomo VI, p. 61.

¹⁸³ No art. 5º da Constituição de 1824 prevaleceu, não a noção de *liberdade religiosa*, mas a de *tolerância*. Por conseguinte “é fato que o modelo religioso, consolidado pela Constituição de 1824, perdeu muito dos avanços apresentados no ano anterior, visto que tão somente tolerava as religiões não católicas, não permitindo a liberdade de culto. Todavia, ainda que o texto constitucional de 1823 não tenha chegado a ser promulgado, não é menos significativo o fato de que o seu artigo 7º, que estabelecia a “liberdade religiosa”, chegou a ser votado e aprovado pela Assembleia, indicando, portanto, os caminhos que esta seguiria se suas atividades não fossem interrompidas por ordem do monarca”.

4.2 A Constituição de 1824: o ideal de *tolerância* como substituto ao princípio da *liberdade religiosa*

A presença do religioso na Constituição de 1824 encontra-se a partir do preâmbulo da Carta Constitucional, algo comum nos marcos constitucionais do século XIX¹⁸⁴. Aquela lei fundamental evoca a “unânime aclamação do povo”, a “proteção da Santíssima Trindade”, bem como a “graça de Deus” para legitimar a origem do poder no novo sistema representativo. A Constituição insere o religioso nos atos públicos, paradigmaticamente simbolizado no juramento em que todos os monarcas brasileiros deveriam “manter a Religião Católica Apostólica Romana” como a religião do Estado brasileiro (Art. 103)¹⁸⁵. Ora, no restante, a confessionalidade do novo Estado – de acordo com as regras do constitucionalismo moderno – declarava-se respeitadora dos direitos fundamentais e, por isso, da tolerância religiosa. Daí que o Art. 5º, associado ao Art. 179 § 5º, assegurasse o seguinte direito: “Ninguém pode ser perseguido por motivo de religião, uma vez que respeite a do Estado e não ofenda a moral pública”. Com efeito, a *Carta* brasileira estava na linha da Constituição espanhola de Cádiz (1812) e da portuguesa de 1822 no que tange às relações entre o Estado e as religiões, ao instaurar uma política de confessionalidade em coexistência com o respeito pelo *princípio de tolerância* – e não da plena liberdade, tal como defendiam alguns constituintes em 1823.

No que tange ao aspecto da continuidade, verifica-se que o antigo *Padroado* português foi estendido ao novo Estado com todas as suas prerrogativas¹⁸⁶. Nesse sentido, a Carta Constitucional, no capítulo que trata do *Poder Moderador*¹⁸⁷, estabelece que entre

¹⁸⁴ Sobre o *constitucionalismo* luso-brasileiro, cf.: Jorge Miranda. *O Constitucionalismo liberal luso-brasileiro*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001.

¹⁸⁵ Brasil. *Constituição Política do Império do Brasil*. Elaborada por um Conselho de Estado e outorgada pelo Imperador D. Pedro I (25.03.1824). In: *Coleção de Leis do Império do Brasil*. 1824. Vol. 1. Nota de esclarecimento: a *Coleção de Leis do Império do Brasil*, doravante CLIB, foi o nome adotado no Brasil após a Independência, para a antiga *Coleção de Leis do País*. A CLIB incluía não apenas as leis e os decretos do Governo Imperial, mas também os decretos, avisos e instruções dos ministros. Os decretos ministeriais referentes à *Religião do Estado* devem ser procurados no *Ministério da Justiça* até 1861 e no *Ministério do Império* de 1861 em diante.

¹⁸⁶ O historiador Ítalo Santirocchi concorda que houve de fato *continuidade* entre a tradição regalista portuguesa e a brasileira. Contudo, evidencia também que ocorreram *inovações*, entre elas o fato de que na tradição portuguesa os direitos regalistas do rei tinham sido fruto das concessões dadas pela Santa Sé. No caso do Império brasileiro, esses mesmos direitos passaram a ser considerados como uma concessão constitucional do poder executivo e unilateralmente estabelecido, sem prévia discussão ou Concordata com a Santa Sé. Cf.: Ítalo Santirocchi, *Questão de Consciência*, pp. 61-63.

¹⁸⁷ O *Poder Moderador* era entendido como “a chave de toda a organização política” e era exclusivamente do Imperador, sendo que a “pessoa do Imperador é inviolável e sagrada; ele não está sujeito a responsabilidade alguma” (Artigos 98º e 99º). Por sua vez, o *Poder Executivo* era composto pelo Poder Moderador e os Ministros, sendo o chefe desse poder o próprio Imperador.

as atribuições desse poder estava a prerrogativa de “nomear bispos e prover os benefícios eclesiásticos” (Art. 102, §2º), assim como “conceder ou negar o beneplácito aos decretos dos concílios e letras apostólicas, e quaisquer outras constituições eclesiásticas, que se não opuserem à Constituição, e precedendo aprovação da Assembleia se contiverem disposição geral” (§14). A Carta contrabalançava, com a desconfiança, o privilégio resguardado nesse parágrafo 14. Como veremos adiante, esses dois parágrafos do art. 102º foram os motivadores dos principais debates entre regalistas, ultramontanos e anticlericais¹⁸⁸.

Também estava claramente definida na constituição que a Igreja Católica era a única com direito a *culto público*. As demais religiões possuíam apenas liberdade religiosa privativa, sendo vedada qualquer manifestação exterior de culto, assim como qualquer tipo de proselitismo religioso¹⁸⁹. As confissões acatólicas estavam assim sob uma tolerância restritiva. Entre elas pode-se incluir o protestantismo, espiritismo kardecista, o judaísmo, etc.

Além desses artigos mais estruturantes, o religioso está presente também no capítulo que trata *Das Eleições* (6º cap.). O artigo 92º dessa seção, ao definir aqueles que não podiam votar, incluía os “clérigos de ordens sacras” (§1º), assim como os “religiosos e quaisquer que vivam em comunidade claustral”. A Constituição evidenciava assim uma grande desconfiança em relação às ordens religiosas, fundamentalmente em razão de estarem subordinadas a superiores estrangeiros. Outro aspecto sumamente importante nesse capítulo estava no parágrafo 3º do art. 95º em que cerceava os direitos políticos para aqueles brasileiros “que não professarem a religião do Estado”¹⁹⁰. Com isso não se

¹⁸⁸ Concordamos com Roque Spencer M de Barros quando afirma que o Estado Imperial “tendia a invadir a esfera da Igreja, pois, reconhecendo embora a sua incompetência espiritual, exercia, ao mesmo tempo, o direito de estabelecer os limites dessa incompetência, isto é, da extensão de seu reino temporal”. O regime concordatário, se tivesse sido adotado, talvez “aparasse arestas e reduzisse eventuais conflitos”. Cf.: Roque Spencer M de Barros. *Vida Religiosa*, p. 320

¹⁸⁹ Rodrigo da Nóbrega Moura Pereira. *A primeira das liberdades*, p. 105.

¹⁹⁰ O caso a seguir ilustra bem o parágrafo 3º do art. 95 da Constituição: em 18 de agosto de 1874, o senador Silveira da Motta, em discurso numa sessão do Senado declara que o jornal responsável por publicar os Anais do Senado Imperial tinha cometido um erro na transcrição do seu discurso oral, pois o órgão havia publicado que o senador teria dito a seguinte frase: “Eu não sou católico, mas explico o princípio do mundo ortodoxamente”. O senador então reclamou dizendo: “Ora, isto é sério, porque *não posso ser senador do Império*, e ter prestado um juramento, *sem ser católico*”. Então, solicita ao presidente do Senado que faça uma advertência ao jornal para não cometer mais esse tipo de erros e que publique uma errata com a seguinte oração: “sou católico; explico o princípio do mundo ortodoxamente”. E também pede para que “lembre a esses senhores que não me tornem protestante ou herege em alguma outra ocasião”. Cf.: *ASI*, sessão em 18 de agosto de 1874, Vol. III, p. 123.

reconhecia direitos políticos aos brasileiros que fossem acatólicos (não poderiam ser deputados, senadores, nem mesmo eleitores)¹⁹¹.

4.3 Código Criminal do Império (1830): criminaliza a liberdade religiosa

Em cumprimento da Constituição¹⁹², foi sancionado em 1830 por D. Pedro I o primeiro *Código Criminal do Império*¹⁹³. Inspirada nos princípios da Revolução Francesa e no Direito Clássico, essa lei despertou a admiração de juristas em diversas partes do mundo, tendo servido de inspiração para alguns países, nomeadamente Espanha, Argentina e Paraguai¹⁹⁴.

O documento estruturava-se em quatro partes, subdivididas em diversos títulos, abrangendo um total de 313 artigos. Na primeira parte, tipificava-se a natureza dos *crimes* e fixavam-se os termos das *penas*; na segunda, o documento ocupou-se dos chamados *crimes públicos*; na terceira, tratava-se dos *crimes particulares*, isto é, “daqueles que se dirigem à liberdade, à segurança, à honra e à propriedade dos indivíduos, e que assim indiretamente perturbam a ordem social”; e, finalmente, a quarta parte definia os *crimes policiais*, ou “aqueles que comprometem essa mesma ordem, e ofendem os costumes públicos”¹⁹⁵. O *Código* teve sua vigência até 1890, quando foi substituído pelo *Código Penal dos Estados Unidos do Brasil*, já na República¹⁹⁶.

O *Código* do Império trazia também artigos e parágrafos que regulamentavam as relações entre a Igreja e o Estado. Entre os *crimes públicos* prescritos no documento incluía-se o *reconhecimento* [estar subordinado] – por parte de um cidadão brasileiro –

¹⁹¹ Como veremos, essa situação modificou-se com a “Reforma da legislação eleitoral”, através do Decreto n. 3.029, de 9 de janeiro de 1881, conhecido como *Lei Saraiva*.

¹⁹² O artigo 178 da Constituição de 1824 recomendava que se preparasse, o quanto antes, um Código Criminal que fosse “fundado nas sólidas bases da justiça e equidade”.

¹⁹³ A *Enciclopédia Saraiva de Direito* também informa que o ponto de partida para a elaboração desse código “foram dois projetos apresentados à Câmara Legislativa, em 1827, pelos deputados Bernardo Pereira de Vasconcelos e Clemente Pereira”. Durante os debates surgiu uma “proposta de fusão dos dois projetos. Todavia, por ser considerado mais completo, deu-se preferência ao projeto de Bernardo Pereira de Vasconcelos. Após os trâmites legislativos, aproveitando também parte do projeto de Clemente Pereira, foi aprovado um substitutivo, que recebeu o nome de Código Criminal do Império, sendo sancionado por Decreto de 16-12-1830 e mandado executar por carta de lei de 8-1-1831”. Cf.: *Enciclopédia Saraiva de Direito*. São Paulo: Saraiva, 1977-1982. v. 15, p. 396-397.

¹⁹⁴ Keila Grinberg. “Código Criminal”. *Dicionário do Brasil Imperial*, pp. 145-147.

¹⁹⁵ Braz Florentino Henriques de Souza. *Código criminal do Império do Brasil*. Anotado com as leis, decretos, avisos e portarias publicados desde a sua data até ao presente, acompanhado de um apêndice contendo a totalidade das leis adicionais ao mesmo código, posteriormente promulgadas. Recife: Typographia Universal, 1858, p. 7.

¹⁹⁶ Brasil. *Código Penal dos Estados Unidos do Brasil*. Decreto N° 847, de 11 de outubro de 1890. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 30 de maio de 2017.

como *superior* a qualquer autoridade fora do Império (art. 79)¹⁹⁷. Na mesma linha, foi também proibido “recorrer à 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 ato religioso” (art. 80). Tal delito era enquadrado como crime contra a *independência, integridade e dignidade da nação*¹⁹⁸, naturalmente visando fortalecer a soberania nacional e a afirmação do regalismo imperial¹⁹⁹.

Em concordância com o Art. 179 da Constituição, o *Código* estabelecia que a perseguição de qualquer pessoa “por motivo de religião” era crime contra a liberdade individual. Entretanto, o indivíduo que desrespeitasse a religião do Estado e ofendesse a moral pública (Art. 191) poderia ser alvo de indiciamento, julgamento e condenação. Nesse sentido o Código Criminal é mais a expressão dos limites da liberdade religiosa, e não tanto a garantia de equidade do seu cumprimento.

Na quarta e última parte do *Código*, na sessão que trata dos *crimes policiais* em que versa sobre *ofensa da religião, da moral e dos bons costumes*, encontram-se três importantes artigos para os propósitos deste trabalho. Primeiro, em combinação com o artigo 5º da Constituição, era crime “celebrar em casa, ou edifício, que tenha alguma forma exterior de templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado” (art. 276). As penas previstas para esse crime eram duras: os celebrantes do culto deveriam ser “dispersos pelo Juiz de Paz” e o edifício com “forma exterior de templo” religioso deveria ser demolido, e sujeitos a “multa de dois a doze mil réis, que pagará cada um” dos que cometeram tal crime. Segundo, o artigo 277 declarava que ofender, através de zombaria ou abusos, a qualquer culto estabelecido no Império “por meio de papéis impressos, litografados, ou gravados, que se distribuírem por mais de quinze pessoas, ou por meio de discursos proferidos em publicas reuniões, ou na ocasião, e lugar, em que o culto se prestar” era crime. Esse artigo era um contrapeso relativamente ao anterior, pois protegia *qualquer culto* de vários tipos de ofensas.

¹⁹⁷ O art. 79 considerava crime “Reconhecer o que for cidadão brasileiro, superior fora do Império, prestando-lhe efetiva obediência. Penas - de prisão por quatro a dezesseis meses”. Já o Art. 80 era mais severo: “Se este crime for cometido por Corporação, será esta dissolvida; e, se os seus membros se tornarem a reunir debaixo da mesma, ou diversa denominação com a mesma, ou diversas regras. Penas - aos chefes, de prisão por dois a oito anos; aos outros membros, de prisão por oito meses a três anos”. Cf.: Braz Florentino Henriques de Souza. *Código criminal do Império do Brasil*, pp. 37-38.

¹⁹⁸ Braz Florentino Henriques de Souza. *Código criminal do Império do Brasil*, p. 38

¹⁹⁹ Fernando Catroga ressalta que um dos avanços que o processo de secularização teve no século XIX “foi, de facto, o crescimento da soberania do Estado e da consequente tendência para subordinar, aos imperativos da sua “razão”, todos os negócios dos súbditos (ou dos cidadãos), incluindo os religiosos” (grifo acrescentado). Cf.: Fernando Catroga. *Entre deuses e césares*, p. 28

Finalmente, o artigo 278 estabelecia punições para todo aquele que propagar por meios diversos “doutrinas que diretamente destruam as verdades fundamentais da existência de Deus, e da imortalidade da alma”. Verifica-se, assim, a criminalização do ateísmo e do materialismo²⁰⁰.

Cabe mencionar também que o *Código* normatizou o papel das chamadas *Sociedades Secretas*. O documento determinava que não havia necessidade de licença especial para se organizarem essas sociedades, bastando unicamente comunicar “ao Juiz de Paz (...) o fim geral da reunião, com o protesto de que se não opõe á ordem social; dos lugares, e tempo da reunião, e dos nomes dos que dirigirem o governo da sociedade” (art. 282). Além disso, não se permitia o “segredo dos associados”, sob pena “de prisão por cinco a quinze dias ao chefe, dono, morador, ou administrador da casa; e pelo dobro, em caso de reincidência” (art. 283)²⁰¹. Por conseguinte, o *secretismo* permitido era apenas o da liturgia e dos ritos internos.

A Constituição de 1824 e o Código Criminal de 1830 foram, portanto, os dois principais marcos jurídicos que enquadraram as relações entre a Igreja e o Estado no Brasil Imperial. Mas ao longo desse período saíram também leis e decretos diversos para regulamentarem os artigos constitucionais e do código, sendo recorrentemente utilizados nos debates parlamentares, ora para corroborar a ação do governo, ora para a criticarem.

4.4 O Ato Adicional de 1834: a descentralização do problema religioso

Com a abdicação de D. Pedro I, em 7 de abril de 1831, teve início o chamado *Período Regencial*, que se estendeu até 1840. Nesse novo contexto político, diversas províncias envidaram esforços no sentido de obterem maior autonomia frente ao governo do Rio de Janeiro. Como resultado dessas pressões surgiu a Lei nº 16 de 12 de agosto de 1834, conhecida como *Ato Adicional*, cujo objetivo era “fazer algumas alterações e adições à Constituição política do Império”. Pretendeu-se por esse meio conceder maior

²⁰⁰ O *Código*, nesse artigo, estava em sintonia com uma tradição que encontra em John Locke um dos seus expositores. “Para o filósofo inglês, o convencimento da existência de Deus – mesmo que os seus atributos estivessem reduzidos, quase deisticamente, a credo mínimo – e a crença na imortalidade da alma eram premissas de sociabilidade”, visto que, a palavra, o contrato e o juramento de um ateu não podem constituir algo de estável e sagrado. Cf.: Fernando Catroga. *Entre deuses e césares*, p. 83.

²⁰¹ As *sociedades secretas* foram primeiramente reguladas pelo Alvará de 30 de Março de 1818, que depois foi revogado pela Lei de 20 de outubro de 1823. Cf.: Brasil. Lei de 20 de outubro de 1823, que Revoga o Alvará de 30 de Março de 1818 sobre Sociedades Secretas. Disponível em: http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei_sn/antioresa1824/lei-40936-20-outubro-1823-574533-publicacaooriginal-97658-pe.html. Acesso em 05 de setembro de 2016.

autonomia às províncias, o que passava pela “transformação dos Conselhos Gerais em Assembleias Legislativas Provinciais”²⁰².

Com efeito, o art. 10 dessa lei, determinava que “a divisão civil, judiciária, e *eclesiástica* da respectiva Província, e mesmo sobre a mudança da sua Capital para o lugar que mais convier” (§1º), quer o controle sobre “casas de socorros públicos, conventos e quaisquer associações políticas ou religiosas” (§10º)²⁰³. Por conseguinte, esse documento impactou as ordens e congregações religiosas no Brasil, pois, como escreve Wernet, “assimilando alguns princípios do federalismo, as Assembleias provinciais foram autorizadas a legislar sobre os conventos e outras associações”²⁰⁴. Cada ordem religiosa e seus conventos passaram para o domínio jurídico das Províncias, situação que perdurará até ao final do Império. Consequentemente, os artigos e parágrafos do *Ato Adicional* foram interpretados de diferentes maneiras, em diferentes províncias. Em 1835, a “Assembleia Provincial da Bahia permitiu aos beneditinos, carmelitas e franciscanos a admissão de vinte candidatos para o noviciado”. Entretanto, nessa mesma província, em 1838, foi decretada a Lei Baiana nº 86, de 4 de agosto, em que “mandou arrecadar os bens dos [conventos] de Santa Teresa, abandonando-se uma diária a cada religioso ainda existente”²⁰⁵.

O *Ato Adicional* contribuiu para a eclosão de intensos debates entre o Estado Imperial e as Províncias, pois estava em causa a questão os bens das ordens: quando estas fossem extintas, os seus bens seriam “nacionais” ou “provinciais”? Durante a década de 1830, eclodiram acesas discussões no Parlamento sobre esse tema. O conflito só será resolvido com a criação da *Lei nº 105*, de 12 de maio de 1840, conhecida como *Lei de Interpretação* do Ato Adicional de 1834²⁰⁶. Através desse novo regulamento ficou decidido que a prerrogativa de decidir sobre os bens das ordens religiosas estava sob a responsabilidade do Governo Central, sendo que as deliberações sobre criação e divisão de domínios eclesiásticos, matéria de índole meramente administrativa, ainda eram da competência das Províncias.

²⁰² Magali Gouveia Engel. “Ato Adicional de 1834”. In: *Dicionário do Brasil Imperial*, pp. 60-61.

²⁰³ Brasil. *Lei nº 16 de 12 de agosto de 1834*. Faz algumas alterações e adições à Constituição Política do Império, nos termos da Lei de 12 de Outubro de 1832. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM16.htm. Acesso em 30 de julho de 2016.

²⁰⁴ Augustin Wernet. *Crise e definhamento*, p. 122.

²⁰⁵ Augustin Wernet. *Crise e definhamento*, pp. 122 e 125.

²⁰⁶ Brasil. *Lei nº 105, de 12 de maio de 1840*. Interpreta alguns artigos da Reforma Constitucional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM105.htm. Acesso em 30 de julho de 2016.

A conjuntura política brasileira – abdicação de D. Pedro I e o governo nas mãos dos regentes – teve implicações na resolução da questão anticongreganista, sobretudo em razão do intenso debate político sobre a divisão das competências de cada esfera de poder. O conflito centralização *versus* descentralização acabou protelando uma decisão final sobre as ordens religiosas e seus bens.

5. A questão da relação entre a Igreja e o Estado nos Programas Partidários

5.1. Os Partidos

Antes de iniciar a análise do tema da religião do Estado nos programas políticos, é necessário proceder a uma breve incursão no processo de evolução do sistema partidário durante o Império.

Não desconhecemos a problemática do uso do conceito de “partido” até à primeira metade do século XIX. Nas sociedades oligárquicas típicas – aristocráticas ou de uma elite muito restrita – aquilo que era comumente chamado de “partidos” geralmente correspondia a “confluências alargadas”, quase sempre centradas numa personalidade ou conjunto de personalidades que, por possuírem certas capacidades (como oratória, poder econômico, financeiro, ou todas juntas), acabavam formando redes com formas sociabilitárias elementares, como clubes, grêmios, tendo muitas vezes um jornal como suporte. É aí que nascem os chamados “partidos”. Portanto, na linguagem atual, aquilo que os historiadores chamavam *partidos* poderia não passar de confluências como essas, sempre em permanente renovação e/ou mutação, com fidelidades decorrente, não de um programa ou ideologia, mas de ligações interpessoais²⁰⁷.

Conforme afirmou José Murilo de Carvalho, “até 1837, não se pode falar em partidos políticos no Brasil”²⁰⁸. O que existia antes desse período eram os chamados *grêmios patrióticos*, que podiam ser de dois tipos: os de caráter *secreto*, como a

²⁰⁷ Fernando Catroga considera necessário os historiadores analisarem com cuidado o conceito de “partido” anterior à segunda metade do século XIX, pois o conceito moderno de “partido” tem uma história recente, intimamente ligada à consolidação do sistema representativo. Daí que, na Europa, seja uma instituição que só se delineou com nitidez a partir do século XIX. E Portugal, com algum atraso, não fugiu à regra. Não admira, por isso, que, nas consciências dos atores políticos da década de 50 e dos anos posteriores, a ideia de “partido” aparecesse com uma conotação polissêmica: “facção”, “tendência”, “parcialidade”, “tomada de posição”, “movimento” e “partido propriamente dito”. Cf.: Fernando Catroga. *O Republicanismo em Portugal*. Da formação ao 5 de outubro de 1910. 3ª Edição. Alfragide: Casa das Letras, 2010, p. 12.

²⁰⁸ Para uma análise mais elaborada e profunda dos partidos imperiais, cf.: José Murilo de Carvalho: Os Partidos Políticos Imperiais: composição e ideologia. In: *A construção da ordem*, pp. 199-228.

Maçonaria; e os de tipo mais *aberto*, como a *Sociedade Conservadora da Constituição Brasileira*. Entretanto, essas agremiações não possuíam a coesão política necessária para serem classificadas como *partidos*. Por conseguinte, conforme Murilo de Carvalho, foi apenas no final do Período Regencial que se formaram realmente os primeiros partidos políticos no Brasil: o Conservador e o Liberal.

Quais eram as diferenças entre essas duas agremiações políticas? Essa é uma questão bastante debatida no Brasil. A dificuldade de caracterizar as diferenças desses partidos deve-se, certamente, à célebre frase, atribuída ao parlamentar pernambucano Antônio Francisco de Paula Holanda Cavalcante: *nada [é] mais igual a um saquarema do que um luzia no poder*. O termo *saquarema*, nos primeiros anos do Segundo Reinado, era comumente utilizado para nomear os *conservadores*. Tal expressão derivava do município fluminense de Saquarema, região de domínio desse grupo político. Por sua vez, *luzia* era a expressão utilizada para designar os *liberais*, em alusão à Vila de Santa Luzia, em Minas Gerais, onde teve início a Revolução Liberal de 1842. Por conseguinte, se considerarmos como razoável a expressão de Holanda Cavalcante, concluiremos que simplesmente não havia grandes diferenças: eram todos iguais nos seus interesses, divergindo apenas na aparência.

No entanto, Murilo de Carvalho apresenta outras nuances sobre essa questão. No que diz respeito à origem social, o autor de *Os Bestializados* afirma que os conservadores eram predominantemente burocratas e proprietários de terras em áreas de agricultura de exportação e de colonização antiga, sobretudo no Rio de Janeiro; diferentemente, os liberais eram maioritariamente profissionais liberais e também donos de terras, que produziam para o mercado interno em áreas relativamente novas, como Minas Gerais, São Paulo e Rio Grande do Sul²⁰⁹.

Por sua vez, Lúcia Maria Paschoal Guimarães evidencia que liberais e conservadores apresentavam-se a um só tempo semelhantes, diferentes e hierarquizados, dependendo das circunstâncias:

Um breve cotejo das principais ideias defendidas pelos dois partidos sugere, de todo modo, contrastes interessantes. Os liberais apegavam-se ao mote de que *o rei reina, mas não governa*, ao passo que os conservadores argumentavam que o exercício do poder moderador impedia o monarca de se manter alheio aos negócios públicos – premissa que deu origem ao princípio de que *o rei reina, governa e administra*,

²⁰⁹ José Murilo de Carvalho. *A construção da ordem*, pp. 206 e 212.

sustentado pelo Visconde de Uruguai; os liberais defendiam uma certa descentralização administrativa e alguma autonomia provincial, enquanto os conservadores julgavam a centralização política fundamental para manter a integridade territorial do Império; os liberais desejavam reduzir ao mínimo a ação da polícia e pleiteavam a eleição popular de magistrados e agentes judiciais, a exemplo do que ocorria nos Estados Unidos, ao passo que os conservadores entendiam que a manutenção das prerrogativas do Poder Judiciário, sobretudo a independência e a inamovibilidade, era condição *sine qua non* para a administração da justiça²¹⁰.

Com efeito, apesar de a elite política apresentar certa homogeneidade social, cultural e de formação, isso não fazia dela um “corpo sem fissura”, pois o sistema político no Brasil Imperial, como escreveu Ângela Alonso, hierarquizava a própria elite. Havia, por conseguinte, a elite da elite, ou uma elite hegemônica²¹¹. Apesar de realmente todos serem da elite econômica, percebem-se áreas de interesses e alguns posicionamentos políticos distintos. Nas décadas finais da monarquia essas diferenças emergirão com mais clareza.

Entretanto não se deve desqualificar completamente a máxima de Holanda Cavalcante. Pois, conforme analisa Ilmar Rhollof de Mattos – em sua obra clássica *Tempo Saquarema. A formação do Estado Imperial* –, durante as primeiras décadas do reinado de D. Pedro II, após o tempo turbulento das regências, os saquaremas conseguiram impor uma direção conservadora ao regime político imperial²¹². Os conservadores foram os construtores das instituições centrais do Segundo Reinado, tais como: a centralização política, o reforço do Poder Moderador, a reorganização do Conselho de Estado, o estabelecimento do senado vitalício, etc. *Reação Monárquica* foi a expressão atribuída a esse processo de profundas reformas centralizadoras, lideradas pelos conservadores.

Por conseguinte, durante as décadas de 1840 a 1870, os *saquaremas* impuseram uma *condução conservadora* à política nacional. As instituições criadas pelos *saquaremas* foram não só mantidas, mas até defendidas, pelos próprios liberais quando chegavam ao poder. Aliás, os liberais “viviam tão preocupados em manter a ordem sociopolítica quanto os próprios conservadores, [sendo avessos a revoluções e] buscando

²¹⁰ Lúcia Maria Paschoal Guimarães. “Partidos”. In: *Dicionário do Brasil Imperial*, pp. 563-566.

²¹¹ Ângela Alonso. *Ideias em Movimento*, p. 66.

²¹² Ilmar Rohloff de Mattos. *O tempo Saquarema. A formação do Estado Imperial*. São Paulo: Hucitec; Brasília: INL, 1987.

reformas internas ao *status quo* imperial. Seu *slogan* principal dá esta medida: a liberdade na ordem”²¹³.

Daí, portanto, o fato de que, durante todo o Segundo Reinado, esses dois partidos revesavam-se no poder central²¹⁴. A quase totalidade das cadeiras da Câmara dos Deputados, do Senado Imperial e do Conselho de Estado eram ocupadas por membros dessas duas agremiações partidárias. A consequência última dessa realidade política foi a construção de certo consenso sobre as bases do Estado Imperial: elitista, centralizado, assente na propriedade da terra e de escravos, e com uma religião do Estado que mantinha o consenso e a ordem social no momento em que se *crismava* o poder monárquico.

5.2 A “grande dissidência” e os *radicais*

Entretanto, no início da década de 1860 essa estrutura política começa a apresentar sinais de crise. A primeira dissidência realmente favorável à implantação de reformas significativas ocorreu do lado conservador em 1862, originando duas alas no interior dessa agremiação: os moderados e os *emperrados*²¹⁵. Por sua vez, as principais lideranças *moderadas* desse partido – José Tomás Nabuco de Araújo, Zacarias de Góes e Vasconcelos, João Lins Vieira Cansanção de Sinimbu (na altura ministro da Justiça), Honório Carneiro Leão (Marquês de Paraná) e José Antônio Saraiva – movidos “pela necessidade de mudanças e desacreditados da boa vontade saquaremas [conservadora] em fazê-las, se uniram a ala mais moderada dos liberais para formar a Liga Progressista”²¹⁶, de onde nascerá, em 1864, o *Partido Progressista*. Os *progressistas* ou *ligueiros*, como também eram chamados, “fizeram estreia retumbante nas eleições, conquistando maioria na Câmara”, e, apesar de intensos conflitos internos, conseguiram manter-se no poder, com a presidência do gabinete, entre os anos de 1862 a 1868, quando foram “substituídos novamente pelos conservadores”²¹⁷, numa demonstração de força do

²¹³ Ângela Alonso. *Ideias em Movimento*, p. 69.

²¹⁴ Durante o Segundo Reinado foram formados 16 gabinetes conservadores, 15 liberais e 6 progressistas, cf.: Sérgio Eduardo Ferraz. *O Império Revisitado*. Instabilidade Ministerial, Câmara dos Deputados e Poder Moderador (1840-1889). 2012. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, pp. 51-53.

²¹⁵ Foi o senador Zacarias de Góes quem usou pela primeira vez, em 1861, o termo “emperrados” para designar uma “forte facção do Partido Conservador ligada à tradicional base social escravista de sustentação do partido”, contraposta às reformas que alterassem o status quo do Império, Cf.: Ricardo Salles. “As águas de Niágara”. In: *O Brasil Imperial*. Vol. III, p. 72

²¹⁶ Ângela Alonso, *Ideias em Movimento*, p. 72.

²¹⁷ Lúcia Maria Paschoal Guimarães. “Partidos”. In: *Dicionário do Brasil Imperial*, p. 565

poder pessoal do Imperador²¹⁸. Portanto, durante quase toda a década de 1860, o sistema político do Império foi tripartidário.

A queda do gabinete progressista em 1868, presidido por Zacarias de Góes e Vasconcelos, precipitou uma crise política irreversível e que terá como consequência última a própria queda da Monarquia. Essa mudança política gerou uma reação em cadeia, que levou não só à “organização do programa do *partido radical* de 1868, do programa do [novo] *partido liberal* de 1869, mas também ao famoso *manifesto republicano* de 1870 que iniciou a propaganda aberta em prol da substituição do regime monárquico pelo republicano” (grifo acrescentado)²¹⁹. Como é que as coisas chegaram a esse ponto?

Os conflitos que culminaram na queda do gabinete progressista iniciaram-se em 1864 e acentuaram-se em 1866. “Um grupo importante sob a denominação de *liberais históricos* fazia violenta oposição à situação [conservadores dissidentes]”. A luta entre essas facções políticas no interior dos *progressistas* “foi tão ou mais ferrenha do que a que se verificava antes entre conservadores e liberais”, e uma consequência deste “embate parlamentar foi transformar o período entre 1864 e 1868 no de maior instabilidade ministerial do Segundo Reinado. Sucederam-se quatro ministérios, todos derrubados por votações provocadas pelo conflito entre dissidentes e históricos”²²⁰.

Em 21 de abril de 1866 – data que homenageava Tiradentes, símbolo do republicanismo –, os liberais históricos fundaram o jornal *Opinião Liberal*, pronunciando-se especialmente contra o poder moderador, até então não contestado pelos *ligueiros*. Esse grupo criou ainda uma efêmera agremiação partidária – o denominado *Partido liberal-radical*, também chamado de *Club Radical* (1868), agremiação que congregou liberais de diversas tendências, uns mais outros menos radicais. E, em 03 de

²¹⁸ “Zacarias pediu demissão em julho de 1868, recusando apelos do chefe de Estado no sentido de permanecer à frente do governo. E, em atitude típica de seu espírito pirracento, negou-se a indicar sucessor. Preocupado com o andamento da guerra [do Paraguai], e usando os poderes que lhe conferia a Constituição, o imperador decidiu manter Caxias no comando e chamar ao governo os correligionários do general, os velhos conservadores, comandados pelo visconde de Itaboraí. A reviravolta provocou enorme reação. De acordo com a prática parlamentarista, que já se consolidava no país, a escolha do novo presidente do Conselho deveria recair sobre um componente da maioria parlamentar, isto é, sobre um progressista. Os conservadores não contavam com mais de dez deputados. A subida de um de seus líderes provocou imediata união dos dissidentes e dos históricos, às turras até a véspera. Os dois grupos negaram confiança a Itaboraí, forçando-o a pedir a dissolução da Câmara”. Cf.: José Murilo de Carvalho. *Liberalismo, radicalismo e republicanismo nos anos sessenta do século dezenove*. Working Paper. Oxford: Centre for Brazilian Studies University. Disponível em: <http://www.lac.ox.ac.uk/sites/sias/files/documents/WP87-murilo.pdf>. Acesso em 22 de setembro de 2016, p. 5.

²¹⁹ Maria Theresa Schorer Petrone. As crises da Monarquia e o Movimento Republicano. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo: Universidade de São Paulo, n. 16, 1985, p. 38. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/viewFile/69876/72534>. Acesso em 22 de setembro de 2017.

²²⁰ Maria Theresa Schorer Petrone. *As crises da Monarquia e o Movimento Republicano*, p. 3.

novembro de 1869, saiu à luz, também na capital do Império, outro periódico radical, o *Correio Nacional*, sustentando as mesmas ideias que o *Opinião Liberal*. No prospecto do jornal, o grupo declarou que a “sua bandeira política era a radical”. Entre as propostas da nova agremiação encontrava-se a defesa da “liberdade de associação e de cultos”. Com o objetivo de propagação de suas ideias, o *Club Radical* promoveu as chamadas *Conferências Radicais*²²¹.

Em 1869, a ala menos radical dos liberais, unida com setores da entretanto extinta *Liga Progressista*, criou o *Centro Liberal*; no fundo, uma nova roupagem para o velho *Partido Liberal*. Com isso, estava restabelecido o velho conflito entre liberais e conservadores. Por sua vez, diversos indivíduos que compartilharam ideias e princípios mais radicais em 1870 levantaram a bandeira republicana. “Até o fim do Império o sistema partidário permaneceu tripartido, tendo de um lado os dois partidos monárquicos e de outro o Partido Republicano”²²².

Em síntese, entre 1870 e até ao fim da Monarquia existiram três partidos: o velho Partido Conservador (fundado em 1837), o novo Partido Liberal (reorganizado em 1869) – com parte dos seus quadros oriundos do extinto Partido Progressista – e o jovem Partido Republicano (fundado em 1870) por elementos mais radicalizados dos *Progressistas*. No entanto, esta reorganização do campo partidário significou um regresso ao velho rotativismo, já que a representatividade dos republicanos no Parlamento foi, em todo o Segundo Reinado, extremamente baixa. Seja como for, esta realidade não obsteu a que no decorrer dos debates tivessem emergido cinco tendências políticas, uma vez que tanto os liberais como os conservadores sofreram cisões internas, a saber: *radicais e moderados* (entre os liberais) e *moderados e “emperrados”* (entre os conservadores); além, é claro, da tendência republicana.

²²¹ Segundo José Murilo de Carvalho, essas *conferências* foram motivadas pela “queda do gabinete Zacarias e da traumática subida ao poder dos conservadores, chefiados pelo Visconde de Itaboraí, em 16 de julho de 1868”. Ao consultar essas conferências, sobretudo aquelas que problematizavam as relações entre Estado e Igreja, constatamos que o radicalismo era bastante moderado, pois apenas sugeriam liberdade de culto. Entre os temas e oradores das conferências radicais pronunciadas no Rio de Janeiro, destacam-se: “Liberdade de culto”, por José Liberato Barroso; “Radicalismo”, por Gaspar da Silveira Martins; e, “A liberdade dos cultos”, por Pedro Antônio Ferreira Viana. Em São Paulo, destaque para a conferência “Liberdade de cultos”, por Américo de Campos. Cf.: José Murilo de Carvalho. *Liberalismo, radicalismo e republicanismo*, p. 3.

²²² José Murilo de Carvalho. *A construção da ordem*, p. 212.

Quadro 1:
Os partidos e seus posicionamentos sobre as relações entre Estado e Igreja durante a crise do Império

Conservadores	Moderados: defesa de mudanças no <i>status quo</i> , desde que de forma gradual e moderada. Exemplo: gradativa abolição da escravatura, reforma nas relações entre Estado e Igreja, etc.
	“Emperrados”: rejeição da toda e qualquer mudança no <i>status quo</i> imperial; reiteravam os princípios de legitimação do Império.
Liberais	Moderados: reformas mais profundas, desde que <i>dentro da ordem</i> , tais como: descentralização política, casamento civil, liberdade religiosa, etc.
	“Radicais”: mudanças mais profundas, com certa ruptura do <i>status quo</i> , exemplos: abolição imediata da escravidão sem indenização, separação entre Igreja e Estado, etc.
Republicanos	Defesa do fim do regime monárquico e separação entre Igreja e Estado, assim como todos os efeitos decorrentes dessa mudança.

5.3 A questão religiosa nos programas partidários

Posto isso, passemos agora para a análise dos programas dos partidos sobre a relação entre Igreja e Estado. Américo Brasiliense de Almeida e Melo (1833-1896), na obra *Os programas dos partidos e o Segundo Império* (1878) – pioneiro levantamento dos “programas” dos partidos políticos brasileiros do século XIX²²³ – afirma que, até ao início da década de 1860, os liberais e conservadores possuíam apenas um *conjunto vago de ideias políticas* sem a devida organização teórica e programática. Por conseguinte, não é incomum existir um partido sem programa escrito, apesar de não existir partido que não tenha, pelo menos, um “programa informal”.

Durante toda a história do Império, o Partido Conservador não apresentou nenhum “programa política escrito” minimamente coeso. Por essa razão, a caracterização programática desse grêmio político só pode ser construída a partir quer das declarações políticas dos seus partidários no Parlamento, quer através dos artigos de imprensa e de algumas autobiografias escritas pelos seus principais protagonistas. Por conseguinte, Brasiliense, tendo como referências essas fontes, sintetizou o “programa” político desse

²²³ Em 1878, os programas políticos dos partidos Imperiais foram coligidos e publicados por Américo Brasiliense. Essa obra foi utilizada aqui como fonte principal na escrita do subtema em questão. Cf.: Américo Brasiliense. *Os programas dos partidos e o Segundo Império*. Brasília: Senado Federal, 1979 (1ª ed. 1878).

partido nos seguintes propósitos: “defesa da centralização política, toda força a autoridade e leis de compreensão contra as aspirações anarquizadoras para que se restituísse e restaurasse a paz e a ordem; o progresso pautado e refletido; e a unidade do império sob o regime representativo e monárquico, que exclusivamente conseguiria fazer a nação prosperar e engrandecer-se”²²⁴. Esta agenda política difusa nunca foi formalmente revisada durante todo o período imperial. No que tange à relação entre Estado e Igreja, os conservadores eram, na sua maioria, partidários do *regalismo imperial*. Defendiam as prerrogativas do Estado Imperial brasileiro frente ao ultramontanismo da Santa Sé.

Efetivamente, o primeiro partido a apresentar um programa político-partidário claro e coeso foi a Liga Progressista, de 1862²²⁵. Mesmo sendo uma novidade na arena política, o programa dessa agremiação mantinha-se dentro do campo *reformista*. Propunha-se lutar pelo “adequado funcionamento do júri”, e combater a “impunidade generalizada, com a separação entre polícia e justiça, com a independência do judiciário” (tese de Nabuco de Araújo) e com a “responsabilidade dos ministros pelos atos do Poder Moderador” (tese de Zacarias de Góes). Sem muita ênfase, o programa prometia, igualmente, uma maior descentralização administrativa, ao mesmo tempo que reivindicava uma reforma eleitoral, tendo em vista reduzir a influência dos governos no resultado das eleições. A sua grande novidade, no entanto, residia na introdução do tema da emancipação dos escravos²²⁶. No que toca ao tema da religião do Estado, o programa manteve-se dentro do mesmo espírito *regalista* e *reformista*. No entanto, deve ser frisada esta novidade programática: a sua defesa da ampliação do acesso aos cargos públicos, até então vedado aos cidadãos que não professavam a religião católica.

Como vimos, durante a crise interna da Liga Progressista, formou-se um outro grupo político, composto por descontentes que deram vida ao *Centro Liberal*, agremiação de onde surgirá o *novo* Partido Liberal²²⁷. Com efeito, através de um longo *manifesto*,

²²⁴ Américo Brasiliense. *Os programas dos partidos e o Segundo Império*, pp. 12-13.

²²⁵ A comissão encarregada de redigir o documento era composta por Nabuco de Araújo, João Pedro Dias Vieira e Zacarias de Góes e Vasconcelos, sendo o principal redator o primeiro.

²²⁶ Américo Brasiliense. *Os programas dos partidos e o Segundo Império*, pp. 13-14.

²²⁷ O “programa” dos liberais foi o que mais sofreu alterações ao longo do Império. Em 1831, o *velho* “Partido” Liberal adotara posicionamentos bastante radicais para a época, visto que defendia uma monarquia federativa, a extinção do Conselho de Estado e a defesa do Senado eletivo e temporário. Entretanto, “este primeiro partido liberal foi praticamente dizimado com a repressão às revoltas” regenciais. Dez anos depois, já no Segundo Reinado, haviam moderado o discurso, passando a defender certa autonomia provincial e não mais o federalismo. Lutavam pela justiça eletiva, pela separação da polícia e da justiça, pela redução das atribuições do poder moderador. Entretanto, no que dizia respeito às relações entre Igreja e Estado não fazia nenhuma referência a qualquer mudança no *status quo* da religião do Estado; apenas lutavam por maior liberdade de consciência. Cf.: Ângela Alonso. *Ideias em movimento*, p. 69; Américo Brasiliense. *Os programas dos partidos*, pp. 7-10.

publicado em 31 de março de 1869, e por meio de um *breve programa político*, divulgado em 4 de maio – todos com redação inicial de Nabuco de Araújo – esta organização explicitou ao que vinha, ao propor: a imediata reforma eleitoral; a reforma policial e judiciária; a abolição do recrutamento forçado; o fim da guarda nacional e a emancipação dos escravos²²⁸. Porém, no que tange à relação entre Estado e Igreja, não representou nenhuma modificação ao *status quo*, apesar de exigir um maior respeito pelo cumprimento constitucional do princípio da liberdade de consciência.

Em 7 de abril de 1869, a ala do *novo* Partido Liberal mais à “esquerda” fundou o *Club da Reforma*, tendo como veículo divulgador de suas ideias o jornal *A Reforma*, sob a direção do *liberal histórico* Francisco Otaviano²²⁹. O *Club* passou a agremiar as tendências mais radicais no interior dos liberais. Sérgio Buarque de Holanda, chamou a atenção para os limites deste radicalismo liberal, na medida em que, “depois de desenvolverem uma cerrada argumentação, que redundaria, em suma, na denúncia do regime monárquico, responsabilizados por todos os males que condenam, não chegam, entretanto a esse extremo. Só em 1870 é que boa parte dos componentes da agremiação se decide finalmente a cortar o nó górdio, e assim o movimento radical já não tem sentido. De fato, se alguma importância cabe atribuir a esse movimento, está em que já traz no bojo a ideia republicana”²³⁰.

Mesmo “não tendo sentido”, os liberais “radicais” existiram durante as duas décadas finais da monarquia. Por conseguinte, era essa a ala do partido liberal que defendia soluções mais progressistas, entre elas a proposta para o estabelecimento de um Estado laico, eco da evolução da “questão religiosa” após o Vaticano I.

Um bom exemplo que evidencia essas duas tendências dentro do grêmio liberal pode ser percebido no documento manuscrito que se encontra no Instituto Histórico e Geográfico do Brasil. Em 1877, diversos integrantes do Partido Liberal agitavam-se em relação ao tema da separação entre Igreja e Estado. Em função disso, relata Joaquim Nabuco, em 1º de julho desse ano, uma comissão do *Club da Reforma*, composta por José Liberato Barros, Joaquim Serra, Couto de Magalhães e Tito Franco, elaborou um programa reformista sobre essa matéria, sugerindo as seguintes medidas: o registro civil

²²⁸ José Murilo de Carvalho analisa cada uma dessas reformas, cf.: *Liberalismo, radicalismo e republicanismo*, pp. 13-18.

²²⁹ Nelson Werneck Sodré. *História da Imprensa no Brasil*. 4ª Ed. (Atualizada). Rio de Janeiro: Mauad, 1999, p. 202

²³⁰ Sérgio Buarque de Holanda. *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil Monárquico. Do Império à República. 4ª ed., t. II, v. 5º. São Paulo: Difel, 1978, p. 118. Nota: a redação completa deste volume coube ao próprio organizador da coleção, isto é, Sérgio Buarque de Holanda.

dos nascimentos e óbitos; o contrato civil obrigatório de casamento; a secularização dos cemitérios públicos; a liberdade plena de religião com o seu culto externo e público; a supressão do 3º parágrafo do art. 95 da Constituição (que impossibilitava a eleição dos acatólicos)²³¹. O senador Sinimbu, porta-voz do grupo, solicita ao Centro Liberal uma reunião com a finalidade de discutir o projeto. Nabuco de Araújo, “aborrecido, desgostoso de tanta agitação improfícua”, respondeu ao seu velho amigo por meio de uma carta enviada em 21 de julho de 1877. Apesar de longa, a sua transcrição é importante por revelar a posição pessoal de uma das principais lideranças do *novo* Partido Liberal sobre questões que particularmente nos interessam nesta tese.

Ilmo Exmo Sr. Conselheiro João Luís Vieira Cansação de Sinimbu

Recebi a carta de V. Exa. de 21 de julho, requisitando a convocação do Centro Liberal para tratar do parecer da Comissão do Clube da Reforma, que foi publicado em o nº 126, da *Reforma* deste ano. Antes de tudo devo dizer a V. Exa. que, à vista dos Artigos Orgânicos do Centro Liberal, a convocação dele compete à Comissão Executiva. Não tenho, porém, hesitação alguma em fazer a convocação requisitada. Escuso-me, todavia de comparecer às sessões em que o dito parecer for tratado: 1º porque não posso, em razão de meus incômodos e trabalhos; 2º porque o nosso programa político [isto é, o programa da ala moderada dos liberais] tem a necessária elasticidade para admitir a solução da matéria que faz objeto do mesmo parecer, quando for oportuno. *Para quê este programa, atualmente, quando não temos o poder para realizá-lo*, e é certo que ele vai suscitar divergências e divisões que podem complicar ainda mais a situação do partido? Devo dizer com franqueza a V. Exa. que não quero a responsabilidade de *ideias radicais*, que implicam com as minhas convicções; que divirjo profundamente, intransigentemente, de algumas das soluções do parecer.

Então, passa a fazer considerações sobre as reivindicações do *Club da Reforma*:

Entendo que a 1ª e a 2ª devem ficar reservadas para o Código Civil. Sobre a 2ª destas, a minha convicção, tendo por base o princípio da liberdade, se traduz na seguinte disposição ou tese: primeiro, o casamento, em regra geral, será contratado e celebrado com as condições e formas prescritas pela religião dos contraentes;

²³¹ Joaquim Nabuco. *Um Estadista no Império*. Nabuco de Araújo. Sua vida, suas opiniões, sua época. Tomo III. Rio de Janeiro: H. Garnier Livreiro-Editor, 1899, p. 403.

segundo, aqueles que, por uma causa qualquer, não puderem ou não quiserem celebrar assim o seu casamento, poderão contratá-lo e celebrá-lo pela forma puramente civil, segundo as regras estabelecidas pela lei, e o casamento terá todos os seus efeitos civis. E nem se fale em casamentos diferentes no mesmo país, porque a forma obrigatória os não evita, visto como a maioria há de procurar, depois da forma civil, a bênção religiosa. Quanto à 3ª solução, eu a aprovo, se ela se refere aos cemitérios municipais ou estabelecidos e mantidos pela autoridade pública. Entendo que esses cemitérios devem ser comuns para todos como é a cidade, e são os impostos. Todavia a secularização não impede a cerimônia religiosa em relação à sepultura de cada um, conforme a sua religião. O cemitério não será bento, mas será benta a sepultura do católico que nele for enterrado. A 4ª solução, sem condições de lugares e população, implica com a religião do Estado, *cuja separação ou abolição eu não posso atualmente admitir*. Com efeito, autorizar a plena liberdade do culto externo, quando a população do interior é quase toda, se não toda, católica, é provocar grandes desordens e conflitos. A 5ª solução tem minha adesão e aplauso. Em resumo: plena liberdade de consciência, mas a liberdade de culto externo, dependente do lugar ou de certa relação da população católica²³² (grifo acrescentado).

Como sempre

De V. Ex. Amigo velho e querido colega

José Thomas Nabuco de Araújo.

Como se vê, Nabuco de Araújo separa-se do *radicalismo* do Club da Reforma. Em sua compreensão, o programa político liberal tinha a *elasticidade* suficiente para contemplar o que era necessário transformar. No entendimento do pai de Joaquim Nabuco, o radicalismo poderia “complicar ainda mais a posição do Partido”, visto que, desde 1871, a chefia do gabinete ministerial estava nas “mãos” dos conservadores. Numa atitude claramente protelatória, Nabuco de Araújo rejeita assumir o protagonismo na resolução de três das principais questões que estavam inquietando parte dos liberais, isto é, a questão do registro civil, do casamento civil e da separação entre Igreja e Estado. Apoiou parcialmente a secularização dos cemitérios e abraçou integralmente a defesa da liberdade de consciência, bandeira histórica dos liberais, o que não representava inovação alguma. Essa carta é representativa da posição do Partido Liberal no Império, sempre

²³² *Carta de José Thomas Nabuco de Araújo ao Conselheiro João Luís Vieira Cansanção de Sinimbu*. In: Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (doravante IHGB), S/D. Documento manuscrito. Códice: DL – 370-9, S/1, 22.07.1877, 4 p.

vacilante e tático quando se tratava de reformas radicais, vacilação que por diversas vezes, contraditoriamente, os conservadores não apresentavam. Daí que, não raro tinham sido estes a assumirem e realizarem algumas das bandeiras políticas dos liberais.

Finalmente, o programa dos republicanos. Como mencionado acima, uma parte dos *ligueiros* uniu-se em torno do movimento republicano. O documento que marca a inserção definitiva dos republicanos na arena política do Segundo Reinado foi o longo *Manifesto Republicano de 1870*. Além de incorporar no seu programa as reivindicações do Partido Progressista, as duas principais bandeiras dos republicanos, expressas ao longo de todo o *Manifesto*, foram: a supressão da monarquia – responsabilizada no documento por todos os males do Brasil – e a implantação do federalismo, entendido como principal instrumento político de equidade governamental²³³. Curiosamente, não aparece no documento nenhum passo atinente à defesa da separação entre Igreja e Estado, e nem outras propostas consideradas como *radicais* e caras aos republicanos. A única referência à Igreja está na acusação de que a adoção monárquica de uma “igreja privilegiada” representava a efetiva anulação da “liberdade de consciência”. Isto é, reproduziam-se as propostas dos programas liberais monarquistas, ou seja, a liberdade de consciência e de religião²³⁴. Essa constatação nos autoriza a sustentar que o advento do republicanismo ainda foi cauteloso no que concerne à reivindicação explícita de um Estado laico²³⁵.

Talvez devido aos efeitos das decisões do Concílio Vaticano I e aos ecos da Comuna de Paris, mais radical foi o documento preparado pelos republicanos paulistas. Nas *Bases para a Constituição de São Paulo*, formuladas pela Comissão Permanente do Congresso Republicano em 19 de outubro de 1873, o § 2º do art. 52, prometia que o novo

²³³ “O longo manifesto fazia uma retrospectiva das críticas formuladas na última década. Resumia a dois pontos principais suas próprias objeções, a falta de democracia e a centralização. (...) Não menos longo era o capítulo dedicado ao ataque à centralização política e administrativa. O federalismo, isto é, a autonomia das províncias transformadas em estados, era exigência da própria geografia nacional. O capítulo terminava com a conhecida alternativa: centralização – desmembramento. Descentralização – unidade”. Cf.: José Murilo de Carvalho. *Liberalismo, radicalismo e republicanismo*, p. 16.

²³⁴ Ver o *Manifesto Republicano* completo em: Américo Brasiliense. *Os programas dos partidos*, pp. 61-85.

²³⁵ Nem sempre a agenda anticlerical coincidia com a republicana. Era perfeitamente aceitável a defesa da monarquia ao lado da defesa da separação entre o Estado e a Igreja. Exemplos: Silveira Martins, o mais radical dos anticlericais e o mais aplaudido dos conferencistas radicais, depois da proclamação da República, foi um dos que se empenharam na tentativa de restaurar a Monarquia. Outro exemplo, Joaquim Nabuco, que escreveu um panfleto “porque continuo como monarquista”. O próprio Rui Barbosa não era um republicano convicto; só aderiu à república por entender que este regime implantaria o federalismo, uma de suas grandes bandeiras políticas. Barbosa, mesmo sendo amigo de Saldanha Marinho, não assinou o manifesto republicano de 1870.

regime iria estabelecer a plena “liberdade religiosa, sob a base da absoluta separação e independência entre os poderes temporal e espiritual”²³⁶.

Em suma: tendo como referência os programas políticos dos conservadores, progressistas, liberais (moderados e radicais) e dos republicanos, é perceptível a existência, até 1870 (por conseguinte, antes da *questão dos bispos*), de um grau bastante moderado de propostas programáticas no que respeita à religião do Estado, sinal de que essa matéria não era prioridade para a maior parte da elite política imperial. Todavia, esta atitude não impediu que alguns militantes dos referidos partidos tivessem defendido posições – individualizadas, ou de pequenos grupos – que iam mais longe, tendo como modelo, quer o exemplo dos EUA, quer o que ia ocorrendo em países católicos sob impacto do pontificado de Pio IX e das controvérsias que desembocarão nas decisões polêmicas do Concílio Vaticano I.

Portanto, a crise política de 1868 foi um grande divisor de águas entre a estabilidade do Segundo Reinado e a sua longa crise – décadas de 1870 e 1880 –, que culminará na abolição da escravatura e na queda da Monarquia, com a implantação da República. E esta onda também trará o fim do regalismo e padroado, a separação entre Igreja e Estado, a implantação do casamento civil e do registro civil, liberdade religiosa e secularização dos cemitérios, assim como a reafirmação, com mais ênfase, da liberdade religiosa. Em cinco anos – de 1868 a 1872 –, ficaram definidas as bases da oposição ao sistema monárquico no Brasil e a crítica ao seu sustentáculo ideológico – a religião do Estado.

À luz de tudo o que ficou exposto, julgamos ser pertinente defender que a especificidade do caso brasileiro na implantação da separação entre Igreja e Estado está associada a quatro vetores que, tendo pesos diferentes, contribuíram para enfraquecer o consenso que sustentava a ordem do Império. São eles: a dissidência política dos dois principais partidos imperiais; como consequência dessa cisão, a formação, por razões internas e por ecos externos, de uma ala política radical e republicana (1870); a frente comum da maçonaria contra a “invasão” ultramontana; e, por fim, a *questão dos bispos*, que adiante analisaremos. Tudo somado, não deve surpreender que – numa conjuntura em que a Igreja de Roma reforça os seus ataques contra o progresso do “modernismo”, contraofensiva bem visível na doutrinação de Pio IX e nas decisões do Concílio Vaticano I – o clericalismo tenha despertado, reatualizado e, depois, radicalizado a herança

²³⁶ Américo Brasiliense. *Os programas dos partidos*, pp. 147-148.

antijesuítica, anticongreganista e anticlerical que vinha das décadas fundacionais da independência política. E o modo como o “poder moderador” irá responder, em concreto, aos novos tipos de conflitualidade, incluindo as respeitantes à “questão religiosa”, que passaram a atravessar as elites políticas que o tinham sustentado, foi, em nossa opinião, um fator não despreciando no processo que foi debilitando a instituição monárquica no Brasil.

Capítulo 2

O Anticlericalismo Maçônico: estopim da Questão dos Bispos

Não é possível analisar o anticlericalismo parlamentar nas últimas décadas do Segundo Reinado sem um estudo mais pormenorizado do lugar e do papel da maçonaria na vida política do Império. Os mais radicais anticlericais no Parlamento nutriam, direta ou indiretamente, algum tipo de vínculo com a ordem dos pedreiros-livres. Nas estruturas políticas e administrativas do próprio Estado Imperial, a presença da maçonaria era uma constante. Não havia receio nenhum em evidenciar esses vínculos, pois essa *sociedade secreta* ou, talvez melhor, *discreta*, gozava de grande respeitabilidade social²³⁷. Entretanto, como decorrência das mudanças que a Igreja Católica estava a experimentar e em face das lutas travadas entre a Maçonaria e o Papado na Europa, a sociedade dos pedreiros-livres passou a ser incessantemente anatematizada no Brasil. Os diversos bispos *romanizados* aplicaram os documentos papais nas suas dioceses²³⁸, embrião da *questão dos bispos*.

²³⁷ A apresentação que Fernando Catroga faz sobre a ordem maçônica é uma boa síntese compreensiva sobre essa instituição: “Sociedade secreta para uns, sociedade discreta para outros, a maçonaria tem sido objecto de múltiplas interpretações, algumas das quais surgem revestidas por um halo fantasmagórico que não ajuda a compreender o seu significado, nem a avaliar os efeitos que os princípios caros do maçomismo – tolerância religiosa de fundo deísta, mutualismo, filantropismo, liberdade, igualdade, fraternidade, ecumenismo – exerceram na modelação das sociedades contemporâneas ocidentais (ou de origem ocidental)”, cf.: Fernando Catroga. *Mações, Liberais e Republicanos em Coimbra* (Década de 70 do Século XIX). Separata do Arquivo Coimbrão. V. XXXI-XXXII – 1988-9. Coimbra Editora, 1990.

²³⁸ Diversas alocações papais e encíclicas condenaram a maçonaria e, consequentemente, proibiam os católicos de pertencerem a esta sociedade secreta. Destacam-se os seguintes documentos: Clemente XII anatematizou a maçonaria na encíclica *In Eminent* (28-04-1738); Bento XIV por meio da *Providas*

Por conseguinte, este capítulo tem como objetivo acompanhar o desenvolvimento da maçonaria no Brasil no período em análise, assim como analisar os embates então travados, em especial no Parlamento, entre os maçons e os defensores do clero ultramontano. Julgamos que esses enfrentamentos tenham contribuído para cristalizar as posições dos grupos em luta, e para intensificar o anticlericalismo perfilhado por diversos deputados e senadores.

1. Maçonaria no Brasil: síntese histórica

No campo da investigação histórica, a questão das origens da Maçonaria é um dos assuntos mais discutidos e discutíveis entre os pesquisadores do tema²³⁹. Essa dificuldade está associada, por um lado, às muitas lendas em torno da implantação dessa sociedade, e, por outro, ao seu caráter de instituição secreta. Todavia “grande parte dos historiadores concordam em que as feições da Maçonaria moderna remontam a 1717, marco da formação da Grande Loja Maçônica de Londres”, concretizado com a publicação, em 1723, das *Constituições* redigidas pelo pastor escocês James Anderson, documento “que continha, ao mesmo tempo, a história lendária da instituição e seus preceitos básicos”²⁴⁰.

A expansão da Maçonaria ocorreu de forma rápida em vários países europeus, sobretudo em França. As diversas alocações e bulas condenando a maçonaria revelam que a Igreja temia esse processo, sobretudo as ideias difundidas no interior dessas lojas, como o racionalismo, o deísmo, a ideia de tolerância religiosa, a liberdade de pensar, o reforço teórico do regalismo, etc. Entretanto, a repressão eclesiástica contra os pedreiros-livres pouco efeito causou, pois “o número de maçons seguiu crescendo”²⁴¹.

Que poderia explicar esse aumento vertiginoso de uma instituição tão nova? Oliveira Marques escreve “que a Maçonaria correspondia aos ideais e às preocupações do tempo. Tornara-se igualmente uma moda, que o seu caráter secreto e misterioso

Romanorum (18-03-1751); Pio VII por meio da *Ecclesiam a Iesu Christo* (13-09-1821); Leão XII na bula *Quod Graviora* (13-03-1825); Pio VIII com a encíclica *Traditi Humiliati* (21-05-1829); Gregório XVI com a encíclica *Mirari Vos* (15-08-1832); Pio IX com vários documentos, entre os quais a encíclica *Qui Pluribus* (09-11-1846), a alocação *Quibus Quantisque* (20-4-1849), a alocação *Singulari Quadam* (09-12-1854), na encíclica *Quanto Conficiamur Moerore* (10-08-1863), na encíclica *Quanta Cura* (08-12-1864), no *Syllabus errorum* que a acompanhava, e ainda na Constituição *Apostolicae Sedis* (12-10-1869).

²³⁹ A. H. Oliveira Marques afirma que “sobre as origens da Maçonaria têm-se gasto rios de tinta e escrito as mais fantasiosas histórias”, cf.: Marques, A. H. de Oliveira. *A maçonaria portuguesa e o Estado Novo*. 1ª ed. Lisboa: D. Quixote, 1975, p. 37.

²⁴⁰ Alexandre Mansur Barata. *Luzes e Sombras: a ação da Maçonaria Brasileira (1870 – 1910)*. Campinas: Editora da Unicamp (Coleção Tempo e Memória, nº 14), 1999, p. 30.

²⁴¹ Idem, p. 31.

propagava. Todo o aristocrata, todo o clérigo, todo o burguês bem-pensante aspirava a fazer parte da instituição, que lhe concedia foros de homem corajoso e *avançado*, cômico dos problemas do tempo e desejoso de os resolver”²⁴². Além disso, cada vez mais a maçonaria configurava um espaço de sociabilidade, lugar por excelência não só para a prática da livre discussão, mas também para o estabelecimento de relações com pessoas influentes, potenciando as possibilidades de ascensão social, sobretudo numa época em que os “partidos” políticos ainda eram embrionários.

Em Portugal, a presença da Maçonaria remonta ao segundo quartel do século XVIII. Entretanto, seu efetivo estabelecimento deu-se com a fundação, em 1727, de uma loja em Lisboa, formada basicamente por protestantes, o que lhe valeu a alcunha de Loja dos Hereges Mercantes. Em 1733, fundou-se uma segunda *oficina* em Lisboa, denominada *Casa Real do Pedreiros-Livres da Lusitânia*, composta majoritariamente de irlandeses católicos. Entretanto, foi sobretudo durante o período pombalino que a Maçonaria tomou “força e vigor”, em decorrência de “uma maior tolerância governativa”²⁴³. Essa disposição favorável do governo de Pombal ensejou um longo debate sobre a possível filiação maçônica do Marquês de Pombal²⁴⁴.

No século XIX, antes e sobretudo durante a Monarquia Constitucional, a maçonaria portuguesa, de crescente influência francesa desde as invasões napoleônicas, passará por um processo de politização, “realidade que levará à formação de Orientes ligados às várias tendências e “partidos” que pugnavam pelo poder no seio do novo sistema representativo”²⁴⁵. Contudo, na segunda metade da década de 1860, inicia-se um processo de pacificação das divergências que culminará na fundação do Grande Oriente Lusitano Unido (1869)²⁴⁶. Internamente, a maçonaria portuguesa experimentará uma tensão constante entre os *ritualistas* (renitentes a qualquer reforma) e os *radicais*, que buscavam a completa politização da ordem. Apesar da tensão entre essas tendências, o

²⁴² A. H. Oliveira Marques. *A maçonaria portuguesa e o Estado Novo*, p. 39.

²⁴³ A. H. de Oliveira Marques. *A maçonaria portuguesa e o Estado Novo*, p. 43.

²⁴⁴ Para Graça e J. S. da Silva Dias, “o expansionismo maçônico não deparava com uma oposição militante por parte do Pombalismo”. Entretanto, “não há prova, todavia, de tal avanço e menos ainda de que este se tivesse verificado por efeito de uma proteção vinda do ministério ou dos seus agentes”. Seja como for, intercalando períodos de perseguição com períodos de liberdade, a Maçonaria estava implantada em Portugal, de onde não mais sairia. Cf.: Graça da Silva Dias e J. S. da Silva Dias. *Os primórdios da Maçonaria em Portugal*. 2ª ed. Tomo II, 4º vol. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986, p. 194.

²⁴⁵ Fernando Catroga. “A Maçonaria, as Congregações e a Questão Religiosa (Século XIX-XX)”. In: Luís Machado de Abreu e José Eduardo Franco (Coord.). *Ordens e Congregações religiosas no contexto da I República*, p. 92.

²⁴⁶ Fernando Catroga. *A militância laica*, p. 388.

fato é que, no início do século XX, é possível constatar uma forte conexão “da práxis maçônica com os objetivos perseguidos pelo militantismo laico”, evidenciando-se a paulatina predominância da tendência mais radical, que conduzirá à “crescente laicização e republicanização” do Grande Oriente Lusitano Unido (GOLU). E a prova maior desse processo encontra-se na eleição para grão-mestre do GOLU um livre-pensador que gozava de grande prestígio no seio da militância laica: Sebastião de Magalhães Lima. Com isso, a “maçonaria, laicizada e democratizada, iria entrar numa nova fase”²⁴⁷.

No que diz respeito à maçonaria no Brasil, existe certo consenso na historiografia de que, até ao final do século XVIII, esta sociedade não estava presente na América Portuguesa, “entendendo-se como tal uma organização institucionalizada e com funcionamento regular nos mesmo modelos de outras organizações maçônicas internacionais”. José Bonifácio de Andrada e Silva afirma – em seu *Manifesto maçônico* (1831) –, que a primeira *Loja* regular no Brasil, intitulada *Reunião*, foi instalada em Niterói, no ano de 1801²⁴⁸. De fato, foi somente a partir do início do século XIX que diversas lojas foram fundadas em muitas províncias: Bahia (*Loja Virtude e Razão*), Pernambuco (*loja Regeneração, Restauração*), entre outras²⁴⁹.

Após seu efetivo estabelecimento, é possível constatar que a maçonaria brasileira se envolveu com diversos movimentos rebeldes no período anterior à emancipação política. O exemplo mais patente foi o da *Revolução Pernambucana* de 1817, em que, dos 317 réus julgados por envolvimento na “conspiração”, 62 eram maçons²⁵⁰. Esta situação contribuiu certamente para a eclosão de uma forte perseguição à Maçonaria no Brasil e em Portugal²⁵¹. D. João VI editou um alvará com força de lei (em 30 de março

²⁴⁷ Fernando Catroga. *A militância laica*, p. 478.

²⁴⁸ Outro historiador afirma que “apesar dos indícios de que haveria maçons nascidos no Brasil e iniciados na Europa já no século XVIII, a existência de atividades maçônicas regulares só se comprovou no território brasileiro a partir de 1801, no Rio de Janeiro, segundo o testemunho de José Bonifácio de Andrada e Silva, que se tornaria o primeiro grão-mestre do Grande Oriente do Brasil (GOB) em junho de 1822, ocasião em que a entidade teve papel importante na articulação da Independência”. Cf.: Marco Morel. “Maçonaria”. In: Alzira Alves Abreu *et al* (Coords.). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2010. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/MAÇONARIA.pdf>. Acesso em 04 de maio de 2017. O *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930*, teve a sua primeira edição impressa lançada em 1984, e que agora, “após duas atualizações, foi integralmente disponibilizado no portal do CPDOC” (Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil). Todas os verbetes utilizados na tese, oriundos do referido dicionário, foram retirados do portal da instituição.

²⁴⁹ Alexandre Mansur Barata. *Luzes e Sombras*, p. 60.

²⁵⁰ Alexandre Mansur Barata. *Luzes e Sombras*, p. 60.

²⁵¹ Em Portugal eclodiu a *Conspiração de 1817*. A partir dos papéis e manifestos apreendidos, “fica-se com a ideia de que a conspiração queria alcançar o poder para revogar o tratado de 1810, acabar com o domínio inglês [pretendia-se matar Beresford] e com a ameaça da Espanha”. Os conspiradores organizavam-se “numa estrutura do tipo maçônico”. O envolvimento da maçonaria nos dois movimentos conspirativo, pode ter contribuído para D. João VI publicar o alvará de 30 de março de 1818. Cf.: Fernando Catroga.

de 1818) no qual proibia a sua existência e criminalizava todas as sociedades secretas no Império Português²⁵².

Essa fase de ilegalidade das sociedades secretas só foi suspensa quando D. João VI retornou para Portugal (1821). Nessa nova conjuntura, ocorreu uma reorganização da sociedade maçônica, agora sob a liderança de Joaquim Gonçalves Ledo, Venerável da *Loja Comércio e Artes* do Rio de Janeiro. Foi nessa época que o próprio príncipe regente, D. Pedro I, aderiu à Maçonaria, assim como foi instalado o primeiro Grande Oriente do Brasil (1822), tendo sido reconhecido pelas Obediências da Inglaterra, França e EUA. Por tudo isso, a ordem dos pedreiros-livres ganhou força política e projeção na elite do Brasil.

Entretanto, as divergências sobre a fórmula pela qual se faria a independência e, posteriormente, sobre o melhor tipo de regime político a ser adotado pelo novo Estado, contribuíram para a primeira divisão interna na Ordem, surgindo, assim, duas tendências: a do grupo de Joaquim Gonçalves Ledo e a do grupo de José Bonifácio. A tendência de Ledo defendia um rompimento imediato e total com Portugal e a implantação de um regime político republicano. Por sua vez, a tendência liderada por José Bonifácio pregava, num primeiro momento, uma espécie de *monarquia dual* e, não sendo possível, uma monarquia centralizada, sendo o Rio de Janeiro o equivalente a uma nova Lisboa, tornando o restante do país periferia da capital fluminense. O fato é que a facção de Bonifácio ganhou proeminência (outubro de 1822), dando início a uma forte e nova fase de perseguição aos outros maçons, que passaram a ser “suspeitos de conspiração”, culminando, novamente, na suspensão dos trabalhos maçônicos por quase uma década. Muitos aliados de Gonçalves Ledo foram presos e deportados.

Por conseguinte, é lugar comum na historiografia brasileira a constatação de que o auge da atuação política da Maçonaria deu-se na primeira década após a emancipação política²⁵³. Assim, coube à Maçonaria o papel de articulador da situação interna da colônia

“Quimeras de um façanhoso império’: o patriotismo constitucional e a independência do Brasil”. In: Jacqueline Hermann, Francisca L. Nogueira de Azevedo, Fernando Catroga (Orgs.). *Memória, escrita da história e cultura política no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: FGV, 2012, p. 327-387.

²⁵² A. H. de Oliveira Marques. *A maçonaria portuguesa e o Estado Novo*, p. 46.

²⁵³ Para um aprofundamento das conexões entre a política e a maçonaria, ver: Alexandre Mansur Barata. *Maçonaria, sociabilidade ilustrada e independência* (Brasil, 1790-1822). 2002. 374f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2002; Célia de Barros Barreto. “Ação das sociedades secretas”. In: Sérgio Buarque de Holanda (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil Monárquico. O processo de Emancipação. T. II, v. 1º. São Paulo: Difel, 1985; Célia M. Marinho Azevedo. Maçonaria: História e Historiografia. *Revista USP*. Brasil, n. 32, p. 178-189, fev. 1997. ISSN 2316-9036. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/26042/27771>>. Acesso em: 15 Jan. 2015.

com o contexto internacional de luta contra o absolutismo monárquico. Numa época em que inexistiam partidos políticos, o *locus* maçônico terá cumprido esse papel.

A contribuição da Maçonaria para o processo de independência do Brasil já era relevada meio século depois de 1822. Com efeito, o deputado José de Alencar reconheceu com notável clareza os contributos dessa sociedade para a formação do Estado. Em 28 de maio de 1873, Alencar, ao posicionar-se sobre a *questão dos bispos*, afirmou que buscava o *justo meio*, pois reconhecia os méritos e deméritos tanto da Maçonaria quanto da Companhia de Jesus²⁵⁴. Sobre a Maçonaria, afirmava que, apesar de não ser maçom, respeitava essa instituição, sobretudo por ter sido “gloriosa no passado e útil no presente”. No passado, pelo seu papel de ser a “nossa primeira escola de liberdade”, onde foram fomentados “os primeiros movimentos de independência”. No presente, por ser “uma instituição de caridade” que prestava “muitos serviços ao país”. Entretanto, Alencar também encontrava deméritos na sociedade dos pedreiros-livres, pois “é incontestável que essa instituição se tornou anacrônica”, sobretudo em razão dos seus *segredos*. Para Alencar, as sociedades maçônicas “são sociedades secretas que não devem existir em um país constitucional, onde o cidadão vive no pleno domínio da privacidade”. Conseqüentemente, por estar cercada de mistérios e de restrições ao acesso, para continuar sua existência era necessário que perdesse “todo o caráter de sociedade secreta, que abra o seu templo à publicidade”²⁵⁵.

Mas retornemos à nossa narrativa. Após a suspensão dos trabalhos do Grande Oriente (1822), a “atividade maçônica foi bastante atenuada, embora não tenha parado totalmente, nem nos trabalhos de Loja, nem na política”. A normalidade só retornou após a abdicação de D. Pedro I, quando, em 23 de novembro de 1831, ocorreu a reinstalação do Grande Oriente do Brasil (GOB). Antes, todavia, do “renascer” deste *Oriente*, “já havia surgido *outro*, denominado Grande Oriente Nacional Brasileiro, ou simplesmente Grande Oriente do Passeio, em alusão à rua onde funcionava”²⁵⁶.

Mesmo dividida, entre 1831 e 1863 a Maçonaria cresceu significativamente e consolidou-se no Brasil. O crescimento – sobretudo do GOB – ocorreu de forma rápida, com a instalação de diversas lojas nos mais distantes núcleos populacionais do país. Com efeito, “acompanhando o desenvolvimento econômico e a importância política de cada

²⁵⁴ ACD, Sessão em 28 de maio de 1873, p. 190.

²⁵⁵ ACD, Sessão em 28 de maio de 1873, p. 195.

²⁵⁶ William Almeida de Carvalho. Pequena História da Maçonaria no Brasil. *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*, [S.l.], maio 2010. Disponível em: <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/6609/6298>. Acesso em 01 de maio de 2017, p. 37.

região, a expansão da Maçonaria brasileira foi mais efetiva em seis estados: Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Pernambuco e Bahia”. Inicialmente, o Rio de Janeiro – a capital em especial – “concentrou o maior número de lojas em funcionamento, sendo ultrapassada por São Paulo com o advento do regime republicano e o apogeu do setor cafeeiro”²⁵⁷. Em contrapartida, o Grande Oriente do Passeio experimentará um processo de franca deterioração nas décadas de 1830 a 1860, sendo absorvido pelo GOB.

Entretanto, ao longo desse período de expansão, o radicalismo político da sociedade dos pedreiros-livres – muito forte na primeira década após a emancipação – começou a dar lugar a uma dimensão mais de “beneficência”, por conseguinte, mais moderada e conservadora. Isso pode ser constatado nos próprios artigos da primeira *Constituição Maçônica* do Brasil (1855), em que se proibia qualquer discussão de natureza política no seu interior. As interpretações sobre essa inflexão conservadora não são consensuais. David Gueiros Vieira sustenta que a mudança ocorreu em razão da crescente presença do Rito Escocês Antigo e Aceito no Grande Oriente do Brasil²⁵⁸. Por sua vez, Alexandre Mansur Barata argumenta que o caminho explicativo residia no fato de parte significativa da liderança maçônica estar no poder e, por isso, a Ordem adotara uma postura conservadora. Seja como for, quando eclode a *questão dos bispos* – na década de 1870 –, a maçonaria já estava consolidada. E uma das *Obediências*, a da Rua do Lavradio, estava completamente alinhada com o governo de D. Pedro II, ao ponto de o presidente do Conselho de Ministros – o Visconde do Rio Branco – ser um Grão-mestre de Grau 33 do Grande Oriente do Brasil²⁵⁹.

Em 1863 – em razão de disputas internas pela liderança da Ordem e, principalmente, em função dos posicionamentos políticos distintos dos grão-mestres – o GOB *novamente* se dividiu, dando-se separação de “cerca de 1.500 maçons, que, sob a liderança de Joaquim Saldanha Marinho fundou uma nova Obediência, a qual tomou o nome do local onde funcionava: Grande Oriente do Vale dos Beneditinos ou Grande

²⁵⁷ Alexandre Mansur Barata. *Luzes e Sombras*, p. 149.

²⁵⁸ Segundo David Gueiros, nesse novo contexto, o *Rito Escocês* torna-se predominante, “por exemplo, 56 das 73 lojas que compunham o Grande Oriente do Lavradio” tinha adotado esse rito, contribuindo assim para o “afastamento do radicalismo político”. Ainda que o rito francês tenha tido forte presença na Loja do Vale dos Beneditinos, já não postulava mais “um republicanismo francês vermelho”; era, agora, “fortemente influenciado pelo republicanismo norte-americano”, por isso mais moderado. Cf.: David Gueiros Vieira. *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, p. 43.

²⁵⁹ Alexandre Mansur Barata. *Luzes e Sombras*, p. 67.

Oriente da Rua dos Beneditinos”²⁶⁰. Salvo por um breve momento, essa divisão perdurou por vinte anos (1863 – 1883).

Em 1883, a maçonaria brasileira reunifica-se. Conforme William Almeida de Carvalho, pedreiro-livre e historiador da ordem, em 30 de março de 1882, ao pedir demissão de seu cargo de grão-mestre do Grande Oriente do Vale dos Beneditinos, Saldanha Marinho incentivou a fusão dos dois *Orientes*, “cujas negociações foram mais incrementadas a partir do momento em que o Supremo Conselho dos Estados Unidos, jurisdição Norte, reconhecia o Grande Oriente do Brasil, em junho do mesmo ano, ocasião em que foram expedidas as patentes de reconhecimento mútuo. Assim, a 18 de dezembro de 1882, era considerado extinto o Grande Oriente Unido, antigo dos Beneditinos, oficializando-se a união 30 dias depois, a 18 de janeiro de 1883, permanecendo uma Obediência única, sob o título original: Grande Oriente do Brasil”²⁶¹.

Sobre as décadas finais do século XIX e as primeiras do século seguinte, Marco Morel nos fornece uma boa síntese, ao escrever que “a década final do século XIX e as iniciais do XX foram marcadas por uma expansão da atividade maçônica brasileira, que se explica tanto pelo processo de federalização das entidades, com abertura de novas lojas pelo país, quanto pela atração dos benefícios da proximidade entre a Ordem dos Pedreiros-Livres e o Estado nacional”²⁶².

Com relação aos números da maçonaria, novamente recorreremos a Morel, que reconhece a dificuldade de “contabilizar a presença exata da instituição na sociedade, devido à escassez de arquivos organizados, bem como ao surgimento, fusão, divisões e encerramento de diversas lojas espalhadas pelos estados brasileiros”. Ainda assim, afirma que, entre 1886 e 1890 “registram-se 244 lojas maçônicas, 280 entre 1891 e 1895, 497 entre 1896 e 1900, 615 entre 1901 e 1905, 553 entre 1906 e 1910, 507 entre 1911 e 1915 e 417 entre 1916 e 1920. Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul eram os estados com maior número de lojas”²⁶³. Desde então, a ordem adquire realmente uma dimensão nacional, com o surgimento dos Grandes Orientes estaduais com ou sem vínculos com o GOB²⁶⁴.

²⁶⁰ William Almeida de Carvalho. *Pequena História da Maçonaria no Brasil*, p. 39.

²⁶¹ William Almeida de Carvalho. *Pequena História da Maçonaria no Brasil*, p. 42.

²⁶² Marco Morel. “Maçonaria”. In: Alzira Alves Abreu *et al* (Org.). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930*, p. 3.

²⁶³ Marco Morel. “Maçonaria”, p. 3.

²⁶⁴ Alexandre Mansur Barata. *Luzes e Sombras*, p. 149. Sobre os Orientes estaduais, conferir também: Luaê Carregari Carneiro Ribeiro. *Uma América em São Paulo: a Maçonaria e o Partido Republicano Paulista (1868-1889)*. Dissertação (Mestrado) em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo 2011.

Entretanto, apesar do crescimento numérico, a maçonaria progressivamente foi perdendo influência política e social. Esse declínio no contexto do advento da República no Brasil foi esboçado por diversos investigadores, entre os quais destacamos o antropólogo Gilberto Freyre que, em sua obra *Ordem e Progresso*, dedica dois capítulos ao estudo da situação religiosa do Brasil em geral, com relevo para as relações entre a Igreja Católica e o Estado, no contexto do fim da Monarquia e o advento da República. Na referida obra, Freyre afirma que, desde a *questão dos bispos*, “os maçons sentiram estar sendo a sua causa vencida de modo definitivo pelos continuadores de Dom Vital. *No que, aliás, não se enganavam*. Data da campanha antimaçônica daquele bispo de Olinda o evidente declínio na influência da Maçonaria sobre a vida brasileira”²⁶⁵

Essa tese foi corroborada por Sérgio Buarque de Holanda. No capítulo intitulado *Da Maçonaria ao Positivismo*, o autor de *Raízes do Brasil* afirma que, às vésperas da República, “a importância da maçonaria, monárquica ou não, parecia ter entrado agora em declínio”, pois, “ao lado dela, e às vezes confundindo-se com ela, surgia uma doutrina, também agnóstica e que, na era do Progresso, visava nada menos do que a regeneração da Humanidade pela ciência”²⁶⁶. O Positivismo foi paulatinamente retirando protagonismo político à maçonaria .

Mesmo um historiador pedreiro-livre como William Almeida de Carvalho reconhece o declínio da maçonaria brasileira na República, apesar de situá-lo mais tardiamente. “O final desta época [República Velha – 1889/1930] culmina também com a grande cisão do GOB de 1927, *início do declínio institucional da Maçonaria brasileira*, que perdura até aos dias atuais. Antes de 1927, a história da Maçonaria estava imbricada com a história do Brasil, para não dizer que eram a mesma. A partir de então, as duas se separam” (grifo acrescentado)²⁶⁷.

O declínio institucional da Maçonaria foi aprofundado com a federalização da *Ordem*, oficializada na nova Constituição do GOB (1891), que, coincidentemente ou não, foi aprovada no mesmo ano da primeira Constituição Republicana do Brasil. O documento maçônico preconizava:

²⁶⁵ Gilberto Freyre. “A república de 89 e o progresso católico no Brasil”. In: *Ordem e Progresso*. Processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob regime do trabalho livre; aspectos de um quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre; e da monarquia para a república. Tomo II. Lisboa: Livros do Brasil, [1969?].

²⁶⁶ Sérgio Buarque de Holanda. “Da Maçonaria ao Positivismo”. In: *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil Monárquico. Do Império à República. 4ª ed., t. II, v. 5º. São Paulo: Difel, 1978, p. 289.

²⁶⁷ William Almeida de Carvalho. *Pequena História da Maçonaria no Brasil*, p. 44.

A nova lei orgânica estabelece o regime federativo, dando assim a maior autonomia aos diversos corpos maçônicos que por isso formam a Federação Maçônica do Brasil. Não têm mais as lojas do círculo que submeter os seus atos de vida íntima à sanção de oficinas de categoria superior, salvo o caso de recurso, quando sejam contrárias à lei.

As duas grandes dignidades da Ordem, até aqui eleitas pelos representantes das oficinas do círculo e, portanto, exclusivamente pelos maçons da sede do poder central, serão escolhidas pelo sufrágio universal do povo maçônico, tendo assim todas as oficinas a responsabilidade na escolha dos maçons que devem dirigir os destinos da Instituição²⁶⁸.

Por conseguinte, na década final do Império, o positivismo ganha mais projeção política do que a maçonaria, situação que perdurará durante a República Velha (1889-1930). Os republicanos não deixaram de ser maçons – os números confirmam isso²⁶⁹ –, mas as promessas de *progresso e ordem*, assim como a mundividência positivista, estavam conquistando cada vez mais as mentes e os corações das novas elites políticas. Diante dessa nova realidade, os pedreiros-livres foram forçados a passar o bastão do anticlericalismo aos positivistas.

Após esta apresentação panorâmica e sintética da história da maçonaria brasileira no Período Imperial e no início da República, retornemos às décadas que mais nos interessam.

²⁶⁸ “A Nova Constituição”. *Boletim do Grande Oriente do Brasil*. Ano 16, no. 9 e 10. Rio de Janeiro: Tipografia do Grande Oriente Unido do Brasil, nov.-dez., 1891, pp. 267-269. Disponível em: http://memoria.bn.br/pdf/709441/per709441_1891_00009.pdf. Acesso em 18 de maio de 2017. Daqui por diante será citado como *BOGOB*.

²⁶⁹ A tese de que a maçonaria perdeu influência com o advento da República parece ser contraditada pelos números, visto que entre “os 12 presidentes da Primeira República, oito foram maçons: Deodoro da Fonseca, Prudente de Moraes, Campos Sales, Rodrigues Alves, Nilo Peçanha, Hermes da Fonseca, Venceslau Brás e Washington Luís”; além disso, o primeiro ministério do Governo Provisório era todo composto de maçons ou ex-maçons: Rui Barbosa (Fazenda), Quintino Bocaiúva (Transportes), Demétrio Ribeiro (Agricultura), Aristides Lobo (Interior), Benjamin Constant (Guerra), Campos Sales (Justiça) e Eduardo Wandenkolk (Marinha). A própria implantação “de um Estado laico, separado da Igreja Católica, efetivada pela Constituição de 1891, era uma antiga reivindicação maçônica”. Por tudo isso, parece ser razoável referir-se a “República maçônica” no Brasil. Entretanto, “apesar das evidências, *não é cabível*, na medida em que *não foi a maçonaria que nomeou tais autoridades*, mas ao contrário, aqueles líderes políticos é que chegaram aos cargos por defenderem determinados interesses, fazerem alianças, participarem de movimentos, representarem ideias e projetos, terem prestígio, enfim, serem representativos de setores da sociedade” (grifo acrescentado), cf.: Marco Morel. “Maçonaria”, p. 2.

2. A contribuição do Grande Oriente Lusitano Unido ao processo de unificação dos Orientes no Brasil

Como mencionado acima, entre 1863 e 1883, a maçonaria brasileira estava cindida em dois grandes *orientes* – o do Lavradio e o dos Beneditinos. Todavia, entre maio e setembro de 1872, ocorreu uma unificação dos grupos. A investigação que envidamos nos *Boletins Oficiais dos Orientes* das duas margens do atlântico nos assegura que a maçonaria portuguesa teve um *papel fundamental* nesse processo. Com efeito, após a unificação dos orientes portugueses em 1869, uma das grandes missões dos pedreiros-livres lusitanos foi ajudar na união dos “irmãos d’além-mar”.

Nesse sentido, em julho de 1869, o Grande Oriente Lusitano noticia que tinha sido enviado o “poderoso Irmão Conselheiro Mathias de Carvalho, à corte do Brasil”, para ser “acreditado como representante do nosso país”²⁷⁰. Em outubro do mesmo ano, numa outra nota, fica esclarecido que a presença do representante visava reforçar as relações fraternas entre Brasil e Portugal, “potências maçônicas, tão remotas mas tão íntimas e cordialmente amigas”²⁷¹. Certamente esse foi um dos primeiros passos na busca de um maior estreitamente das relações²⁷².

Com a unificação dos Orientes Lusitanos surge um imbróglio diplomático envolvendo o Oriente português e os brasileiros. O pedreiro-livre Paulino Themudo explica que, antes da união dos maçons portugueses, “o Grande Oriente Lusitano estava em relações com o Grande Oriente dos Beneditinos, e o Oriente Português em começo de relações com o dos Lavradios, ambos do Vale do Rio de Janeiro, e ambos independentes”. O problema, para o autor, era que as “duas potências portuguesas se uniram, e as duas brasileiras continuam separadas”, gerando algumas dificuldades diplomáticas nas relações com os Orientes divididos no Brasil. Em face dessa nova realidade, o citado

²⁷⁰ *Boletim Oficial do Grande Oriente Lusitano* (1869-1871). Publicação mensal. 1º ano, nº 1, julho de 1869. Lisboa: Tipografia de Joaquim Germano de Sousa Neves, 1871 (ano da publicação), p. 61. Daqui por diante será citado como *BOGOLU*.

²⁷¹ *BOGOLU*. 1º ano, 2ª série, nº 4, outubro de 1869, p. 91

²⁷² João Pedro Ferro afirma que a crescente evolução das relações internacionais da maçonaria portuguesa, a partir de 1863, não foi obra do acaso: “constituiu uma das principais preocupações dos corpos que formaram o Grande Oriente Lusitano Unido – sobretudo após a sua criação em 1869 – e visou objectivos bastante claros. Foi levada à prática de modo eficiente pelo Grão-Mestre, conde de Parati e, sobretudo, por António Manuel da Cunha Belém que, em 18 de Maio de 1870, fora eleito Grande Secretário das Relações Externas, cargo criado pela primeira vez na Maçonaria portuguesa, a atestar a importância que o assunto então merecia”. Com efeito, Cunha Belém foi incansável na luta pela unificação dos orientes brasileiros. Cf.: João Pedro Ferro. *Maçonaria e Relações internacionais: o Grande Oriente Lusitano Unido* (1866-1872), Lisboa, 1991.

maçon propõe que o recém-formado Grande Oriente Lusitano Unido (GOLU), aplique “a sua valiosa e ativa mediação para que as duas potências maçônicas estabelecidas no Rio de Janeiro, nos Vales dos Beneditinos e do Lavradio, se unam e constituam um só e único poder maçônico no Império do Brasil”. A proposta não só foi recebida de bom grado como foi remetida à “comissão de ritos”²⁷³ para ser aprovada. Desde então, a *Ordem* portuguesa envidou todos os esforços no intento unificador dos *Orientes* brasileiros. Ao longo de quase quatro anos, o *Boletim do Grande Oriente Lusitano* publicou diversos artigos, correspondências e notícias a respeito do processo de negociação dos *irmãos brasileiros*.

Com essa missão mediadora, em outubro de 1870, o *Boletim* divulga algumas cartas que tratavam da questão em análise. A primeira missiva saiu da pena do Grão-mestre Joaquim Saldanha Marinho²⁷⁴, enviada em 22 de janeiro de 1870, com a finalidade de parabenizar os maçons portugueses pela unificação e formação do GOLU, assim como informar o seu próprio empenho em unificar os Orientes brasileiros²⁷⁵.

Na carta, Saldanha Marinho expressa – além da alegria pela unificação portuguesa –, sua vergonha perante a situação de desunião brasileira. Escreve que dirigiu, em 17 de dezembro de 1869, uma missiva ao grã-mestre do Vale do Lavradio, o Conselheiro Joaquim Marcellino de Brito, “na qual convidava para conferenciar comigo em particular, a fim de levarmos a efeito no Brasil o que em Portugal se realizara com geral aplauso”. Entretanto, até àquele momento não tinha obtido “resposta alguma”. Marinho ainda explica que o tempo era oportuno para tal união e que as discordâncias de outrora eram passadas: “O tempo, felizmente, tem arrefecido as paixões, e feito esquecer, mais ou menos, as ofensas, achando-se destarte aplainado o campo em que um dia devem reconciliar-se os maçons do Brasil”. Finaliza afirmando que “o que ele tem em vista, o que deseja, é concorrer, mesmo com sacrifício, para a prosperidade geral da ordem, fazendo cessar de uma vez a desunião que até agora desacredita a maçonaria ante os profanos”. Percebe-se, por conseguinte, como a unificação portuguesa estava impactando e impulsionando os pedreiros-livres do Brasil na direção do mesmo processo.

A segunda missiva, agora escrita por Alexandre Freire do Amaral, secretário do Grande Oriente do Vale do Lavradio e redator-chefe do *Boletim do Grande Oriente do*

²⁷³ *BOGOLU*. 1º ano, 2ª série, nº 6, dezembro de 1869, pp. 146-148.

²⁷⁴ Mais adiante faremos uma análise aprofundada sobre o papel desse maçon na luta entre ultramontanos e pedreiros-livres.

²⁷⁵ *BOGOLU*. “Do sapientíssimo grão-mestre do Grande Oriente do Brasil ao Vale dos Beneditinos”, 2º ano, nº 16, dezembro de 1870, pp. 307-309.

Brasil (BGOB), foi endereçada ao grande secretário das relações externas do Grande Oriente Lusitano Unido. O objetivo da correspondência era informar ter recebido uma proposta de unificação em 20 de julho de 1870 da Ordem dos Beneditinos, assim como obter esclarecimento sobre o processo unionista lusitano²⁷⁶. Amaral também reconhece a necessidade de união da família maçônica, deseja-a ardentemente e, por isso, confessa que o seu “desejo é partilhado por todos os verdadeiros maçons do Grande Oriente do Vale do Lavradio. Porém, é mister que tudo se faça com dignidade, e que não haja imposições, tanto mais que tudo prognostica para o nosso Círculo um futuro cada vez mais brilhante, já pelo aumento progressivo de nossas Lojas e já pelo lisonjeiro estado de nossas finanças”²⁷⁷. Amaral conclui afirmando que os Orientes no Brasil, apesar de desunidos, não estão em guerra. Sua expectativa era que se estabelecesse – à semelhança de Portugal – uma paz duradoura entre os “irmãos” brasileiros, uma vez que ambas as autoridades maçônicas visavam um mesmo fim.

Depois da publicação das referidas cartas, indiciando a abertura dos dois Grandes Orientes do Brasil para um processo de unificação, o *Boletim* português intensifica a divulgação das correspondências entre os dirigentes do três *Orientes* – o português unido, o dos Beneditinos e o do Lavradio. Nelas é perceptível o empenho dos dirigentes do GOLU na empreitada de contribuir para a união da “família maçônica brasileira”.

Nas trocas de correspondências encontramos incentivos do próprio grão-mestre “soberano grande comendador, Conde de Paraty”, que, em carta escrita em 11 de maio de 1871 ao Grande Oriente do Vale dos Beneditinos, expressa o desejo do “Grande Oriente Lusitano Unido, de ver reunida toda a família maçônica do Brasil, auspiciosíssimo sucesso que ansiosamente deseja ver efetuado”²⁷⁸. No entanto, foi António Manuel da Cunha Belém²⁷⁹ o principal incentivador e entusiasta da unificação da maçonaria

²⁷⁶ Como exemplo das preocupações sobre o processo de unificação, Amaral levanta algumas questões: “1º. Quando se tratou da união dos corpos maçônicos do reino de Portugal foi ouvido o Supremo Conselho Português, ou só o Grande Oriente? 2º. O Supremo Conselho Português está unido ao vosso corpo, ou só parte de seus membros? 3º. Se está parte, quantos foram os membros que aderiram à união?”, cf.: *BOGOLU*. “Do Grande Secretário do Grande Oriente Supremo Conselho do Brasil, ao Vale do Lavradio ao Grande Secretário”, 2º ano, nº 16, dezembro de 1870, pp. 328-329.

²⁷⁷ *BOGOLU*. “Do Grande Secretário do Grande Oriente Supremo Conselho do Brasil, ao Vale do Lavradio ao Grande Secretário”, 2º ano, nº 16, dezembro de 1870, pp. 328-329.

²⁷⁸ *BOGOLU*, 2º ano, nº 17, novembro de 1870, p.359.

²⁷⁹ António Manuel da Cunha Belém (1834-1905), bacharel em Medicina, foi também jornalista, político e escritor. “Como político pertenceu ao Partido Regenerador e à Esquerda Dinástica, tendo sido deputado em 1875-78 e 1882-87”. Foi autor de ensaios históricos, peças de teatro cuja temática central era a maçonaria em Portugal. “Iniciado em data desconhecida com o nome simbólico de Remo e filiado em 1867 na loja *Esperança*, n. 18, de Lisboa, de que foi Venerável, transitou depois para as lojas *União Independente* (1885) e *Simpatia e União* (1899). Desempenhou cargos de relevo no Grande Oriente Lusitano Unido.

brasileira. Em carta enviada a Alexandre Freire do Amaral, em que responde às questões levantadas por Amaral, afirma que “depois da junção da maçonaria portuguesa, é o meu enlevo – a junção da maçonaria brasileira”²⁸⁰.

Numa tentativa de conciliação, Cunha Belém, em carta datada de 30 de dezembro de 1870 enviada novamente a Alexandre Freire do Amaral, busca explicar a posição da maçonaria portuguesa em manter um diálogo aberto com os dois orientes brasileiros, situação que parece ter causado algum desconforto a Amaral. Escreve Cunha Belém que “o corpo maçônico de Portugal depois da junção não podia seguir outro alvitre que não fosse o de conservar as relações que cada um dos seus componentes entretinha”. Em seguida, pergunta: “Que alvitre poderia seguir o Grande Oriente Lusitano Unido? Preferir os Beneditinos, abandonando o Lavradio cuja relação era mais antiga e donde derivava a origem e legitimidade do seu Supremo Conselho? – Impossível. Preferir pelo contrário este, esquecendo o dos Beneditinos a quem o prendiam velhas relações de ininterrupta amizade e que pela maçonaria portuguesa havia sido apresentado e travado relações com um grande número de potencias europeias? Igualmente impossível. – Ou conservar as relações com ambos ou cortá-las igualmente. O primeiro alvitre era mais fraternal”²⁸¹.

A campanha da maçonaria portuguesa em prol da unificação dos Orientes brasileiro foi longa e difícil²⁸². Entretanto foi exitosa. Em sessão solene, na qual se comemorou a unificação dos orientes brasileiro, ocorrida em 30 de outubro de 1871, o Conde de Paraty menciona a união dos Orientes no Brasil nos seguintes termos: “Se cresce assim a influência da nossa associação na sua vida interna, igual processo se nota na sua vida externa, aumentando cada dia o número das potências que nos reconhecem, e conservando-se inalteráveis e estreitas as relações que nos unem já aos mais respeitáveis e mais regulares corpos superiores dos dois hemisférios. A junção dos dois orientes dissidentes do Brasil, em que tão empenhada está a maçonaria portuguesa e para a qual

Atingiu (1869) o grau 33º do REAA, de cujo Supremo Conselho fez parte”, cf.: A. H. de Oliveira Marques. *Dicionário de Maçonaria Portuguesa*. V. 1, A-I. Lisboa: Editora Delta, 1986, pp. 168-169.

²⁸⁰ *BOGOLU*, 2º ano, nº 17, novembro de 1870, pp. 386-390

²⁸¹ *BOGOLU*. Secção de Correspondência. 3º ano, nº 3, abril de 1871, pp. 472-482.

²⁸² Entre as diversas correspondências, que não poderemos analisar aqui, destacam-se: “Ao Grande Oriente do Brasil ao Vale dos Beneditinos”, nº 17, novembro de 1870, 2º ano, pp. 354-355; “Ao poderoso irmão grão-mestre soberano grande comendador do Grande Oriente do Brasil ao Vale do Lavradio”, nº 17, novembro de 1870, 2º ano, pp.357-359; “Ao poderoso irmão Dr. Alexandrino Freire do Amaral grande secretário do Grande Oriente e Supremo Conselho do Brasil ao Vale do Lavradio”, nº 17, novembro de 1870, 2º ano, pp.381-382; “Ao Grande Oriente do Lavradio e Ao Grande Oriente dos Beneditinos”, nº 18, Dezembro de 1870, 2º ano, pp.424-425; “Do Grande Oriente Supremo Conselho do Brasil ao Vale do Lavradio”, nº 21, Março de 1871, 3º ano, p. 464; Secção de Correspondência. “Do Grande Oriente Supremo Conselho do Brasil ao Vale do Lavradio”, nº 22, abril de 1871, 3º ano, pp.472-482.

tanto se tem esforçado pela exortação e fraternal conselho, promete chegar enfim a bom termo, e será esse um fato que todos os maçons do nosso país saudarão com verdadeiro e entranhado júbilo”²⁸³. No ano seguinte, o mesmo grão-mestre decretou uma lei para que fosse “solene e expressamente” festejada “a junção dos dois corpos maçônicos dissidentes do Vale do Rio de Janeiro, hoje unidos em um só corpo denominado Grande Oriente do Brasil Unido”²⁸⁴.

Na *Sessão Magna*, convocada com a finalidade de festejar a junção dos Orientes brasileiros, o Conde de Paraty, em diversos momentos do discurso que fizera na ocasião – após as felicitações aos irmãos pedreiros-livres do Brasil –, ressaltou a contribuição do GOLU para o êxito do *Oriente* brasileiro na unificação: “foi o nosso empenho constante, solícito, dedicado, fazer esquecer os velhos agravos, coagir ao fraternal amplexo dos braços de irmãos saudosos, que inconscientemente se estendiam uns para os outros como procurando aconchegar ao seio aqueles que tingiam repelir”. Em outro momento afirma: “podemos vangloriar-nos de que polimos os atritos, animámos as tentativas, desbravámos a estrada por onde triunfantemente deviam seguir os dois grupos um ao encontro do outro”. Era a celebração de uma campanha abraçada pelos pedreiros-livres lusitanos em quase quatro anos²⁸⁵.

Entretanto, além da contribuição fundamental da maçonaria portuguesa para o processo de unificação dos orientes brasileiros, que condicionantes internas contribuíram para a aproximação e unificação dos círculos maçônicos do Brasil?

²⁸³ BOGOLU. *Extrato das sessões da Grande Loja*, 3º ano, nº 28, outubro de 1871, p. 625.

²⁸⁴ BOGOLU. 1º ano, 2ª série, nº 3, junho de 1872, p. 34.

²⁸⁵ A aproximação dos maçons portugueses aos pedreiros-livres brasileiros foi percebida e criticada pelo senador por Minas Gerais, Francisco de Paula Silveira Lobo (1826-1886), que se apresentava como católico e liberal. Em discurso proferido na câmara vitalícia, em 1874, afirmou que a maçonaria na Corte, em Pernambuco, no Pará, assim “como em todas as cidades do litoral”, era, em sua grande maioria, “composta de portugueses”. Então faz uma associação inusitada e pouco ortodoxa, pois associou o poder econômico dos portugueses no Brasil aos conflitos religiosos que estavam em curso: “Ora, os portugueses são senhores da melhor parte da fortuna do país; são os donos quase exclusivos de todos os capitais mercantis entre nós. Daí o possante alarido que se tem levantado. Daí toda essa guerra à religião, aos bispos e aos padres. Daí todos esses imaginários perigosos do ultramontanismo, e todos esses risíveis pavores da teocracia”. Esse viés interpretativo não foi corroborado por nenhum outro interveniente, nas duas câmaras legislativas no Império brasileiro, nem nos textos coevos consultados. Serve apenas para evidenciar um fato: a forte colaboração entre os pedreiros-livres das duas margens do atlântico. Cf.: *ASI*, sessão em 30 de junho de 1874, *Apêndice*, pp. 114 e 118.

3. Deus escreve direito por linhas tortas: o contributo da *Questão dos Bispos* para a unificação dos Orientes brasileiros

O conflito entre os pedreiros-livres e alguns bispos ultramontanos – que será analisado, em todos os seus pormenores, no capítulo seguinte –, acelerou o processo de unificação entre os *irmãos maçônicos*. Com efeito, em maio de 1872, os círculos dissidentes formaram o Grande Oriente Unido e Supremo Conselho do Brasil²⁸⁶. Em um editorial intitulado “Missão da Maçonaria Unida”, publicado no *Boletim do Grande Oriente do Brasil* – doravante BOGOB –, o articulista escreve que só “sob uma bandeira” deveria unir-se a maçonaria brasileira: a luta pela liberdade religiosa. Tal liberdade era essencial para impedir “perturbações na sociedade causadas pelo clero” e para o “estabelecimento da igualdade dos homens”. Então esclarece melhor: “Para os tempos que concorrem, a liberdade religiosa, que é a mais importante das liberdades sociais, deve merecer especial solícitude da associação maçônica, porque um de seus fins grandiosos é fraternizar os homens, procurando firmar a igualdade, sem se envolver em matéria de fé”. Por fim, ressalta a luta contra a união entre os poderes: “O hábito de viver a igreja aliada ao Estado pode ser tido como um obstáculo, mas temporário; a Maçonaria Unida o combaterá, ensinando que nenhum erro, por velho que seja, deixa de ser corrigível, do mesmo modo que a bondade das instituições não depende só de sua antiguidade”²⁸⁷.

Na mesma edição do BOGOB, numa matéria com data de 10 de maio e assinada por Alexandrino Freire do Amaral, o secretário maçônico explicita mais claramente quais são as condicionantes da unificação. A suspensão do padre maçom Almeida Martins pelo bispo ultramontano do Rio de Janeiro D. Pedro Maria de Lacerda é colocada como um evento importante nesse sentido: “A questão que geralmente prende a atenção da Maçonaria e da imprensa em virtude da suspensão imposta como pena ao irmão Almeida Martins, hoje grande orador efetivo do Grande Oriente, *se* contristou-nos pela perseguição que ainda nos move a intolerância no presente século, trouxe-nos *por outro*

²⁸⁶ Em artigo intitulado *Histórico*, postado na página oficial do *Supremo Conselho do Grau 33 do Rito Escocês Antigo e Aceito para a República Federativa do Brasil*, o autor escreve que uma das características do Supremo Conselho durante o período do Império brasileiro e início da República, foi a “amalgama, entre o Supremo Conselho e o Grande Oriente do Brasil, de forma que o Grão-Mestre eleito passava a ser o Soberano Grande Comendador do Supremo Conselho do Rito Escocês, mesmo que tal Grão-Mestre sequer fosse membro do Rito”. Esta situação só foi modificada em 1925, quando “o Irmão Mário Behring” concluiu pela irregularidade de tal situação e “decidiu separar as duas jurisdições a exemplo do resto do mundo, os Graus Simbólicos com o Grande Oriente do Brasil e os Graus Superiores com o Supremo Conselho”. In.: *Supremo Conselho do Grau 33*. “Histórico”. Disponível em: http://sc33.org.br/?page_id=15. Acesso em 30 de junho de 2017.

²⁸⁷ *BOGOB*. N° 6, maio de 1872. pp. 185-187.

lado a alegria de vermos em breve no Brasil realizada a união da família maçônica”. Nesse sentido, “em face do inimigo comum as antigas divergências de todos desapareceram”²⁸⁸. Para o autor, essa união já estaria certa, faltando apenas ser sancionada.

Ora, em Portugal, o próprio Conde de Paraty tinha clareza sobre as razões imediatas e internas em favor da unificação dos Orientes brasileiros. Em determinado momento do seu discurso na citada *Sessão Magna*, afirmou que “o espírito das trevas veio, por providencial castigo, tornar mais vivo o facho de luz! E em face duma ameaça, duma ofensa, que era comum, os dois grupos de irmãos, esquecidos de antigas discórdias, correram espontânea, entusiasticamente e abraçaram-se para em comum repelirem o agravo, para unidos afrontarem a ameaça!”²⁸⁹.

Na edição seguinte, o mensário maçônico brasileiro, agora já esboçando o termo *unido*, dedica-se quase integralmente ao tema da unificação dos *orientes*²⁹⁰. Neste número do boletim, A. F. do Amaral escreve as seguintes linhas sobre a união: “Eis finalmente terminada a dissidência entre os dois Corpos maçônicos do Brasil! A família maçônica convencida da necessidade de não quebrantar as forças em dissensões prejudiciais ao futuro da Ordem e da urgência da fraternidade indissolúvel para empregar todos os seus esforços contra o inimigo comum em prol da civilização e da liberdade, unida em uma só vontade, formou a tão almejada junção em sólidos alicerces a 20 de maio, data memorável, em que os ardentes votos dos maçons sinceros e amantes da Instituição se converteram em feliz realidade”.

O crédito, por assim dizer, é dado a ambos os lados antes separados, que trabalharam, segundo Amaral, para esse feito: “se os membros do Círculo dos Beneditinos tornaram-se dignos dos mais justos encômios por sua abnegação e desinteresse, pela renúncia de todos os direitos garantidos por seu pacto social para se apresentarem perante o Corpo Maçônico Unido desembaraçados de ônus e compromissos; se tão nobres cavalheiros souberam considerar como sua a causa do Círculo do Lavradio; por seu lado os membros deste, gratos a tantas provas de consideração e apreço, aquilataram o mérito e a virtude e apressaram a sua demonstração de reconhecimento pela única prova que de mais valia podiam dar: o abraço sincero e fraternal”.

²⁸⁸ BOGOB. *A União Maçônica*, n° 6, maio de 1872, p. 187.

²⁸⁹ BOGOLU. 1° ano, 2ª série, s/n, 5 de julho de 1872, pp. 50-53.

²⁹⁰ BOGOB. 1° ano, n° 7, Junho de 1872, pp. 224-228

Em julho de 1872, no segundo número do *Boletim* unificado, A. F. do Amaral publica o que escreveu em 31 de maio de 1872 a Cunha Belém²⁹¹. Na correspondência, Amaral visava informar o pedreiro-livre português das atitudes hostis “que o clero brasileiro tomou para com a Maçonaria”. Cunha Belém, vislumbrando o que poderia acontecer, escreveu: “Sorriu-me então uma nova esperança! Confiei no futuro e aplaudi o sacerdote reacionário que ia prestar tão próspero ensejo à desejada junção aos dois grupos de irmãos dissidentes! Pois que? Quando um inimigo comum ameaça de grave dano o lar íntimo de dois irmãos, hão de estes enfraquecer-se por mútuas rivalidades e assegurar o triunfo ao adversário comum?”.

Na mesma edição, foi publicada – como *post scriptum* – a resposta de Cunha Belém à carta que A. F. Amaral lhe havia enviada em 1 de junho, informando da união dos Orientes brasileiros. Sobre isso, expressou-se nos seguintes termos: “*Deus escreve direito por linhas tortas*, diz o rifão português: realizou-se aqui o caso! A Maçonaria do Brasil acaba de fazer a máxima conquista, cuja glória se expandirá em toda a superfície da terra”²⁹².

4. A frente maçônica contra o ultramontanismo

A ação da Maçonaria contra o ultramontanismo começou efetivamente, como já assinalámos, a partir da suspensão do padre Almeida Martins pelo bispo fluminense D. Pedro Maria de Lacerda. Em 16 de abril de 1872, ocorreu uma *Assembleia Geral do Povo Maçônico* no Rio de Janeiro, reunindo os dois *Orientes*. Como resultado desse encontro, que constituiu o primeiro passo efetivo em direção à unificação, foi produzido um documento intitulado *Manifesto da Maçonaria do Brasil*²⁹³.

Este documento qualificou a ação do bispo como expressão de “fanatismo ultramontano”, ao mesmo tempo que apresentava a Maçonaria como a defensora da “civilização contra o jesuitismo”. Destacava que o bispo diocesano, ao suspender “de certas ordens o rev. padre Almeida Martins”, abriu um movimento de “hostilidade contra

²⁹¹ *Boletim do Grande Oriente Unido do Brasil* (BGOUB). 1º ano. Nº 8. Rio de Janeiro: Tipografia do Grande Oriente Unido do Brasil, Julho de 1872, pp. 289-293.

²⁹² BGOUB. 1º ano. Nº 8, julho de 1872, p. 293

²⁹³ O *manifesto*, além de ser publicado no *Boletim* da GOB, também saiu num jornal de maior circulação, ocupando três páginas inteiras. O objetivo era claro: deixar patente a posição da maçonaria. Cf.: *Manifesto da Maçonaria do Brasil*. In: *Diário de Notícias*. Ano III, n. 483, 19 de maio de 1872, pp. 1-3. Disponível em:

<http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=369357&pagfis=1355&url=http://memoria.bn.br/docreader#>. Acesso em 14 de fevereiro de 2017.

a maçonaria”. Segundo os signatários do manifesto, “desde que o Brasil se constituiu nação”, não constava em sua história que “a maçonaria fosse perseguida, censurada e malquistada, por membro algum do proeminente clero nacional”. Então completa: “só com o aparecimento do Sr. D. Pedro Maria de Lacerda no mundo católico, pôde ganhar o ultramontanismo a esperança de um diligente adversário contra a maçonaria brasileira”.

Ainda declara a completa incompatibilidade entre maçonaria e jesuitismo: “O jesuitismo, porém, que vai por aí cada vez mais estendendo a sua cauda ominosa. (...) O jesuitismo que já se esqueceu do Marquês de Pombal, e pensa que não encontrará um brasileiro da fibra de Sebastião José de Carvalho e Mello..., não merece indulgência alguma da maçonaria brasileira. *O jesuitismo e a maçonaria são dois inimigos irreconciliáveis*. Separa-os um abismo, que não pode ser aplanado, porque representa o passado, que, assim como não se inventa, não se pode suprimir nos vastos e inconcussos domínios da história” (grifo acrescentado).

Finalmente, em resposta a uma crítica constante, procurou dissociar a Maçonaria brasileira das suas congêneres europeias, tidas como revolucionárias:

Admitindo que a maçonaria na Europa tenha cometido desmandos e represálias que desconceituam a pureza de sua missão; (...) outro tanto não se pode dizer a respeito da maçonaria no Brasil. A maçonaria brasileira, conquanto conserve o uso das cerimônias, símbolos, ornatos, sinais, fórmulas e abreviaturas das seitas maçônicas antigas – está bem longe de ser uma sociedade secreta, pois que os livros, de que se serve, andam expostos à compra de quem quer os procure nas livrarias; são anunciados pela imprensa às suas sessões e os fins principais de suas festividades; acrescentando que nenhum de seus iniciados já foi coagido a abjurar da religião e das leis que vigoram no Estado²⁹⁴.

Com a atitude do bispo do Rio de Janeiro e com a resposta da Maçonaria através do *Manifesto* estava efetivamente aberta uma ferida que engolfaria a elite política do Império brasileiro num conflito com implicações e consequências que os primeiros contendores foram incapazes de avaliar adequadamente. Com efeito, na sequência desses fatos, outros bispos saem à liça, com destaque para D. Vital (Vital Maria

²⁹⁴ *Manifesto da Maçonaria do Brasil*, p. 3.

Gonçalves de Oliveira)²⁹⁵, em Olinda, e D. Macedo Antônio Costa²⁹⁶, em Belém do Pará. Ora, como o Brasil era um Estado confessional, tudo isso se repercutiu imediatamente no Parlamento. E não foram poucos os deputados e senadores que se envolveram na questão²⁹⁷.

No embate entre os maçons e os por estes designados *ultramontanos*, cada um a seu modo acusava o outro de ser parte integrante de uma grande conspiração internacional. Os ultramontanos acusavam os maçons de integrarem um movimento orquestrado internacionalmente pelos pedreiros-livres com o objetivo principal de aniquilar a Igreja Católica no Brasil e “protestantizar o país”²⁹⁸. Por sua vez, os maçons

²⁹⁵ O 19º bispo de Olinda, Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira Júnior, era filho de Antônio Gonçalves de Oliveira e Antonia Albina de Albuquerque, nasceu na freguesia de Pedras de Fogo, em Pernambuco, em 27 de novembro de 1844 e faleceu no convento dos capuchinhos de Paris em 4 de julho de 1878. No convento dos capuchinhos de Versalhes, tendo já cumprido o primeiro ano de curso de teologia em Olinda, recebeu o hábito de S. Francisco de Assis em 15 de agosto de 1863, e professou um ano depois com o nome de fr. Vital Maria de Pernambuco. No Brasil, estabeleceu-se em S. Paulo, sendo capelão do colégio de Nossa Senhora do Patrocínio. Foi nomeado bispo em 21 de maio de 1871. Tomou posse no cargo por seu procurador, o cônego vigário capitular João Chrysostomo de Paiva Torres em 2 de abril de 1871 e fez sua solene entrada na diocese em maio. Foi, portanto, pouco tempo depois de estabelecido que Dom Vital declarou “guerra” à maçonaria: “Bem cedo, porém, cerca de cinco meses decorridos, considerando contrárias às doutrinas do catolicismo ideias emitidas nos periódicos *A Família Universal* e *A Verdade*, teve de abrir luta com a maçonaria, fulminando-a numa pastoral e daí a triste e celebre questão religiosa que abalou todo o Brasil e a que seguiu-se sua prisão e processo e de seu erudito e virtuoso colega o bispo do Pará”. Desde então, tudo o que havia de promessas para Dom Vital, desfizeram-se em caos. Saindo da diocese, só a ela voltou em outubro de 1876, para retirar-se mais uma vez para França, em abril do ano seguinte, e não tornar mais ao Brasil. Cf.: Augusto Victorino Alves Sacramento Blake. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*, v. VII, p. 408.

²⁹⁶ Dom Antônio de Macedo Costa. Nasceu em uma província da Bahia no dia 7 de agosto de 1830. Filho de José Joaquim de Macedo Costa, nasceu em uma família eminentemente católica. Ainda muito jovem, votou-se ao estado sacerdotal: “começou seus estudos no seminário da Bahia e foi concluí-los no de S. Sulpício, na França, em cuja igreja paroquial recebeu as ordens de presbítero, que lhe foram conferidas pelo arcebispo Marlot a 19 de dezembro de 1855. Daí partindo para Roma, fez o curso e recebeu o grau de doutor em direito canônico, entretendo sempre relações de amizade com diversos cardeais que lhe reconheciam a grande ilustração e raras virtudes”. No Brasil, foi eleito bispo do Pará e começou a exercer suas funções sacerdotais em 1 de agosto de 1861. Foi a Roma por ocasião do último concílio convocado por Pio IX. Suas ideias religiosas, “excessivamente exageradas”, levaram-no a tomar parte contra a maçonaria no conflito religioso que se deu de 1873 a 1875. Foi condenado pelo supremo tribunal de justiça “a quatro anos de prisão, e recolhido á fortaleza da Ilha das Cobras, d’onde tirou-o, poucos meses depois, o perdão da coroa”. Cf.: Augusto Victorino Alves Sacramento Blake. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*, v. VI, p. 246. Para uma compreensão aprofundada da atuação episcopal de D. Macedo Costa, cf.: Fernando Arthur Freitas Neves. *Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do Oitocentos*. Belém: Editora UFPA, 2015.

²⁹⁷ Segundo Alexandre Mansur Barata “durante o Segundo Reinado, uma análise da relação dos 85 nomes que compuseram os gabinetes ministeriais, entre 1870 e 1889, revelou que aproximadamente 13% deles pertenciam ou pertenceram a Maçonaria. Já no Conselho de Estado, esse percentual aumentava para 30%. Por sua vez, a relação dos 77 senadores vitalícios das seis províncias mais importantes do Império – Rio de Janeiro, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, São Paulo, Bahia e Pernambuco – revelou um percentual aproximado de 21% de maçons”. Todavia, o autor revela que esses “dados são parciais”, em função da dificuldade de se obterem informações, e em razão da dispersão das lojas. Cf.: Alexandre Mansur Barata. *Luzes e Sombras*, p. 138.

²⁹⁸ Com efeito, essa era a perspectiva de D. Vital, pois afirmou que o propósito da “maçonaria que estava no poder” sempre foi o de “caluniar nosso Santo Padre o Papa, a Igreja de Roma e os bispos, afim de arrancar pouco a pouco a fé católica do coração dos brasileiros e *protestantizar o país*” (grifo do autor).

argumentavam que o jesuitismo ultramontano – ao serviço de Pio IX, agora investido de *infallibilidade* –, militava para estabelecer uma teocracia papal no Império brasileiro, eliminando qualquer tipo de liberdade de consciência e religiosa, e impedindo a separação da Igreja do Estado. Como se vê, era um tempo de posições extremadas e maniqueístas, propenso para a afirmação de *mitos conspirativos*.

A unificação dos *Orientes* brasileiros – tida como tão relevante em face das *invasões* dos ultramontanos, e que demandou tantos esforços dos pedreiros-livres lusitanos –, durou pouco tempo. Como a nova aliança não tinha sido solidamente planejada, bastou um pequeno desentendimento para que a divisão retornasse, o que fatalmente aconteceu quando o Visconde do Rio Branco foi derrotado no “pleito para a escolha do Grão-Mestre da nova Obediência”²⁹⁹. Isso foi o suficiente “para o retorno à situação anterior”³⁰⁰, que como vimos se prolongaria até 1883. Por conseguinte, durante quase todo o período da *questão dos bispos*, coexistiram dois grandes orientes no Brasil.

Seja como for, embora formalmente separados, os círculos maçônicos continuaram formando uma frente contra os ultramontanos. De um lado estava Rio Branco na liderança do Círculo do Lavradio, mais conservador, moderado e regalista (por isso, monarquista); do outro, encontrava-se Saldanha Marinho, grão-mestre dos Beneditinos, ordem mais radical, republicana e anticlerical.

Em função da constante presença de Joaquim Saldanha Marinho no debate sobre as relações entre a maçonaria e o ultramontanismo nas décadas finais do Império, julgamos ser relevante fazer uma breve incursão sobre o lugar e o papel de uma personalidade (e do grupo que liderou) que pode ser considerada como a expressão mais radical do anticlericalismo maçônico do Segundo Reinado³⁰¹.

Cf.: D. Vital. *Resumo Histórico da Questão Religiosa do Brasil*. In: Antônio Manoel dos Reis. *O Bispo de Olinda perante a História*, p. 747.

²⁹⁹ William Almeida de Carvalho. *Pequena História da Maçonaria no Brasil*, p. 40.

³⁰⁰ Alexandre Mansur Barata. *Luzes e Sombras*, p. 71.

³⁰¹ Como veremos ao longo desta tese, as ideias de Joaquim Saldanha Marinho estiveram constantemente presentes no Parlamento, na imprensa, nos escritos dos ultramontanos, etc. Apenas para citar duas referências ao Ganganelli, representativas de sua militância anticlerical, destaca-se: primeiro, uma de José Honório Rodrigues, que o rotulou de “anticatólico extremista”. Cf.: José Honório Rodrigues. “Introdução”, p. XII; segundo, o próprio Dom Vital escreve que o grão-mestre “Joaquim Saldanha Marinho, ou Ganganelli, que há três anos escreve em nome das lojas do Rio de Janeiro, atacando todos os dogmas da Igreja Romana e principalmente o Santo Padre”. D. Vital. “*Resumo Histórico da Questão Religiosa no Brasil*”, p. 765.

5. Joaquim Saldanha Marinho, vulgo *Ganganelli*: expoente máximo do anticlericalismo maçônico

O pernambucano Joaquim Saldanha Marinho nasceu na cidade de Olinda em 1816, era filho de Pantaleão Ferreira dos Santos e Ágatha Joaquina de Saldanha. Bacharelou-se pela Faculdade de Direito de Olinda (1835). Ao mudar-se para o Ceará, ocupou a função de promotor público no Crato, assim como o de professor de matemática na mesma cidade. Já na carreira política, filiou-se no Partido Liberal, sendo eleito deputado provincial. Em 1848 foi eleito pela primeira vez deputado geral e mudou-se para o Rio de Janeiro. Ao terminar o primeiro mandato, passou a dedicar-se à advocacia e também à imprensa periódica – em 1860 tornou-se redator, ao lado do republicano Quintino Bocaiúva, do *Diário do Rio de Janeiro*. Pelo Rio de Janeiro foi eleito duas vezes deputado geral (1861, 1863). Também foi presidente das províncias de Minas Gerais e São Paulo. Em 1867 foi novamente eleito deputado geral, agora pela província de Pernambuco. Em 1868 foi eleito senador pela província do Ceará, mas não teve a sua eleição reconhecida³⁰².

Após a cisão do Partido Liberal em 1868, Saldanha Marinho progressivamente migrou para o republicanismo. Tornou-se um dos signatários do *Manifesto Republicano de 1870*. Desde então, passou a atuar no movimento antimonárquico. Em 1878 voltou a concorrer ao cargo de deputado geral, sendo eleito, curiosamente, pelo Partido Liberal do Amazonas para a legislatura de 1878-1881. Com a Proclamação da República, foi um dos autores do anteprojeto da Constituição de 1891. Em 1890, foi eleito senador da República pelo Distrito Federal, cargo que ocupou até à sua morte em 1895³⁰³.

Como mencionado acima, também ocupou o cargo de grão-mestre da Maçonaria, tornando-se o Venerável da loja Grande Oriente do Brasil da Rua dos Beneditinos. Por conseguinte, como maçom e republicano, nas duas décadas finais do Império, Saldanha Marinho liderou uma intensa campanha anticlerical, num primeiro momento fora do

³⁰² Apesar de tentarmos, não conseguimos encontrar as razões da anulação de sua eleição. Encontramos apenas a seguinte nota: “Em 17 de maio de 1869 anulou o senado a eleição de dois senadores, a que se procedera na Província do Ceará”, eram eles Saldanha Marinho e o cônego Antônio Pinto de Mendonça. Cf.: Brasil. Senado Imperial. *Notícia dos Senadores do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1868, p. 233.

³⁰³ Cf.: Sacramento Blake. *Diccionario bibliographico brasileiro*, v. 4, p. 238; Brasil. *Coordenação do Arquivo*. Dados biográficos. Disponível em: http://www.senado.leg.br/senadores/senadores_biografia.asp?codparl=1865&li=22&lcab=1891-1893&lf=22. Acesso em 09 de janeiro de 2015; *Gazeta de Notícias*, do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.museumaconicoparanaense.com/MMPRaiz/AcademiaPML/Patro-46.htm>. Acesso em 13 de janeiro de 2015.

parlamento e, depois, dentro deste. Adquiriu grande projeção nacional por meio dos seus famosos (e polêmicos) artigos publicados no *Jornal do Commercio* em que atacava com veemência o clero ultramontano. Como antiultramontano e antijesuíta, Saldanha Marinho adota em seus escritos públicos o pseudônimo de *Ganganelli*, em alusão a Giovanni Vicenzo *Ganganelli*, o papa Clemente XIV que, através da Bula *Dominus ac Redemptor* de 21 de julho de 1773, “extinguiu e suprimiu” a Companhia de Jesus em todo o mundo. Esses artigos foram reunidos e publicados posteriormente numa monumental obra de quase seis centenas de páginas intitulada *A Igreja e o Estado* (1873)³⁰⁴. Como veremos, esses artigos exerceram grande influência no Parlamento sobre os anticlericais. A obra foi recepcionada de forma bastante positiva pelos maçons lusitanos³⁰⁵.

Na apresentação de *A Igreja e o Estado*, Saldanha Marinho explica que não utilizou o pseudônimo de *Ganganelli* como “recurso de covarde temor; porém como o resguardo necessário” para que o preconceito não impedisse a apreciação de suas “melindrosas teses”. Também deixa claro que os artigos reunidos no livro tinham como propósito “afrontar a propaganda do obscurantismo” e salvar a sociedade da “mais grave das perturbações que podem afligi-la – a *perturbação da sua consciência religiosa*”. Afirma ainda que o seu propósito era combater “a *propaganda clerical*”, que “visa um fim odioso e iníquo – a sujeição absoluta do cidadão aos decretos *infallíveis* de uma potencia terrestre e potencia estrangeira”³⁰⁶ (grifos do autor).

Na sua luta contra o clericalismo ultramontano, apresenta-se como um ardoroso defensor da soberania nacional. Em oposição à pretensão ecumênica da Santa Sé, Saldanha Marinho afirma que: “todas as nações embora católicas, têm, cada uma, a sua autonomia, cada uma a sua lei constitucional; e cada uma é governada por autoridades

³⁰⁴ Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*. Sob o pseudônimo de Ganganelli. Rio de Janeiro. Typ. Imp. Et Const. De J. C. de Villeneuve & C., 1873. A obra na realidade é a organização dos sessenta artigos que apareceram no *Jornal do Commercio*, sob o pseudônimo de Ganganelli. Sacramenta Blake ressalta que estes escritos foram “procurados com avidez admirável durante a questão religiosa”. Cf.: Blake, Sacramento. Dicionário bibliographico brasileiro. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1883-1902. v. 4, p. 238.

³⁰⁵ A publicação da obra *Egreja e o Estado* de Ganganelli foi celebrada em Portugal. “Esta obra da mais súbita importância consta de uma série de artigos, escritos sob o pseudônimo de Ganganelli, pelo Sr. Joaquim Saldanha Marinho, acerca dessa luta que a reação clerical travou no Brasil contra a Maçonaria. Eloquentes e vigorosos, Saldanha Marinho é um rude adversário do ultramontanismo; as leis, os costumes, a história, comparadas e estudadas por uma razão esclarecida, como a do nobre Gr. M. do Gr. Or. Unido, são armas poderosas, e esses artigos tão lógicos, tão eloquentes, tão enérgicos deviam necessariamente dispor o espírito do povo brasileiro em favor da causa do progresso”, cf.: *O Jornal do Iniciado*. Revista Mensal da Franc-maçonaria. N^{os} 8 e 9, 1874. Redator: J. d’Almeida da Cunha. Coimbra: Imprensa Commercial e Industria, p. 64.

³⁰⁶ Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, pp. 4-6.

emanadas de sua soberania”³⁰⁷. Em função disso, opõe-se à aplicação de decretos e bulas papais em território brasileiro sem o devido *beneplicito* do Imperador (exatamente o que os bispos estavam fazendo).

Diferente da maioria dos parlamentares – que, como se verá, não fazem quase nenhuma referência ao conflito entre Igreja e Estado travado em Portugal, o que se compreende por não ser muito agudo e estrutural na década de 1870 –, Saldanha Marinho compara a fraqueza do governo brasileiro com a firmeza de Portugal na sua relação com a Igreja, sinal de que a monarquia constitucional portuguesa não tinha abdicado dos poderes regalistas herdados do seu antijesuitismo. Na antiga metrópole, “nada conseguia o Sumo Pontífice por sua única autoridade”, em razão de que só se executava em Portugal um decreto papal que “depois de muito sério exame, obtinha o *placet* real”³⁰⁸. Nesse momento, com certa ironia, escreve: “em vista disso, quem poderia prever que no ano da graça de 1873, no Brasil *constitucional representativo*, e a despeito de inequívoca disposição da lei fundamental, um bispo se atrevesse a, por planos de Roma, reviver bulas caducas, sem *placet* conhecido, nem aqui nem em Portugal, e armado dessas clavas que a ignorância despeitada criara, acometer a quase totalidade sã de uma população, armando o punhal assassino contra o cidadão pacífico”³⁰⁹.

Qual seria a razão e a solução para esse estado de coisas? No que tange à razão dos males, Saldanha afirma que “os que pensarem maduramente, (...) responderão sem hesitar: *o consórcio repugnante da Igreja e do Estado*”³¹⁰ (itálico do autor). Por sua vez, a solução passava pela “reforma do art. 5º da Constituição, uma imprescindível necessidade”³¹¹. Por conseguinte, o fim da religião do Estado seria a única garantia para a manutenção da soberania nacional. Esse tema tornar-se-á recorrente em toda a sua obra.

Ademais, a par do cumprimento do princípio da liberdade de consciência, a *religião do Estado* era também, na percepção de Saldanha Marinho, um entrave à imigração e, conseqüentemente, ao progresso do Brasil. O Estado, ao delegar à Igreja o controle sobre nascimento, casamento e óbito, gerava um grande obstáculo ao estabelecimento e integração de imigrantes acatólicos³¹². Ora, não por acaso, e como

³⁰⁷ Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, p. 11.

³⁰⁸ Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, p. 16.

³⁰⁹ Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, p. 17-18.

³¹⁰ Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, pp. 212-213.

³¹¹ Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, p. 248.

³¹² Acatólico era todo aquele que professava uma religião diferente do Estado, que no caso era a católica. Sobre os direitos civis dos imigrantes no século XIX, cf.: David Gueiros Vieira. O problema do direito civil do imigrante e a queda do Gabinete de Olinda, 1866. *Revista de informação legislativa*, v. 11, n. 44, p. 153-

veremos, a questão do casamento civil foi um dos temas mais debatidos pelo Parlamento brasileiro em toda a segunda metade do século XIX. Portanto, acabar com o *consórcio repugnante* entre o Estado e a Igreja seria o melhor caminho para solucionar dois problemas capitais para o Brasil: a debilidade da soberania nacional, sempre confrontada pelas *invasões* da Santa Sé; e o problema da mão de obra, ao retirar todos os óbices à entrada e permanência dos imigrantes não católicos.

Saldanha Marinho tinha o cuidado de separar o cristianismo antigo do catolicismo romano ultramontano. Para ele, o “domínio da Igreja romana [ultramontana] entre nós é a morte”³¹³. Faz uma distinção entre a Igreja de Cristo e a Igreja de Roma, aquela representava a essência da religião verdadeira, enquanto a romana, para se manter no poder, “tudo lhe serve, - a humildade como arrogância, a mentira como verdade, a hipocrisia como a franqueza”.

Ganganelli ainda envidou esforços para desvincular de sua imagem a pecha de ateu. Nesse sentido, é possível afirmar que ao longo de toda a sua obra procurou demonstrar afeição à religião, algo próximo de um deísmo com feições iluministas e evangélicas: “A religião, em nome da qual ele fala [bispo D. Vital], é a de cobardes, de ignorantes, de imbecis. Não é certamente a religião do Cristo, em nome da qual aliás ele prega e seduz, e da qual se diz ele o guarda único defensor”³¹⁴. Em outro capítulo, escreve que “pouco valor damos a pertencer ou não a Roma, contanto que permaneçamos cristãos”³¹⁵.

Durante a segunda metade do século XIX, Ganganelli tornou-se uma personalidade muito popular no Brasil (e até no exterior, nomeadamente em Portugal)³¹⁶,

160, out./dez. 1974. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/180871>. Acesso: 07 de janeiro de 2015.

³¹³ Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, p. 248.

³¹⁴ Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, p. 81.

³¹⁵ Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, p. 291.

³¹⁶ Encontramos no *BOGOLU*, na *Secção Noticiosa*, um interessante e revelador relato que corrobora a constatação acima. Trata-se da homenagem que a Loja *Vinte e Um de Março*, do Oriente do Natal (Brasil), fizera, em sessão magna, ao *Ganganelli*. Entre outras atividades foi inaugurado um retrato “do muito sábio e preclaro irmão Saldanha Marinho, respeitabilíssimo grão-mestre do Grande Oriente Unido e Supremo Concílio do Brasil”. Na ocasião, o irmão Aleixo Tinoco fez um discurso de exaltação a Marinho, onde o qualificou como “o paladino dos direitos dos oprimidos”. Segundo o orador “caminhava o Brasil na senda do progresso e da civilização, quando da vetusta Roma parte a senha do fanatismo e da hipocrisia para trazer a perturbação ao seio da família..., mas não contavam, os sectários das trevas com cidadão patriota que, dotado de energia, nobreza e independência de caráter, arremessa-se impávido a liça e combate sem cessar em prol dos direitos da pátria, da família e da sociedade”. O relato é revelador da grande influência de Marinho no Brasil e em Portugal, pois encontramos a narrativa da homenagem a *Ganganelli* no *Boletim português*. Cf.: *BOGOLU*, 7º ano, 2ª Série. nº. 11, fevereiro 1879, pp. 193-195.

mesmo no seio ultramontano³¹⁷). Para além do que já evidenciámos, essa realidade pode ser inferida dos diversos e pitorescos *rótulos de cigarros* em que a sua imagem, assim como a da maçonaria, eram representadas (Figura 1).

Figura 1:
Rótulos de Cigarro. *Ganganelli*



Fonte: Coleção Brito Alves. *Rótulos de cigarros*. Litogravura. Acervo da Fundação Joaquim Nabuco.

Conforme Gilberto Freyre, “os rótulos de cigarro se prestam a interessante estudo psicossocial ou sociológico das homenagens dessa espécie a brasileiros ilustres, por fabricante de um produto, como o cigarro, de consumo *rasgadamente popular* – e não aristocráticos, como de ordinário, o de charutos; por conseguinte só possíveis no caso de

³¹⁷ Com o título: “Carta confidencial ao grão-mestre Ganganelli”, foi reproduzida no periódico *Echo de Roma* uma carta que havia sido publicada primeiramente no jornal católico brasileiro *Apóstolo*, assinada pelo pseudônimo de Ir. Mazini (o editor do jornal *Echo de Roma* acredita que o autor da carta tenha sido o Sr. Dr. Antonio Manuel dos Reis). A carta era um ataque ao maçom Saldanha Marinho. O editor do periódico português, católico ultramontano, insere uma observação para os anticlericais portugueses: “O grão-mestre Saldanha Marinho, o miserável mentiroso e caluniador convicto Ganganelli, enlevo dos franc-maçoes brasileiros, leva uma *tunda* que lhe hade ficar em lembrança. Os nossos literatinhos que por cá o elogiam, podem aprender alguma coisa em cabeça alheia. Ora leiam todos”. Cf.: *Echo de Roma*. Revista religiosa especialmente dedicada às matérias do Concílio Geral Ecumênico do Vaticano. Vol. III, nº. 94, 1º de fevereiro de 1877. Lisboa: Typographia Universal, pp. 307-312.

figuras de *autentica repercussão popular*³¹⁸. Se acompanhamos Freyre em sua argumentação – e somos propensos a fazê-lo –, os diversos rótulos de cigarros, aqui reproduzidos, refletem o eco popular que a “questão religiosa” e alguns dos seus protagonistas ganharam na conjuntura em análise³¹⁹.

Os *Orientes* também estavam presentes nos rótulos de cigarros. Nos rótulos abaixo encontramos Rio Branco, Grão-mestre do Lavradio e Saldanha Marinho dos Beneditinos (Figura 2). Assim como representações sobre *maçons*.

Figura 2:
Rótulos de cigarro. *O Grande Oriente do Brasil*.



Fonte: Coleção *Brito Alves*. *Rótulos de cigarros*. Litogravura. Acervo da Fundação Joaquim Nabuco.

³¹⁸ Gilberto Freyre. *Ordem e Progresso*, p. 184

³¹⁹ Todas as litografias aqui utilizadas foram extraídas da *Coleção Brito Alves*, que se encontra sob a guarda da Fundação Joaquim Nabuco, sendo possível acessá-las *on line*, através da plataforma *Domínio Público*. A *Coleção Brito Alves* compõe-se de 1.252 rótulos do gênero, doada pelos familiares do colecionador pernambucano Vicente de Brito Alves à Fundação Joaquim Nabuco em 1964. Cf.: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=

5.1 Uso de algumas ideias de Alexandre Herculano por Ganganelli

Saldanha Marinho escreve que a ideia de *união entre Igreja e Estado era um contrassenso político*. Entendia que a religião adotada como oficial pela Constituição de 1824 havia sido vituperada pelas inclusões dogmáticas de Pio IX na bula *Quanta Cura* e no *Syllabus*. Por conseguinte, o Estado Imperial teria todas as condições morais e legais para separar-se da Igreja Romana. Com o objetivo de fundamentar e corroborar essa argumentação, *Ganganelli* oferece aos seus leitores “um valiosíssimo documento”: a famosa conferência *A supressão das Conferências do Casino* (1871)³²⁰, do historiador português Alexandre Herculano (1810-1877), considerado a mais alta figura intelectual de Portugal da sua época, e que gozava de grande respeitabilidade nos meios intelectuais e políticos do Brasil naquela altura³²¹. O próprio Imperador D. Pedro II correspondia-se com ele e chegou a visitá-lo em sua casa, situada nos arredores de Santarém³²².

A referida conferência do autor de *História de Portugal*, integralmente transcrita na obra de Saldanha Marinho³²³, resultou de uma solicitação feita por José Fontana, um dos integrantes do grupo de intelectuais que compunham a – sempre discutível e imprecisa – *Geração de 70*³²⁴. Fontana desejava “ouvir” a opinião do experiente Herculano sobre a atitude do governo ao encerrar as referidas conferências³²⁵.

³²⁰ Alexandre Herculano. “A supressão das Conferências do Casino. 1871. A José Fontana”. In: *Opúsculos*. Tomo I, Lisboa, 1873, pp. 253-297.

³²¹ Joaquim Pinto de Campos, deputado e padre, em biografia que escreveu sobre o Imperador D. Pedro II escreve que “poetas, historiadores e sábios estrangeiros se tem dirigido ao Imperador, escrevendo-lhe e dedicando-lhe ou oferecendo-lhe suas obras, e com alguns se tem S. M. se correspondido. Entre aqueles ou estes, figuram os srs. Lamartine, Humboldt, Manzoni, Alexandre Herculano, Ferrão, Fleuscher, António Feliciano de Castilho e outros”. Cf.: Joaquim Pinto de Campos. *O Senhor D. Pedro II, Imperador do Brasil*. Biographia. Porto: Typographia Pereira da Silva, 1871, pp. 24-25.

³²² Eça de Queiroz, num dos textos de *As Farpas* (fevereiro de 1872), narra uma das visitas de D. Pedro II a Alexandre Herculano. Cf.: Eça de Queiroz. *Uma campanha alegre*. Porto: Lello & Irmão, 1979. v.3, pp. 957-1266 (Obras de Eça de Queiroz).

³²³ Saldanha Marinho reproduziu todo o artigo de Herculano. Tivemos o cuidado de fazer o cotejamento do texto publicado nos *Opúsculos* com o da obra de Saldanha Marinho. Como foi constatado que eram iguais, por razões de comodidade cito o texto de Herculano na obra de Saldanha Marinho. Cf.: Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, p. 179.

³²⁴ Alexandre Herculano desempenhava, para alguns jovens da “Geração Nova” – nomeadamente José Fontana, Antero de Quental e Oliveira Martins – a “função de paradigma intelectual”. Entretanto, como sustenta Fernando Catroga, os referidos jovens “buscaram o diálogo com Herculano com a intenção de lhe ouvirem a opinião, mas também como sonho de conseguirem mostrar-lhe uma idêntica finalidade social, irrealizável através da sua panaceia liberalista”. Cf.: Fernando Catroga. *Ética e sociocracia: o exemplo de Herculano na geração de 70*. *Studium Generale. Estudos Contemporâneos*. Nº 4, pp. 9-68. Porto: Secretaria de Estado da Cultura / Centro de Estudos Humanísticos, 1982, p. 30.

³²⁵ Catroga afirma que apesar de Alexandre Herculano “se mostrar orgulhosamente desatualizado acerca das últimas propostas da *moda*”, o certo “é que a suas opiniões são relevantes para muitos dos mais

O anticlerical brasileiro justificou a inclusão do texto de Herculano escrevendo que o “voto do sábio português, do cidadão respeitável por seu caráter severo, por sua independência, não podia deixar de vir em socorro da justiça e da verdade, atropeladas pelo obscurantismo ultramontano”. Em referência direta ao *Syllabus* e suas condenações, Marinho também afirma que “Herculano é *ciência*, e a ciência na fraseologia romana é a *impiedade em ação*”³²⁶. Por conseguinte, *Ganganelli* utilizou as *palavras* de Herculano *como armas* contra o clero ultramontano brasileiro.

Conhecedor das reações que a inclusão do texto de Herculano poderia ter, Marinho faz uma pergunta de retórica: “Será Alexandre Herculano um *ímpio*?”. Então arremata: “os padres o dirão aqui, como já o disseram em Portugal na falta de argumento contra ele! Esquecem, entretanto, que foi ele dos raros que, no meio dos horrores da guerra civil, se animaram a pedir pão para os egressos enxotados dos mosteiros”³²⁷. A ressalva era no sentido de não associar o anticlericalismo de Herculano – que se limitava a perfiar um antijesuitismo e anticongreganismo típico dos liberais da primeira metade do século XIX – à irreligiosidade. Dito isto, pergunta-se: quais foram as ideias do grande historiador português que *Ganganelli* usou na sua luta contra o clero brasileiro?

É importante mencionar que, mesmo com o liberalismo implantado a partir de 1820, Portugal era, tal como o Brasil, um Estado confessional católico, na senda da Carta Constitucional outorgada por D. Pedro IV (de Portugal) em 1826: “A generalidade da classe política (...) nunca abdicou da ideia de uma religião oficial e dos valores do Cristianismo entendidos como fundamentos ético, moral e reprodutor da sociedade liberal”. Entretanto, muitos liberais (entre eles Herculano), defendiam o regalismo como maneira de limitar as “ambições hegemônicas e teocráticas do internacionalismo romano”³²⁸. O regalismo constitucional procurava contrabalançar o forte clericalismo da sociedade portuguesa.

O anticlericalismo liberal quase sempre se manifestava como antijesuitismo e anticongreganismo. Fernando Catroga escreve que este tipo de anticlericalismo não questionava a “verdade do catolicismo como religião revelada, e muito menos a sua importância na fundamentação da ética e da moral, e o seu papel na representação dos

representativos escritores da nova geração”. Cf.: Fernando Catroga. *Ética e sociocracia: o exemplo de Herculano na geração de 70*, p. 21

³²⁶ Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, p. 180.

³²⁷ Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, p. 179.

³²⁸ Vítor Neto. “O Estado e a Igreja”. In: MATTOSO, José (Org.). *História de Portugal*. Vol. 5 – Liberalismo. Lisboa: Editora Estampa, 1998, pp. 234, 231.

elos sociabilitários familiares, sócio-profissionais e nacionais”. O autor de *Céu da memória* completa: “um bom exemplo deste tipo de anticlericalismo pode ser encontrado em Alexandre Herculano”³²⁹.

Por conseguinte, Alexandre Herculano, mesmo sendo católico e defensor dos religiosos egressos dos mosteiros, foi duramente criticado pelo clero conservador aquando da publicação da sua obra *História de Portugal*. O resoluto soldado antimiguelista, havia analisado o chamado “milagre de Ourique”, despojando-o de todas as camadas de superstição e mistificação que envolvia o fato. As reações do clero foram fortes, após a publicação da obra “os sacerdotes antiliberais utilizaram o púlpito – primeiro em Braga e depois noutras regiões do país, incluindo Lisboa e a sua própria paróquia – para atacar o historiador”³³⁰. A resposta de Herculano, em que fica patente o seu anticlericalismo, veio através de diversos textos, entre eles, *Eu e o Clero*, *Considerações Pacíficas e Solemnia Verba* (1850), *A Batalha de Ourique e a Sciencia Arabico-Academica*, *Carta ao redator da semana, de 5 de março de 1851*³³¹. Como polemista, Herculano não recuou em face dos fortes ataques do clericalismo ultramontano, interessado em defender a velha concepção providencialista e “milagreira” que vinha do período medieval³³².

Dez anos depois desses incidentes, em 1871 – momento em que Herculano já estava no seu “isolamento voluntário” em Vale de Lobos³³³ – a José Fontana faz uma consulta sobre qual era a posição do *velho historiador* a respeito do encerramento governamental das *Conferências do Casino*. A resposta de Herculano a essa consulta é justamente o texto reproduzido na obra de Saldanha Marinho.

³²⁹ Fernando Catroga. *Militância Laica*, Vol. I, pp. 7-8

³³⁰ Vítor Neto. “O Liberalismo Católico de Alexandre Herculano”. In: *Alexandre Herculano. Liberalismo e Romantismo*. Actas do Colóquio. Santarém. 1997, p. 78.

³³¹ Todos os textos da polémica foram reunidos por Herculano no Tomo III dos *Opúsculos*.

³³² Ana Isabel Buescu. “Alexandre Herculano e a polémica de Ourique. Anticlericalismo e iconoclastia”. In: Maria de Fátima Marinho, Luís Carlos Amaral e Pedro Vilas-Boas Tavares (Coord). *Alexandre Herculano no bicentenário do seu nascimento. Livro do Colóquio*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2013, pp. 37-57.

³³³ O fascínio que Herculano exercia sobre os jovens da Geração de 70 deu-se, sobretudo, conforme analisa Catroga, no “nível ético-existencial”. Com a compra da Quinta Vale de Lobos (1863) “e com as explicações que foram avançadas para a justificar, iniciou-se um processo de mitificação no qual Oliveira Martins e Antero desempenharam um papel significativo”, pois “a sua solidão rural transformou-se lentamente num símbolo de protesto”, expressão “da renúncia activa de um estóico”. Por conseguinte, “independentemente da vontade de Herculano, o seu gesto mitificou-se”. Por outro lado, Teófilo Braga, opositor de Herculano, afirmava que o suposto exílio no Vale de Lobos “não resultava tanto da incompreensão do mundo, mas de um excesso de lisonja”; era fruto de um calculismo hipócrita. Cf.: Fernando Catroga. *Ética e sociocracia: o exemplo de Herculano na geração de 70*, pp. 34-37, 52-53.

Como se sabe, Herculano condenou cabalmente a repressão do governo, afirmando que a ação tinha sido, mais do que uma *ilegalidade*, na realidade um *despropósito*, para não dizer que uma *estupidez*, em razão de que: “o que seria escutado e em grande parte esquecido por cem ou duzentos ouvintes será agora lido e meditado, talvez, por milhares de leitores”. Não aceitava o argumento de que o governo tomara essa atitude em defesa da religião e sobre isso escreve: “diz-me que se tomou por pretexto da supressão das conferencias o desagravo da religião ofendida. Erro deplorável. Ideia perseguida, ideia propagada: lei perpétua do mundo moral, perpetuamente esquecida pelo poder”³³⁴. Com efeito, Herculano fizera uma análise quase profética, pois as *Conferências do Casino*, assim como a ação do governo, estavam sendo amplamente divulgadas no Brasil através do popular *Ganganelli*.

O autor de *História de Portugal* aproveita o ensejo e faz uma dura censura ao governo por atropelar o respeito da liberdade de expressão e não reprimir certa ameaça ao catolicismo que, em sua opinião, era muito pior do que as referidas conferências. Qual era essa ameaça? Os ataques do *neo-catholicismo* ultramontano à *religião de Estado*³³⁵. Herculano, “ao assumir o ideário da Carta Constitucional de 1826”, como afirma o historiador Vítor Neto, “revelava a sua concordância com o Estado Católico e com o regalismo político inscrito no código jurídico fundamental do país”. Para ele, o catolicismo de Estado, delineado e definido na Constituição, estava sendo ameaçado pelo ultramontanismo desnacionalizador, “sediado em Roma, mas com adeptos incondicionais no nosso país nomeadamente no nível do clero mais conservador”³³⁶. Como as “novidades religiosas” do catolicismo de Pio IX estavam perturbando as consciências, os governos liberais teriam de ser ativos, tanto mais que, “em Portugal, os que ainda creem em Deus e na divina missão de Jesus, sem crerem na conceição imaculada, nem na infalibilidade do sumo pontífice (...) não têm nem força, nem resolução para arrostar com as iras do beatério neocatólico”³³⁷.

Para Herculano, o caráter fundamental do verdadeiro catolicismo “era a imutabilidade, perpetuidade e a universalidade dos seus dogmas e das suas doutrinas”. Ao promulgar-se a Carta Constitucional (1826) – documento inspirado na Carta

³³⁴ Alexandre Herculano, *apud* Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, p. 98.

³³⁵ “Herculano falava em nome dos velhos princípios que viam na liberdade de expressão um direito sagrado”, Cf.: Joaquim Veríssimo Serrão. *Herculano e a Consciência do Liberalismo português*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1977, p. 208.

³³⁶ Vítor Neto. *O liberalismo católico de Alexandre Herculano*, p. 74

³³⁷ Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, p. 104.

Constitucional brasileira de 1824 –, Portugal adotou *esse* catolicismo como instituição política³³⁸. Portanto, havia um catolicismo em 1826 e outro em 1871. Este último, isto é, o neo-catolicismo era uma corrupção do catolicismo da *Carta*. A religião da *Carta* era “o caráter fundamental do catolicismo verdadeiro, do catolicismo que nos inculcaram na infância, era a imutabilidade, a perpetuidade e a universalidade dos seus dogmas e das suas doutrinas na sucessão dos tempos”. Ao promulgar-se a Constituição, continua Herculano, “Portugal achava-se nessa situação religiosa. A carta, convertendo o catolicismo em instituição política, adotara-o *como ele existia no país* – essência e forma; dogma e disciplina”³³⁹.

Os responsáveis por essa deturpação, segundo Herculano, eram os jesuítas, “que assinam com o pseudônimo de Pio IX”. Foi o “veneno do ultramontanismo extremo” que, para ele, inseriu uma série de novidades perniciosas para o catolicismo tradicional. Para o autor de *O Pároco da Aldeia*, o marianismo, o infalibilismo e o *Syllabus* eram os grandes rivais do catolicismo verdadeiro. Herculano escreve: “o governo, esse vê só o Casino, ouve só os discursos do Casino. Aquilo é que ameaça subverter a religião, a monarquia e a liberdade”. A religião da Carta harmonizava catolicismo com liberalismo, harmonia quebrada com Pio IX. Resulta daí a urgência de uma solução para este dilema: “cumpre que o clero oficial venha a uma situação definida e precisa: ou o *Syllabus* ou a Carta. A questão reduz-se a isto”³⁴⁰.

O Estado português poderia e deveria estancar a ação corrosiva do neo-catolicismo e impor o retorno à religião da *Carta*, pois “para Herculano – como para os liberais católicos em geral – os bispos, no interior da sociedade liberal, eram simultaneamente agentes da Igreja e funcionários do Estado. Ora, ao cumprirem esse duplo papel, não poderiam contestar as instituições liberais, nem manter-se fiéis aos valores [internacionais] do ultramontanismo”³⁴¹.

O entendimento do *duplo papel* do clero também foi uma ideia utilizada por Saldanha Marinho em sua polêmica com o ultramontanismo no Brasil. Segundo ele, “os párocos, e os bispos são subvencionados pelo Estado, e recebem emolumentos, são empregados públicos, e os poderes do Estado, pelo inauferível direito de padroado, e por bem da ordem e segurança pública, são seus legítimos superiores, podem ordenar a sua

³³⁸ Alexandre Herculano, *apud* Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, p. 100.

³³⁹ Alexandre Herculano, *apud* Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, pp. 182-183.

³⁴⁰ Alexandre Herculano, *apud* Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, p. 118

³⁴¹ Vítor Neto. *O liberalismo católico de Alexandre Herculano*, p. 77.

responsabilidade ante a autoridade competente, a qual por sua parte os pode indubitavelmente *punir civilmente*”³⁴².

Alexandre Herculano era um liberal católico e defendia o Estado confessional tal como a Carta Constitucional de 1826 o definia, apesar de ser antiultramontano e, anticongregacionista. Daqui resulta a necessidade de cautela quando se sustenta que Herculano foi um católico liberal à maneira do segundo Lamennais, de Montalembert ou de Cavour, que apontavam para a defesa da tese *Igreja Livre no Estado Livre*. Herculano aceitava a ligação orgânica do Estado e da Igreja Católica, no quadro porém do respeito das liberdades fundamentais da pessoa humana. Convém sublinhar também que o historiador português era adepto de uma morigeração do clero secular que o aproximasse das populações locais³⁴³. Por fim, Teófilo Braga, principal crítico do historiador liberal português, escreve que o anticlericalismo de Herculano lhe parecia “irrelevante, já que não pressupunha uma rejeição do cristianismo como filosofia e da Igreja como instituição mediadora”³⁴⁴.

Mesmo não sendo apoiante do princípio *Igreja Livre no Estado Livre*, a verdade é que o historiador português tinha simpatias pelo movimento dos *Velhos Católicos*, liderado na Alemanha pelo teólogo, sacerdote e historiador Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890). A recepção do dogma da infalibilidade papal na Alemanha gerou, como alhures, enorme controvérsia. O resultado último dos conflitos foi a criação de uma nova igreja, a denominada *Igreja dos Velhos Católicos*, cuja liderança teórica e prática esteve sobre os ombros de Döllinger. Durante o Concílio Vaticano I, o teólogo alemão entra em uma decidida oposição contra as pretensões de Roma, período em que publica uma série de panfletos e artigos contra o projeto da infalibilidade³⁴⁵. António Leitão de Figueiredo – por meio de estudo em que analisa a correspondência de Alexandre

³⁴² Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, p. 128.

³⁴³ “O padre adequado ao regime constitucional – já tinha sido idealizado pelo historiador em *O Pároco da Aldeia* (escrito em 1834, ou 1835) – deveria ser um modelo de virtudes éticas, inserido na vida das comunidades e bem ligado aos paroquianos”. Cf.: Vítor Neto. *O liberalismo católico de Alexandre Herculano*, p. 79.

³⁴⁴ Fernando Catroga. *Ética e sociocracia: o exemplo de Herculano na geração de 70*, p. 50

³⁴⁵ O movimento dos *velhos católicos* não esfriou face às investidas da Igreja Católica. Pelo contrário, com Bismarck fortaleceu-se. O estadista alemão “desencadeou uma vasta campanha contra a Igreja Católica com vista a excluí-la da vida política alemã. O *Kulturkampf* (1871-88) tinha por objectivo submeter sob este ponto de vista a Igreja Católica às autoridades estatais, subtraindo o funcionamento da Igreja à obediência romana. Esta luta, conduzida em nome da unidade e da soberania nacionais, encontrou uma recepção favorável em toda a Europa. A própria França, que permaneceu por muito tempo um forte sustentáculo da Santa Sé, a partir das eleições de 1876, cujos resultados foram favoráveis aos republicanos, deslizou, lenta mas inevitavelmente, para a separação, declarada finalmente em dezembro de 1905”. Cf.: Bronislaw Geremek. *Igreja*, p. 211.

Herculano com Döllinger – escreve que “o principal argumento de todos esses panfletos é que as decisões da igreja em matéria de dogma têm que ser fundadas na tradição e esta condena toda e qualquer inovação; o dogma da infalibilidade viria, pois, obrigar a cristandade a acreditar de hoje em diante em uma coisa que a Igreja nunca até agora ensinou nem acreditou”. Figueiredo afirma ainda que “as ideias de Herculano em toda essa questão coincidem exatamente com as de Döllinger”³⁴⁶. Nessa mesma linha, muitas das ideias de Saldanha Marinho estavam em sintonia com as Herculano. Por conseguinte, não causa surpresa a forte aproximação de *Ganganelli* à obra do próprio Döllinger³⁴⁷.

Portanto, podemos concluir que Saldanha Marinho e Alexandre Herculano – sob influência dos *Velhos Católicos* alemães –, tinham o mesmo *diagnóstico* da situação. Com efeito, para ambos as novidades do pontificado de Pio IX descaracterizaram a religião do Estado presente nas Constituições dos dois países produzidas na década de 1820. Tendo encontrado o *diagnóstico*, pergunta-se: qual seria o melhor *remédio* para o problema? Nesse ponto, Saldanha Marinho distancia-se de Herculano e aproxima-se daqueles que abraçavam o princípio da *Igreja Livre no Estado Livre*. *Ganganelli* estaria mais próximo dos escritores da Geração de 1870 lusitana e brasileira.

Alexandre Herculano, conforme analisado por Fernando Catroga, sempre foi “fiel aos seus ideais de juventude – pelo menos depois de sua conversão ao liberalismo (1829) –, defendeu até aos últimos dias da sua vida convicções liberais, mas não democráticas”, distanciando-se “tanto do radicalismo vintista e setembrista, como do republicanismo e do socialismo”³⁴⁸. Suas convicções o distanciavam de alguns escritores da Geração de 70, nomeadamente de Teófilo Braga.

Para Saldanha Marinho, a solução seria uma *reforma radical da Carta*, isto é, a exclusão do artigo 5º, o que significava a *separação* do Estado da Igreja. Justifica sua posição nos seguintes termos:

³⁴⁶ António Leitão de Figueiredo. *Herculano e Döllinger*: contribuição para o estudo das relações literárias luso-alemãs. Coimbra: Instituto Alemão da Universidade de Coimbra, 1938, pp. 10-11.

³⁴⁷ Os argumentos de Döllinger de que o Pontificado de Pio IX estava inovando em matéria de dogma e de que as decisões do Concílio do Vaticano I eram inválidas, serão amplamente utilizados no Brasil, tanto por influência dos escritos do próprio Döllinger quanto através da mediação de Alexandre Herculano. Saldanha Marinho e Rui Barbosa foram os principais divulgadores das ideias de Döllinger no Brasil. Como veremos com mais detalhe adiante, o mais conhecido livro do teólogo alemão, *O Papa e o Concílio*, foi traduzido e publicado, a pedido de Saldanha Marinho, por Rui Barbosa em 1877, e tornou-se uma referência para muitos anticlericais no Parlamento. Barbosa, em sua tradução, inseriu uma introdução à obra que era tão extensa quanto o próprio livro do alemão.

³⁴⁸ Fernando Catroga. *Ética e sociocracia: o exemplo de Herculano na geração de 70*, pp. 21-22.

Se a disposição do art. 5º citado permanece em vigor, e a Igreja Romana fez, depois de declarada o Estado [após a Independência do Brasil], inovações, e adotou um regime diverso, ou fez efetivo o que, na promulgação da constituição estava em desuso, e não podia entrar na apreciação do legislador brasileiro, é consequência que a *atual* Igreja romana, essa de Pio IX, não é a do Estado. Pio IX não reconhece a lei brasileira: condenou-a Pio IX, portanto, apartou a sua Igreja desse Império; Pio IX foi quem assim fez a *revolução da independência da sua Igreja*, daquela única que o legislador brasileiro tinha criado para o Estado. Não é o Brasil que foge da Igreja romana, é a Igreja romana que foge de nós para manter o mais ignóbil obscurantismo³⁴⁹.

Por sua vez, Alexandre Herculano era a expressão de “um catolicismo romântico e liberal contra aquele que se identifica como ultramontano e anti-liberal”³⁵⁰. Nesse sentido, a *solução para ele não seria a separação do Estado em relação à Igreja*, mas um *retorno à religião da Carta*³⁵¹. Herculano adverte que o governo que se preocupava apenas com os discursos do Casino deveria, na realidade, impedir o mal maior: o domínio do *neo-catolicismo* de Pio IX e dos jesuítas. Por conseguinte, “se deixardes sair de todo pela porta o catolicismo cristão, entrar-vos-á pela janela o que ainda cá falta do moderno catolicismo”³⁵². Portanto, o historiador romântico do século XIX defendia “a permanência de uma ligação íntima entre o poder temporal e a esfera espiritual, no quadro de uma supremacia do primeiro em relação à segunda”³⁵³.

5.2 A fraqueza do governo: estímulo para novas invasões ultramontanas

Saldanha Marinho não poupou críticas ao governo em sua atuação na *Questão dos bispos*. Ao longo das dezenas de capítulos de sua obra, fazia questão de ressaltar a fraqueza do Visconde do Rio Branco, presidente do Conselho de Ministros, em lidar com

³⁴⁹ Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, p. 181.

³⁵⁰ António Matos Ferreira. “A problemática religiosa em Herculano”. In: *Alexandre Herculano: Um pensamento “Poliédrico”*. Colóquio Comemorativo dos 120 anos de sua morte (1877-1977). Lisboa: Hemeroteca Municipal de Lisboa, 2005, pp. 174-175.

³⁵¹ Para Herculano “a Carta, transformando a religião em instituição política, manteve felizmente o beneplácito a que estavam sujeitas sem exceção todas as letras apostólicas de carácter genérico”, *apud* Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, p. 107

³⁵² Alexandre Herculano, *apud* Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, p. 122

³⁵³ Vítor Neto. *O liberalismo católico de Alexandre Herculano*, p. 74.

os bispos ultramontanos. “Não se descuide, porém o governo de seus deveres. Quem luta com jesuítas vê-se a braços com a astúcia. A víbora morde quando menos se espera”.

Uma das formas de combate mais usadas por Saldanha Marinho na sua militância contra os ultramontanos foi esta: pressionar o governo para tomar uma atitude enérgica – e rápida – contra os bispos, pois “a demora da decisão do governo, na grave questão religiosa, que os bispos ultramontanos imprudentemente levantaram no país” preocupanos seriamente, porque “a procrastinação das medidas que urgiam, a tibieza do governo em objeto tão momentoso, ocasionaram grave desordem na nossa sociedade”. Por conseguinte, “um só meio hoje existe capaz de preservar a liberdade, respeitando ao mesmo tempo o direito de todas as crenças, e esse meio é o que já indicámos: *a separação absoluta do Estado da Igreja*”³⁵⁴.

A popularidade do discurso de *Ganganelli* pode ser inferida a partir das diversas caricaturas em que a temática versava sobre a *questão dos bispos*. Em uma delas – publicada na capa do jornal *O Mosquito*, em 25 de outubro de 1873 –, o artista italiano Ângelo Agostini retrata, em primeiro plano, “um índio representando a nação brasileira, lutando contra D. Vital de Oliveira, em forma de serpente enrolada no seu corpo” (figura 3). Observando a cena, com arma na mão, está também o Visconde do Rio Branco e, ao lado, mas no mesmo plano, encontra-se Saldanha Marinho a apontar para a serpente. A legenda que acompanha a litografia reforça a ideia da imagem: “Ganganelli: - *Com efeito! Pois você está com uma arma na mão e não auxilia o Brasil a livrar-se de semelhante monstro? Que espera? Que ele se entregue exausto de forças?!!*”³⁵⁵. A “arma” era o poder executivo, então chefiado por Rio Branco. Segundo *Ganganelli*, o governo, por meio de lei ordinária, poderia decretar a separação entre Igreja e Estado.

³⁵⁴ Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, pp. 88, 150, 153

³⁵⁵ *O Mosquito*. Rio de Janeiro, 25 de outubro de 1873, ano 5º, n. 215. Nota: todas as figuras utilizadas nesta tese do periódico *O Mosquito* foram extraídas da plataforma digital da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, disponível em: http://memoria.bn.br/pdf/709654/per709654_1873_00215.pdf. Acesso em 12 de janeiro de 2015. Posto isto, doravante citarei apenas os dados da edição do periódico.

Imagem 3:
A nação contra D. Vital



O Mosquito. Rio de Janeiro, 25 de outubro de 1873, ano 5º, n. 215.

O documento iconográfico dá expressão imagética à tese que Saldanha Marinho defendida em dezenas de artigos: sua incessante insistência para que o governo adotasse uma atitude mais drástica e urgente contra os ultramontanos, antes que fosse tarde demais.

Ganganelli concluiu os seus populares e polêmicos artigos com um tom mais de lamento do que de esperança:

A série de factos que temos relatados nestes sessenta artigos, as opiniões das maiores ilustrações a que nós temos recorrido, a própria fraqueza do adversário, que, na falta de valioso argumento, procura na banalidade, e no asqueroso insulto a sustentação de suas paradoxais proposições, a conduta dos papas em geral, o procedimento do atual para com o Brasil; os factos tão repetidos e audaciosos que os bispos ultramontanos têm praticado, a falta de coragem e de ação do governo do país, e a

decadência moral da nação, a que todo este conjunto de circunstâncias tem arrastado, criaram em nosso espírito a mais inabalável convicção de que nada podemos adiantar, e ao contrário, marcharemos rápidos ao aniquilamento social, se em matéria religiosa não forem tomadas medidas indispensáveis”.

E foi neste contexto que apresentou um núcleo articulado de reivindicações que, de certo modo, definiram a *agenda anticlerical* que passaria a ser defendida no Parlamento e que marcará o caminho que iria desembocar na separabilidade instaurada em 1890:

... estabelecer entre nós o casamento e o registro civil (...) franca liberdade de cultos, consciência livre, ampla e completa separação da Igreja do Estado, revogado o art. 5º da Constituição política do Império, para que deixe de existir religião autorizada, e para que a crença de cada um não lhe sirva de obstáculo a qualquer ato da vida social, civil ou política. (...) E essa tolerância é incompatível com a lei civil que prefere um culto, uma seita, uma religião qualquer³⁵⁶.

Não é, portanto, de estranhar que o livro de Saldanha Marinho tenha sido colocado no Índex. Nilo Pereira, na obra *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil*, afirma que “o lançamento no Índex do livro de *Ganganelli* era muito expressivo da luta que então se travava. Luta que era toda ela, durante a Questão Religiosa, contra Dom Vital e os inicianos, considerados como os representantes imediatos da soberania do Vaticano”³⁵⁷.

6. A Maçonaria e a *Questão do Bispos*: os debates no Parlamento

Como não poderia deixar de ser, os embates entre maçonaria e ultramontanos repercutiram-se imediatamente no Parlamento brasileiro. O conflito eclodiu durante a 15ª legislatura, cuja maioria de deputados era conservadora³⁵⁸. Não admira. A *questão dos*

³⁵⁶ Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, pp. 555-556.

³⁵⁷ Nilo Pereira. *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil*. 2ª Edição. Recife: Editora Massangana, 1982, p. 220.

³⁵⁸ Buarque de Holanda afirma que apesar dessa legislatura ser de maioria *conservadora*, entretanto na oposição estavam diversos conservadores dissidentes e sete deputados liberais. Os dissidentes eram: Martinho Campos, Paulino de Souza, Ferreira Viana, Francisco Belisário e José de Alencar. Nesse sentido “a aliança entre estes e os liberais, aliança tácita, mas de grande eficácia, quase se impunha”. Significando isso que a oposição não devia ser desprezada. Cf.: Sérgio Buarque de Holanda. *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil Monárquico. Do Império à República. 4ª ed., t. II, v. 5º. São Paulo: Difel, 1978, pp. 146-147, 151.

bispos no Brasil foi também a expressão nacional de um conflito mais amplo que estava ocorrendo em outros países católicos, onde também estava em jogo a afirmação prática do cumprimento da soberania nacional. E se os maçons não deixavam de denunciar os perigos que esta corria em face da ascensão ultramontana, para os setores católicos mais conservadores a ameaça desnacionalizadora provinha do internacionalismo maçônico. Quanto a este último aspecto, importa lembrar que quase todos os parlamentares – entre aqueles que se manifestaram a respeito da querela envolvendo os pedreiros-livres e os bispos –, posicionaram-se sobre a maçonaria, seja para defender, seja para a atacar. Através desses discursos é possível identificar os elementos caracterizadores do tipo de anticlericalismo (e de clericalismo) presente entre os parlamentares.

Em artigo editorial publicado no *Boletim do Grande Oriente do Brasil*, com um título sugestivo *Os Bispos e a Maçonaria no Brasil*, o articulista afirma algo que para muitos pareceria um truísmo: “Está patente o empenho com que os bispos do Brasil procuram conflitos com a maçonaria”. E continua dizendo que o “episcopado brasileiro nesses últimos tempos nos provoca constantemente, pondo à prova o critério e a prudência da associação maçônica”. Com o fito de provar o que afirma, o articulista convoca diversos exemplos:

É assim que os bispos do Rio Grande do Sul e do Rio de Janeiro suspendem dois sacerdotes sob o fundamento de pertencerem ao círculo maçônico. É assim que o bispo do Pará excomunga a imprensa, que em nome da Maçonaria sustenta a liberdade de consciência. É assim que o bispo da diocese fluminense nega sepultura aos mortos por serem da seita *abominada*. É assim que o bispo de Pernambuco manda expulsar das confrarias religiosas os maçons, e põe interditas as igrejas, onde estes têm entrada³⁵⁹.

Contra esta campanha, o articulista asseverava que “a Maçonaria pugna pela liberdade humana: a teocracia, porém nutre intentos bem diversos”.

Quais eram esses *intentos*? Para os pedreiros-livres, as atitudes dos bispos e das autoridades católicas em geral evidenciavam interesses materiais e o desejo de proeminência política: “O papado, querendo manter a posse de riquezas temporais e procurando influir no regime civil dos povos, desvia-se da sua divina instituição, e promove a dispersão do rebanho, que devera unir para cumprimento da auspiciosa

³⁵⁹ *BGOB*. “Os Bispos e a Maçonaria no Brasil”. 2º ano, nº 1, janeiro de 1873, pp. 21-26.

promessa das sagradas letras: *unus pastor, unum ovile*. (...) A Maçonaria tem por antagonista a teocracia, porque esta quer o obscurecimento da razão para dominar o homem, e aquela busca esclarecer-lhe o pensamento para libertá-lo”. Na conclusão do texto, o articulista clama pelo bom senso dos *príncipes* da Igreja: “Bispos do Brasil, pregai a doutrina do Evangelho pela observância dos seus preceitos: assim achareis nos maçons zelosos cooperadores, porque aonde se ensina a boa doutrina, a se praticam as boas ações aí por certo está o maçom, apóstolo da verdade por toda a superfície da terra”³⁶⁰.

Uma última questão preliminar: os ultramontanos deliberadamente não faziam distinção entre o Grande Oriente do Lavradio e o Grande Oriente dos Beneditinos. Tal como o *Syllabus* anatematizava a todos os maçons, independentemente da *obediência que seguissem*, da mesma maneira, os bispos, indistintamente, condenavam os dois *Orientes* no Brasil. Tanto o radical Saldanha Marinho, como o moderado Visconde do Rio Branco estiveram debaixo da anatematização de D. Vital e D. Macedo Costa.

6.1 Visconde do Rio Branco e o Gabinete 7 de março: um ministério maçônico

José Maria da Silva Paranhos. senador conservador moderado, encontrava-se, como vimos, na condição de presidente do conselho de Ministros da 15^a legislatura. Esse destacado parlamentar do Segundo Reinado nasceu na Bahia em 1819 e faleceu no Rio de Janeiro em 1880. Sua carreira política foi prodigiosa, iniciando como deputado provincial em 1848, posteriormente deputado geral, senador, ministro, diplomata, primeiro ministro e, finalmente, conselheiro de Estado. Por sua trajetória e especialmente por sua eficiente atuação como diplomata na Região do Prata, recebeu o título de *Visconde do Rio Branco*³⁶¹.

Liderou o mais longo gabinete de toda a história do Império (quatro anos e três meses, de março de 1871 a junho de 1875). Durante sua dilatada permanência no comando do executivo, sempre gozou da plena confiança e incondicional apoio do

³⁶⁰ BGOB. “Os Bispos e a Maçonaria no Brasil”. 2º ano, nº 1, janeiro de 1873, p. 26.

³⁶¹ Observação importante: José Maria da Silva Paranhos foi pai do *Barão do Rio Branco* (José Maria da Silva Paranhos *Júnior*, 1845-1912), figura também proeminente na diplomacia brasileira, no final do Império e primeiras décadas da República, sendo um dos responsáveis pela consolidação das atuais fronteiras do Brasil, tornou-se membro da Academia Brasileira de Letras. Cf.: Matha Abreu. “José Maria da Silva Paranhos”. In: *Dicionário do Brasil Imperial*, pp. 438-439; Sérgio Buarque de Holanda. *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil Monárquico. Do Império à República. 4ª ed., t. II, v. 5º. São Paulo: Difel, 1978, p. 137.

Imperador D. Pedro II. Na chefia do gabinete – comumente chamado de *gabinete 7 de março* –, realizou diversas e importantes reformas. Entre elas, destacamos: a ampla transformação no sistema judiciário brasileiro, as profundas transformações na Guarda Nacional e, a maior de todas, conseguiu coordenar a aprovação, em 1871, da *Lei do Ventre Livre*, que concedia liberdade aos filhos das escravas – passo importante, mais simbólico do que prático, na caminhada para a libertação completa da escravidão. Seu legado esteve para sempre ligado à aprovação dessa lei.

O futuro Visconde do Rio Branco, desde a década de 1840, já era um destacado e atuante membro da Maçonaria. Como todos os políticos da época, o jovem Paranhos compreendeu que a sociabilidade maçônica contribuía para dinamizar o processo de integração no seletivo mundo político da Corte do Rio de Janeiro. Com essa motivação inicial, integrou-se na ordem dos pedreiros-livres. Sua atuação foi significativa, pois, como citado, tornou-se grão-mestre do Grande Oriente do Brasil da Rua do Lavradio. Enfim, e como afirmou Sérgio Buarque de Holanda, “ao talento pessoal, à argúcia, à operosidade, ao tato”, Rio Branco “aliava muitas outras qualidades e talvez alguns defeitos que se exigem de quem pretenda alçar-se a uma elevada posição política”³⁶².

Portanto, quando eclodiu a *questão dos bispos*, o chefe de um dos *Orientes* é também o Presidente de Conselho de Ministros. Importa destacar que a GOBL estava em perfeita sintonia com o regalismo imperial. Consequentemente, o tipo de anticlericalismo que emanará dessa *obediência* foi bastante moderado e conservador. Em todo o período em que esteve à frente do *Gabinete 7 de março*, Paranhos em momento algum levantará a bandeira dos radicais anticlericais. Apesar disso, nunca abdicou da sua oposição ao ultramontanismo, assim como ao jesuitismo, como seus discursos no Parlamento bem revelam.

6.2. Os anticlericais maçônicos no Parlamento

Uma das críticas que os ultramontanos recorrentemente levantavam contra o Presidente do Conselho de Ministros era a de que, ao não seguir ortodoxamente as posições da Igreja Católica, ele estava ferindo o art. 5º da Constituição e, consequentemente, o catolicismo como religião oficial do Estado. Os seus opositores no

³⁶² Sérgio Buarque de Holanda. *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil Monárquico. Do Império à República. 4ª ed., t. II, v. 5º. São Paulo: Difel, 1978, p. 147.

Parlamento argumentavam que a razão de fundo de sua “guerra” aos bispos promanava do seu vínculo institucional à maçonaria.

Com o propósito de dirimir “compreensões equivocadas” sobre o seu ministério, em 5 de junho de 1873, o Visconde do Rio Branco subiu à tribuna do Senado para lembrar aos opositores que a circunstância de “um ou outro indivíduo, jovem ou velho [provavelmente uma referência aos anticlericais radicais Saldanha Marinho e Silveira Martins], pensa[r] mais livremente em matéria religiosa e anuncia[r] suas ideias” não significava que a “Religião do Estado” estivesse “ameaçada”³⁶³. Por outro lado, Rio Branco advertiu os ultramontanos para não excluïrem do grêmio católico os “que anunciam ideias mais ou menos liberais sobre as relações entre a Igreja e o Estado”. Todos estes esclarecimentos públicos apontavam para o objetivo de convencer a opinião pública de que o seu posicionamento na questão dos bispos era muito menos radical do que o de “outros indivíduos”.

Daí que Rio Branco proclamasse categoricamente que a resolução da querela que envolvia a Igreja e o Estado não passava pela separação entre os dois poderes. O problema resumia-se a uma *questão de jurisdição*. Por conseguinte, na ótica do Presidente do Conselho, a grande celeuma não tinha base teológica, porque remetia para a esfera do direito público consubstanciada na Constituição, em codificações de herança regalista e sua subordinação aos direitos fundamentais do cidadão e aos princípios da soberania nacional:

O que se contesta aos nobres senadores [ultramontanos] são proposições que a nada menos tendem do que a impor-nos doutrinas que atacam as instituições constitucionais e a dignidade do cidadão brasileiro, com esta tese, tantas vezes repetida pelo nobre senador o Sr. Cândido Mendes: “O beneplácito não é preceito constitucional que a Igreja deva respeitar tanto quanto a sociedade civil e os decretos da Santa Sé são obrigatórios no Império sem prévio exame e assentimento expresso do poder temporal”. O que se contesta é esse poder espiritual ilimitado, que alguns dos nobres senadores pretendem atribuir à autoridade eclesiástica no Brasil, ao passo que limitam, restringem as atribuições constitucionais de poder civil³⁶⁴.

³⁶³ *ASI*, sessão de 05 de junho de 1875, Vol. II, p. 40.

³⁶⁴ *ASI*, sessão de 05 de junho de 1875, Vol. II, p. 41.

Portanto, o perigo estava no “poder espiritual ilimitado”. E a solução estava na observação dos preceitos constitucionais que limitavam esse poder, tendo como implicação o dever de obediência por parte das autoridades religiosas. Nesse discurso, fica clara a preocupação de Rio Branco de que o conflito pudesse fugir ao seu controle e transformar-se em conflito aberto entre a Igreja Católica e a Maçonaria³⁶⁵, temor também compartilhado por outros ministros³⁶⁶.

Entretanto, Dom Vital – apesar de bastante contido em suas críticas ao *Gabinete 7 de março* – não deixou de destacar os problemas e as dificuldades para a religião do Estado decorrentes da ligação à maçonaria de Rio Branco e de parte do seu ministério. Com efeito, no relato histórico que o bispo de Olinda fará sobre a querela, intitulado *Resumo Histórico da Questão Religiosa no Brasil*, escreveu que “as aparências fazem supor que o Governo estava de acordo com a Maçonaria [o presidente do Ministério era Grão-mestre da maçonaria] para atacar o Episcopado”³⁶⁷. Ao construir sua narrativa sobre o conflito, buscou evidenciar que o governo de Rio Branco estava “infestado” de maçons. Para provar, citou dois exemplos: a comissão nomeada pelo governo que tinha a competência de julgar se o recurso das Irmandades contra a interdição do bispo procedia era “toda formada por maçons”; e o “Tribunal [que o condenara] estava quase inteiramente, exceto três ou quatro juízes, compostos por maçons”³⁶⁸. Na compreensão do bispo de Olinda, era evidente um fato: o *Gabinete de 7 de março*, o Conselho de Estado e o próprio Supremo Tribunal de Justiça eram instituições que, na sua maioria, estavam

³⁶⁵ Estas breves intervenções eram igualmente reveladoras dos posicionamentos político-religiosos dos parlamentares. Em concordância com o ministro, o deputado Escragnolle Taunay qualificou a ação dos bispos como “uma violência” e que denunciava que “a intolerância do clero faz muito mal ao Brasil”. Outro aparteante foi Silveira Martins que, em vários momentos, manifestou uma forte oposição ao ultramontanismo do bispo de Pernambuco. Era maçom e sentiu-se atingido pelos discursos dos defensores intransigentes de Roma. Acusava-os de serem “retrogrados” e adeptos da “imobilidade”. A certa altura, disse mesmo que a “nação não é um convento”. Cf.: *ACD*, 27 de março de 1873, p.152.

³⁶⁶ O deputado conservador por Pernambuco João Alfredo Corrêa de Oliveira, então Ministro da Justiça, em 19 de março de 1873, demonstrou a mesma preocupação de Rio Branco. O ministro afirmou que o indiferentismo religioso do Brasil se devia muito mais à intransigência de alguns bispos que “levam o zelo até a intolerância”, do que fruto da ação maçônica. Para o deputado, era injusta a perseguição dos bispos aos pedreiros-livres, pois sua história recente, demonstrava que era uma instituição “inteiramente inofensiva, se não útil, consentida pelos poderes do Estado, atento o seu fim beneficente”. Em seguida faz um alerta para os novos bispos, no sentido de seguirem “o exemplo dos mais velhos dos membros do episcopado”. Justifica sua respeitosa chamada de atenção “às autoridades eclesiásticas superiores, para que não tenhamos de presenciar algum conflito” religioso no Brasil (grifo acrescentado). Cf.: *ACD*, 19 de março de 1873, pp. 105-107.

³⁶⁷ Este relato histórico foi publicado quando o bispo D. Vital se encontrava em Roma, a convite do Papa Pio IX, após a anistia (dezembro de 1875). Cf.: D. Frei Vital Maria. “*Resumo Histórico da Questão Religiosa no Brasil*”, p. 742.

³⁶⁸ D. Frei Vital Maria. *Resumo Histórico da Questão Religiosa no Brasil*, pp. 743 e 752.

controladas por maçons, uns menos e outros mais radicais; evidência clara da força do antiultramontanismo no seio do próprio ministério.

Apesar da elaboração teórica dessa representação do governo ter sido feita por D. Vital *a posteriori*, o fato é que ao longo dos anos de conflito (1872-1875) o bispo de Olinda expressava essa mesma percepção. A retrospectiva dos acontecimentos não modificou sua visão do governo, pelo contrário, reforçou-a. No entender do bispo de Olinda, o *Gabinete 7 de março* era de fato inimigo de Roma, interpretação que “contaminou” muitos parlamentares defensores das prerrogativas da Santa Sé. A “bancada” ultramontana no Parlamento, embora minoritária, era bastante ativa, sendo recorrentes os seus ataques à maçonaria e suas (possíveis) ligações com o governo.

Podemos constatar isso a partir do discurso do deputado pelo Partido Conservador Leandro Bezerra Monteiro³⁶⁹. Em 27 de março de 1873 pediu a palavra e fez uma longa intervenção em defesa do bispo de Pernambuco. Com o objetivo de dar credibilidade ao seu argumento, recheou a sua intervenção de citações de autores estrangeiros em suas línguas originais, típico da retórica parlamentar do século XIX. Iniciou sua fala com um elogio aos “bispos brasileiros” por cumprirem sua “santa missão de apóstolos”, e com uma evocação ao Papa Pio IX, que retratou como um “angélico hóspede do Vaticano, alma que já do céu, ainda vive na terra”. Em seguida passou a combater os maçons, apontando as suas baterias contra o antiultramontanismo maçônico, que se dizia monárquico mas estava a fazer o jogo do republicanismo emergente, pois “esses que batem-se contra os republicanos pelo elemento monárquico, unem-se aos ímpios contra o primeiro elemento da nossa sociedade”. Em seguida, contrapondo-se ao *Manifesto Maçônico*, empenha-se em evidenciar que a maçonaria brasileira feria o respeito pela soberania nacional, na medida em que fazia parte de uma “instituição universal” que conspirava contra a Igreja Católica³⁷⁰, e que, em função disso, estava sujeita às mesmas condenações decretadas por diversos papas, entre eles o próprio Pio IX³⁷¹.

³⁶⁹ Leandro Bezerra Monteiro (Crato, 11 de junho de 1826) foi um político brasileiro. Era filho de José Geraldo Bezerra de Menezes e Jerônima Bezerra de Menezes. Neto do brigadeiro, seu homônimo, Leandro Bezerra Monteiro, também filho do Crato, nascido no sítio Moquém. Magistrado em Sergipe, aluno do professor Marcos de Macedo, foi vereador e presidente da Câmara Legislativa do município de Maruim. Em 1872, na tribuna parlamentar do segundo império brasileiro, foi voz ativa na *Questão Religiosa* em defesa dos bispos de Olinda (D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira) e do Pará (D. Macedo Costa). Em 21 de novembro de 1944, a Rua da Glória tornou-se Rua Dr. Leandro Bezerra Monteiro, por força do decreto municipal do Crato, nº 7.

³⁷⁰ ACD, 27 de março de 1873, pp. 147-152.

³⁷¹ D. Vital – em sua *Carta Pastoral*, de 20 de janeiro de 1873, em que prevenia “os seus diocesanos contra as ciladas e maquinações da Maçonaria” –, afirmava que “basta o estudo mais superficial para convencer qualquer espírito desprevenido, de que a maçonaria, no Brasil, na Europa, assim como em qualquer outra

Menos de dois meses depois, o assunto retornou à tribuna da Câmara dos deputados. O magistrado cearense, Tristão de Alencar Araripe ergueu sua voz em defesa da maçonaria³⁷². Sua atuação no Parlamento contra os bispos, evidencia o seu forte anticlericalismo. Em sua compreensão, concretizava-se o temor do Ministério, pois a “paz pública” estava sendo perturbada e produzindo o que de pior pode “acontecer na sociedade”: a “agitação das consciências”. Foi com estas palavras que iniciou o seu primeiro discurso sobre o conflito entre Igreja e Estado, proferido em 24 de maio de 1873 na Câmara dos deputados³⁷³. O deputado não esboçava qualquer dúvida em asseverar que a agitação havia sido causada pelo “procedimento pouco refletido de alguns bispos sob o fundamento de exercer funções espirituais”, acusando os “bispos de Pernambuco e do Pará” de serem os principais responsáveis pela situação. E, numa atitude solene, advertiu: “Temo, e temo seriamente o *poder clerical*, porque a história mostra-nos quão formidável é ele quando, apartado dos santos fins da sua divina instituição, apossa-se da autoridade política para dominar o mundo”. Ainda de acordo com o mesmo deputado, face a tal ofensiva “a maçonaria levantou-se, conheceu a mão que a feria, mediu a profundidade do golpe, e não hesitou um só momento em bradar alerta, para que não sucumbissem as garantias do povo, tão longamente disputadas, e, felizmente, tão radicadas no solo brasileiro” (grifo acrescentado).

Para Tristão de Araripe, o argumento utilizado pelos bispos para excluírem os maçons das irmandades não possuía base legal, pois as bulas utilizadas para justificar a expulsão dos pedreiros-livres de tais associações não tinham recebido o *beneplácito* do governo e, conseqüentemente, não tinham efeito jurídico. Alinhando com a tese regalista, afirmou que o *placet* era um instrumento de defesa da “sociedade civil” contra os ataques dos “pregoeiros do ultramontanismo” que pretendiam prevenir “o governo da sociedade civil, para que no seio desta não penetre o mal, que disfarçado pode vir em atos

parte do mundo, é uma e a mesma associação tenebrosa, com tendência idêntica, e lançando mão dos mesmos meios para atingir o mesmíssimo fim”. Cf.: “Carta Pastoral”. In: O Bispo de Olinda perante a história, 409.

³⁷² Nascido em 1821 na cidade do Icó, Tristão de Alencar Araripe foi o primeiro filho do tenente coronel Tristão Gonçalves de Alencar Araripe e dona Anna Tristão de Araripe. Bacharel em ciências sociais e jurídicas pela faculdade de São Paulo. Dedicou-se à magistratura, em que exerceu vários cargos até o de ministro do supremo tribunal de justiça e do supremo tribunal federal em que se aposentou, sendo agraciado com o título de conselho do Imperador de Pedro II e condecorado com o oficialato da ordem da Rosa. Representou o Ceará, sua província natal, em várias legislaturas da assembleia geral, presidiu às províncias do Pará e Rio Grande do Sul, e foi ministro da fazenda no governo do marechal Deodoro, ocupando depois o cargo de ministro da justiça e negócios interiores. Sócio do Instituto Histórico e Geográfica Brasileiro, da sociedade de geográfica do Rio de Janeiro e de outras associações de letras.

³⁷³ *ACD*, Sessão de 24 de maio de 1873. Tomo IV, p. 160.

aparentemente inofensivos da autoridade eclesiástica”. Em antecipação a uma possível crítica, afirmava: “nem se diga que essa [autoridade eclesiástica] é santa e infalível, e que assim não deve o poder civil reccar-se do *poder clerical*”. Com efeito, “a sociedade civil e a sociedade religiosa são entidades morais, que podem embater-se, e para que uma não seja absorvida ou destruída pela outra, possuem qualidades próprias de resistência: a sociedade religiosa tem o *non possumus*; a sociedade civil o *placet*” (grifo acrescentado).

Por meio de um *aparte*³⁷⁴, o deputado Leandro Bezerra acusou o orador de *parcialidade*, por ser este um “grão-mestre da maçonaria”. E Alencar Araripe replicou assim: “nunca declarei aqui que era grão-mestre de uma loja; declarei, e repito a declaração: pertenço à ilustre corporação maçônica”. O orador continuou seu discurso e aproveitou a oportunidade para inverter o argumento da suspeição utilizado pelo seu oponente: “e se posso ser suspeito na questão, também averbo de suspeita os nobres deputados, que por suas ideias extremas de ultramontanismo nada ouvem, e nada veem senão o que parte dos propugnadores do *domínio clerical* sobre a sociedade, tornando-se assim rebeldes contra as leis da sua própria pátria”.

Ademais, a sua posição ultramontana, sendo teocrática e dogmática colidia com o sentido progressivo da evolução histórica. Por isso, num eco da *lei dos três estados* de Auguste Comte, Alencar Araripe lembrava aos seus adversários que as visões teológicas do mundo e da vida apenas eram admissíveis “na infância das sociedades, quando estas, como a criança destituída do vigor das faculdades racionais e das forças físicas, necessitam de quem por elas pense, queira e obre”.

A concluir, Alencar Araripe posiciona-se sobre alguns temas que estavam “na ordem do dia”. Na opinião do representante cearense, seria fundamental *reformular* a “nossa legislação”, para se garantir uma mais plena *liberdade religiosa*, condição fundamental para que cada cidadão possa “gozar de todos os direitos civis e políticos sem distinção”. Entretanto, apesar da virulência do seu discurso, Alencar Araripe era bastante moderado nas suas propostas, atitude que o situa no anticlericalismo que não perfilhava a “agenda” do liberalismo mais radical. De fato, não aceitava o casamento civil,

³⁷⁴ Ao longo dos discursos, recorrentemente os deputados e senadores faziam uso de um dispositivo franqueados aos parlamentares, isto é, os *apartes*. Aparte é uma “interrupção *breve e oportuna* do orador, dizem os regimentos internos, para indagação ou esclarecimentos relativos à matéria em debate. Aparte só é permitido se o orador der permissão ao aparteante. Na pratica parlamentares gostam de apartear o orador, ora em apoio, ora para contestar sua exposição. Alguns aparteantes fazem *discursos em paralelo* ao do orador – e são por sua vez *contra-aparteados* por outros -, o que pode deixar o orador na tribuna à margem da interrupção, sequer oportuna, que se nunca breve”. Cf. Said Farhat. “Aparte”. In: *Dicionário parlamentar e político: o processo político e legislativo no Brasil*. São Paulo: Fundação Petrópolis: Melhoramentos, 1996, p. 39-40.

afirmando que não desejava concorrer com o seu voto “para secularizar o casamento, base da família, e fundamento da sociedade”, pelo que se recusava a reduzi-lo a um “mero contrato de compra e venda”. Também se manifestou contra a separação entre a Igreja e o Estado, porque o Estado “deve manifestar-se por aquilo que julga a verdade; e assim convém que tenha uma crença confessada e pública”. Por conseguinte, não desejava a supressão do artigo 5º da Constituição, mas apenas a modificação dos artigos que tornavam restritivos os direitos dos acatólicos, concedendo-lhes o pleno exercício dos direitos políticos³⁷⁵.

A posição de Alencar Araripe é reveladora do peso da tradição católica na cultura e na política brasileira. Mesmo percebendo o mal-estar causado pela aliança entre os dois poderes, muitos anticlericais eram contidos no tratamento da questão. Aqueles que ousavam ultrapassar os limites toleráveis eram acusados de *radicais*, ímpios, revolucionários, inimigos da religião do Estado. E, se muitos dos moderados o foram por fidelidade e por convicção, outros talvez tenham taticamente recalcado o seu pensamento mais profundo, pois poucos estavam dispostos a pagar o preço de assumir abertamente suas posições.

A resposta contestatória ao discurso anticlerical de Alencar Araripe veio dos lábios de um ex-maçom. Em discurso proferido em 20 de junho de 1874, o conservador ultramontando Diogo Luiz de Almeida Pereira de Vasconcellos, representante por Minas Gerais, veio à liça para fazer, num tom apaixonado, a defesa dos direitos dos bispos, acusando o governo de estar a fazer uma leitura absolutista das orientações do *placet*. Com isso, o seu comportamento era do tipo *cesarista*, pretendendo dessa maneira, *russificar* a monarquia, isto é, pôr em prática uma espécie de *russificação* do Brasil através da imposição de um poder cada vez mais centralista e autoritário sobre a Igreja³⁷⁶.

Após ter qualificado o governo, passou então ao ataque à maçonaria. Primeiramente assumiu que na juventude havia pertencido a certo *oriente*. Contudo, por “obediência à Igreja” e por suas convicções acerca do “ridículo da instituição, cedo se afastou da organização”. Invocando a sua experiência, a sua fala caracteriza bem a percepção que os ultramontanos mais intelectualizados tinham a respeito da “filosofia” dos pedreiros-livres:

³⁷⁵ ACD, Sessão de 24 de maio de 1873, pp. 161-164.

³⁷⁶ ACD, *Apêndice* da Sessão de 20 de junho de 1874, pp. 327-336.

O que a Igreja condena (...) é a *filosofia maçônica* revelada abertamente em seus jornais, em seus discursos, e nos axiomas de *indiferença religiosa* com que se distingue. A maçonaria é uma *escola de racionalismo* organizada, e suas ações teológicas consistem na profissão do *naturalismo panteístico*; dessa filosofia que devastou os costumes da antiguidade pagã, e que hoje renasceu, acaso mais funesta pela deturpação dos mais belos princípios cristãos. Uma seita, portanto, assim concebida daria cabo de todas as religiões positivas. A Igreja, pois, é justa e nem poderia deixar de combater uma heresia, que *abala os fundamentos do cristianismo*, e que deitaria por terra, se pudesse, a coluna principal do Evangelho (grifo acrescentado)³⁷⁷.

Em sua compreensão, a maçonaria só não triunfava sobre a Igreja no Brasil devido ao fato de muitíssimos maçons serem ainda *meio-católicos*. Se, por um lado, isso explicava o convívio de décadas entre os membros das duas sociedades, por outro lado, também explicaria a fraqueza da Igreja, visto que “o catolicismo entre nós não tem produzido todos os seus benefícios, porque os católicos em geral são meio-maçons”. Ora, para o deputado, havia uma incompatibilidade entre catolicismo e maçonaria: “sejamos francos e leais, o maçom não pode ser católico e nem o católico maçom”. Argumento semelhante tinha sido utilizado por D. Vital em sua *Pastoral* de 2 de fevereiro de 1873³⁷⁸.

Para o representante mineiro, a maçonaria no Brasil se constituía como o “quinto poder” e exigia “a declaração de *ateísmo político*, a deposição de todos os bispos, o casamento civil, a secularização dos cemitérios, e todas quantas inovações pudessem desautorar a Igreja católica”³⁷⁹. Sinalizando a velha denúncia da existência, desde a Revolução Francesa, de uma conspiração maçônica, alertava o público para esta ameaça: “todos os governos maçonzados do mundo receberam ordens para que a execução dos santos decretos fossem embaraçados”. Então cita os exemplos da Alemanha, Suíça, Itália, México e Brasil³⁸⁰.

³⁷⁷ ACD, *Apêndice* da Sessão de 20 de junho de 1874, p. 330.

³⁷⁸ Afirmava D. Vital: “folgamos de reconhecer que maçons há que não revelam hostilidade à Igreja de Jesus Cristo; mas, isto é, apesar de serem maçons; é porque não são *bons e verdadeiros maçons*; é porque aberram dos princípios da maçonaria” (grifo do autor). Cf.: “Carta Pastoral”. In: *O Bispo de Olinda perante a história*, p. 413.

³⁷⁹ ACD, *Apêndice* da Sessão de 20 de junho de 1874, pp. 331-333.

³⁸⁰ O debate sobre o internacionalismo da maçonaria perdurou até ao século XX. Álvaro Palmeira, grão-mestre geral honorário do Grande Oriente do Brasil, em discurso proferido no Palácio Maçônico do Lavradio, na abertura do Seminário de Mestres maçons de 1972, afirmou que “a Maçonaria é universal, mas não é desnacionalizante. Há em cada país, derivada de sua unidade histórica e do gênio do seu povo, uma vocação nacional que é preciso resguardar”. Cf.: Álvaro Palmeira. *Maçonaria Ambígua ou o lema do Grande Oriente do Brasil: “Novae Sed Antiquae”*. S.I: Grande Oriente do Brasil, 1972, p. 6.

Concluiu o seu discurso com o envio de um *recado* ao Imperador. Nele afirmava que, entre “os dez milhões de católicos no Império”, D. Pedro II, em suas medidas de *cesarismo político*, não tinha o “apoio de um décimo”. E daqui concluía que a maior “força e animação” do governo não vinha do povo, mas “de estrangeiros hereges”, isto é, dos protestantes. Por causa desta orientação, não constituía surpresa que as ações do governo e as principais instituições do Império muito estivessem a perder “no conceito dos católicos”³⁸¹.

O debate sobre o papel e a natureza da maçonaria durante a “questão dos bispos” não se limitou à Câmara temporária, mas também esteve presente na vitalícia. Em resposta aos diversos discursos dos ultramontanos³⁸², assim como fizera na Câmara dos Deputados, o Presidente do Conselho de Ministros discursou igualmente no Senado em defesa da maçonaria, buscando esclarecer equívocos sobre o seu papel na sociedade brasileira³⁸³.

Rio Branco lembrou que a maçonaria, longe de ser uma instituição revolucionária, anárquica e antirreligiosa era “uma associação destinada a socorrer os seus membros e a promover o aperfeiçoamento moral e intelectual do homem”. Por conseguinte, a *ordem* no Brasil era “despolitizada e tolerante”. Neste contexto, a instituição teria “vivido inteiramente à parte, pacífica e neutra”, num clima de tolerância, plural e ecumênica: “políticos de todos os credos encontram-se nessas reuniões com a maior fraternidade”. É verdade que reconheceu que na Europa a maçonaria tinha sido anatematizada por causa da “confusão da política com a religião”. Porém, essa realidade não existia no Brasil. Ao contrário, aqui, a associação maçônica “professa a tolerância religiosa, porque em seu seio tem lugar todas as crenças e todas as nacionalidades”. É que, de acordo com as suas constituições “a maçonaria não trata de política, nem de religião”; sua missão “é puramente moral e beneficente, essa fraternidade é natural e muito conforme à religião cristã e aos interesses gerais da humanidade”.

³⁸¹ ACD, *Apêndice* da Sessão de 20 de junho de 1874, pp. 335-336.

³⁸² Em discurso não localizado, o senador Aureliano Cândido Mendes havia atacado frontalmente a Maçonaria, associando-a inclusive ao movimento da Comuna de Paris. O chefe do gabinete deixa clara a razão de ter pedido a palavra, pois desejava “contestar a famosa oração do nobre senador pelo Maranhão, o Sr. Cândido Mendes de Almeida”. Rio Branco ainda afirmou: “É difícil a discussão com o nobre senador pelo Maranhão nestas matérias, porque, além de ser ele muito competente por sua erudição, o que digo sem ironia, tem o defeito de supor que os outros nada sabem inteiramente da história e direito eclesiástico”. O referido discurso teria tido ocasião no dia 10 de março de 1873. Entretanto, ao consultar detidamente os anais, não foi possível localizar. As informações aqui referidas foram extraídas a partir do discurso do Visconde do Rio Branco.

³⁸³ ASI, sessão em 17 de maio de 1873, Tomo I, p. 105.

Por não reconhecer qualquer incompatibilidade no fato de se ser maçom e católico – por conseguinte, discordando de D. Vital e dos ultramontanos em geral –, confessou ter aceitado “o encargo dos maçons do círculo do Lavradio, e não me arrependo: decretem os senadores, segunda a sua teologia e direito canônico, quantas excomunhões quiserem; minha consciência está tranquila, minhas relações com Deus são as de um perfeito cristão”³⁸⁴.

³⁸⁴ *ASI*, sessão em 17 de maio de 1873, Tomo I, pp. 106-107.

Quadro 2:
Composição dos Gabinetes do Segundo Reinado
(1862-1889)

18º	Liga Progressista	Zacarias de Góis	24.05.1862- 30.05.1862
19º	Liga Progressista	Pedro Lima (Marquês de Olinda)	30.05.1862 15.01.1864
20º	Liga Progressista	Zacarias de Góis	15.01.1864 31.08.1864
21º	Liga Progressista	Francisco Furtado	31.08.1864 12.05.1865
22º	Liga Progressista	Pedro Lima (Marquês de Olinda)	12.05.1865 03.08.1866
23º	Liga Progressista	Zacarias de Góis	03.08.1866 16.07.1868
24º	Conservador	Joaquim José Rodrigues Torres (Visconde de Itaboraí)	16.07.1868 29.09.1870
25º	Conservador	Pimenta Bueno (Marquês de São Vicente)	29.09.1870 07.03.1871
26º	Conservador	José Maria da Silva Paranhos (Visconde do Rio Branco)	07.03.1871 25.06.1875
27º	Conservador	Luís Alves de Lima e Silva (Duque de Caxias)	25.06.1875 05.01.1878
28º	Liberal	Cansação de Sinimbu (Visconde de Sinimbu)	05.01.1878 28.03.1880
29º	Liberal	José Antônio Saraiva	28.03.1880 21.01.1882
30º	Liberal	Martinho Campos	21.01.1882 03.07.1882
31º	Liberal	João Lustosa Paranaçu (2º Marquês de Paranaçu)	03.07.1882 24.05.1883
32º	Liberal	Lafaiete Pereira	24.05.1883 06.06.1884
33º	Liberal	Manuel Dantas	06.06.1884 06.05.1885
34º	Liberal	José Antônio Saraiva	06.05.1885 20.08.1885
35º	Conservador	João Wanderley (Barão de Cotegipe)	20.08.1885 10.03.1888
36º	Conservador	João Alfredo de Oliveira	10.03.1888 07.06.1889
37º	Liberal	Afonso Celso Figueiredo (Visconde de Ouro Preto)	07.06.1889 15.11.1889

Fonte: Sérgio Eduardo Ferraz. *O Império Revisitado. Instabilidade Ministerial, Câmara dos Deputados e Poder Moderador (1840-1889)*. Tese Apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

PARTE II

***A QUESTÃO DOS BISPOS E A AGUDIZAÇÃO
DO ANTICLERICALISMO PARLAMENTAR
(1872-1875)***

Capítulo 3

A Questão dos Bispos: catalisadora das tensões entre a Igreja e o Estado no Brasil

Como demonstrado anteriormente, no final da década de 1860, estavam em curso significativas transformações políticas – divisões internas nos partidos tradicionais, crescente “radicalização” política de certos grupos e, como fruto disso, o surgimento do movimento republicano³⁸⁵. Essa nova conjuntura esteve na origem das mudanças sócio-políticas que, nas décadas de 1870 e 1880, contribuíram para agudizar a crise da ordem monárquica, que culminou na proclamação da República (1889). A crescente crítica ao sistema político vigente fortaleceu, dentro e fora do Parlamento, ideias anticlericais dissonantes das que estavam esboçadas nos programas partidários herdados de décadas anteriores. Com efeito, paulatinamente foi crescendo entre os dissidentes partidários “radicalizados” a consciência de que a religião do Estado era parte integrante da crise que urgia superar, o que explica a emergência do novo anticlericalismo no Parlamento como expressão combativa do descontentamento de setores políticos e intelectuais em relação ao *status quo* imperial.

Entretanto, além do fator interno – a representação nacional – não podemos deixar de ressaltar o impacto que nela teve o aumento de choques entre a Igreja e o Estado no Império brasileiro. Com efeito, o pontificado de Pio IX produziu fortes impressões em parte significativa do jovem episcopado brasileiro, de maneira que a adesão ao ultramontanismo – não só por parte do clero, mas também por leigos –, cresceu significativamente durante aquele papado, ganhando projeção nacional. Na percepção dos

³⁸⁵ Conforme analisado no capítulo 1.

opositores dos bispos alinhados com a Santa Sé, o que estava ocorrendo no Brasil – e em várias partes do mundo católico – era uma verdadeira “invasão ultramontana”. Em nome da soberania nacional, valores modernos como os da liberdade de consciência e de pensamento, muitos parlamentares e intelectuais convenceram-se de que estava a chegar a hora de novos combates que reatualizassem a herança pombalina e do anticlericalismo liberal das primeiras décadas do século XIX.

Em face dessa conjuntura, pergunta-se: quais as características do Papado de Pio IX que suscitaram este tipo de reação? Como é que esse novo papado impactou os bispos brasileiros? Quais as consequências políticas da aproximação dos bispos brasileiros com o papa Pio IX? Como o governo e os parlamentares reagiram a esse processo?

1. O Pontificado de Pio IX e o Mundo Moderno

Como é sabido, entre os séculos XVIII e XIX, as novas mudanças políticas, sociais, econômicas e culturais contribuíram para intensificar o processo de secularização na Europa, assim como no continente americano³⁸⁶. O fruto foi uma maior autonomização do indivíduo e da sociedade em relação à Igreja, embora com especificidades e ritmos diferentes. Com efeito, essa nova realidade – que adquiriu feições concretas com as diversas revoluções políticas e sociais, com a revolução industrial, com o crescimento das cidades e das culturas urbanas, etc. –, produziu transformações no modo como as elites – e, depois, setores mais amplos da população – sentiam o mundo e o sentido da vida e do viver em comum. As novas ideias tomaram corpo em conflitualidades concretas. Materializa-se uma nova conjuntura política e social que tinha como propósito implodir o Antigo Regime, e foi com esse objetivo que eclodiram diversas revoluções nos séculos XVIII e XIX, destacando-se a Revolução Francesa, ou melhor, “as revoluções modernas em França” (1789, 1848, 1871)³⁸⁷.

³⁸⁶ Fernando Catroga escreve que a secularização percorreu “um logo caminho”: desenvolvendo-se desde a Alta Idade Média, desaguou na modernidade, “provocando a progressiva autonomia da razão humana, da natureza e da liberdade, exemplarmente expressa na crítica kantiana à especulação metafísica, na redução da natureza ao reino da fenomenalidade físico-matemática e na incondicional relevância da ação humana na construção do seu próprio destino”. Cf.: Fernando Catroga. *A militância laica*, p. 21.

³⁸⁷ Fernando Catroga. *A militância laica*, p. 76.

Ora, como se sabe, a Igreja Católica tinha interesses associados ao Antigo Regime e ao mundo colonial³⁸⁸. Isso explica sua justificação ideológica da ordem sacro-natural subjacente ao Antigo Regime e ao mundo³⁸⁹.

Não cairíamos em grande erro se afirmássemos que o papa que melhor encarnou o enfrentamento da Igreja contra o mundo moderno foi Pio IX (1792-1878). O seu longo pontificado (1846-1878) provocou grandes controvérsias nas relações da Igreja com diversos Estado europeus e americanos. Entretanto, a ascensão de Giovanni Maria Mastai Ferretti ao papado havia gerado muitas expectativas e esperava-se que ele trouxesse a reconciliação da Igreja com as instituições e as ideias liberais, o que de fato aconteceu nos primórdios do seu governo. Porém, a realidade social e política europeia estava a mudar – revoluções de 1848, guerra da unificação italiana, geminação da *questão religiosa* com a *questão social*, progressão do saber filosófico rumo aos vários socialismos e positivismos – e rapidamente suscitou respostas de orientação conservadora, bem como atitudes declaradamente antimodernistas, como aquelas contidas na posição de Pio IX³⁹⁰.

Os conflitos envolvendo diretamente a Igreja e os defensores da unificação italiana começaram em 1848. Nesse ano, sentindo-se em perigo, Pio IX abandona Roma e foge para Gaeta, após o assassinato, por revolucionários, do ministro dos Estados Pontifícios, Pellegrino Rossi (1787-1848). Com a “fuga” do papa, em 19 de fevereiro de 1849, foi proclamada a *República Romana* e o fim, ainda que momentâneo, do poder temporal dos papas. Pio IX solicitou então o apoio militar de Luís Napoleão, que enviou um exército e reconquistou Roma, reinstalando o papa no Vaticano em 1850³⁹¹.

Em 1859, eclodiram novas batalhas. Deflagraram conflitos armados entre o Reino da Sardenha e a Áustria, enquanto elementos piemonteses provocaram insurreições em várias regiões italianas, atingindo, inclusive, territórios pontifícios. Pio IX reagiu com a

³⁸⁸ No caso do mundo colonial, a posse de enorme quantidade de terras, casas e escravos por todo o território “nacional”. A preservação do *status quo* político do Antigo Regime equivalia à preservação dos interesses materiais da Igreja.

³⁸⁹ Na *Europa*, percebe-se com clareza conflitos dessa ordem na França, Bélgica, Alemanha, Espanha, Portugal e Itália. Na *América Latina*, eclodiram questões religiosas, pelo menos, no México, Peru, Colômbia, Argentina, Uruguai, Venezuela e Brasil. Três obras coletivas suportam esse levantamento, São elas: Roberto Di Stefano [*et al.*]. *Pasiones Anticlericais*. Un recorrido iberoamericano. *Op. Cit.*; Yves Solis e Franco Savarino (Org.). *El anticlericalismo en Europa y América Latina*. Una visión transatlántica. *Op. Cit.*; Rafael Cruz (Org.). *El anticlericalismo*. *Ayer - Asociación de Historia Contemporánea*, Madrid, Vol. 27, 1997. Disponível em: https://www.ahistcon.org/PDF/numeros/ayer27_ElAnticlericalismo_Cruz.pdf. Acesso em 03 de março de 2016.

³⁹⁰ Henrique Cristiano José Matos. *Caminhando pela História da Igreja*. Belo Horizonte: Editora Lutador, 1995, p. 109.

³⁹¹ Vítor Neto. *O Estado, a Igreja e Sociedade em Portugal*, p. 164.

chamada *excomunhão maior*, que atingiu todos os revolucionários que participaram diretamente da campanha. Não obstante, Giuseppe Garibaldi (1807-1882) iniciou uma campanha armada, partindo do sul, com o objetivo de tomar Roma. Mas antes de entrar efetivamente na Cidade Eterna, Camillo Benso, Conde de Cavour (1810-1861) e primeiro ministro do reino de Piemonte, anexou algumas terras da Igreja, incorporando-as no Reino da Itália em formação. Em princípios de 1861, Cavour tentou convencer o papa a renunciar ao poder temporal, prometendo plena liberdade para a Igreja. As tentativas não tiveram nenhum resultado e, em 7 de março de 1861, foi proclamado o Reino de Itália. No entanto, ainda faltava anexar Veneza e Roma³⁹².

Em 1870, a França estava em guerra com a Prússia. A sua derrota teve como consequência imediata a retirada das suas guarnições que protegiam o Estado Pontifício. Era o sinal verde para o ataque decisivo das tropas italianas, que chegaram às portas de Roma a 16 de setembro de 1870. Em 20 de setembro, os soldados entraram na cidade. Estava concluído o processo de unificação da península italiana. Em 1871, Roma tornou-se a capital de Itália, substituindo Florença. Doravante, o papa assumiria a condição de *prisioneiro do Vaticano*. Não cessaria um só instante de protestar contra o que considerava uma gravíssima violação do direito do Estado Pontifício (como se sabe, a “Questão Romana” só teve um desfecho em 1929 com os Tratados de Latrão)³⁹³.

À condicionalidade política, juntaram-se a contraofensiva teológica que Pio IX lançou desde meados do século contra o avanço do pensamento racionalista e cientificista, contra as teses em que assentavam as ideologias democráticas, liberais e socialistas, bem como todas as propostas daqueles que, no seio da Igreja, propugnavam uma maior abertura aos novos tempos. A tudo isto responde o papado com a dogmatização da Imaculada Conceição (1854), com a encíclica anatematizadora da modernidade, *Quanta Cura* e, no mesmo sentido, com o bula *Syllabus* e com a proclamação da Infallibilidade papal (Concílio Vaticano I, 1869-1870).

Bronislaw Geremek, no verbete “Igreja”, da clássica enciclopédia Einaudi, escreveu que, “para a Igreja, era necessário confrontar-se com a ideologia liberal”, lembrando que, conforme a condenação 80ª do *Syllabus*, seria erro afirmar que “o Pontífice romano pode e deve conciliar-se e transigir com o Progresso, com o Liberalismo e com a Civilização moderna”. Por conseguinte, em sua intransigência contra o liberalismo e o progresso da civilização moderna, a Igreja condenou, por um lado, a

³⁹² Henrique Cristiano José Matos. *Caminhando pela História da Igreja*, pp. 109-110.

³⁹³ Henrique Cristiano José Matos. *Caminhando pela História da Igreja*, p. 111.

fórmula de Cavour, “Igreja livre num Estado livre”, expressão que resumia a atitude da “burguesia liberal que vê na Igreja um poderoso suporte da sociedade política tradicional”, e, por outro lado, anatematizou também a proposta de Lamennais, que visava a “cristianização do liberalismo”, tentativa de adaptar “a Igreja às novas exigências” do mundo moderno, “proposta solenemente recusada por Gregório XVI na encíclica *Mirari vos* (1832)”³⁹⁴. Com efeito, este documento precursor de *Quanta Cura* e do *Syllabus* refutava categoricamente qualquer compromisso do poder espiritual com o liberalismo. A Igreja não podia aceitar a liberdade de consciência e a “monstruosidade da liberdade de imprensa”, assim como não deveria acolher no seu seio as teses da separação da Igreja e do Estado. Todas essas liberdades eram vistas como uma consequência da “liberdade do erro”, que estava a trazer grandes “males” para a sociedade e para a Igreja³⁹⁵.

Pio IX recuperou e ampliou a doutrina da *Mirari vos* com a encíclica *Quanta Cura*, publicada em 8 de dezembro de 1864. Nela, o papa condena “os principais erros modernos: o racionalismo, que chega até a negar a divindade de Cristo; o galicanismo, que exige uma sanção do poder civil para o exercício da autoridade eclesiástica; o estatismo, que visa o monopólio do ensino; o socialismo, que pretende submeter totalmente a família ao Estado, ao direito civil; enfim, e sobretudo, o naturalismo, que considera como um progresso que a sociedade humana seja constituída e governada sem ter em conta a religião”³⁹⁶. Pio IX, ao justificar a publicação da encíclica, declara ser um dever do ministério apostólico seguir os passos dos seus predecessores que desempenharam com êxito a defesa da “sacrossanta religião católica” e condenar “os erros principais de nossa época tão desgraçada”. Exorta, por isso, os fiéis “para que abominassem tão horrendas doutrinas e não se contagiassem delas”³⁹⁷.

Anexo a este texto, publicou um outro que terá igualmente grandes repercussões: o *Syllabus*, cujo conteúdo consistia num catálogo de oitenta proposições consideradas inaceitáveis para um católico romano. Classifica-as em quatro grandes blocos: as *filosofias modernas* (entre elas o panteísmo, naturalismo, racionalismo, indiferentismo,

³⁹⁴ Bronislaw Geremek. “Igreja”, p. 210.

³⁹⁵ Papa Gregório XVI. *Mirari Vos*. Carta encíclica promulgada em 15 de agosto de 1832, sobre os principais erros de seu tempo. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/mirarivos/>. Acesso em 12 de agosto de 2016.

³⁹⁶ António Manuel Martins. Recepção em Portugal das Encíclicas sobre o Liberalismo *Mirari Vos*, *Quanta Cura* e *Immortale Dei*. *Lusitania Sacra*, 2ª série, nº 1, pp. 41-80, 1989. Disponível em: http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4855/1/LS_S2_01_AntonioMMartins.pdf. Acesso em 12 de agosto de 2016, p. 55.

³⁹⁷ Papa Pio IX. *Quanta Cura*. Carta Encíclica promulgada em 8 de dezembro de 1864. Sobre os principais erros da época. Disponível em: <http://agnusdei.50webs.com/quantur.htm>. Acesso em 25 de outubro de 2015.

socialismo, comunismo); a *ética laica*, com referência especial ao casamento civil; as *relações entre Estado e Igreja* (separatismo dos dois poderes); *as liberdades modernas*, tais como: as liberdades de consciência, de culto, de imprensa e de opinião³⁹⁸. Conforme escreveu Ubiratan Borges de Macedo, “essa atitude de endurecimento era a resposta ao Congresso Católico Internacional de Malines, reunido pelos católicos liberais, no qual Montalembert fizera um último esforço para reconciliar a Igreja com o mundo liberal”, à volta da divisa “Igreja livre no Estado livre”³⁹⁹.

Outra decisão importante tomada por Pio IX foi a convocação do Concílio Vaticano I (1869-1870), iniciativa que, como se viu, decorreu num contexto bastante delicado, isto é, no momento que antecedeu o desfecho do processo de unificação italiana⁴⁰⁰ e também a guerra franco-prussiana, cujo desfecho conduzirá à Comuna de Paris (1871) e a uma crise que, no decurso da crise, culminará na queda da monarquia e instauração da república em França.

Um dos principais resultados do Concílio foi a aprovação da *infallibilidade papal*, dogma que veio enfraquecer o magistério dos concílios eclesiásticos, visto que o papa era agora, quase exclusivamente, a autoridade suprema em questões de fé e moral. Ora, a “proclamação solene da infalibilidade do papa pelo Concílio Vaticano I (1870) foi tomada pela opinião pública dos países liberais como um reforço do carácter monárquico e centralizante do poder eclesiástico. Mas poucos meses depois da promulgação da constituição *Pastor aeternus*, o papa perdeu o seu poder temporal sem que a usurpação de Vítor Emmanuel II provocasse indignação entre os povos católicos da Europa”⁴⁰¹.

Como se sabe, as decisões tomadas durante o pontificado de Pio IX – entendidas como uma ofensiva da Igreja contra os valores essenciais da Modernidade – tiveram fortes repercussões em diversos Estados europeus, bem como no continente americano, nomeadamente nos países católicos⁴⁰². Tais medidas sofreram forte oposição dos próprios

³⁹⁸ Papa Pio IX. *Syllabus*. Contendo os Principais Erros da Nossa Época, promulgada em 8 de dezembro de 1864. Disponível em: <http://www.montfort.org/bra/documentos/enciclicas/mirarivos/>. Acesso em 12 de agosto de 2016.

³⁹⁹ Ubiratan Borges de Macedo. *A Idéia de Liberdade no Século XIX: o caso brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Expressão e Cultura, 1997, p. 130.

⁴⁰⁰ Conforme análise de David Sampaio Barbosa, “a convocação do Concílio Vaticano I para o fim do ano de 1869, na óptica do poder político, discretamente presente nas pessoas dos representantes diplomáticos, prendia-se inevitavelmente com a delicada questão do poder temporal do papa”. Cf.: David Sampaio Barbosa. O Concílio Vaticano I e o Governo Português (1869-1870). In: *Lusitania Sacra*: Lisboa. ISSN 0076-1508. 2ª S. nº 1, pp. 11-40, 1989.

⁴⁰¹ Bronislaw Geremek. “Igreja”, p. 211.

⁴⁰² Vale a pena lembrar, como escreveu o brasilianista Thomas Bruneau, que, antes de se tornar Papa, Pio IX “visitou a América Latina e tomou conhecimento dos problemas do continente. Uma consequência disso foi a fundação do Colégio Pontifício Pio Latino Americano, em Roma, em 1858, destinado especialmente

católicos de orientação mais liberal, assim como de grupos mais radicais, como os livres-pensadores, e foram um fator no reavivamento da *questão religiosa*, agora num contexto mais secularizado e influenciados por ideias de emancipação política e social.

A crescente influência de Pio IX no Brasil coincidiu, como vimos, com o momento em que as discordâncias políticas haviam produzido uma dissidência nos partidos, contribuindo para a formação de grupos *radicais*, pluralização que teve uma das suas mais significativas expressões na defesa da separação entre o Estado e a Igreja, princípio logicamente condenado por Pio IX no *Syllabus*. Ora, ancorada nessa doutrinação, a radical adoção do ultramontanismo por alguns bispos embateu no despertar do anticlericalismo e antiultramontanismo de alguns parlamentares, de que resultaram novidades no modo de entender as relações da Igreja com o Estado brasileiro.

2. Por uma nova definição de *Questão Religiosa* no Brasil

Está consolidada na historiografia brasileira a noção de que o sintagma *Questão Religiosa* se refere a apenas *um conflito*, ocorrido entre 1872 e 1875, no qual esteve envolvido o Estado Imperial e dois bispos que, ao desobedecerem às determinações da justiça, foram julgados e condenados a cinco anos de prisão com trabalhos forçados⁴⁰³. Por conseguinte, a expressão *Questão Religiosa*, que em outros países – como França, Alemanha, México, Portugal, etc. –, diz respeito ao contencioso entre o Estado (mesmo confessional) e a Igreja Católica de média e longa duração, no Brasil serve para designar apenas *um episódio* dessa querela, o que produz um *reduccionismo temporal e conceitual* na expressão⁴⁰⁴.

aos padres latino-americanos”, cf.: Thomas Bruneau. *O Catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Edições Loyolas, 1974, p. 58.

⁴⁰³ Adiante trataremos desse episódio com todos os pormenores necessários para os propósitos desta tese.

⁴⁰⁴ Para exemplificar este ponto basta citar os títulos de algumas obras produzidas ao longo do tempo: Flávio da Mota Guerra. *João Alfredo e a Questão Religiosa*. Recife: Editora da Ufpe, 1976; David Gueiros Vieira. *O protestantismo a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, 1980; Roque Spencer M. de Barros. *Vida Espiritual: Vida Religiosa. A questão Religiosa*. In: Sérgio Buarque de Holanda. *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil Monárquico. Declínio e Queda do Império. 3ª ed., t. II, v. 4º. São Paulo: Difel, 1982 (Cap. 1-2. pp. 315-365); Nilo Pereira. *Dom Vital e a Questão Religiosa no Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986; José Castellani. *Os maçons e a questão religiosa*. Londrina: Editora Maçônica “ATrolha”, 1996. A vulgarização e redução do conceito *questão religiosa* como *questão dos bispos*, pode ser percebida na página da *Wikipédia*, em que a expressão *Questão Religiosa* é definida como se segue: “A questão religiosa foi *um conflito* ocorrido no Brasil na década de 1870 que, tendo iniciado como um enfrentamento entre a Igreja Católica e a Maçonaria, acabou se tornando uma grave questão de Estado...” (grifo acrescentado). Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Quest%C3%A3o_religiosa. Acesso em 07 de agosto de 2016.

Apenas para citarmos dois exemplos. Em Portugal, a expressão “questão religiosa” é utilizada pela historiografia para designar uma problemática de longa duração e para denotar as múltiplas interações – quase sempre conflituosas – entre a Igreja e o Estado que ocorreram desde meados do século XVIII até às primeiras décadas do século XX. O mesmo pode ser constatado na França, onde a questão religiosa ganhou relevo com a Revolução Francesa, com a adesão dos monarcas às teses regalistas e com a implantação de políticas anticlericais e antiultramontanas durante o século XIX e primeiras décadas de novecentos, que desembocarão na laicização do Estado e na secularização da sociedade francesa.

Naturalmente, existem exceções à regra no entendimento do âmbito da *questão religiosa* no Brasil. Roque Spencer revelou ter a percepção mais alargada – mesmo sem a ter desenvolvido – sobre a expressão *questão religiosa*, ao afirmar que ela “transcende em muito o episódio em que se viam envolvidos os bispos de Olinda e do Pará”. E pensa bem quando afirma que o “episódio é apenas o seu clímax, o seu ‘momento dramático’, se assim nos podemos exprimir, sem que nem de longe se possa reduzir a ele a questão”. Por isso, para este Autor, o problema “só adquire significado quando compreendido no quadro amplo da *verdadeira questão religiosa*”⁴⁰⁵ (grifo acrescentado). Também Guilherme Pereira das Neves situou a *questão religiosa* para além dos marcos temporais da conjuntural querela ao concordar, na linha do historiador George C. A. Boehrer, com este juízo: afinal, no que à relação Igreja e Estado diz respeito, o Brasil foi um *pais pombalino* em todo o século XIX⁴⁰⁶.

Exceções à parte, a verdade é que predomina o *reducionismo* citado. Reconhecemos que a tendência para limitar um fenómeno maior a um episódio apenas teve início durante a própria *questão envolvendo os bispos*, pois diversos agentes do processo conflituoso banalizaram o uso da expressão em pauta⁴⁰⁷. Nesse sentido, a crítica que aqui se coloca está, não na utilização *anacrônica* do sintagma, mas no *reducionismo conceitual* de um fenómeno muito mais amplo e que a historiografia brasileira – em parte

⁴⁰⁵ Roque Spencer M. de Barros. “Vida Religiosa”. In: Sérgio Buarque de Holanda. *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil Monárquico. Declínio e Queda do Império. 3ª ed., t. II, v. 4º. São Paulo: Difel, 1982, p. 319.

⁴⁰⁶ Guilherme Pereira das Neves. “Questão Religiosa”. In: *Dicionário do Brasil Imperial*, p. 609.

⁴⁰⁷ Os próprios bispos envolvidos no conflito utilizaram o *episódio* como substituto do *processo*, como demonstram os seguintes exemplos: Antônio de Macedo Costa. *Direito contra o direito: ou, O estado sobre tudo: refutação da teoria dos políticos na questão religiosa, seguida da resposta ao Supremo Tribunal de Justiça*; Typ. do Apostolo, Rio de Janeiro 1874; Joaquim do Monte Carmelo. *O Brasil mistificado na questão religiosa*. Rio de Janeiro: Tip. da Reforma, 1875; Antônio de Macedo Costa. *A questão religiosa do Brasil perante a Santa Sé, ou, a missão especial a Roma em 1873 à luz de documentos publicados e inéditos*. Lisboa: Lallemand Freres, 1886.

por aceitar acriticamente a terminologia dos próprios protagonistas do evento – tem circunscrito a um único episódio.

Com um propósito continuado e global, a *questão dos bispos* é aqui entendida como *um episódio forte* da ampla *questão religiosa*, um fenômeno de longa duração na história do Brasil, pois, como se tem mostrado, ele entronca no *regalismo* pombalino e estende-se, pelo menos, até à década de 1930, conjuntura em que se estabeleceu uma nova fase de *colaboração recíproca* entre o Estado e a Igreja Católica⁴⁰⁸. Assim, desde que sejam levadas em conta as mudanças que ocorreram na *questão religiosa*, será possível defender que ela se objetivou durante quase duzentos anos de tensões e conflitos, sinal de sua grande importância na vida social, cultural, política e econômica do Brasil.

Por conseguinte, será erro sugerir, direta ou indiretamente, que a *questão religiosa* começou na década de 1870 – como visto no primeiro capítulo –, e que ela se esgotou com o fim do Império. Com efeito, ela persistiu e intensificou-se, a um nível mais ideológico, com a proclamação da República e durante suas décadas iniciais. Diversos foram os conflitos que então eclodiram sob a bandeira de uma agenda anticlerical mais alargada e sob o impulso de grupos politicamente mais influentes, incluindo os acatólicos. De fato, ganharam mais ênfase: a reivindicação da liberdade religiosa proposta pelos anticlericais e pelos adeptos de religiões minoritárias; as reações do clero à proclamação da República, ao casamento civil e ao registro civil; o movimento de Canudos e o seu sebastianismo; a ação dos anarquistas e socialistas contra o concílio da Igreja com os pobres e do combate pela libertação humana da *alienação religiosa*; os diversos debates e conflitos à volta da entrada de ordens religiosas lusitanas por ocasião da proclamação da República em Portugal (1910).

É certo que algumas dessas facetas explicitavam pretensões que já tinham sido formuladas por setores monárquicos e progressistas e, sobretudo, pelos ativistas que, desde os inícios da década de 1870, deram corpo à emergência da solução republicana. No entanto, o que aconteceu após 1889 e, sobretudo, em 1891, veio criar uma realidade nova: algumas das exigências do anticlericalismo anterior foram legalizadas pelo novo poder republicano, cuja constitucionalização trouxe uma realidade nova, a saber: a

⁴⁰⁸ O artigo 31 da Constituição de 1934 vedava à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos municípios "ter relação de dependência com qualquer culto ou Igreja, sem prejuízo de *colaboração recíproca* em prol do interesse coletivo" (grifo acrescentado). Cf.: Ricardo Mariano. Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso. In: *Ciudad Virtual de Antropología e Arqueología*, 2002. Disponível em: http://www.equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm. Acesso em 08 de agosto de 2016.

secularização dos fundamentos do poder político, com a separação da Igreja do Estado. Por isso, ter-se-á de concluir que, nesta conjuntura, a *questão religiosa* foi erguida a um patamar bem diferente do horizonte “regalista” em que a *questão dos bispos* esteve inserida.

É verdade que esta questão é quase sempre estudada pela historiografia brasileira mais recente como uma das causas da queda da monarquia. Isto é, quando se estudavam os fatores que contribuíram para o advento da República, recuperava-se a questão militar, o republicanismo, as influências do positivismo e a *questão religiosa* (na acepção reducionista) para explicar como a Monarquia progressivamente perdeu apoio do clero. Todavia, esta maneira de abordar a questão tende a minorizar, além da longa duração do processo, o fato de que a *questão religiosa*, que se intensificou no Brasil na década de 1870, esteve intrinsecamente correlacionada com a realidade externa, em particular com o que se passou ao nível da política da Igreja em Roma e dos processos de transformação política, social e cultural que estavam a mundanizar as sociedades católicas do mundo e, em particular, as da Europa do Sul e da própria América Latina. E estas conexões são facilmente explicáveis, não só devido à intensificação da comunicabilidade que acontecia no mundo, mas também porque um dos pólos – a Igreja – tinha uma acentuada ação transnacional.

Nessas regiões, conquanto com especificidades próprias, a questão religiosa foi-se tornando global, dado que a segunda metade de oitocentos aglutinará um conjunto de questões (culturais, políticas, sociais, educativas) que envolvia os temas da soberania dos Estados, da economia, da cidadania, dos direitos das minorias religiosas, do casamento, da modernização do próprio sistema político e da confessionalidade do Estado, e que foi rompendo com a tradição do Antigo Regime. O Brasil não ficou imune a estas tendências, tanto mais que algumas delas se prendiam diretamente com as dificuldades de construir um Estado-nação a partir de um país-continente escravocrata e com imigrações de várias proveniências.

Por tudo isto, e em consonância com a terminologia utilizada para experiências históricas análogas – nomeadamente com o caso português e o francês –, preferimos adotar aqui a expressão *questão religiosa* quando nos referimos aos conflitos entre o Estado e a Igreja numa perspectiva mais abrangente – do pombalismo ao início da Era Vargas. Concomitantemente, compreende-se que reservemos o sintagma *questão dos bispos* para referir o que ocorreu entre 1872 e 1875, sem que com isto se pretenda desvalorizar a sua importância nas mudanças então ocorridas no seio das elites que

animaram a luta político-ideológico do Império na agitada conjuntura (nacional e internacional) de finais da década de 1860 e inícios da de 1870.

3. A *Questão dos Bispos* como zênite da *Questão Religiosa*: o estopim

*A questão dos bispos foi um acidente grave na história do reinado, sobretudo por seguir-se logo à primeira lei relativa à emancipação dos escravos. A monarquia pareceu separar-se, quase a um tempo, da grande propriedade e da Igreja*⁴⁰⁹.

A leitura da documentação e da bibliografia utilizada na preparação desta tese nos habilita a afirmar que a *questão dos bispos* emerge, sem a menor dúvida, como o mais sério conflito envolvendo o Estado e a Igreja no Segundo Reinado, podendo ser considerada a expressão máxima da tensão na longa tradição regalista em que se desenvolveu a *questão religiosa* (em sentido amplo). Em termos conjunturais, durante quatro anos, em todas as sessões anuais do Parlamento, diversos e longos discursos foram pronunciados sobre a matéria, conforme testemunham não só os *anais da Câmara* dos deputados, os *anais do Senado*, mas também os *relatórios* de governo, os *pareceres* das comissões, as *atas de reunião* do Conselho de Estado, assim como as próprias *Falas do Trono* e a *correspondência* travada entre o núncio apostólico no Brasil e a Santa Sé. Centenas de obras foram publicadas no decurso e após a *questão*. O episódio recebeu a cobertura de diversos jornais, seus protagonistas não escaparam aos *riscos* de famosos caricaturistas do Império e, numa atitude “democratizadora”, foram representados em diversos rótulos de carteiras de cigarros. Com efeito, como Roque Spencer escreveu, a *questão dos bispos* “sacudiu a opinião pública brasileira na primeira metade da década de 1870”. E, de fato, as relações entre a Igreja e o Estado jamais foram as mesmas depois do conflito⁴¹⁰. Em face dessa realidade, a pergunta mais natural é esta: quais as causas diretas de um conflito com tamanha e tantas repercussões?

⁴⁰⁹ Joaquim Nabuco. *Um Estadista no Império*, tomo III, p. 387.

⁴¹⁰ Com efeito, a publicação dos documentos e estudos históricos sobre essa questão é vastíssima. Na década de 1970, Flávio Guerra, um estudioso da questão, em levantamento feito da produção sobre o tema até a década de 1950, afirma que mais de 500 livros – entre documentos e relatos históricos - tinham sido publicados sobre o assunto, cf.: David Gueiros Vieira. *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*, p. 15.

Pode-se afirmar que as causas mais remotas do conflito estão relacionadas continuidade da vigência do padroado e do regalismo, assim como com o impacto das lutas que a Santa Sé enfrentava, na Europa, naquele momento⁴¹¹.

Por sua vez, a causa imediata da *questão*, esteve relacionada, como se viu, com a explosão do velho contencioso e difícil coabitação da maçonaria com os meios mais ultramontanos da Igreja brasileira. O estopim ocorreu em 03 de março de 1872, quando os dirigentes da ordem maçônica *Grande Oriente do Lavradio*, do Rio de Janeiro, convidaram o padre José Luís de Almeida Martins para ser um dos oradores da sessão de homenagem ao grão-mestre daquela obediência, o Visconde Rio Branco, em virtude da recente aprovação da Lei do Ventre Livre (1871). O discurso chegou inclusive a ser publicado no *Boletim do Grande Oriente do Brasil*⁴¹². Até então, e conforme afirma José Murilo de Carvalho, “a Igreja brasileira” mantinha “relações amistosas com a maçonaria”, e inclusive “vários maçons pertenciam a irmandades religiosas, sem que isso causasse nenhuma espécie”⁴¹³. Portanto, a atitude do orador não destoava do quadro geral das relações entre os pedreiros-livres e o clero católico liberal⁴¹⁴.

O que causou espanto foi a atitude do bispo do Rio de Janeiro, D. Pedro de Maria Lacerda (1830-1890)⁴¹⁵, que ao ter conhecimento do fato, escudado numa ampla legislação canônica de oposição às sociedades secretas e acicatado pelas ideias que estavam dominando as decisões do Concílio do Vaticano I, suspendeu o padre de suas

⁴¹¹ Miceli Pessoa de Barros. *A Elite Eclesiástica Brasileira (1890-1930)*. 1985. 233 f. Tese (Livre Docência em Sociologia) – Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas, Campinas, 1985, p. 39.

⁴¹² O discurso do padre Almeida Martins não passou de um elogio ao Visconde do Rio Branco por sua liderança na aprovação da chamada Lei do Ventre Livre. Discurso de Almeida Martins. In: *BOGOB*. Nº 4, 1º ano, Março de 1872. Rio de Janeiro: Typoghráfia do Grande Oriente e da Luz, 1872. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=709441&pasta=ano%20187&pesq>. Acesso em 19 de abril de 2016.

⁴¹³ José Murilo de Carvalho. *D. Pedro II*. São Paulo: Companhia das letras, 2007 (Série Perfis Brasileiros), p. 153.

⁴¹⁴ O próprio D. Vital reconhecia que “até 1872, a Maçonaria no Brasil permanecia em silêncio. Ela aparentava não querer mal à fé católica”. Cf. D. Vital. “Resumo Histórico da Questão Religiosa no Brasil”, p. 728.

⁴¹⁵ Pedro de Maria Lacerda, filho do capitão de mar e guerra João Maria Pereira de Lacerda, oficial da ordem da Rosa, e cavaleiro das de Cristo e Avis, do Brasil e da de São Gregório Magno, concedida por Pio IX, por serviços relevantes prestados à religião e especialmente à congregação das irmãs Filhas da Caridade, das quais fora entusiástico defensor. Sua mãe era D. Camila Leonor Pontes de Lacerda. Nasceu na freguesia da Candelária, no Rio de Janeiro, em 31 de janeiro de 1830, e faleceu no prédio do Seminário São José, em 12 de novembro de 1890. Foi agraciado com o título de Conselheiro do Imperador, Assistente ao Sólido Pontifício, Prelado Doméstico de Sua Santidade e Comendador da Ordem de Cristo. Cf.: Ítalo Santirocchi. *Questão de Consciência*, p. 188.

funções religiosas⁴¹⁶. Eram os reforçados ventos do ultramontanismo batendo forte no clero nacional⁴¹⁷.

“Sentindo-se agravada”, escreveu José Honório Rodrigues, “a maçonaria, em sessão de 16 de abril de 1872, presidida pelo Visconde do Rio Branco, chefe do gabinete, decidiu atacar o episcopado pela imprensa e convocar os maçons ao combate contra a Igreja, acusada de dominar o Brasil”⁴¹⁸. Sérgio Buarque de Holanda afirma que “as duas grandes lojas em que se dividia a maçonaria fluminense, (...) sepultaram de súbito suas velhas divergências a fim de, unidas, solidarizar-se com a causa do padre, que não só desatendera à ordem do prelado para abjurar a maçonaria, como desafiou outra ordem, a de não celebrar missa [numa loja maçônica]”⁴¹⁹. A partir desses episódios, deflagra violenta batalha entre o clero ultramontano e os maçons, através dos diversos periódicos publicados em muitas províncias do Império assim como no Parlamento imperial⁴²⁰.

Por sua vez, a Igreja decidiu publicar listas onde constavam os nomes dos membros das “grandes lojas” em algumas localidades, como foi o caso de Pernambuco e Pará. Ora, muitos maçons também pertenciam ao clero e ao laicado. Os bispos dessas dioceses, cumprindo as decisões pontifícias – como a de Pio IX no *Syllabus* – que condenavam a maçonaria, requereram que as *irmandades religiosas*⁴²¹ retirassem do seu

⁴¹⁶ José Honório Rodrigues foi um dos primeiros historiadores a identificar as origens da questão dos bispos nesse episódio: “Ela [questão dos bispos] não começa em Pernambuco, com D. Vital, bispo de Olinda, nem no Pará, com D. Antônio, bispo do Pará, mas no Rio de Janeiro, com o ato do bispo D. Pedro de Maria de Lacerda, ao suspender das ordens o maçom Almeida Martins, que pronunciara um discurso em estilo maçônico e o publicara assinado nos principais jornais”. Cf.: José Honório Rodrigues. “Introdução”. In: Senado Federal. *Atas do Conselho de Estado*. Vol. X – Terceiro Conselho de Estado, 1875-1880. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1973, p. 7

⁴¹⁷ Joaquim Saldanha Marinho reconhece esse fato: “A resistência por parte dos bispos não se fez esperar, e, como o dissemos já, colocará o governo em sérios embarços. E a resistência principiou pelo capelão-mór da casa imperial, o Sr. Bispo do Rio de Janeiro. (...) Todos sabem que o Sr. Padre Almeida Martins, por ter feito um discurso na maçonaria, foi, pelo Sr. Bispo, suspenso do púlpito e do confessionário. E o bispo declarou bem alto, que assim procedia simplesmente em virtude das bulas que excomungaram a maçonaria”. Cf.: Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, p. 229.

⁴¹⁸ José Honório Rodrigues. Introdução. In: Senado Federal. *Atas do Conselho de Estado*, p. 7.

⁴¹⁹ Sérgio Buarque de Holanda. *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil Monárquico. Do Império à República. 4ª ed., t. II, v. 5º. São Paulo: Difel, 1978, p. 152

⁴²⁰ O próprio D. Vital também relatou esse fato: “A maçonaria do Rio julgou-se ofendida na pessoa do sacerdote maçom. Ela reuniu-se completamente em grande sessão, a 16 de abril de 1872, sob a presidência do seu Grão-mestre, o Sr. Visconde do Rio Branco, que era ao mesmo tempo chefe do governo brasileiro, e tomou a resolução, por conselho desse mesmo Visconde do Rio Branco, como ele declarou mais tarde em pleno parlamento, de atacar o episcopado pela imprensa e de convidar todos os maçons do Brasil a tomar parte na batalha que se ia travar com a Igreja. Não é preciso dizer que todas as lojas maçônicas foram fieis ao apelo”. Cf. D. Vital. “Resumo Histórico da Questão Religiosa no Brasil”, p. 729.

⁴²¹ As irmandades e ordens terceiras eram “exemplos do catolicismo herdado do período colonial” e sucederam às confrarias que “eram associações organizadas por leigos e sediadas nas igrejas”. Podiam reunir “membros de diferentes origens sociais, estabelecendo solidariedades verticais, mas também servir como associações de classe, profissão, grupo étnico ou cor”, perderam importância a partir da segunda metade do século XIX em função do surgimento de novos espaços de sociabilidades e também em razão das críticas da própria Igreja Católica em vias de reforma ultramontana. As irmandades negras eram

grêmio os membros que pertenciam à dita sociedade secreta. Esse embrionário conflito irá agudizar-se.

Em 21 de maio de 1871, Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira Júnior – mais conhecido como D. Vital –, formado em seminário francês ultramontano, foi nomeado por D. Pedro II para ser bispo de Olinda. D. Vital e outro bispo ultramontano, Dom Antônio de Macedo Costa, foram os protagonistas do conflito religioso logo designado *questão dos bispos*. Como veremos adiante, os anticlericais, atentos às realidades políticas e religiosas do Império, perceberam que entre as décadas de 1850 e 1870, tinha-se assistido a uma “invasão ultramontana” no Brasil, mormente ao nível do bispado⁴²². Por sua vez, o Concílio (1869-1870) veio alentar esta corrente em todos os países de predominância católica mas de tradição regalista. A noção do fortalecimento dos ultramontanos como uma *invasão* foi abundantemente utilizada como arma política na época. Sintomaticamente, Joaquim Nabuco intitulou com esse termo o discurso “A Invasão Ultramontana”⁴²³, que proferiu no Grande Oriente do Brasil do Vale dos Beneditinos, em 20 de maio de 1872⁴²⁴.

Estaria realmente a ocorrer uma *invasão ultramontana* no Segundo Reinado? Julgamos que o historiador Ítalo Domingos Santirocchi esclareceu com bastante lucidez a questão. O autor argumenta que, no “processo de formação do Estado brasileiro, visto a partir da sua relação com a Igreja Católica, percebe-se claramente que, ao início, a administração a nível local se apoiou frequentemente no aparato eclesiástico”. Conseqüentemente, o Estado foi delegando “aos párocos uma série de funções civis que

importantes espaços de “recriação das identidades étnicas trazidas da África”. Cf.: Marta Abreu. “Irmandades”. In: *Dicionário do Brasil Imperial*, pp. 390-391.

⁴²² Para uma análise mais aprofundada sobre os bispos ultramontanos durante o Segundo Reinado, cf.: Ítalo Santirocchi. “Os caminhos da reforma ultramontana no Brasil Imperial” (Cap. 3). In: *Questão de Consciência*, pp. 161-250.

⁴²³ Joaquim Nabuco. *A Invasão Ultramontano*. Rio de Janeiro: Typographia Franco-Americana, 1873.

⁴²⁴ Durante a *Questão dos bispos*, a Maçonaria, nomeadamente o Grande Oriente do Brasil do Vale dos Beneditinos, abriu as portas de seus templos para o público *profano*, através da organização de conferências públicas. Além de significar uma tentativa de aproximação à sociedade em geral, esses eventos faziam parte da estratégia maçônica de combater os setores ultraconservadores da Igreja católica, a exemplo dos bispos romanizadores. Segundo o editor do periódico, “este meio de ensino e propaganda, preconizado pelas nações mais cultas, achou entusiástico aplauso na população fluminense. As conferências tem sido concorridas por imensa multidão”. Os temas abordados pelas palestras foram os seguintes: em 12 de maio, orador Conselheiro Dr. José Liberato Barroso, tema: *O espírito do Cristianismo*; em 23 de maio, orador Dr. Joaquim Nabuco, tema: *A invasão ultramontana*; em 30 de maio, orador Dr. Luiz de Oliveira Belle, tema: *A igreja perante a história*; em 6 de junho, orador Thomaz Alves Júnior, tema: *A separação da igreja e do estado*; em 18 de junho, orador Dr. Pedro Meirelles, tema: *Formação e decadência da igreja: a verdade sobre os jesuítas*; em 27 de junho, orador Dr. J. A. Pinto Júnior. Tema: *A igreja católica e o jesuitismo*. Cf.: *Boletim do Grande Oriente Unido e Supremo Conselho do Brasil*: jornal oficial da maçonaria brasileira, Rio de Janeiro, abril a junho de 1873. Ano II, n. 4 a 6, p. 425. Disponível em: http://memoria.bn.br/pdf/074594/per074594_1873_00004-00006.pdf. Acesso em 4 de julho de 2017.

praticamente os integrou ao funcionalismo público, ao mesmo tempo em que se lhes dava uma considerável influência sobre as comunidades em que atuavam devido, principalmente, à importante função que desempenhavam no processo eleitoral”, bem como nos registros de nascimento, casamento e óbitos, poder burocrático e simbólico não despidendo. Tudo isso deu ao clero uma acrescida influência sobre a população. Comprometidos com o mundo secular e letrado, não espanta que diversos clérigos tenham participado ativamente “em vários movimentos revolucionários, ameaçando a integridade mesma do Estado imperial”. De fato, de 1789 até 1842, verifica-se uma forte politização do clero, quer no elevado número de deputados e de senadores durante o Primeiro Reinado, quer na sua participação em movimentos “revolucionários” como a Inconfidência Mineira, a Revolução Pernambucana, a Confederação do Equador e a Revolução Liberal de 1842⁴²⁵.

Esse relevante envolvimento do clero na política e a sua “funcionalização” levaram D. Pedro II a nomear bispos menos “politizados” e mais leais aos fundamentos de estabilidade e ordem do Estado:

O Governo foi, aos poucos, implementando uma burocracia própria nos vários ramos da administração, com o conseqüente alijamento do clero de várias funções que exercia, todavia sem renunciar a sua política regalista, com o intuito de manter um “controle sobre as consciências” dos seus súditos, aumentar a sua autoridade e manter sua legitimidade. Nesse sentido, procurou combater o clero “politizado” que ajudava a desestabilizar o sistema, passando a nomear bispos de tendência ultramontana, avessos à política partidária e defensores da ordem constituída. Esse novo clero também tinha formação e origem diferenciadas em relação aos altos escalões da política, da intelectualidade e da burocracia imperial, sendo que, nas duas primeiras décadas do Segundo Império, enquanto as influências da universidade de Coimbra ainda eram percebidas na mentalidade dos ministros e conselheiros de Estado, no episcopado era praticamente ausente⁴²⁶.

⁴²⁵ Cf.: Ítalo Domingo Santirochi. *Questão de Consciência*, pp. 104-105. Para um maior aprofundamento sobre a participação do clero na política durante o Primeiro Reinado, cf.: Françoise Jean de Oliveira Souza. Religião e política no primeiro reinado e regências: a atuação dos padres-políticos no contexto de formação do Estado Imperial Brasileiro. *Almanack Braziliense*, [S.l.], n. 8, p. 127-137, nov. 2008. ISSN 1808-8139. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/alb/article/view/11700>. Acesso em 28 de julho de 2017.

⁴²⁶ Ítalo Domingo Santirochi. *Questão de Consciência*, pp. 484-485.

Os bispos ultramontanos, que gradativamente estavam assumindo os postos eclesiásticos de liderança, se por um lado alijaram o clero “politizado”, por outro lado, colocaram em prática suas próprias demandas como clero conservador. Iniciaram um movimento de reforma na Igreja Católica, ao mesmo tempo que queriam enfraquecer a tradição regalista, o que chocará com o Estado Imperial. “De outra feita, o inicial apoio governativo aos ultramontanos e a capacidade demonstrada por estes de se organizarem, favoreceu o fortalecimento da autoridade e disciplina do clero, que foi gradualmente aderindo ao projeto reformador em curso. O movimento reformador contou ainda com o indispensável apoio de amplos setores do laicado fiel, cujas consciências foram igualmente tocadas pela reforma. Isso conduziu, em poucas décadas, ao triunfo do ultramontanismo em praticamente todas as dioceses do Império”⁴²⁷.

A *invasão* ultramontana foi reconhecida pela própria maçonaria. Em um editorial do *Boletim do Grande Oriente do Brasil*, o articulista escreve: “Não é possível negar que o clero tenha consideravelmente dilatado, nestes últimos tempos, o círculo de suas conquistas, quer na capital, quer nas províncias do Império: domina o solo principalmente com as suas congregações inúmeras, tem prosélitos e partidários nas câmaras legislativas; na primeira magistratura do Estado pelos bispos; domina as mulheres pela confissão e pelas prédicas; domina o pobre pela esmola, o rico pelo temor do comunismo; domina a infância pela educação”. E, a encerrar, expressa preocupação com a ampliação do poder clerical: “é pelo excesso desse poder material que receamos; foi por tais excessos que a Igreja se aniquilou duas vezes: a primeira contra a Reforma, a segunda contra a Revolução Francesa”⁴²⁸.

Por sua vez, Gaspar da Silveira Martins – personalidade que, como veremos, foi o mais radical dos anticlericais na Câmara dos Deputados –, em discurso no Parlamento, afirmou que, “nos últimos tempos, operou-se uma reação tal, que o primeiro título para ser bispo é aquele que deveria ser decisivo para a sua exclusão, é o haver frequentado os seminários ultramontanos na Europa, e haver cursado a *sapienza romana*”⁴²⁹.

Realmente, a conjuntura política do início do Segundo Reinado foi bastante favorável ao “triunfo do ultramontanismo”. Murilo de Carvalho escreve que, “ironicamente, a preocupação de D. Pedro de escolher bispos instruídos e de bons

⁴²⁷ Ítalo Domingo Santirochi. *Questão de Consciência*, p. 486.

⁴²⁸ *Boletim do Grande Oriente do Brasil ao Vale do Lavradio*. “Igreja e o Estado”. Seção dogmática. Nº 6, 2º ano, junho de 1873, p. 429.

⁴²⁹ *ACD*, Sessão de 31 de julho de 1873, pp. 239-240.

costumes acabou virando-se contra ele”. A maioria dos novos bispos tinham sólida formação, mas recebida em seminários de tradição ultramontana⁴³⁰. Daí a percepção dos anticlericais de que o Brasil estava sendo *invadido* pelos seguidores intransigentes das diretrizes de Roma. Esse fortalecimento do “partido” ultramontano também explica a reação intolerante dos bispos aos padres que, à revelia das proibições papais (que já vinham do século XVIII), tinham entrado para a maçonaria, prática até então relativamente comum no Brasil.

Após esta digressão analítica necessária, retornemos à narrativa dos fatos.

Em 1872, D. Vital exortou diversos vigários no sentido de convencerem os “irmãos maçons” que faziam parte das irmandades a deixarem a maçonaria; caso contrário, deveriam ser expulsos. Entretanto, as irmandades não atenderam à solicitação. Perante tal atitude, o bispo de Olinda lançou sobre todas as irmandades de seu bispado um interdito, “excomungando seus membros e impedindo de realizar cultos”. D. Antônio de Macedo Costa, “Bispo do Pará, a figura de maior relevo do episcopado brasileiro – basta ver a sua obra para comprovar a sua cultura e saber –, acompanhou” o Bispo de Olinda “na luta contra a Maçonaria”, procedendo da mesma forma na sua diocese na Província do Pará⁴³¹. A oposição dos bispos aos maçons – evidenciada no caso do padre Almeida Martins –, teve fortes repercussões no país e também no exterior⁴³².

As irmandades recorreram ao governo imperial e, depois de parecer favorável do Conselho de Estado às suas demandas, a Coroa ordenou que fossem levantados os

⁴³⁰ “Foi o caso de D. Vital, jovem bispo de Olinda, que estudara na França e que o Imperador insistiu em nomear”. Cf.: José Murilo de Carvalho. *D. Pedro II*, pp. 153-154.

⁴³¹ D. Macedo Costa, “a 25 de março de 1873, numa *Instrução Pastoral*, combateu-a sob o ponto de vista moral, religioso e social, e determinou que só poderiam fazer parte das confrarias e irmandades os maçons que declarassem por escrito não quererem mais fazer parte da maçonaria. Em caso de desobediência, a confraria seria suspensa de todas as funções religiosas, e a capela ou igreja que fosse por ela administrada seria interdita”. Cf.: José Honório Rodrigues. “Introdução”. In: Senado Federal. *Atas do Conselho de Estado*, p. 8.

⁴³² No periódico *Echo de Roma*, publicado em Coimbra, o articulista, ao escrever sobre a questão dos bispos no Brasil, faz um elogio aos periódicos católicos por se oporem aos maçons no Brasil. Indica que a origem do conflito vinha do momento em que a maçonaria “se levantou” contra “o ato justíssimo e de consciência do excm. Sr. Bispo do Rio de Janeiro”, que havia censurado e punido o Padre Almeida Martins. “O padre censurado do seu prelado, rebelou-se contra a autoridade, pelo que a maçonaria tomou-o sob a sua proteção e encarregou-se de o defender; e os dois grandes orientes do Rio de Janeiro, ao Vale do Lavradio, e ao dos Beneditinos, fizeram causa comum contra os bispos. Suscitou-se d’aqui uma guerra descomunal da imprensa libertina ou maçônica contra o bispo”, cf.: “A maçonaria, a Santa Sé, o Episcopado e a imprensa brasileira”. In: *Echo de Roma*. Revista religiosa especialmente dedicada às matérias do Concílio Geral Ecumênico do Vaticano. Lisboa: Typographia Universal, 1869-1878. Periodicidade mensal. N. 42, 1º de outubro de 1872, Vol. IV, pp. 176-179.

interditos. Os bispos, resguardados pelo apoio que receberam por carta do Papa Pio IX⁴³³, recusaram-se a suspendê-los. Situação essa prevista pelo governo⁴³⁴, que, prevendo tal cenário, tomara duas providências: dar início ao processo dos bispos rebeldes, e enviar uma missão especial à Santa Sé, tentando resolver o assunto por via diplomática.

4. O anticlericalismo violento em Pernambuco: repercussões no Parlamento

Recife, epicentro da *questão dos bispos*, nos dias 14 e 16 de maio de 1873 testemunhou um desdobramento violento da querela político-religiosa em curso. As motivações para o conflito estiveram na suspensão do deão da Sé de Olinda, Dr. Joaquim Francisco de Farias, de suas atividades religiosas por D. Vital, valendo-se do recurso *ex-informata conscientia*⁴³⁵.

A suspensão motivou um *meeting*, promovido pelos liberais de Pernambuco e que contou com uma adesão maciça da população. Por ser pacífico, o ajuntamento foi permitido e, após o encerramento do evento, centenas de pessoas saíram pelas ruas gritando palavras de ordem como “A nossa vitória não está completa!” e, sob a palavra de ordem “Aos Jesuítas”⁴³⁶, atacaram o seu colégio. Os inicianos eram tidos como os

⁴³³ Papa Pio IX. *Quamquam Dolores*: Carta a Dom Frei Vital, sobre a maçonaria, Roma, 29 de maio de 1873.

⁴³⁴ “Acredita (é o Sr. Ministro do império quem fala), (...) que o Rvm. Bispo não há de cumprir a decisão do governo. Para este caso, que já estava previsto, estão dadas as ordens necessárias, afim de que a autoridade competente conceda à mesma decisão a execução que deve ter”. Isto é, iniciar o processo contra os bispos. Cf.: Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, p. 287.

⁴³⁵ A suspensão *ex-informata conscientia* estava inserida no Decreto nº 1.911, de 28 de março de 1857, assinado por Thomas Nabuco de Araújo. Este decreto regulava “a competência, interposição, efeitos e forma do julgamento dos Recursos à Coroa”. O Art. 2º do documento citava os casos em que não poderia haver *recurso á coroa*; isto é, caso um bispo suspendesse um pároco qualquer e alegasse *ex-informata conscientia*, o que fora suspenso não tinha a quem recorrer. O texto do decreto era o seguinte: “§2º. As suspensões e interditos que os Bispos, extrajudicialmente ou – *ex-informata conscientia* – impõem aos clérigos para sua emenda e correção” [não tinham recurso à coroa]. In: *Coleção das Leis do Império do Brasil de 1857*. Tomo II, Parte II. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1857, pp. 103-106. Disponível em: <http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/18471>. Acesso em 03 de março de 2016. Como é evidente, este decreto acabou concedendo muito poder aos bispos, que poderiam utilizá-lo para “calar” os seus desafetos. Muitos anticlericais no Parlamento solicitaram a reformulação do §2º do decreto, sem terem logrado êxito. Podemos citar como exemplo a intervenção no senador anticlerical Bernardo de Souza Franco na qual, em pergunta retórica feita na tribuna do Senado, nos esclarece da abrangência do decreto: “E o que quer dizer suspenso *ex informata conscientia*? Quer dizer suspenso pelo único juízo do bispo sem provas nem processo; suspensão a que não se dá recurso algum, e dura o tempo que o bispo quiser, até a perpetuidade”. Cf.: *ASI*, sessão de 19 de maio de 1873, Volume I, pp. 117-118. Ítalo Santirocchi escreve que o decreto tinha sido uma exigência dos bispos ultramontanos. O objetivo era que os bispos pudessem exercer maior autoridade sobre o clero liberal e indisciplinado, tornando-se um dos principais instrumentos coercitivo do alto clero, cf.: Ítalo Santirocchi. *Questão de Consciência*, pp. 151-158.

⁴³⁶ Na altura, nenhum grupo político assumiu qualquer liderança sobre os populares que impetraram as “desordens”. Segundo o deputado liberal Gusmão Lobo “o ajuntamento foi à tarde [promovido pelo Partido Liberal], e o atentado aos padres jesuítas à noite. Ora, se o ajuntamento fosse para esse fim criminoso, é de primeira intuição que nos discursos ali proferidos alguma coisa escapasse que denunciasse tal intenção...

instigadores dos bispos. Os invasores entraram no edifício pela sua capela, na qual várias senhoras comemoravam o Mês Mariano, e investindo contra os discípulos de S. Inácio de Loyola, que oficiavam no altar, um dos quais seria levemente ferido a punhal”. Simultaneamente, foi depredada a sede da tipografia católica *União*, “fazendo-se uma fogueira com seus móveis e papéis. Tudo isso determinou a mobilização das forças de segurança disponíveis, incluindo o 9º Batalhão de Infantaria, para defender principalmente o Palácio da Soledade, residência de D. Vital”. Dois dias depois, em 16 de maio, estava programado um novo ajuntamento. No entanto, prevendo novos conflitos, o Presidente da Província proibiu a reunião em nome da “ordem pública”. Mesmo com a proibição, o ajuntamento ocorreu, sendo disperso pelas autoridades competentes, com o “espaldeiramento de vários populares”⁴³⁷.

Em 20 de maio de 1873, o presidente de Pernambuco, Henrique Pereira de Lucena, integrante do partido conservador, envia ao Visconde do Rio Branco um relato circunstanciado dos fatos transcorridos nos dias 14 e 16 do mesmo mês, onde procurava esclarecer as “verdadeiras causas, que motivaram na tarde do dia 14 cenas de perfeito vandalismo com surpresa da autoridade e sincero pesar da população sensata desta cidade”:

Basta dizer a V. Ex que no colégio dos padres jesuítas, nem sequer pouparam a um sacerdote que se achava de cama sofrendo de febre amarela, o qual também foi vítima do punhal do sicário! Compungido vi as Lages e as paredes do edifício tingidas de sangue, deparando por toda a parte com os destroços de uma devastação vandálica, inclusive na capela, onde se achavam reunidas várias famílias importantes, e que rezavam o mês mariano, estando exposto o Santíssimo Sacramento! (...), não foi possível evitarem-se os estragos, de que acabo de falar, bem como o arrebatamento da tipografia União, propriedade do Dr. José Soriano de Souza. Felizmente a força chegou ainda a tempo de guardar o colégio de Santa Dorothea e o palácio episcopal, ameaçado por mais de 400 desordeiros, que tentavam galgar a grade, para sem dúvida repetirem atentados iguais aos que acabavam de praticar no colégio dos padres jesuítas⁴³⁸.

segue-se que a reunião não projetava a perpetração de um crime, destinava-se apenas a provas de consideração a um amigo”, Cf.: *ACD*, sessão de 23 de maio de 1873. *Apêndice*, pp. 247, 252-253

⁴³⁷ Brasil Gerson. *O Regalismo Brasileiro*, p. 189.

⁴³⁸ *Ofício* de Henrique Pereira de Lucena, Presidente de Pernambuco, ao Visconde do Rio Branco. Pernambuco, 20 de maio de 1873. In: Coleção Dom Macedo Costa. Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Setor de manuscritos. Doc.: DL - Lata – 413, Pasta – 48, 9 p.

Na compreensão do Presidente, a “questão religiosa ou social” estava sendo “convertida em questão política” pelo partido “que aqui se diz liberal” e que, “abusando dos sentimentos do povo, excitou-o á desordem com fim claro e manifesto de *desmoralizar o governo*, e daí fazer escada para *galgar o poder*”. Com efeito, “se por detrás dessa manifestação não se tivesse ocultado o *espírito partidário*”, continua o presidente, “o fato da demonstração popular não teria de forma alguma motivado os excessos”. No entanto, “dominado o povo do sentimento político e de antipatia aos padres jesuítas, concitaram-no para a luta, derramando-se o veneno nos corações simples de muitos cidadãos, que ali se achavam levados unicamente pelo espírito de curiosidade”.

No mesmo documento explica também os fatos ocorridos no dia 16 de maio. Continua o relato: “não satisfeitos ainda os perturbadores da ordem e tranquilidade pública com as cenas do dia 14”, convocaram outra, “com o fim, segundo espalharam, de intimar esta presidência um prazo, dentro do qual deveriam ser expulsos os padres jesuítas”. Ao ter conhecimento da segunda reunião, o presidente afirma ter tomado todas as providências “no sentido de impedirem-se novas reuniões empregando-se para isso os meios que a lei faculta em tais circunstâncias”. Afirmou que “as autoridades policiais presentes se houveram no desempenho dessa incumbência com a prudência que os caracteriza; mas infelizmente não sendo atendidos, e antes apupados com grosseiros e injuriosos epítetos, tiveram necessidade de recorrer ao emprego da força armada donde resultou serem levemente contundidos pela cavalaria alguns cidadãos mais imprudentes, e entre estes Antônio da Costa e Sá e os bacharéis José Mariano Carneiro da Cunha e João Baptista Pinheiro Corte Real, os quais oravam ao povo concitando-o a resistir com armas às ordens da autoridade”⁴³⁹.

Por conseguinte, na leitura dos fatos ocorridos, Pereira de Lucena entendia que a questão religiosa estava sendo usada pelos liberais como uma carapaça para esconder suas reais intenções políticas, isto é, enfraquecer o presidente conservador e galgar o poder na Província.

No Arquivo Histórico do Museu Imperial, encontramos uma carta, redigida à mão, de Antônio da Costa Sá – um dos que havia sido *espaldeirado* e atropelado pelos cavalos das forças da ordem – e endereçada ao próprio Imperador, D. Pedro II. Na missiva, Costa Sá afirma ter recorrido “àquele que é o escolhido do céu para em sua existência redimir a

⁴³⁹ Idem, pp. 7-9.

história de um povo”, no intuito de que o Imperador dedicasse maior atenção a “esta infeliz província”. Parte do princípio de que o Imperador já conhecia os fatos ocorridos: “o estado atual desta província de certo terá merecido atenção de V. Majestade. Os acontecimentos de 14 e 16 de maio último, por motivos da questão religiosa, não terão passado despercebidos aos olhos de V. M. Imperial”. Invertendo a argumentação de Henrique Pereira de Lucena, afirma que o presidente da Província era o culpado pelos episódios, pois estava concorrendo para “a excitação pública, ora tolerando desleixadamente o exaltamento, ora oprimindo desapiedadamente a população”. A certa altura da missiva exclama: “*Senhor!* O gênio, a índole do Presidente desta infeliz província, o comendador Henrique Pereira de Lucena, é só ambição e vingança, açula o povo a desatinos, para depois persegui-lo no intuito de alegar serviços. Foi isso o que ele fez esses dois dias. E depois a perseguição em nome da *ordem pública!*”⁴⁴⁰. Após a exposição do caso, Costa e Sá solicita ao Imperador que substitua o referido governador.

Em face do exposto, pergunta-se: o que é que teria motivado o bispo de Olinda a afastar o deão de suas atividades religiosas por meio do recurso ao expediente da *ex-informata conscientia*? O motivo declarado estava no fato de este ter “aceitado das mãos do presidente da província um cargo de professor”, o que teria levado Dom Vital a suspendê-lo “sob a alegação de que o aceitara sem licença do papa”. Entretanto, o motivo não declarado estava associado ao fato de o deão ser membro ativo da maçonaria de Pernambuco, o que, naquela conjuntura, maximizava as tensões e os enfrentamentos que se sucediam. O ajuntamento, promovido por liberais anticlericais, pretendeu ser um protesto público contra a “perseguição ultramontana aos maçons”⁴⁴¹. Ora, o objetivo da iniciativa, bem como a inesperada virulência que a manifestação ganhou são prova empírica do argumento que defendemos neste trabalho: o radicalismo político de muitos liberais – que tem sua origem na dissidência de 1868 –, associado ao avanço do ultramontanismo protagonizado pelo bispo D. Vital, contribuíram para um forte exacerbamento da herança antijesuítica e anticongreganista, assim como, em alguns casos, para o acumular de reivindicações mais assumidamente secularizadas da sociedade e da prática política brasileira.

⁴⁴⁰ Carta de Antônio da Costa e Sá ao Imperador D. Pedro II, em 15 Julho de 1873. In: Arquivo do Museu Imperial. Setor de manuscritos: M. 166 – Doc. 7654, maço 166, 4 p.

⁴⁴¹ Joao Dornas Filho. *O Regalismo brasileiro*, p. 136.

Como o incidente foi amplamente noticiado pela imprensa pernambucana e do Rio de Janeiro, e até pela imprensa internacional⁴⁴², o conflito ecoou inevitavelmente no Parlamento. O circunstancial episódio de Recife despertou a necessidade de problematizar a natureza das relações entre o Estado e os bispos num contexto marcado pelas decisões recatolicizadoras e ultramontanas do Vaticano I. Em diversas sessões da Câmara dos Deputados, o episódio foi exaustivamente discutido, sempre sob o título “Negócios de Pernambuco”,⁴⁴³.

O primeiro a introduzir o tema na Câmara dos Deputados foi o parlamentar ultramontano Leandro Bezerra. Em 23 de maio, *solicitou* ao governo provincial que, para esclarecimento dos parlamentares e do país, desse “informações circunstanciadas sobre os acontecimentos de Pernambuco, atentatórios da ordem pública”. No entanto, o deputado não tinha dúvidas: os ataques tinham sido promovidos pela maçonaria em aliança com o Partido Liberal: “É necessário que fique bem esclarecido à Câmara e ao país, que *nesta luta entre o bispo de Pernambuco e a ordem maçônica*, aqueles virtuosos padres jesuítas nenhuma parte têm tomado” (grifo acrescentado); o movimento tinha sido promovido e liderado pelos liberais⁴⁴⁴.

O Ministro da Justiça, Duarte de Azevedo, estando presente no recinto, também falou, embora ainda somente possuísse “algumas poucas informações” sobre os acontecimentos, para esclarecer que ninguém “poderia assegurar que da agitação dos ânimos em Pernambuco deveria necessariamente provir um fato de tanta gravidade”. Aguardando das autoridades locais mais dados sobre o que efetivamente aconteceu, lamentou profundamente as agressões “em que tomaram parte dezenas ou centenas dos habitantes da cidade do Recife”, e deixou uma garantia: “a Câmara pode ter por certo, é que o governo Imperial só e somente das leis tirará as suas normas e ação”⁴⁴⁵. Após o esclarecimento do ministro, o deputado Leandro Bezerra retirou sua solicitação.

No entanto, o representante pelo Rio Grande do Sul, o liberal Gaspar Silveira Martins, tornou a apresentar o mesmo requerimento à Câmara, agora de sua autoria. O interesse do parlamentar gaúcho era dar continuidade ao debate. Infelizmente o seu

⁴⁴² O artigo “Proezas maçônicas em Pernambuco (Olinda)”, publicado originalmente em francês pelo jornal *Union*, fazia um relato detalhado sobre os episódios ocorridos em 14 e 16 de maio de 1873. Também foi publicado em Portugal. Cf.: *Echo de Roma*. Revista religiosa especialmente dedicada às matérias do Concílio Geral Ecumênico do Vaticano. Lisboa: Typographia Universal, 1869-1878. Periodicidade mensal. No. 52, 1º de agosto. de 1873, vol. V; pp. 122-128.

⁴⁴³ As sessões de debate ocorreram nos dias 23, 24 e 26 de maio de 1873, com a intervenção de seis deputados.

⁴⁴⁴ ACD, sessão de 23 de maio de 1873. Tomo I, p. 151.

⁴⁴⁵ *Idem*, p. 153.

discurso, em que justificou as razões do seu pedido, não foi publicado⁴⁴⁶. Porém, através da pequena intervenção que novamente fizera o ministro da Justiça, pronunciada após a fala do deputado sulista, conseguimos inferir a síntese da declaração do orador anticlerical. No fundo, terá repetido o conteúdo da primeira intervenção que fez sobre os acontecimentos pernambucanos: só a separação entre a Igreja e o Estado poderia resolver os graves problemas que envolviam os dois poderes e que tinham reflexos na sociedade: o problema da ausência do casamento civil, fator de instabilidade jurídica e de dificuldade para atrair imigrantes, ilação que o deputado gaúcho retomará em outros discursos⁴⁴⁷.

Ao expor suas ideias, Silveira Martins foi imediatamente acusado de não ser católico, o que tornava sua condição de deputado anulável. Essa acusação saiu da boca de Leandro Bezerra: “cada vez acredito mais que o nobre deputado não é católico”. O deputado gaúcho aproveitou a oportunidade para esclarecer que era católico, mas não era da “religião da intolerância”, confissão a que o adversário retorquiu com uma outra suspeição: “o nobre deputado pode ser calvinista ou luterano e alegar que segue a religião da caridade e da tolerância”⁴⁴⁸. Na refrega é possível constatar que, ao tentar retirar a credibilidade ao seu opositor, o parlamentar ultramontano manjava bem o *argumentum ad hominem*.

Outro deputado a combater Silveira Martins foi o padre Moraes Rego, que pediu a palavra para lavrar um “solene protesto como representante da nação e como ministro do altar, contra as doutrinas errôneas e opostas à santa religião, pregadas nesta casa”⁴⁴⁹. O *protesto*, como não poderia deixar ser, foi endereçado a Silveira Martins, sobretudo devido à defesa da tese da separabilidade. Recorrendo à história do cristianismo e evidenciando notória erudição, o oponente de Martins reitera a necessidade da união entre o Estado e a Igreja, porquanto, sendo os auxílios da sociedade eclesiástica “necessários à marcha das sociedades civis, é absolutamente precisa essa união, da qual nasceram a sã moral, os bons costumes, a ordem, a paz e sossego público, como obstáculo ao vício e às perturbações sociais”. Entretanto, apesar de sua explícita posição pró-união entre os

⁴⁴⁶ Em muitos casos, os deputados e senadores solicitavam as transcrições das notas taquigráficas e não devolviam para serem publicadas; alguns dos quais talvez por não desejarem que suas ideias fossem amplamente divulgadas, no intuito de evitarem desgastes políticos em suas províncias de origem. No caso de Silveira Martins não foi possível identificar a razão da não publicação de diversos dos seus discursos, inclusive não foram publicados nem no trabalho em que todos os seus discursos foram compilados a pedido do governo do Rio Grande do Sul. Cf.: Gaspar Silveira Martins. *Perfil biográfico, discursos e atuação na Assembleia Provincial*. Maria Medianeira Padoin e Monica Rossato (orgs.), Porto Alegre: Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, 2013 (Série Perfis Parlamentares, n. 13).

⁴⁴⁷ ACD, sessão de 23 de maio de 1873. Tomo I, p. 154.

⁴⁴⁸ *Idem*, p. 157.

⁴⁴⁹ ACD, 24 de maio de 1873, p. 247.

poderes, expôs que era preferível o regime de separação ao de *subjugação*. Pior do que a Igreja separada do Estado era a Igreja dominada por governo regalista.

O padre parlamentar também protestou contra a ação dos populares pernambucanos e confessou não estar assustado com as “investidas dos inimigos da Igreja”, pois, tal como acontecia desde a Roma antiga, passando pela arremetida iluminista e do livre-pensamento, ela iria triunfar: “Levantem-se as perseguições de Nero, de Trajano, de Maximino, de Diocleciano; venham todas as doutrinas das *Cartas Philosophicas de Voltaire*, do livro do *Espírito de Helvécio*, do *Despotismo* e do *Código da Natureza do ímpio e famoso Diderot*; proclame-se do Amazonas até o Prata a liberdade de pensar, preguem os padres o Evangelho e a lei de Deus, o resultado será aquilo mesmo que se viu depois dos três primeiros séculos do estabelecimento do cristianismo – a vitória da Igreja” (grifo do autor)⁴⁵⁰.

Ao longo do discurso de Moraes Rego, Silveira Martins fez diversos *apartes*, alguns provocatórios, outros irônicos. Contra a defesa que o padre deputado fizera dos jesuítas, o parlamentar gaúcho recordou que o “jesuitismo está banido do Império”, não como *indivíduo*, mas como *associação*. Moraes Rego, ao rebater as críticas de Martins, acaba ressaltando o forte antijesuitismo do deputado anticlerical: “Mais uma vez, no seio desta câmara, tem dito o nobre deputado: - jesuítas, jesuítas que só serviste para roubar, para assassinar, para levantar fogueiras! Homens cheios de fanatismo, homens que, ambiciosos de poder, não tratam senão de querer governar, procurando abalar o trono e todas as instituições civis”⁴⁵¹.

Sobre as ações de D. Vital contra a maçonaria, somadas às desobediências ao Estado, e também ao fato de o bispo ser um funcionário público, Silveira Martins, mais uma vez por meio de *apartes*, defendeu que o prelado deveria ser punido de maneira exemplar, merecendo, por isso, ser preso. Tão ousada proposta, inusitada até então, causou espanto em alguns deputados. Moraes Rego questionou: “o nobre deputado insiste na opinião de que o bispo podia ser suspenso, processado e condenado?”. Com certa ironia, Silveira Martins completou: “e encarcerado”⁴⁵².

Como se verifica, o que menos se discutiu foi o incidente de Recife. O episódio em Pernambuco contribuiu para precipitar intervenções acaloradas em defesa ou acusação ao procedimento do bispo de Olinda. Quanto ao incidente em si, o Ministro da Justiça

⁴⁵⁰ Idem, p. 249.

⁴⁵¹ Idem, p. 250.

⁴⁵² Idem, p. 253.

declarou que as investigações policiais estavam em andamento, e que, tão logo tivesse os resultados, informaria os parlamentares. É lícito inferir que o resultado do inquérito era o que menos importava, pois o objetivo crucial dos deputados era o de usar a tribuna para defenderem as suas ideias concernentes ao problema religioso.

Nesse primeiro debate de fôlego, destaca-se a atuação do deputado Gaspar da Silveira Martins⁴⁵³, aqui apenas um principiante na carreira política na Corte do Rio de Janeiro. Apesar disso, revelou-se uma personalidade política a ter em conta. Daí que, com o prolongamento da *questão dos bispos*, ele se tenha afirmado como o mais contundente e afamado dos anticlericais na Câmara temporária.

5. O Breve Pontifício *Quaquam Dolores* (1873): reações no Parlamento

O Papa Pio IX, tendo recebido informações detalhadas a respeito dos conflitos entre os bispos e os maçons no Brasil⁴⁵⁴, publicou, em 29 de maio de 1873, um *breve* intitulado *Quaquam Dolores*, dirigido ao bispo de Pernambuco⁴⁵⁵. A finalidade do documento era encorajar D. Vital na sua luta contra o denominado “vírus maçônico”. O papa alertava para esta ameaça: a “peste da maçonaria”, depois de contagiar a Igreja na Europa, estava chegando à América e urgia impedir o contágio do mal. Relembra ao bispo o fato de aquela “peste antiga” já ter sido há muito condenada, desde 1728, por Clemente XII, na sua encíclica *In eminentes*, bem como por outros papas. E o apoio papal ao bispo não podia ser mais claro: “*vos concedemos pleno poder para procederes com a severidade das leis canônicas contra aquelas irmandades, que por essa impiedade tão torpemente viciaram a sua índole, dissolvendo-as completamente e criando outras que*

⁴⁵³ Gaspar Silveira Martins nasceu em Bagé, Rio Grande do Sul, no ano de 1835. Bacharel em ciências sociais e jurídicas, formado pela Faculdade de São Paulo, tendo estudado dois anos na do Recife, prática comum entre os estudantes de direito na segunda metade do século XIX. Exerceu a função de juiz municipal na corte em 1859, e tornou-se deputado provincial em 1862. Foi eleito como deputado geral durante três legislaturas (da 15^a à 17^a, 1872-1879) e, em 1880, foi indigitado pelo Imperador para o Senado imperial. Também foi ministro da fazenda no gabinete de 5 de janeiro de 1878, e presidiu à província de seu nascimento. Além de ter sido agraciado com o título de conselheiro do Imperador. “Vontade enérgica, ardor entusiástico pelas ideias democráticas desde estudante e orador distinto, foi um dos expatriados por ocasião da proclamação da República brasileira”, cf.: Sacramento Blake, 1895, Tomo III, pp. 175-176; Lafayette Silveira Martins (seleção e org.). *Gaspar da Silveira Martins. Discursos Parlamentares*. Brasília: Editora da Câmara dos Deputados, 1979, (Perfis Parlamentares. n. 14).

⁴⁵⁴ Brasil Gérson. *O regalismo brasileiro*, p. 194.

⁴⁵⁵ Papa Pio IX. “Breve Pontifício dirigido ao Rev. Bispo de Pernambuco, em 29 de maio de 1873”. Apensos. In: *Missão Especial a Roma em 1873*. Londres: Typographia de Abraham Kingdon e Ca, 1881, pp. 111-113.

correspondam ao fim de sua primitiva instituição”. Pio IX determinava ainda que sua orientação se estendesse “a todas as demais dioceses desse Império” (grifo acrescentado).

Coincidência ou não, em 3 de junho de 1873, ocorreu uma reunião do Conselho de Estado, convocada para tratar exatamente da questão dos documentos papais e da sua publicação sem o *placet* imperial. Em nossa pesquisa no Arquivo Histórico do Museu Imperial de Petrópolis (RJ), encontramos um documento manuscrito em que D. Pedro II, à luz do cariz regalista do Estado brasileiro, apresenta os *quesitos* que deveriam ser debatidos na referida reunião:

1º - Se as Bulas que fulminam penas contra as Sociedade Maçônicas, não tendo sido placitadas, podem ter vigor no Brasil?; 2º – Em qualquer caso, se podem ter aplicação às sociedades maçônicas do Brasil, à vista do nosso Direito?; 3º – Até que ponto podem ir a ação e intervenção dos Prelados Diocesanos nas Irmandades e outras associações que participam do caráter religioso, regidas por compromisso ou estatutos aprovados pela autoridade civil, assim como eclesiástica, na parte que lhe compete?; 4º - Que providencias cabia ao Governo dar a respeito dos atos do Bispo de Olinda em relação as Irmandades que contam maçons em seu grêmio, e de atos semelhantes de Prelados Diocesanos?⁴⁵⁶.

Após a apresentação dos votos de cada conselheiro presente, foi lavrado um *Parecer*⁴⁵⁷, cujo teor é bastante incisivo na reprovação do procedimento do bispo de Olinda e na reafirmação do valor constitucional e jurídico das práticas regalistas que norteavam as relações entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro, não obstante a confessionalidade deste último:

⁴⁵⁶ D. Pedro II. “Quesitos a que se refere o Aviso dirigido na presente data ao Conselho de Estado”. Arquivo Histórico do Museu Imperial de Petrópolis. DOC. 7611.

⁴⁵⁷ Estavam presentes na reunião “os Conselheiros de Estado Visconde de Abaeté, Marqueses de Sapucaí e de São Vicente, Visconde de Souza Franco, José Thomaz Nabuco de Araújo, Viscondes de Muritiba, de Inhomirim, do Bom Retiro, de Jaguari, Duque de Caxias e Visconde de Niterói; e os Ministros e Secretários de Estado dos Negócios da Fazenda, Presidente do Conselho de Ministros Visconde do Rio Branco, do Império Conselheiro João Alfredo Correa de Oliveira, da Justiça o Conselheiro Manuel Antonio Duarte de Azevedo, da Guerra, o Conselheiro João José de Oliveira Junqueira, e da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, o Conselheiro José Fernandes da Costa Pereira Júnior”, cf.: José Honório Rodrigues (dir. geral, org. e introd.). *Atas do Conselho de Estado*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1973-1978. 13v. Todas a atas estão disponíveis em: http://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/asp/AT_AtadoConselhoDeEstado.asp. Acesso em 10 de maio de 2017, Ata do Conselho de Estado, n. 8, de 3 de junho de 1873, p. 189.

Não podem ser aplicadas no Brasil as célebres Bulas de excomunhão às sociedades maçônicas, não só por falta de indispensável beneplácito, como porque essas sociedades não são religiosas, nem conspiram de qualquer modo contra a religião; e que, portanto, o Sr. Bispo de Pernambuco, na sua cerebrina pastoral de 2 de fevereiro e atos dela decorrentes, exorbitou de sua jurisdição; que não está na jurisdição dos bispos quanto o de Pernambuco impor às irmandades dessa província, as quais por suas constituições orgânicas, se acham sob jurisdição civil, e apenas fiscalizadas na parte puramente religiosa pela autoridade eclesiástica: tendo, portanto, o mesmo *bispo invadido descomunalmente a jurisdição temporal*; que esse bispo, como todos os que o acompanham na *tresloucada obediência ao Syllabus*, e mais decretos pontifícios, reprovado, e descortesmente, a doutrina do beneplácito, consagrada pela legislação em vigor, excedendo também os limites da autoridades” (grifo acrescentado)⁴⁵⁸.

O documento é revelador do zelo do Conselho de Estado para com a independência do poder temporal frente à autoridade eclesiástica em matérias não teológicas. No entanto, mesmo com essa declaração formal, emanada do poderoso órgão deliberativo, reprovando a aplicação de documentos papais sem o *placet* imperial, o bispo D. Vital, em 2 de julho, à revelia da vontade do poder temporal, publicou o *breve* papal de 29 de maio. Ora, num contexto de crescente tensão, nada poderia ter sido mais explosivo do que essa sequência de atitudes. As reações no Parlamento foram contundentes, dando oportunidade a uma nova onda de discursos, muitos deles de forte cariz anticlerical⁴⁵⁹.

O *Breve* de Pio IX encorajou outros bispos na luta contra a maçonaria. Conforme escreveu Brasil Gérson: “diante desse comportamento do Papa não seria de estranhar-se que outros chefes da Igreja brasileira, embora não fossem até aonde já estavam de espada em punho D. Vital e D. Antônio de Macedo, também principiassem a investir aqui e ali contra os maçons, a exemplo de D. Manuel Joaquim da Silveira, Conde de S. Salvador, Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil, que os criticaria numa pastoral, exortando os fiéis a separarem-se deles”⁴⁶⁰.

Os periódicos satíricos não deixaram de ressaltar a vacilação do governo – no centro da imagem o caricaturista representou Rio Branco – diante das pressões tanto de

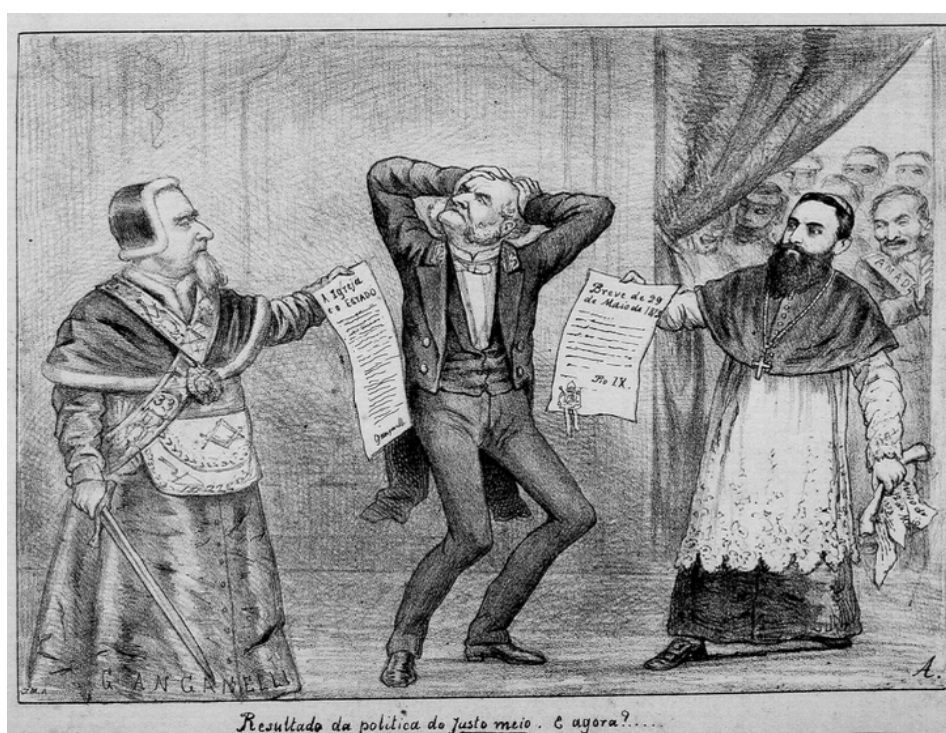
⁴⁵⁸ Idem, p. 189.

⁴⁵⁹ Nos discursos motivados pelo *Breve Quaquam Dolores*, manifestaram-se nove parlamentares, entre eles dois ministros, incluído o Visconde do Rio Branco.

⁴⁶⁰ Brasil Gérson. *O Regalismo brasileiro*, p. 195.

maçons (na imagem, representados por Saldanha Marinho), que se sentiam ofendidos pelo *Breve*, como pelos bispos que ressaltavam que suas ações estavam sendo homologadas pelo próprio papa (na imagem, representados por D. Vital). Foi exatamente essa a representação de Angelo Agostini, estampada no jornal satírico *O Mosquito*, em edição de julho de 1873, intitulado: “Resultado da Política do Justo meio. E agora?”⁴⁶¹. Tanto o título como a charge sugerem a situação delicada do governo, evidenciando a dificuldade de se manter no *juste milieu*⁴⁶² (figura 4).

Figura 4:
Rio Branco. Entre maçons e ultramontanos.



O Mosquito. Rio de Janeiro, 19 de julho de 1873, ano 5º, nº 201.

Em 14 de julho desse ano, o deputado João Manoel Pereira da Silva, representante do Rio de Janeiro, endereçou à mesa diretora da Câmara um *pedido de informação* em que solicitava ao governo esclarecimentos sobre os fatos envolvendo o *breve*. Segundo o deputado, a publicação do documento pontifício estava produzindo problemas e causando “séria impressão” em Pernambuco e na própria capital. O solicitante fez questão de

⁴⁶¹ *O Mosquito*. Rio de Janeiro, 19 de julho de 1873, ano 5º, nº 201.

⁴⁶² Alusão a “*juste milieu*”, expressão que em França ganhou relevância na caracterização da política conservadora da Monarquia de Junho (1830-1848), procurou uma espécie de “terceira via” entre a esquerda e a direita mais retrógrada.

distanciar-se dos anticlericais e patenteou sua opinião em defesa da continuidade da “religião católica e apostólica como religião do Estado”. E, com o propósito de esclarecer melhor a sua posição, expressou sua oposição à aplicação da máxima “Igreja livre no Estado livre” num “país de maioria católica”, não obstante nada ter a opor ao respeito da “liberdade de consciência”. Mesmo assim, desejava que o governo esclarecesse “se era verdade que o bispo havia publicado um *breve*” sem o *placet* imperial, e, em “caso positivo”, quais eram “as medidas [que] se pretende tomar para preservar os direitos do Estado, fixados no art. 101, §14”⁴⁶³.

No dia seguinte, Gaspar Silveira Martins enviou à mesa diretora da Câmara um segundo *pedido de informações* sobre o *breve* papal. Na petição solicitava ao governo que apresentasse “com urgência” ao parlamento as medidas que julgava convenientes para “solver as dificuldades que podem resultar do conflito que promoveu a Igreja de Roma, fazendo rebelar-se o bispo de Pernambuco contra as leis territoriais e o poder supremo do Estado”⁴⁶⁴. A solicitação carregava três pressupostos: primeiro, o de que a Igreja de Roma era a fomentadora do conflito; segundo, o de que o bispo de Pernambuco estava sendo manipulado pela Santa Sé para incrementar a implantação das diretrizes ultramontanas revigoradas pelo Concílio; terceiro, essa atitude contrariava a Constituição e as leis do Brasil e, portanto, a tradição regalista do Império, assim como feria a soberania do Estado. Diferentemente da solicitação de João Manoel Pereira da Silva, esta foi aprovada pela mesa diretora e entrou imediatamente em debate.

O primeiro a falar foi o deputado João Alfredo Corrêa de Oliveira, que na altura exercia o cargo de Ministro do Império. Sem rodeios, o governante confirmou que de fato o Papa havia enviado um *breve* ao bispo de Olinda e que este havia divulgado o documento na sua diocese. Reconhecia e lamentava que o *breve* papal não tivesse sido “submetido ao beneplácito do governo imperial”. Sobre as medidas legais a tomar contra o não cumprimento da Constituição foi bastante genérico e evasivo. Reconheceu que a “publicação de um *breve* que não teve o beneplácito do governo imperial e a insistência em atribuir-lhe efeitos externos, estão sujeitos a sanção legal”, e garantiu que “o governo, depois de chamar o Rev. bispo ao cumprimento do que é o seu dever, usará dos meios corretivos, de que dispõe, para que as leis do Império não sejam desrespeitadas”⁴⁶⁵.

⁴⁶³ACD, sessão de 14 de julho de 1873, pp. 105-106.

⁴⁶⁴ACD, sessão de 15 de julho de 1873, p. 122.

⁴⁶⁵Idem, pp. 122-123.

Em seguida, discursou o deputado e padre Joaquim Pinto de Campos⁴⁶⁶. Para o parlamentar conservador cearense, o que de fato estava ocorrendo era o uso e a manipulação política da *questão dos bispos*. Contra a crítica de que o governo estava sendo relapso e lento na resolução da querela, sustentou que o poder político estava apenas sendo prudente e moderado no seu agir, porque, “se as *paixões políticas* se não houvesse[m] metido de permeio, o incidente não teria passado de um simples conflito entre a Igreja e o Estado”, facilmente resolvido, como tantos outros⁴⁶⁷. A interpretação de Pinto de Campos sobre a dimensão da polêmica vem ao encontro de nossa perspectiva segundo a qual a *nova conjuntura política*, iniciada em 1868, com as cisões nos partidos imperiais, contribuiu para potencializar um conflito sempre latente no longo relacionamento do Império com a Igreja Romana, embate ampliado pelo eco imediato do Concílio do Vaticano I, que veio dar mais força aos setores mais conservadores e tradicionais das Igrejas nacionais.

Para Pinto de Campos, “exageros” e “precipitações” estavam na base do conflito. Todos os envolvidos cometeram esses “pecados”: o bispo de Pernambuco, as irmandades, a maçonaria e, até mesmo, o parlamento. A respeito dos dois primeiros, diz que o bispo errou pois deveria ter procurado “previamente o concurso do governo na solução de um negócio em que este é parte”, visto que o caráter jurídico dessas instituições era misto; erraram as irmandades e confrarias por “não se portaram com o respeito e a mansidão que exige a índole de sua origem e fins”, isto é, em vez de terem recorrido ao poder temporal, deveriam, primeiramente, terem resolvido a divergência junto do próprio bispo, na circunscrição do direito canônico e da disciplina da Igreja. Em relação à maçonaria

⁴⁶⁶ Joaquim Pinto de Campos (1819-1887) nasceu em Pajeú de Flores, também província de Pernambuco. Era filho do primeiro matrimônio do português Manuel José de Campos com uma cabocla de nome Teresa Firmina. Por questões de distinção social e carreira profissional, optou pela vida sacerdotal, “onde a fé era uma questão acessória”. Em 1847, concluiu o curso de teologia no Seminário de Olinda. Estava então com 28 anos. Ao deixar o seminário “foi nomeado capelão de uma coluna militar do Governo contra a Revolução da Praia (1848), na qual se diz que foi não só o seu sacerdote, mas o melhor soldado”. Foi presbítero secular; cônego honorário da Capela Imperial e cavaleiro da Ordem de Malta. Como intelectual foi membro correspondente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro; da academia das ciências e artes dos Ardentes de Viterbo; da Academia Real das Ciências de Lisboa. Exerceu a função de professor de eloquência do Gymnasio Pernambucano e também foi membro do conselho diretor da Instrução Pública. Na vida política, militou, desde 1845, no Partido Conservador. Foi deputado à Assembleia Provincial, assim como deputado geral em cinco legislaturas. Como deputado geral teve papel relevante na relatoria da comissão especial que deu parecer sobre o projeto relativo à liberdade do ventre, convertido na lei de 28 de setembro de 187, conhecida como Lei do Ventre Livre. Por não ser indicado para senador, decidiu migrar para Portugal, onde veio a falecer em Lisboa em 1887. Cf.: José Murilo de Carvalho, *A Construção da Ordem*, p. 182.; Luiz Wilson, *Roteiro de Velhos e Grandes Sertanejos*. Volume II. Recife: Centro de Estudos de História Municipal, 1978, p. 751.; Augusto Victorino Alves Sacramento Blake, *Diccionario bibliographico brasileiro*. v.4, pp. 224-229.

⁴⁶⁷ ACD, sessão de 15 de julho de 1873, p.124.

afirmou que “não teria dado tanta importância” a essa instituição, pois “por si mesma havia de dissolver-se”. E aproveitou o para dar dois “conselhos” aos pedreiros-livres recordando-lhes que a elas se devia, em parte, a “tranquilidade dos espíritos”. Assim, apelava à “parte sensata” da instituição (entenda-se, ao mais conservador Grande Oriente da Rua do Lavradio, do Visconde do Rio Branco) que se opusesse a que se “preguem na imprensa princípios tão subversivos da ordem cristã”; e aos membros da “maçonaria mais radical” (entenda-se, o Grande Oriente da Rua dos Beneditinos, de Saldanha Marinho), convidava-os a saírem do grêmio católico, porque, como “a Igreja não está convencida da pureza de suas práticas, e repugna admiti-las em suas irmandades ou confrarias”, não deviam insistir “em pertencer-lhes, por que ninguém entra na casa alheia contra a vontade de seu dono”. Em sua censura, também não poupou o Parlamento nos seus “exageros”, bem plasmados nas intervenções de Silveira Martins, a quem lembrava, citando Alphonse de Lamartine (1790-1869), que se “Roma está longe”, que se “Roma está fraca”, não deveriam esquecer que “Roma tem inteligências profundas, sagradas, arraigadas na consciência de todos os povos, sua voz fala muito alta no coração das turbas”. E esse era o caso do povo brasileiro, que “é católico e vê com desagrado as proposições surgidas sobre a separação entre Igreja e Estado”.

Pinto de Campos apoiou e até elogiou a postura do ministro do Império que, mesmo tendo aceitado o recurso contra o bispo de Pernambuco, fê-lo com atenção à legislação do país. Nesse sentido, pronuncia-se sobre o *placet* nos seguintes termos: “condeno em teoria o *placet*, como atentatório da independência e liberdade da Igreja”. Porém, como se “acha consagrado na nossa constituição política, é preciso respeitá-lo”, evitando o “mais possível a sua aplicação”. Ecletismo e “juste milieu”, que também formulou assim: “como cidadão brasileiro, conciliando a minha fé religiosa com os meus deveres políticos, hei de ser sempre fiel ao juramento que prestei de sustentar a constituição do Império; porque, sustentando-a, sustento a religião católica nela estabelecida”⁴⁶⁸. Ou seja, antes de ser *católico* era *cidadão*. Pinto de Campos representava uma tendência minoritária no Parlamento, a dos católicos que defendiam a liberdade de consciência, sem defenderem a separação Igreja-Estado.

O interveniente seguinte foi Tarquínio de Souza, um dos maiores defensores do ultramontanismo no Parlamento. Em sua *fala*, buscou responder a duas questões que ele próprio colocou: “podia o bispo de Pernambuco mandar publicar o *breve* pontifício de 29

⁴⁶⁸ Idem, pp. 125-127.

de maio sem o *placet* do governo imperial?"; podia o papa "intervir para estabelecer regras a respeito de instituições tais como são as confrarias e dar plenos poderes para que o bispo dissolvesse aquelas que não se achassem de acordo com o espírito da Igreja?"⁴⁶⁹. Buscando argumentos no direito canônico, na história da Igreja e na comparação com outros países, defendeu que tanto o bispo quanto o papa tinham o direito de fazer o que fizeram. E, como se as justificações jurídico-históricas não bastassem, avançou com uma outra: se, no Brasil, todos têm direito e liberdade de publicar o que desejam, não "teriam os bispos os mesmos direitos"? E rematou a sua intervenção com uma chamada de atenção aos deputados conservadores a respeito do perigo que representava a aproximação com os *liberais radicais* na luta contra a Igreja, convergência que poderia se tornar um "presente de grego", como o exemplo de Silveira Martins bem mostrava, porque este, como "inimigo quase mortal dos conservadores" no campo político, na *luta contra os bispos* estava ao lado do governo de maioria conservadora. Por fim, também se apresenta como *cidadão* e *católico*, mas para deixar clara a diferença do seu posicionamento face ao de Pinto de Campos: "no que for da alçada do poder temporal, do poder civil, prezo-me de ser bom cidadão"; no entanto, "no que for da alçada da religião, do poder espiritual, hei de obedecer, *antes de tudo, e apesar de tudo*, às leis da Igreja católica" (grifo acrescentado). Ou seja, antes de ser *cidadão* era *católico*.

O último interveniente no debate sobre o *breve* foi o deputado liberal, representante de Minas Gerais, José Pereira dos Santos⁴⁷⁰. Iniciou seu discurso lembrando que, caso os bispos ultramontanos continuassem na perigosa senda que iniciaram, o desfecho da contenda desembocaria na proposta de Silveira Martins, isto é, na separação da "Igreja do Estado, consequência que eu receio e para a qual jamais concorrerei". Em resposta à fala de Tarquínio de Souza, considerou os princípios ultramontanos perigosos

⁴⁶⁹ ACD, sessão de 15 de julho de 1873, pp 129-132.

⁴⁷⁰ Antes dele, outro inscrito no debate foi o deputado Manuel Eufrásio Correia, representante da província do Paraná. Questiona quais as medidas o governo deveria tomar em relação ao bispo, caso este não cumprisse as leis do país. Analisa a hipótese de uma medida administrativa como a *suspensão* e, contemplando essa eventualidade, pergunta: "como se governará a diocese?" Para o deputado Correia, o problema era que a ausência de uma autoridade eclesiástica teria implicações práticas, como por exemplo a questão dos breves suspensivos para os casamentos. Por conseguinte, o parlamentar preocupava-se em "garantir os direitos civis dos brasileiros". Aproveitou também para fazer uma dura crítica ao bispo e ao papa: ao bispo por ter recebido um breve papal e, sem o beneplácito régio, tê-lo aplicado; ao papa por ter enviado documento diretamente ao bispo, sem o apresentar às instâncias civis governativas. O problema foi sintetizado na fórmula: o papa dirigiu-se diretamente ao bispo, o bispo diretamente ao pároco, que deveria executar a normativa papal. Tanto o bispo quanto o papa desconsideraram o poder temporal, enfurecendo os anticlericais. "Prescinde-se do ato indispensável do poder civil sem o qual, na forma da constituição, as letras apostólicas não podem ter execução", Cf.: ACD, sessão de 15 de julho de 1873, p.127-128.

porque prejudicavam as instituições civis e aniquilavam “completamente a nossa constituição, ameaçando ao mesmo tempo o futuro e a civilização da nossa pátria”. Sobre o *breve* disse que – diferentemente do *Syllabus* que, apesar de ter sido *publicado*, não foi *aplicado* – seus efeitos não eram só meramente espirituais, mas também “civis”, visto que “as confrarias não são associações espirituais, são associações de natureza mista”. Assim, a publicação do mesmo sem o *placet* imperial constituiu um “perfeito atentado contra as leis do Estado”.

Para fortalecer o que sustentava e, no fundo, para enaltecer as virtudes civis da conciliação entre a confessionalidade do Estado e a tradição regalista, convocou o exemplo da França, numa conjuntura em que este país ainda não tinha iniciado o processo que, da laicização da escola (finais da década de 1870), levará à institucionalização do divórcio (1884) e à separação das Igrejas do Estado (tal só aconteceria em 1905). Por isso, destacou o fato de a nação francesa ter acautelado, “nas suas leis orgânicas, qualquer eventualidade de conflito que possa surgir entre a Igreja e o Estado”. Neste contexto, convidou o Parlamento a também se mobilizar no sentido de *produzir os meios legais* para se acautelar da Igreja. Finalmente, fazia “votos” de que o bispo de Pernambuco se inspirasse “na verdade, pureza e sabedoria do Evangelho e não no obscurantismo do *Syllabus*, nas exagerações do livro dos papas”, e exortava-o a cumprir esta missão: “Obedeça à Igreja, mas respeite o Estado; adore a Deus no céu e preste obediência a César na terra”.

No mesmo diapasão de Pinto de Campos e Tarquínio de Souza, também confessou ser cidadão e católico. Porém, na qualidade de católico, só obedecia às leis da Igreja desde que elas não contrariassem as leis do Estado. “A bondade do cristão não está em obedecer cegamente as leis da cúria romana, mas em praticar as sãs doutrinas pregadas por Cristo. (...) Devemos dar a Deus o que é de Deus e a César o que é de César”. Nesse sentido, a subordinação às diretrizes do papa em matéria não dogmática representava quase uma negação dos “seus direitos de cidadão brasileiro”. Daí ser necessário pôr os olhos nos melhores exemplos: “o francês, o irlandês, o suíço são também católicos, são fiéis da Igreja, mas não abdicam dos seus direitos de nacionalidade”. Ora, “se o europeu não é

ultramontano, não faz sentido o brasileiro o ser”⁴⁷¹. Em face “do adiantar da hora”, o debate sobre o *breve* papal foi suspenso. No dia seguinte foi votado e rejeitado⁴⁷².

Entre todos os intervenientes, apenas Tarquínio de Souza defendeu intransigentemente a posição do papa e do bispo. Mesmo o padre Pinto de Campos não deixou de censurar os exageros de D. Vital e a temeridade do *breve*. É possível, portanto, constatar que havia uma clara oposição parlamentar ao ultramontanismo, atitude que reforçava posições como as de Silveira Martins.

6. *Vá cada um para o céu pelo caminho que escolher: o anticlericalismo radical de Silveira Martins*

Doze dias depois do encerramento dos debates sobre o *breve* papal, Silveira Martins enviou à mesa diretora da Câmara uma nova solicitação para que o Visconde do Rio Branco fosse *interpelado* pelos deputados a respeito da *questão dos bispos*. No documento, requeria que o chefe do governo esclarecesse os seguintes pontos: primeiro, “quais os *meios* que conta o governo para solver a crise criada pela atitude revolucionária assumida pelo bispo de Olinda contra o poder civil”; segundo, “se o governo julga *esses meios suficientes* para coagir os bispos à obediência, sem quebra dos direitos do Estado, e sem emprego de meios ilegais contra os bispos”⁴⁷³. Ou seja, o parlamentar desejava saber se o poder executivo possuía instrumentos legais para lidar com uma situação nova, como a da insubmissão dos bispos. Era a continuidade do debate aberto pelo *breve* papal.

6.1 Um *homem novo* e suas *ideias radicais*

Não estaremos em erro ao afirmar que o principal deputado anticlerical da 15^a Legislatura foi, certamente, o liberal radical Gaspar da Silveira Martins. Sérgio Buarque de Holanda afirma que o representante gaúcho tinha tanta eloquência e oratória que a sua presença no Parlamento “valia por uma bancada”⁴⁷⁴. No mesmo sentido, escreveu Joaquim Nabuco, seu contemporâneo: “Já sob o Ministério Itaboraí se podia distinguir a

⁴⁷¹ ACD, sessão de 15 de julho de 1873, pp. 134-135.

⁴⁷² No dia seguinte, o debate foi reaberto. Entretanto, como um dos intervenientes não estava presente e não havia mais inscritos, o presidente sugere seguir para a votação do requerimento de Silveira Martins. O pedido foi votado e rejeitado. Cf.: ACD, sessão em 16 de julho de 1873, p. 141.

⁴⁷³ ACD, Sessão de 28 de julho de 1873, p. 217.

⁴⁷⁴ Sérgio Buarque de Holanda. *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil Monárquico. Do Império à República. 4^a ed., t. II, v. 5^o. São Paulo: Difel, 1978, p. 151.

separação entre liberais e a *faixa radical*. Um *homem novo* começa a aparecer na política e revelava, desde os seus primeiros atos, uma independência, uma força, uma audácia, como, de certo, ainda não se tinha visto, batendo em suas portas em nome de um direito até então desconhecido: o do povo. *Era Silveira Martins*⁴⁷⁵ (grifo acrescentado). Várias outras testemunhas registraram a capacidade argumentativa e polemista do deputado gaúcho⁴⁷⁶.

Em 1869, no âmbito das *Conferências radicais* promovidas pela facção mais progressista dos *liberais*, Silveira Martins teve oportunidade de proferir um discurso que, já no título, definiria a marca da sua atuação política: *o radicalismo*. Conquanto “radical” signifique “ir à raiz das coisas”, a *radicalidade* passou a conotar na década de 1860 os defensores de ideias *progressistas*, nada revolucionárias e com características timidamente democráticas⁴⁷⁷ em termos sociais e mesmo políticos. A sua intransigência manifestada sobretudo na defesa dos direitos fundamentais dos cidadãos e contra as ideias e instituições que impediam o seu mais pleno cumprimento.

No Brasil, este modo de pensar traduziu-se em algumas propostas concretas que começaram a marcar o debate político, mormente: a defesa da diminuição da força do poder moderador, atingindo obviamente o centralismo monárquico; o fim da vitalidade do Senado, atingindo os conservadores, que eram majoritários na câmara vitalícia; a

⁴⁷⁵ Joaquim Nabuco. *Um estadista no Império*, p. 122.

⁴⁷⁶ Por ocasião da sua morte, o jornal *O País* publicou o seguinte sobre Silveira Martins: “Os seus discursos são, em geral, peças memoráveis que ilustram os *Anais* do nosso Parlamento. Lidados, exprimem larga eloquência, fulgurantes e enérgicos tropos de elevada linguagem; ouvidos, proporcionaram a sensação estranha de uma queda d’água vasta, fragorosa e sonora, no sereno remanso de um lago. Assim o ouviam, entusiasmados, os seus partidários, receosos, os seus adversários, quer na Câmara do Deputados, quer no Senado, mas quase sempre num silêncio ofegante, que era como uma represa aberta para correr a sua brava eloquência”. Cf.: Lafayette Silveira Martins Rodrigues Pereira. “Introdução”. In: *Silveira Martins – Discursos Parlamentares*, p. 18.

⁴⁷⁷ Sobre o termo “radical”, que terá surgido no parlamento inglês em 1797 e será aplicado, nas décadas seguintes, àqueles que, situando-se na ala esquerda do partido liberal (*whig*) pugnavam por profundas reformas políticas (exemplo: o sufrágio universal). Sobre a aplicação do conceito à realidade brasileira, o sociólogo Antônio Cândido escreveu: “Pode-se chamar de radicalismo, no Brasil, o conjunto de ideias e atitudes formando contrapeso ao movimento conservador que sempre predominou. (...) Ele não é um pensamento revolucionário, e, embora seja fermento transformador, não se identifica senão em parte com os interesses específicos das classes trabalhadoras, que são o segmento potencialmente revolucionário da sociedade”. Concordando com Antônio Cândido, José Murilo de Carvalho afirma que, mesmo os mais ardorosos defensores do “radicalismo”, não chegavam a ser revolucionários: “Até os que atacavam diretamente a monarquia, como os republicanos, não advogavam ações revolucionárias. O manifesto republicano queria que a república fosse introduzida por uma assembleia constituinte”, também escreveu que “apesar de serem as propostas mais radicais do Segundo Reinado, não eram tão radicais como as dos exaltados do Primeiro Reinado e da Regência”, pois, “o radicalismo e o republicanismo nunca saíram do campo liberal”. Cf.: Antônio Cândido. “Radicalismos”. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 4, n. 8, pp. 4-18, abril de 1990. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103. Acesso em 31 de julho de 2017, p. 4.; José Murilo de Carvalho. “As conferências radicais do Rio de Janeiro: novo espaço de debate”. In: José Murilo de Carvalho (org.). *Nação e cidadania no Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp. 25, 33, respectivamente.

melhoria na representação nacional (com eleições diretas), o que implicaria um processo em direção à democracia; a abolição da escravatura; a separação (lockiana e, portanto, liberal) entre Igreja e Estado. Sobre estas duas últimas reivindicações acompanhemos o argumento de Silveira Martins, em seu discurso de 1869:

Quem diz, substituição do trabalho escravo pelo livre, diz imigração (*muito bem!*), quem diz imigração, diz liberdade de culto (*muito bem!*), emancipação de consciência; na nossa Constituição ainda que esteja escrita liberdade de consciência, ela não existe de fato, porque não há liberdade de consciência na lei onde por motivos religiosos se cerceiam direitos; aquele que não for católico não pode sentar-se nos conselhos da Coroa. Senhores, *Igreja livre no Estado livre! (Aplausos)*. *Vá cada um para o céu pelo caminho que escolher*; e para alcançar as honras e ocupar os cargos públicos do Estado sejam o merecimento e sãs virtudes de cada cidadão as únicas condições (*numerosos apoiados, muito bem*). Se entre nós, houvessem nascido, senhores, nem Bismark, nem Gladstone, que são protestantes, não podiam ser coisa nenhuma, porque uma lei odiosa nega ao brasileiro que não for católico romano o direito de merecer os sufrágios de seus concidadãos e de assentar-se nos conselhos da Coroa⁴⁷⁸ (grifo acrescentado).

A conferência de Silveira Martins foi a que teve maior êxito popular. O periódico *Opinião Liberal*, jornal que promovia as ideias da tendência em pauta, comentou a propósito da iniciativa: “foi sem dúvida alguma o mais esplendido triunfo que jamais conseguiu o poder da palavra. O inspirado orador, aplaudido freneticamente desde o começo do seu eloquentíssimo discurso por um extraordinário auditório, foi acompanhado até a sua casa por uma imensa onda de povo, que o vitoriava incessantemente. Jamais espetáculo tão importante se observou nesta corte em nossos dias”⁴⁷⁹. Esse *homem novo*, com novas ideias foi eleito deputado geral para a 15^a legislatura. Como se vê, antes mesmo da *questão dos bispos*, Silveira Martins já defendia o princípio da separabilidade⁴⁸⁰. Por isso, não surpreende que, com a eclosão do conflito

⁴⁷⁸ Gaspar da Silveira Martins. *Radicalismo*. Conferência Radical (8^a sessão). Rio de Janeiro: Typographia e Litographia Esperança, 1869, pp. 26-27.

⁴⁷⁹ *Opinião Liberal*, 18 de maio de 1869, p. 4 *apud* José Murilo de Carvalho. “As conferencias radicais do Rio de Janeiro: novo espaço de debate”, p. 28.

⁴⁸⁰ Eco da evolução da agenda do livre-pensamento europeu, da evolução do programa do republicanismo e, claro, do permanente modelo do “Wall of Separation”, da Primeira Emenda Americana (1791).

religioso, ele assumia a vanguarda da oposição ao clero ultramontano na Câmara dos Deputados.

6.2 A interpelação

Em 31 de julho de 1873 teve início a sessão em que Rio Branco foi interpelado. A situação era tão inusitada e o assunto tão polêmico que a galeria da Câmara estava completamente lotada. O que levou o presidente da *casa* a fazer a seguinte declaração sobre o debate: “tenho a mais firme convicção de que ele ocorrerá com toda a calma e serenidade”. E advertia o auditório de que não poderia haver o “menor sinal de aprovação e reprovação ao que se passar na câmara”. Ainda sobre a assistência, o taquígrafo registrou este curioso comentário do deputado Diogo Vasconcellos, em que dissera que o recinto estava recebendo “a nata da sociedade da corte”⁴⁸¹. Ao nível das elites políticas da capital, havia, portanto, uma grande expectativa em relação ao discurso do representante gaúcho, assim como à resposta do primeiro ministro.

As primeiras palavras de Silveira Martins evidenciaram seu entendimento sobre a *questão dos bispos*. Em sua perspectiva, o conflito era, antes de tudo, uma *questão política*. Sua origem estava no “princípio fatal do casamento da Igreja e do Estado”; “nos países onde a Igreja é livre e livre o Estado não se tem esses conflitos, que, de momento perturbam a sociedade e abalam os seus alicerces”⁴⁸². Por isso, “todo bom católico deve, pois, pedir a neutralidade e não a intervenção do Estado nos cultos”. Enfim, a solução da querela passava por uma decisão política, que só podia ser esta separabilidade entre a Igreja e o Estado, medida que, ao contrário do que pretendiam alguns católicos liberais, exigia a neutralização religiosa da última instituição. Toda sua argumentação estará fundamentada a partir deste requisito.

Como “dois poderes tão fortes” não podiam ficar por muito tempo em paz, os soberanos, “ciosos de seus direitos, trataram de repelir as invasões da Igreja”. Argumenta que, para regular essas relações e evitarem conflitos dessa natureza, foi estabelecido na *Carta Maior* do Império não só um “princípio de transação”, ao consagrar-se a Religião Católica como religião do Estado (Art. 5º), mas também que os *breves* e as letras apostólicas estariam sujeitas ao beneplácito imperial em matéria não dogmática (Art. 102, § 14). Nesta matéria, a Constituição de 1824, estava fundamentada no princípio jurídico

⁴⁸¹ ACD, Sessão de 31 de julho de 1873, p. 247.

⁴⁸² Idem, pp. 239-240.

do *jus cavendi*, isto é, fazia uma *concessão acautelada* à Igreja romana, prevenção necessária para manter a soberania do Estado frente ao perigo do “abuso clerical”. Tal princípio justifica a existência e o uso do *placet*.

À luz destes preceitos, Martins declarou que estava de acordo com o governo em seu entendimento de que, como as irmandades “inquestionavelmente pertencem ao foro misto”, o bispo, ao suspender e lançar o interdito sobre as que não se submetessem às orientações diocesanas, usurpou o poder civil. Além disso, ao aplicar o *breve* apostólico sem o *placet* imperial cometeu mais um crime, a saber: D. Vital “arvorou francamente o estandarte da rebelião, e colocou-se diante dos poderes público, de que é súdito, como potência”. Ao mesmo tempo, era também um “hipócrita como os jesuítas”, pois “jurou a Constituição com as reservas mentais da Companhia de Jesus”; isto é, na prática, “jurou somente aceitar o art. 5º, mas não jurou observar o § 14 do art. 102”. Por tudo isso, o seu procedimento tinha atentado “contra a Constituição e contra o poder executivo”, pelo que não “podia ficar impune”.

Além de propor a punição do prelado, também sugeria, de forma inusitada, a expulsão do internúncio apostólico do Império, na altura Domenico Sanguigni (1809-1882). Sem desenvolver muito o tópico, acusou o representante da Santa Sé de, por um deliberado desconhecimento e desprezo do direito brasileiro, atacar a Constituição e ofender a soberania e independência do país. Continuando, afirmou que a atitude dominadora de Roma – esboçada no comportamento do bispo, apoiado pelo papa, como evidenciava o *breve* – fazia parte de um “plano geral para reconquistar, em outros países, o que a Igreja perdeu na Itália”. Em razão desses interesses é que estava sendo travada uma luta “com o poder civil na Alemanha, na Suíça, em Portugal”. A Igreja de Roma, com o “novo dogma da infalibilidade”, tinha como pretensão “a obediência passiva dos poderes temporais aos seus decretos”. Por conseguinte, essa sua intromissão, corporizada no internúncio, justificaria o rompimento com Roma.

Silveira Martins defendeu a tese de que no ordenamento jurídico do Império não havia uma *previsão legal* a respeito de casos semelhantes ao dos bispos ultramontanos. Faltavam ao Estado *leis específicas* que enquadrassem os citados crimes dos religiosos. Argumentava que toda e qualquer ação do governo acarretaria prejuízos para o Estado, pois se por um lado condenasse o bispo, ele tornar-se-ia inevitavelmente um mártir; se, por outro lado, não o condenasse, o governo seria tido como fraco. Por isso, o poder civil achava-se “completamente desarmado diante da formidável organização da Igreja Romana”. Como o *Código Criminal* também não tipificava a ação dos bispos como crime,

e, conseqüentemente, não indicava penas, *aconselhou* o Presidente do Conselho de ministros, “sobre quem pesa principalmente a responsabilidade do Governo”, a “*pedir ao Parlamento os meios que não tem*”. Com isso, Silveira Martins pedia o preenchimento dos vazios legais, o que implicava que o *Executivo* compartilhasse com o *Legislativo* as decisões na resolução da *questão dos bispos*⁴⁸³.

Por fim, aproveitou a oportunidade e apresentou uma *agenda de ação* – de cariz anticlerical –, ao presidente do Conselho de Ministros. Além de defender a separação Estado-Igreja, também sugeriu que o governo deveria: primeiro, estancar o “despotismo episcopal”, visto que muitos bispos, armados com o *ex-informata conscientia*, estavam perseguindo os padres que “não se submetiam à cartilha ultramontana”; segundo, os registros civis deveriam ser retirados das mãos do clero e “confiados inteiramente ao civil”; terceiro, cumpria ao governo decretar a “ampla liberdade de culto e de consciência e que os direitos negados pela constituição aos cidadãos brasileiros, que não professam a religião católica, sejam-lhes conferidos em toda a plenitude”; quarto, criação de uma “lei regulando no Império o casamento civil”, em especial em face da grande necessidade de imigrantes após a lei do ventre livre. E conclui o seu discurso com um apelo a Rio Branco: “se o nobre ministro tiver a coragem de promover estas reformas (...) pode ficar certo que não será mais glorioso para o seu nome haver emancipado o ventre, do que emancipado a consciência”. Então, dimensionando a questão numa perspectiva futura, prometeu-lhe a imortalidade ao prognosticar que o “historiador da pátria” não esqueceria o legado do presidente dos ministros⁴⁸⁴.

Com este conjunto de alvitre, Silveira Martins aproveitou o impacto da interpelação para elencar, de um modo não avulso, o “caderno reivindicativo” do anticlericalismo brasileiro e onde, a par da incorporação do legado antijesuítico e anticongreganista, se nota uma ênfase de exigências que os movimentos ligados ao livre-pensamento europeu tinham juntado àquela tradição. São exemplos dessa ampliação o acento tônico que começou a ser posto na defesa da *neutralidade* religiosa do Estado, do casamento civil, do registro civil obrigatório.

⁴⁸³ Idem, pp. 242-243

⁴⁸⁴ Idem, p. 243-245.

6.3 As “inconvenientes e prematuras” propostas de Silveira Martins: percepções de Rio Branco

Na sequência da intervenção de Martins, discursou Rio Branco na condição de Presidente do Conselho de Ministros. As suas explicações podem ser agrupadas em três pontos. Antes de tudo, procurou deixar clara qual era a posição oficial do executivo: “o prelado, em suas atitudes, cometeu uma ofensa grave ao governo, ao desobedecer às leis e à Constituição e, em função disso, as medidas cabíveis estavam em andamento”. No entanto, contrariando o entendimento do interpelante, asseverou que “o *governo possuía todos os meios jurídicos* necessários para a resolução legal do conflito, e que o tribunal de justiça já estava trabalhando no processo”. Por isso, dentro do princípio da autonomia dos poderes, era “premature e inconveniente” que o governo recorresse agora a novas medidas legislativas.

Também informou que estava em andamento uma missão “diplomática junto à Santa Sé”, cujo objetivo não era “resolver a crise atual, porque o remédio dessa origem não chegaria a tempo”, mas o de *prevenir* a Santa Sé para “casos semelhantes”, assim como “evitar as mais graves consequências que podem provir da emergência atual”⁴⁸⁵.

Com relação à problemática das relações entre Igreja e Estado, Rio Branco reconheceu que elas “constituem hoje em toda parte questão da maior dificuldade, e que nesta matéria, mais do que em qualquer outra, o governo deve ser muito prudente, não deve dar passo que não seja muito refletido”. Devido a essa complexidade, não defendeu a separabilidade como solução, na medida em que, “se pudessemos chegar a uma reforma tão radical”, isto é, “à separação entre a Igreja e o Estado”, isso, por si só, não seria uma garantia de solução de conflitos e contribuiria para gerar outros inconvenientes. Na sua perspectiva, a união entre Igreja e Estado dentro do quadro constitucional vigente, não constituía um “perigo”; pelo contrário, era “uma condição de ordem e de progresso”.

Quais seriam os inconvenientes da separação? A resposta do ministro é reveladora da percepção que o regalismo conservador tinha do problema: “a separação traria muito mais graves inconvenientes e com ela não cessariam os conflitos, porque o *Estado teria sempre de velar pela sua conservação ante um poder tão forte e tão radicado no país*”⁴⁸⁶. A *união* era um meio seguro de manter sob tutela uma instituição poderosa e influente

⁴⁸⁵ Idem, p. 246.

⁴⁸⁶ Idem, p. 247.

como a Igreja Romana⁴⁸⁷. Eis a razão, confessada pelo chefe do governo, para a refutação da tese separatista dos anticlericais situados mais à esquerda e para a continuidade das práticas regalistas em nome da salvaguarda do princípio da soberania nacional e da função social *religadora* que a religião católica exercia no povo. Portanto, Rio Branco assume toda a responsabilidade na condução da *questão dos bispos*, entregando a resolução da querela ao judiciário, e rejeitando qualquer possibilidade de modificações no direito penal. Ao proceder assim, o executivo estava também a secundarizar o papel do legislativo. Tal decisão será, como veremos, constantemente criticada por deputados e senadores mais progressistas no transcorrer da questão.

Após a intervenção de Rio Branco, falou o deputado conservador Diogo de Vasconcellos. Conquanto em algumas questões pontuais discordasse do Primeiro Ministro, o deputado deixou claro que, tratando-se de “interesse permanente e eterno da sociedade”, apoiava o governo. E distanciava-se das “ideias e teorias” de Silveira Martins, porque temia que as inovações pretendidas pelo deputado do Rio Grande do Sul pudessem contribuir para enfraquecer os “elementos constitucionais”. Entre esses colocava a união entre Igreja e Estado, que considerava ser “a mais poderosa condição de ordem” e “o elemento mais conservador da sociedade”⁴⁸⁸.

⁴⁸⁷ A propósito dessa compreensão, Roque Spencer cita um excerto de um discurso de Nabuco de Araújo no Senado, que em tese se mostrava favorável ao regime *Igreja Livre no Estado Livre*, embora considerasse isso não possível por enquanto no Brasil: “Em nosso país”, argumentava Nabuco, “ou a separação nulifica a Igreja, o que lhe parecia um mal irreparável, ou a fortaleceria de tal forma que a levaria a dominar a sociedade inteira”, o que parecia ao senador um mal ainda maior. Cf.: Roque Spencer, *Vida Religiosa*, pp. 334. Importa também mencionar, que a Igreja não manifestou, em nenhum momento do Segundo Reinado, qualquer disposição favorável à separação. É possível encontrar diversas explicações para essa posição, mas é pertinente mencionar duas razões, uma de ordem externa e outra interna: do ponto de vista externo, a Igreja Católica não poderia defender a separação pela razão óbvia de que eram contra e manifestaram isso em suas bulas os papas Gregório XVI, Pio IX e Leão XIII, para mencionar os que vivenciaram a questão no Brasil; por outro lado, o Brasil experimentava internamente uma vaga de imigração, e entre os estrangeiros uma parcela significativa era de acatólicos, além de que estava sendo alvo de missões protestantes desde a década de 1850. Consequentemente, sendo essa dinamização do mercado religioso em curso no Brasil Imperial motivo de grande preocupação para o clero católico, na ótica católica a separação aceleraria certamente esse processo.

⁴⁸⁸ Pese o fato de que em algumas questões pontuais discordava do Primeiro Ministro, Diogo de Vasconcellos deixou claro que, tratando-se de “interesses permanente e eterno da sociedade”, apoiava o governo. Deliberadamente, distanciou-se das “ideias e teorias” de Silveira Martins. Temia que as inovações pretendidas pelo deputado do RGS pudessem contribuir para enfraquecer os “elementos constitucionais”. Defende a união entre Igreja e Estado por entender que “a religião católica é a mais poderosa condição de ordem, é o elemento mais conservador da sociedade”. Entretanto, seu discurso foi bastante inconsistente e contraditório. Apresenta a concepção de separação dos poderes instituídos por Jesus Cristo, e fez fortes críticas ao *placet*: “não me consta que os apóstolos pedissem a César o *placet* para a publicação do Evangelho”, mas, contraditoriamente, defendia a união entre os poderes. Por conseguinte admitia o art. 5º, mas rejeitava o art. 102. Conclui afirmando que, se para obter braços para a lavoura através da imigração dependesse da renúncia à religião do Estado, não estaria disposto a apoiar a imigração: “jamais consentirei que sacrifique-se a religião de milhões de brasileiros a um punhado de estrangeiros, que vem demandar nossas praias, colhidos e recrutados nas últimas camadas da sociedade europeia”, *idem*, pp. 247-250.

No fim da sessão, Silveira Martins retornou à tribuna para frisar que o presidente do Conselho de Ministros, ao rejeitar toda e qualquer ajuda do Legislativo, tinha recusado dividir as decisões sobre um “caso tão delicado”, assumindo assim toda a responsabilidade pela resolução do problema. Por outro lado, salientava que, demorar na solução da crise, não “é mais prudência, a longanimidade é fraqueza, é temor”, atitude que acabaria fortalecendo o “movimento de resistência”. Ao invés, a colaboração mais estreita entre o executivo e o legislativo não seria um ato “irrefletido e nem movido pela paixão” (como argumentara o Ministro), mas o resultado do que sentia ser a expressão da opinião pública⁴⁸⁹.

Uma nota final sobre o discurso do anticlerical gaúcho. A réplica de Silveira Martins foi feita debaixo de um plenário acalorado e que contagiou as galerias com o aumento da *temperatura* política. Diversos *apartes* foram registrados pelo taquígrafo, certo deputado disse: “V. Ex. mostra que não é católico” e um outro, vociferou: “Respeite as crenças alheias como homem de liberdade” e “V. Ex. jurou manter a religião católica” (Leandro Bezerra). Em resposta à acusação de não ser católico, Silveira Martins retorquiu: “não estou fazendo profissão de católico, estou desempenhando os deveres de cidadão patriota e liberal; trato de repelir o despotismo clerical, que oprime a consciência, restringe a liberdade civil e cerceia a liberdade política, e não o faço em nome de César, mas em nome de alguém mais cioso do seu poder do que César; quer o nobre deputado saber quem é esse alguém? É a democracia”. Também respondeu a outras intervenções, dizendo: “Não ataco crenças, ataco o fanatismo, que não é crença é cegueira; ataco a intolerância que não respeita os meus direitos e que ofende a minha liberdade”; “Não digo que o catolicismo seja incompatível com a liberdade, afirmo que o ultramontanismo o é”; “a cegueira do fanatismo religioso, não as paixões políticas é a verdadeira causa destes grandes cismas”; “eu creio em Deus e na ciência, e detesto todo o fanatismo”⁴⁹⁰. Estes diálogos proporcionam um vislumbre da agitação e da vivacidade que animaram a sessão, e mostram como o tema começava a ser candente.

Sobre a recusa do Gabinete de Rio Branco em aceitar os auxílios do legislativo para tentar solucionar a *questão dos bispos*, Rui Barbosa faz uma acurada análise dos resultados dessa opção política, que passamos a citar: “desde os primeiros passos do gabinete esse resultado era fácil de prever. Dispensando as medidas extraordinárias, que o Parlamento se mostrara disposto a conceder-lhe; afirmando eficazes para vencer as

⁴⁸⁹ ACD, *Apêndice* da Sessão de 31 de julho de 1873, pp. 350-353.

⁴⁹⁰ *Idem*, pp. 352-353.

agressões clericais os recursos existentes no direito constituído, os estadistas que tinham então as rédeas do Estado mostraram-se incapazes de resolver a crise⁴⁹¹. Com efeito, o conflito adquiriu proporções inusitadas, tornando-se a mais complexa questão do Gabinete de Rio Branco.

7. Em busca de uma solução negociada: a diplomacia na *Cidade Eterna*

Como mencionado na resposta de Rio Branco à interpelação de Silveira Martins, uma das estratégias do governo para solucionar a *questão dos bispos* foi investir na diplomacia. Com esse propósito, o governo imperial não poupou esforços no sentido de enviar uma missão diplomática a Roma, tendo como finalidade celebrar acordos com o Papa sobre a questão. Em agosto de 1873, o Visconde de Caravellas, Ministro dos Negócios Estrangeiros, escolheu Francisco Inácio de Carvalho Moreira – mais conhecido como Barão de Penedo⁴⁹² – e o comissionou como Ministro Plenipotenciário do Império brasileiro para desempenhar uma missão especial junto à Santa Sé. A chamada *Missão Penedo*, terminologia consagrada pelos contemporâneos e também pela historiografia, foi considerada a mais *difícil e dura* batalha diplomática entre o Brasil e a Santa Sé⁴⁹³.

Com efeito, em 21 de agosto de 1873, o Ministro dos Negócios Estrangeiros deslocava o experiente Barão de Penedo, de Londres para Roma para cumprir aquela importante missão⁴⁹⁴. Penedo recebeu minuciosas orientações do ministro brasileiro.

⁴⁹¹ Rui Barbosa. Introdução, p. 333.

⁴⁹² Francisco Inácio de Carvalho Moreira. Filho do capitão João Moreira de Carvalho e de Maria Joaquina de Almeida e Silva, nasceu na província de Alagoas, no dia 26 de dezembro de 1816. Formou-se bacharel em Direito pela Faculdade de São Paulo em 1839 e doutor pela universidade de Oxford, um título considerável, sendo ele o primeiro cidadão do continente americano com tal graduação. Exerceu a advocacia no Rio de Janeiro, além de diversas funções diplomáticas e, entre elas, cargos nas cortes da Europa e da América. Serviu a Imperatriz D. Thereza Christina e fez parte do Conselho de Estado de D. Pedro II. Colaborou na formulação da Constituição, “seguida do ato adicional, da lei de sua interpretação, e da lei do conselho de estado; aumentada com as leis regulamentares, decretos, avisos, ordens e portarias que lhes são relativas”. Cf.: Sacramento Blake. *Dicionário Bibliográfico Brasileiro*. Vol. II, pp. 460-461.

⁴⁹³ O próprio Barão de Penedo, em carta enviada de Roma a 30 de setembro de 1873 ao ministro Caravellas, advertia: “Quanto porém ao êxito da missão, permita-me V. Ex. não dissimular-lhe o meu pensamento: duvido, a ponto de não crer, do seu feliz resultado”. E fundamentava a sua percepção: “Quando o atual pontífice, prosseguindo na sua obra de restauração religiosa encetada depois do desastre de 1848, obteve do concílio do Vaticano o concentrar na sua Pessoa a infalibilidade da Igreja Universal; quando aquele que deveria ser o Conselheiro, o Juiz dos Bispos, se faz parte com eles na suas agressões, aprovando-as e animando-os, como no nosso caso, o que é lícito esperar de um poder desta natureza, que se erige em superior nas suas relações com o Estado”. Finalmente, “as tendências invasoras que hoje ostenta o poder eclesiástico são consequência desse elemento perturbador introduzido no seio do catolicismo”. Cf.: João Dornas Filho. *O Padroado e a Igreja Brasileira*, p. 231.

⁴⁹⁴ O Barão de Penedo, “vinte anos antes se tinha incumbido de outra igual, quando da proposta de uma concordata sobre a reforma dos conventos, então projetada pelo ministro de Justiça, Nabuco de Araújo (...) já possuindo assim, portanto, ali, conhecimento e experiência para tratar com a *mais difícil das diplomacias*,

Nessas *Instruções*, Caravellas esclareceu os objetivos da tarefa: “*Exponha* V. Ex. ao Cardeal Secretário, e mui particularmente à Sua Santidade, tudo quanto aqui tem ocorrido, *aponte* os males que hão de resultar da continuação de atos tão irregulares e ilegais, e *procure obter* que o Papa deixe de animar os bispos na sua desobediência e, ao contrário, *lhe aconselhe* toda a conformidade com os preceitos da Constituição e das leis e com as regras que tem sido sempre atendidas desde os tempos mais remotos nas relações da Igreja com o Estado. Não se trata de uma questão individual ou de corporações, mas de uma questão de princípios”⁴⁹⁵ (grifos acrescentados).

Em carta *confidencial*, anexada junto com as *Instruções*, Caravellas acrescentou mais alguns pontos: o embaixador deveria explicar ao pontífice que “os maçons no Brasil, embora possa haver entre eles alguns e mesmo muitos que pensem com certa liberdade em matéria de religião”, eram, “em geral, bons católicos”, e que a existência dessa instituição não deveria “preocupar a Cúria Romana”. Por fim, o enviado deveria dizer que o governo imperial estava convicto “de que o Santo Padre pode com duas palavras pôr termo ao conflito criado pelos Bispos”⁴⁹⁶. Conforme escreveu João Dornas, os termos da *Instrução* e as outras orientações pareciam mais um *ultimatum* do que uma proposta de acordo⁴⁹⁷.

Em 18 de outubro, o Barão de Penedo chegou a Roma e, em 23 do mesmo mês, apresentou suas credenciais a Pio IX, que o “recebeu com toda a afabilidade” recordando-lhe a sua estada em Roma numa missão anterior e prometendo-lhe “tratar logo da matéria”⁴⁹⁸. Na audiência, continuou Penedo, o Papa falou “por quase uma hora”, demonstrando “todo o interesse sobre o conflito e outros assuntos religiosos no Brasil”. Depois, Penedo reuniu-se mais detidamente com o Secretário do Vaticano, o Cardeal Giacomo Antonelli (1806-1876). Na ocasião, prometeu-lhe entregar um *Memorandum* sobre o litígio⁴⁹⁹.

Em nossas pesquisas no *Arquivo Secreto do Vaticano*, encontrámos o manuscrito original do citado documento, que foi realmente enviado ao cardeal em 29 de outubro de

que é a dos padres de Roma, no dizer do próprio Caravellas”. Cf.: Brasil Gérson, *O regalismo brasileiro*, p. 220.

⁴⁹⁵ Barão de Penedo. “Instruções de Visconde de Caravellas” (21 de agosto de 1873). In: *Missão Especial a Roma em 1873*. Londres: Typographia de Abraham Kingdon e Ca., 1881, pp. 3-5.

⁴⁹⁶ “Carta Confidencial” do Visconde de Caravellas ao Barão de Penedo (Rio de Janeiro, 21 de agosto de 1873). In: *Missão Especial a Roma*, p. 6.

⁴⁹⁷ João Dornas Filho. *O Padroado e a Igreja Brasileira*, p. 234.

⁴⁹⁸ “Carta Reservada, n. 2” de Barão de Penedo ao Visconde de Caravellas (Roma, 27 de outubro de 1873). In: *Missão Especial a Roma*, pp. 16-17.

⁴⁹⁹ “Carta Reservada, n. 2” de Barão de Penedo ao Visconde de Caravellas (Roma, 27 de outubro de 1873). p. 17.

1873. Em doze laudas manuscritas em francês, o ministro brasileiro fez um relato bastante detalhado do conflito entre os bispos e o Estado imperial. Nele discorreu sobre a origem do conflito que, segundo o seu relato, foi causado pelo bispo de Olinda, que determinou a interdição de uma “confrerie de la ville de Pernambuco”, e que na sua “condamnation de la Franc-Maçonerie, le Revd. Prêlat invoqua des Bulles qui jamais reçu le Placet au Brésil”; também ressaltou que “d’autres prélats”, seguindo o exemplo de D. Vital, estavam desprezando o *Placet* Imperial, atitude que perturbava a ordem pública. E concluiu o seu texto afirmando que “le gouvernement Impérial espère que le Chef Supreme de l’Église (...) trouvera un moyen de mettre un terme à de conflit”⁵⁰⁰. A impressão geral sobre a recepção do seu relato foi que ele terá sido “bem acolhido pelo Santo Padre, segundo me disse o cardeal logo depois que lhe entreguei”⁵⁰¹.

A percepção de Penedo realmente estava correta, pois em carta manuscrita datada em 18 de dezembro do mesmo ano, o cardeal Antonelli respondeu ao *Memorandum* do ministro afirmando que “Sua Santità ha deplorato vivamente il grave conflitto del Brasile” e que, em apreciação à atitude do governo Imperial de consultar a Santa Sé, estava disposto a adotar os meios necessários para colocar “termine al deplorato conflitto”, e esperava que o governo brasileiro também estivesse disponível para restabelecer a “desiderata concordia”⁵⁰².

Após diversas audiências, e em razão da reconhecida habilidade de Penedo como negociador, a batalha diplomática em Roma foi ganha pelo Brasil. Pois, em dezembro de 1873, o delegado brasileiro recebera do Cardeal Antonelli a notícia de que o Papa enviaria uma *Carta* aos bispos “fazendo-lhes censuras e admoestações sobre o seu procedimento” e recomendando-lhes que levantassem os “interditos lançados sobre as igrejas da sua diocese”⁵⁰³. A missiva fora entregue a Monsenhor Sanguigni, internúncio no Brasil, que deveria remetê-la para D. Vital com cópia para o bispo D. Macedo Costa⁵⁰⁴. O que de fato veio a acontecer.

⁵⁰⁰ Archivio Vaticano. Segreteria di Stato. Anno: 1875, rubrica: 251, fasc. 4, pp. 11r, 13r, 13v, 14r, 14v, 15r, 15v, 16r, 16v, 17r, 17v, 18r.

⁵⁰¹ Barão de Penedo. *Missão Especial a Roma*, p. 31.

⁵⁰² Archivio Vaticano. Segreteria di Stato. Anno: 1875, rubrica: 251, fasc. 4, documento 9845, pp. 9r, 9v, 10r.

⁵⁰³ “Carta Reservada, n. 4” de Barão de Penedo ao Visconde de Caravellas (Roma, 20 de dezembro de 1873). In: *Missão Especial a Roma*, pp. 52-56.

⁵⁰⁴ Brasil Gérson, *O regalismo brasileiro*, pp. 222-223.

Em 20 de dezembro, Penedo se despediu do Cardeal Antonelli, “dizendo-lhe do prazer que o governo Imperial sentia com a sábia decisão de Sua Santidade”⁵⁰⁵. Vitória absoluta? Nem por isso.

Para infelicidade de Penedo, dos bispos e indignação do Cardeal Antonelli, o Supremo Tribunal de Justiça recebera o processo e dera início à sua apreciação, enquadrando os bispos no art. 96 do Código Criminal. Em 22 de dezembro, aquela instituição expediu um mandado de prisão para D. Vital e seu envio para o Rio de Janeiro. Isto é, no mesmo mês em que Penedo obteve sua vitória diplomática, o poder judicial brasileiro decidiu acatar o pedido do governo, já em curso, dando início ao julgamento do bispo D. Vital. A vitória diplomática em Roma foi contraditada pelo curso do processo judicial anteriormente desencadeado e pela inabilidade do governo na condução da questão.

Somente em 7 de janeiro de 1874 o Barão de Penedo teve notícia desse desfecho inesperado⁵⁰⁶. Em 18 de fevereiro do mesmo ano, o Visconde de Caravellas enviou outra comunicação a Penedo onde escreve: “devo dizer a V. Ex. que o procedimento do Bispo tende a anular o resultado da sua missão, e que para isso contribuiu de certo a circunstância de não haver o Cardeal Antonelli dado a V. Ex. cópia da carta que lhe mostrou”⁵⁰⁷. O efeito imediato do início do processo dos bispos foi suspensão do “acordo” com Penedo. Monsenhor Sanguigni, o internúncio papal no Brasil, recebeu orientações confidenciais para não publicar a *carta* papal até segunda ordem, pois, para o Cardeal Antonelli, o enviado a Roma não tinha sido suficientemente claro em suas colocações, visto que o Papa havia entendido que, uma vez que reprovasse a ação dos bispos, o processo seria suspenso⁵⁰⁸. Com efeito, a *questão dos bispos* elevava-se a um

⁵⁰⁵ Idem, p. 223.

⁵⁰⁶ “Cumpre-me participar a V. Ex. que já se acha preso o Bispo de Olinda e que se expedirão as ordens necessárias para ser processado o do Pará”, cf.: “Carta Reservada, n. 1”, do Visconde de Caravellas ao Barão de Penedo (Rio de Janeiro, 7 de janeiro de 1874). In: *Missão Especial a Roma*, p. 32.

⁵⁰⁷ “Secção Central, n. 1”, do Visconde de Caravellas ao Barão de Penedo (Rio de Janeiro, 18 de janeiro de 1874). In: *Missão Especial a Roma*, pp. 72-73.

⁵⁰⁸ Evidenciando ser um observador atento dos eventos que estavam ocorrendo, Saldanha Marinho *intuiu* que a *Missão Penedo* iria fracassar em função da dubiedade do governo: “O Sr. Presidente do Conselho, porém, sem atender a história, parece confiar ainda na influencia diplomática, como se pudesse assim, ainda quando obtivesse algum favor da Santa Sé no presente, firmar a felicidade futura do Brasil! Engano fatal!”. Para que a negociação corresse com toda a lealdade, exigia que a acompanhasse o estado de trégua, entretanto não era isso que estava ocorrendo: “Mas se o governo ordena o processo, é fora de dúvida que a entabulada negociação não pode terminar num acordo cômodo. Será que prevendo o governo resistências por parte do soberano infalível, queira fazer pressão em seu animo pela ameaça dos processos contra os mais dedicados de seus agentes?”. Cf.: Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, pp. 346.

tema com impacto internacional, causando um incidente diplomático que, por pouco, não gerou um rompimento nas relações entre o Império brasileiro e a Santa Sé.

Este falhado processo diplomático repercutiu muito negativamente no Brasil. A *carta* papal, apesar de a imprensa ter noticiado a sua existência, não foi aplicada. Ou seja, os bispos não foram censurados oficialmente e publicamente; por conseguinte, continuaram no seu zelo religioso. Muitos parlamentares da oposição e até mesmo apoiantes do governo exigiram explicações. Em função disso, em junho de 1874, o próprio Ministro de Estrangeiros foi à tribuna da Câmara temporária apresentar a sua versão sobre a missão e seus resultados. O Visconde de Caravellas fez um discurso muito protocolar, quase um relatório. Referiu-se à *Instrução* que o governo tinha dado ao Barão de Penedo, destacando os seus objetivos e expectativas. No que toca aos resultados, confirmou toda a narrativa de Penedo ao embaixador plenipotenciário e confirmou a existência da *carta* condenatória dos bispos redigida por Pio IX⁵⁰⁹. Afirmou ainda que o internúncio no Brasil também lhe confirmou que “efetivamente recebera a carta, e que ia transmiti-la ao bispo de Pernambuco, e, por cópia ao bispo do Pará”. Como conclusão do discurso, defendeu nestes termos o procedimento do governo no transcorrer de toda a missão: “Senhores, eu penso que a questão não foi mal encaminhada pelo governo imperial”. O problema, na sua compreensão, estava na atitude dos bispos em não respeitarem a soberania nacional, rejeitando “o direito do *placet*, direito já instituído, firmado e gozado pela monarquia portuguesa”. Em função dessa insubordinação fez uma grave censura aos bispos, acusando-os de não respeitarem os limites ao seu poder⁵¹⁰.

Qual foi a reação dos parlamentares, e em especial dos anticlericais, ao relatório do Ministro de Estrangeiros, sobre os resultados da *missão* liderada pelo Barão de Penedo?

Para os ultramontanos, a *Missão Penedo* havia sido um engodo do governo imperial contra a Santa Sé, porque, desde o início das negociações, teria existido um objetivo não confessado por parte da diplomacia brasileira – razão pela qual havia sido “enviada secretamente”. Estaria em causa acabar com a força moral dos bispos, “arrancando” do próprio Papa uma censura contra eles para, dessa maneira, fortalecer o governo. Daí que muitos críticos do governo acusassem o gabinete de Rio Branco de

⁵⁰⁹ Entretanto, a carta realmente tinha sido redigida: A prova disso foi que o próprio Dom Macedo Costa a transcreveu no seu livro *A Questão Religiosa perante a Santa Sé*, publicado em 1886. Cf.: Antônio de Macedo Costa. *A questão religiosa do Brasil perante a Santa Sé ou a Missão Especial a Roma em 1873*. Nova edição (com acresc. e mais correções). Lisboa: Lallemand Freres, 1886, pp. 154-162.

⁵¹⁰ *ACD*, Sessão de 02 de junho de 1874, pp. 14-18.

difundir, com “muita má fé”, uma inverdade, tendo como finalidade descredibilizar os bispos perante a sociedade. Esta leitura está bem expressa nas palavras do próprio Barão de Penedo: “Vencida a luta episcopal nos conselhos do Vaticano, e chamado o diocesano aos seus deveres, os agoureiros da missão, desconcertados pelo seu êxito, mudaram de tática na oposição ao governo e ao negociador. Negar a existência da carta, era contestar *prima facie* o resultado da missão; e daí a dúvida engendrada acerca da entrega desse documento, logo que fora anunciada pelo *Diário Oficial*”⁵¹¹. Entre os “agoureiros da missão” estava Aureliano Cândido Mendes, o mais notável ultramontano do Senado, que se empenhou em difundir na tribuna e na imprensa a versão de que a *carta* na verdade nunca tinha existido e que o governo criara a falsa narrativa com o objetivo de acalmar a população diante da detenção e do início do julgamento dos bispos⁵¹².

Por outro lado, diversos parlamentares (liberais e conservadores), nas duas casas legislativas, acusaram o governo de incompetência, fraqueza e impreparação na condução da missão diplomática⁵¹³. Porventura a melhor síntese da compreensão desse grupo parlamentar pode ser encontrada na intervenção do deputado conservador Joaquim Duque-Estrada Teixeira (1836-1884)⁵¹⁴. Em seu juízo, essa “negociação foi talvez o maior desastre moral e diplomático presenciado” no Império brasileiro, porque o maior erro do governo foi querer “negociar com o Papa já tendo resolvido que os bispos inevitavelmente iriam ser condenados”. Além disso, o tom descortês da negociação, teria ajudado no insucesso: “o Barão de Penedo, conforme as orientações do governo, e conforme a sua vontade, não se apresentou como negociador, mas sim como um conquistador”⁵¹⁵.

⁵¹¹ Barão de Penedo. *Missão Especial a Roma*, p. 74.

⁵¹² Na compreensão do senador Cândido Mendes, a *Missão Penedo* possuía um caráter secreto. A intenção do governo era conseguir a oposição do papa à ação dos bispos, corroborando assim a condenação dos mesmos. Por conseguinte, segundo o senador maranhense, em nenhum momento o governo visava libertar os bispos. Tinha sido sim uma missão imbuída de má fé. Contudo, as coisas não saíram como o governo desejava e a missão foi um fiasco, cercado de polêmicas sobre uma suposta carta que o papa teria enviado condenando os bispos. Cf.: *ASI*, sessão do dia 13 de junho de 1874, *Apêndice*, pp. 69-70.

⁵¹³ Como exemplo, citemos o caso do deputado conservador dissidente, Antônio Ferreira Viana (1833–1903). Fez duras críticas ao Ministro de Estrangeiro na condução da *Missão a Roma*, em especial pela estratégia do governo em culpabilizar tão somente os bispos. Entende que, ao contrário do que havia sido divulgado pelo governo, o papa estava de acordo com o procedimento dos bispos. Fez um elogio à dignidade e à coragem dos bispos. Cf.: *ACD*, Sessão de 02 de junho de 1874, pp.18-25.

⁵¹⁴ Joaquim Duque-Estrada Teixeira, doutor em direito pela faculdade de S. Paulo; membro da assembleia provincial do Rio de Janeiro; deputado geral pelo distrito da Corte nas legislaturas, 14^a, 15^a, 16^a e 18^a; e pela Província do Rio de Janeiro na 16^a; 1^o juiz de paz da freguesia da Glória, na Corte, onde é chefe do partido conservador; distinto advogado, filósofo e literato, membro do Instituto da Ordem dos Advogados brasileiros.

⁵¹⁵ *ACD*, Sessão em 30 de junho de 1874, pp.11-14.

Por sua vez, os anticlericais, em especial aqueles que defendiam a tese da separabilidade, compreendiam que a *Missão* em si já era uma *humilhação*, imprópria de uma nação que se afirma como soberana. Essa era a posição do senador anticlerical Vieira da Silva que, em discurso no Senado, comparou a *Missão Penedo* com o opróbrio de *Canossa*: “Assim, Senhor presidente, vamos para Canossa! É a reprodução das humilhações de Henrique IV, no Castelo da Condessa Mathilde, esperando três dias debaixo da neve a absolvição do Papa”. Em última análise, a negociação significara “admitir que se vá pedir a uma potência estrangeira que intervenha, para resolver questões que podem e só devem ser resolvidas pelo corpo legislativo. O que se pretende de Roma não virá senão como um paliativo; a questão só pode ser resolvida por nós”⁵¹⁶. Ressalva, por isso, a ideia da separabilidade como definitiva solução para o problema religioso.

De fora do Parlamento também surgiram críticas à *Missão*. Saldanha Marinho perguntava: “O que poderá o governo obter de Roma em favor das liberdades do Brasil?”. Na compreensão de *Ganganelli*, a longo prazo “absolutamente nada!”. “Corre como certo que o governo aguarda a expedição das reclamadas providencias, para quando receber o *non possumus* de Pio IX, cuja *caridade* está sendo *implorada* em nome dos poderes políticos do Brasil, e por intermédio do Sr. Barão de Penedo encarregado dessa missão ante a Santa Sé. Podemos esperar que a *infallibilidade* estabeleça uma exceção?”. Então conclui o argumento com uma outra pergunta: “Não se compreende que Pio IX, que tem resistido ao implacável Bismarck, se curve ao timorato Visconde do Rio Branco?”. Para *Ganganelli* o tempo não era de negociar, mas de “aproveitar a circunstância e firmar para sempre a nossa independência”⁵¹⁷.

Em suma: deixando de lado os ultramontanos, é possível afirmar que, nos anos iniciais do conflito entre o Estado Imperial e os bispos, ganharam relevo no Parlamento duas tendências não antagônicas. Uma tinha a convicção de que era necessário criar novas leis que pudessem tratar especificamente de casos semelhantes aos dos bispos ultramontanos; a outra, mais radical, aproveitou o embate para propugnar a necessidade de ultrapassar definitivamente a questão religiosa por meio da separação entre o poder temporal e o espiritual. Ou seja, a *questão dos bispos* foi ocasião para alguns parlamentares ousarem defender publicamente a tese da separabilidade que já perfilhavam. Entretanto, o gabinete conservador *5 de março* rejeitou os dois caminhos, seguindo uma terceira via: negociar em simultâneo com Roma e processar os bispos,

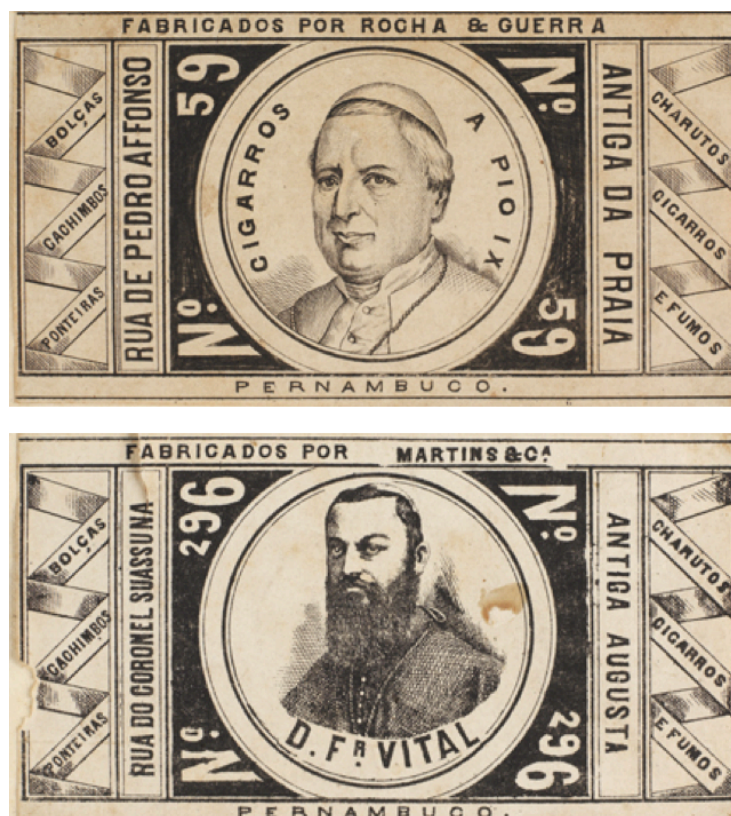
⁵¹⁶ *ASI*, sessão em 28 de agosto de 1874, *Apêndice*, pp.242-243.

⁵¹⁷ Joaquim Saldanha Marinho. *A Igreja e o Estado*, pp. 346, 548.

fazendo uso do ordenamento jurídico existente, o que, como veremos, levará o poder político a uma encruzilhada.

Uma última nota. *A questão dos bispos*, à semelhança da Maçonaria – como visto no capítulo anterior –, também esteve presente nos populares rótulos de cigarros que eram popularmente vendidos. Curiosamente, encontrámos representações de um simpático Pio IX, de um sisudo D. Vital e muitas dos jesuítas (figuras 5 e 6). Sinal de que o tema realmente era candente e que tinha ultrapassado as fronteiras das elites políticas e eclesiásticas.

Figura 5:
Rótulos de cigarros. Pio IX e Dom Vital



Fonte: Coleção Brito Alves. *Rótulos de cigarros*. Litografia de M. G. Mendes.
Acervo da Fundação Joaquim Nabuco.

Figura 6:

Rótulos de cigarro. Cigarros Jesuítas



Fonte: Coleção *Brito Alves. Rótulos de cigarros*. Litografia de M. G. Mendes. Acervo da Fundação Joaquim Nabuco.

Capítulo 4

O desfecho da Questão dos Bispos e o incremento da agenda anticlerical (1874-1875)

Os anos de 1874 e 1875 testemunharam a continuidade e até a intensificação dos debates parlamentares sobre a *questão dos bispos*. Três fatos trouxeram para dentro das casas parlamentares a longa querela entre a Igreja e o Estado que se arrastava desde 1872. Foram eles: a *Fala do Trono sobre o julgamento e condenação dos bispos* (1874); a polêmica *anistia dos bispos* (1875); e, no mesmo ano, a controversa *Revolta do Quebra-Quilos*. Estes acontecimentos provocaram manifestações de dezenas de parlamentares, produzindo um volume impressionante de novas intervenções, espalhadas em centenas e centenas de páginas dos *Anais* das duas casas legislativas.

1. A *Fala do Trono sobre o julgamento e condenação dos bispos*: reações

Em 21 de fevereiro de 1874 e 1º de julho do mesmo ano, os bispos D. Vital e D. Macedo Costa foram respectivamente condenados pelo Supremo Tribunal de Justiça a quatro anos de prisão “com trabalhos”. A condenação dos bispos deixou o governo imperial de sobreaviso: a possibilidade de ocorrerem manifestações populares e até revoltas estava entre as muitas preocupações do presidente do Conselho de Ministros⁵¹⁸.

⁵¹⁸ O Visconde do Rio Branco, numa carta enviada em 4 de janeiro de 1874 ao Imperador D. Pedro II, demonstra preocupações de que houvesse manifestações populares contrárias à prisão dos bispos. Escrevia o ministro informando que o “Bispo de Pernambuco embarcou ontem no vapor “Recife”. Na ocasião foram expedidos “avisos para a Bahia no intuito de evitar ali demonstrações [populares]. Aqui tomar-se-ão precauções no mesmo sentido”. Cf.: “Cartas do Visconde do Rio Branco”. In: *Anuário do Museu Imperial*. Petrópolis: Ministério da Educação e Saúde, 1951, p. 83.

Os temores não foram confirmados; nada de grave veio a ocorrer. Após as condenações, e sobretudo em face dos trabalhos forçados, surgiram pressões diversas sobre o governo, o que levou o Imperador a comutar ambas as penas para prisão simples.

Apesar de a *questão dos bispos* ter já sido objeto de apreciação pelo Conselho de Estado – órgão que contava com a presença do Imperador – em quatro reuniões⁵¹⁹, foi somente em 3 de maio de 1874 que o tema foi tratado pública e pessoalmente por D. Pedro II. Entre a condenação de D. Vital e a de D. Macedo Costa, D. Pedro II, tratou do assunto na solene e solenizada *Fala do Trono*⁵²⁰. Tal fato, por si só, já era uma evidência clara da grande repercussão política que o tema adquiriu nas décadas finais do Segundo Reinado.

Como de costume, no início do ano legislativo de 1874, o Imperador falou aos representantes da nação, em sessão parlamentar conjunta. Na ocasião, em tom de lamento, informou que “o procedimento dos bispos de Olinda e do Pará sujeitou-os ao julgamento do supremo tribunal de justiça”. Em seguida, afirmou: “muito me penaliza esse fato, *mas cumpria que não ficasse impune tão grave ofensa à constituição e às leis*”. Em função do procedimento dos bispos, o Imperador pediu o apoio do Parlamento para que, juntos, pudessem “manter ileso a soberania nacional” e “resguardar os direitos dos cidadãos contra os excessos da autoridade eclesiástica”. Finalizou com este voto de esperança: “sem apartar-se da moderação até hoje empregada, há de conseguir por termo a um conflito tão prejudicial à ordem social como aos verdadeiros interesses da religião”⁵²¹ (grifo acrescentado).

⁵¹⁹ As referidas reuniões do Conselho de Estado ocorreram nas seguintes datas: 12 de fevereiro, 23 de maio, 3 de junho de 1873 e 19 de janeiro de 1874. Após a *Fala do Trono* ocorreram mais duas: em 23 de janeiro e 8 de setembro de 1875. Isto é, a *questão dos bispos* esteve presente e foi discutida em cinco reuniões da instituição que era o coração do poder aristocrático no Brasil.

⁵²⁰ A *Fala do Trono* era a oração com que o Imperador – ou o seu representante –, abria e encerrava as legislaturas, sempre no dia 3 de maio. Por meio desse ritual litúrgico de poder, o Imperador *prestava informações* básicas sobre a situação do país, e *sugeria* as providências que deveriam ser tomadas na sessão legislativa; isto é, apresentava o *plano de governo* do Executivo que deveria ser debatido no legislativo. Após a *Fala*, as duas casas parlamentares preparavam a *Resposta a Fala do Trono* ou *Voto de Graça*, verdadeiro projeto que deveria ser debatido ponto por ponto. A *Fala do Trono* era um ritual originado em outros países e transposto para o Brasil por D. Pedro I. Com efeito, “assim fazia em Londres o rei (ou a rainha) de Inglaterra, assim fazia em Paris (desde Henrique IV nos Estados Gerais) o rei da França, e a exemplo deles o de Portugal, abrindo com a gala tradicional a atividade rotineira do Parlamento. Diferiam apenas os nomes. O que lá se chamou *discours du trone* [França], ou *discurso da coroa* [Portugal] – no Brasil foi a tranquila *fala*”. Cf.: Pedro Calmon. “Prefácio”. In: Brasil. Imperador. *Falas do Trono*: desde o ano de 1823 até o ano de 1889. Coligidas na Secretaria da Câmara dos Deputados; prefácio de Pedro Calmon. Brasília: INL, 1977, p. 8; também: Lúcia Maria Paschoal Guimarães. “Fala do Trono”. *Dicionário do Brasil Imperial*, p. 259.

⁵²¹ *ACD, Sessão Imperial de Abertura da Assembleia Geral Legislativa*, 5 de maio de 1874, p. 7.

Como determinava a lei, após a *Fala* formava-se, em cada casa parlamentar, uma comissão cujo papel era redigir um projeto de *Resposta à Fala do Trono*, também chamado de *Voto de graça*. O documento, inicialmente produzido pelas comissões e depois debatido no plenário das casas parlamentares, consistia na manifestação de apoio total ou parcial – ou de nenhum apoio – dos representantes da nação ao discurso do Imperador, “estabelecendo, por assim dizer, o *diálogo* entre os poderes Legislativo e Executivo”⁵²². Foi exatamente no momento dos debates do projeto de *voto de graça*, apresentado pelas comissões, que veio à tona um volume surpreendente de discursos sobre a *questão dos bispos*.

Na Câmara temporária, a comissão encarregada de *responder* ao Imperador foi mais célere e coesa na apresentação do *Voto de Graça*. Em plena concordância com o monarca, seus autores afirmaram “que a grave ofensa feita [pelos bispos] à Constituição e às leis não podia deixar de provocar a intervenção do poder judicial”, pelo que a Câmara fazia “os mais sinceros votos para que chegue a seu termo um conflito tão nocivo á ordem social, como aos verdadeiros interesses da religião, que é a da quase unanimidade dos brasileiros”. E concluíam asseverando que a casa “não recusará ao governo de Vossa Majestade Imperial o apoio de que ele possa precisar”⁵²³. Com efeito, da parte da comissão redatora do projeto, o Imperador contou com todo o apoio em sua política em relação a esse contencioso.

Após a apresentação do projeto de *Voto de Graças*, achando-se presentes todos os ministros, teve início o debate⁵²⁴.

O primeiro inscrito foi o representante pelo Rio de Janeiro, o deputado Paulino José Soares de Souza⁵²⁵. Em contundente discurso, acusou o governo de que a sua intervenção na *questão dos bispos* tinha sido desastrosa, irrefletida e, no limite, ilegal. Demais, tal ação não tinha chegado a nenhum resultado satisfatório e prático. Assim, o governo estaria “sem rumo” na condução do problema⁵²⁶.

⁵²² Lúcia Maria Paschoal Guimarães. “Fala do Trono”. *Dicionário do Brasil Imperial*, p. 260.

⁵²³ ACD, *Sala da Comissões*, Sessão em 22 de maio de 1874. Assinado pelos deputados Francisco Xavier Pinto Lima, Francisco José Cardoso Junior e F. L. de Gusmão Lobo. In: *Falas do Trono*: desde o ano de 1823 até o ano de 1889, pp. 423-426.

⁵²⁴ O projeto de *Voto de Graças* na Câmara dos deputados foi discutido nas sessões de 27, 28 e 29 de maio, e 1, 2 e 3 de junho, tendo sido nesse dia encerrada a discussão, a requerimento do deputado Marinho de Freitas. No dia 05 de junho foi aprovado o projeto da comissão, em votação nominal, por 66 votos contra 44, evidência da forte divisão da Câmara temporária.

⁵²⁵ Paulino José Soares de Sousa (1834-1901), mais conhecido como Paulino de Sousa, grande proprietário rural, chefe do Partido Conservador, ministro dos Negócios do Império de 1868 a 1870 e senador pela província do Rio de Janeiro a partir de 1884, além de último presidente do Senado no Império.

⁵²⁶ ACD, Sessão em 22 de maio de 1874, p.133.

O que é que caracterizava a qualificação da atitude do governo como “desastrosa”? A combinação de uma politização da querela com a forte pressão exercida pela maçonaria sobre o governo, a que se juntava um titubeante Presidente de Ministros, teriam feito com que o executivo, de forma *irrefletida*, optasse pela excessiva repressão aos bispos de Olinda e Pará. Ao tomar essa decisão, o poder governamental colocou-se numa posição complicada, pois, mesmo com os bispos encarcerados, a interdição sobre as irmandades ainda estava em execução e, pior ainda, outros bispos estavam apoiando e seguindo o exemplo de D. Vital, visto como “o bispo condenado e preso, mas triunfante”. Ao contrário, Rio Branco, vendo em suas mãos vacilantes a autoridade imperial desmoralizada e impotente, estava a lidar com uma *questão religiosa* insolúvel, e os interditos sempre em pé na capital de Pernambuco”.

No entender do deputado, a ação do governo não tinha recebido apoio de nenhum grupo diretamente envolvido no combate: “Nem os chamados ultramontanos, nem os católicos menos ardentes, porém não menos sinceros, nem os *livres pensadores*, ninguém, conservador ou liberal”. Por isso, teria de contentar-se “com uma política que nesta questão não tem dado outros resultados visíveis senão desconsiderar e vexar os bispos, atribular toda a Igreja brasileira, inquietar as consciências e acender no país discórdias religiosas, cujas consequências são na história de outros países, muito conhecidas”⁵²⁷ (grifo acrescentado).

Paulino de Souza não falava como ultramontano, mas como forte opositor do governo. Em face da contundência da crítica, o orador foi acusado de ser um *oportunist político*, pois em seu percurso parlamentar nunca demonstrara qualquer afeição aos religiosos; pelo contrário, em anos anteriores, tinha defendido a conversão dos bens das ordens religiosas em apólices do tesouro público⁵²⁸.

O caráter vacilante do Visconde do Rio Branco, mencionado por Paulino de Souza, já havia sido ressaltado pela imprensa caricaturista. O periódico satírico *O Mosquito*, em sua edição publicada em 19 de julho de 1873, estampa uma charge em que

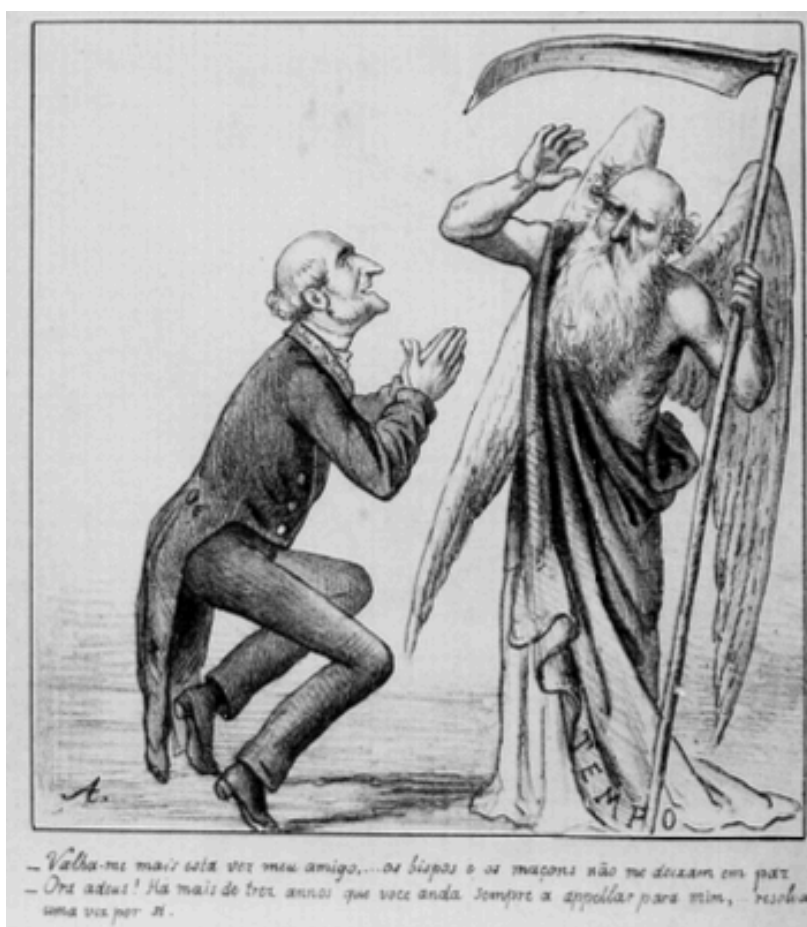
⁵²⁷ *ACD*, Sessão em 22 de maio de 1874, pp. 125-126.

⁵²⁸ Em aparte contra o orador, o Ministro de Guerra acusou Paulino de Souza de ser oportunista político, pois em anos anteriores o deputado havia sido perseguidor da Igreja. Ante a acusação, pergunta o deputado: “espero os fatos que o nobre ministro está obrigado a articular, da perseguição de que me acusa”. A resposta do ministro foi pronta: o deputado havia aprovado e lutado para que o Estado convertesse os bens das corporações religiosas em apólices públicas. Ao que o deputado replicou afirmando que se tratava de uma questão jurídica e que envolvia as propriedades das ordens regulares. No entanto, evitou uma resposta detalhada “deixo a resposta para outra oportunidade”. Cf.: *ACD*, Sessão em 22 de maio de 1874, p. 124.

o Presidente do Conselho de Ministros dialoga com o *Tempo*, representado como um senhor muito idoso com asas e tendo uma foice na mão (figura 7).

O diálogo elucida a imagem e corrobora a argumentação do deputado representante do Rio de Janeiro: Rio Branco: “*Valha-me mais uma vez meu amigo... os bispos e os maçons não me deixam em paz*”. O Tempo responde: “*Ora adeus! Há mais de três anos que você anda sempre a apelar para mim, resolva uma vez por si*”⁵²⁹

Figura 7:
Rio Branco e o Tempo



O Mosquito. Rio de Janeiro, 19 de julho de 1873, ano 5º, n. 201

Em seguida discursou o Presidente do Conselho de Ministros, Visconde do Rio Branco. Como líder do executivo, argumentou, com ênfase, a favor da orientação seguida. Retomou a questão do *placet* para voltar a frisar que a atitude dos preladados, “transviados nas aspirações do seu zelo religioso”, estava sendo cada vez mais excitada “pelos

⁵²⁹ *O Mosquito*. Rio de Janeiro, 19 de julho de 1873, ano 5º, n. 201, p. 1.

interesses transitórios e mesquinhos da política”. Dirigindo-se diretamente ao deputado Paulino de Souza, disse: “V. Exc. não falou como um estadista prudente, falou como adversário que quer a todo custo guerrear o gabinete, mas escolheu péssimo terreno”⁵³⁰.

Rio Branco alertou os deputados mais conservadores que, ao deixarem-se motivar naquela matéria por “interesses políticos do momento”, estavam a fazer o jogo dos radicais, onde, mais concretamente, estavam efetivamente “trabalhando pelo programa do ilustre representante do Rio Grande do Sul, o qual, como Cavour, e como já perfeitamente se pratica nos Estados Unidos, pretende a *Igreja livre no Estado livre*, a independência e a separação completa das sociedades civil e religiosa”. Apesar de não ser partidário da concepção de Silveira Martins sobre o tema em tela, reconhece que o mesmo não estava *mal acompanhado*, pois seguia as ideias de “Montalembert e dos católicos dos Estados Unidos e da Inglaterra”. Entretanto, por acreditar que a “unidade religiosa era um bem imenso”, não aderiu àquela referida máxima, do mesmo modo que também não acompanhava os que pregavam a tese de “uma Igreja livre no Estado submisso”⁵³¹. Percebe-se aqui o diferendo que atravessava as elites políticas da época e, conseqüentemente, as tendências regalistas, anticlericais e ultramontanas. Por seu lado, a referência direta à proposta de Gaspar Silveira Martins constitui um sintoma do prestígio que este rapidamente tinha adquirido na política brasileira dos inícios da década de 1870.

Além dos dois oradores acima, outros deputados também discursaram sobre o projeto, contudo sem contributos significativos⁵³². Apesar das discordâncias pontuais entre seus membros, a Câmara temporária aprovou o *Voto de Graça* sem emendas ao projeto original da comissão. Entretanto, o mesmo não ocorreu no Senado. Aqui, apesar da grande aura conservadora (ou talvez por isso), as discussões foram mais prolongadas e acaloradas.

Em 23 de maio de 1874, a comissão de *Resposta a Fala do Trono* do Senado, apresentou o seu parecer⁵³³. Em sintonia com o regalismo do Estado, os responsáveis pela elaboração do projeto foram unânimes em propor que a Câmara vitalícia apoiasse a posição do Imperador na *questão dos bispos*:

⁵³⁰ ACD, Sessão em 22 de maio de 1874, p. 133.

⁵³¹ ACD, Sessão em 22 de maio de 1874, p.134.

⁵³² O debate sobre a *Resposta* contou com a intervenção de diversos outros parlamentares, como o ministro da Guerra Sr. Junqueira, de Estrangeiro Visconde de Caravellas, do deputado conservador dissidente Antônio Ferreira Viana, entre outros. Cf.: ACD, Sessão de 28 de maio de 1874, pp. 150-152; Sessão de 02 de junho de 1874, p. 13; Sessão de 02 de junho de 1874, pp. 14-18.

⁵³³ A comissão escolhida, para apresentar o projeto de *Resposta a fala do Trono*, era composta pelos senadores João Maurício Wanderley (Barão de Cotegipe), Jerônimo José Teixeira Júnior e José Bento da Cunha Figueiredo (Visconde de Bom Conselho), cf.: ASI, Sessão em 6 de maio de 1874, Vol. I, p. 9.

Senhor! O Senado lamenta o conflito suscitado pelos bispos das dioceses de Olinda e do Pará, de que resultou serem eles sujeitos ao julgamento do supremo tribunal de justiça. É um fato que penaliza e contrista, mas que tem justa explicação no respeito devido à Constituição e às leis.

O apoio do Senado, senhor, não faltará ao governo, sempre que se tratar de manter ileso a soberania nacional e de resguardar os direitos dos cidadãos contra os excessos da autoridade eclesiástica; e o Senado confia que, sem afastar-se da moderação até hoje empregada, consiga o governo pôr termo a um conflito tão nocivo à ordem social, como aos verdadeiros interesses da religião⁵³⁴.

Esta era a esperança da comissão. E qual foi a do plenário do Senado?

Em 9 de junho, o projeto entrou em discussão. O debate foi longo e polêmico⁵³⁵. O que mostra a relevância que a “guerra” religiosa tinha adquirido⁵³⁶. Com base nos discursos proferidos, é possível identificar três posicionamentos sobre a ação do Imperador: encontramos os que apoiavam integralmente as ações e a *Fala* do monarca (os regalistas); do outro lado estavam aqueles que se manifestaram frontalmente contra toda a atuação do governo e do Imperador na querela (os ultramontanos); e, finalmente, os anticlericais que não alinhavam com nenhuma das duas tendências e que adotaram uma terceira via – a da crítica contundente ao ultramontanismo e ao regalismo. Claro que os últimos se aproximavam estrategicamente dos primeiros no combate ao adversário comum.

Em razão do grande volume de discursos e por respeito ao espírito de síntese que este trabalho exige, nos limitaremos a apresentar as linhas gerais do posicionamento dos dois primeiros e, naturalmente, daremos maior ênfase aos argumentos dos anticlericais. Além disso, as tendências assinaladas espelhavam as divisões detectáveis na casa

⁵³⁴ *ASI*, sessão de 23 de maio de 1874, Vol. I, p. 102.

⁵³⁵ Os debates sobre o *Voto de Graça* no Senado tiveram lugar nas sessões ocorridas nos dias 9, 13, 15, 16, 19, 20, 26, 27, 30 de junho e 1 de julho de 1874. Discursaram os parlamentares João Maurício Wanderley (Barão de Cotegipe), Zacarias de Góes, Visconde de Niterói, Figueira de Mello, Vieira da Silva, Cândido Mendes, Jobim, Conselheiro e Senador Visconde de Abaeté, Teixeira Junior, Saraiva, Silveira da Motta, Firmino Rodrigues da Silva, Silveira Lobo e Souza Franco.

⁵³⁶ A relevância da questão religiosa e em que medida ela eclipsava outros assuntos estão exemplificadas na fala do senador Saraiva, quando solicitou a palavra para discursar no âmbito dos debates em torno do *voto de graça*. Afirmou que não pretendia “tomar a palavra”, mas receando que “não sejam discutidos os orçamentos na presente sessão” decidiu manifestar-se. Algo extraordinário estava sendo dito, ou seja, o factor religioso estava consumindo tantas energias e tempo do Parlamento que poderia não sobrar tempo para discutir o projeto de orçamento. O cultural eclipsou o econômico, Weber superou Marx. Cf.: *ASI*, sessão em 26 de junho de 1874, Vol. I, p. 365.

parlamentar, bem como nas elites políticas que deram vida ao rotativismo monárquico-constitucional em vigor.

1.1 Regalistas e ultramontanos

Nos debates que seguiram a apresentação do projeto, dois membros da comissão manifestaram-se sobre a decisão tomada de apoiar o Imperador. O senador João Maurício Wanderley (Barão de Cotegipe) deixou claro que, *pessoalmente*, “tinha certas restrições” quanto ao procedimento do governo. Nesse sentido, mesmo apoiando a *Fala* de D. Pedro II, sustentava que o melhor caminho para resolver definitivamente a querela passava por entrar em entendimento com a Santa Sé, “meio que, me parece, deve produzir os resultados desejados”⁵³⁷.

Outro membro da comissão, o senador Jerônimo José Teixeira Júnior (1830-1892), primeiramente fez questão de registrar que o Senado estava a ouvir, “até a saciedade, à mais ampla apreciação e controvérsia a respeito dos menores incidentes, que precederam ao deplorável conflito entre os bispos e o governo imperial”, de tal maneira que a “questão religiosa [questão dos bispos] deu lugar a mais vasta e duradoura discussão nesta augusta câmara”⁵³⁸. Seu discurso limitou-se a defender o projeto e o governo da acusação que estava circulando de que o Imperador estava manipulando o poder do judiciário.

Finalmente, o último regalista a discursar foi Francisco de Paula Negreiros de Sayão Lobato (Visconde de Niterói, 1815-1884), que, além de senador, era também juiz do Supremo Tribunal de Justiça, instituição que condenara o bispo D. Vital. Ao lado de Teixeira Júnior, procurou também fazer uma defesa da autonomia do tribunal reiterando que o governo imperial não exerceu qualquer pressão sobre julgamento do prelado. Em sua compreensão, o bispo de Pernambuco era realmente culpado, porque “deliberadamente, decidiu aplicar bulas não placitadas em oposição à maçonaria”, ferindo assim, a “Constituição e as leis do país”. E este posicionamento é significativo devido ao fato de o Visconde ser confessadamente um antiultramontano e um convicto crítico do anticlericalismo. Prova-o o seu distanciamento dos “artigos de Ganganelli” (i.e., Saldanha Marinho), acusando-o de, na sua luta contra o clero, chegar “até a impiedade”⁵³⁹.

⁵³⁷ *ASI*, sessão em 20 de junho de 1874, Vol. I, p. 325.

⁵³⁸ *ASI*, sessão em 25 de junho de 1874, Vol. I, p. 338.

⁵³⁹ *ASI*, sessão em 25 de junho de 1874, Vol. I, p. 340.

Naturalmente que os senadores ultramontanos não concordaram com o Imperador, nem com a versão dos acontecimentos inscrita no *Voto de Graça*. Em razão disto, decidiram elaborar um outro texto para os períodos 11 e 12 – os que tratavam da *questão dos bispos* – da *Fala do Trono*. A elaboração da *emenda* ao projeto da *comissão*, além de identificar nominalmente os ultramontanos do Senado, é reveladora das perspectivas desta facção sobre o encaminhamento do conflito entre os bispos e o Estado:

Senhor – O Senado lamenta o conflito levantado entre o poder espiritual e o poder civil, acreditando, todavia, que *o procedimento dos bispos de Olinda e do Pará não os sujeitou legalmente ao julgamento* do Supremo Tribunal de Justiça. Não menos que a Vossa Majestade Imperial penaliza esse fato ao Senado, o qual nada mais ardentemente deseja do que ver a constituição e as leis de todos respeitadas e protegendo a todos. O apoio do Senado não faltará ao governo, sempre que se trate de manter ileso a soberania nacional e de resguardar os direitos dos cidadãos; mas, *não encontrando no proceder dos bispos ofensas a soberania nacional, nem aos direitos do cidadão*, confia o Senado que, com moderação e *de acordo com a Santa Sé*, alcançará o governo imperial pôr termo a esse deplorável conflito, que no presente é já tão nocivo e pode, no futuro, se não for atalhado a tempo, produzir males incalculáveis. Zacharias de Góes e Vasconcelos – Aureliano Cândido Mendes de Almeida – Jerônimo Martiniano Figueira de Mello – Firmino Rodrigues Silva⁵⁴⁰ (grifo acrescentado).

Quando os debates se iniciaram, em 9 de junho, os ultramontanos no Senado assumiram a tribuna e passaram a justificar suas discordâncias em relação à *comissão* e ao governo. O senador Figueira de Mello, autointitulado “guarda avançado do exército de combate ao governo”⁵⁴¹, deixou claro o seu posicionamento: “o meu discurso tem duas partes: na primeira acusarei o governo de ter mal gerido os nossos negócios públicos, e na segunda também o acusarei por ter perseguido a religião do Estado, e provocado conflitos que são hoje a desolação de todas as almas católicas”⁵⁴². Sua intervenção não trouxe nada de relevante.

Outro ultramontano a tomar a palavra foi Aureliano Cândido Mendes de Almeida. Certamente o mais competente dos defensores das prerrogativas da Santa Sé no Senado.

⁵⁴⁰ Emendas aos períodos 11 e 12 do *Voto de graças*. Cf.: *ASI*, sessão em 9 de junho de 1874, Vol. I, p. 216.

⁵⁴¹ *ASI*, sessão de 15 de junho de 1874, Vol. I, pp. 265-266.

⁵⁴² *ASI*, sessão em 9 de junho de 1874, Vol. I, p. 224.

Em seus dois longos discursos sobre o projeto, somando as duas intervenções foram mais de oito dezenas de laudas – verdadeiros *discursos-brochura* –, fez uma análise minuciosa e bastante erudita do processo de julgamento e condenação do bispo D. Vital. A síntese interpretativa do senador ultramontano sobre o julgamento foi que o Bispo de Olinda “não teve juízes, teve infelizmente perseguidores”, o que demonstrava a profunda “má fé” do Supremo Tribunal de Justiça⁵⁴³. (Importa mencionar que Mendes de Almeida foi um dos advogados voluntários de defesa do bispo Dom Vital no Supremo Tribunal de Justiça).

Firmino Rodrigues da Silva (1816-1879), senador conservador pela Província de Minas Gerais, foi o último ultramontano a subir à tribuna. Em seu discurso buscou justificar o fato de, ao lado de Cândido Mendes e Figueira de Mello, ter assinado a proposta para substituir os períodos da *Resposta a Fala do Trono* sobre a *questão religiosa*. Como ultramontano assumido⁵⁴⁴, recuperou a agenda que a governação de Pio IX tinha sistematizado: defesa da infalibilidade papal, da Imaculada Conceição, das ordens religiosas e oposição ao beneplácito, assim com às outras instituições que estruturavam o regalismo. Cabe ainda ressaltar, no discurso de Firmino Rodrigues, a conexão que fez entre maçonaria e protestantismo, ao afirmar que no Pará e em Pernambuco, epicentros da crise religiosa, “o protestantismo muito combateu e ultrajou a religião católica apostólica romana”. Os protestantes, “aproveitando esta tempestade de atentados maçônicos” contra a Igreja Católica, uniram-se estrategicamente com os pedreiros-livres com a finalidade de obterem vantagens para o avanço do seu principal objetivo: a separação entre a Igreja e o Estado⁵⁴⁵.

⁵⁴³ *ASI*, sessão do dia 13 de junho de 1874, *Apêndice*, pp. 69-70 e sessão de 16 de junho de 1873, *Apêndice*, p. 98. Um pormenor revelador: os discursos de Mendes de Almeida eram tão longos que foram inseridos nos apêndices dos volumes dos *Anais*.

⁵⁴⁴ O senador Firmino fez uma análise ao conceito de *ultramontano* em que afirmou que o conceito nasceu em França, como criação da “Igreja Galicana”, que definiu os católicos leais a Roma como *ultramontanos*. Para o senador era um “tropa bem apropriado, visto ser Roma situada além das montanhas dos Alpes”, e também em razão de que *ultramontano* “não é senão verdadeiro sinônimo de católicos apostólicos romanos, como segundo o mesmo tropo cismontano era do galicano”. Então afirma categoricamente: “Sou verdadeiro ultramontano”. E completa: “quem censura atualmente os seus adversários em matéria religiosa, nos julgando ultramontanos, pensa sem dúvida alguma a este respeito como os galicanos, e nos censura por sermos católicos apostólicos romanos”. Entretanto, faz um reparo ao uso do conceito no Brasil, sugerindo novos tropos: “não devia, porém, ser aplicado o mesmo tropo, porque a posição de Roma acerca do Brasil não é a mesma relativa à França. Devíamos então em consequência dessa diferença e mais concernente a retórica sermos denominados *ultramarinos* ou *transatlânticos*”, cf.: *ASI*, sessão de 27 de junho de 1874, *Apêndice*, p. 253-268.

⁵⁴⁵ *ASI*, sessão de 27 de junho de 1874, *Apêndice*, p. 253-268.

1.2 Os Anticlericais

O senador José Inácio Silveira da Motta (1811-1893), representante da Província de Goiás e um dos fundadores do *Clube Radical*⁵⁴⁶, evidenciando uma discordância com os dois grupos mencionados, enviou à mesa diretora do senado uma emenda ao projeto do *Voto de Graça* redigido pela comissão, onde, por um lado, lamentava o procedimento dos bispos e o conflito de jurisdição que estava em curso, mas, por outro lado, discordava das penas temporais impostas aos religiosos, pois feriam “consciências” e exageravam os “direitos da coroa”⁵⁴⁷. Na defesa da emenda, patenteou nestes termos sua posição face à *questão*: “eu não sou regalista, nem ultramontano”. Entende-se. Ele buscava evitar as “opiniões extremas” e encontrar “um caminho que concilie estas opiniões, que remedeie, não só agora, mas no futuro, os muitos conflitos desta mal definida aliança, do poder espiritual com o temporal”⁵⁴⁸. Por conseguinte, é certo afirmar que, a seu modo, era um anticlerical não extremista.

Para o senador de Goiás, nem os bispos – os responsáveis pelo conflito – nem o Governo e o Supremo Tribunal de Justiça possuíam competência para julgar e condenar elementos da alta hierarquia da Igreja⁵⁴⁹, porque, em sua opinião, o ordenamento jurídico existente não previa situação como aquela que estava em julgamento. Nessa linha fazia coro com os que – como Silveira Martins –, propunham a aprovação parlamentar de uma

⁵⁴⁶ José Murilo de Carvalho escreve que “sob a liderança do senador por Goiás José Inácio Silveira da Mota” foi fundado em 1868 o Clube Radical. Afirma também que os “radicais decidiram ainda promover debates públicos”, que ficaram conhecidos como “As conferências radicais do senador Silveira da Mota”. Cf.: José Murilo de Carvalho. *As Conferências Radicais do Rio de Janeiro*, p. 24

⁵⁴⁷ Emenda aos períodos 11 e 12 do Voto de Graça: “Senhor – O senado lamenta que o procedimento dos bispos de Olinda e do Pará desse lugar a um conflito de jurisdição entre a autoridade espiritual e a temporal, cujos efeitos civis estão resguardados na constituição nas leis, sem necessidades da punição dos bispos com penas temporárias, que assustam as consciências e exageram os direitos da coroa. O apoio do senado, senhor, não faltará ao governo, sempre que este, para manter ilesa a soberania nacional resguardar a liberdade de consciência dos cidadãos contra os excessos das autoridades eclesiásticas que ameacem os direitos do Estado, empregar as medidas que estiverem na sua competência ou propuser novas, que sejam porventura precisas para conter quaisquer desmedidas pretensões da autoridade eclesiástica e que dependam do concurso do poder legislativo”. Paço do senado, 9 de junho de 1871, cf.: *ASI*, sessão em 9 de junho de 1874, Vol. I, p. 217.

⁵⁴⁸ *ASI*, sessão em 9 de junho de 1874, Vol. I, pp. 372-390.

⁵⁴⁹ O senador liberal por Minas Gerais, Francisco de Paula Silveira Lobo (1826-1886), que se identificava como católico e liberal, fez uma crítica muito mais dura ao procedimento do governo. Entendia que o procedimento do governo em relação aos bispos era uma injusta perseguição do Estado “à nossa santa religião”. Entendia que a Coroa, o Conselho de Estado e o Supremo Tribunal de Justiça não possuíam “poder, nem atribuição, nem prerrogativa, nem competência” para tratar de tema tão delicado, pois as ações do episcopado estavam restritas à esfera eclesiástica. Aquelas instituições cometeram um grande erro contra os bispos. Entretanto, em nenhum momento alinhou com os ultramontanos do Senado e em muitos momentos colocava-se contra suas demandas. Cf.: *ASI*, sessão em 30 de junho de 1874, *Apêndice*, pp. 114 e 118.

legislação mais específica e clara sobre a matéria em disputa.

Na compreensão do orador, outro equívoco cometido pelo governo executivo foi ter deixado transformar uma “mera e insignificante questão de opa” no maior imbróglio da sua governação. Silveira da Motta, com um estilo de linguagem irônica, assim analisa o conflito:

Senhores, veio o recurso de um maçom, queixando-se de que o bispo lhe tinha lançado o interdito, e não consentia que ele fosse de opa assistir a missa nem a exposição do Sacramento, nem tirar esmola. Que grande questão de Estado é esta de privar-se um homem de tirar esmola e de aparecer de opa na igreja!

Pois o governo não podia ver que, se acaso ele desse mão a esse recurso, como dá a tantos, que aí ficam nas pastas sem ter solução, o negócio não tinha consequência alguma? Que balda é essa desse homem? É tão carola que quer ser irmão de opa, e irmão de avental (*riso*); quer ser irmão de todas as irmandades. Pois, senhores, o governo que lhe dissesse: ‘Ora isto também é carolice demais (*hilaridade*); você não se contenta com o avental e quer opa? Pois passe sem opa’. Ora, que grande desgraça para um homem o não ter opa! (*Riso*) E o governo tomou a peito o negócio e disse: ‘Não senhor, o homem há de ter opa’ (*Riso*). O que o sujeito merecia do Sr. Presidente do Conselho – que S. Ex., que é tão espirituoso, fizesse um pouco de espírito com esse negócio⁵⁵⁰.

Portanto, na leitura do senador, o governo poderia ter evitado o grande problema que estava tentando resolver, caso não concedesse proporções indevidas ao conflito entre ultramontanos e maçons. “Entretanto dá-se esse fato; tomou proporção de processo, mas no processo que se instaurou, ao menos é minha opinião, o governo obrou ilegalmente desde o princípio”.

Por sua vez, na interpretação do senador, o clero também errou muito no transcorrer da *questão dos bispos*. Faltou ao episcopado ultramontano uma postura comedida. Pelo contrário, os prelados aproveitaram o “conflito para levantar pretensões que não” eram consideradas “sustentáveis”⁵⁵¹. Cândido Mendes, em aparte, pediu ao colega que definisse quais eram essas “pretensões insustentáveis”. Tendo Silveira da Motta prontamente nomeado duas: a *resistência episcopal ao placet*, dispositivo constitucional necessário para as boas relações entre os dois poderes; e a *adoção do*

⁵⁵⁰ *ASI*, sessão em 30 de junho de 1874, p. 383.

⁵⁵¹ *ASI*, sessão em 30 de junho de 1874, 387.

dogma da infalibilidade papal. Ora, na opinião do senador, rejeitar o *placet* e aceitar a tese da *infalibilidade* implicava fragilizar a *soberania nacional*, tão necessária “frente a uma autoridade eclesiástica que agora se apresentava como infalível”.

Como exemplo dos males causados pela dogmatização da infalibilidade instituída pelo Concílio do Vaticano I, o senador lembrou que a decisão tinha dividido a Igreja na Alemanha, dando origem ao movimento dos *velhos católicos*, e que problemas análogos ocorreram na Áustria, na Baviera, na Suíça e em Espanha. E estas rejeições permitiam-lhe sustentar a seguinte ilação: “Eu vejo, *verbi gratia*, que as ideias da infalibilidade e do *Syllabus*”, são, na realidade, “uma reação (...) contra esse movimento de declinação, ou desmantelamento da unidade da Igreja Católica. Não é do catolicismo, é da unidade centralizada da Igreja Católica. Alguns escritores explicam mesmo esses excessos, porque *a declaração da infalibilidade é sem dúvida alguma uma resposta às pretensões da abolição do governo temporal e da separação das Igrejas dos Estados*. A cúria romana tem sempre respondido nos seus maiores apuros, com atos de heroicidades, de ostentação do poder” (grifo acrescentado).

A dado momento do seu discurso, um certo senador – não identificado pelo taquígrafo –, em aparte, pergunta: “E Portugal?”. Então Silveira da Motta fornece uma resposta reveladora: “O pequeno Portugal (que pouca influência exerce nestas questões grandes), esse mesmo está com o seu direito de padroado. É o país mais regalista que há”. Para os anticlericais, que além de antiultramontanos eram também antiregalistas, Portugal não era o melhor exemplo para ser seguindo. O que aparentemente desconheciam era toda a militância laica que estava a nascer na década de 1870, como bem investiga Fernando Catroga em sua tese de doutoramento.

Com efeito, nos debates parlamentares, raríssimas foram as vezes em que o caso português veio à tona. Evidenciando que, na cultura política do Segundo Reinado, os parlamentares de todos os matizes buscaram deliberadamente manter certa distância de

sua velha metrópole⁵⁵². No que diz respeito aos conflitos oriundos da *questão religiosa*, a maior referência comparativa foi a Alemanha⁵⁵³.

Por tudo o que foi dito acima, é possível afirmar que o anticlericalismo do senador Silveira da Motta era de cariz liberal, mas não tão radical como o esboçado por Silveira Martins e Saldanha Marinho. Isso fica claro quando afirma que o clericalismo, ao rejeitar o *placet* e ao adotar a tese da infalibilidade papal, estava a dar um contribuindo objetivo para aproximar os próprios *anticlericais radicais* do *regalismo conservador*: “O que é o

⁵⁵² Segundo José Murilo de Carvalho essa desconsideração em relação a Portugal estava associada a certa noção de moderno e modernidade que setores das elites brasileiras estavam abraçando no contexto em tela. “Na época de que nos ocupamos [segunda metade do século XIX], moderno, modernidade modernização significava muita coisa. Eram as novidades tecnológicas: a estrada de ferro, a eletricidade, o telégrafo, o telefone, o gramofone, o cinema, o automóvel, o avião; eram as instituições científicas: Manguinhos, Butantã, a Escola de Minas, as escolas de Medicina e de Engenharia; eram as novas ideias, o materialismo, o positivismo, o evolucionismo, o darwinismo social, o livre cambismo, o secularismo, o republicanismo; era a indústria, a imigração europeia, o branco; era a última moda feminina de Paris, a última moda masculina de Londres, a língua e a literatura francesa, o *dândi*, o *flâneur*; e era também o norte-americanismo, o pragmatismo, o espírito de negócio, o exporte, a educação física. *Antigo, tradicional, atrasado, era o português, o colonial, o católico, o monárquico*; era o índio, o preto, o sertanejo; era o bacharel, o jurista, o padre, o pai-de-santo; era o centralismo político, o parlamentarismo, o protecionismo, o espiritualismo, o ecletismo filosófico”, cf.: José Murilo de Carvalho. *Pontos e Bordados. Escritos de História e Política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, pp. 119-120.

⁵⁵³ Conforme escreveu Fernando Catroga na Alemanha já existia, desde o século XVIII, certa tradição filosófica que pugnava por que o Estado garantisse “a liberdade de pensamento e de consciência”, assim como mantivesse “a tolerância religiosa”. As “novidades” do papa Pio IX entraram em rota de colisão com esta tradição. A recepção do dogma da infalibilidade papal na Alemanha gerou, como alhures, enorme controvérsia. O resultado último dos conflitos foi a criação de uma nova denominação, a chamada *Igreja dos Velhos Católicos*, cuja principal liderança teórica e prática esteve sobre os ombros de Döllinger. Durante o Concílio Vaticano I, o teólogo alemão entra em decidida oposição contra as pretensões de Roma, período em que publica uma série de panfletos e artigos contra o projeto da infalibilidade. António Leitão de Figueiredo, em estudo já citado, escreve sobre o posicionamento do teólogo alemão: “O principal argumento de todos esses panfletos é que as decisões de igreja em matéria de dogma têm que ser fundadas na tradição e esta condena toda e qualquer inovação; o dogma da infalibilidade viria, pois, obrigar a cristandade a acreditar de hoje em diante em uma coisa que a Igreja nunca até agora ensinou nem acreditou”. Leitão de Figueiredo afirma que “as ideias de Herculano em toda essa questão coincidem exatamente com as de Döllinger”. Como o teólogo alemão não se submeteu aos novos dogmas da Santa Sé, em 1871, foi publicamente excomungado de sua posição de padre. O movimento dos *velhos católicos* não esfriou face às investidas da Igreja Católica. Bronislaw Geremek explica que durante o governo de Bismarck foi desencadeada “uma vasta campanha contra a Igreja Católica com vista a excluí-la da vida política alemã. O *Kulturkampf* (1871-88) tinha por objectivo submeter sob este ponto de vista a Igreja Católica às autoridades estatais, subtraindo o funcionamento da Igreja à obediência romana. Esta luta, conduzida em nome da unidade e da soberania nacionais, encontrou ecos favoráveis em toda a Europa. Ora, as medidas de Bismarck ecoaram, não apenas no Velho Mundo, mas também fortemente no Brasil. O deputado ultramontano Tarquínio de Souza afirmou em discurso que “a questão religiosa que se discute entre nós é quase a mesma que atualmente se agita na Alemanha, pondo em luta todos os espíritos daquela região”. Os argumentos de Döllinger de que o Pontificado de Pio IX estava inovando em matéria de dogma e de que as decisões do Concílio Vaticano I eram inválidas, serão amplamente utilizados no Brasil, tanto por influência dos escritos de Döllinger quanto pela de Alexandre Herculano. Saldanha Marinho e Rui Barbosa foram os principais divulgadores das ideias de Döllinger no Brasil. Como veremos com mais detalhes, o mais conhecido livro do teólogo alemão (*O Papa e o Concílio*) foi traduzido e publicado, a pedido de Saldanha Marinho, por Rui Barbosa em 1877, e tornou-se uma referência para muitos anticlericais no Parlamento. Cf.: Fernando Catroga. *O livre-pensamento contra a Igreja*, p. 257; António Leitão de Figueiredo. *Herculano e Döllinger*, pp. 10-11; Bronislaw Geremek. *Igreja*, p. 211; ACD, Sessão de 11 de junho de 1874, pp. 124-129.

Ganganelli senhores? O *Ganganelli* tem sido o melhor auxiliar que o imperialismo [governo regalista] tem na perseguição dos bispos”. Portanto, a imprudência da reação episcopal estava conduzindo o país para um resultado indesejado: “a aliança do absolutismo civil com o liberalismo maçônico”⁵⁵⁴.

Esta influência deu azo ao fortalecimento de uma tendência anticlerical que, ao lado do anticongreganismo e do antijesuitismo, herdados da fase de nascimento das bases essenciais do Estado brasileiro, incorporou elementos ausentes neste período, a saber: a reivindicação da separabilidade entre a Igreja e o Estado e a defesa do casamento civil, ideias que, até então, poucos tinham abertamente defendido.

Para outros senadores anticlericais, a *questão dos bispos* foi muito mais do que uma *questão de opas*, como definira Silveira Motta. E, entre os que pensavam diferentemente do senador por Goiás, encontravam-se José Martins da Cruz Jobim, senador pelo Espírito Santo, e o Visconde Souza Franco (Bernardo de Souza Franco), representante da Província do Pará.

Para Cruz Jobim, o conflito possuía uma complexidade maior do que a definida por Silveira da Motta: ele seria, apenas, um “capítulo” de uma problemática mais ampla, relacionada com as *pretensões políticas* da Santa Sé. Segundo o orador, a influência pontifícia chegava ao Brasil de duas maneiras: através da *ida* de diversos prelados para Roma, a fim de “recebem uma *monita secreta* para declararem-se contra a nossa Constituição e as leis do país”⁵⁵⁵; através da crescente *entrada* de religiosos estrangeiros no Brasil, sobretudo de jesuítas, prova evidente de que a Cúria Romana desejava enfraquecer o poder do Estado e exaltar o eclesiástico. De fato, outra conclusão não podia ser entendida da maneira como os bispos estavam a interpretar a Constituição do país, pois postulavam que o art. 102º estava subordinado ao art. 5º, permitindo-lhes fugirem ao cumprimento das obrigações regalias. Por tudo isso, a *questão dos bispos* era antes de tudo “uma questão política, como quase sempre acontece nas questões chamadas religiosas”⁵⁵⁶.

⁵⁵⁴ *ASI*, sessão em 9 de junho de 1874, Vol. I, p. 390.

⁵⁵⁵ José Eduardo Franco e Cristine Vogel afirmam que as chamadas “*Monita secreta (Instruções secretas)* dos Jesuítas, apesar de constituírem um libelo produzido e editado pela primeira vez na Polónia para denegrir a imagem de sucesso da Companhia de Jesus em 1614, rapidamente foram apropriadas pelo movimento antijesuítico internacional. Estas Instruções Secretas foram utilizadas, abundantemente, durante mais de três séculos, para apetrechar a propaganda antijesuítica, servindo de arma de arremesso de grande precisão para combater os Jesuítas. Assim, também as famigeradas *Monita Secreta* fazem parte da história efervescente do antijesuitismo luso-brasileiro”. Cf.: José Eduardo Franco e Cristine Vogel. *A Monita Secreta: História de um Best-Seller Antijesuítico*. *Revista PerCurso*. Florianópolis, V. 4, N. 1, pp. 93-133, Julho de 2003, pp. 93-94.

⁵⁵⁶ *ASI*, sessão de 15 de junho de 1874, Vol. I, pp. 260-261.

Conectado com o argumento anterior, Jobim também apoiava as decisões do governo, sobretudo aquelas que visavam reafirmar a prioridade do princípio de soberania nacional frente ao dogma da infalibilidade papal. Para isso fez uma argumentação em defesa da superioridade dos concílios em relação ao poder pontifício: “não se deve dizer que um homem só é superior aos concílios, porque é infalível, e se um só é infalível, mais depressa serão aqueles, a quem foi prometida a inspiração divina; portanto, as decisões daquelas assembleias dos concílios são superiores às dos papas”. E, em discurso anterior, já havia dito que o papa “não é Deus, para que se deva obedecer-lhe em tudo, e por tudo”⁵⁵⁷. Sugere que o concílio seria uma via mais adequada de representação do “povo de Deus” organizado como Igreja.

Como todo o anticlericalismo liberal da primeira metade do século XIX, Jobim também não deixou de valorizar o papel social do catolicismo, desde que a sua estrutura eclesiástica igualmente se “liberalizasse”, o que não estava acontecendo, como o dogmatismo da infalibilidade provava. Daí que tivesse salientado que a utilidade social da religião não era um monopólio da Igreja de Roma, porque, outras religiões cristãs igualmente concorriam “para a felicidade pública”. Assim, discordava daqueles que, como os ultramontanos, proclamavam: “sem ela [Igreja Católica] não há mais felicidade possível”, tese que não levava que “as estatísticas apresentam fatos incontestáveis” sobre a superioridade dos protestantes “em instrução, em amor ao trabalho, em indústria, em moralidade, finalmente em todos os elementos de civilização”. Ao invés, o clero católico, “em quase toda parte na Ásia, na Europa e na África, tem sido às vezes um flagelo das sociedades, quando os seus chefes não são contidos nos seus justos limites e deixam-se entregues ao seu orgulho natural, persuadidos de que são outros tantos deuses, a tudo superiores”⁵⁵⁸.

O historiador David Gueiros Vieira, nos seus incontornáveis estudos sobre as relações entre a maçonaria, a *questão religiosa* e o protestantismo, informa que o senador Cruz Jobim manteve fortes e estreitos vínculos com os protestantes. Daí sua apreciação tão positiva sobre os “reformados”⁵⁵⁹. O discurso do senador corrobora essa ligação, pois

⁵⁵⁷ *ASI*, sessão em 17 de maio de 1873, Vol. I, p. 103.

⁵⁵⁸ *ASI*, sessão em 17 de maio de 1873, Vol. I, p. 271.

⁵⁵⁹ Segundo David Gueiros Vieira, “Jobim foi amigo de Kalley [pastor protestante], desde 1855, quando este chegou ao Brasil, trazendo cartas de apresentação para o genro daquele, conforme testemunha o diário de Kalley. Mais ainda, as batalhas de Jobim contra as Irmãs da Caridade, a quem acusava de maltratar os pacientes acatólicos no Hospital da Santa Casa de Misericórdia, bem como os seus outros ataques, focalizando maltratos infligidos a imigrantes alemães e missionários americanos, foram todos feitos a pedido de Kalley, que passava notícias de tais incidentes ao senador”. Cf.: David Gueiros Vieira. O Senado e a Questão Religiosa, 1866-1876. *Revista de Informação Legislativa*. Brasília, ano 14, no. 53, pp. 39-66,

na parte final de sua intervenção o senador faz uma ardorosa defesa da liberdade e igualdade religiosa, tendo como alvo os direitos dos acatólicos e acusou as autoridades em geral de não se importarem com as perseguições que os protestantes estavam sofrendo no Brasil. Exemplifica sua denúncia citando um caso concreto, em Niterói, em que, “se não fosse o presidente da província, o nobre senador o Sr. Visconde de Souza Franco [um anticlerical, como veremos adiante], o Dr. Kalley [médico e pastor protestante escocês] seria assassinado a pedradas por uma combinação entre dois padres, que açularam o povo para apedrejar o homem”⁵⁶⁰.

Mesmo tendo o cuidado de não se declarar protestante, o discurso de Cruz Jobim, no que dizia respeito ao tema dos acatólicos, incomodou sobremaneira o senador ultramontano Figueira de Mello que, em aparte, lançou um forte protesto contra o colega, insinuando que ele teria ultrapassado os limites constitucionais. Disse então: “Senhores, é para mim grandemente estranho, e não acho termos bastante para declarar todo o meu pensamento, que um senador do Império, que jurou manter a constituição do Estado, venha, na cadeira que ocupa nesta casa, fazer uma propaganda do protestantismo, uma propaganda contra a religião católica apostólica romana, que é professada pela grande maioria dos brasileiros, que lhe deram entrada neste recinto”⁵⁶¹.

A última intervenção sobre o *Voto de Graça* que consideramos relevante para os nossos propósitos, foi feita pelo senador Visconde de Souza Franco⁵⁶². Em 1º de julho de

jan/mar. 1977. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/180986>. Acesso: 27 de fevereiro de 2016; Cf. também: David Gueiros Vieira. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*.

⁵⁶⁰ *ASI*, sessão em 15 de junho de 1874, Vol. I, pp. 265-266.

⁵⁶¹ *ASI*, sessão em 15 de junho de 1874, Vol. I, p. 272.

⁵⁶² Filho do negociante Manuel João Franco e de sua mulher, Catarina de Sousa Franco, Bernardo de Sousa Franco nasceu na capital da província do Pará em 28 de junho de 1805. As aulas de preparatórios que frequentou estavam sob a direção do arcebispo da Bahia. Em 27 de maio de 1823, foi preso acusado de se envolver na luta da independência da província. Apesar de remetido para Portugal a bordo da galera *Andorinha do Tejo*, foi solto poucos dias depois da sua chegada, e o jovem voltou à sua pátria em fevereiro de 1824. Tentou trabalhar no comércio, deixou essa carreira para continuar a cultivar o talento de que dispunha para as letras. Matriculou-se na Academia de Olinda no ano de 1831, formando-se ali em 1835. Voltou ao Pará em março de 1836 e serviu de procurador fiscal da tesouraria de junho a agosto daquele ano, sendo mais tarde nomeado juiz da área cível da capital. Foi ainda nomeado presidente da província do Pará, substituindo o general Andréia: “embora jovem e sem prestígio, tendo tomado posse no dia 8 de abril de 1839, pôde manter a ordem ameaçada e acabar de subjugar a rebelião que, durante sua curta, mas vigorosa administração deu os últimos arrancos nos campos de Ecuipiranga e Monte Alegre, e no rio Acará, sendo desde então que se pôde dizer pacificada a província; e deixou as rédeas da administração em fevereiro de 1840, reassumindo-as de novo como vice-presidente em fevereiro de 1841” (*Galeria dos Brasileiros Ilustres*, Vol I, p.118). Foi chamado aos conselhos da Coroa em 1848, fazendo parte do Ministério Paula e Sousa. Ocupou por quatro meses a pasta dos Negócios Estrangeiros, e interinamente por todo o mesmo mês de setembro a da Fazenda, sustentando os atos do Ministério de que fazia parte e firmando a reputação de estadista e de parlamentar, tornando-se um dos principais chefes do partido progressista. Em 1852, após 16 anos de uma vida dedicada aos trabalhos parlamentares e de ser eleito sucessivas vezes, afastou-se da política, retornando em 1855 como deputado.

1874, proferiu um discurso extremamente técnico, com o uso de diversos recursos jurídicos, para combater as críticas dirigidas ao Supremo Tribunal de Justiça e ao Conselho de Estado sobre a condução jurídica da querela⁵⁶³.

Visto que alguns senadores – entre eles, o próprio Silveira da Motta – chamaram a atenção para a possibilidade de o catolicismo se harmonizar com o liberalismo político, Souza Franco lastimou que, aos “olhos” da Cúria Romana, um bom liberal não pudesse ser um bom católico e, portanto, um bom cidadão. E o próprio Pio IX tinha determinado “no *Syllabus* que o católico apostólico romano desobedeça a soberania nacional, abomine os progressos do século e as liberdades modernas”, o que incluía as “ideias liberais”. Com o propósito de fundamentar seu argumento, chamou à colação exemplos de outros países: “Na França, na Bélgica, na Alemanha e em outros países, passa como princípio incontestável que não pode ser liberal e querer o programa do país aquele que entende dever obediência à voz de uma autoridade externa, que diz: Não posso, nem devo, conciliar-me e transigir com o progresso, com o liberalismo e com a civilização moderna (*Syllabus*, nº 80)”. Na ótica de Souza Franco, a defesa da liberdade de consciência em matéria religiosa era de fato o que caracterizaria o verdadeiro liberal, não tanto o de ser católico, pois “eu posso ser hoje católico apostólico romano, e ser amanhã calvinista ou luterano, ou de qualquer outra religião, e o verdadeiro liberal é aquele que segue os ditames da sua razão auxiliada pela razão universal”.

Com o término do discurso de Souza Franco, os debates foram encerrados e, posto “a votos o projeto, salvo as emendas, foi aprovado”. A emenda dos ultramontanos e a do senador anticlerical Silveira da Motta foram votadas em separado e “rejeitadas sucessivamente”⁵⁶⁴, prevalecendo portanto a posição do regalismo governamental, majoritária nas duas câmaras do poder legislativo brasileiro.

Um mês após o Senado ter aprovado a *Resposta a Fala do Trono*, dando apoio às medidas do governo em relação aos bispos, D. Macedo Costa foi, como vimos, condenado. Portanto, em julho de 1874, os dois bispos ultramontanos, condenados por desobedecerem à Constituição e às leis do Estado brasileiro, estavam na cadeia. Nela ficariam por mais de um ano.

Após a sua condenação, ocorreu uma revolta de grandes proporções na região Nordeste do Império brasileiro. Que teve este acontecimento a ver com a querela que

⁵⁶³ *ASI*, sessão em 01 de julho de 1874, Vol. I, pp. 7-12.

⁵⁶⁴ *ASI*, Sessão em 01 de julho de 1874, Vol. II, p. 16.

tinha posto em choque os bispos brasileiros com o poder político e a respectiva Constituição?

2. O Antijesuitismo na *Revolta do Quebra-Quilos* (1874-1875): ecos no Parlamento

Entre outubro de 1874 e maio de 1875, eclodiu no Nordeste brasileiro – nomeadamente nas províncias de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Alagoas – um movimento sócio-político de grandes proporções, que ficou conhecido como *Revolta* ou *Sedição do Quebra-quilos*. Armando Souto Maior, em um dos primeiros estudos acadêmicos do tema, intitulado *Quebra-quilos. Lutas Sociais no Outono do Império*⁵⁶⁵, define o movimento como uma “forma primitiva ou arcaica de agitação social”, não possuindo objetivos claros e alvos definidos, aproximando-se de certo tipo de *banditismo social*⁵⁶⁶.

A oposição ao início da vigência da Lei nº 1157, de 26 de junho de 1862, regulamentada em 1872, que determinava o estabelecimento do sistema métrico decimal [francês] como única medida em todo o Império esteve entre as causas imediatas da revolta⁵⁶⁷. Até então vigoravam, “desde o período colonial, diversas medidas – por exemplo, côvados, braças, libras, quintais, etc. –, misturando padrões portugueses, espanhóis e ingleses”⁵⁶⁸, situação que causava sérios problemas de ordem prática. A implementação da lei produziu violentas reações nas comunidades das províncias do Norte⁵⁶⁹. No entanto, a par desta causa, a resistência também revelava uma oposição de cariz fiscal.

⁵⁶⁵ Armando Souto Maior. *Quebra-quilos. Lutas Sociais no Outono do Império*. 2ª Edição. São Paulo: Cia Editora Nacional/MEC, 1978, p. 1.

⁵⁶⁶ Souto Maior parece dialogar com Eric Hobsbawm quando utiliza a expressão *rebelde primitivo* para definir a sedição. Cf.: Eric Hobsbawm. *Bandidos*. Rio de Janeiro: Forense, 1976.

⁵⁶⁷ O sistema métrico francês foi decretado no Brasil em 26 de junho de 1862 pelo Imperador D. Pedro II: “Fazemos saber a todos os nossos súditos que a Assembleia Geral Legislativa decretou, e nós queremos a Lei seguinte: Art. 1º O atual sistema de pesos e medidas será substituído em todo o Imperio pelo sistema métrico francês, na parte concernente às medidas lineares, de superfície, capacidade e peso (...) § 1º O sistema métrico substituirá gradualmente o atual sistema de pesos e medidas em todo o Imperio, de modo que em dez anos cesse inteiramente o uso legal dos antigos pesos e medidas”. Entretanto só entrou em uso com a sua regulamentação em 1872. Cf.: “Ementa: aprove as instruções provisórias para execução da Lei nº 1157 de 26 de junho de 1862, que substituiu em todo o Império o atual sistema de pesos e medidas pelo sistema métrico francês”. In Brasil. *Coleção de leis do Império do Brasil*. Vol. 2, Parte 2, p. 824. Disponível em: http://www.camara.leg.br/internet/infdoc/conteudo/colecoes/legislacao/legimpcd-06/leis1872/Leis-1872/Legimp-1872_74.pdf. Acesso em 22 de junho de 2017.

⁵⁶⁸ Magali Gouveia Engel. “Quebra-quilos”. In: *Dicionário do Brasil Imperial*, pp. 602-603.

⁵⁶⁹ Para verificar a implantação deste sistema e respectivas resistências em Portugal, cf.: Rui Miguel C. Branco. “A introdução do sistema métrico-decimal em Portugal”. In: Pedro Tavares de Almeida e Rui Miguel C. Branco (Coord.). *Burocracia, Estado e Território: Portugal e Espanha (Séculos XIX e XX)*.

Em outubro de 1874, na feira da Vila de Fagundes, Província da Paraíba, teve início a revolta. Uma grande multidão começou a destruir “os novos padrões de pesos e medidas e a protestar contra os preços das mercadorias, perseguindo furiosamente o cobrador de impostos”. A partir de então, “ocorreram manifestações em 78 localidades – 35 na Paraíba, 23 em Pernambuco, 13 no Rio Grande do Norte e sete em Alagoas”. O padrão dos ataques era o mesmo: “destruição de pesos, balanças e medidas; queima de documentos relativos às coletorias fiscais; quebra-quebra de prédios e objetos pertencentes a repartições do governo ou a *supostos membros da maçonaria*”. Os revoltosos eram homens e mulheres, agricultores pobres, artesãos, feirantes e desocupados. José Murilo de Carvalho amplia o quadro ao escrever que “os revoltosos atacaram câmaras municipais, cartórios, coletorias de impostos, serviços de recrutamento militar, *lojas maçônicas*, casas de negócio, e destruíram guias de impostos e os novos pesos e medidas”⁵⁷⁰ (grifo acrescentado).

Entretanto, é possível constatar que os fatores que contribuíram para a eclosão do movimento são bem mais profundos e diversos: a forte concentração fundiária do Nordeste, situação que dificultava a pequena produção agrícola; a decadência econômica que a região experimentava, fruto da crise na produção e no preço do açúcar e do algodão, processo que atingia particularmente Pernambuco e Bahia; e a manutenção de uma pesada carga tributária, que gerava uma situação potencialmente explosiva⁵⁷¹. Somando a essas questões estruturais, Souto Maior convocou outros fatores conjunturais, em particular a implantação do novo sistema métrico, o *espantinho* do alistamento obrigatório⁵⁷² e, como veremos mais detidamente adiante, a própria *questão dos bispos*.

Importa também mencionar que na revolta do *Quebra-quilos* não havia unidade ideológica e uniformidade de ação. Foi muito mais assimétrico do que convergente nas suas motivações. Com efeito, “se, numa cidade, escravos lutam por uma vaga liberdade,

Lisboa: Livros Horizonte, 2007, pp. 137-162. Havia também protestos contra os novos impostos, como se verifica na revolta da Maria da Fonte (1846).

⁵⁷⁰ José Murilo de Carvalho. *Cidadania no Brasil. O longo Caminho*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 71.

⁵⁷¹ “A herança secular da miséria do interior do Nordeste fora agravada, na década de 1870-1880, pelo fisco imperial que continuou a tributar o algodão e o açúcar com os mesmos impostos da época em que aqueles produtos podiam ser vendidos a 3\$000 e a 12\$000”. Cf.: Armando Souto Maior. *Quebra-quilos*, p. 11.

⁵⁷² Sobre o recrutamento compulsório nessa época, o historiador Caio Prado Júnior escreve: “o recrutamento para as tropas constitui, durante a fase colonial da história brasileira, como, depois ainda no Império, o maior espantinho da população; e a tradição oral ainda conserva em alguns lugares bem viva a lembrança deste temor. E não é para menos. Não havia critério quase nenhum para o recrutamento, nem organização regular dele. Tudo dependia das necessidades do momento e do arbítrio das autoridades”. Cf.: Caio Prado Júnior. *Formação do Brasil contemporâneo*. Colônia. São Paulo: Livraria Martins, 1942, pp. 308-309.

noutras o pequeno agricultor rebela-se na feira contra o novo sistema”. Em 1874, “há recusas sistemáticas de pagamento de impostos; em 1875 reage-se contra o alistamento militar”. Enfim, o movimento espalhou-se numa vasta área geográfica, com revoltosos que não tinham significativos contatos entre si, tendo como elo de “unidade” uma vaga e difusa oposição ao novo sistema métrico⁵⁷³. No geral, porém, é indiscutível que se trata de uma revolta não só contra uma maior presença da burocracia do Estado (impostos, esboço de uma máquina fiscal, recrutamento), mas também contra ideias e decisões tendentes a pôr em causa a ordem sacro-política tradicional que a *questão dos bispos* estaria a patentear.

Posto isto, pergunta-se: qual a conexão da revolta do *Quebra-quilos* com a questão dos bispos? Que interpretações suscitou essa revolta no Parlamento brasileiro?

2.1 O manejo dos ultramontanos da Revolta do Quebra-Quilos

Visconde do Rio Branco, numa série de cartas enviadas a D. Pedro II, pretendeu manter o Imperador informado da revolta do *Quebra-quilos*⁵⁷⁴. Numa das primeiras missivas em que o assunto foi tratado, o presidente do Conselho de Ministros conectou a *Questão do Bispos* com as revoltas no Nordeste, alegando que os *jesuítas* estavam por detrás das agitações: “Em Pernambuco apareceu agitação do mesmo carácter em Bom-Jardim. O Ibiapina [padre jesuíta] parece ser o agitador, andava proclamando. O pretexto é o recrutamento, os novos pesos e medidas e a *questão religiosa*”⁵⁷⁵ (grifo acrescentado). Em outra carta, o ministro informava o Imperador de que “O grito ‘morra aos maçons’ mostra que é a questão religiosa [que motivava a revolta]”⁵⁷⁶. E, por último, com muita segurança, concluía: “Para mim é evidente que a causa primordial é o *manejo dos ultramontanos*: o mais serve para excitar os que não compreendem a questão religiosa ou para acender-lhes a dedicação” (grifo acrescentado)⁵⁷⁷. Portanto, o presidente do Conselho de Ministros convenceu o Imperador de que a sedição era obra de um complô

⁵⁷³ Armando Souto Maior. *Quebra-quilos*, pp. 2 e 16.

⁵⁷⁴ Foram encontradas nove cartas em que Rio Branco informava D. Pedro II sobre a revolta, o primeiro ministro remeteu as missivas ao Imperador nas seguintes datas: 22, 25, 26, 27 (duas), 28, 29 de novembro; 1, 17 de dezembro de 1874. Cf.: *Anuário do Museu Imperial*, 1951, pp. 108-115.

⁵⁷⁵ Carta de Visconde do Rio Branco ao Imperador D. Pedro II, 22 de novembro de 1874. Cf.: *Anuário do Museu Imperial*, p. 108.

⁵⁷⁶ Carta de Visconde do Rio Branco ao Imperador D. Pedro II, 25 de novembro de 1874. Cf.: *Anuário do Museu Imperial*, p. 109.

⁵⁷⁷ Carta de Visconde do Rio Branco ao Imperador D. Pedro II, 27 de novembro de 1874. Cf.: *Anuário do Museu Imperial*, p. 112.

jesuítico que visava desestabilizar o gabinete. Sobre esta versão Souto Maior escreveu: “Rio Branco foi provavelmente o estadista que mereceu a maior confiança de D. Pedro II. Não somente pelo cargo que ocupava como também pelas qualidades que possuía. Sua palavra sempre foi acatada pelo Imperador, e é possível que este não duvidasse também das ligações dos quebra-quilos com o clero depois de ouvi-lo”⁵⁷⁸.

Na abertura da *Sessão extraordinária da Assembleia Geral*, em 16 de março de 1875, D. Pedro II, no discurso da *Fala do Trono*, com os subsídios fornecidos por Rio Branco, declarava que a “ordem pública”, no interior de algumas “províncias do Norte, em vários pontos” tinha sido perturbada por “bandos sediciosos” que assaltavam “as povoações, destruindo os arquivos de algumas repartições públicas e os padrões dos novos pesos e medidas”. Os revoltosos eram movidos pelo “preconceito contra a prática do sistema métrico” e pelo “fanatismo religioso”⁵⁷⁹. O Imperador corroborava assim a tese de que os ultramontanos, especialmente por meio dos jesuítas, estavam nos bastidores da revolta, fomentando a população católica contra as autoridades “ímpias”, utilizando a implantação do novo sistema métrico como pretexto.

É fato que em Pernambuco havia um núcleo forte de inacianos. Os jesuítas que foram incriminados como fomentadores da revolta eram italianos que haviam chegado à província de Pernambuco, em 1866, com o propósito de fundarem uma escola⁵⁸⁰. A convite do bispo D. Manoel de Rego Medeiros, criaram o Colégio São Francisco Xavier em Recife (Pernambuco). Entretanto, devido à forte oposição ao ultramontanismo na capital da Província e após o ataque dos liberais ao Colégio dos Jesuítas em Recife (14 e 16 de maio, analisado acima) o educandário foi transferido para São Lourenço da Mata (freguesia a 35 km da capital). Este colégio, instalado no interior de Pernambuco, passou a ser visto como o principal símbolo da presença jesuítica e como agência de promoção

⁵⁷⁸ Armando Souto Maior. *Quebra-quilos*, p. 67.

⁵⁷⁹ Antes da sessão ordinária do ano legislativo de 1875, o Imperador convocou extraordinariamente o Parlamento em razão da “urgência dos projetos de lei de orçamento e da reforma eleitoral”, cuja discussão não tinha sido concluída no último período legislativo. Essa sessão extraordinária compreendeu os meses de março e abril. Cf.: *ACD, Sessão Imperial da abertura extraordinária da Assembleia Geral*, 16 de março de 1875, Tomo I, s/n.

⁵⁸⁰ Os jesuítas começaram a retornar ao Brasil desde 1842. “O internuncio apostólico, Monsenhor Marino Marini, informou em 1845 ao Padre Mariano Berdugo, o então superior da Missão Jesuítica no Brasil, que o Ministro da Justiça, José Thomas Nabuco de Araújo, dera a entender que o Governo Imperial estava favorável ao estabelecimento de colégios da Companhia no Brasil; contudo, o Governo não estava interessado no *restabelecimento oficial dos Jesuítas* no Brasil”. Nesse contexto, “começaram a aparecer novos colégios: Santíssimo Salvador, em Desterro, Santa Catarina (1845-1854); Escola de Gramática, em Porto Alegre (1847); São Luiz, em Itu; e São Francisco Xavier no Recife (1867)”. Cf.: Ferdinand Azevedo. “O Colégio de São Francisco Xavier do Recife e de São Lourenço da Mata” (1867-1874, 1ª parte). *Symposium – Revista da Universidade Católica de Pernambuco - Recife*. 22 (1), pp. 8-65 pp. 1980, pp. 10-11.

dos interesses da Santa Sé no Brasil. “Quando o novo bispo de Olinda, o capuchinho Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, chegou ao Recife”, os jesuítas se tornaram “os melhores defensores do jovem prelado”, na sua luta “contra a maçonaria e o catolicismo liberal de muitos padres-maçons”⁵⁸¹. Conseqüentemente, intensificou-se a campanha contra os inicianos na região⁵⁸².

A historiografia sobre o tema aqui em análise é unânime em estabelecer conexões entre a *questão dos bispos* e a sedição do *Quebra-quilos*. Souto Maior escreve que “seria ingênuo não se perceber, espelhados no movimento, os ressentimentos da Questão Religiosa que abalara o país em 1873”. Não poucas vezes foram registradas palavras de ordem como “vivas à religião e morras aos maçons”⁵⁸³. José Murilo de Carvalho constatou que “a população protestava também *contra a prisão de bispos católicos* (...) o governo reformista do Visconde do Rio Branco ofendera tradições seculares dos sertanejos. Ofendera a Igreja, que lhes dava a medida cotidiana da ação moral; mudara o velho sistema de pesos e medidas, que lhes fornecia a medida das coisas materiais. Além disso, introduzira também a lei de serviço militar que, embora mais democrática, assustava os sertanejos, que nela viam uma possível tentativa de escravização. Os sertanejos agiram politicamente, protestando contra uma ação do governo que interferia em suas vidas de maneira que não consideravam legítima”⁵⁸⁴ (grifo acrescentado). O certo é que o vínculo estabelecido entre o *fanatismo dos ultramontanos* e a sedição do *Quebra-quilos*, já diagnosticado por Rio Branco e consagrado oficialmente por D. Pedro II, foi adotada pela historiografia sobre o tema.

Num estudo de 1980, muito bem fundamentado em fontes, Ferdinand Azevedo S.J, reconheceu que D. Vital realmente “recebeu ajuda de muitos clérigos”, e, sobretudo, dos jesuítas italianos: “Certamente encontrou neles aquela coragem que ele tanto possuía”. Este fato, porém, “fez com que os inimigos dos jesuítas se tornassem mais

⁵⁸¹ Idem, p. 34.

⁵⁸² A compreensão dos maçons sobre a presença dos jesuítas em Pernambuco pode ser percebida no seguinte excerto: “No Brasil, o plano de conquista jesuítica foi sabiamente conduzido. Primeiro, procuraram apoderar-se da instrução e fundaram colégios. Eles são os amassadores de cérebros por excelência. Em seguida, conseguiram a aliança dos bispos e, por este intermédio, assenhorearam-se dos seminários e freguesias. Neste plano, entrava a lenta e gradual substituição do clero brasileiro que dera tão altas provas de abnegação e sacrifício no plano impatriótico de dominar o país sob o influxo das ideias religiosas, bem que estas ideias lhes fossem bem caras. Então as paróquias vagas deixaram de ser providas por concurso e uma falange de padres estrangeiros entrou a rege-las, sob o título de vigário encomendados”. Cf.: Manoel Arão. *História da Maçonaria no Brasil*. Recife: Edição do autor, 1926. V.1, p. 406, *apud* Ferdinand Azevedo. “O Colégio de São Francisco Xavier do Recife e de São Lourenço da Mata”, p. 38.

⁵⁸³ Armando Souto Maior. *Quebra-quilos*, pp. 2 e 16.

⁵⁸⁴ José Murilo de Carvalho. *Cidadania no Brasil*, p. 72.

intransigentes e engenhosos”⁵⁸⁵. Em função dessa proximidade, conhecida por todos⁵⁸⁶, o presidente da Província de Pernambuco, o Barão de Lucena escreveu ao Visconde do Rio Branco sobre as relações dos jesuítas com a revolta do Quebra-quilos, elo que este propagará. Para a autoridade regional, era uma evidência “que esse movimento é concitado pelos adeptos em favor da questão religiosa, sendo dirigida pelos padres jesuítas e seus partidários, e apoiados pelos exaltados descontentes da atual situação, (...) Sendo veementes os indícios do que acabo de dizer, resolveu o Sr. Chefe de Polícia proceder às diligências, o que fez varejando as casas dos padres jesuítas aqui, onde habitaram disfarçados, e em São Lourenço da Mata, onde tinham um colégio, apreendendo papéis e cartas que comprovam a intervenção direta deles na questão religiosa e em suas consequências”⁵⁸⁷.

Os bispos e religiosos ultramontanos, assim como os próprios jesuítas negaram sempre a narrativa do governo imperial. No jornal *A União*, periódico católico ultramontano publicado no Recife, em matéria editorial intitulada “A Política às apalpadelas”, o articulista escreveu o seguinte (em 5 de dezembro de 1874): “A seita Imperial, porém, sempre à espreita, sempre incansável no ódio e perseguição aos católicos e à clerezia, segundo a denominação moderna, não quis deixar escapar tão bela ocasião, especulando mais uma vez com a inépcia e credulidade de seus sequazes. Movida de espírito diabólico inventou logo o *trait d’union* daqueles movimentos com a questão religiosa. São os ultramontanos os autores do movimento, exclamou ela, e tanto bastou”⁵⁸⁸.

Apesar dos protestos dos ultramontanos na imprensa, no parlamento e no púlpito, a realidade foi que os jesuítas italianos acusados de envolvimento no movimento do *Quebra-quilos* foram todos expulsos do Brasil em dezembro de 1874⁵⁸⁹. Ferdinand

⁵⁸⁵ Ferdinand Azevedo. “O Colégio de São Francisco Xavier do Recife e de São Lourenço da Mata” (1867-1874, 2ª parte). *Symposium – Revista da Universidade Católica de Pernambuco - Recife*. 22 (2), pp. 10-59, 1980, p. 11.

⁵⁸⁶ Segundo Ferdinand Azevedo a amizade entre o capuchinho Dom Vital e os jesuítas era especial. “Recife todo sabia que o Dom Vital e os jesuítas estavam unidos na sua luta contra o *Ministério de 7 de Março*, e até uma charge no jornal “America Illustrada”, em 1873, apresentou um padre jesuíta, recebendo esmolas de fieis com o rosto de Dom Vital”, cf.: Ferdinand Azevedo. *O Colégio de São Francisco Xavier do Recife e de São Lourenço da Mata*, p. 50

⁵⁸⁷ Arquivo Histórico do Itamaraty. Ministério das Relações Exteriores. *Carta do Presidente Henrique Pereira de Lucena ao Visconde do Rio Branco*, Recife, 15 de dezembro de 1874. *Apud*: Ferdinand Azevedo, p. 26.

⁵⁸⁸ *Apud* Ferdinand Azevedo, idem, p. 31

⁵⁸⁹ Durante mais de quarenta anos os inicianos estiveram afastados de Pernambuco, “somente em 1917, quando o então bispo de Olinda e Recife, Dom Sebastião Leme, convidou os jesuítas portugueses para trabalhar no Recife, as atividades educacionais e espirituais dos padres jesuítas voltaram a existir de novo

Azevedo ressalta, com surpresa, a celeridade do processo: “O que impressiona na expulsão dos oito padres jesuítas foi sua rapidez. Os Quebra-quilos começaram no fim de outubro e a expulsão foi decretada apenas dois meses depois”⁵⁹⁰. Quando Pedro II fez o seu discurso de abertura da sessão parlamentar, a sedição já estava completamente dominada.

A atuação do *Gabinete 7 de março* – ressalte-se que era liderado por um Grão-mestre da maçonaria – no processo de investigação e repressão aos revoltosos do quebra-quilos procedeu como um anticlerical radical. Talvez tenha sido este o momento mais emblemático em que o governo evidenciou sua militância antijesuítica. Mas, como é que o Parlamento avaliou o desempenho do governo no transcorrer do conflito?

2.2 A revolta do *Quebra-Quilos* nos debates parlamentares

A prisão e condenação dos bispos, a sedição do *Quebra-quilos* e a *Fala do Trono*⁵⁹¹, em que se atribuiu uma das causas da revolta ao “fanatismo religioso” dos jesuítas, contribuíram para elevar o tom das intervenções nas tribunas das casas parlamentares, tendo como resultado uma nova onda de discursos – e discussões – em que a *questão dos bispos* e, a seu pretexto, a longa *questão religiosa* estiveram na berlinda.

Na Câmara temporária, o principal parlamentar que debateu a sedição do *Quebra-quilos* foi Tarquínio de Souza. Em discurso pronunciado em 30 de março de 1875, contestou frontalmente a narrativa construída pelo governo sobre a revolta. Em sua compreensão, o *Gabinete 7 de março* estava reproduzindo uma inverdade, pois “logo que apareceram no Recife as primeiras notícias do movimento sedicioso, procuraram inocular no espírito público que era obra dos ultramontanos”, versão reverberada pela “imprensa

em Pernambuco”. Cf.: Ferdinand Azevedo. *O Colégio de São Francisco Xavier do Recife e de São Lourenço da Mata*, p. 47.

⁵⁹⁰ Ferdinand Azevedo. *O Colégio de São Francisco Xavier do Recife e de São Lourenço da Mata*, p. 40.

⁵⁹¹ Os debates sobre a Fala do Trono e o projeto do Voto de Graça em que o tema do *Quebra-quilos* esteve presente transcorreram entre os dias 30 de março a 05 de abril de 1875. F. X. Pinto Lima, F. L. Gusmão Lobo e F. J. Cardoso Junior foram os deputados que assinaram a redação final do projeto *Resposta a Fala do Trono*, no que tange à questão da sedição das províncias do Nordeste. Eis o texto final: “Lamentando profundamente que a ordem pública fosse perturbada no interior de quatro províncias do norte, onde bandos sediciosos, em geral movidos por fanatismo religioso e preconceitos contra a prática do sistema métrico, assaltaram povoações, e destruíram arquivos e padrões dos novos pesos e medidas, soube a câmara com prazer ter sido sufocado de pronto o movimento criminoso, graças à ação da autoridade auxiliada por cidadãos dos mais prestantes daquelas localidades”. Conforme se vê, confirmaram a tese do Trono sobre a relação entre fanatismo e a sedição. Cf.: *ACD*, Sessão de 05 de abril de 1875, Tomo II, p. 125.

e por homens do partido liberal”. Contra essa narrativa, argumentou que, “para a sedição, concorreram indivíduos de ambos os partidos, liberais e conservadores, mas sem fim político, sem o acordo das influências políticas e levados somente pelas opressões que sofriam, pelas fraudes de que são vítimas”⁵⁹². Sua intenção era clara: queria a tese de que a sedição tinha sido fruto dos jesuítas, inserindo-a tão somente no campo político e social.

No dia seguinte, o mesmo deputado retornou à tribuna para continuar a defesa do seu ponto de vista, agora fundamentado em diversos documentos. Para o orador, o número muito baixo de jesuítas nas províncias em que eclodiram revoltas era, por si só, prova da impossibilidade de uma liderança de inacianos: em Pernambuco, estes não passavam de nove; “quatro estavam em S. Lourenço da Matta; um no Recife; dois na Villa do Triumpho; um na freguesia do Pão d’Alho; e um outro encontrava-se na Paraíba do Norte, no Engenho Tibiry”. Em nenhum desses lugares, afirmou o deputado, os sediciosos penetraram. Ao citar um ofício de Joaquim Manoel Vieira de Mello, juiz municipal Villa do Triumpho, ao presidente da Província de Pernambuco, Henrique Pereira de Lucena, o deputado revelou à Câmara um pormenor importante que ocorreu durante a revolta:

No dia 31 de dezembro, por ocasião da chegada dos jornais oficiais da capital, e depois de divulgada a importantíssima portaria de V. Ex. de 21 [expulsando os jesuítas italianos], o povo, que ainda existia em grande número nesta vila, *manifestara logo a maior indignação contra o procedimento do governo sobre os jesuítas*; e, não obstante nesse mesmo dia o jesuíta Onoratti (único aqui existente) ter manifestado publicamente que, *em vista da portaria dessa presidência, jamais poderia deixar de seguir o destino de seus companheiros que se acham a bordo (...)* o povo insensato pelo fanatismo de que se acha possuído mostrara por sua vez que de forma alguma consentiria que daqui saísse o padre Onoratti, e fosse por qualquer meio ele estava disposto a fazer a mais rigorosa oposição. (...) Nesse malévolos propósito procurou, na noite desse mesmo dia, reunir-se armado a favor dos jesuítas (grifo do autor).⁵⁹³

Para corroborar o que declarara, leu ainda um ofício de Antônio Francisco Corrêa de Araújo, chefe de polícia, ao Presidente da Província, em que o remetente informava que “um crescido número de indivíduos armados apresentou-se na frente da casa do Dr. Juiz de Direito da Comarca e, depois de ter dito vivas à religião e morras ao governo

⁵⁹² ACD, Sessão de 30 de março de 1875, Tomo I, p. 79.

⁵⁹³ ACD, Sessão de 30 de março de 1875, Tomo I, p. 364

maçon, dirigiu muitos insultos ao dito magistrado, que sem dúvidas teria sido vítima do furor daqueles fanáticos, se amigos seus e do governo não tivessem com prudência dispersado o ajuntamento”⁵⁹⁴.

Tomando em consideração os documentos citados e a própria construção da narrativa do deputado, fica claro que ocorreram, na virada de 1874 para 1875, duas “revoltas”: a revolta contra a lei de implementação dos novos pesos e medidas, ainda que misturada com outras motivações; e uma *revolta popular contra a expulsão dos jesuítas*. Até que ponto uma contaminou a outra, dependerá da posição ideológica do intérprete dos fatos, fator que foi utilizado por Tarquínio de Souza para evidenciar que os “vivas à religião” e os “morras ao governo maçom” ocorreram, não em função da revolta dos Quebra-quilos, mas como reação à expulsão dos jesuítas. O governo, na perspectiva do deputado, invertera intencionalmente a cronologia dos fatos para culpabilizar os inicianos. Seja como for, o certo é que o tema estava sendo amplamente debatido no Parlamento.

Tarquínio de Souza, na conclusão do seu discurso, qualificou a expulsão dos jesuítas como um ato “iníquo, violento e sem justificação possível”. E, evocando a colisão religiosa que ocorreu com Bismarck, lembrava que, mesmo na “Prússia, quando o parlamento votou a expulsão dos padres jesuítas, os agentes do poder executivo assinaram certo prazo, para que neles os membros da companhia arranjassem os seus negócios e deixassem o território prussiano”⁵⁹⁵. O governo brasileiro ultrapassou o pouco liberal Império, pois expulsou os inicianos de forma sumária e sem julgamento.

Estando presente o presidente do Conselho de Ministros, subiu à tribuna para defender a posição do governo. Rio Branco tentou esclarecer dois pontos: explicar os fatos que comprovavam a participação do clero ultramontano e dos jesuítas na sedição do *quebra-quilos*; e, apresentar as razões da expulsão dos jesuítas⁵⁹⁶.

Quanto ao primeiro, reforçou que o executivo “não tem perseguido o clero” e que, ao “contrário do que os inimigos do gabinete 7 de março diziam”, não estava fazendo “guerra contra a religião”. As decisões que tomou contra uma parte do clero foram ditadas pelo seu compromisso para com “os princípios consagrados na primeira de nossas leis, na Constituição do Império”. Por outro lado, como “os fatos dizem tanto” e sua expressão “é tão clara”, não foram necessárias muitas análises para “asseverar que o fanatismo

⁵⁹⁴ ACD, Sessão de 30 de março de 1875, Tomo I, p. 365

⁵⁹⁵ ACD, Sessão de 30 de março de 1875, Tomo I, p. 366.

⁵⁹⁶ ACD, Sessão de 31 de março de 1875, Tomo I, pp. 91-92.

religioso muito concorreu para aqueles tristes sucessos”. Segundo Rio Branco, os “gritos contra o governo maçônico”, a destruição dos pesos e medidas “que também foram declarados maçônicos”, não deixavam dúvidas de que “a questão religiosa contribuiu em muito nos graves atentados contra as autoridades”.

A expulsão dos jesuítas resultou, por conseguinte, desta conexão. Para o chefe do governo, “esses padres estrangeiros animavam o movimento sedicioso, se não foram os principais motores”. Além disso, e recorrendo ao legado pombalino, disse que ainda estava em vigor no Brasil a “carta régia de 3 de setembro de 1759, que expulsou dos domínios de Portugal a corporação dos jesuítas”. Portanto, a expulsão dos jesuítas italianos estava baseada em duas razões fundamentais: o fato de como corporação “os jesuítas não poderem existir entre nós”; e a ameaça “à ordem pública” que a sua presença constituía⁵⁹⁷.

Um outro interveniente no debate travado na Câmara temporária foi o deputado Manuel Eufrásio Correia, que perfilhava posições anticlericais e via no casamento civil uma “das necessidades mais palpitantes para o progresso do país”, visto que a sua inexistência constituía uma das principais barreiras para o ingresso de imigrantes no Brasil. No entanto, no debate sobre a revolta, não poupou críticas ao governo na resolução da sedição, pois este agiu com “dois pesos e duas medidas”, visto que deportou jesuítas do Nordeste, acusando-os de formarem uma corporação, quando em São Paulo e em Santa Catarina, continuavam em funcionamento casas inacianas, o que constituía uma contradição flagrante, pois “a uns permite-se plena e ampla liberdade, a outros não se consente nem a permanência no território brasileiro”⁵⁹⁸.

O debate sobre a sedição do *Quebra-quilos* foi intenso também no Senado. Discutir o assunto era incontornável, porque o tema foi evocado na *Fala do Trono*, e o plenário, por dever regimental, tinha a obrigação de o abordar⁵⁹⁹.

Nesse âmbito, o primeiro a manifestar-se sobre o tema foi o senador Zacarias de Góes. Para o senador ultramontano “asseverar que o fanatismo religioso moveu aquelas

⁵⁹⁷ ACD, Sessão de 31 de março de 1875, Tomo I, p. 92.

⁵⁹⁸ ACD, Sessão de 31 de março de 1875, Tomo I, pp. 97-98.

⁵⁹⁹ Na sessão de 17 de março, foi escolhida, através de escrutínio, a comissão responsável por preparar o projeto de *Resposta a Fala do Trono*⁵⁹⁹. O projeto foi apresentado ao plenário do Senado apenas no dia 30 de março. Em concordância com o Imperador, a comissão também “deplorou” a perturbação da ordem pública levada a cabo “pelos fanáticos” das Províncias do Norte. Para a comissão, “tão lamentáveis desatinos” claramente patenteiam “a insuficiência de cultura intelectual e moral em grande parte do povo do interior do Império”, sendo plenamente justificável a “pronta repressão do movimento”. A comissão era composta pelos senadores Visconde do Rio Branco, Visconde de Niterói e Fernandes da Cunha. Cf.: *ASI*, sessão em 17 de março de 1874, Vol. I, p. 6. Durante 40 dias debateu-se o Voto de Graças, tendo sua votação e aprovação na Sessão de 27 de abril de 1875, p. 218.

massas”, como dizia o governo, “era uma grande inexatidão, pois o povo brasileiro não era fanático, pelo contrário, há quase descrença”. Aproveitou a ocasião para inverter o argumento: “fanatismo, se há, não é dos católicos, é na seita que galgando o poder, quer pôr no lugar da lei de Cristo a lei da maçonaria”. Atribuir fanatismo ao povo, continuou o senador, era uma maneira de escamotear o “arbítrio do governo na expulsão dos jesuítas de algumas Províncias do Norte, acusados de incenso à causa pública”. A ação do governo, “cheirava a pombalismo”, e “sem nenhuma das circunstancias que explicavam o pombalismo”. Depois, desenvolveu a sua tese acerca dos fundamentos doutrinários das perseguições. É que, se Bismarck, por motivos políticos, guerreasse “a religião católica”, e se “o Marquês de Pombal e os ministros da Europa do seu tempo” guerrearam “os jesuítas”, isso deveu-se ao fato de já estarem “obedientes à doutrina dissolvente de Jean Jacques Rousseau, e Voltaire”; eles “eram inimigos da religião e, sobretudo da monarquia que queriam deitar abaixo, como deitaram”⁶⁰⁰. Entretanto, para o senador, a realidade que justificava a campanha contra os jesuítas na Europa, não existia no Brasil⁶⁰¹.

Tal como fizera na Câmara temporária, o Visconde do Rio Branco, em discurso proferido em 7 de abril de 1875, também apresentou a defesa do seu governo no Senado. Contudo, não acrescentou nada de novo ao que tinha dito na Câmara dos Deputados⁶⁰².

Em 12 de abril foi a vez de discursar o Visconde de Niterói (Francisco de Paula Negreiros de Sayão Lobato, 1815-1884), líder da bancada do governo e um dos elaboradores do projeto de *Resposta a Fala do Trono*. Após avaliar o projeto, mobilizou toda a herança pombalina contra os jesuítas. Assim, se aceitava que os religiosos, enquanto estavam prestando bons “ofícios na instrução” deveriam ser “bem acolhidos, acatados e garantidos no país como hóspedes úteis”, compreendia, porém, que o governo não pudesse “apagar da lembrança do povo os antigos feitos dos jesuítas”, isto é, a “sua má índole e tendência a maquinações como sociedade secreta, de piores abusos, conspirando sempre para adquirir riqueza e por intrigas disporem do poder, dominando o governo e governados”. Em simultâneo, o executivo também não podia apagar da sua lembrança a lição oferecida pela ação de “todos os homens esclarecidos que por tal

⁶⁰⁰ *ASI*, sessão em 5 de abril de 1875, p. 90.

⁶⁰¹ Argumentos semelhantes foram utilizados em um discurso proferido pelo senador Figueira de Mello. Cf.: *ASI*, sessão em 9 de abril de 1875, Vol. I, p. 112-123.

⁶⁰² No discurso afirmou que a expulsão dos jesuítas foi uma medida necessária, pois estava “na consciência de todos, que alguns desses padres andavam pelo interior alucinando o povo”, com a “falsa ideia de que o governo estava perseguindo a religião do Estado”. Argumentou também que os inacianos andavam disfarçados, pois nem “traziam suas vestes sacerdotais, e não pregavam senão ideias de desobediência ao povo”. Diante dessa realidade a “prudência aconselhava que esses estrangeiros saíssem do país. Cf.: *ASI*, sessão em 7 de abril de 1875, Apêndice, pp. 8-9.

procedimento as quatro nações mais católicas da Europa, a Áustria, a França, a Espanha e Portugal, se coligaram para alcançar do Santo Padre a extinção da companhia”⁶⁰³. Em razão desse passado conspiratório, e porque os inicianos do Nordeste possuíam o “propósito manifesto de hostilizar o governo, lançar-lhe invectiva e baldões os mais cruéis”, tendo como justificativa a acusação de que o governo se tornara “perseguidor da Igreja”, apoiava a medida de expulsão adotada pelo poder executivo. Além disso, havia ainda outro fator que a tinha aconselhado: o Gabinete de 7 de março estava tentando evitar que as propostas dos *radicais* que prestavam “ouvidos ao órgão de *Ganganelli* e de outros exagerados, que clamam por medidas as mais rigorosas”, ganhassem mais simpatizantes no parlamento. Portanto, em face do crescimento das pressões para se proceder a alterações mais profundas nas relações entre a Igreja e o Estado, “o governo não devia hesitar”; era seu dever “expulsar os ativos agitadores desta ominosa dissensão”⁶⁰⁴, tendo em vista solucionar rapidamente a polêmica. Ora, tendo-se distanciado dos *radicais*, o Visconde de Niterói foi acusado pelos ultramontanos de ser um livre-pensador⁶⁰⁵.

3. Dando a mão à palmatória: a “monstruosa” anistia dos bispos

A condenação dos bispos provocou diversos protestos, oriundos, não só dos parlamentares alinhados com a Santa Sé, mas também de outros grupos externos à representação nacional. No fundo *Figueira de Mello* da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, estão depositadas diversas cartas manuscritas em que o tema da prisão, julgamento e condenação dos bispos é dominante.

Em uma delas, enviada por José Bernardino da Cunha Bittencourt, membro do partido conservador e ex-deputado pelo Rio Grande do Sul⁶⁰⁶, ao senador ultramontano Jerônimo Martiniano Figueira de Mello – o mesmo que, ao lado de outros ultramontanos, havia elaborado uma emenda ao *Voto de Graça* debatido acima –, após a condenação do

⁶⁰³ *ASI*, sessão em 12 de abril de 1875, Vol. I, p. 137.

⁶⁰⁴ *ASI*, sessão em 12 de abril de 1875, Vol. I, p. 142.

⁶⁰⁵ Em 19 de abril, o senador Figueira de Mello, faz um discurso em que afirmou que, na sua compreensão, a Coroa estava sendo mal aconselhada no que diz respeito às questões envolvendo a religião do Estado. Por isso, a religião católica estaria melhor “se não houvesse na roda da Coroa conselheiros que se animam a dizer que ‘um Estado não tem nem pode ter religião alguma, que não possui corpo nem alma, que é um ser ideal’, e se “acaso não houvesse conselheiros de Estado que perante a Coroa vão orgulhar-se de livres pensadores e de inimigos das crenças, que constituem a nossa religião, a religião do Estado, que eles mesmo juraram manter”, cf.: *ASI*, sessão em 19 de abril de 1875, Vol. I, p. 176.

⁶⁰⁶ José Bernardino da Cunha Bittencourt (1827-1901) era médico, jornalista, professor e político. Membro do Partido Conservador, foi eleito deputado provincial (1852-1867) e por três vezes deputado geral (1869-1872, 1878).

bispo D. Vital, é possível perceber, por meio de um documento privado, como os ultramontanos receberam a notícia da condenação daquele prelado: “Dou a V. Exc., como magistrado e brasileiro, os *pêsames pela iniquidade* que acaba de consumir o Supremo Tribunal de Justiça, constituindo-se, a sua maioria, em *instrumento miserável da maçonaria*, e da perseguição feita à Igreja de Deus, na pessoa do nunca assaz louvado bispo D. Vital”⁶⁰⁷. Quinze dias depois, o senador recebeu outra carta do mesmo interlocutor, onde o tema da condenação reaparece: “Que sorte nos aguarda, meu digno amigo, em um país em que os mais altos tribunais curvam-se submissos aos *ditames e ao bom querer do Governo* (...) Deus tenha compaixão de nós”⁶⁰⁸. Os excertos das missivas revelam que, para os ultramontanos, a maçonaria e o governo, ou o governo maçonzado, subjugaram o Supremo Tribunal de Justiça e desencadearam uma iníqua perseguição contra a Igreja de Deus.

A condenação dos bispos também produziu comoção entre a população em geral. Durante o período em que D. Macedo Costa aguardava na prisão o seu julgamento, surgiram, emanadas de diversas regiões do Brasil, manifestações de apoio e encorajamento ao bispo “perseguido”. Ao lado das mensagens, encontramos também diversas *petições* com centenas de assinaturas enviadas diretamente ao Imperador e solicitando a libertação dos religiosos. Em uma dessas *petições*, encontra-se um poema manuscrito, anônimo, oriundo da longínqua província do Masagão (Norte do Império), em que se percebe o fascínio popular exercido pelos bispos, transformados em “mártires”:

Levanta-te desse letargo
Oh vila de Mazagão!
No exemplo de tua irmã
Parece que não tens coração

Para humildes recorrer
Ante o trono majestoso
Implora o perdão
Do pastor primoroso

Reuni vossos filhinhos
Faze tua convocação
Manda imprimir seus nomes
Na lista de *petição*

⁶⁰⁷ Carta de José Bernardino da Cunha Bittencourt a Figueira de Mello, Porto Alegre 14 de março de 1874. Biblioteca Nacional. Setor de Manuscritos. Fundo *Figueira de Mello*. Doc. I-29,23,8, 4 p.

⁶⁰⁸ Carta de José Bernardino da Cunha Bittencourt a Figueira de Mello, Porto Alegre, 29 de abril de 1874. Biblioteca Nacional. Setor de Manuscritos. Fundo *Figueira de Mello*. Doc. I-29,23,8, 6 p.

Dirigida ao monarca
Pedindo-lhe por caridade
Soltura a nosso bispo
Por sua imperiosa bondade

Espera ser atendida
Por caridade do imperador
É o preceito católico
O verdadeiro mediador

Este exército católico
É a igreja militante
Curvando a frente enobrecida
Humilde suplicante

Por: Uma ovelha do rebanho⁶⁰⁹.

O governo, ao promover o encarceramento dos bispos, colocou-se numa situação extremamente complicada, devido às pressões de todos os setores solicitando a libertação dos religiosos, e isso tornou-se um fator desestabilizador para o gabinete de Rio Branco.

Uma boa síntese dessa situação complexa encontra-se na intervenção do senador liberal José Antônio Saraiva⁶¹⁰, que, em discurso proferido em 16 de abril de 1875 na tribuna da Câmara vitalícia, afirmou que o gabinete errou na via que seguiu para resolver o conflito. Na sua percepção, a “infelicidade do ministério” consistiu em adotar duas estratégias incompatíveis: “O que fez, porém, S. Ex.? Recorreu aos tribunais e recorreu ao Santo Padre; encarcerou os bispos e ao mesmo tempo pedia ao Papa que o auxiliasse, que fizesse com que os bispos voltassem a obediência”. O resultado foi que, em face da prisão dos bispos, o papa retraiu-se na sua censura inicial aos religiosos. Por isso, Saraiva concluía que, “enquanto o nobre presidente do conselho tiver os bispos prisioneiros, a

⁶⁰⁹ No arquivo do IHGB (Rio de Janeiro), encontramos diversas petições, enviadas da Província do Pará, seguidas de abaixo-assinados manuscritos, solicitando a libertação do bispo D. Macedo Costa: foram enviados de Abaeté (s/d, 442 assinaturas), Bujarú (16 de abril de 1875, 54 assinaturas), São Miguel do Guamá (15 de abril de 1875, 77 assinaturas), Mazagão (06 de maio de 1875, 110 assinaturas), Faro (16 de maio de 1875, 31 assinaturas), Cametá (s/d, 152 assinaturas), Outros (75 assinaturas). Cf.: IHGB. *Abaixo-assinado e petições a S.M. o Imperador D. Pedro II, dos residentes da diocese do Grão-Pará, para a restituição do seu amado pastor D. Macedo Costa*. Belém, 1875. IHGB. Documentos manuscritos. Coleção Dom Antônio de Macedo Costa. Documento: DL – 413-15, (9 documentos).

⁶¹⁰ José Antônio Saraiva (1823-1895), era “natural do estado da Bahia, bacharelou-se pela Faculdade de Direito de São Paulo. Durante algum tempo exerceu a magistratura, mas, a partir de 1853, aos 30 anos de idade, empreendeu bem-sucedida carreira política. Foi reeleito sucessivamente para a Câmara dos Deputados nas Legislaturas de 1853 a 1867. Neste último ano, foi escolhido para integrar o Senado. Presidiu às províncias do Piauí (sendo fundador de Teresina, para onde se transferiu a capital, até então em Oeiras), Alagoas, São Paulo e Pernambuco. Foi ministro da Marinha e de outras pastas. Alcançou grande notoriedade pelo fato de haver patrocinado, na condição de Presidente do Conselho de Ministros, a reforma eleitoral de 1881, que pôs fim à votação em dois turnos”. Cf.: Antônio Paim. José Antônio Saraiva. Disponível em: http://www.cdpb.org.br/jose_antonio_saraiva.pdf. Acesso em 14 de agosto de 2017.

solução é impossível”. Por outro lado, dada a intransigência de Rio Branco, o beco sem saída continuaria “insolúvel com o ministério atual”⁶¹¹.

O que aqui mais nos interessa neste discurso é o conteúdo das sugestões, é a sugestão dos caminhos “pelos quais o nobre presidente do conselho poderia resolver a questão sem auxílio do Santo Padre”. O primeiro passaria pela aprovação de uma “legislação mais eficaz, porém mais doce”, que substituísse a prisão pela *deportação*, pois, para os bispos, “que querem olhar mais para Roma do que para a sua pátria”, seria mais coerente mandá-los “habitar Roma”. O segundo pedia ao governo para decretar a libertação dos religiosos, dado que, com isso, “obteria imediatamente de Roma uma ordem para os bispos entrarem em obediência” ao Estado. E, finalmente, propôs “a separação da Igreja do Estado, meio que todos os *liberais adiantados* e mesmo os menos adiantados” desejavam. Mas, quanto a esta última proposta, tinha consciência de que não seria acolhida “porque todos reconhecem que o poder que quer se tornar violento e arbitrário, tem necessidade de não emancipar a Igreja, de ter bispos com excelência, andando em carruagens e morando em palácios e não um clero democrático, que se reúna ao povo para defender as liberdades públicas”⁶¹². Em sua ótica, o governo pretendia continuar dominando a Igreja para, através dela, manter o controle sobre o povo.

Após longos e agitados cinco anos à frente do governo, o Visconde do Rio Branco, alegando cansaço e alguns desgostos, pediu demissão. O Imperador, com alguma resistência, aceitou a pretensão e, em 24 de junho de 1875, exonerou o presidente do mais longo gabinete ministerial do Segundo Reinado.

Diante da nova realidade, Pedro II convidou o Duque de Caxias⁶¹³, grande veterano da guerra do Paraguai⁶¹⁴ e nome de consenso no interior do Partido Conservador,

⁶¹¹ ASI, sessão em 16 de abril de 1875, Vol. I, pp. 159-161.

⁶¹² ASI, sessão em 16 de abril de 1875, Vol. I, p. 161.

⁶¹³ Luís Alves de Lima e Silva (1803-1880), o duque de Caxias, é oficialmente considerado, desde 1923, como o “patrono do Exército”, sobre a “construção” deste “grande homem”. Cf.: Celso Corrêa Pinto de Castro. Entre Caxias e Osório: a criação do culto ao patrono do Exército brasileiro. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 14, n. 25, p. 103-118, jul. 2000. ISSN 2178-1494. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2112>. Acesso em 28 fevereiro de 2018.

⁶¹⁴ A Guerra do Paraguai, ou Guerra da Tríplice, foi o mais sanguinolento e destrutivo dos conflitos armados que assolaram a América do Sul no século XIX. “A guerra contra o Paraguai foi acontecimento central da história do Brasil da segunda metade do século 19. Em sentido lato, as ações militares iniciaram-se em 16 de outubro de 1864, com a intervenção do Império no Uruguai contra o autonomismo blanco, exigida pelos criadores rio-grandenses instalados no norte daquele país e pela política imperial no Prata, e concluíram-se, em 1º de março de 1870, com a morte de Solano López, com o Paraguai sob ocupação militar”. Cf.: Mário Maestri. A Guerra Contra o Paraguai: História e Historiografia: Da instauração à restauração historiográfica [1871-2002]. *Estudios Historicos*, Uruguay, nº 2, pp. 1-29, Agosto 2009, p. 1. Disponível em: http://www.estudioshistoricos.org/edicion_2/mario_maestri.pdf. Acesso em 18 de agosto de 2016. Uma boa introdução ao tema pode ser encontrada na obra coletiva publicada em 1995, 150 anos após o fim do conflito, e que contou com a contribuição de historiadores brasileiros, paraguaios, argentinos e ingleses,

para substituir Rio Branco. Em 28 de junho, ocorreu uma sessão especial no Senado, em que essas decisões foram oficializadas e o novo chefe de governo tomou posse. De acordo com a tradição daquela Câmara, em ocasiões dessa natureza, a palavra era franqueada a quem tivesse interesse em tomá-la. Após breve fala de despedida de Rio Branco e do discurso de posse do novo primeiro ministro, falou o senador ultramontano Zacarias de Góes, para expressar a seguinte opinião: as razões fornecidas pelo ex-presidente do Conselho de ministros para deixar o governo não eram satisfatórias. Na ótica do ultramontano, a razão principal da queda do governo estava associada à *questão dos bispos*. O gabinete demissionário tinha excedido as suas atribuições e gerado uma situação insustentável; daí o pedido de exoneração. Concluiu sua intervenção inquirindo o presidente do novo chefe do executivo acerca da sua política no que toca às relações entre o Estado e a Igreja, e deixou a pergunta crucial: o novo governo iria manter o “*status quo* de perseguição aos bispos por um governo que se diz católico?”⁶¹⁵.

Ao compor o seu gabinete ministerial, Caxias escolheu para Ministro do Império o Visconde do Bom Conselho, para a Justiça Diogo Velho (Visconde de Cavalcanti), e para os Estrangeiros o Barão de Cotegipe, todos favoráveis à solução da *questão dos bispos* mediante uma anistia. No entanto, inicialmente não contariam com o apoio do Imperador, que, com razão, estava temeroso de ser visto como que “baixando a cabeça diante do Vaticano”⁶¹⁶.

Entendemos que as pressões parlamentares e populares citadas acima, o desgaste que a prisão de dois “príncipes da Igreja” estava trazendo ao próprio Imperador e, sobretudo, a persistente insistência do novo Presidente do Conselho de Ministro, foram os principais fatores que levaram o Imperador a assinar, em 17 de setembro de 1875, a anistia dos bispos por meio de um decreto.

Tomando em consideração a proposta que me fez o meu Conselho de Ministros, e tendo sobre ela ouvido o Conselho de Estado, hei por bem, no exercício da atribuição que me confere o art. 01, § 9º da Constituição, decretar o seguinte:

Artigo único. Ficam anistiados os Bispos, Governadores e outros Eclesiásticos das Dioceses de Olinda e do Pará, que se achem envolvidos no conflito

cf.: Maria Eduarda Castro Magalhães Marques (Org.). *Guerra do Paraguai – 130 Anos Depois*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

⁶¹⁵ ASI, sessão em 28 de junho de 1875, Vol. II, 306-317.

⁶¹⁶ Brasil Gérson. *O Regalismo Brasileiro*, p. 247.

suscitado em consequência dos interditos postos a algumas Irmandades das referidas Dioceses, e em perpétuo silêncio os processos que por esse motivo tenham sido instaurados ⁶¹⁷.

Tal decisão foi alvo de diversas apreciações, ora de apoio ora de oposição.

Em 20 de setembro, o senador ultramontano Zacarias de Góes fez um elogioso discurso ao governo e ao Imperador pelo decreto da anistia. O orador qualificou o ato como coerente, sábio e magnânimo. *Coerente*, porque, como alguns ministros do novo governo haviam criticado o *gabinete de 7 de março* no seu encaminhamento da questão religiosa, nada mais previsível do que proceder de forma diferente; *sábio*, por entender que não havia outra maneira de solucionar o prolongado conflito; e, finalmente, foi um decreto que expressava *magnanimidade*, pois “podia ter o governo aconselhado a Coroa que perdoasse os bispos, envolvidos no conflito; mas isso era pouco, era nada. O perdão é a remissão da pena, ao passo que a anistia faz abolir a ideia do próprio delito. O perdão é uma medida individual e só aplicável ao processo julgado em alta instância; a anistia, é medida geral e faz esquecer os conflitos ou luta, qualquer que tenha sido”⁶¹⁸. Zacarias entendia que o ato de 17 de setembro não representava uma solução definitiva das divergências, mas tão somente uma base de reconciliação, medida sem a qual os “dois poderes, civil e espiritual, não podiam entender-se”. Finalmente, sugere que o governo se dirija ao pontífice “em tempo competente” para o restabelecimento das boas relações⁶¹⁹.

Após a anistia, veiculou-se na imprensa que o ato do Imperador havia sido uma resposta aos insistentes pedidos de sua filha, a princesa Isabel, tida como extremamente católica. Entretanto, o Barão de Cotegipe, que também discursou na cerimônia de posse do Duque de Caxias, insurgiu-se contra tal boato. Solenemente declarou: “Nesse ato não interveio influência nem qualquer consideração, que não fosse inspirada no interesse público; a excelsa Princesa nem direta nem indiretamente influiu nesse ato do Governo, nem concorreu para que ele se praticasse (...). O ato, embora emanado do Poder Moderador, foi proposto pelo governo, que ouviu, é verdade, o Conselho de Estado, mas que fez deste assunto questão sua. Portanto está nas regras constitucionais: a responsabilidade é toda nossa”⁶²⁰.

⁶¹⁷ Brasil. Decreto Nº 5993, de 17 de setembro de 1875. In: *CLIB*, pp. 572-573, Tomo XXXVIII, Parte 2.

⁶¹⁸ ASI, sessão em 20 de setembro de 1875, Vol. III, p. 284.

⁶¹⁹ ASI, sessão em 20 de setembro de 1875, Vol. III, pp. 285-286.

⁶²⁰ ASI, sessão em 20 de setembro de 1875, Vol. III, p. 286.

A nuance apresentada por Zacarias de Góes de que a anistia era superior ao perdão foi contestada por Rui Barbosa, que a qualificou como uma *monstruosidade*: “de um dia para o outro presenciamos então, com num sonho, a inaudita surpresa da anistia. Era a mais monstruosa ideia que naquela conjuntura se podia traçar”. Qual a razão de tão pessimista perspectiva? O próprio Barbosa respondeu: “até à última hora insistiam os bispos, com invencível obstinação, em não se demover uma linha do programa que inauguraram. Da parte do clericalismo, portanto, o compromisso, a condescendência era inconcebível”. Logo, “a anistia foi uma verdadeira capitulação do governo brasileiro, capitulação sem condições. Foi um crime, e sem atenuantes. Foi a soberania da nação imolada à ambição temporal do papa”⁶²¹.

Nesta linha, Joaquim Nabuco, quatro anos depois da anistia, em discurso proferido na Câmara temporária, reafirmará que, “com a prisão, os dignos prelados nada perderam”. Pelo contrário, “ganharam a fama de mártires, que no futuro lhes dará direito a canonização”⁶²².

Em 10 de outubro de 1875, D. Pedro II, na *Fala do Trono* de encerramento da 15ª Legislatura, assim se refere ao desfecho final da *questão dos bispos*: “Sob proposta do governo, e ouvido o conselho de estado, foram anistiados os bispos, governadores e clérigos das dioceses de Olinda e do Pará, envolvidos no conflito entre o poder civil e a autoridade eclesiástica. Este ato de clemência concorrerá para o restabelecimento da harmonia e do respeito que deve haver entre o Estado e a Igreja”⁶²³.

O ilustrador português Rafael Bordalo Pinheiro⁶²⁴, estando a trabalhar no Rio de Janeiro, conseguiu expressar, através de uma litografia de página dupla estampada no periódico satírico *O Mosquito* (18 de setembro de 1875), intitulada *A Questão*

⁶²¹ Rui Barbosa. “Introdução”. In: *O Papa e o Concílio*, pp. 340, 342.

⁶²² ACD, 30 de setembro de 1879, Tomo V, p. 264.

⁶²³ Barão de Javari (org.). *Império Brasileiro: Falas do Trono, desde o Ano de 1823 até o Ano de 1889*, p. 34.

⁶²⁴ O caricaturista Rafael Bordalo Pinheiro nasceu em Lisboa a 21 de Março de 1846 e morreu a 23 de Janeiro de 1905. Iniciou os estudos de desenho pela mão do seu pai, o pintor Manuel Bordalo Pinheiro e cedo revelou uma preferência pela vertente caricatural. Através do desenho satírico e caricatural se celebrou. Fundou, entre outros, *A Berlinda*, o *António Maria* e *A Paródia*, jornais humorísticos, que foram sucessos retumbantes. “Dedicou-se também à cerâmica, ajudando a recuperar a louça das Caldas introduzindo criatividade e perfeição e dando-lhe um cunho muito pessoal através das várias figuras caricaturais que criou, entre as quais se conta o célebre Zé Povinho”. Trabalhou em diversos periódicos, tais como o *The Illustrated London*, o *Illustracion* de Madrid, *Illustracion Española* e *El Mundo Cómico*. Em agosto de 1875, transferiu-se para o Brasil contratado pela revista *O Mosquito*. Cf.: Portugal. *Rafael Bordalo Pinheiro*. Disponível em: <http://ihc.fcsh.unl.pt/pt/recursos/biografias>, acesso em 25 de abril de 2017; Ângela Cunha da Motta Telles. *Desenhando a nação: revistas ilustradas do Rio de Janeiro e de Buenos Aires nas décadas de 1860-1870*. Brasília: FUNAG, 2010, p. 280.

*Religiosa*⁶²⁵, o sentimento de muitos anticlericais que, à semelhança de Rui Barbosa, compreenderam a anistia como uma vitória dos bispos e a submissão do imperador ao papa.

No primeiro plano da imagem, D. Pedro II estende a mão para a palmatória do Papa Pio IX (figura 8). O papa está com uma das pernas dentro de uma caixa com a inscrição *Infallibilidade*. Conforme análise de Ângela Cunha da Motta Telles, é possível visualizar “no canto superior direito, um dragão mitrado com a inscrição “*reação*” sobrevoa o pontífice”, simbolizando o atraso, o obscurantismo, o ultramontanismo. No canto inferior direito, aos pés de Pio IX, e na mesma proporção dos ministros, bispos de Olinda e do Pará pairam assombrando o ex-chefe de gabinete visconde do Rio Branco e o ex-ministro João Alfredo, caídos ao chão, atordoados, apontando a Questão Religiosa como causa da queda do ministério. No segundo plano, à esquerda, cônego Ferreira, redator do jornal católico *O Apóstolo*. Ao fundo, na parte inferior, padres e freiras dançando animadamente. Na parte superior, representantes das nações europeias boquiabertos, assistindo à cena em palanque⁶²⁶.

Imagem 8:
A Questão religiosa - Dando a mão à palmatória



O Mosquito. Rio de Janeiro, 18 de setembro de 1875, ano 7º, n. 314.

⁶²⁵ *O Mosquito*. Rio de Janeiro, 18 de setembro de 1875, ano 7º, n. 314, p. 34.

⁶²⁶ Ângela Cunha da Motta Telles. *Desenhando a nação*, p. 281.

A ação do Imperador, ao anuir à condenação dos bispos e, depois, ao assinar a própria anistia, “quebrou o encanto da função monárquica”. De fato, a litografia expressa uma situação vexatória para D. Pedro II, pois “a Questão Religiosa (sic), de um lado, acirrou a intransigência da alta hierarquia da Igreja, levando-a a assumir uma atitude ambígua em relação ao Estado, que implicava, ao mesmo tempo, a oposição a certas medidas de caráter secular e a reivindicação de conservar o lugar privilegiado, no plano espiritual, que sempre detivera junto ao poder. De outro lado, porém, quebrou o encanto da função monárquica. Para as mentalidades secularizadas que defendiam o progresso, a atuação do governo revelou-se fraca e movida unicamente pelos interesses políticos do gabinete conservador (...). Para a grande massa da população, ainda presa à religiosidade antiga, tudo aquilo não passara de uma impiedade. De todos os espíritos, retirava-se do cetro de D. Pedro II a aura mágica, que lhe tinha assegurado até então o exercício do poder”⁶²⁷. Por sua vez, Thomas Bruneau afirma que “não se pode dizer que foi esse caso que levou à queda do Império, mas não se pode negar também que foi um fator importante na erosão do apoio ao governo que culminou no golpe militar que instituiu a Primeira República”⁶²⁸. Por fim, escreveu Murilo de Carvalho que o Imperador, nas duas décadas finais da Monarquia, “comprara briga com as duas mais poderosas corporações do Império, a senhora da força física [Exército] e a senhora da força espiritual. A primeira derrubou-o, a segunda não o defendeu”⁶²⁹.

Julgamos que a *questão dos bispos* contribuiu para a *quebra do encanto da monarquia*. Quando essa instituição foi contestada pelos republicanos, o monarca, por um lado, *não recebeu o apoio* que sempre tivera do clero liberal e politizado, agora enfraquecido e afastado do alto clero; por outro lado, o clero ultramontano não tinha mais estímulos para defender *César*, pois o Estado não havia *dado a Deus* (leia-se: as prerrogativas desejadas pela Igreja Romana) *o que era de Deus*. Evidência disso pode ser a Carta Pastoral escrita pelo bispo Dom Macedo Costa após a proclamação da República, em março de 1890, documento que analisaremos mais detidamente no nosso último capítulo, onde refere que o Padroado monárquico “era uma proteção que nos abafava (...). Entre nós, a opressão exercida pelo Estado em nome de um pretense padroado, foi uma

⁶²⁷ Guilherme Pereira das Neves. “Questão Religiosa”. In: *Dicionário do Brasil Império*, p. 611.

⁶²⁸ Thomas C. Bruneau. *Catolicismo brasileiro em época de transição*. Vol. 3. São Paulo: Edições Loyola, 1974, p. 57. (Coleção Temas brasileiros).

⁶²⁹ José Murilo de Carvalho. *D. Pedro II*, p. 155.

das primeiras causas do abatimento da nossa Igreja, do seu atrofiamento quase completo⁶³⁰.

4. A “solução para todos os males”: a separabilidade e a secularização do Estado

Aqui chegados, é conveniente sumariar esta segunda parte. Faremos isso começando por retomar um fragmento de uma das intervenções proferidas por ocasião dos debates sobre a *Fala do Trono* de 1874. Referimo-nos ao discurso de Francisco Pinheiro Guimarães, deputado anticlerical pelo Rio de Janeiro⁶³¹. A importância do fragmento está no fato de reforçar a linha argumentativa de nossa tese:

Sr. Presidente, nada há de ser mais pernicioso à liberdade, ao desenvolvimento, ao progresso da nação, do que o triunfo, a preponderância de um grupo político que assomou entre nós com o título de *ultramontano*; mas o que eu queria é que [a] esse grupo, aos seus representantes não se desse o esplendor do martírio, mas antes que fosse dominado em virtude de leis sábias e previdentes, que garantissem a todos a liberdade de consciência, e justamente essas leis sábias, as garantias que pedimos são aquelas em que o governo insiste em não dar. Por quê? Qual o seu fito? Sr. Presidente, todos o sentem: está bem claro e bem palpável; o fito é dizer ao clero: - Serás pujante todas as vezes que obedeceres ao aceno do alto; eu vos dou os meios necessários para impedir que se desenvolva no país o *livre exame* que a nós também é pernicioso; nessa porção da livre América (*ironia*) quem não seguir o caminho que apontais como o mais próprio para se ganhar o céu, embora pertença à comunhão brasileira, embora pague imposto, até de sangue, *continuará a não poder ter assento na representação do país; nem mesmo terá família legal*, se vós o não quiserdes. Mas, para isso, *é preciso que me obedeçais*, senão eu vos esmagarei.

⁶³⁰ João Dornas Filho. *O padroado e a Igreja Brasileira*, p. 289.

⁶³¹ Francisco Pinheiro Guimarães, filho do escritor Francisco José Pinheiro Guimarães, nasceu no Rio de Janeiro, em 1832 e faleceu em 1877. Formou-se pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, em 1856. Entre 1855 e 1865 integrou um grupo de rapazes devotados ao teatro na tentativa de nacionalizar a arte. Foi um dos redatores, de 1862 e 1864, juntamente com Matheus de Andrade, Antônio Souza Costa e João Vicente de Torres Homem, do periódico “Gazeta Médica” do Rio de Janeiro. Também foi poeta, jornalista e dramaturgo. Atuou como deputado pela província do Rio de Janeiro e pelo Município Neutro. Foi colaborador do *Comércio Mercantil* e do *Jornal do Comércio*, escrevendo crítica teatral. Foi lente catedrático de Fisiologia em 1870, da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Membro Honorário da Academia Nacional de Medicina, Secção de Cirurgia, Patrono da Cadeira No. 26. Em 6 de maio de 1873 tomou posse como deputado em substituição de Jeronymo José Teixeira Junior, que havia sido nomeado senador, por carta imperial de 22 de fevereiro de 1873. Cf.: Brasil. Secretaria da Câmara dos Deputados. *Organizações e Programas ministeriais desde 1822 a 1889*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1889, p. 357.

Hoje, Sr. Presidente, que a luta está estabelecida diretamente entre *o governo* e o *clero ultramontano*, os *livres-pensadores*, os que não seguem à risca as prescrições de Roma, *mesmo os protestantes*, podem dormir tranquilos, e estão protegidos, até um certo ponto, não pela lei escrita, não pelas nossas instituições; mas pela força armada; mas se amanhã uma reviravolta política colocar nas cumeadas do poder um cidadão que aceite como um código sagrado o terrível *Syllabus*, esses desgraçados terão de emigrar deste país, se acaso não quiserem sujeitar-se à mais atroz tirania⁶³².

No fragmento do discurso do representante do Rio de Janeiro é possível extrair diversas ilações relevantes para nossa tese. Primeira: encontramos uma apresentação límpida da existência de três grupos em tensão (ultramontanos, regalistas e os *livres-pensadores* anticlericais). Segunda, repete-se o apelo mais radical para que o governo elabore, em sintonia com o Parlamento, “leis sábias e previdentes” com o fito de controlar “o grupo político” dos ultramontanos. Terceira, a ideia de que o ultramontanismo era um impedimento ao desenvolvimento do progresso da nação e à assunção plena da soberania nacional. Quarta, a intransigente atitude do governo regalista em manter a Igreja unida ao Estado com o objetivo de dominá-la. Quinta, a denúncia da situação vulnerável dos imigrantes protestantes e dos acatólicos brasileiros, pois a “proteção” dos seus direitos não estava fundamentada na “lei escrita”, nem assegurada “pelas nossas instituições; mas pela força armada”. Finalmente, a apresentação de alguns dos princípios defendidos pelos livres-pensadores, com destaque para a prioridade concedida à liberdade de consciência, e, conseqüentemente, à igualdade política entre católicos e acatólicos, aos direitos civis das famílias, etc.

Num contexto de luta estabelecida “entre *o governo* e o *clero ultramontano*”, o deputado carioca não se esqueceu de ressaltar a posição dos *livres-pensadores*, sinal de que, como temos procurado evidenciar, o orador se posicionava num plano mais radical do que o dos regalistas no que tange à relação entre o Estado e a Igreja e às suas implicações no domínio da secularização da vida política e social brasileira.

É verdade que o anticlericalismo que paulatinamente se fortaleceu no Parlamento durante e após a *questão dos bispos* confessou-se herdeiro do antijesuítismo e do anticongreganismo colonial, impulsionados no século XVIII pela atuação de Pombal. Entretanto, a conjuntura político-religiosa das primeiras duas décadas do Segundo Reinado também foram importantes para explicar as metamorfoses que o enquadramento

⁶³² ACD, Sessão de 01 de abril de 1875, Tomo II, pp. 103-104.

da questão religiosa no Brasil, numa escala de média duração permite surpreender. Com efeito, com a ascensão ao episcopado de vários padres ultramontanos indicados pelo próprio imperador, gerou-se nos espíritos mais livres a sensação de uma *invasão ultramontana*, sensação transformada em convicção após o papado de Pio IX, mas, principalmente, durante a querela entre o Estado regalista e os bispos, em que a desobediência à Constituição e às leis do país foi considerada como um “regresso” do ultramontanismo num contexto em que, para muitos liberais, urgia avançar na construção do Estado-nação brasileiro. E tudo isto coincidia com um momento político de inflexão, devido a crises no interior dos partidos tradicionais – conservador e liberal – de onde irromperam dissidências que se configurarão como partidos, com destaque para uma ala portadora de um *radicalismo* mais democratizante⁶³³. A esta tendência não era estranha a influência da maçonaria brasileira, particularmente o ideário perfilhado pelo grupo dos Beneditinos.

Neste contexto, algumas intervenções, se não deixaram de lembrar o legado pombalino e regalista, começaram a mesclá-lo com outras reivindicações, com relevo para: a defesa da separação Estado-Igrejas, o que implicava o pedido de supressão do artigo 5º da Constituição, passo que a maioria dos regalistas não dava; a esta exigência juntava-se a do casamento civil e a do registro civil, numa justificação fundamentada em uma necessidade cada vez mais presente: a imigração, tão necessária ao Brasil num contexto de abolicionismo; defendiam também os direitos políticos dos acatólicos; e, finalmente, a secularização dos cemitérios.

Todos estes temas foram amplamente debatidos no interior das casas legislativas. Na parte final da tese, é nosso propósito justamente acompanhar esses debates e os seus resultados.

⁶³³ O que seria essa democracia? José Murilo de Carvalho nos fornece uma respostas esclarecedora: “Era o governo do país por si mesmo, era a soberania popular exercida por sua representação. A monarquia era, por definição, não democrática porque nela o governo pertencia a uma família privilegiada, a um chefe não eleito pela nação. (...) A soberania só existiria quando o parlamento eleito exercesse a suprema direção política. A delegação da soberania teria que se exercer em funcionários eleitos e demissíveis. A conclusão era simples: “o elemento monárquico não tem coexistência possível com o elemento democrático”. Cf.: José Murilo de Carvalho. República, democracia e federalismo Brasil, 1870-1891. *Varia História*. Belo Horizonte, vol. 27, no 45: p.141-157, jan/jun 2011, pp. 155-156.

PARTE III
A MILITÂNCIA PARLAMENTAR EM PROL
DAS REFORMAS SECULARIZADORAS
(1876-1888)

Capítulo 5

Os Projetos Secularizadores no Parlamento

“Em matéria de reformas, a minha regra é *festina lente*”⁶³⁴.

Nosso propósito na terceira parte da tese é analisar as lutas pelas reformas secularizadoras, isto é, a luta parlamentar em torno da agenda anticlerical que emerge com limpidez durante e após a *questão dos bispos*. Com efeito, após aquela querela, e em especial durante a 17^a Legislatura (1878-1882), diversos parlamentares decidiram passar das *palavras* aos *atos*, o que os levou a proporem diversos projetos de reformas nas relações – complicadas e estremecidas – entre o Estado e a Igreja. Os temas analisados foram, num tom cada vez mais articulado, os seguintes: a questão da separação entre a Igreja e o Estado; o casamento civil; o registro civil; a questão anticongreganista; a secularização dos cemitérios; e, por último, o problema da elegibilidade dos acatólicos. Em função da densidade de cada tema e do respectivo volume de debates, optamos por dividir esta parte da tese em dois capítulos.

A ordem em que os temas aparecem na narrativa não segue, necessariamente, uma linearidade cronológica. Utilizamos como critério para a ordem de apresentação a *relevância* do tema e sua *recorrência* nos debates, de acordo com os projetos apresentados

⁶³⁴ Visconde de Abaeté (Antônio Paulino Limpo de Abreu). Cf.: ASI, sessão em 7 de novembro de 1878. Expressão que sintetiza um dos valores do Império, a opção pelas vias lentas, a aversão ao novo e “daí a prudência, a refração quase que a qualquer mudança, evitando a todo custo reformas constitucionais. E a opção pela via gradualista, ponderada – discussão nas duas camaras e no Conselho de Estado, pareceres de eminências nos assuntos – a busca do consenso no animo da “opinião pública” e a implementação em prazos dilatados, que sempre se postergavam”. Entende-se essa tradição e as instituições do IIR fazendo as devidas referências aos tempos do I Reinado e, sobretudo, ao período regencial. Uma das possibilidades de tradução da expressão latina *festina lente* é “apressa-te devagar”.

nas casas parlamentares. Além disso, também relevamos aqueles assuntos que mais identificavam os anticlericais, a saber: a *questão da separação entre a Igreja e o Estado* e a luta pelo *casamento civil*, o que implicou a necessidade de também se discutir o registro civil e, por último, a questão anticongreganista. A defesa desses temas, como ficou indicado nos capítulos anteriores, constituía a *expressão máxima do radicalismo anticlerical*.

1. O anticongreganismo: do *Ato Adicional de 1834* ao *Decreto 9094 de 1883*

As manifestações mais primordiais da mediação política da *questão religiosa* expressaram-se ao nível do regalismo e do anticongreganismo, sobretudo sob o impulso da ação do Marquês de Pombal. Porém, não foram apenas os jesuítas que sofreram do seu excessivo regalismo. As outras ordens religiosas também estiveram sob o mesmo domínio. Em *Carta Régia*, de janeiro de 1764, foi ordenado que elas “suspendessem a recepção de noviços e enviassem à Secretaria de Estado um relatório indicando o número de professos, de casas e um balanço dos bens e rendas que possuíssem”⁶³⁵. Apesar de, no contexto da *Viradeira*, esse documento ter sido revogado, o fato é que, desde então, o controle e os bens das ordens religiosas passaram a estar debaixo da esfera regalista do Estado⁶³⁶.

José Eduardo Franco evidencia que houve três grandes momentos na história de Portugal em que foram tomadas iniciativas políticas contra as ordens religiosas. O primeiro, como vimos, ocorreu no reinado de D. José I, com a expulsão da Companhia de Jesus; o segundo, ocorreu a partir de 1834, quando foi decretada a extinção de todos os institutos regulares masculinos, e também a extinção dos femininos, após a morte das últimas freiras; e, finalmente, através do decreto de 8 de outubro de 1910, que repunha em vigor a lei de Pombal, os jesuítas e outras ordens e congregações religiosas foram de novo expulsos de Portugal⁶³⁷. A questão anticongreganista foi um problema que atravessou três séculos, constituindo por isso – em Portugal e nos países do Sul da Europa, bem como, desde o século XVIII, nas suas colônias – um fenômeno de *longa duração*.

⁶³⁵ Ítalo Domingos Santirocchi. *Os Ultramontanos no Brasil*, p. 99.

⁶³⁶ António Martins da Silva. “A Desamortização”. In: José Mattoso (Dir.). *História de Portugal. O Liberalismo*. Lisboa: Editora Estampa, 1998, pp. 291-305.

⁶³⁷ José Eduardo Franco. “As expulsões políticas das ordens e congregações religiosas: na crista da onda das metamorfoses sociopolíticas”. In: Luís Machado de Abreu e José Eduardo Franco (Org.). *Ordens e Congregações religiosas no contexto da I República*, pp. 135-141.

Por que razão terão as monarquias liberais católicas dado continuidade ao anticongreganismo mesmo depois do absolutismo, opondo-se ao clero regular mais do que ao secular? Segundo Fernando Catroga, isso deveu-se às “características de sua iniciação, pelo seu apartamento da sociedade, pela acumulação patrimonial das ordens (provocadas pelas doações pias), pelo seu governo transnacional”. Esta maneira de vivenciar o religioso e de relacionamento com o *saeculum* chocava com os “valores liberais, consubstanciados na defesa da autonomia do indivíduo e, por conseguinte, da liberdade política e económica, assim como da racionalidade e da valorização burguesa do trabalho”⁶³⁸.

A desamortização dos bens nacionais e das igrejas por parte de Estados confessionais foi transversal aos processos de desconstrução da sociedade do Antigo Regime nos países católicos do Sul da Europa, incluindo Portugal. Aqui, o seu grande impulso em matérias de bens eclesiásticos foi dado pela Revolução Vintista. Martins da Silva identifica três grandes etapas na longa evolução oitocentista desse processo. No período de 1821 a 1823, foram nacionalizados os bens da coroa, por meio do decreto de 5 de maio de 1821. A definitiva vitória liberal trouxe de volta o debate sobre o tema e, de 1832 a 1843, ocorreram as mais importantes desamortizações, realizadas através do decreto de 30 de maio de 1834, que extinguiu as ordens religiosas masculinas e nacionalizou os seus bens para serem leiloados, passando a ser alodiais e de propriedade privada. A terceira onda ganhou relevo na década de 1860, com a desamortização dos bens das freiras e das igrejas (1861), das irmandades (1866), dos passais, dos estabelecimentos de instrução pública (1869), etc. “Pelo volume e pela qualidade dos bens expropriados, pelos problemas surgidos, pelas questões suscitadas, pelas expectativas criadas, pelos resultados conseguidos”, a fase mais decisiva nesse processo, afirma Martins da Silva, foi, de fato, o período de 1834 a 1843⁶³⁹.

Não incorreremos em erro se afirmarmos que os liberais no Brasil, e em alguns Estados da América Latina⁶⁴⁰, também imbuídos dos valores mencionados,

⁶³⁸ Fernando Catroga. “A Maçonaria, as Congregações e a Questão Religiosa (Século XIX-XX)”. In: *Ordens e Congregações religiosas no contexto da I República*, pp. 91-108.

⁶³⁹ António Martins da Silva. “A Desamortização”, pp. 291-292.

⁶⁴⁰ Exemplo paradigmático foi o caso do Peru onde, em 1826, o governo do presidente Andrés de Santa Cruz decretou a *Reforma dos Regulares*. O decreto determinava que não pudesse existir mais de um convento ou mosteiro de uma mesma ordem religiosa em cada população; determinava que se uma comunidade tivesse menos de oito religiosos teriam que fundir-se com outra ordem; e, finalmente, os religiosos regulares foram postos debaixo da jurisdição direta do bispo da região mais próxima. Como consequência destas medidas, muitos conventos foram confiscados pelo governo e convertidos em colégios nacionais e quartéis militares. O percurso peruano foi muito semelhante ao que ocorreu em Portugal e no

desencadearam intensa oposição às ordens religiosas desde o século XVIII e por quase todo o século XIX, nomeadamente no caso brasileiro.

O historiador Augustin Wernet analisou bem o processo de implantação, enraizamento e definhamento das tradicionais ordens religiosas brasileiras, com destaque para os beneditinos, carmelitas e franciscanos⁶⁴¹. Seguindo uma tendência que até certo ponto era a normal, as ordens religiosas no Brasil experimentaram diversos “ciclos” em sua trajetória histórica: o do contexto de implantação (séculos XVI, XVII e XVIII), quando experimentaram um *florescimento* espantoso, com a fundação de diversos conventos em várias partes do Brasil; o do *enraizamento e enriquecimento*, em que passaram a acumular muitos bens, por meio de doações e legados pios (terras, prédios, fazendas com numerosa escravaria), período em que muitos conventuais tornaram-se grandes latifundiários e comerciantes, sendo obstáculo para a vida monacal, ao mesmo tempo em que surgiram clamores contra o relaxamento das regras religiosas dos regulares; o do *progressivo definhamento*, acelerado por uma legislação repressiva que, iniciada no século XVIII com as medidas de Pombal, se prolongará no decurso do século XIX. É que, o “processo global de definhamento das ordens religiosas”, afirma Wernet, “iniciado no período pombalino, foi aprofundado, no decorrer da emancipação política do Brasil, na medida em que o aumento dos regulares não correspondia às exigências do governo imperial”⁶⁴². De certa maneira, a análise do processo brasileiro por Wernet aproxima-se da elaborada por Eduardo Franco para o caso português, o que não admira porque a matriz é análoga.

O Império brasileiro “nasceu” com uma forte componente anticongreganista, característica imediatamente verificada no fato de que, logo após a Independência, uma das primeiras medidas de D. Pedro I foi enviar Monsenhor Francisco Correa Vidigal à Santa Sé com três objetivos: primeiro, obter do Papa o reconhecimento do novo Império; segundo, firmar uma *Concordata* com a Santa Sé; e, finalmente, “conseguir a separação e a autonomização das ordens religiosas de Portugal”⁶⁴³.

Brasil. Cf.: Jeffrey Klaiber. “El Perú: regalistas, modernizantes y apóstatas”. In: Roberto di Stefano e José Zanca (Org.). *Pasiones Anticlericales*, pp.175-176.

⁶⁴¹ As ordens tradicionais eram: jesuítas, beneditinos, franciscanos e carmelitas (século XVI); no decorrer do século XVII chegaram os capuchinhos, os mercedários, os agostinhos e os carmelitas descalços; e, durante o século XVIII, vieram os oratorianos. Cf.: Augustin Wernet. *Crise e definhamento das tradicionais ordens monásticas brasileiras*, p. 116.

⁶⁴² Augustin Wernet. *Crise e definhamento das tradicionais ordens monásticas brasileiras*, p. 122.

⁶⁴³ Augustin Wernet. *Crise e definhamento das tradicionais ordens monásticas brasileiras*, p. 121.

Entretanto, os resultados dessa primeira missão a Roma foram em certa medida um fracasso. O objetivo explícito era conseguir uma Concordata, destinada a regularizar todas as questões pendentes entre a Igreja e o novo Estado, o que representaria o reconhecimento da independência do Brasil. No entanto, o Papa Leão XII esperou prudentemente pelo reconhecimento por parte de outros países e pela consolidação da soberania brasileira. Só em 1827 foi expedida a bula que concedia à coroa do novo Império os mesmos direitos que a de Portugal, quanto ao *padroado secular* e ao grão-mestrado da Ordem de Cristo⁶⁴⁴.

Na senda da tradição regalista e da oposição ao ultramontanismo, entre as instruções que D. Pedro I deu a monsenhor Vidigal estava a declaração de que o governo Imperial não permitiria a ingerência da Santa Sé nos negócios do Estado brasileiro. O Imperador também recomendava a obtenção de providências papais para que as ordens religiosas não continuassem sujeitas aos seus superiores residentes em Portugal, assim como não permitiria mais que regulares se estabelecessem no Brasil. D. Pedro “dizia-o categoricamente o citado aviso: *não tinha necessidade de frades estrangeiros, nem de aumentar as suas profissões*”⁶⁴⁵. Como se vê, desde os primeiros anos do Brasil independente, o Estado moveu forte e constante oposição às ordens religiosas, inclusive com a extinção de várias delas, num reflexo claro do nexó que existia entre regalismo e antiultramontanismo e a afirmação do princípio da soberania nacional⁶⁴⁶.

No Brasil independente, o anticongreganismo foi uma prática tanto da coroa quanto do Parlamento. Alguns exemplos são esclarecedores: em 1828, foi aprovado pela Câmara dos Deputados mas rejeitado no Senado um projeto que, em resumo, dispunha o seguinte: vedava a entrada e residência no Império a congregações e a frades estrangeiros; proibia que estes exercessem funções religiosas em corporações, sob risco

⁶⁴⁴ Monsenhor Francisco Vidigal, através de *ofício* expedido de Roma em 08 de abril de 1825, explicava os receios do Papa ao Imperador D. Pedro I: “Sua Santidade tem medo, não se quer comprometer com Portugal: sabe que o conde do Funchal, ministro de Sua Majestade Fidelíssima, tem instado com a sua corte e por via do nuncio o ser eu daqui despedido. Nesta incerteza ou flutuação de sim e de não, se tem passado três meses sem dizer ao que vim, porque não tenho ação; outro meio, além da prudência, destruiria, sem algum proveito”. Cf. *Ofício, n. 3, 08 abril 1825, apud* Santa Sé: A primeira missão brasileira (1824-1826). In: Cadernos do *Centro de História e Documentação Diplomática* (CHDD), 12º ano, nº 22, primeiro semestre 2013. Fundação Alexandre de Gusmão. Rio de Janeiro. Disponível em: http://funag.gov.br/loja/download/1055-Caderno_CHDD22.pdf. Acesso em 10 de fevereiro de 2018.

⁶⁴⁵ Basílio de Magalhães. *Estudos de História do Brasil*, p. 92

⁶⁴⁶ Diversas congregações religiosas foram extintas. As duas primeiras foram: a congregação da Bula-da-Cruzada, que exportava o dinheiro esmolado no Brasil para Roma; e a dos Mercedários do Pará, cujos bens se incorporaram no patrimônio nacional. Anos depois foram também suprimidas: a Congregação do Oratório (1830), os Carmelitas-descalços da Bahia, de Sergipe e de Pernambuco; os capuchinhos (1831, 1835, 1840). Cf.: Basílio de Magalhães. *Estudos de História do Brasil*, p. 96.

de prisão e repatriamento; proibia a criação de novas ordens e associações religiosas, de ambos os sexos; expulsava do país os frades e congregados que obedecessem a superiores fora do Brasil⁶⁴⁷.

Outro exemplo: em 1831, por inspiração do Padre Feijó, então ministro da Justiça, tentou o governo da Regência reformar as ordens religiosas. A *reforma* resumia-se ao confisco dos bens das ordens e à atribuição de algum tipo de manutenção para os religiosos. Esse conceito está bem plasmado nos termos do projeto que o governo executivo enviou à Assembleia Geral. A primeira ordem a ser reformada era a dos beneditinos. Com esse propósito, em 1834, o governo redigiu um outro projeto nos seguintes termos: os bens da ordem beneditina, existente em todo o país, seriam “incorporados no patrimônio nacional, dando o governo a cada frade uma pensão em dinheiro (paga anualmente) e um escravo para servi-lo”⁶⁴⁸. Porém, duas décadas depois, a pretensão ainda não tinha sido aprovada.

Entre os bens das ordens encontravam-se muitas terras, casas e prédios, assim como numerosos escravos, sinal claro de que a Igreja fazia parte da estrutura social de cariz escravocrata, contribuindo assim para prolongar as heranças do Antigo Regime colonial, base do princípio Imperial. A Ordem dos Carmelitas, por exemplo, era “a mais rica [no século XIX] e a maior parte de sua riqueza era constituída pelo elevado número de escravos, fato este que em parte explica a atitude ultraconservadora por ocasião da abolição da escravidão”⁶⁴⁹, bem como o forte anticongreganismo e anticlericalismo de setores progressistas da sociedade imperial brasileira, entre os quais se encontrava Joaquim Nabuco (1849-1910), que, em sua conhecida obra *O Abolicionismo*, fez duras críticas ao clero e às suas relações com a escravatura. O trecho é longo, mas merece ser citado:

Em outros países, a propaganda da emancipação foi um movimento religioso, pregado do púlpito, sustentando 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 religiosos 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,

⁶⁴⁷ Basílio de Magalhães. *Estudos de História do Brasil*, p. 93

⁶⁴⁸ Basílio de Magalhães. *Estudos de História do Brasil*, p. 94

⁶⁴⁹ Augustin Wernet. *Crise e definhamento das tradicionais ordens monásticas brasileiras*, p. 127.

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, e 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 do seu imenso poderio em um país ainda em grande parte fanatizado por ela, nunca elevou no Brasil a voz em favor da emancipação⁶⁵⁰.

Em 1854, com o apoio do Imperador e de alguns bispos, retomou José Thomas Nabuco de Araújo, então Ministro da Justiça, as medidas que planejava para a reforma das ordens religiosas existentes no país e a esse tempo em deplorável decadência. No seu relatório daquele ano, esboçava o triste quadro do que se passava nos mosteiros: indisciplina, falta de administração, cobiça, dilapidação dos bens de mão-morta, etc. O ministro insistia para que fossem tomadas as medidas devidas para sanar esse estado de coisas. Nesse sentido, apresentou três: a supressão dos conventos do interior que não tivessem pelo menos quatro religiosos, e os das capitais que não contassem dez; a reforma e regeneração dos outros em que houvesse comunidade, ficando durante o processo de reforma sob plena jurisdição dos bispos; a conversão dos bens rurais e dos escravos dos conventos em apólice de dívida pública.

Em 13 de fevereiro de 1855, Mons. Marino Marini, Encarregado de Negócios Eclesiásticos Extraordinários no Brasil, teve uma audiência com o Ministro Nabuco de Araújo. O assunto tratado foi o dos termos da possível Concordata que o Estado Imperial estava tentando negociar com a Santa Sé. Nesse encontro foram tratados diversos pontos que seriam abordados pelo enviado do Brasil a Roma, dos quais destaco quatro: “3º) Le facoltà a tutti i Vescovi, o almeno ai più lontani dalla Capitale, per dispensare dagli impedimenti matrimoniali che di solito dispensa la S. Sede; 4º) La facilitazione della dispensa dell’impedimento di mista religione; 5º) La soppressione dei piccoli Conventi, e la soggezione degli altri agli Ordinari; 5º) La vendita dei beni dei Conventi da sopprimersi con l’inversione del prezzo in biglietti di credito sul tesoro”⁶⁵¹. Os dois primeiros tratavam da questão dos impedimentos matrimoniais, que analisaremos adiante; e os dois últimos versavam sobre a questão da supressão dos pequenos conventos e da venda dos seus bens, com a conversão dos valores arrecadados em títulos do tesouro.

⁶⁵⁰ Joaquim Nabuco. *O Abolicionismo*. Brasília: Conselho Editorial/ Senado Federal, 2003, p. 38.

⁶⁵¹ ASV, NAB, Cx. 30, fasc. 133, f. 7r-10r *apud*. Italo Domingos Santirochi. *Questão de Consciência*, p. 390

Entretanto, as negociações sobre a Concordata não vingaram⁶⁵². “Chegando o Ministro [Paulino José de Souza Soares, Visconde do Uruguai, 1807-1866] em Roma, não recebeu ordem do Governo Imperial para abrir negociações, já que o Ministro da Justiça, Nabuco de Araújo, considerava o momento perigoso, pois, tendo, a Santa Sé, concluído uma vantajosa Concordata com a Áustria, temia-se que o mesmo modelo fosse proposto ao Brasil”⁶⁵³. Com as novas decisões do governo imperial, as negociações com a Santa Sé não foram mais retomadas.

Como estava sendo desrespeitada uma determinação do governo imperial, que vedava novos ingressos de religiosos nos conventos nacionais, do que resultou serem eles formados no exterior por brasileiros para lá enviados e que depois regressavam à pátria, dirigiu Nabuco de Araújo a todas as ordens religiosas existentes no país a *circular de 19 de maio de 1855* (após o Ato Adicional), pela qual aqueles ficavam avisados de que ficariam sem as licenças concedidas para a entrada de noviços até que fosse resolvida a Concordata a negociar entre o Brasil e a Santa Sé⁶⁵⁴.

O governo central, interferindo na autonomia das Assembleias Provinciais, decretava na prática a proibição da admissão de noviços nas ordens religiosas. O objetivo era impedir que, a médio e longo prazo, as propriedades (os bens de mão-morta) continuassem nas mãos das ordens:

Se o *Aviso Circular* do Ministério da Justiça teve entre outras a finalidade de apoderar-se dos bens dos conventos depois de sua extinção, a medida seria realmente acertada. *Quantos bens para um número reduzido de monges*. Sabemos que D. Pedro II apoiava o fechamento dos noviciados como sendo uma forma de extinção lenta dos conventos, pois ele teve a convicção de que “a época dos frades se foi” e será impossível renová-los (...). Neste sentido ele próprio teria escrito, em 1862, os seguintes comentários no seu diário: “dói-me ver como são desaproveitados os bens das ordens religiosas e para que o valor de uma parte desses bens sirva para a educação do clero secular oponho-me a entrada de noviços e noviças a fim de que as ordens se vão extinguido”⁶⁵⁵ (grifo acrescentado).

⁶⁵² Ítalo Domingos Santirocchi. “Dois poderes em desacordo: o fracasso da Concordata de 1858”. In: *Anais da Associação Brasileira de História das Religiões*. Religião, carisma e poder: as formas da vida religiosa no Brasil. São Luís, v. 13, s/p., 2012. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/612/0>. Acesso em 10 de fevereiro de 2018.

⁶⁵³ Ítalo Domingos Santirocchi. *Questão de Consciência*, p. 390.

⁶⁵⁴ Basílio de Magalhães. *Estudos de História do Brasil*, pp. 110-111.

⁶⁵⁵ Augustin Wernet. *Crise e definhamento das tradicionais ordens monásticas brasileiras*, p. 123.

A legislação sobre a questão dos *bens de mão-morta* esteve constantemente presente nos debates parlamentares⁶⁵⁶. Entretanto, a lei mais importante foi a de 28 de junho de 1870, que determinou que os prédios rústicos e urbanos, assim como os terrenos e os escravos, pertencentes às comunidades religiosas, fossem, dentro do prazo de dez anos, convertidos em apólices de dívida pública. Porém, a última decisão da Monarquia, nessa matéria, foi o decreto de 22 de dezembro de 1883, que regulamentava a lei de 28 de junho de 1870. O assunto provocou grande discussão nas duas câmaras, tendo a querela terminado num pleito judicial em que os frades saíram triunfantes.

Em um documento manuscrito, intitulado *Apontamentos sobre a desamortização dos bens das ordens religiosas* e conservado na Biblioteca Nacional, o autor, Tobias Monteiro⁶⁵⁷, faz uma análise detalhada do *Decreto n. 9094*, de 22 de dezembro de 1883 e do processo a que deu origem⁶⁵⁸.

Conforme esse decreto, os “prédios rústicos e urbanos, e os terrenos, que as ordens religiosas possuem serão desamortizados durante o prazo máximo e improrrogável de 10 anos, a contar da data deste regulamento, e convertidos em apólices da dívida publica interna fundada, que serão intransferíveis”. O Art. 3º estabelecia que, nas ordens religiosas cujos bens devem ser desamortizados, estão compreendidas: 1) as de clérigos regulares ou seculares de qualquer denominação ou regra monástica; 2) as de freiras, professoras ou não, de qualquer denominação ou regra monástica; 3) as de congregados e de congregadas de qualquer denominação, que vivam em comunidade claustral. Foram excetuados da desamortização: a) os conventos e suas dependências em que residissem efetivamente, em comunidade claustral, três ou mais religiosos ou religiosas professoras; b) os prédios e suas indispensáveis dependências, em que as Ordens religiosas tivessem

⁶⁵⁶ Diversas leis que tratavam do tema foram debatidas e aprovadas. No entanto, sem causar significativos impacto, como exemplo: lei de 9 de dezembro de 1830, que declarava nulos e de nenhum efeito os contratos onerosos e alienações feitas pelas Ordens Regulares sem preceder licença do Governo; lei de 18 de dezembro de 1845, parcialmente modificada pelo decreto de 20 de agosto de 1864, que permitiu as corporações religiosas a aquisição de terrenos para a edificação de templos e respectivas fábricas, e o decreto de 12 de janeiro de 1870 regulamentou os referidos atos legislativos, cf.: Basílio de Magalhães. *Estudos de História do Brasil*, p. 115.

⁶⁵⁷ Tobias do Rego Monteiro (1866 - 1952) chegou a cursar a Faculdade de Medicina no Rio de Janeiro, mas logo interessou-se pelo jornalismo e pelas atividades intelectuais e políticas. Durante o governo de Floriano Peixoto, exilou-se em Buenos Aires, tornando-se mais tarde secretário particular de Campos Salles e senador da República (1921). Iniciou a carreira de historiador com estudos e pesquisas em arquivos nacionais e estrangeiros sobre a queda da Monarquia e o começo da República, dos quais resultaram duas de suas obras mais conhecidas: *História do Império*: a elaboração da Independência (1927) e *O Primeiro Reinado* (1939-1946). In: Ana Lúcia Merege (Coord.). Arquivo Tobias Monteiro: Inventário Analítico. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2007, p. 9.

⁶⁵⁸ Tobias Monteiro. *Apontamentos sobre a desamortização dos bens das ordens religiosas*. Documento manuscrito. Biblioteca Nacional (Rio de Janeiro) – Setor de Manuscritos: S.l.: s.n., [18__]. 11 p., Orig. Localização: 63,04,006 nº 228.

estabelecido cemitérios, hospitais, institutos orfanológicos, asilos de inválidos, de mendigos, de infância desvalida, e outros quaisquer estabelecimentos de caridade ou de educação, uma vez que estejam providos do necessário e dotados de património suficiente para sua sustentação e destino⁶⁵⁹. O mesmo decreto, no seu art. 37º, ainda impunha que “no fim de cada ano financeiro serão emitidas tantas apólices da dívida pública interna fundada, com a expressa declaração de inalienáveis, quantas forem equivalentes ao produto líquido arrecadado dos bens das ordens religiosas. As referidas apólices serão entregues aos representantes das mesmas ordens, na proporção do que a cada uma pertencer”.

O internúncio papal protestou contra a indevida intromissão do governo nos negócios dos bens eclesiásticos, e esperava o recuo por parte do Imperador. Os religiosos recorreram aos tribunais com o argumento de que “a medida em si mesma era arguida de inconstitucionalidade, porque a Constituição do Império garantia o direito de propriedade em toda a plenitude”. Com exceção da ordem de Santo António, todas as outras impetraram “mandados de manutenção de posse”⁶⁶⁰. Após uma longa querela judicial, os frades ganharam em primeira instância.

Em função de outros debates mais intensos, como o do orçamento do Estado e os respeitantes ao “elemento civil” (escravatura), “a ação do governo entibiou-se e acabou por paralisar-se inteiramente”. Com efeito, “a conversão dos bens das ordens religiosas deixou de ser uma preocupação do governo, e por fim, feito o silêncio em torno da questão caiu em olvido”⁶⁶¹. Tal era a situação (de impasse) das ordens quando eclodiu a República.

Como se vê, as heranças das velhas querelas que tinham eclodido devido à emergência de uma ideia mais autônoma e secularizada do exercício da soberania, seja a de cariz absolutista, seja a alicerçada no conceito de soberania nacional, assim como o aparecimento de novas atitudes e expectativas no que respeita à liberdade do indivíduo e à função da propriedade, explicam a continuidade e as atualizações conjunturais da questão anticongreganista de matriz pombalina no Brasil.

Aliás, tal como em outros países do Sul da Europa, o alargamento da “agenda” da *questão religiosa* nas últimas quatro décadas de Oitocentos não renunciou ao legado do

⁶⁵⁹ Brasil. Decreto n. 9094, de 22 de dezembro de 1883. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-9094-22-dezembro-1883-544542-publicacaooriginal-56001-pe.html>. Acesso em 23 de janeiro de 2017.

⁶⁶⁰ Tobias Monteiro. *Apontamentos sobre a desamortização*, p. 10.

⁶⁶¹ Tobias Monteiro. *Apontamentos sobre a desamortização*, p. 11.

anticlericalismo de origem iluminista, tanto mais que este arrastava consigo problemáticas que em muitos países não estavam resolvidas, em particular as tocantes à propriedade e, sobretudo, a atinente a campos como o da reprodutividade demográfica, o do ensino, e o da separabilidade das Igrejas e do Estado, bem como o da secularização dos registros de nascimento, casamento e óbitos. E se nem todos os anticongreganistas, fiéis à memória da gênese da independência, acompanhavam estas novas reivindicações, a verdade é que, mesmo os mais radicais na contestação à Igreja Católica, nunca abdicaram do pano de fundo criado pelo antijesuitismo e o anticongreganismo que tinham mais de um século tanto em Portugal como no Brasil, embora aqui com as especificidades próprias de um jovem país de imigrantes, escravocrata e ainda em busca do enraizamento da sua jovem soberania nacional.

2. Imigração e protestantismo: argumentos em prol da secularização

Com o fim do tráfico negreiro da África para o Brasil (1850) e com a implementação das leis abolicionistas – Lei do Ventre Livre (1871), Lei do Sexagenário (1885) e Lei Áurea (1888) –, emerge a premente questão da imigração, em função da necessidade crescente de mão de obra para a lavoura, sobretudo para a zona cafeeira do oeste paulista⁶⁶². Progressivamente, foi prevalecendo a tese de que a melhor e a mais adequada mão de obra para o Brasil era a europeia, secundarizando aquela que preconizava a imigração de negros africanos livres, de indianos e de chineses⁶⁶³. O europeu, além de fornecer o seu braço para a lavoura, contribuiria para *civilizar* e *embranquecer* o povo mestiço brasileiro.

Influenciados pelas teorias raciais e pelo darwinismo social, ideologias que estavam na “moda”, muitos intelectuais e agentes governamentais brasileiros assumiram a tese do embranquecimento como caminho para “regenerar” o Brasil. Preconizavam que,

⁶⁶² Douglas Cole Libby e Eduardo França Paiva. *A Escravidão no Brasil – Relações sociais, acordos e conflitos*. 2ª Ed. São Paulo: Moderna, 2005, pp. 43-66; Emília Viotti da Costa escreveu que a Lei Áurea, assinada em 13 de maio de 1888, que aboliu oficialmente a escravidão no Brasil, “aparecia como uma vitória dos abolicionistas, uma dádiva da princesa Isabel, um ato generoso do Parlamento”, ao mesmo tempo que “apagou as tensões e conflitos que precederam a abolição”. Cf.: Emília Viotti da Costa. *A Abolição*. 8ª Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2008, pp. 9-22, pp. 128-138.

⁶⁶³ O historiador Boris Fausto afirma que a imigração em massa foi um dos traços mais importantes das mudanças socioeconômicas ocorridas no Brasil a partir das últimas décadas do século XIX. Aproximadamente 3,8 milhões de estrangeiros entraram no Brasil entre 1887 e 1930, fazendo do Brasil um dos principais países a acolher europeus e asiáticos que vieram para as Américas em busca de oportunidade de trabalho e ascensão social. As regiões Centro-sul, Sul e Leste foram as que mais receberam imigrantes: “Em 1920, 93,4% da população estrangeira vivia nessas regiões”, cf.: Boris Fausto. *História Concisa do Brasil*. 2ª ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p. 155.

com a mistura racial entre o branco e o negro, o Brasil seria, com o passar das gerações, um país completamente embranquecido⁶⁶⁴.

Figura 9:
Quadro *Redenção de Cam* (1895)



Fonte: Modesto Brocos. *A redenção de Cam* (1895). Óleo sobre tela, 199cm x 166cm. Rio de Janeiro: Museu Nacional de Belas Artes.

O quadro a *Redenção de Cam* (1895) é um excelente documento iconográfico que comprova a força dessa ideologia em finais do século XIX. Trata-se da tela do artista acadêmico galego radicado no Brasil, Modesto Brocos (1852-1936). Na tela, quatro pessoas estão em frente a uma casa humilde. Uma senhora negra, de pé, parece estar agradecendo a Deus por ter recebido alguma graça. A jovem mulata tem uma criança branca no colo e está sentada ao lado de um homem mais claro. O quadro serve como

⁶⁶⁴ Maria Luiza Tucci Carneiro. *O Racismo na história do Brasil*. São Paulo, Editora Ática, 1998; Catroga, Fernando. “A História começa a Oriente”. In: *O orientalismo em Portugal: séculos XVI-XX*. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses. Lisboa: CNCDP, 1999.

retrato da sociedade brasileira miscigenada. Uma das interpretações da obra é entender que a avó negra, por intermédio do neto branco, estaria se libertando de uma condição racial que a oprimia. O nome escolhido pelo pintor para batizar seu quadro se refere a Cam, o filho amaldiçoado de Noé, surgindo daí o mito de que os descendentes de Cam eram negros e, conseqüentemente, amaldiçoados. A legenda da tela não deixava dúvidas acerca da interpretação a adotar: “O negro passando a branco, na terceira geração, por efeito do cruzamento de raças”⁶⁶⁵.

O trabalho de Brocos chegou a ser usado pelo médico e diretor do Museu Nacional, João Batista de Lacerda⁶⁶⁶ para ilustrar a apresentação de uma tese no Congresso Universal das Raças, realizado em Londres em Julho de 1911. Em sua conferência, Batista Lacerda defendeu o argumento de que a solução para o grave problema da mestiçagem no Brasil seria uma *miscigenação positiva*, isto é, reverter o processo degenerativo do povo brasileiro com a imigração em massa de brancos europeus⁶⁶⁷.

Entretanto, uma parte da elite política e intelectual que defendia tais pressupostos entendia que, mesmo entre os europeus, havia aqueles que eram mais civilizados e industriais, isto é, os protestantes. Daí a defesa e o estímulo à imigração de alemães luteranos. Também se estimulou a vinda de norte-americanos que estavam fugindo da Guerra de Secessão nos Estados Unidos (1861-1865)⁶⁶⁸. No entender de setores da elite brasileira do século XIX, o protestante branco europeu ou norte-americano seria o modelo maior de homem civilizado⁶⁶⁹. Portanto, o processo de imigração, sobretudo no Sul do

⁶⁶⁵ Acompanhamos aqui a leitura da obra elaborado por Giralda Seyferth. “O futuro era branco. Obra de Brocos y Gómez deu margem a uma série de interpretações sobre as ‘raças’ do mundo”. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/perspectiva/o-futuro-era-branco>. Acesso em 25 de outubro de 2016.

⁶⁶⁶ João Baptista de Lacerda (1846-1915) era um intelectual de renome nacional. Foi ministro da Agricultura e, no Museu Nacional, chefe do Laboratório Experimental e subdiretor das seções de zoologia e antropologia.

⁶⁶⁷ Sobre as teorias raciais no Brasil do século XIX, ver: Nina Rodrigues. *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*. Livraria Progresso Editora, Bahia, 1894. Lilia Moritz Schwarcz. O espetáculo da miscigenação. *Estudos Avançados*. São Paulo: 8(20), 1994; Lilia Moritz Schwarcz. *O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil*. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

⁶⁶⁸ David Gueiros Vieira. “A ameaça de uma invasão protestante: 1865-1869”. In: *O Protestantismo, a Maçonaria, e a Questão Religiosa no Brasil*, pp. 209-257.

⁶⁶⁹ Mesmo antes do período em análise, ou seja, a segunda metade do século XIX, alemães protestantes já estavam se estabelecendo no Brasil, sobretudo no Sul, onde o governo forneceu terras para imigrantes que quisessem trabalhar no campo, produzindo para o mercado interno e ocupando as fronteiras, então em disputa entre Brasil, Paraguai e Argentina (conflito que culminou na guerra do Paraguai em 1865). Em 1824 foi fundada, no sul do Brasil, a Colônia de São Leopoldo, primeira colônia alemã na região.

Brasil, esteve desde o início atrelado à questão dos acatólicos. É possível, pois, estabelecer uma conexão entre imigração, protestantismo e *anticlericalismo*.

Existe certo consenso de que a obra em que melhor se debateram esses temas foi a do historiador David Gueiros Vieira, *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*, que resulta de uma longa pesquisa doutoral desenvolvida na década de 1970. Nesta obra, o autor – como escreveu Gilberto Freyre no prefácio – faz “uma inteligentíssima pesquisa histórica” com base em um sólido corpo documental, e procurou evidenciar as aproximações entre a maçonaria e o protestantismo na luta contra o ultramontanismo, no contexto da *questão dos bispos*. Para os nossos propósitos, importa relevar a conexão entre protestantismo e imigração e como essa se repercutiu no anticlericalismo.

Vieira ressalta que a *ideologia do progresso* fez com que muitos parlamentares contribuíssem para a entrada no Brasil de imigrantes oriundos de países protestantes, o que colocava na ordem do dia a questão dos direitos civis dos acatólicos, seja dos estrangeiros, dos naturalizados, ou dos nativos de religião diferente da do Estado. Com efeito, a fundação, em 1866, da *Sociedade Internacional de Imigração*, sediada no Rio de Janeiro, é reveladora dessa aproximação entre protestantes e grupos que defendiam a laicização do Estado. Entre os fundadores e associados encontravam-se maçons, protestantes, católicos liberais, e até judeus⁶⁷⁰. Os líderes do grupo eram o empresário Caetano Furquim de Almeida (1816-1879), o senador liberal José Tomás Nabuco de Araújo e o deputado liberal Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1875)⁶⁷¹. Entre os associados encontravam-se: Quintino Bocaiúva (maçom e, como veremos, um dos chefes do Governo Provisório na República), Charles Nathan (judeu e maçom) e William Scully (norte-americano, católico praticante). Também apoiavam a organização diversos

⁶⁷⁰ Segundo David Gueiros Vieira, a predominância do rito escocês aproximou os maçons dos protestantes, pois esse rito colocava “a Bíblia no altar maçônico”. O *Livro do Cristianismo*, chamado de “regra da vida”, era citado no começo e no término das reuniões maçônicas “como ainda hoje é feito”. Isso contribuiu para que muitos maçons se tornassem “grandes defensores da Bíblia no Brasil do século XIX” e protegessem os seus vendedores, “travando batalha contra os ultramontanos”. Entre eles, podemos citar: “Tito Franco de Almeida, Dr. Demétrio Ciriaco Tourinho, Visconde Vieira da Silva, José Tomas Nabuco de Araújo, Joaquim Saldanha Marinho, e grande número de outros”. Cf.: David Gueiros Vieira. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*, do historiador, p. 47.

⁶⁷¹ Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1875), costumeiramente identificado como o principal defensor do liberalismo no Brasil, impressionado pelo exemplo de sucesso dos Estados Unidos, uma ex-colônia como o Brasil, relacionava esse êxito com a religião protestante. Com esse discurso, foi um ardoroso defensor da vinda de imigrantes norte-americanos e europeus, especialmente protestantes, a tal ponto que recebeu o rótulo de “defensor intransigente dos Estados Unidos”. Cf.: Antônio Marcelo Jackson F. da Silva. Os dilemas do Liberalismo no pensamento de Tavares Bastos. *Achegas – Revista de Ciência Política*. Rio de Janeiro, Vol. 33, Jan.-fev. de 2007, pp. 1-9. Disponível em: http://www.achegas.net/numero/33/antonio_silva_33.pdf. Acesso em 10 de agosto de 2016, p. 1.

missionários norte-americanos, sendo o mais conhecido deles James Cooley Fletcher⁶⁷². Portanto, cabe ressaltar que uma das notas distintivas do anticlericalismo no Brasil está na sua crescente conexão com o debate sobre imigração europeia e norte-americana, associado à militância pelos direitos civis dos acatólicos⁶⁷³.

3. A questão da separação entre a Igreja e o Estado: *um nó górdio*

Em nosso juízo, e com base na análise detalhada do assunto, a compreensão de que a questão da separação entre o Estado e a Igreja no Brasil do século XIX era um *nó górdio* – tal como se representada na imagem de capa desta tese – é uma boa forma de perceber o tema, na medida em que revela, por um lado, a *complexidade do problema* e, por outro lado, a suposta *simplicidade de sua resolução*, sobretudo para aqueles que defendiam o divórcio dos dois poderes. Analisemos a imagem.

Para Angelo Agostini, tomando como referência a sua charge estampada no periódico satírico *O Mosquito*, de 19 de julho de 1873⁶⁷⁴, o problema mais complicado – no caso, a questão da separação entre a Igreja e o Estado – poderia ser resolvido da maneira mais simples, a exemplo da lenda em que Alexandre Magno, de forma pouco ortodoxa solucionou o famoso nó górdio⁶⁷⁵, cortando de uma vez por todas as amarras que uniam os dois poderes.

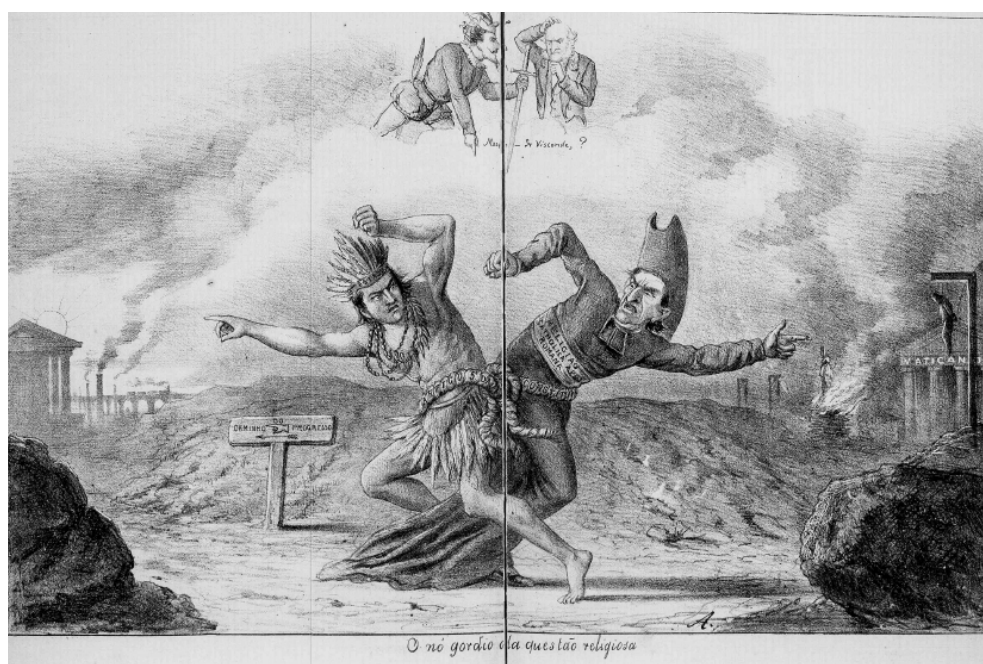
⁶⁷² David Gueiros Vieira. O Problema do direito civil do imigrante e a Queda do gabinete de Olinda – 1866. *Revista de Informação Legislativa*. Brasília. Vol. 11, nº. 44, pp. 153-160, out./dez. 1974, pp. 154-155.

⁶⁷³ David Gueiros Vieira. *O Problema do direito civil do imigrante*, p. 155.

⁶⁷⁴ *O Mosquito*. Rio de Janeiro, 19 de julho de 1873, ano 5º, nº 201, pp. 4-5.

⁶⁷⁵ É conhecida a narrativa de que Alexandre Magno, em sua marcha de conquista da região da Ásia Menor (Inverno de 334 a. C./Primavera de 333 a. C.), “estacionou os seus homens em Górdio, antiga capital da Frígia. Aí, uma antiga tradição fascinou e atraiu o supersticioso Alexandre: um velho carro real no palácio de Górdio e de seu filho Midas (o lendário rei que transformava em ouro tudo aquilo em que tocava) apresentava varal preso com um só nó inacreditavelmente complicado, inextricável, que parecia não ter princípio nem fim, que ninguém conseguia desatar. O oráculo proclamava que quem fosse capaz de o desfazer “governaria em toda a Ásia”, ou seria “dono da Ásia”. No relato de Quinto Cúrcio Rufo, aparentemente o carro não se distinguia de qualquer outro carro vulgar. Existem várias versões da história, mas a que se tornou lendária relata que Alexandre impaciente de não conseguir encontrar uma ponta, pegou na espada e cortou o nó de um só golpe. Embora a forma utilizada não fosse muito ortodoxa, o nó estava desfeito. Cf.: José das Candeias Sales. Prodígios e presságios como marcas da sobrenaturalidade de um herói predestinado: o caso de Alexandre Magno. *Cadmo*. Revista Instituto Oriental da Universidade de Lisboa. Nº 15, pp. 71-104. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10316.2/24063> 3-Apr-2014 22:35:28. Acesso em 16 de agosto de 2017.

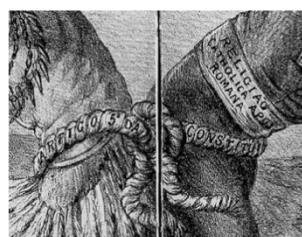
Figura 10
O nó górdio da Questão Religiosa



Detalhe 1



Detalhe 2



Detalhe 3



Detalhe 4



Fonte: *O Mosquito*. Rio de Janeiro, 19 de julho de 1873, ano 5º, nº 201.

A charge em tela, intitulada “O nó górdio da Questão Religiosa”, parece sugerir esse caminho (figura 10). Nela, é possível ver na parte superior o boneco *Mosquito* – elemento comum nas charges do periódico – oferecendo uma espada para o ministro Rio Branco, provavelmente para que o chefe do gabinete, como fizera Alexandre, cortasse as amarras que uniam o Estado com a Igreja, resolvendo definitivamente a questão. O

chargista procurou captar o sinal de indecisão do ministro, representando-o colocando a mão direita sobre a cabeça (detalhe 1).

Na parte inferior, Agostini *riscou* um índio – comumente usado como representante da nação brasileira –, e um jesuíta (simbolizando a religião católica apostólica romana), unidos por uma corda contendo a inscrição “Artigo 5º da Constituição” (detalhe 2). Nas laterais, no mesmo plano à esquerda, encontramos uma tábua com a inscrição “Caminho do progresso” (detalhe 3) e surpreende-se o índio a indicar na direção em que estava a representação de um templo grego, o raiar do sol, chaminés das indústrias e locomotiva, símbolos da racionalidade e progresso técnico. Finalmente, à direita, percebe-se que o jesuíta aponta para uma região em que se detecta a representação de outro templo com a inscrição “Vaticano”, e de pessoas sendo queimadas e uma enforcada, maneira explícita de associar o Vaticano às práticas da Inquisição.

Apesar de a charge transmitir sua mensagem com relativa clareza para o olhar atento, a realidade era que a relação entre Igreja e Estado era muito mais complexa. No próprio editorial do jornal *O Mosquito*, inserto na mesma edição em que foi estampada a imagem, o articulista escreveu que “os homens de ideias mais avançadas deitam os bofes pela boca fora, a pedirem a separação entre o Estado e a Igreja. Por outra parte, os que mais aferrados se mostram às ideias antigas, reclamam a separação da Igreja e do Estado. E como tanto vale *dar-lhe na cabeça* como *na cabeça lhe dar*, tiro eu por conclusão que se devem descasar aquelas duas altas partes contratantes, tomando o sr. Estado conta do que é seu, e a sra. Igreja administrando o seu a sua guisa, contanto que respeite muito o seu ex-esposo e amparo”⁶⁷⁶. A simplicidade da solução, sugerida pela charge, não estava em sintonia com a complexidade que o problema possuía.

Está evidente que as relações entre o Estado e a Igreja eram complexas e cada vez mais tensas. Entretanto, regalistas e ultramontanos, contrariando a militância dos anticlericais, defensores da neutralidade religiosa do Estado, insistiam em manter os dois poderes unidos⁶⁷⁷. Quais os principais argumentos que surgiram nos debates parlamentares em defesa do *status quo*?

⁶⁷⁶ *O Mosquito*. Rio de Janeiro, 19 de julho de 1873, ano 5º, nº 201, p. 2.

⁶⁷⁷ Havia, como bem sustenta Fernando Arthur Freitas Neve, uma *solidariedade* entre o Estado e a Igreja. Como ficará evidente adiante, nem o Estado regalista e nem a Igreja ultramontana desejavam a separação institucional, cf.: Fernando Arthur de Freitas Neves. *Solidariedade e conflito: Estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889)*. Doutorado em História Social. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

3.1 Visões e tipologias de relacionamento entre Estado e Igreja no Parlamento Imperial

A militância em prol da separação Igreja-Estado só ganhou efetiva relevância no contexto da *questão dos bispos*. Ao longo da querela, dentro e fora do Parlamento (como bem mostra a charge de Agostini), as relações entre dois poderes passaram a ser constantemente problematizadas e *teorizadas*. Os defensores da tese da separabilidade compreenderam que era chegado o momento de envidar todos os esforços no sentido de assumir em relação às Igrejas um posicionamento mais consentâneo com o princípio das liberdades fundamentais e com a ideia moderna de cidadania, e, sobretudo, mais adequado às necessidades de atuação e de inclusão num país de imigração.

Por meio das *falas* dos parlamentares na tribuna das casas legislativas, fica patente que um dos grandes problemas na relação entre a Igreja Católica Romana e o Estado Imperial era a franca *falta de clareza dos limites legais de cada poder*. É possível que a ausência de uma concordata do Estado brasileiro com o Vaticano – sempre pretendida, mas nunca realizada no Império (como vimos, o próprio *padroado régio* tinha sido, não uma concessão papal, mas fruto de um decreto parlamentar) –, seja um bom percurso explicativo para essa insuficiente delimitação entre o poder temporal e o espiritual. Seja como for, o fato era que a questão da porosidade das fronteiras envolvendo as competências de cada poder foi constantemente denunciada como *invasão de esferas* pelos dois lados em contenda.

Naturalmente, o contexto externo e interno colaborou para agravar as tensões em torno dessa matéria. Como vimos, o papado de Pio IX e sua militância contra a “modernidade”, acabou estimulando os bispos ultramontanos na sua luta contra o Estado visto como maçonizado, resistência essa reforçada pelas conclusões do Concílio Vaticano I, que desembocou na *questão dos bispos*. Todo este contexto contribuiu para as “invasões” aos territórios soberanos dos poderes em luta: a Igreja, acusada pelas forças secularizantes, procurou reforçar o seu poder de maneira artificial (adotando o dogma da infalibilidade papal) e invasiva (não reconhecendo o *placet* como um *jus cavendi*); o Estado, por sua vez, num contexto de consolidação de sua soberania, vai ver na Santa Sé uma concorrente, como nos períodos anteriores de forte regalismo, isto é, uma força externa que se intrometia em assuntos internos de um Estado soberano.

Apesar das “invasões” mútuas e recorrentes, que provocavam diversas situações de tensão e instabilidade, nenhuma das partes desejava o divórcio institucional. Com efeito, naquele momento histórico, a orientação pontifícia apontava para a manutenção dos Estados confessionais. Pio IX tinha reafirmado, no *Syllbus*, que era um *erro* defender a tese da separabilidade. E, sob a tempestade provocada pela política laicizadora que a III República estava a concretizar desde os finais da década de 1870, e que culminará com a aprovação da separabilidade em 1905, Leão XIII avançará no mesmo caminho, por meio da encíclica *Immortale Dei* (1885), que aborda a questão da “constituição cristã dos Estados”, em concordância com a Carta Encíclica *Mirari Vos* de Gregório XVI (1832). Relembrou Leão XIII aos católicos que não se podiam “esperar para a Igreja e para o Estado” bons resultados oriundos “das tendências dos que pretendem separar a Igreja do Estado e romper a concórdia mútua entre o sacerdócio e o império”⁶⁷⁸. Por conseguinte, não causa estranheza a forte oposição do clero e dos parlamentares ultramontanos ao movimento em prol da neutralização religiosa do Estado no Brasil Imperial. Nem sequer o próprio governo era favorável à ideia.

3.1.1 A posição dos regalistas: união como condição para a ordem ou como “cruento despotismo”

A união entre a Igreja e o Estado era a tese que mais gozava de apoio no interior do Parlamento. Tanto regalistas quanto ultramontanos eram partidários dessa solução. Entretanto, como é sabido, os regalistas preconizavam a subordinação do poder eclesiástico ao temporal em matérias não dogmáticas. E mesmo alguns destacados anticlericais, como Alencar Araripe e Francisco Pinheiro Guimarães, eram adeptos da permanência desse tipo de relacionamento, que também não desagradava ao próprio imperador⁶⁷⁹.

⁶⁷⁸ Leão XIII. Carta Encíclica *Immortale Dei* do Sumo Pontífice Papa Leão XIII. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei. Acesso em 26 de abril de 2017.

⁶⁷⁹ Entre os senadores que se manifestaram sobre a questão dos bispos e demonstraram posicionamento regalista, encontramos: José Antônio Pimenta Bueno, José Mauricio Wanderley (Barão de Cotegipe), Francisco de Paula Negreiros de Sayão Lobato (Visconde de Niterói), Teixeira Junior, Joaquim Jeronimo Fernandes da Cunha. Entre os deputados, encontram-se: Manoel Antônio Duarte de Azevedo (Ministro da Justiça), Gusmão Lobo, Junqueira (Ministro da Guerra), Visconde de Caravellas (ministro dos estrangeiros), Correa de Oliveira (ministro do império), Joaquim Duque-Estrada Teixeira, Diogo Velho Cavalcante de Albuquerque, entre outros.

Julgamos que, para expressar a posição do governo sobre a questão, nenhum testemunho seria melhor do que o do próprio presidente do Conselho de Ministro, o Visconde do Rio Branco. Em discurso proferido na Câmara temporária, o chefe do governo reconheceu que as relações entre o Estado e a Igreja “constituem hoje, em toda parte, questão da maior dificuldade”, porque, mesmo “se pudéssemos chegar a uma reforma tão radical”, isso não seria garantia de que “o Estado estaria livre de tais conflitos”. Em razão disso, confessou continuar convicto de que a *união* não representava um “perigo”; ao contrário, acreditava que era “uma condição de ordem e de progresso”. Ao invés, a *separação* “traria muito mais graves inconvenientes, e com ela não cessariam os conflitos”. E quais seriam os inconvenientes da separação? A resposta do ministro é reveladora da percepção que o Estado Imperial tinha sobre a utilidade social e ordeira da religião: “na hipótese de que ocorresse a separação”, afirmou Rio Branco, o “Estado teria sempre de velar pela sua conservação, *ante um poder tão forte e tão radicado no país*”⁶⁸⁰. Este entendimento pragmático da função *relogadora* da religião e de sua vivência com a Igreja foi partilhado por outros. Assim, uma década antes do discurso de Rio Branco, o senador Nabuco de Araújo evidenciava o mesmo temor. Em discurso proferido no Senado, mostrou-se aparentemente favorável ao regime *Igreja Livre no Estado Livre*, porém, ressaltando logo que essa inovação não seria praticável no Brasil: “Em nosso país”, argumentou Nabuco, “ou a separação nulifica a Igreja, o que lhe parecia um mal irreparável, ou a fortaleceria de tal forma que a levaria a dominar a sociedade inteira”, o que parecia um mal ainda maior⁶⁸¹.

A compreensão correta de que os regalistas lutavam para manter a Igreja unida mas ao mesmo tempo subjugada ou funcionalizada pelo Estado, fez com que um ultramontano chegasse a declarar que preferia o regime de separação do que o de subjugação. Referimo-nos a Leandro Bezerra Monteiro, “verdadeiro soldado da fé” que de tanto lutar contra os anticlericais recebeu a “alcunha de frei Leandro”⁶⁸². Em discurso pronunciado na Câmara temporária em 1875, afirmou:

Se querem que a religião Católica Apostólica Romana seja a do Estado para exercício de tão *cruento despotismo*, declaro solenemente que por mim renuncio ao privilégio,

⁶⁸⁰ ACD, Sessão de 31 de julho de 1873, p. 246. (grifo acrescentado)

⁶⁸¹ Roque Spencer M. de Barros. “Vida Religiosa”. In: Sérgio Buarque de Holanda. *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil Monárquico. Declínio e Queda do Império. 3ª ed., t. II, v. 4º. São Paulo: Difel, 1982, p. 334.

⁶⁸² Dilermando Ramos Vieira. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil*, p. 320.

que fere a consciência dos fieis, e prefiro a separação da Igreja do Estado. Em estado tão excepcional que nos achamos, seja-me permitido essa declaração: lastimo que o extremo dos sofrimentos nos leve a esse ponto. O Brasil perde, mas o que quero é a liberdade da Igreja. Amo a minha sociedade pátria, porém, amo mais a minha religião, porque aquela só pode oferecer-me as prosperidades desta vida, quanto esta me promete as glórias da eternidade. Já ouvi um dos nossos estadistas dizer na outra casa do parlamento que agora mais do que nunca o Estado deverá estar ligado à Igreja, depois da definição do dogma da infalibilidade do Papa, porquanto, *separados, a Igreja, em liberdade, havia de dominar*. Assim, vê-se que *há escola dos que sustentam a união não por amor da Igreja, mas por desejo de dominá-la*. Favores e privilégios neste sentido, nós católicos devemos recusar⁶⁸³ (grifo acrescentado).

Para Rui Barbosa, as preocupações apresentadas pelos parlamentares acima eram “apreensões exageradas”, pois a “Igreja não perecerá, não, à míngua do alimento material”. Com relação ao segundo temor, evidenciado por Nabuco de Araújo e Rio Branco – isto é, o fortalecimento da Igreja e o seu domínio sobre toda a sociedade –, Barbosa escreveu que “indubitavelmente o clero que não receba do poder civil o salário, adquirirá uma autonomia, uma atividade, um contato direto com as almas, que as igrejas subvencionadas não têm”. Entretanto, “as mesmas necessidades, porém, donde lhe advirá esse desenvolvimento, constituem, por outro lado, para a civilização leiga um freio de segurança contra ilegítimas exagerações da autoridade religiosa sobre o povo”, até porque “a influência social do sacerdócio não crescerá senão proporcional à sua superioridade moral”. Portanto, as prevenções antirreformistas, como as demonstradas por Nabuco de Araújo, “outra origem não tem senão a tibieza das reformas paliativas”, que limitavam a “liberdade e o arbítrio administrativo”⁶⁸⁴.

Como decorrência dos debates sobre o tema em tela, diversos parlamentares construíram *tipologias* sobre como deveria funcionar o relacionamento entre a Igreja e o Estado. O propósito era clarificar o problema e apresentar o melhor modelo para a realidade brasileira. No período compreendido entre a *questão dos bispos* e a proclamação da República (1889), identificamos diversas construções tipológicas. Todavia,

⁶⁸³ ACD, sessão em 7 de junho de 1875, *apud* Dilermando Ramos Vieira. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil*, pp. 320-321.

⁶⁸⁴ Rui Barbosa. *Introdução*, pp. 461-462, 468.

destacaremos apenas três que acreditamos serem representativas das propostas esgrimidas na “cena” parlamentar⁶⁸⁵.

3.1.2 As propostas conciliadoras ou o “melhor dos mundos” para a Igreja

Na Câmara temporária, o parlamentar Paulino José Soares de Souza, representante pelo Rio de Janeiro, após a *Fala* do Imperador na qual foi mencionada o início do processo dos bispos, assume a tribuna e faz uma contundente crítica ao governo na condução do conflito⁶⁸⁶. Durante sua intervenção, propôs-se, em tom professoral, apresentar para o governo “três modos diversos de considerar o Estado e a Religião”.

O primeiro modelo mencionado foi o da “separação entre Igreja e o Estado”, consubstanciada no “célebre conceito do Conde de Cavour – *Igreja livre na pátria livre*”; o segundo, era o que estava sendo adotado pelo Império do Brasil naquele momento, e que consistia num “tipo de regalismo” em que se reunia “nas mãos do imperante o poder civil e eclesiástico”; o último modelo foi denominado *aliancista*, e consistia numa relação pouco convencional de “aliança da Igreja com o Estado”⁶⁸⁷. Finalizou alertando o governo que a sua ação desmedida em relação aos bispos iria provocar, ou a “separação entre a Igreja e o Estado, ou a dominação deste sobre aquela”, intensificando o regalismo. O deputado rejeitava as duas possibilidades. Como partidário do último tipo, teve o cuidado de o caracterizar melhor: “Religião e Estado não quer dizer sujeição do espiritual ao temporal, nem domínio do Estado pela Igreja; essa *aliança* não exclui a *independência dos dois poderes*; exprime o acordo para um e outro realizarem, com mútuo auxílio, os fins de sua instituição, sem se chocarem, observando os ditames da lealdade e os deveres de recíproca benevolência em suas relações”⁶⁸⁸. Paulino de Souza, assim como outros⁶⁸⁹,

⁶⁸⁵ É interessante constatar como as tipologias construídas naquele contexto não estão tão distantes das elaboradas no final do século XX e início do XXI, como, por exemplo, a desenvolvida por Luís Salgado de Matos, que propõe “quatro, e só quatro, padrões de relacionamento: a separação, com autonomia, da Igreja e do Estado sem lei especial, como nos Estados Unidos; a separação, com autonomia, da Igreja e do Estado com lei especial, como em França; o regalismo, cujo exemplo acabado é o josefismo austríaco, cuja Igreja não goza de autonomia face ao Estado e que hoje exemplificaremos com um modelo tradicional, a Inglaterra; a teocracia, na qual o Estado não goza de autonomia face à Igreja e que na atualidade é representada pelo Irão do pós-aiatola Khomeiny ou pelo Afeganistão dos talibãs”. Cf.: Luís Salgado de Matos. “Para uma tipologia do relacionamento entre o Estado e a Igreja”. In: António Matos Ferreira e Luís Salgado de Matos (org.). *Interações do Estado e das Igrejas: instituições e homens*. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2013, pp. 29-30.

⁶⁸⁶ Analisado no capítulo 3, pp. 53-54

⁶⁸⁷ ACD, Sessão em 22 de maio de 1874, pp. 122-125.

⁶⁸⁸ ACD, Sessão em 22 de maio de 1874, pp. 122-125.

⁶⁸⁹ A detenção do bispo D. Vital e a sua condução para o Rio de Janeiro, onde seria julgado, foi a motivação que levou para a tribuna da Câmara temporária o deputado por Minas Gerais, Luiz Carlos da Fonseca.

apresentaram propostas conciliadoras para minimizar as constantes tensões entre os dois poderes.

A proposta do representante do Rio de Janeiro harmonizava-se com a dos ultramontanos fora e dentro do Parlamento. É possível afirmar que o posicionamento destes, no que tange às relações entre a Igreja e o Estado, e na falta de uma melhor caracterização, pode ser sintetizado na seguinte expressão: *a Igreja Católica deseja a manutenção dos bônus da relação sem aceitar os seus inevitáveis ônus*. Com efeito, por um lado eles lutavam pela continuidade do catolicismo como *religião oficial do Estado*, como a única a poder ter casas de culto com aparência externa de templo religioso, possuir o monopólio sob o controle do que hoje se denomina registro civil (registros de nascimento, casamento e óbito), receber salários do Estado, ter o *status* e a respeitabilidade pública, e fiéis a desfrutarem o privilégio do pleno gozo dos direitos políticos, etc. Por outro lado, não aceitavam e lutavam contra os *ônus* da relação, como a existência do *placet*, a permanência do padroado, o controle sobre os seminários, as diversas restrições sobre os bens das ordens religiosas, a liberdade de culto, as restrições à expansão diocesana, as limitações orçamentárias, etc. Colocando em outros termos, o modelo de relação que os ultramontanos desejavam pode ser apreendido na fórmula “unidos, mas separados”; isto é, desejavam a união com o Estado, mas, ao mesmo tempo, a completa autonomia de gestão e ação. Tal postura, como veremos, foi defendida até na *Carta Pastoral*, publicada por ocasião da lei de separação de 1890.

O argumento de que a maioria da população brasileira era católica – por isso os *bônus* – foi recorrentemente utilizado pelos que defendiam a união entre os dois poderes. Em discurso pronunciado em 24 de maio de 1873, o senador Cândido Mendes de Almeida – o mais combativo e, por isso, representativo dos parlamentares ultramontanos – afirmou que “não há um só cidadão que tenha amor ao seu país que não deseje que o poder

Justificou que como “filho e representante de uma província eminentemente católica”, não poderia “acompanhar o governo no procedimento que tem tido acerca da questão religiosa”, visto que ela estava contrariando “às disposições da Constituição e da lei” e, dessa forma usurpava “atribuições que lhe não compete”. Após essa censura ao governo, apresentou “quatro sistemas diferentes para regular as relações entre a Igreja e o Estado”. O primeiro, era o modelo da “Igreja independente”; nesse tipo ela ficava “desapercebida, ignorada, não recebendo do Estado nem lei, nem apoio, nem salário”. Segundo, a soberania do Estado sobre a Igreja, que consistia no “poder espiritual governado pelo poder temporal”. Terceiro, o inverso do segundo, isto é, a soberania da Igreja sobre o Estado, em que o poder civil seria “senão diretamente exercido, ao menos dominado pelo poder religioso”. Por último, o modelo defendido pelo deputado era o da “coexistência de ambas as sociedades, de ambos os poderes, *separados, mas aliados* em certas condições diversas e variáveis”. Na compreensão do representante mineiro, como a Constituição adotava a religião católica apostólica romana como *religião do Estado*, ela inevitavelmente teria reconhecido dois poderes: “E quando eu digo *poderes*, digo *soberanias* – porque o poder não é outra coisa mais do que efeito e a expressão da soberania”, cf.: ACD, Sessão de 10 de junho de 1874, pp. 97-98.

espiritual esteja de acordo com o temporal e vice-versa”. A ordem social, na compreensão de Mendes de Almeida, dependia da união entre Igreja e Estado, pois é “da união desses dois poderes que resulta a paz social, visto que essas questões são as que excitam mais as paixões e sentimentos de todos os cidadãos”.

Avançando em relação à proposta de Paulino de Souza, chegou a defender a proeminência da Igreja sobre o Estado. Argumentou que como os dois poderes “não poderiam ficar na mesma posição, iguais”, na “ordem hierárquica o poder espiritual é superior ao temporal, não para dominá-lo, que não pode, e não deve, mas só na precedência”⁶⁹⁰. Julgamos que a percepção deste senador era representativa dos demais parlamentares que defendiam abertamente a agenda ultramontana.

3.1.3 O pluralismo de concepções entre os anticlericais

De certa maneira, as propostas dos anticlericais deveriam ser as mais fáceis de caracterizar, pois esperava-se que defendessem a *tese da separabilidade*. Entretanto, ao analisarmos os discursos dos mais atuantes nas duas casas parlamentares, não foi isso o que encontramos. Cedo percebemos que a questão do relacionamento entre a Igreja e o Estado era o ponto da agenda anticlerical que apresentava as maiores discrepâncias e dissensos.

Na Câmara dos Deputados, durante a *questão dos bispos*, excetuando Gaspar Silveira Martins – que, como vimos, argumentava, naquela época, que o único meio de estancar os conflitos religiosos no Brasil era através da separação Igreja-Estado⁶⁹¹ –, os demais ainda compreendiam que a permanência da união entre os poderes era necessária. Tristão de Alencar Araripe opõe-se à separação, pois, como dizia, o Estado “deve manifestar-se por aquilo que julga a verdade; e assim convém, que tenha uma crença confessada e pública”. Apesar disso, entendia que era fundamental reformar a “nossa legislação em pontos relativos a este objeto”. Por isso, defendia a liberdade religiosa, para que qualquer cidadão pudesse “gozar de todos os direitos civis e políticos sem distinção”⁶⁹². Pinheiro Guimarães, que compartilhava da percepção de Alencar Araripe e de Nabuco de Araújo, afirmava que “em teoria” reconhecia como “verdadeira a opinião de Cavour: *Igreja Livre no Estado livre*”. No entanto, diante da realidade brasileira,

⁶⁹⁰ ASI, sessão de 24 de maio de 1873, Volume I, p. 216.

⁶⁹¹ ACD, 23 de maio de 1873, p. 154.

⁶⁹² ACD, Sessão de 24 de maio de 1873, p. 160.

“hesitaria muito em dar-lhe aplicação”, porque, “em um país como o nosso”, onde “todos os cidadãos pertencem a uma única religião, onde a grande massa da população é ignorante” e “governada ou antes dominada por alguns dos nossos bispos”, que se colocam “acima das leis”, toda essa realidade poderia “fazer perigar a nossa organização social e política”. Temia, enfim, que “o fanatismo incutido nas massas” pudesse voltar-se contra os valores modernos⁶⁹³.

Como veremos a seguir, foi só a partir do final de década de 1870, com o retorno dos liberais para a chefia do governo, que alguns deputados passaram a defender com mais clareza a completa separação entre a Igreja e o Estado.

Com relação ao tema em tela, alguns anticlericais no Senado foram mais radicais. Os senadores Antônio Luiz Vieira da Silva (Visconde Vieira da Silva)⁶⁹⁴, representante pelo Maranhão, e Bernardo de Souza Franco, representante da Província do Pará, estiveram lado a lado na defesa intransigente da tese da separabilidade.

A construção tipológica elaborada pelo senador Vieira da Silva é representativa da posição mais radical dos anticlericais. Este parlamentar revelou-se um dos mais atuantes na defesa da separabilidade, bem como da plena liberdade de culto e de consciência, além de ter sido um vigoroso opositor das atitudes dos bispos. Era também um notório simpatizante e defensor dos protestantes no Parlamento⁶⁹⁵.

Pois bem, logo no início da *questão dos bispos* – em discurso que visava fundamentar o envio de um requerimento à mesa do Senado solicitando informações sobre as providências que o governo planejava em relação às ações que os bispos de Pernambuco e do Pará estavam tomando contra os maçons –, manifestou-se como um intransigente opositor das pretensões do clero ultramontano⁶⁹⁶.

⁶⁹³ ACD, Sessão em 30 de maio de 1873, p. 213.

⁶⁹⁴ Luiz Antônio Viera da Silva (Visconde de Vieira da Silva, 1828-1889). Filho do senador Joaquim Vieira da Silva e Souza e de Columbia de Santo Antônio Gayoso de Souza Vieira. Nasceu na capital do Ceará, fidalgo cavaleiro da casa imperial, destacado doutor em leis e em cânones – formado pela Universidade de Heidelberg no grão-ducado de Baden –, senador pela província de seu nascimento, conselheiro de Estado, do conselho do Imperador, grão-mestre da Maçonaria brasileira, sócio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e de outras associações de ciências e letras, tanto nacionais, quanto estrangeiras e cavaleiro da Ordem da Rosa. Cf.: Sacramenta Blake. *Dicionário Bibliográfico Brasileiro*, pp. 363-364.

⁶⁹⁵ Segundo David Gueiros Vieira, seu posicionamento sobre essa questão provavelmente sofria influências “de parentes protestantes, era primo de Miguel Vieira Ferreira e Luiz Vieira Ferreira, ambos protestantes. Ambos, tornaram-se pastores presbiterianos”. Tão grande proximidade pode explicar o argumento sustentado por Vieira da Silva, em que destacava que o maior inimigo da Igreja Católica não eram os protestantes, mas “incontestavelmente a filosofia do século XVIII”. Cf.: David Gueiros Vieira. *O Senado e a Questão religiosa, 1866-1876*, p. 46.

⁶⁹⁶ Durante o mês de maio, ocorreram diversas intervenções em decorrência desse requerimento. A discussão foi encerrada na sessão do dia 31 de maio, e na sessão de 7 de junho o requerimento foi votado e rejeitado, colocando termo ao debate. Respectivamente, cf.: ASI, sessão em 08 de maio de 1873, Vol. I,

Em sua intervenção argumentou que a “política religiosa dos bispos” tinha agitado o país e deixado a “família brasileira em sobressalto”. Informou a Câmara permanente de que, além dos bispos das dioceses citadas, os do Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul também estavam proclamando a “onipotência do Soberano Pontífice” e que o combate à maçonaria era apenas um pretexto, pois o que de fato desejavam era implantar no Brasil o “programa ultramontano” – que consistia na aplicação das orientações do Concílio Vaticano I, do *Syllabus* e da bula *Aeterni Patris*. Sustentou ainda que “a luta aberta pelos bispos [era] essencialmente política”, porque, em última análise, eles estavam interessados, não em combater a “incredulidade, nem o racionalismo ou o ateísmo”, mas em subordinar “o Estado à Igreja”⁶⁹⁷.

Com a finalidade de aprofundar o argumento e “clarear suas ideias”, apresentou os três principais modelos de relacionamento entre o Estado e a Igreja: o primeiro, a que chamou de *dualista*, era aquele em que os dois poderes possuem a mesma força política, e onde, “em caso de conflito, cada qual” usará como quiser a “força que tiver” (os poderes se equivalem); o segundo “dá-se no caso da supremacia de um sobre o outro” (regalismo ou regime teocrático), modelo de relacionamento que esteve na base dos “conflitos entre papas e imperadores”; e, finalmente, o terceiro tipo consistia na “abstenção por parte do Estado de toda e qualquer intervenção na Igreja. Neste caso a Igreja é completamente livre”, tal como o Estado. Como exemplo apresenta o modelo dos Estados Unidos, tido como aquele que mais preserva a “liberdade da Igreja”, visto que “lá a Igreja é completamente livre e também o Estado é livre”⁶⁹⁸. Em outro discurso posicionou-se ainda com mais clareza: “Lamento que tenhamos um artigo da Constituição que declara a religião católica apostólica romana a do Estado; quando se deveria riscar este artigo da Constituição e dar à Igreja Católica o mesmo direito que a todas as outras igrejas”. Enfim, Vieira da Silva militou sempre em defesa da fórmula *Igrejas Livres num Estado indiferente*⁶⁹⁹.

O senador racionalista Visconde de Souza Franco⁷⁰⁰ foi outro que, ao lado Silveira Martins e Vieira da Silva, compreendia que a separação entre a Igreja e o Estado seria o

pp. 29-33.; ASI, sessão em 31 de maio de 1873, Vol. I, p 292; ASI, sessão em 07 de junho de 1873, Vol. I, p. 46.

⁶⁹⁷ ASI, sessão em 08 de maio de 1873, Vol. I, p. 29.

⁶⁹⁸ ASI, sessão em 08 de maio de 1873, Vol. I, p. 31.

⁶⁹⁹ ASI, sessão em 15 de junho de 1875, Vol. II, pp. 177-181.

⁷⁰⁰ Visconde de Souza Franco definia-se com um racionalista no “bom sentido”: “Eu sou racionalista, menos nos mistérios da religião; entendo que todos os católicos o são assim. Admitimos por fé ou, eu admito e creio que, nada sendo impossível ao Criador do universo, ao Onipotente, ele podia fazer as coisas misteriosas e superiores a razão humana, que acreditamos por pura fé. Não levo até aí o uso da minha razão,

“melhor caminho para solucionar os constantes atritos entre os dois poderes”, pois emancipados “teriam toda a ação que desejam”⁷⁰¹. Mesmo defendendo a separação entre os poderes, Souza Franco foi recorrentemente acusado de ser apoiante do *regalismo*. A sua exposição sobre o que era o *regalismo* é elucidativa da posição demarcadora dos anticlericais: “Os atos do poder executivo estão pautados pela lei e pela Constituição. Quem obedece a eles não é mais *regalista*. A palavra *regalista* era bem empregada nos tempos em que reis absolutos mandavam e dispunham, à sua vontade; quem os obedecia nas questões religiosas podia ser chamado *regalista*. Hoje que temos Constituição e leis, em cuja confecção toma parte a nação por meio de seus representantes; nação pois soberana; nosso dever é obedecer-lhe e o nome que nos cabe é o de *constitucionais*, ou *soberanistas*”⁷⁰². No caso, ser *soberanistas* era defender a autonomia do Estado frente a um poder transnacional como o da Igreja Católica Romana.

Ninguém esboçou melhor a tese da separabilidade entre a Igreja e o Estado, fora e dentro do Parlamento, do que o deputado Rui Barbosa. Como já foi citado acima, em 1877, fruto de uma encomenda feita por Saldanha Marinho, Barbosa publicou a sua tradução da obra *O Papa e o Concílio* do teólogo alemão Johann Joseph Ignaz Von Döllinger, um dos fundadores do movimento dos *velhos católicos*. Em sua longa e erudita “Introdução” – tão extensa quanto o próprio livro de Döllinger – Barbosa, ao analisar com profundidade a *questão religiosa* no Brasil, apresenta uma bem fundamentada defesa da autonomia do Estado em relação a Igreja. Seu trabalho (a tradução e a “introdução”) tornou-se uma referência para muitos anticlericais no Parlamento.

Libera Chiesa in libero Stato. Ao encimar o capítulo VII de sua *Introdução* com uma epígrafe que sintetizava o pensamento do Conde de Cavour sobre como deveria ser a relação do Estado com a Igreja, Rui Barbosa patenteava sua posição sobre o problema, ao mesmo tempo que não temia ser identificado como “radical”: “Não evitamos a honra ou a pecha – como quiserem – de radical, e radical principalmente em liberdade religiosa”. “Radical”, na compreensão de Barbosa, era um reformista, por isso, nessa acepção, “o radicalismo não assusta”, pelo contrário, “é um elemento de ordem”, é um

não examino os mistérios, creio neles. Mas desde que são dos mistérios, no mais eu procuro exercer a minha razão”. E distanciando-se dos outros racionalistas, também afirmou: “Porque há racionalistas que negam a existência de Deus, homens cegos que não veem que este mundo não se faria por si mesmo; que há uma grande causa; que esta causa é toda poderosa, esta causa é Deus, não se segue que todos que fazem uso de sua inteligência sejam racionalistas no mau sentido”, cf.: ASI, sessão em 7 de junho de 1875, Vol. II, pp. 46-53.

⁷⁰¹ ASI, sessão de 23 de maio de 1873, Vol., p. 94.

⁷⁰² ASI, sessão de 23 de maio de 1873, Vol., p. 95.

“progresso moderado” contra os “empuxões opostos da reação retrógrada e das exaltações revolucionárias”. Visando deixar mais clara a sua posição, escreve: “Essa escola, igualmente infensas às revoluções do poder e às da multidão, aos golpes de Estado e às violências populares, formas diversas, mas congêneres da anarquia, *essa escola é a nossa*”⁷⁰³.

Inferre a tese da separação entre o Estado e a Igreja a partir do princípio da liberdade religiosa: “de todas as liberdades sociais, nenhuma é tão congenial ao homem, e tão nobre, e tão frutificativa, e tão civilizadora, e tão pacífica, e tão filha do evangelho, como a liberdade religiosa”. Afirma ainda que, acima de “todas as liberdades”, está, “para nós, a liberdade religiosa”⁷⁰⁴. A maior implicação dessa liberdade será, assim, a separação entre os poderes:

A autonomia do Estado, no seio da civilização progressista e leiga [laica] do Ocidente é, nas Constituições políticas hodiernas, a ideia prima, a lei fundamental. Acima dele não existe, não deve existir nenhum poder. Existem sim, direitos eternos, inauferíveis, essenciais ao desenvolvimento liberal do homem. (...) O catolicismo romano inverte, subverte essa noção essencial do Estado, sua situação, suas funções, seus direitos. (...). No entender dos liberais moderados, a Igreja e o Estado formam duas sociedades completamente separadas, perfeitamente livres e independentes, cada qual no círculo de seu domínio peculiar, o que exprimem com a fórmula – *a Igreja livre no Estado livre*. [...] o fim do Estado não é de modo nenhum submisso ao fim da Igreja; não tem o Estado que levar em conta a religião dos súditos. Quando muito, poderá, em certos pontos, por amor da paz, entrar com a Igreja em convenções livres, ajustando de igual a igual. [...] por isso a sociedade espiritual, cumpre-lhe encerrar-se no círculo da consciência interior, não podendo, enquanto ao exterior, lograr senão o seu direito individual. Adotaram certos católicos esse liberalismo, e assumiram o nome de católicos liberais. Dão de conselho à Igreja que renuncie a toda e qualquer aliança com o Estado, e contente-se das suas forças naturais⁷⁰⁵.

A necessidade vital de angariar imigrantes para o Brasil revelava, na compreensão de Rui Barbosa, que o prolongamento da união entre a Igreja e o Estado era mais pernicioso entre os brasileiros do que na Europa. “As inconveniências da religião de

⁷⁰³ Rui Barbosa. *Introdução*, pp. 525-526.

⁷⁰⁴ Rui Barbosa. *Introdução*, pp. 419, 449.

⁷⁰⁵ Rui Barbosa. *Introdução*, pp. 133-134, 158.

Estado na Europa são infinitamente menores do que no Brasil”, em razão de que “as influências perniciosas e a injustiça do monopólio religioso podem, portanto, demorar-se, sem crescer rapidamente em proporções: porque nem o número dos privilegiados rareia, nem o dos excluídos avulta, senão muito lentamente”. No entanto, “conosco a hipótese é diversa”, pois tínhamos – e ainda temos – “uma região imensa” e “uma população insignificante”, o que faz da imigração “a nossa suprema necessidade”. Daí a necessidade para o Brasil de instituições novas, entre elas, a autonomia do Estado frente à Igreja:

Enquanto não oferecermos ao imigrante senão direitos mutilados, evidente é que não há de trocar o agasalho fraternal da União Americana pela condição capitisdiminuída, a que os nossos códigos o condenam. Raças livres e laboriosas e sedentas de liberdade, não virão buscar nunca pátria à sombra de uma nação que reduz politicamente à subalternidade perpétua o naturalizado, e nega-lhe ao Deus, a fé, ao culto de sua consciência a igualdade legal. Encetai o caminho das reformas legais, amplas e generosas; libertai desse hilotismo o hóspede que vem fundar entre nós família e futuro; (...) nivelai, sobretudo, o culto do imigrante ao culto da maioria; e, com certeza, a imigração, natural, suave, ininterrompida, abundantemente, buscará estas plagas cheias de sedução, de bênçãos e de futuro⁷⁰⁶.

Ao ser eleito deputado em 1878, como representante pela Província da Bahia, Rui Barbosa, ciente de que o Parlamento majoritariamente não era favorável à tese da separação, taticamente coloca-se ao lado do regalismo contra o perigo do clericalismo. Num dos seus discursos, em que a relação entre o Estado e a Igreja veio à tona, e seguindo certa tradição de construir tipologias, apresentou a sua. Afirmou que os sistemas “conhecidos e possíveis” de relações entre o poder temporal e o espiritual, reduzem-se a três: “a *liberdade completa de cultos*, que ignora todas as igrejas, igualando a todas perante a lei; o *regalismo*, isto é, a proteção do Estado a uma ou mais igrejas subsidiadas, sob a compensação e o freio de certa autoridade restritiva; a *teocracia*, isto é, a subordinação do Estado a uma igreja ilimitadamente privilegiada”⁷⁰⁷.

⁷⁰⁶ Rui Barbosa. *Introdução*, pp. 459-460.

⁷⁰⁷ Nos volumes encadernados dos *Anais da Câmara dos Deputados*, os grandes discursos eram inseridos como anexo. Este discurso de Rui Barbosa estava nessa condição, abrangendo 35 páginas de um volume em duas colunas com letras pequenas. Ao concluir o discurso, Rui Barbosa foi ovacionado por todos os que o ouviam, deputados e público em geral. As anotações do taquígrafo são reveladoras do clima dominante na Câmara após o longo e contundente discurso: o orador recebeu diversos “apoiados”, “muito bem”,

Tendo a clara percepção a respeito do conservadorismo do Parlamento, afirmou: “Como, realmente nutrir ainda essa grata ilusão, quando as medidas mais simples encontram as mais insuperáveis barreiras?”. Por conseguinte, “é entre o regalismo e a teocracia que havemos de escolher”. Diante de uma indesejada encruzilhada conclui que o regalismo é a melhor cautela constitucional contra a teocracia: “se não defendermos o regalismo (...) a consequência será a teocracia, isto é, o Estado servo da igreja, o Estado clericalizado, o Estado subscrevendo as intimações do *Syllabus*”. Foi em face desses perigos que a corrente “liberal, em todo o mundo, viu, vê, e verá sempre, no regalismo um indispensável, conquanto insuficiente, preservativo para as nações, como esta, onde não existe a liberdade de cultos”. Também entende que o beneplácito é um contrapeso necessário para as “odiosas regalias da igreja estabelecida”. Portanto, o regalismo seria o “menor dos dois males”.

Na década de 1880, os anticlericais na Câmara temporária tornaram-se mais radicais. Saldanha Marinho, Joaquim Nabuco e Taunay estavam entre aqueles que de forma clara e patente militaram em prol da separação entre o Estado e a Igreja. No entanto, por não apresentarem argumentos novos, não nos deteremos na análise de suas “falas”.

Em suma: à luz das intervenções dos parlamentares pode-se afirmar que havia muita clareza sobre os tipos existentes de relacionamentos entre a Igreja e o Estado. Os parlamentares citados concordaram que o tipo de relação que o governo estava travando com a Igreja, era equivocado, fomentador de problemas e, no melhor dos cenários, insuficiente. Todos propunham algo diferente do que existia. Entretanto, quando apresentavam as possibilidades de solução, imediatamente rompiam. Tanto os senadores Vieira da Silva e Souza Franco, como os deputados Silveira Martins e Rui Barbosa, entre outros, compreendiam que a solução definitiva seria a *separação* entre as Igrejas e o Estado. Porém, outros estavam convencidos que a resolução da querela passava pela via da *aliança*, onde os dois poderes estariam unidos, mas preservando suas *soberanias*, o que representava o melhor dos mundos para a Igreja Católica Romana: garantia a plena autonomia com a proteção do Estado.

“aplausos gerais nas galerias”, ainda “o orador é felicitado e abraçado pelos Srs. deputados”. ACD, 27 de julho de 1880, Tomo I, *Apêndice*, p. 134.

3.1.4 Os modelos de separabilidade e o lugar do exemplo norte-americano

A documentação utilizada na redação da tese deixou claro que os deputados e senadores brasileiros estavam informados sobre os movimentos dos livres-pensadores, anticlericais e dos católicos liberais em alguns países europeus, nomeadamente Bélgica, Alemanha e França. O caso belga era o mais recorrente nos debates⁷⁰⁸. O modelo alemão foi utilizado mais pelos ultramontanos, como exemplo que não deveria ser seguido, em consequência sobretudo do enfrentamento de Bismack com a Igreja católica no processo de *Kulturkampf*. Curiosamente, em menor escala, apareciam referências à França. Como se sabe, no início da década de 1870, a França, principal paradigma de civilização e modernidade, ainda mantinha a união entre Igreja e Estado, realidade que o republicanismo e a militância laica, reforçados após a Comuna de Paris (1871), estavam em véspera de pôr em causa (década de 1880).

⁷⁰⁸ Os parlamentares brasileiros recorrentemente citavam a Bélgica para sustentar os seus argumentos, seja para defender um Estado mais secularizado ou para ressaltar o exemplo de um lugar onde havia forte presença de católicos liberais antiultramontanos. A Bélgica, ao lado da França, tornou-se um país vanguardista na luta contra o clericalismo. Tanto os livres-pensadores quanto os católicos liberais eram opositores do ultramontanismo. Os debates que correram em Malines, em 20 de agosto de 1862, no I Congresso dos Católicos Belgas – um dos mais importantes encontros de católicos liberais da Europa no século XIX –, reflete esse ambiente. Antônio Manuel Martins escreveu: “Aí Montalembert faz a defesa do regime liberal, preferível ao absolutista. De igual modo elogia os católicos belgas e reprova os católicos de outros países de se não darem conta de que o antigo regime não admite nem a igualdade, nem a liberdade política, nem a liberdade de consciência”. Fernando Catroga chama a atenção para o fato de que, nas décadas de 1860 e 1870, o anticlericalismo dos livres-pensadores belgas foi extremamente ativo, ao promover congressos, nacionais e internacionais, cujo objetivo era divulgar as ideias e os valores desses pensadores radicais, exercendo grande influência na Europa e em outras partes do mundo. Diversos nomes conferiram dignidade intelectual e política ao movimento, como Desiré Brismé, Cesar de Paepe, Hector Dinis, etc. Particularmente importante para a realidade brasileira foi a atuação de Eugène Hins. Nicoletta Casano afirma que Hins conhecia bem o Brasil “por ter nele residido em 1863”. Apesar da presença de Hins no Brasil, poucos vínculos formais foram desenvolvidos entre os anticlericais brasileiros e os livres-pensadores belgas. Apenas no século XX foi que os estreitamentos começaram a ocorrer. Em 1912, os livres-pensadores do Brasil integraram organizações internacionais, como a *Fédération Internationale de la Libre Pensée*, criada em Bruxelas em 1880. Portanto, o caso belga e sua constituição liberal era uma das referências para os anticlericais brasileiros. Em 1880, em discurso na Câmara dos deputados, Rui Barbosa declara: “Cheguei, portanto, Sr. Presidente, ao ponto em que posso assentar a minha conclusão final (...): o liberalismo incompatível com o dogma pontifício não é a revolução demagógica, arrasando os templos profanando os altares, espingardeando os levitas sagrados, confiscando a propriedade, conculcando crenças, direitos e tradições: o da convenção de 1793 ou o comuna de 1870. Não! É a essência e a forma secular das instituições sociais e políticas em nosso tempo; são as bases de todas as constituições contemporâneas, da constituição inglesa, da constituição belga, da constituição italiana, da constituição brasileira (já de propósito não quero aludir as republicanas)”. Cf.: Antônio Manuel Martins. *Recepção em Portugal das Encíclicas sobre o Liberalismo*, p. 54; Fernando Catroga. *O livre-pensamento contra a Igreja*, pp. 260-261; Nicoletta Casano. Os vínculos entre os mundos maçônicos e laicos da Bélgica e do Brasil. In: Eddy Stols, Luciana Pelaes Mascaro e Clodoaldo Bueno (Org.). *Brasil e Bélgica: cinco séculos de conexões e interações*, 1ª ed. São Paulo: Narrativa Um, 2014, pp. 185-186; ACD, 27 de julho de 1880, t. I, *Apêndice*, p. 149

Entretanto, os distanciamentos da trajetória histórica, política e cultural do Brasil em relação à Bélgica e Alemanha limitavam o potencial comparativo com estes dois tipos de experiências. O mesmo não acontecia com os Estados Unidos. Como o Brasil, este tinha sido colônia e emancipara-se, tornando-se uma União independente e em crescimento galopante. Com efeito, a maioria dos defensores da tese da separabilidade reviam-se no modelo norte-americano consubstanciado na I Emenda Constitucional (1791). O próprio deputado ultramontano Tarquínio de Souza asseverou, sem nenhuma contestação, que os Estados Unidos eram “o país ao qual recorrem todos para demonstrar a tese da separação da Igreja do Estado”⁷⁰⁹.

É possível afirmar que o movimento anticlerical nos países de tradição protestante ocorreu no contexto das Reforma Religiosas dos séculos XVI e XVII. Efetuou-se, nessa época, o processo de desclericalização da sociedade, assim como a ruptura com Roma. No caso dos Estados Unidos, desde a sua fundação como nação, foi criado o chamado “muro de separação” entre a Igreja e o Estado. Ora, a lógica que explica este processo é bem diferente da lógica francesa. Na França, o livre-pensamento e o anticlericalismo refletiam a forte hostilidade *do Estado* para com a religião católica, sobretudo em função de esta igreja estar identificada com o Antigo Regime. Nos Estados Unidos *foram as próprias igrejas* que apoiaram a plena autonomia em relação ao Estado, como meio de proteção contra as intervenções do governo, consideradas excessivas em matéria religiosa. Portanto, no século XIX, os conflitos entre o poder temporal e o espiritual, que tantos problemas estavam causando nos países católicos, estavam praticamente ausentes nos Estados Unidos e nas demais nações protestantes. Ora, como esses países não enfrentaram o problema do clericalismo, o seu irmão siamês, o anticlericalismo, também ficou adormecido.

Para Horst Mewes “o princípio teórico da ‘separação’ não foi inventado pelos revolucionários americanos” no contexto da Independência. É-lhes anterior. Por exemplo, em 1689, John Locke, geralmente considerado a principal fonte da proclamação americana dos direitos naturais, já era a favor de uma separação rigorosa entre a “proteção da vida e dos bens” e a “salvação da alma”. Na sua *Carta Sobre a Tolerância*, Locke insistia na necessidade de “distinguir com precisão as funções do governo civil das da religião e definir os limites entre uma e outra”⁷¹⁰. Na realidade, o princípio da separação

⁷⁰⁹ ACD, 30 de maio de 1873, p. 223.

⁷¹⁰ Horst Mewes. “Reflexões Sobre Religião e Política na Democracia Americana”. In: *Repúblicas em Paralelo: Portugal - Estados Unidos da América*. Lisboa: Fundação Luso-Americana, 2010, p. 47.

é anterior ao próprio John Locke. Em sua maioria, os “pais peregrinos”, puritanos que fundaram as primeiras colônias norte-americanas, eram calvinistas. Por conseguinte, os escritos de João Calvino certamente não eram desconhecidos dos alfabetizados colonizadores. Em sua mais conhecida obra, *Instituição da Religião Cristã*⁷¹¹, Calvino deixa evidente a necessidade da separação entre o poder temporal e o espiritual: “Em primeiro lugar, antes de prosseguir neste assunto, devemos nos deter rapidamente na distinção que fizemos antes. Caso contrário, seremos levados a uma confusão imprudente entre as duas coisas que distinguimos, as quais *são de natureza totalmente diversa*. (...) Mas qualquer um que saiba como distinguir entre a alma e o corpo, entre esta vida transitória atual e a vida eterna que está por vir, não terá dificuldade em compreender que *o reino espiritual de Cristo e o governo civil são coisas muitíssimo distantes uma da outra*”⁷¹² (grifo acrescentado).

Tendo como influência a tradição calvinista e os princípios estabelecidos por John Locke, Thomas Jefferson desenvolveu no texto *A Bill for Establishing Religious Freedom*, de 1786, as bases do princípio geral de que “a religião está totalmente isenta da necessidade de reconhecimento por parte da sociedade civil”. Um ano antes, James Madison, na sua declaração intitulada *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments*, resumiu os principais argumentos em favor da separação entre o governo e as Igrejas: antes de terem quaisquer “obrigações em relação às pretensões da sociedade civil”, os homens devem considerar-se “sujeitos ao Governador do Universo”; pois, segundo esse Governador, “a liberdade de consciência está no cerne da fé religiosa e é um direito inalienável do homem”; por fim, “a fé cristã é suficientemente forte para florescer por si sem necessidade do apoio de leis civis humanas”⁷¹³.

Entretanto, para Mewes, uma das principais lições da experiência histórica americana é que a separação entre Igreja e Estado não resultou na separação entre as confissões religiosas e a ação política. Pelo contrário, a livre prática da religião deu origem a uma proliferação sem precedentes de confissões religiosas que passaram a

⁷¹¹ A primeira edição da *Instituição da Religião Cristã*, ou *Institutas* como também é identificada, foi publicada em 1536; não chegava a ter trezentas páginas. A última edição veio a lume em 1559 e já contava com quase 1200 páginas. No Brasil, existem duas grandes traduções, uma pela Editora Cultura Cristã e outra pela editora Unesp. A edição utilizada aqui está inserida na obra: Harro Höpft (Org.). *Lutero e Calvino – Sobre a Autoridade Secular*. 2ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 74-75 (Clássicos Cambridge de Filosofia Política).

⁷¹² João Calvino. “Sobre o Governo Civil”. In: Harro Höpft (Org.). *Lutero e Calvino – Sobre a Autoridade Secular*, pp. 73-74.

⁷¹³ Horst Mewes. *Reflexões Sobre Religião e Política na Democracia Americana*, p. 48.

exercer suas “convicções religiosas seja na sociedade seja na política”⁷¹⁴. Em função dessa realidade, muitos estudiosos consideram que a democracia americana difere significativamente das europeias no que respeita à importância da religião, tanto na vida da sociedade como na ação do governo⁷¹⁵. Mewes escreve: “Diz-se que, nos Estados Unidos, o público em geral é mais religioso e não hesita em adquirir influência política para fins inspirados pela religião”. Esta diferença notória tem sido associada à noção do *excepcionalismo americano*⁷¹⁶.

Com relação a presença do modelo dos Estados Unidos no Brasil imperial, sua maior influência sobre o Parlamento brasileiro está associada, como é lógico, à questão da separação entre Igreja e Estado. Naturalmente que as apreciações sobre o exemplo norte-americano nas casas parlamentares eram diversas. Sobre o tópico da separação, afirma Tarquínio de Souza que “esta nação não pode servir de base à argumentação que dele se quer tirar”, uma vez que “entre nós, segundo as circunstâncias peculiares em que nos achamos, esta separação é de todo o ponto impossível”. Os Estados Unidos tiveram uma história diferente da do Brasil, “era uma sociedade formada por agregação, com povos de origem diversa e de diversas religiões”. Por essa razão, “não tinham o direito de escolher e impor uma religião”. “Entre nós, porém, não se deu o mesmo”, no momento

⁷¹⁴ Horst Mewes. *Reflexões Sobre Religião e Política na Democracia Americana*, p.49.

⁷¹⁵ Com efeito, Fernando Catroga, em análise estatística, demonstra que a média “na Europa Ocidental, da crença na existência de Deus situa-se à volta dos 77%”, bem diferente dos EUA, que revela “uma percentagem significativamente constante (94% em 1947; 98% em 1968; 94% em 1975; 96% em 1981; 93% em 1990; 94% em 1995; 94% em 2001)”. Por conseguinte, “os dados estatísticos revelam, de facto, indesmentíveis dissimilaridades entre este país e a Europa Ocidental. E elas são significativas ao nível do ‘acreditar’ (*believing*), sê-lo-ão ainda mais no que respeita ao ‘pertencer’ (*belonging*)”. Não obstante a esmagadora evidência dos dados estatísticos, Catroga também argumenta que é possível perceber evidências de progressiva secularização na sociedade americana. Por exemplo, muitos dos 94% dos americanos que declaram acreditar em Deus, fazem-no “muitas vezes, mais por rotina cultural” do que por razões fundamentalistas ou ortodoxas; o número dos que se declaram como “não religiosos” tem subido paulatinamente; cresce também o número “dos que pensam que muitas afirmações da Bíblia não são verdadeiras”; e, finalmente, os comportamentos religiosos dominantes não são “geográfica e socialmente homogêneos”. Portanto, “qualquer das razões até agora invocadas para explicar a presença do religioso nos EUA é passível de interpretações diversas. Mas a sua força contínua – que as características da imigração mais recente (principalmente hispânicas) revivificam – é indiscutível, embora haja sinais de algum declínio”. Certamente a *excepcionalidade* americana continua sendo um dos casos de estudo mais instigantes da contemporaneidade. Cf.: Fernando Catroga. *Entre deuses e césores*, pp. 436-445.

⁷¹⁶ Horst Mewes ressalta que “a noção de *excepcionalismo* americano não se refere apenas ao papel da religião na democracia americana. Tem sido afirmado que a América é uma exceção a vários outros fenômenos modernos que caracterizam a história europeia, tal como a ascensão dos partidos socialistas e trabalhistas e dos movimentos fascistas”. Cf.: Horst Mewes. *Reflexões Sobre Religião e Política na Democracia Americana*, p. 43.

em que se decretou a Constituição, “todos nós éramos católicos (...), professávamos a mesma crença”⁷¹⁷. (Não perdia oportunidades de criticar o modelo americano)⁷¹⁸.

Tinha a mesma opinião o famoso literato e deputado conservador José de Alencar, que, apesar de esboçar um anticlericalismo de tipo liberal, colocava-se contra a separação entre Igreja e Estado, que considerava um *ateísmo nacional*. Em suas objeções ao princípio da separabilidade, afirma que os conflitos decorrentes da união entre os poderes não causavam tanto mal como aquele “que produziria a permanência de uma sociedade sem os vínculos da religião, sobre a qual repousa a amoralidade pública”. Para corroborar com a tese de que o Estado necessita de um fundamento religioso, citava Gladstone, figura “que deve ter grande autoridade para o partido liberal”, e para quem “o fim principal da sociedade é a propagação da religião”⁷¹⁹. Contra os que recorriam ao modelo norte-americano, afirmava que os Estados Unidos ainda eram uma nação jovem e não tinham sido testados em sua diversidade religiosa. “Não há nos Estados Unidos uma verdadeira religião: há seitas unicamente, que hão de produzir em breve a anarquia religiosa”, porque lhes falta “a homogeneidade e a coesão”⁷²⁰. Em outro discurso proferido na Câmara temporária, apresentou outras nuances do seu antiamericanismo⁷²¹.

Não há dúvidas que, para os defensores da separação entre Igreja e Estado, o “modelo” da América do Norte era evocado com certa regularidade. Muitos não hesitavam em associar o progresso americano à sua plena liberdade religiosa. O grande defensor do modelo americano no Senado foi o já citado Luiz Vieira da Silva. Segundo

⁷¹⁷ACD, 30 de maio de 1873, pp. 216-223.

⁷¹⁸ Em outro discurso citou dois exemplos de medidas parlamentares adotadas pelos norte-americanos que comprovavam que “não existe entre a Igreja e o Estado, ou antes entre a religião e a política, uma separação tão completa, como se tem inculcado”. Cita, por isso, integralmente uma lei proposta pelo senado sobre a santificação do domingo e as penas para os infratores; e também outra medida, desta feita pela Carolina do Norte, em que a Câmara dos representantes excluiu “de seu seio um deputado, pelo fato de haver publicado uma brochura, na qual se declarava ateu, negando a existência de Deus”. Conclui essa parte do discurso dizendo que se ele ou qualquer outro deputado adotasse medidas como aquelas “gritariam logo: - Ultramontanismo! Já que para ser ultramontano basta falar em Deus e religião, na Igreja e no Papa”, Cf.: ACD, Sessão de 18 de junho de 1875, Tomo II, p. 155.

⁷¹⁹ ACD, Sessão em 30 de maio de 1873, p. 189

⁷²⁰ ACD, Sessão em 28 de maio de 1873, p. 188.

⁷²¹ Em outro discurso, disse que os norte-americanos “por não compartilhar[em] da tradição latina na literatura e nas letras” eram inferiores: “mas à raça latina cabe a supremacia da inteligência, nós brasileiros somos os Atenenses da América (*muito bem*) sejam os Estados Unidos a sua Esparta (*muito bem, muito bem*). E quem, senhores, não preferirá para o seu país a glória de Atenas?”. Continua afirmando que, por ser fruto da Inglaterra e da Europa continental, “essa civilização industrial, não é sua [isto é, não possui identidade], é a civilização europeia transplantada para a América”. Declara também que existia uma forte intolerância religiosa nos EUA. Finaliza seu discurso fazendo uma defesa do modelo inglês: “O verdadeiro emblema da liberdade constitucional que eu admiro e que eu desejaria ver realizado em meu país, é outro bem diverso, é aquele que nos oferece a Inglaterra, o mais belo exemplo”, Cf.: ACD, Sessão em 30 de maio de 1873, pp. 219-220.

ele, “as tendências do século vão-se encaminhando para abraçar-se o sistema da União Norte-Americana, onde o Estado não se importa com religião nenhuma, podendo cada um seguir a que melhor lhe parecer”. Por defender essa e outras bandeiras, foi acusado de ser “tão herege como o Souza Franco. Quiseram até chamar-me ateu; mas não há tal”⁷²².

Em suma: o fato de o “modelo” americano ter sido evocado por alguns dos parlamentares que defendiam a tese da separabilidade no Brasil, não invalida a necessidade de se sustentar esta outra faceta da questão. Com efeito, o debate estava sendo esgrimido num país católico, onde, ao contrário do que aconteceu com as igrejas protestantes dos EUA, a Igreja oficial resistia a tudo o que pudesse quebrar os seus privilégios, ou soasse à secularização da sociedade e do Estado. Concomitantemente, as personalidades e movimentos que, no Brasil, a defenderam, conquanto em nome da liberdade de consciência, como os seus émulos norte-americanos, partiam desse pano de fundo resistente, sinal de que só uma vitória política sobre essa “hostilidade”, por mais hábil e tática que fossem as suas manifestações, levaria à separação. Daí que, ao contrário do que aconteceu nos EUA, no Brasil, como em outros países católicos da América e da Europa, o debate sobre a secularização (e laicização) do Estado irrompeu umbilicalmente ligado à agenda da luta anticlerical, a qual, no entanto, teve expressões com intensidades diversas.

4. Casamento civil⁷²³

Em 1873, no âmbito das *Conferências Públicas* promovidas pelo Grande Oriente Unido do Brasil, o maçom Thomaz Alves Junior proferiu uma palestra intitulada *Separação da Igreja e do Estado*. Nessa conferência, o orador associou a defesa da supressão do art. 5º da Constituição à necessidade de se estabelecer o casamento e o registro civil, assim como a secularização dos cemitérios. Em sua opinião, estas mudanças urgiam, pois representariam o derrube dos obstáculos que estavam dificultando a vinda de imigrantes, sobretudo os acatólicos: “Este país, não é um país envelhecido, cuja população regurgite e morra de fome; este país é um país novo. Matas florescentes colocadas pela mão do Criador estão pedindo à direção da sabedoria humana, que chame

⁷²² ASI, sessão em 15 de junho de 1875, Vol. II, pp. 177-181.

⁷²³ Uma versão com pequenas modificações do tema sobre o *casamento civil* foi anteriormente publicada, cf.: Ivo Pereira da Silva. Do casamento misto ao casamento civil no Brasil: debates parlamentares em torno do matrimônio na segunda metade do século XIX. *Revista Portuguesa de História*. Coimbra, nº 46, pp. 391- 411, ISSN 0870-4147, 2015.

para aí o proletário que morre de fome nos núcleos populosos do mundo. O Brasil tem pedaços de paraíso para oferecer à humanidade, que geme e sofre por falta de trabalho. *Não o pode fazer porque não dirige o estado civil, quem o dirige, quem nele impera é a Igreja.* Assim entre nós, só é casado quem a Igreja quer que seja casado, só é filho quem a Igreja quer que seja filho, só se enterra enfim quem a Igreja quer que se enterre”⁷²⁴. A conferência sintetiza as questões centrais que temos discutido até aqui: o problema da imigração, os direitos civis dos acatólicos, a necessidade da separação entre a Igreja e o Estado e a urgência de se estabelecer o casamento e o registro civil.

Com isto, pretende-se lembrar o papel que o problema da imigração teve na progressão da *questão religiosa* no Brasil. No entanto, não se pretende reduzir esta conexão a explicações meramente economicistas, na medida em que as fundamentações da necessidade de se implantar a separação entre o Estado e as Igrejas, assim como a secularização dos ritos de passagem também decorreu da luta pelo reconhecimento dos direitos fundamentais, numa sociedade em que a “construção da cidadania” tinha um longo caminho a percorrer. E se esta junção entre o pragmatismo social e a fidelidade a princípios mais personalistas está subjacente à defesa da neutralidade religiosa do Estado, por decorrência, o mesmo aconteceu em relação à defesa do casamento civil.

4.1 A fragilidade dos direitos civis dos acatólicos: o caso Catharina Scheid

Em 26 de dezembro de 1847 Catharina Scheid, colona alemã protestante, de 22 anos, residente em Petrópolis, casa-se com Francisco Fagundes, português e católico. O ritual do casamento não seguiu a tradição tridentina, não sendo mediado por autoridades eclesiásticas católicas. O problema ocorreu quando, com menos de um ano de casados, Catarina foi abandonada pelo marido. Este foi morar em Cantagalo, no Rio de Janeiro, casou-se novamente e teve filhos. Diante do fato, a colona germânica pede providências ao governo para a dissolução do seu casamento⁷²⁵. No entanto, segundo o ordenamento jurídico da época, o matrimônio era inválido e não passava de um mero concubinato. O

⁷²⁴ Thomaz Alves Junior. *Separação da Igreja e do Estado*. Conferências Públicas. Rio de Janeiro: Typographia Perseverança, 1873 (grifo acrescentado).

⁷²⁵ Este relato encontra-se numa *consulta* feita ao Conselho de Estado em 27 de abril de 1854 sobre o casamento de pessoas que não professavam a religião do Estado. Diversas consultas e pareceres foram compilados e publicados. Cf.: *Consultas*. Conselho de Estado sobre Negócios Eclesiásticos, Tomo 1, Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1869, pp. 4-8. Disponível em: http://www.brasiliana.usp.br/bbd/search?filtertype=*&filter=lei+1144+1861&submit_search-filter-controls_add=Buscar. Acesso em 10 de novembro de 2014.

bispo do Rio de Janeiro, D. Manuel do Monte Rodrigues de Araújo (1798-1863), consultado sobre o caso, com base no direito canônico, confirmou a tese da nulidade do ato⁷²⁶.

O incidente teve uma tremenda repercussão política. O próprio ministro da justiça, José Thomas Nabuco de Araújo Filho (1813-1878), assume o caso, estuda-o e produz um longo e aprofundado relatório sobre o ocorrido (1855). A conclusão do documento sugeria mudanças na legislação brasileira sobre o casamento e como anexo envia um projeto sobre casamento civil. O relatório e o projeto foram submetidos ao *Conselho de Estado*⁷²⁷ para apreciação e deliberação sobre as medidas jurídicas cabíveis⁷²⁸. O próprio imperador D. Pedro II presidiria à reunião. O episódio envolvendo Catarina Scheid pode ser considerado como o estopim do longo debate que ocorrerá no Brasil, na segunda metade do século XIX, sobre o casamento. O caso em análise mobilizou intensamente o Parlamento, a Igreja Católica e a imprensa.

Portanto, em contraste com o processo de discussão e introdução do casamento civil em Portugal⁷²⁹, assim como em outros países⁷³⁰, a experiência brasileira tem sua origem no debate sobre os *casamentos mistos*, isto é, matrimônios contraídos entre católicos e acatólicos, algo que estava ocorrendo, com relativa frequência, como já vimos, em razão do crescente processo de imigração para o Brasil no século XIX. Surgem nesse contexto os primeiros projetos sobre o *casamento misto* e o *casamento civil*.

No entanto, como postula Samuel Rodrigues, a questão do debate e introdução do casamento civil em Portugal e em outros países, incluindo o Brasil, deve ser analisada, em acepção mais geral, como o “corolário da afirmação do princípio de que o Estado é competente para regular todos os aspectos da vida social, de acordo com o seu

⁷²⁶ Ítalo Domingos Santirocchi. “O Matrimônio no Império do Brasil: uma questão de Estado”. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Nº 12, (2012), pp. 81-122. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/index.html>. Acesso em 10 de novembro de 2014.

⁷²⁷ O *Conselho de Estado* no Segundo Reinado tornou-se uma espécie de *quinto poder*. Consultava, preparava e esclarecia as propostas ou projetos de lei que o Governo oferecia à Assembleia Geral. Cf.: *Apresentação das Atas do Conselho de Estado*. Disponível em: http://www.senado.gov.br/publicacoes/anais/asp/AT_AtadoConselhoDeEstado.asp. Acesso em 01 de agosto de 2015.

⁷²⁸ A *Secção de Justiça* do Conselho de Estado assume a tarefa de fornecer um parecer sobre o projeto do Ministro. Como será mostrado adiante, o parecer foi apresentado em 11 de fevereiro de 1856. Cf.: *Consultas. Conselho de Estado*, p. 42.

⁷²⁹ A discussão sobre casamento civil em Portugal ganha fôlego com os debates em torno da elaboração do Código Civil português, aprovado em 1867, consagrando o casamento civil facultativo. Apesar de pontualmente serem feitas referências ao caso português, este artigo não é um trabalho de história comparada. Cf.: Samuel Rodrigues. *A polémica sobre o casamento civil (1865-1867)*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987.

⁷³⁰ Alan MacFarlane. *História do casamento e do amor. Inglaterra, 1300-1840*, São Paulo: Companhia das Letras, 1990; Mark Seymour. *Debating Divorce in Italy*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

ordenamento jurídico próprio, desconhecendo absolutamente a Igreja e o matrimônio como sacramento”⁷³¹. Naturalmente, em Portugal e no Brasil, a Igreja Católica não aceitará estoicamente essa intervenção do Estado numa esfera que, histórica e tradicionalmente, sempre esteve sob o seu domínio. Os conflitos serão inevitáveis.

Surgiram as seguintes questões, que em seguida ilustraremos com as fontes de que dispomos: que fatores contribuíram para que o tema do casamento misto e civil entrasse na agenda política imperial? Quais as reações ao debate sobre o casamento civil no parlamento, num contexto de forte influência da Igreja Católica? Como é que os partidários do catolicismo reagiram aos ataques dos livres-pensadores que defendiam o casamento como contrato?

4.2 Casamento: entre o privado e o público

O casamento é uma celebração pública de um aspecto da vida privada. “Os ritos de passagem”, afirma Maria Antónia Lopes, “associados aos grandes momentos da existência, o nascimento, o casamento e a morte, são a celebração pública do mais íntimo e privado da vida de cada um”⁷³². Outra dimensão do casamento é a sua capacidade de separar a vida de indivíduos em duas séries, pois divide a existência entre um “antes” e um “depois”. Nesse sentido, pode ser considerado um *acontecimento central* na existência humana. O matrimônio possui também um *caráter fundacional*, visto que, através dele, é assegurada “a continuidade social e familiar”⁷³³. Por fim, como o casamento dá origem à família, ele torna-se o *meio* que materializa aquilo que se idealizava, no século XIX, a “pátria em miniatura”⁷³⁴.

No que respeita às características sociais deste “contrato”, Eni de Mesquita Samara, em artigo clássico sobre matrimônio, afirma que em São Paulo e, por extensão, em boa parte do Brasil do século XIX, havia uma “íntima relação entre casamento, cor e grupo social”, onde “os matrimônios se realizavam num círculo limitado e estavam sujeitos a certos padrões e normas que agrupavam os indivíduos socialmente, em função

⁷³¹ Samuel Rodrigues. *A polémica sobre o casamento civil*, p. 13.

⁷³² Maria Antónia Lopes. “As grandes datas da existência: momentos privados e rituais públicos”. In: José Mattoso (ed.), *História da vida privada em Portugal*. Vol. III, Época Contemporânea, Irene Vaquinhas (coord.). Lisboa: Círculo de leitores e temas, 2011, pp. 152-193.

⁷³³ Anne Martin-Fugier. “Os ritos da vida privada burguesa”. In: *História da Vida Privada*. Vol. 4, Da Revolução Francesa à Primeira Guerra. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 196-261, p. 235.

⁷³⁴ Irene Vaquinhas. “Família, essa ‘pátria em miniatura’”. José Mattoso (ed.). *História da vida privada em Portugal*. p. 123.

da origem e da posição sócio-econômica ocupada”⁷³⁵. Conseqüentemente, para a realidade brasileira do período em análise, o casamento era um instrumento de coesão e reprodução social, em especial das camadas elitizadas.

Numa sociedade em que o processo de secularização estava ganhando força⁷³⁶, o casamento, tema até então ligado às estratégias familiares e à esfera eclesiástica (enquanto rito), passou a ser amplamente debatido na esfera pública. O Estado, que tudo deseja regular, não será omissivo sobre assunto tão importante para o controle e exercício do poder sobre a população. Atrair para a sua esfera de competência o casamento foi uma estratégia de consolidação da soberania política do Estado num momento em que a Igreja Católica, cada vez mais romanizada, procurava se reorganizar com vista a enfrentar os novos desafios ao seu poder. Parlamentares, literatos, profissionais liberais, entre outros, opuseram-se ao incremento do clericalismo e forneceram a base teórica e política para a investida do poder temporal no matrimônio, particularmente no que respeita à sua prioritária condição de contrato civil, antes de/ou em coexistência com a sua celebração religiosa, e no que toca ao registro direto da sua movimentação estatística. Nesse contexto, intensificam-se os debates em torno do casamento-matrimônio e o casamento-contrato.

4.3 A legislação sobre o casamento na América Portuguesa

A legislação que regeu o casamento durante todo o Império Brasileiro estava fundamentada num diploma de Direito Canônico intitulado *Constituição Primeira do Arcebispado da Bahia* (1707)⁷³⁷. Por sua vez, este documento estava alicerçado nos artigos das *Ordenações Filipinas* que tratavam da matéria⁷³⁸. E estas inferiam suas

⁷³⁵ A realidade citada não eliminava as fusões entre pessoas de estratos sociais distintos, cf: Eni de Mesquita Samara. Estratégias matrimoniais no Brasil do século XIX. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, n° 15, 1987/1988, pp. 91-105.

⁷³⁶ Miguel Baptista Pereira. Iluminismo e Secularização. *Revista de História das Ideias*. Coimbra, n° 4, Tomo II (1982), pp. 439-500.

⁷³⁷ Sebastião Monteiro Vide. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. 1707. 3ª ed. São Paulo, Typ. 2 de dezembro, 1853, p. 107. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/222291>. Acesso em 14 de novembro de 2014.

⁷³⁸ Neder e Cerqueira Filho afirmam que “as Ordenações Filipinas, de início do século XVII [1603], (...) vigoraram no Brasil por muito mais tempo que em Portugal no que se refere ao direito de família”. Cf.: Gizlene Neder e Gisálio Cerqueira Filho. Os filhos da lei. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 16, 45 (fev./2001), p. 117. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n45/4333.pdf>. Acesso em 10 de novembro de 2014.

diretrizes das determinações do Concílio de Trento⁷³⁹. Ou seja, em todo o século XIX, a legislação sobre o casamento vigente no Brasil estava ancorada nas leis emanadas pelo Concílio de Trento do século XVI.

No entendimento dos teólogos tridentinos, confirmado na *Constituição Primeira*, o casamento era considerado um sacramento. O Concílio tridentino não admitia a distinção entre *contrato* e *sacramento*. Além disso, o casamento só era válido quando fosse celebrado por um pároco católico e na presença de duas ou três testemunhas. “É também com esse caráter que o considera a nossa legislação”, afirmava Antônio Herculano de Souza Bandeira em 1876, “de modo que a sua validade depende das condições que foram estabelecidas pelo Concílio [de Trento] para a validade do casamento”⁷⁴⁰. Em razão da união entre Igreja e Estado, preceito amparado na Constituição Imperial (Artigo 5º), a legislação civil considerava o casamento como sacramento, e por conseguinte só o validava nesses termos⁷⁴¹. Ancorada nesses princípios, a Igreja Católica exerceu durante séculos o monopólio e o controle simbólico sobre os matrimônios, visto que a única forma de casamento aceite no Império era respaldada pelo direito canônico e pela sua confirmação nas leis civis.

No tomo I da *Constituição Primeira da Bahia*, no título 67º, eram indicados e elucidados os impedimentos para o casamento dos católicos. O sexto impedimento versava sobre *disparidade de religião (cultus disparitas)*. O texto da *Constituição* afirmava categoricamente que “nenhum infiel pode contrair Matrimônio com pessoa fiel, e contraindo-o é nulo, e de nenhum efeito”⁷⁴². E a razão da *disparidade de religião* como fator para o impedimento e a anulação de casamentos tornar-se-á um dos grandes problemas da querela que eclodiu na segunda metade do século XIX.

Com vista a minimizar os problemas, alguns dos impedimentos poderiam ser suspensos pelas autoridades eclesásticas, nomeadamente pelo Papa, que possuía o poder de emitir *Breves suspensivos* que possibilitavam o casamento. Entre o final do século XVIII e meados do XIX foram expedidos três *breves*. Em 1796, saiu o *Breve dos 25 anos*,

⁷³⁹ John Bossy afirma que, antes do Concílio de Trento, “o padre era parte importante, mas não necessária, deste acto social [casamento], simultaneamente sagrado e secular”, cf.: John Bossy. *A Cristandade no Ocidente. 1400-1700*. Lisboa: Edições 70, 1985, pp. 37, 41.

⁷⁴⁰ Antônio Herculano de Souza Bandeira Filho. *Comentário à Lei N. 1144 de 11 de setembro de 1861 e Subseqüente Legislação*, Rio de Janeiro, Livraria de B. L. Garnier, 1876. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/bibliotecadigital/OR/52237/pdf/52237.pdf>. Acesso em 25 de novembro de 2014.

⁷⁴¹ Thales Azevedo. *Igreja e Estado em tensão e crise*; Rioldo Azzì. *O estado leigo e o projeto ultramontano*, São Paulo, Paulus, 1994.

⁷⁴² Ítalo Domingos Santirocchi. *O Matrimônio no Império do Brasil*, p. 84.

escrito pelo Papa Pio VI (1717-1799), reeditado em 1822 e, após forte pressão do governo imperial brasileiro, renovado em 17 de março de 1848⁷⁴³.

Entre os impedimentos que os *breves* poderiam suspender estava o de *cultus disparitas*. Essa dispensa, no entanto, era condicional: a parte acatólica deveria consentir na educação da prole no catolicismo e não impedir o cônjuge do livre exercício de sua religião⁷⁴⁴. No caso da última disposição desse *breve*, foi concedida aos bispos do Império brasileiro permissão para celebrarem até 30 casamentos mistos no prazo de 25 anos⁷⁴⁵. Números insuficientes para a realidade brasileira do século XIX.

Com efeito, o dispositivo das dispensas de impedimento alcançava apenas os *casamentos mistos*. Situação diferente era o caso dos *casamentos entre acatólicos*. Estes não tinham, no Império Brasileiro, nenhum amparo legal. Do ponto de vista do Direito Canônico, seus casamentos eram verdadeiros concubinatos. Como o Direito Civil corroborava o Canônico, “os que seguiam religião diferente da do Estado eram postos fora da lei pela inexorável severidade do Direito canônico”. Os brasileiros, ou estrangeiros acatólicos, que desejassem que os seus casamentos fossem válidos no Império, deviam casar no estrangeiro. Nesse caso, a “validade que então era reconhecida” tinha o seu amparo nos “princípios do Direito Internacional”⁷⁴⁶. Quando não recorriam a esse meio, o matrimônio era nulo, e seus filhos ilegítimos, ficando, assim, sem nenhum amparo legal.

4.4 Do caso Catarina Scheid à Lei nº 1.144 (1861)

A necessidade de ampliar a imigração foi, sem dúvida, o argumento mais utilizado por aqueles que defendiam o casamento civil no Brasil. Dois fatores conjunturais justificavam a necessidade de imigrantes: primeiro, a acentuada diminuição de mão-de-obra escrava em razão da proibição do tráfico negreiro (1850); segundo, a urgente necessidade de colonizar o vastíssimo interior do Brasil. A única solução para essa nova realidade era o incremento da imigração. Em sua leitura do projeto de casamento civil apresentado à Câmara dos Deputados, em 19 de julho de 1858, o Ministro da Justiça,

⁷⁴³ Santirocchi, no interessante artigo mencionado acima, faz uma excelente discussão com documentação até então não utilizada no Brasil, os chamados *Breves Suspensivos*. Cf.: *O Matrimônio no Império do Brasil*, p. 87.

⁷⁴⁴ Antônio Herculano de Souza Bandeira Filho. *Comentário à Lei N. 1144*, p. 16.

⁷⁴⁵ Ítalo Domingos Santirocchi. *O Matrimônio no Império do Brasil*, pp. 86-87.

⁷⁴⁶ Antônio Herculano de Souza Bandeira Filho. *Comentário à Lei N. 1144*, pp. 19-18.

Francisco Diogo Pereira de Vasconcelos, confirmou, taxativamente, que, do fim do tráfico de escravos, “resultou a falta de braços, e da falta de braços a urgência de animar a emigração com solicitude para dar-se desenvolvimento à nossa produção”⁷⁴⁷.

No entanto, a legislação civil do Império produzia uma insegurança jurídica para as famílias de imigrantes acatólicos que chegavam ao Brasil. Inexistiam registros civis de nascimentos, casamentos e óbitos. Todos os registros passavam pela mediação da religião de Estado, pelo que aqueles que não comungavam da religião oficial enfrentavam enormes dificuldades. A falta de reconhecimento civil aos casamentos de não católicos atingia sobretudo os acatólicos e, fundamentalmente, os protestantes das várias confissões: luteranos, metodistas, batistas, presbiterianos, etc. Estes não conseguiam obter registro de nascimento, atestar os seus casamentos e, conseqüentemente, temiam que a herança da prole não ficasse garantida. Além disso, havia o inconveniente de, na hora da morte, não receberem os sacramentos da sua religião, visto que, em muitos lugares, os imigrantes acatólicos não conseguiam enterrar os seus mortos, em razão de a “terra santa” – monopólio eclesiástico católico – não poder receber os *infiéis*.

Em razão da nova conjuntura social e econômica, a questão tornou-se tema recorrente nos debates parlamentares do Império. Diversos projetos foram apresentados, vários livros foram escritos, e a imprensa, sempre atenta, tudo noticiava. Daí que, em 1860, o deputado Villela Tavares não tivesse dúvidas: o debate à volta do casamento era questão “mais séria e a mais grave de que tem de tratar o parlamento brasileiro”⁷⁴⁸.

Provavelmente já reagindo ao caso Catharina Scheid, em 7 de agosto de 1847, o deputado João Maurício Wanderley (1815-1889), Barão de Cotegipe, apresenta à Câmara dos Deputados a primeira proposta parlamentar sobre o tema. O projeto, que continha apenas 12 artigos, afirmava que o casamento dos católicos continuaria “a ser celebrado na conformidade do concílio tridentino e mais disposições canônicas” (art. 1º). A preocupação fundamental do Barão de Cotegipe visava ver reconhecidos os casamentos daqueles que não professavam a religião oficial, i.e. almejava *efeitos civis*, “tanto em relação aos esposos como aos seus filhos” (art. 2º)⁷⁴⁹. No entanto, o seu projeto não chegou a ser debatido no Parlamento.

Como mencionado acima, o caso Catharina Scheid foi levado ao Ministro da Justiça. E o ministro Nabuco de Araújo, argumentou deste modo: como a Constituição

⁷⁴⁷ ACD, sessão em 19.07.1858. p. 186.

⁷⁴⁸ ACD. Sessão de 12 de agosto de 1860, p. 140.

⁷⁴⁹ ACD. Sessão de 7 de agosto de 1847, pp. 415-431.

permitia que outras religiões existissem no Império, “a consequência (...) é que os casamentos que conforme elas são celebradas não podem deixar de ser recebidos como factos legítimos e irrecusáveis”. Com base nesse princípio, elaborou o referido relatório sobre o caso e, como anexo, preparou um projeto de casamento civil que, como o de 1847, seria aplicado somente aos casamentos mistos e acatólicos. Para Nabuco de Araújo, o ideal seria um casamento civil amplo, que contemplasse católicos e acatólicos. Porém, admitia que “nossos hábitos, nossa educação, os interesses estabelecidos, as prevenções, não acolheriam uma reforma radical que tornasse o casamento um contrato sem categoria ou sanção de sacramento”⁷⁵⁰.

Qual era o modelo de casamento proposto por Nabuco Araújo? Não era o modelo francês que “reduz ao contrato sem razão de sacramento”; por outro lado, também não seria o modelo em vigor no Brasil, em que o “contrato se confunde com o sacramento”; seria o “meio termo”, em que o casamento é religioso e civil, sendo que “o civil precede o religioso”⁷⁵¹.

Com base nesses conceitos, submeteu o projeto à análise da *Seção de Justiça do Conselho de Estado Imperial*. O relator escolhido para dar um parecer ao projeto foi o Conselheiro Eusébio de Queirós (1812-1868). A *Seção*, após análise, apresenta ao Conselho de Estado um longo parecer em que, em linhas gerais, concorda com a proposta do ministro, sugerindo apenas algumas mudanças de redação e de ênfase⁷⁵². Na conclusão do documento, propôs um projeto substitutivo, inserindo os pequenos ajustes mencionados. O substitutivo foi apoiado pela maioria do *Conselho* e pelo próprio Imperador.

O projeto substitutivo foi apresentado pelo ministro da justiça à Câmara dos Deputados em 19 de julho 1858. O ministro de Justiça de então era Francisco Diogo Pereira da Vasconcelos. Ao defender o projeto na tribuna do Parlamento, iniciou o seu discurso confirmando que as leis sobre o casamento no Império não podiam, “sem grave comprometimento dos interesses públicos, permanecer inalteradas”. O argumento principal utilizado foi a *proteção legal* das famílias daqueles que professam “religiões diferentes da do Estado”. Pois, não eram “só católicos, mas grande número de protestantes” que procuravam no Brasil “melhoramentos de sua posição”⁷⁵³.

⁷⁵⁰ Joaquim Nabuco. *Um Estadista do Império*. p. 297.

⁷⁵¹ Joaquim Nabuco. *Um Estadista do Império*. p. 297.

⁷⁵² *Atas do Conselho de Estado*, sessão 29 de maio de 1856, pp. 176-206.

⁷⁵³ *ACD*. Sessão de 19 de julho de 1858, p. 186.

O projeto propunha o casamento civil para os que não professavam a religião católica (art. 1º), e para os casos em que um dos cônjuges fosse católico e o outro acatólico – o chamado *casamento misto* (art. 2º). Demais, o contrato civil tornava o casamento indissolúvel (art. 3º), assim como os casamentos celebrados antes da lei e fora do império teriam efeitos civis, desde que seja *bona fide* (art. 4º e 5º). A proposta foi acolhida pela Câmara e, em cumprimento do regulamento interno, foi encaminhada para as comissões de *Justiça Civil e Negócios Eclesiásticos* da Câmara dos Deputados, a fim de ser apreciada e receber parecer⁷⁵⁴.

A imprensa, tendo conhecimento do projeto apresentado pelo Ministro da Justiça, estava, segundo o deputado Viriato Bandeira Duarte (1819-1893), “invertendo as ideias do honrado ministro”. Fundamentado nesse argumento, na sessão de 14 de agosto de 1858, o deputado pediu às comissões responsáveis pelo parecer que o apresentassem de forma o mais breve possível para que a Câmara pudesse esclarecer o “espírito público” acerca do seu conteúdo real⁷⁵⁵. O periódico mencionado pelo deputado Viriato era o jornal *O Popular*, que teve curtíssima existência, contando apenas com oito edições. Mesmo assim, todas as edições trataram do casamento civil⁷⁵⁶.

Na sessão seguinte, em 16 de agosto de 1858, membros das comissões manifestaram-se sobre a solicitação do deputado Viriato Duarte. Quem primeiro tomou a palavra, sintetizando as posições dos demais membros das comissões, foi o deputado Monsenhor Joaquim Pinto de Campos (1819-1887), padre ultramontano eleito pela Província de Pernambuco⁷⁵⁷. Pinto de Campos justificou a referida demora afirmando que, desde o dia que recebeu o projeto, tem “seriamente [se] ocupado do seu objeto”. No entanto, como era uma “matéria mui grave”, não era possível, em tão pouco tempo, apresentar um parecer consistente⁷⁵⁸.

⁷⁵⁴ As comissões eram constituídas pelos deputados: deputado Monsenhor Joaquim Pinto de Campos, L. A. Barbosa, J.J. Ferreira da Aguiar, M. P. de Souza Dantas, Antônio Pinto de Mendonça, Hermógenes Casimiro de Araújo Brunswick.

⁷⁵⁵ *ACD*. Sessão de 14 de agosto de 1858, p. 127

⁷⁵⁶ *O Popular*. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=737704&PagFis=0&Pesq>. Acesso em 06 de janeiro de 2015.

⁷⁵⁷ Segundo o historiador Luiz Wilson, o deputado Joaquim Pinto de Campos nasceu em 1819 na Província de Pernambuco. Três vezes o seu nome esteve em primeiro lugar na lista tríplice para senador do Império, e três vezes D. Pedro II o não escolheu. Em face disso, decidiu emigrar para Portugal, onde veio a falecer, em Lisboa, em 1887. Cf.: Luiz Wilson. *Roteiro de Velhos e Grandes Sertanejos*. Vol. II. Recife: Centro de Estudos de História Municipal, 1978, p. 751.

⁷⁵⁸ *ACD*. Sessão de 16 de agosto de 1858, pp. 129- 131.

Apesar da justificativa do deputado, as apreensões do deputado Viriato Bandeira confirmaram-se. O parecer sobre o projeto não seria apresentado naquela legislatura. A razão fundamental da demora estava, provavelmente, nas pressões sofridas pelos deputados das *Comissões*, em razão de o projeto tratar de assunto “mui grave” e tocar em interesses da religião de Estado.

Somente em agosto de 1859 é que as comissões reunidas apresentaram, na tribuna do Parlamento, o parecer sobre o projeto. Inicialmente concordaram que as leis do Império sobre o matrimônio eram defectivas em relação aos casamentos dos acatólicos. Justificavam isso afirmando que a legislação sobre o casamento satisfazia “as necessidades de sua época”, pois “os dissidentes formavam um número quase imperceptível”. Mas, “desde que os portos do Império foram abertos ao comércio estrangeiro” e a liberdade de culto privado foi implantada pela Constituição, impunha-se a aprovação de novas providências. Também elogiaram o governo, em razão do fato de que o projeto não alterava o casamento dos católicos e nem o dos casamentos mistos *realizados segundo o ritual católico*, “deixando de parte, por inoportunas, as questões relativas à secularização do casamento”. Em relação aos casamentos celebrados entre *pessoas não católicas*, as comissões também concordaram com o governo, afirmando que, embora o casamento não fosse “para os acatólicos sacramento”, nada impedia que fosse “feito um contrato civil regulado pelo poder temporal”⁷⁵⁹.

Porém, quando se tratou de aplicar a mesma regra para os *casamentos mistos realizados segundo o ritual acatólico*, os embaraços surgiram “de todas as partes”, incluindo das comissões que também foram contrárias ao contrato civil envolvendo casamentos mistos de ritual acatólico. E opuseram-se com base em duas justificações: esses casamentos eram “eventualidades pouco prováveis”, e a Igreja Católica suspendia o impedimento de *cultus disparitas* através dos *Breves*⁷⁶⁰. Portanto, o projeto do governo sofreu um corte significativo. Na realidade, pelo parecer, a demanda de Catharina Scheid continuava sem solução, visto que as comissões excluíram do projeto exatamente os artigos que tratavam do caso da germânica protestante. Elas reescreveram o projeto enviado pelo governo à Câmara dos Deputados e apresentaram um projeto *substitutivo* contendo as mudanças mencionadas acima. Por isso, o texto que apresentaram pouco ou quase nada avançou na matéria em questão.

⁷⁵⁹ ACD. Sessão de 08 de agosto de 1859, p. 57.

⁷⁶⁰ ACD. Sessão de 08 de agosto de 1859, p. 58.

O debate e a votação do projeto esperaram até 11 de agosto de 1860 para começar a ser discutido. No entanto, uns dias antes, Joaquim Pinto de Campos, em nome das comissões, solicitou permissão “para retirar as referidas emendas, oferecendo outras em substituição”⁷⁶¹. Ou seja, o deputado pediu para substituir o projeto apresentado pela própria comissão no ano anterior. O presidente da Câmara autorizou a mudança. Em face dessa situação paradoxal, pergunta-se: qual a razão e o conteúdo da mudança?

Cabe-nos, neste momento, fazer algumas observações importantes. Ítalo Santirochi, ao estudar a ação dos internúncios no Brasil, afirma que a Santa Sé estava sendo regularmente informada do que acontecia na Câmara dos Deputados. Diversos ofícios foram enviados do Brasil para Roma pelo internúncio Mons. Falcinelli⁷⁶². Num ofício datado de 4 de agosto de 1858, enviado para o cardeal Antonelli, o referido internúncio relata que estava em contato com alguns deputados influentes favoráveis à causa de Roma. Entre estes, cita o nome de Joaquim Pinto de Campos. O internúncio Mons. Falcinelli escreve que Pinto de Campos deveria ser um dos redatores da lei do matrimônio civil, e que ele [o internúncio] já estava “escrevendo um documento opondo-se à lei”, o qual seria entregue ao deputado, com quem amiúde estaria em contato: “quotidianamente eu o vejo, e mesmo que ele pareça estar animado por muito zelo e empenho pela boa causa, eu nunca deixo de encorajá-lo e incitá-lo”⁷⁶³.

O próprio Joaquim Pinto de Campos assumia-se como ultramontano. Durante os debates em torno da matéria em tela, o deputado Viriato interpelou novamente Pinto de Campos sobre suas orientações religiosas. Pelo poder elucidativo, cita-se literalmente o diálogo:

Sr. Viriato: - O que eu não quero é que na América se inoculem ideias ultramontanas.

O Sr. Pinto Campos (*com energia*): - O nobre deputado me define o que sejam ideias ultramontanas?

O Sr. Viriato: - Ideias ultramontanas são as do nobre deputado.

O Sr. Pinto de Campos: - Tenho muito prazer em sustentá-las. (*Apoiados*)⁷⁶⁴

⁷⁶¹ ACD. Sessão de 11 de agosto de 1860, p. 140.

⁷⁶² Ítalo Domingos Santirocchi. *O Matrimônio no Império do Brasil*, p. 108.

⁷⁶³ Arquivo dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários (AES - *Affari Ecclesiastici Straordinari*), Br., *Officio*, 4 de agosto de 1858, Fasc. 181, pos. 134, f. 21r., *apud* Ítalo Domingos Santirocchi, *O Matrimônio no Império do Brasil*, p. 109.

⁷⁶⁴ ACD. Sessão de 16 de agosto de 1858, pp. 129,131.

Através desses dois testemunhos históricos, a situação fica mais clara. O líder das *Comissões*, que tinha a responsabilidade de fornecer um parecer sobre tema sensível para a Igreja Católica, é um padre ultramontano que cultivava vínculos estreitos com o representante do Papa no Brasil, que atuava como uma força externa de pressão.

Retornemos à sessão de 11 de agosto de 1860, em que Pinto de Campos solicita a substituição do projeto. Qual o conteúdo da mudança? O novo texto retirou as anteriores referências a “casamento civil” e a “contrato civil”⁷⁶⁵. Ou seja, do ponto de vista textual, apagava-se a expressão *casamento*, que tinha um impacto simbólico, e insere-se esta outra: *efeitos civis*. No novo recorte, o projeto ficou reduzido ao mínimo, pois limitava-se a conceder *efeitos civis* às uniões civis dos acatólicos. Nada mais do que isso.

Os debates na Câmara foram tensos e intensos⁷⁶⁶. É possível identificar três posicionamentos em relação ao assunto: liderados por Jerônimo Vilela de Castro Tavares⁷⁶⁷ e Cândido Mendes de Almeida⁷⁶⁸ estavam aqueles que eram *contra o projeto*. O argumento principal que esgrimiram foi este: o conteúdo da matéria não era da competência do Parlamento. Vilela Tavares afirmou mesmo que, “se queremos estabelecer regras para a legitimidade e validade do matrimônio, julgo que nesse caso vamos além da nossa esfera”, e que o casamento civil sendo um mero contrato era um “sistema horroroso”⁷⁶⁹; o segundo grupo, chefiado pelo deputado Francisco Otaviano (1825-1889), *defendia o projeto primitivo* (o do governo), pois “achava melhor este por estabelecer mais claramente os nossos direitos”⁷⁷⁰; finalmente, o terceiro grupo, capitaneado por Joaquim Pinto de Campos, fazia a apologia, como já analisado, do projeto substitutivo. Como esta posição era majoritária, a sua proposta conseguiu a maioria dos votos, sendo aprovada e encaminhada ao Senado.

⁷⁶⁵ Em 12 de agosto de 1858, Falcinelli envia ofício para Roma relatando o teor de um colóquio que teria tido com D. Pedro II. Para o Imperador, o casamento era um contrato civil que dependia somente do poder temporal, por isso apoiava o ministro da Justiça em propor o projeto a Câmara. Talvez a mudança do projeto por Pinto Campos seja uma reação à posição liberal do Imperador. *Apud* Ítalo Domingos Santirocchi. *O Matrimônio no Império do Brasil*, p. 109.

⁷⁶⁶ Os debates aconteceram nos dias 08, 11, 13, 14, 21 e 24 de agosto de 1860, onde o projeto foi votado e aprovado e “remetido em tempo ao senado”, cf.: *ACD*. Sessão de agosto de 1860, p. 256.

⁷⁶⁷ Joaquim Vilela de Castro Tavares (1816-1858) era jurista, professor de Direito e parlamentar. Publicou o livro *Instituições de Direito Público Eclesiástico, Precedido de uma Introdução em que se Explicam os Fundamentos da Religião Cristã* (Recife, 1856).

⁷⁶⁸ Na sessão da Câmara dos Deputados, em 13 de agosto de 1860, Mendes de Almeida, ao se reportar ao projeto de 1857 afirmava: “não é o famoso projeto que (...) maltratava-se a Igreja Católica, e com ela a quase totalidade dos brasileiros, somente com o propósito de cortejar-se a meia dúzia de dissidentes!”, cf.: *ACD*. Sessão de 13 de agosto de 1860, p. 156.

⁷⁶⁹ *ACD*. Sessão de 11 de agosto de 1860, pp. 141-142.

⁷⁷⁰ *ACD*. Sessão de 13 de agosto de 1860, p.152

Aqui, o primeiro debate do projeto aconteceu em 30 de julho de 1861. Nessa sessão falou apenas o senador Francisco Diogo Pereira de Vasconcelos que, como foi mostrado acima, era ministro da justiça na ocasião da apresentação do projeto à Câmara dos Deputados. Em sua fala, Vasconcelos recapitulou a tramitação da proposta desde o caso Catharina Scheid e fez uma crítica às mudanças que o texto sofreu na Câmara. E, sobre o que restou não tinha dúvidas: “muito pequeno ou nulo talvez será o fruto da medida (...) e em vez de benefício, trará complicações”. Apesar das críticas, não se opôs ao projeto, entendendo que a sua “não aprovação seria pior ainda” (*sic*)⁷⁷¹. Sem grandes polêmicas, o Senado acabou por homologar a decisão da Câmara.

Em 1861, o imperador sancionou o projeto através do Decreto n.º 1144⁷⁷² (11 de setembro de 1861)⁷⁷³, medida que conferiu *efeitos civis* aos casamentos dos acatólicos. O Decreto tinha um caráter retroativo, e que também reconheceu os casamentos mistos celebrados *fora* do Brasil. No entanto, para ser aplicado na prática, o decreto tinha de ser regulamentado. O que só ocorreu dois anos depois, com o Decreto n.º 3069 de 1863⁷⁷⁴.

A regulamentação concedia *efeitos civis* para os *casamentos religiosos* de acatólicos fora e dentro do Império, antes e depois do Decreto n.º 1144. Concediam-se *efeitos civis* para *casamentos religiosos*, e não para *casamentos civis* e sim. Qual era a grande preocupação dos legisladores? Não utilizar o conceito anatematizado de *casamento civil*. O Art. 4º da *Regulamentação* deixa esse ponto patente, quando afirma que “esses outros casamentos [dos acatólicos] *reputar-se-ão provados* pelas certidões que houverem passado os respectivos Ministros, ou Pastores, uma vez que de tais certidões conste a celebração do ato religioso. *Nenhuma outra prova será admissível*, ainda que se apresente *escritura publica*, ou particular de contrato de casamento, e tenham os contraentes vivido no estado de casados” (grifo acrescentado).

A lei foi aprovada e regulamentada. No entanto, a sua efetiva aplicação foi quase nula, em razão das resistências regionais do clero à nova lei, e também devido às dimensões continentais do Brasil e à falta de fiscalização. Por todos esses fatores, esta legislação foi praticamente esquecida, prova de que, no Brasil, desde o período colonial, nem sempre o *dito* era o *feito*.

⁷⁷¹ ASI. Sessão de 30 de julho de 1861, pp. 180-190.

⁷⁷² Brasil. *Decreto n.º 1.144*, de 11 de setembro de 1861. In: *CLIB*, Vol. 1, p. 21. Esse mesmo projeto concedia efeitos civis aos nascimentos e óbitos dos acatólicos.

⁷⁷³ Existe uma relativa falta de clareza nos termos jurídicos utilizados nesse contexto. O Decreto do Imperador na realidade foi uma *sanção imperial*, ou seja, a ratificação do projeto de lei aprovado no Parlamento. No entanto, aparece na documentação o uso intercambiável dos dois termos.

⁷⁷⁴ Brasil. *Decreto n.º 3069*, de 17 de abril de 1863. In: *CLIB*, Vol. 1, p. 85.

A edição do Decreto nº 1144 foi uma demonstração clara da força da Igreja Católica sobre os legisladores imperiais, evidenciando o forte clericalismo nas decisões legislativas. No decorrer das décadas, por sua limitação e ineficiência, essa lei sofrerá críticas pesadas, sem, no entanto, sofrer nenhuma modificação significativa⁷⁷⁵.

A promulgação do Decreto nº 1144 não encerrou o assunto. Durante duas décadas, seis projetos foram apresentados à Câmara dos Deputados, sem contudo alcançarem nenhuma mudança na lei.

4.5 Novos projetos: natimortos jurídicos ou peças de estudo?

Em termos de comparação, e com algum eco no Brasil, as crises passaram-se de um modo diferente em Portugal. Em 1867, depois de um longo debate, foi aprovado em Portugal o *Código Civil* e, com ele, a implantação do casamento civil facultativo⁷⁷⁶. No Brasil, nesse mesmo ano, o deputado liberal Tavares Bastos avançou com um projeto que tratava do tema do casamento misto⁷⁷⁷. O objetivo era preencher as lacunas deixadas pela lei aprovada, ou seja, implantar o casamento misto para todas as confissões religiosas e estabelecer a indissolubilidade do casamento.

Como em outros momentos, a Igreja Católica, através dos representantes papais, estava informada de tudo. No mesmo ano em que aquele projeto foi apresentado à Câmara, o novo Internúncio no Brasil, Domenico Sanguigni, enviou uma carta ao Cardeal Antonelli em que cita Tavares Bastos e outros indivíduos, informando que “este grupo de indivíduos ímpios, protegidos pelas Lojas Maçônicas, defensores de todas as sinagogas protestantes estavam forçando a lei dos casamentos civis e mistos”⁷⁷⁸. Interessante a referência à trindade ímpia: liberais, maçons e protestantes. Exatamente os grupos anatematizados no *Syllabus* de Pio IX. No entanto, as preocupações do Internúncio foram em vão: o projeto nem chegou a ser debatido pelo plenário.

⁷⁷⁵ Um dos críticos do referido decreto foi Alfredo Taunay que escreveu o seguinte: “Com efeito, nem mesmo para os acatólicos consentiu o poder legislativo o casamento civil, continuando a vigorar o anátema lançado pelo Concílio tridentino”. Cf.: Alfredo d’Escragnolle Taunay. *Casamento civil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886, p. 15.

⁷⁷⁶ Fernando Catroga. “A laicização do casamento e o feminismo republicano”. In: *A mulher na sociedade portuguesa. Visão histórica e perspectivas atuais*. Colóquio 20-22 de março de 1985, 1º Vol. Coimbra: Instituto de História Económica e Social, Faculdade de Letras da Universidade De Coimbra, 1986.

⁷⁷⁷ ACD. Sessão de 19 de julho de 1867, p. 285.

⁷⁷⁸ *Arquivo Secreto do Vaticano*, carta nº. 1872, 24 de fevereiro de 1867, Rubrica 251, fascículo 2, apud David Gueiros Vieira, *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, p. 95.

Três anos depois, em 1870, uma nova tentativa foi apresentada⁷⁷⁹. Em linhas gerais, não diferia muito da anterior e teve igual destino, assim como uma outra, apresentada, em 1875, à Câmara dos deputados pelo nordestino Tristão de Alencar Araripe (1821-1908)⁷⁸⁰.

Em 1879, o maçom e liberal radical Joaquim Saldanha Marinho apresentou a mais radical das posições na matéria. Explicitamente declarou que visava a *completa secularização do casamento*, através do reconhecimento pleno do casamento-contrato para todos os brasileiros, sem distinção de religião⁷⁸¹. De acordo com a orientação conservadora da maioria parlamentar, também não espanta que este projeto tenha morrido “na pasta das comissões, ou melhor, teve a sorte dos anteriores”⁷⁸². Morreu antes de nascer.

Com efeito, Saldanha Marinho defendeu o casamento como um contrato, completamente regulado pela legislação civil, e abria as portas à possibilidade da interrupção do casamento por “divórcio perpétuo”. No que toca à questão do casamento como sacramento, este acérrimo anticlerical era claro e incisivo: “Art. 27 – Todo aquele que em nome da religião, seja qual for esta, bem como seja qual for o caráter em que intervier ou for chamado a praticar qualquer ato ou cerimônia referente a casamento, o fizer, sem que seja exibido documento que prove a existência do contrato de casamento na forma prescrita por esta lei, será punido com 3 meses a dois anos de prisão. Parágrafo único: As testemunhas serão consideradas cúmplices deste crime”⁷⁸³. Como os demais livres-pensadores, ele também desejava vincar que o compromisso com a sociedade politicamente organizada devia ser prioritário em relação ao ditado pelas opções religiosas dos nubentes.

Em 17 de fevereiro de 1879, estando presente na Câmara dos Deputados o Ministro do Império, teve início o debate sobre as questões da interpelação⁷⁸⁴. Saldanha Marinho justificou novamente sua solicitação dizendo que sua iniciativa não deveria causar nenhum estranhamento, pois ele estava apenas sendo coerente com as doutrinas

⁷⁷⁹ O novo projeto foi subscrito por um conjunto de deputados – eram eles: Manoel Francisco Corrêa, L. A. da Silva Nunes, J. M. Pereira da Silva, J. Dias da Rocha, A. Figueira, Antônio Prado, Diogo Velho, Rodrigo da Silva, L. A. Vieira da Silva, Matheus Casado de Araújo Lima Arnaud, J. P. de Mendonça, F. Belisário, Barão da Villa da Barra, José Janse do Paço, M. P. Ferreira Lage, A. S. Carneiro da Cunha, Leonel M. de Alencar, cf.: *ACD*. Sessão de 30 de setembro de 1870, p. 116.

⁷⁸⁰ *ACD*, sessão em 17 de junho de 1875, pp. 131-134.

⁷⁸¹ *ACD*, sessão em 19 de fevereiro de 1879, pp. 16, 19-22.

⁷⁸² Oscar de Macedo Soares. *Casamento Civil*. Decreto nº 181, de 24 de janeiro de 1890. Comentado e Anotado. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1890, p. 14.

⁷⁸³ Oscar de Macedo Soares. *Casamento Civil*, pp. 20-22.

⁷⁸⁴ *ACD*, sessão em 17 de fevereiro de 1879, Tomo III, p. 5.

que tinha “propugnado há mais de sete anos na imprensa”⁷⁸⁵. Após isso, passou à defesa de suas ideias.

Apelou à Câmara para que debatesse e aprovasse o estabelecimento do casamento civil. Além dos argumentos clássicos em defesa dessa instituição, evocou um novo:

Senhores, o casamento tridentino entre nós é apenas o canal por onde se esvai o dinheiro do Brasil para Roma, além do que fica nas algibeiras dos reverendíssimos comissários. Não há tabela que regule; cada indivíduo conforme as suas possibilidades ou mesmo a sua posição social, há de pagar a sua dispensa pelo que se exige na ocasião; se não pagar não casa.

Um Sr. Deputado – A questão é de dinheiro.

O Sr. Saldanha Marinho – Tudo se faz por dinheiro, é a verdade; não há impedimento para a Igreja Romana que não se compre com dinheiro⁷⁸⁶.

Para Saldanha Marinho a lei do casamento civil seria um “golpe mortal ao poder clerical entre nós: tirar-lhe o dinheiro (riso), é quanto basta; e se o governo cumprir o seu dever por seu lado e não der cômguas senão àqueles que as merecem e observarem as leis do império, teremos conseguido muito”⁷⁸⁷. Afirmou ainda que, apesar de o casamento civil matar o poder clerical, “nem por isso traz aos acatólicos a liberdade e a igualdade que lhe desejamos. São questões difíceis, uma não resolve a outra”. Daí que pensasse que somente uma outra constituinte possuísse competência para reformar o artigo 5º. Por isso, sustentou que o Partido Liberal tinha obrigação de dar passos nesse sentido ou, se não o fizesse, então, teria de abandonar o poder⁷⁸⁸. De fato, o pedido de revogação do 5º artigo da Constituição, o que traria liberdade de culto, foi o primeiro item da sua interpelação.

Cinco anos depois, o próprio Ministro do Império, Francisco Antunes Maciel (1844-1917), apresentou novo projeto, que previa o *casamento civil facultativo*⁷⁸⁹. Este tentame – talvez por ser do governo e menos radical do que o de Saldanha Marinho – recebeu parecer favorável das comissões reunidas de *Justiça Civil e Negócios Eclesiásticos*, que foram do “parecer que a mesma proposta” fosse “convertida em projeto de lei”⁷⁹⁰. No entanto, tratou-se de um parecer favorável sem conversão em lei.

⁷⁸⁵ ACD, sessão em 17 de fevereiro de 1879, Tomo III, p. 4.

⁷⁸⁶ ACD, sessão em 17 de fevereiro de 1879, Tomo III, p. 7.

⁷⁸⁷ ACD, sessão em 17 de fevereiro de 1879, Tomo III, p. 8.

⁷⁸⁸ ACD, sessão em 17 de fevereiro de 1879, Tomo III, p. 9.

⁷⁸⁹ ACD, sessão em 7 de maio de 1884, pp. 34, 43-45.

⁷⁹⁰ ACD, sessão em 3 de julho de 1885, pp. 129,

O último projeto apresentado na Câmara dos Deputados saiu da pena de Matta Machado. Cautelosamente, este deputado confessou que a sua proposta almejava suscitar o debate sobre o estado da questão. É revelador o teor das suas palavras: “apresentando esse projeto, que alias se refere a uma questão que reclama dos poderes públicos pronta solução, *não nutro a esperança de conseguir sua aprovação pelo parlamento, nem mesmo que tenha o andamento do regimento, mas simplesmente o proponho como matéria de estudo*”⁷⁹¹. As palavras do deputado Matta Machado proferidas em 1887, dois anos antes do advento da República, são uma boa amostra acerca do espírito conservador do Parlamento e da força da Igreja Católica no Brasil do fim do Império.

⁷⁹¹ ACD, sessão em 24 de maio de 1887, pp. 116, 119-121 (grifo acrescentado).

Capítulo 6

O retorno dos liberais e o “entusiasmo anticlerical”: outros projetos secularizadores

1. *A volta dos liberais: e as novas investidas anticlericais (1878-1885)*

Com o afastamento do Duque de Caxias em 1878, que por motivo de doença deixou a presidência do Conselho de Ministros, os “conservadores esgotaram seus quadros de liderança capazes de dar força ao Governo e de restaurar a unidade do partido”⁷⁹². Era a oportunidade liberal. Sérgio Buarque de Holanda escreveu que, nessa nova situação, o Imperador, movido pela necessidade “de fazer com que a gangorra ministerial funcionasse na aparência, já que na realidade não funcionava”, e, visto que “os conservadores vinham governando o país por um período muito longo” (desde 1868), decidiu nomear João Lins Vieira Cansação de Sinimbu (Visconde de Sinimbu) – senador liberal pela Província de Alagoas – como chefe do Governo. Com isso “rajava a nova aurora liberal” e tinha início o chamado *Gabinete 5 de janeiro* de 1878. Desde então, os liberais estiveram na condução do governo por um período de oito anos (1878-1875)⁷⁹³.

Nessa nova conjuntura, os anticlericais entenderam que tinham melhores hipóteses de aprovarem suas propostas em prol da secularização do Estado. Para

⁷⁹² Marcello Otávio N. de C. Basile. “O Império brasileiro: panorama político”. In: Linhares, Maria Yedda (Org.). *História Geral do Brasil*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000, pp. 282-283.

⁷⁹³ Os chefes dos gabinetes liberais do período em análise foram: João Lins Vieira Cansação de Sinimbu (05.01.1878 a 28.03.1880), José Antônio Saraiva (28.03.1880 a 21.01.1882), Martinho de Campos (21.01.1882 a 03.07.1882) João Lustosa Paranaguá (03.07.1882 a 24.05.1883), Lafaiete Pereira (24.05.1883 a 06.06.1884), Manuel Dantas (06.06.1884 a 06.05.1885) e, novamente, José Antônio Saraiva (06.05.1885 a 20.08.1885), cf.: Sérgio Buarque de Holanda. *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil Monárquico. Do Império à República. 4ª ed., t. II, v. 5º. São Paulo: Difel, 1978, p. 185.

completar o quadro aparentemente favorável, na nova legislatura – a 17^a, de 1878 a 1881, majoritariamente liberal – foram eleitos, como deputados, três importantes militantes da causa anticlerical: o veterano e agora republicano Joaquim Saldanha Marinho, que não exercia cargo parlamentar desde 1868, e os estreantes Rui Barbosa e Joaquim Nabuco, ambos liberais e que, ao lado Silveira Martins, formaram um grupo relativamente coeso contra “as invasões clericais”, intensificadas pelas recentes deliberações do Concílio do Vaticano I e pelo desfecho da *questão dos bispos*. Todos eles eram concordes em relação à urgente necessidade de separação entre a Igreja e o Estado. Os quatro deputados referidos, assim como outros simpatizantes das ideias anticlericais, contribuíram para elevar a temperatura política na Câmara temporária. Durante o Império, foi esta a legislatura na qual mais projetos secularizadores foram debatidos.

Como era natural, em razão do seu programa mais progressista, o gabinete liberal gerou grande expectativa nos parlamentares imbuídos de ideias anticlericais avançadas. Estavam convencidos de que o novo governo era favorável as medidas que consideravam como motores da modernização do Brasil, contribuindo para uma mais plena assunção da soberania nacional e respeito dos direitos fundamentais dos cidadãos. Neste contexto, além da continuidade dos debates sobre o casamento civil, das reflexões a respeito da necessidade de se separar o Estado da Igreja, e da busca de solução para a questão congreganista, outros assuntos entraram na *ordem do dia* e foram amplamente debatidos, tais como: a questão da elegibilidade dos acatólicos, a necessidade do registro civil, a secularização dos cemitérios, e a problemática do ensino laico. No fundo, era esta também a agenda que, na Europa, pautava as reivindicações dos livres-pensadores e dos que pretendiam acelerar os direitos de cidadania.

Entretanto, as expectativas dos militantes anticlericais não foram completamente correspondidas. Os liberais não se revelaram mais progressistas do que os conservadores. A atuação política daquela agremiação partidária confirmava a velha máxima de Holanda Cavalgante na qual dizia que todo *luzia* (liberal), quando estava no poder, procedia politicamente da mesma forma que um *saquarema* (conservador). Com efeito, a vacilação dos liberais em tomar decisões políticas importantes era bastante conhecida, como também era conhecida a prática dos conservadores de efetivarem parte da agenda liberal para sobreviverem.

Tendo esse contexto político como pano de fundo, impõe-se concretizar melhor alguns dos temas incorporados na agenda anticlerical e debatidos no Parlamento durante

o interregno liberal. Finalizaremos esta parte da tese estudando a *última batalha* anticlerical em prol da liberdade religiosa, já no período após o gabinete liberal.

2. Silveira Martins e a questão da elegibilidade dos acatólicos

As limitações à plena cidadania de brasileiros natos e daqueles que se naturalizavam por motivos de religião era uma incômoda situação que estava presente na Constituição, nas leis e nos regimentos internos de algumas instituições, nomeadamente, nas casas parlamentares. O problema era reconhecido e tacitamente aceito. Como exemplo pode-se citar um fragmento de um discurso do Ministro de Estrangeiros, Visconde de Caravellas, proferido em 1874, no qual reconhecia que a existência de uma religião de Estado, instituída na Constituição, realmente poderia *privar* certos cidadãos brasileiros do pleno gozo do poder político: “Nenhuma outra religião entre nós tem auxílio do Estado. A religião católica apostólica romana tem os seus templos, tem episcopado, tem os seus párocos, os seus seminários e as escolas em que ensina as doutrinas cristãs, e que são um meio de propagação e, ainda mais, tem o privilégio de *proibir o assento nesta Câmara e em outros lugares públicos àqueles que não a sigam. São privilégios que tem esta religião*, mas nem por isso quer dizer que o brasileiro há de ser católico apostólico romano. O que acontece é que, não o querendo ser, *corre o risco de perder a distinção de se assentar nesta casa*, sofre uma privação de direitos políticos”⁷⁹⁴ (grifo acrescentado). Ora, para os anticlericais essa situação era insustentável. O combate contra as restrições à plena cidadania dos acatólicos no Parlamento foi liderado pelo agora veterano na política Gaspar Silveira Martins.

Com a chegada dos liberais ao poder, Silveira Martins aceitou o convite para fazer parte do novo ministério, ocupando a pasta de Ministro da Fazenda. No entanto, após pouco mais de um ano no cargo, “dissídios internos” deterioraram “a homogeneidade aparente do gabinete liberal”, o que levou o deputado pelo Rio Grande do Sul a solicitar, em 5 de fevereiro de 1879, a exoneração do seu cargo. Esse pedido de demissão, somado a outro que já havia ocorrido⁷⁹⁵, produziu um grande mal-estar no novo gabinete liberal.

⁷⁹⁴ ACD, Sessão de 02 de junho de 1874, p.18.

⁷⁹⁵ Em 24 de dezembro de 1878, Andrade Pinto, já havia pedido demissão do cargo de Ministro da Marinha, queixando-se do governo por não “ser atendido em questões políticas de sua província”, que era o Rio de Janeiro. Cf. Sérgio Buarque de Holanda. *O Brasil monárquico*, p. 192

Começou aquilo que Sérgio Buarque de Holanda denominou a fase dos *liberais contra liberais*⁷⁹⁶.

A retirada de Silveira Martins do *Gabinete 5 de Janeiro* provocou uma onda de especulações. Até mesmo o *Jornal do Commercio*, um dos mais conceituados periódicos da capital, abrigou nas suas páginas uma série de artigos especulativos – assinados por “um rio-grandense” anônimo – sobre as razões que motivaram o pedido de demissão do representante gaúcho. Estes textos foram posteriormente reunidos e publicados em livro com o título *Os Acatólicos e o Sr. Gaspar Martins*. O seu autor, certamente um desafeto do ex-ministro, criticou bastante a decisão de Silveira Martins de deixar o governo por um motivo que foi considerado *fútil*, isto é, a defesa dos direitos políticos dos acatólicos⁷⁹⁷. Porém, o que é que teria contribuído, realmente, para o pedido de exoneração do deputado pelo Rio Grande do Sul?

Tomando como referência as próprias explicações que este deu, a razão principal provinha da existência de incoerências entre um governo liberal e a sua plataforma política. Segundo justificara na tribuna, tinha aceitado o convite de Sinimbu por acreditar que os liberais no poder poderiam promover as reformas que faziam parte da tradicional “agenda” do partido: “pensei que ninguém me faria a injustiça de supor que uma vez na posse da pasta, eu me esqueceria das ideias pregadas e sustentadas na oposição (...). Eu tinha, portanto, um passado que devia honrar, e ninguém tinha o direito de exigir que eu o renegasse”⁷⁹⁸. Com efeito, o principal projeto do programa de Governo apresentado por Sinimbu à Câmara dos Deputados era a realização de uma *nova reforma eleitoral*, que introduzisse uma velha bandeira liberal: o voto direto. O representante pelo Rio Grande

⁷⁹⁶ Sérgio Buarque de Holanda. *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil Monárquico. Do Império à República. 4ª ed., t. II, v. 5º. São Paulo: Difel, 1978, p. 195

⁷⁹⁷ O autor anônimo censura Silveira Martins por se haver demitido em razão de o gabinete não conceder a “elegibilidade de deputado aos 50.000 colonos da sua província, que na grande maioria não falam português, que vivem presos à cultura das suas pequenas terras, preocupados com as variações meteorológicas que lhes deem o sol ou a chuva, mas de nenhum modo interessados nas evoluções políticas do país”. Então pergunta: “Não é um crime de lesa-nação abandonar o posto de tão altos labores pelo motivo tão pequeno?”. Cf.: S/A. *Os Acatólicos e o Sr. Gaspar Martins*. Artigos publicados no “Jornal do Commercio” do Rio de Janeiro por um rio-grandense. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1879, pp. 7-8.

⁷⁹⁸ Qual era esse passado que deveria ser honrado? A existência de uma grande comunidade de acatólicos no Sul do Brasil e a necessidade de imigrantes. Acompanhemos a resposta do próprio deputado: “Primeiro que tudo, eu era o representante do Rio Grande do Sul, província que conta entre os seus filhos trabalhadores e industriais para mais de 50.000 acatólicos. Além disso, asseverou Silveira Martins, que, caso o seu pleito fosse aprovado, certamente haveria benefícios práticos para o Brasil, pois ela contribuiria para atrair “braços para rotear nossos campos, povoar nossos desertos, desbravar nossas matas e dar valor ao nosso território”. Por fim, essa inovação contribuiria para “conquistar, pela justiça, as simpatias dos povos, que hoje sem dúvida nenhuma tem o cetro do mundo, a Inglaterra e a Alemanha, nações de 1ª ordem, duas fontes inesgotáveis de emigração, e que são protestantes” (grifo acrescentado), cf.: ACD, sessão em 10 de fevereiro de 1879, Vol. II, p. 417.

do Sul, aproveitando o debate sobre o tema, militou em prol de duas ideias nucleares e estruturantes do seu ideário na época: a supressão do §3 do art. 95 da Constituição, retirando o obstáculo principal que impedia a *elegibilidade dos acatólicos* – medida necessária para acabar com a *privação de direitos políticos* àqueles que não seguiam a religião católica⁷⁹⁹; e a da grande naturalização. Sobre a primeira proposta, afirma ainda que, caso o Parlamento negasse esse princípio, “um direito inauferível, não do cidadão, mas do homem”, seria uma vergonha que rebaixaria a nação para um lugar inferior ao da Turquia, “onde o sultão, ainda há pouco tempo, concedeu aos seus súditos uma Constituição que no seu Parlamento admitiu todos os cultos”. Entretanto, essas reivindicações *não constaram* no projeto de reforma que o Gabinete iria enviar para ser debatido no Parlamento. O que levou Silveira Martins a afirmar na tribuna: “esse governo abate a nossa pátria, e eu não podia fazer parte dele”. Como conclusão rematou: “Estou, portanto, satisfeitíssimo com a minha posição de hoje, porque deixei o Ministério para continuar a sustentar contra o meu Partido a doutrina que todos sustentamos na oposição contra os conservadores”⁸⁰⁰.

Anos depois, ao analisar esse episódio, Joaquim Nabuco escreveu que Silveira Martins tinha um propósito em sua exoneração: “ganhar com a saída o que perdera com a entrada, e por isso, ainda mais, como ministro demissionário do que como membro do Gabinete”⁸⁰¹. Fosse como fosse, o fato era que estava aberta uma forte dissidência entre os liberais na câmara temporária⁸⁰².

⁷⁹⁹ “Artigo 95: Todos os que podem ser Eleitores, hábeis para serem nomeados deputados. Excetuam-se: 1º. Os que não tiverem quatrocentos mil réis de renda líquida (...); 2º. Os Estrangeiros naturalizados; 3º. Os que não professarem a Religião do Estado”. Na justificativa para reformular o §3 do art. 95, Silveira Martins falou: “Mas o meu argumento principal é este: é preciso aproveitar a ocasião. Pois havemos de esperar novos 45 anos, quase meio século, para fazer nova reforma constitucional que dê direito aos acatólicos de representarem o seu país?”. Cf.: ACD, sessão em 10 de fevereiro de 1879, Vol. II, p. 425.

⁸⁰⁰ ACD, sessão em 10 de fevereiro de 1879, Vol. II, p. 418. Em outro discurso, proferido em 27 de novembro de 1879, esclareceu ainda melhor os termos de sua saída do Governo: “Eu disse à Câmara que não havia divergências entre os ministros; e disse a verdade, porque até então havia um projeto escrito e por todos aceito sem discrepância. No dia em que o nobre Presidente do Conselho desistiu da ideia, que havia antes aceitado, era ele que recuava, não era eu que fazia exigências. Para mim, a continuar no Ministério, só restava a abdicação da dignidade e o sacrifício das ideias sustentadas durante dez anos de oposição, e desde então, senhores, achar-me-ia eu sepultado na vala comum de todos os homens políticos do nosso país, no segundo reinado”, cf.: Gaspar da Silveira Martins. *Discursos Parlamentares*. Lafayette Rodrigues Martins (seleção e introdução). Brasília: Câmara dos Deputados, 1979 (Série: Perfis Parlamentares), p. 295.

⁸⁰¹ Joaquim Nabuco. *Um Estadista no Império*, Vol. III, p. 188.

⁸⁰² Em um dos últimos artigos, o “cidadão rio-grandense” descortina a causa fundamental do pedido de exoneração de Silveira Martins: “É do conhecimento, mais ou menos completo, que delas tem a opinião pública desta grande capital, que resulta a convicção tão generalizada e aceita mesmo pelos poucos admiradores que ainda conta o ex-ministro, de que ele não possui aptidão para o governo, e de que nesse alto posto a sua ação se ressentia da deficiência de qualidades que são indispensáveis a um homem de Estado”⁸⁰². Portanto, na compreensão do articulista do *Jornal do Commercio*, Silveira Martins não tinha

O projeto de reforma eleitoral sem as pretensões de Silveira Martins foi enviado pelo *Gabinete 5 de Janeiro* para a Câmara dos Deputados. E, como não podia deixar de ser, foi amplamente debatido e criticado por outros anticlericais. Em 17 de fevereiro de 1879, Saldanha Marinho, além de externalizar sua solidariedade a Silveira Martins por sua “corajosa decisão de deixar o gabinete”, manifestou-se plenamente favorável à elegibilidade dos acatólicos e lamentou que um gabinete liberal estivesse colocando dificuldades à apresentação no Parlamento de projetos com bandeiras defendidas há tanto tempo por esta tendência política. A respeito do mérito da questão, afirmou que era “um erro constitucional estabelecer desigualdades entre os filhos do Brasil e esse erro deve ser sanado sem demora”⁸⁰³.

Na mesma sessão, Joaquim Nabuco afirmou que a “elegibilidade dos acatólicos é uma ideia vencida, em primeiro lugar dentro do país, depois no mundo inteiro”, isto é, era uma conquista tão óbvia, que deveria ter sido superada no Brasil há muito tempo. Nabuco utilizou como exemplo o período de dominação holandesa, em que a “ideia de liberdade religiosa tinha já amadurecido no país há dois séculos, quando Maurício de Nassau permitia a liberdade religiosa em Pernambuco”⁸⁰⁴. Diante das contradições dos seus colegas de partido, Nabuco fez um forte apelo para que os liberais liderassem sem tergiversações as mudanças na política e enfrentassem o clericalismo:

Faço um apelo à iniciativa da Câmara, para que façamos alguma coisa por nós mesmos, para que acentuemos a nossa responsabilidade, para que se troquem os papéis dos partidos. O partido conservador, fazendo-se executor do programa do partido liberal, realizando a emancipação dos escravos, a luta com a igreja, estabelecendo o que entre nós existe sobre a instrução pública, parece querer tomar as nossas funções e condenar-nos às suas. É preciso que destruamos isto que foi chamado *governo clerical latente* (grifo do taquígrafo)⁸⁰⁵.

Após diversas sessões, o presidente do Conselho de Ministros, Cansansão de Sinimbu, foi à tribuna defender-se das diversas críticas sofridas. Em sua resposta, limitou-

competência para o exercício de uma pasta tão complexa como a da Fazenda e para sair bem do governo utilizou como pretexto a defesa da elegibilidade dos acatólicos: “a questão dos acatólicos abriu-lhe a porta apetecida. O Sr. G. Martins investiu por ela, e saiu”, cf.: S/A. *Os Acatolicos e o Sr. Gaspar Martins*, p. 50.

⁸⁰³ ACD, 17 de fevereiro de 1879, Tomo III, pp. 4-5.

⁸⁰⁴ ACD, 17 de fevereiro de 1879, Tomo III, p. 27.

⁸⁰⁵ ACD, 19 de fevereiro de 1879, Tomo III, p. 28.

se a afirmar que, como o objetivo da reforma eleitoral era a inserção do voto direto, as outras questões – tais como a grande naturalização e a elegibilidades dos acatólicos – “poderiam trazer dificuldades” na aprovação da nova lei, despertando “certos ressentimentos da parte de alguns que, levados por espírito de ultramontanismo, podiam fazer dela uma questão que embaraçasse a reforma eleitoral”⁸⁰⁶.

Como estratégia de pressão para que a sua demanda fosse incorporada ao projeto de reforma eleitoral, Silveira Martins, agora na condição de deputado, apresentou nas tribunas de ambas as casas legislativas uma *Manifestação da Assembleia Provincial do Rio Grande do Sul* dando a conhecer aos representantes da nação “as apreensões, os sentimentos e a opinião dos acatólicos” daquela província. Os acatólicos manifestaram-se “contra a injustiça que o projeto de reforma constitucional consagra contra os cidadãos brasileiros que não seguem a religião católica”. Os redatores do manifesto argumentaram também, que “além de inconstitucional, é esse projeto deficiente, porque dele só poderá provir uma reforma enfezada, mais aparente do que real, pois que sendo seu fim a verdade e a liberdade eleitoral, ela conserva em pé o principal obstáculo da verdade da eleição, a intolerância civil e política como consequência da intolerância clerical (...). Este princípio é a manifesta violação da liberdade de consciência, que outra coisa não é do que a liberdade de pensamento. E sem a liberdade de pensamento é absolutamente impossível obter a liberdade de voto, seja qual for o regime eleitoral que se adote”⁸⁰⁷.

No afã de combater Silveira Martins, o articulista anônimo do *Jornal do Commercio* continuou a escrever, no mês de abril de 1879, uma série de artigos contra a *Manifestação* da Assembleia Provincial do Rio Grande do Sul, apresentada pelo deputado gaúcho. O principal argumento utilizado pelo articulista incidiu em torno dos números dos acatólicos: “Sabe a Assembleia Provincial do Rio Grande qual é o número dos brasileiros acatólicos natos (porque só destes é que se trata), existente na província?” Então, tendo como referência o censo de 1872, o articulista avançou com este número: não seriam mais de 6.000. Escudado nessa tese, terminou sua argumentação com outra pergunta: “Em que podem 6.000 acatólicos brasileiros (em uma população de 12 milhões) servir de principal obstáculo à verdade da eleição no Brasil, só pelo fato de não poderem ter assento na Câmara dos deputados?”⁸⁰⁸

⁸⁰⁶ ACD, 28 de fevereiro de 1879, Tomo III, pp. 134-135.

⁸⁰⁷ ACD, 1 de abril de 1879, Tomo IV, pp. 299-300.

⁸⁰⁸ S/A. *Os Acatolicos e o Sr. Gaspar Martins*, pp. 25 e 27.

Após intensos debates, a Câmara temporária encontrou um consenso para o texto do projeto de reforma eleitoral: a solução para os impasses sobre os direitos políticos dos acatólicos passou pela supressão da obrigatoriedade do juramento de defesa da religião Católica Apostólica Romana no ato de posse de cargo eletivo. Joaquim Nabuco, foi mais adiante e requereu que o juramento fosse extinto de todas as funções públicas, como defendiam os movimentos de livres-pensadores em todo o mundo católico: “o juramento político, como o juramento religioso, deve desaparecer das nossas leis, como já desapareceu dos nossos costumes”. Isto é, os direitos políticos não foram explicitamente concedidos aos acatólicos, mas, caso a requisição fosse aprovada, não haveria implicitamente mais nenhum impedimento para que qualquer acatólico se candidatasse a cargos públicos e, em caso de ser eleito, assumisse o lugar a que tivesse legalmente acesso. Foi um caso exemplar de *transação* político-parlamentar. O próprio Nabuco reconheceu que sua requisição era “apenas um dos muitos meios com que realmente se quer tomar a desforra do voto que a Câmara deu contra a elegibilidade dos acatólicos”⁸⁰⁹.

Após esses “ajustes”, o projeto de reforma eleitoral de Sinimbu foi aprovado na Câmara dos Deputados. No Senado, contudo, encontrou fortes resistências e acabou por ser rejeitado, “não tanto em função das medidas propostas, mas da forma como se pretendia instituí-lo – por meio, não de uma lei ordinária, e sim da convocação de uma Constituinte especialmente destinada a tal fim”⁸¹⁰. Essa derrota e, sobretudo, a impopularidade do ministério “levaram à queda do gabinete de Sinimbu, substituído, em 28 de março de 1880, por outro, a cargo do também liberal José Antônio Saraiva”⁸¹¹.

O debate sobre a lei eleitoral prosseguiu no novo gabinete. Em 3 de maio de 1880, na *Fala do Trono*, D. Pedro II mencionou que o Governo havia oferecido ao Parlamento um novo projeto de reforma eleitoral⁸¹². Saraiva, o novo primeiro ministro, após muitos acordos – mais de forma do que de conteúdo –, conseguiu finalmente “a aprovação da reforma nos termos em que desejava o Senado”⁸¹³.

Em pesquisa realizada no Museu Imperial de Petrópolis (Rio de Janeiro), encontrámos um *rascunho* deste projeto de reforma eleitoral, com anotações manuscritas feitas pelo próprio Imperador (figura 11). No manuscrito corrigido por D. Pedro II, texto que acabou sendo aprovado no Senado em 1881, constata-se uma diferença significativa

⁸⁰⁹ ACD, 30 de junho de 1879, Tomo II, pp. 217-218.

⁸¹⁰ Marcello Otávio N. de C. Basile. *O Império Brasileiro: Panorama Político*, p. 283.

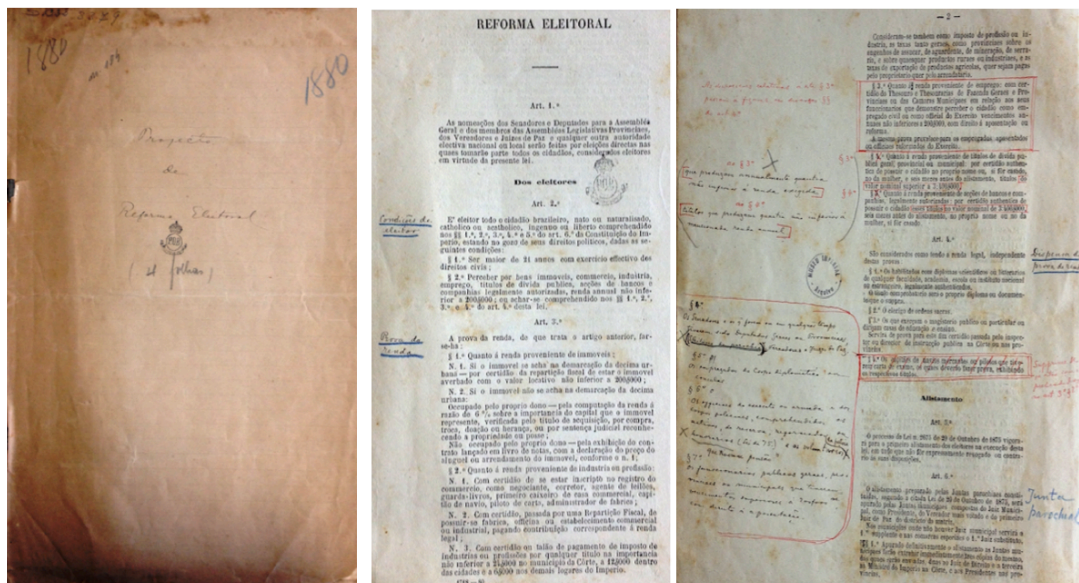
⁸¹¹ Marcello Otávio N. de C. Basile. *O Império Brasileiro: Panorama Político*, p. 284.

⁸¹² *Fala do Trono*, 3 de maio de 1880, p. 461

⁸¹³ Marcello Otávio N. de C. Basile. *O Império Brasileiro: Panorama Político*, p. 284

no que tange ao tema dos acatólicos. No rascunho do Imperador, pode ler-se no capítulo *Dos eleitores*: “É eleitor todo cidadão brasileiro, nato ou naturalizado, católico ou acatólico, ingênuo ou liberto (art. 2º)”⁸¹⁴, prova de que as reivindicações de Silveira Martins chegaram a ter eco no pensamento do monarca.

Figura 11:
Páginas do Projeto de Reforma Eleitoral com anotações manuscritas do Imperador D. Pedro II



Fonte: Museu Imperial de Petrópolis. Arquivo Histórico.
Projecto de Reforma Eleitoral no Brasil (1880)

Em 9 de janeiro de 1881, por meio de uma lei ordinária – e não através de uma constituinte, como defendia o primeiro projeto –, foi implantada a *Lei Saraiva*. Entre as inovações da nova legislação eleitoral encontravam-se: a eleição direta em turno único; a implantação de critérios rígidos para a comprovação da renda mínima para ser eleitor (200 mil-réis); a exclusão dos analfabetos do direito de voto, etc. Entretanto, o que mais nos interessa aqui é a lei que derrubou a restrição de direitos de voto e de elegibilidade a brasileiros e a naturalizados acatólicos: “É eleitor todo cidadão brasileiro (...). São cidadãos brasileiros nos termos do art. 6º da Constituição: (...) V. *Os estrangeiros naturalizados, qualquer que seja a sua religião*” (art. 1º e §V do art. 2º)⁸¹⁵. Os princípios

⁸¹⁴ *Projecto de Reforma Eleitoral no Brasil (1880)*. Museu Imperial de Petrópolis. Arquivo Histórico. Impresso com quatro folhas e com emenda manuscrita a lápis preto e azul. Maço 191 – Doc. 8658.

⁸¹⁵ “Dos eleitores. Art. 1º É eleitor todo cidadão brasileiro (...); Art. 2º São cidadãos brasileiros nos termos do art. 6º da Constituição: I. Os que no Brasil tiverem nascido, quer sejam ingênuos ou libertos, ainda que

defendidos por Silveira Martins, que, segundo seu próprio testemunho, o levaram a pedir demissão do governo de Sinimbu, foram finalmente consagrados no gabinete de Saraiva⁸¹⁶.

Uma última nota: a *Lei Saraiva*, apesar de ter estendido o direito de voto aos acatólicos e aos estrangeiros naturalizados, teve um efeito perverso, pois na realidade contribuiu para uma drástica redução no número de votantes, devido ao censo proprietista e iluminista, tornando-se, como escreveu José Murilo de Carvalho, um *tropeço* na longa caminhada da cidadania no Brasil⁸¹⁷.

3. Saldanha Marinho: a “invasão anticlerical” no Parlamento

Em 1878, após vinte anos afastado do Parlamento Imperial, Joaquim Saldanha Marinho, o grão-mestre do Grande Oriente dos Beneditinos, retornou à Câmara dos

o pai seja estrangeiro, uma vez que este não resida por serviço de sua nação. II. Os filhos de pai brasileiro e os ilegítimos de mãe brasileira, nascidos em país estrangeiro, que vierem estabelecer domicílio no Império. III. Os filhos de pai brasileiro que estivesse em país estrangeiro em serviço do Império, embora eles não venham estabelecer domicílio no Brasil. IV. Todos os nascidos em Portugal e suas possessões, que, sendo já residentes no Brasil na época em que se proclamou a Independência nas províncias onde habitavam, aderiram a esta, expressa ou tacitamente, pela continuação de sua residência. V. *Os estrangeiros naturalizados, qualquer que seja a sua religião*”. Os únicos excluídos de votar por questão religiosa eram “os religiosos e quaisquer que vivam em comunidade claustral” (art. 4º, § 4), cf.: Brasil. Decreto nº 8.213, de 13 de agosto de 1881 - *Lei Saraiva*. Este decreto foi regulamentado pela Lei nº 3.029 de 9 de Janeiro 1882.

⁸¹⁶ “A Lei Saraiva de 1881, (...) é considerada como um marco no processo de construção da cidadania brasileira entre os teuto-brasileiros. A reforma eleitoral que vinha sendo discutida acirradamente, desde 1878, causou cisões dentro do próprio Partido Liberal. Para os teuto-brasileiros, significou o fim da limitação constitucional imposta a elegibilidade de naturalizados e acatólicos”. Cf.: Ryan de Sousa Oliveira. *Colonização alemã e poder. A cidadania brasileira em construção e discussão* (Rio Grande do Sul, 1863-1889). Dissertação de Mestrado em História. Universidade de Brasília, Brasília 2008. Disponível em: http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/5688/1/2008_RyanSousaOliveira.pdf. Acesso em 23 de agosto de 2017.

⁸¹⁷ José Murilo de Carvalho evidenciou que a Lei Saraiva limitou drasticamente o número dos eleitores no Império. Com efeito, “em 1872, havia mais de 1 milhão de votantes, correspondentes a 13% da população livre. Em 1886, votaram nas eleições parlamentares pouco mais de 100 mil eleitores, ou 0,8% da população total”. O autor de *Os Bestializados*, escreveu que “o limite de renda estabelecido pela nova lei, 200 mil-réis, ainda não era muito alto. Mas a lei era muito rígida no que se referia à maneira de demonstrar a renda. (...) Mas onde a lei de fato limitou o voto foi ao excluir os analfabetos. A razão é simples: somente 15% da população era alfabetizada, ou 20%, se considerarmos apenas a população masculina. De imediato, 80% da população masculina era excluída do direito de voto. As consequências logo se refletiram nas estatísticas eleitorais. Houve um corte de quase 90% do eleitorado”. Apesar de extremamente limitadora ao acesso ao voto, “a lei foi aprovada por uma Câmara unanimemente liberal, em que não havia um só deputado conservador. Foram poucas as vezes que protestaram contra a mudança. Entre elas, a do deputado Joaquim Nabuco, que atribuiu a culpa da corrupção eleitoral não aos votantes mas aos candidatos, aos cabalistas, às classes superiores. Outro deputado, Saldanha Marinho, foi contundente: “Não tenho receio do voto do povo, tenho receio do corruptor.” Um terceiro deputado, José Bonifácio, o Moço, afirmou, retórica mas corretamente, que a lei era um erro de sintaxe política, pois criava uma oração política sem sujeito, um sistema representativo sem povo”. Cf.: José Murilo de Carvalho. *Cidadania no Brasil. O longo Caminho*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, pp. 38-40

Deputados. Desta feita, fora eleito representante da Província do Amazonas e pelo Partido Republicano. Como já vimos, durante a *questão dos Bispos*, revelou-se o mais contundente anticlerical *fora* do Parlamento, tendo provocado uma grande agitação com os seus artigos antiultramontanos, na origem da obra *A Igreja e o Estado*. Agora, *dentro* do Parlamento, passou das *palavras* à *ação* diretamente política. Durante os gabinetes liberais, a intensa militância de *Ganganelli* – como já mencionado, ao lado de uma pequena, mas influente, plêiade de anticlericais –, constituiu uma onda e *invasão anticlerical* no Parlamento, arremessada contra a *invasão ultramontana*, tão propalada e fortalecida depois do Vaticano I.

3.1 *Das palavras: interpelações prospectivas*

No início dos dois primeiros gabinetes liberais, Saldanha Marinho enviou para a mesa da Câmara dos Deputados questões interpelativas para serem respondidas respectivamente pelos novos governos. Seu objetivo principal era compreender o “pensamento do gabinete” sobre a agenda anticlerical. Com efeito, em 12 de fevereiro de 1879, inquiriu Leôncio de Carvalho, ministro do Império de Sinimbu e, em 12 de julho de 1880, interpelou o ministro da mesma pasta (agora do Gabinete Saraiva, e que na altura era ocupada pelo deputado Barão Homem de Mello). A estratégia de *Ganganelli* era fazer uma espécie de prospecção, isto é, ele desejava saber *oficialmente*, e com a maior clareza possível, qual era o posicionamento do governo a respeito da tal agenda, a fim de poder agir com mais propriedade sobre o tema que mais lhe interessava: o das relações entre a Igreja e o Estado⁸¹⁸. Convém transcrever integralmente as mencionadas interpelações para que possamos perceber melhor em que ponto se encontrava o proselitismo anticlerical na sua versão mais radical e livre-pensadora, cerca de quatro anos depois da *questão dos bispos*.

⁸¹⁸ Nas justificativas apresentadas para a interpelação ao ministro do Imperio Leôncio de Carvalho, em 17 de fevereiro de 1879, argumentou nos seguintes termos: “Senhor presidente, não é minha intenção perturbar a paz e a harmonia do governo (...) venho ante o parlamento provocar o governo a que seja *franco e explícito, em matéria gravíssima*”. Por sua vez, em 16 de julho de 1880, na segunda interpelação feita ao novo presidente do Conselho de Ministros, o interpelante foi direto ao ponto: “Venho, somente, solicitar do gabinete, cujas opiniões não são ainda *oficialmente* conhecidas nas questões ora propostas, a solene declaração do que quer, do que pretende observar em relação aos assuntos de minhas presentes interpelações” (grifo do autor), cf.: respectivamente: ACD, 17 de fevereiro de 1879, Tomo III, p. 4; ACD, 16 de julho de 1880, Tomo II, p. 317.

Quadro 3:
Interpelações de Joaquim Saldanha Marinho

<i>Interpelação, em 12 de fevereiro de 1879</i>	<i>Interpelação, em 12 de julho de 1880</i>
<p>Requeiro que se marque dia e hora ao honrado Sr. Ministro do Império para responder à seguinte interpelação:</p> <p>1º. Qual o pensamento do governo relativamente a liberdade plena de cultos e a igualdade de direitos políticos dos cidadãos brasileiros, sem embargo de suas profissões religiosas?</p> <p>2º. Qual a razão por que o registro civil de nascimento, casamento e óbito não está em execução em todo o Império?</p> <p>3º. Qual a intenção do governo em relação a urgente adoção de lei que estabeleça e regule o casamento civil?</p> <p>4º. Se está em sua intenção de manter por mais tempo o ato do poder executivo que privou o clero brasileiro de recurso contra a arbitrariedade dos diocesanos na imposição da pena de suspensão <i>ex-informata conscientia</i>?</p> <p>5º. Qual o motivo porque não tem sido no Império observada a lei respectiva ao concurso e colação dos párocos nas diversas freguesias; e porque tem sido tolerado o abuso dos diocesanos de proverem as paróquias de párocos encomendados, e de sua livre escolha e demissão?</p> <p>Câmara dos Deputados, em 12 de fevereiro de 1879 – Joaquim Saldanha Marinho⁸¹⁹.</p>	<p>Requeiro que seja convidado o Sr. Ministro do Imperio para, no dia e hora que foram designados, vir responder às seguintes interpelações:</p> <p>1º. Qual a disposição do governo relativamente a execução que continua a ter no Império das bulas, breves ou decretos não placitados competentemente?</p> <p>2º. Está disposto a permitir a entrada no Brasil de jesuítas e padres de ordens semelhantes presentemente expulsos direta ou indiretamente de diversos países da Europa?</p> <p>3º. O governo adota a instituição de casamentos civis?</p> <p>4º. Está o governo resolvido a manter a negação de recurso ao clero brasileiro, relativamente à suspensão <i>ex-informata conscientia</i>?</p> <p>5º. Qual o pensamento do governo no que concerne à grave questão da separação da Igreja do Estado?</p> <p>6º. Tem o governo promovido no Senado o andamento e a aprovação de proposições desta câmara sobre o registro civil?</p> <p>7º. A instituição das <i>Irmãs do Coração de Jesus</i> autorizado por decreto n. 7729 de 14 de junho, publicado em 7 de julho corrente, é filiada à de irmãs de caridade, está influenciada por estas ou é por elas regida?</p> <p>8º. O governo está disposto a manter, proteger ou tolerar o ensino público dirigido por jesuítas, lazaristas ou irmãs de caridade?</p> <p>9º. Qual a razão pela qual o governo tem deixado de tomar conhecimento e aprovar estatutos de associações acatólicas, quando com tanta facilidade aprovou os dessas Irmãs do Coração de Jesus?</p> <p>Rio de Janeiro, 12 de julho de 1880 – Joaquim Saldanha Marinho⁸²⁰.</p>

⁸¹⁹ ACD, 12 de fevereiro de 1879, Tomo II, p. 471.

⁸²⁰ ACD, 12 de julho de 1880, Tomo III, p. 186.

A partir das duas interpelações, feitas em momentos diferentes e para gabinetes distintos, é possível identificar o núcleo do programa reformador de Saldanha Marinho na Câmara. Ao cruzarmos as questões levantadas nas duas inquirições, constata-se a transversalidade de vários temas fundamentais: a liberdade religiosa e igualdade de direitos políticos entre católicos e acatólicos; o registro civil; o casamento civil; o problema do dispositivo de suspensão *ex-formata conscientia*; a separação entre as Igrejas e o Estado; o abuso da aplicação de bulas e outros documentos pontifícios não placitados; o poder de os bispos indicarem párocos encomendados (normalmente ultramontanos) para ocuparem as vagas nas paróquias; o problema do retorno das ordens religiosas, que – com a conivências dos bispos e a indiferença do governo – estariam ocupando posições importantes no Império brasileiro, sobretudo no domínio do ensino. Curiosamente, em nenhuma das interpelações o tema da secularização dos cemitérios veio à tona, embora ele estivesse implícito na reivindicação do registro civil. Mas, como veremos, essa exigência foi debatida na Câmara temporária, por iniciativa do próprio Saldanha Marinho.

Já tratámos da repercussão de algumas destas reivindicações (separação entre a Igreja e o Estado, casamento civil e elegibilidade dos acatólicos). Outras não se concretizaram em projetos concretos, como foi o caso do problema do dispositivo de suspensão *ex-formata conscientia*⁸²¹, assim como o abuso da aplicação de bulas e outros documentos pontifícios não placitados⁸²², a questão da entrada das ordens religiosas e

⁸²¹ Este tema dizia respeito ao Decreto de 28 de março de 1857, que estabelecia o processo de recurso à coroa, e que no §2º excluía do recurso as suspensões *ex informata conscientia*. Na compreensão de Saldanha Marinho, o referido inciso concedia ao clero poderes excessivos e arbitrários. Reconheceu que no contexto em que foi produzindo, “o clero não tinha tido o arrojo da arbitrariedade que praticou depois, não havia razão para lhe negar uma faculdade desde que não se dava o abuso”. Contudo, desde 1870, a realidade havia mudado e, por essa razão, era necessário revogar o referido parágrafo da lei. Com o objetivo de corroborar a sua tese, cita párocos que foram suspensos *ex informata conscientia*, nomeadamente o Deão Dr. Joaquim Fernandes de Faria, de Pernambuco, o Padre Dr. Eutychio Pereira Rocha, do Pará e o cônego do Rio de Janeiro, Dr. Joaquim de Monte Carmello. Outro argumento contra o inciso 2º era que ele possibilitava uma pena não apenas espiritual, mas também temporal: “o bispo pode impor o recolhimento, a confissão e outras coisas desta ordem, mas tirar os meios de vida ao homem, tirar-lhe o benefício, a renda, expondo-o à miséria e à fome, é o que não se pode consentir num país constitucional”, cf.: ACD, 17 de fevereiro de 1879, Tomo III, p. 13.

⁸²² Com relação a bulas não placitadas, mas que estavam em execução, Saldanha Marinho referia-se especificamente ao breve *Quamquam Dolores*, de 29 de maio de 1879. Muitos bispos, com base nesse documento, estavam “proibindo arbitrariamente que um grande número de habitantes do Império seja testemunha de batizados, que se case segundo o ritual romano, e até os seus cadáveres sejam sepultados nos cemitérios que temos”. Entre esses bispos, citou o prelado do Pará – D. Macedo Costa – “que é um energúmeno, muito mais que muitos padres da grei jesuítica que desonram o sacerdócio”. Cf.: ACD, 12 de julho de 1880, Tomo III, pp. 319, 322.

ocupação de espaços estratégicos⁸²³ e a das paróquias sem pároco⁸²⁴. Daí que somente analisemos seguidamente com mais detalhe as ideias que resultaram em projetos parlamentares amplamente debatidos, como aconteceu com o problema do registro civil e – mesmo não estando presente nas interpelações – com o da secularização dos cemitérios. Ao mesmo tempo, pretendemos também revelar que o discurso agressivamente anticlerical de Saldanha Marinho não havia mudado em nada desde a prisão e libertação dos bispos. Mais, julgamos que esta radicalidade tinha por objetivo demonstrar que a agenda anticlerical, depois de tantos debates, ainda estava quase integralmente por efetivar.

Ao justificar a sua solicitação para interpelar o ministro, afirmou que a *questão religiosa* tinha adquirido grande proporção, sobretudo em função deste consórcio nocivo: num lado, estava a “imperturbável inércia do governo imperial” que não compreendia “a extensão do seu direito nessa matéria”; no outro, a “ação indébita de um clero insidioso e tresloucado”. Portanto, “os bispos altanados, e os governos sem coragem do dever, conduziram o país às desordens que lamentamos”⁸²⁵. Como republicano criticou o Estado monárquico e como anticlerical atacou o clero ultramontano.

Saldanha Marinho efetivamente avançou em suas proposições e saiu das *palavras* para a *ação*. Assim, no mês de fevereiro de 1879, submeteu à mesa diretora da Câmara temporária quatro projetos, sobre: casamento civil, registro civil, secularização dos cemitérios e separação das Igrejas do Estado⁸²⁶. O primeiro e o último, já discutidos no capítulo anterior, foram considerados *inoportunos* e por isso logo “engavetados”. Os outros dois merecem uma análise mais aprofundada, tanto mais que, numa única

⁸²³ O anticongreganismo estava fortemente presente nas interpelações de Saldanha Marinho. Com efeito, posicionou-se frontalmente contra o retorno *sorrateiro* dos jesuítas, que estavam entrando no país disfarçados de lazaristas e Irmãs do Coração de Jesus e ocupando espaços importantes na sociedade, por meio da criação de hospitais e escolas, assim como também de algumas paróquias. Tudo isso com a anuência do governo. Então pergunta: “Está o governo legalmente autorizado a não consentir no estabelecimento de jesuítas no Brasil? Entendo que sim”. Cita o breve *Dominus ac Redemptor* (9 de setembro de 1773), e o Alvará de 28 de junho de 1759, em que “foram-lhes tirados o ensino e as escolas do reino de Portugal e *domínios*”, cf.: ACD, 12 de julho de 1880, Tomo III, pp. 329-330.

⁸²⁴ De acordo com a legislação vigente sobre o concurso e colocação dos párocos nas diversas freguesias – da qual a principal era: Alvará de 14 de abril de 1781; Resolução de 9 de novembro de 1824; Resolução de 25 de novembro de 1825; Circular de 21 de julho de 1837 –, o bispo tinha um prazo máximo de três meses para prover de pároco uma igreja sem cura, caso não o fizesse o governo tinha o poder de fazer “nomeação imediata e colação do pároco”. Entretanto, segundo Saldanha Marinho, os bispos não estavam cumprindo a legislação e a explicação era simples: “Não querem párocos, querem cegos e obedientes partidários; não querem párocos dignos, querem instrumentos seus nas freguesias; querem exercer o despotismo na igreja e o despotismo como eles o desejam, e que não pode ser exercido senão contando com soldados que, ao aceno do déspota, e sob a vergasta do *ex informata concientia*, façam tudo quanto eles quiserem. É um estado anormal. Faz-se um mal enorme e à própria religião”, cf.: ACD, 17 de fevereiro de 1879, Tomo III, p. 13.

⁸²⁵ ACD, 12 de julho de 1880, Tomo III, p. 472.

⁸²⁶ ACD, 19 e 28 de fevereiro de 1879, Tomo III, pp. 19-20, 133.

legislatura, nenhum outro deputado propôs tantos projetos sobre a *questão religiosa* (no sentido amplo da questão) como Saldanha Marinho.

3.2 *Da ação: os projetos secularizadores*

Após Saldanha Marinho apresentar os seus projetos, em 10 de março de 1879 o Ministro do Império, Leôncio de Carvalho, pediu a palavra para esclarecer a posição do governo sobre as propostas secularizadoras. Afirmou que as considerava justas, mas entendia que elas deveriam ser “apreciadas com cautela”. Confessou que, em conversas com altos membros da Igreja, havia percebido que os bispos estariam “resolvidos a não motivar conflitos entre a Igreja e o Estado”. Portanto, com as condições favoráveis, “o governo, além de usar as medidas já autorizadas por lei, será o primeiro a pedir ao parlamento que com a maior urgência decreta o casamento civil, e a secularização dos cemitérios, revogue o decreto de 28 de março de 1857 e aprove a parte penal do regulamento do registro civil dos casamentos, nascimentos e óbitos”⁸²⁷. O conselho ao adiamento dos debates não foi aceito por Marinho e os projetos secularizadores entraram na *ordem do dia* da casa parlamentar temporária.

3.2.1 *Registro Civil*

É reconhecido que o controle estatístico dos nascimentos, casamentos e mortes, tradicionalmente a cargo da Igreja, apresentava certas limitações, tais como a inclusão apenas dos católicos, a falta de padronização na coleta de informações das diferentes paróquias, o fato de registrarem não tanto os atos vitais, mas sim as respectivas cerimônias sacramentais (isto é, em lugar do nascimento, registrava-se o batismo), etc. A procura de um mais eficiente controle (estatístico, mas não só) dos atos de registrar os eventos vitais da existência certamente impulsionou o surgimento dos registros civis⁸²⁸. Entretanto –

⁸²⁷ ACD, 10 de março de 1879, Tomo III, pp. 319, 328-329.

⁸²⁸ O senador anticlerical Bernardo de Souza Franco, em discurso proferido durante a *questão dos bispos*, apresentou razões de ordem administrativa e prática em defesa do *registro civil*, ocultando a forte oposição o domínio do clero sobre essa matéria. Afirmou que o registro civil e as estatísticas que o governo pretendia levantar não eram prejudiciais a Igreja, apenas complementava os dados paroquiais, pois “os assentos feitos pelo pároco são dos que se batizam, daí vem que todos os que não se batizam ou se batizam muito depois de nascidos não entram nas estatísticas, ou entram sem a designação precisas, e a administração pública não tem os meios necessários para dirigir-se”. O senador ultramontano Figueira de Mello, com certa ironia, em aparte, disse: “E os escrivãezinhos de juizes de paz são melhores do que os párocos”. Isso oportunizou que Souza Franco desenvolvesse melhor o seu argumento: “A minha convicção é que atos da vida civil não podem, não devem ser entregues aos que têm por missão dirigir os atos que tem por natureza puramente

como bem alertou Fernando Catroga, tendo como referente a realidade portuguesa –, não se deve considerar que esta luta foi medida apenas por “motivos exclusivamente político-administrativos”. Cumpre ir mais longe e perceber que ela está envolvida no combate “à volta da apropriação do capital simbólico e às implicações laicistas que a mudança encerrava”. Por conseguinte, “a defesa do registro civil visava atacar o catolicismo no cerne em que, para além da sua dogmática, residia o seu apoio popular: o monopólio que detinha sobre os ritos de passagem”⁸²⁹. Acreditamos que não incorremos em equívoco se afirmarmos o mesmo para a realidade brasileira da segunda metade do século XIX. Até porque o principal fomentador dessa reforma foi Saldanha Marinho, o mais radical anticlerical do Segundo Reinado e o mais bem informado acerca do alongamento do programa anticlerical levado a cabo pela influência dos grupos ligados ao livre-pensamento e, por isso, mais comprometidos em acelerar a secularização, mas também a laicização das sociedades, condição necessária para a radicação da verdadeira cidadania.

Com efeito, por ocasião da interpelação ao Ministro, *Ganganelli* questionou o governo sobre “a razão porque o registro civil de casamentos, nascimentos e óbitos” não estava em execução no Império. Apropriando-se aparentemente de argumentos apenas político-administrativos, justificou sua insistência na defesa da reforma afirmando que a “opinião pública, os mais vitais interesses da família, a segurança do estado civil, da legitimidade dos filhos, e da sucessão, reclamam há muito esta medida”⁸³⁰. Como ficará claro mais adiante, atacar o catolicismo romano no seu cerne era outro motivo não tão oculto assim.

Em uma de suas interpelações afirmou que a história do registro civil no Império era “uma grande vergonha para o governo do Brasil”. Qual história? Saldanha Marinho, evidenciando bastante domínio do tema, faz uma síntese de todos os decretos e leis concernentes ao assunto até àquele momento. Principiou por citar o Decreto n.º 798, de 18 de junho de 1851, que estabelecia o registro civil obrigatório de nascimentos e óbitos no Império⁸³¹. Para Saldanha Marinho, tal decreto “era um golpe certo contra os planos

espiritual, e que ninguém pode estranhar, que o governo crie e mantenha registros dos nascimentos, dos casamentos e dos óbitos em que mais confie, feitos por empregados mais sob a sua jurisdição, que possam ser melhor fiscalizados, e dos quais fiquem documentados que, estando no poder do governo do Estado, possam servir principalmente de prova autêntica destes atos importantes da vida civil”, cf. ASI, sessão de 23 de maio de 1873, Vol., p. 98.

⁸²⁹ Fernando Catroga. *A militância laica*, pp. 281-283

⁸³⁰ ACD, 17 de fevereiro de 1879, Tomo III, pp. 10-11.

⁸³¹ O Decreto n.º 798, de 18 de junho de 1851, na realidade regulamentava a Lei n.º 586, de 6 de setembro de 1850, que estabelecia a obrigatoriedade de se observar em “todo o Império” o registro civil de nascimento e óbito; estava fora da lei o registro civil do casamento. Cf. Brasil. Decreto n.º 798, de 18 de junho de 185. Diário da Câmara dos Deputados - Suplemento - 1 - 1851, p. 168, Vol. 1. Disponível em:

de Roma”. No entanto, logo “vieram não só as representações dos bispos, como a mais formal oposição e desobediência”. E, após *diversas revoltas* em torno da lei – entre elas a “Guerra dos marimbondos”⁸³² –, o governo recuou e “satisfez o capricho clerical”, tendo como resultado a suspensão do decreto em 1852⁸³³.

Dez anos depois legislou-se de novo sobre o registro civil. Como foi analisado no capítulo anterior, em 17 de abril de 1863, o governo imperial regulamentou o decreto legislativo nº 1144, de 11 de setembro de 1861, que estabelecia o casamento civil. A mesma disposição legal determinava também o *registro civil* de casamentos, nascimentos e óbitos, mas *apenas para os acatólicos*. Desta maneira, “os acatólicos gozaram do benefício *até que* a lei de 09 de setembro de 1870, regulamentada pelo decreto de 25 de abril de 1874, ao estabelecer o registro geral acabou com aquele parcial”⁸³⁴. O problema ocorreu pelo fato de o novo *registro geral*, que substituiu o *registro especial* dos acatólicos, ter-se tornado inócuo, pelo que sua efetiva execução não aconteceu⁸³⁵. Em outros termos, os acatólicos, que estavam guarnecidos pelo Decreto nº 1144, entretanto

<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-798-18-junho-1851-559436-publicacaooriginal-81654-pe.html>. Acesso em 24 de agosto de 2017.

⁸³² Cabe mencionar aqui que, que este decreto, mesmo não tendo sido efetivamente aplicado, contribuiu para a eclosão de uma série de revoltas no Nordeste brasileiro. Conhecidas como “Ronco da abelha” ou “Guerra dos marimbondos”, referem-se a diversos movimentos armados ocorridos em diversas províncias do Nordeste entre 1851 e 1852, contra as resoluções do governo imperial, nomeadamente a instituição do registro civil dos nascimentos e óbitos, assim como o decreto que estabelecia o Censo Geral do Império (que, diga-se de passagem, não foi efetivado). As investigações sobre o tema têm sinalizado que as motivações para esses movimentos estavam associadas à crença que circulava entre a população de que o registro civil e o censo geral tinham como objetivo “reduzir à escravidão a gente de cor”. Cf.: Maria Luiza Ferreira Oliveira. O Ronco da Abelha: resistência popular e conflito na consolidação do Estado nacional, 1851-1852. *Almanak Brasiliense*, n. 01, maio de 2005, pp. 120-127. Por ocasião do debate sobre o projeto de registro civil, o deputado por Pernambuco Seraphico, fez um relato sobre as revoltas suscitadas por essa lei. Mesmo tendo reconhecido que alguns “maliciosos incutiram na população certas ideias que não eram verdadeiras”, como a ideia de “que o efeito da lei era reduzir à escravidão os homens de cor”, ACD, 11 de julho de 1879, Tomo III, pp. 158-161.

⁸³³ ACD, 17 de fevereiro de 1879, Tomo III, p. 10.

⁸³⁴ A lei nº 1829, de 9 de setembro de 1870, decretava: “Art. 1º De dez em dez anos proceder-se-á ao recenseamento da população do Império (...); Art. 2º O Governo organizará o registro dos nascimentos, casamentos e óbitos (...)”. Disponível em: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action>. Por sua vez o Decreto nº 5604, de 25 de abril de 1874, determinava a execução da Lei nº 1829, de 9 de setembro de 1870, na parte em que estabelece o registro civil dos nascimentos, casamentos e óbitos: “Art. 1º O registro civil compreende nos seus assentos as declarações especificadas neste Regulamento, para certificar a existência de três factos: o nascimento, o casamento e a morte”. Cf.: Brasil. lei nº 1829, de 9 de setembro de 1870. Disponível em: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaTextoIntegral.action?id=57742>. Acesso em 24 de agosto de 2017.

⁸³⁵ O art. 62 do Decreto nº 5604, de 25 de março de 1874, determinava: “Dentro de trinta dias da celebração de um casamento no território do Império, os esposos por si, ou por seus procuradores especiais, são obrigados, quer sejam nacionais, quer estrangeiros, a fazer lavrar o assento respectivo no cartório do Escrivão de Paz do distrito de sua residência, à vista de certidão ou declaração do celebrante, *seja qual for a sua comunhão religiosa, revogada nesta parte a disposição do art. 19 do Decreto nº 3069 de 17 de Abril de 1863*” (grifo acrescentado).

extinto, perderam os direitos que haviam adquirido. Nas palavras de Saldanha Marinho: “os acatólicos tiveram seu registro. Estabeleceu-se o registro civil geral de 1874, cessou-se o registro acatólico; as câmaras municipais não quiseram mais aceitá-lo”. A lei, que pretendia generalizar o registro civil, deixou de ser executada; e, “desde então, os acatólicos estão sem registro”⁸³⁶. A situação, sobretudo para os acatólicos, estava pior do que antes.

A evidência de que Saldanha Marinho não estava laborando em erro na sua análise encontra-se nas palavras do próprio Ministro do Império, Leôncio de Carvalho. Este, alvo da interpelação, em aparte ao discurso de Saldanha Marinho, *reconheceu o problema*, mas limitou-se a justificar que o governo imperial “não tinha meios para obrigar os escrivães de paz a fazerem o registro”⁸³⁷.

Que concluir de tudo isto?

Existiam leis que estabeleciam o registro civil no Brasil. No entanto, elas não foram cumpridas e o Estado nada podia fazer, realidade da qual se podem extrair três ilações: o Estado tentava a todo custo tomar para si o direito de legislar num campo que era tradicionalmente da Igreja; a dificuldade de aplicação da lei é reveladora da falta de capilaridade burocrática do Estado, desnudando a incipiência da máquina administrativa no Império brasileiro; é evidente a força simbólica e capilaridade “administrativa” da Igreja Católica.

Este era o estado da questão até à interpelação. Por conseguinte, por já existir uma lei que estabelecia o *registro civil geral* no Império, Saldanha Marinho limitou-se a apresentar um sucinto *projeto* em que solicitava que a Câmara temporária *aprovasse o regulamento* da lei nº 1829, de 9 de setembro de 1870⁸³⁸, para que o registro civil tivesse plena efetividade e obrigatoriedade em todo o Império. O projeto de *Ganganelli* foi encaminhado para a comissão competente.

Esta foi adiando a sua tomada de posição, e Saldanha Marinho, em 31 de março de 1879, no afã de pressionar seus colegas, apresenta uma *representação*, formulada por diversos pastores protestantes da corte do Rio de Janeiro, “pedindo a graça, pedindo o favor, pedindo a justiça, pedindo a lealdade de se lhes fazer efetivo o registro civil”. Na

⁸³⁶ ACD, 17 de fevereiro de 1879, Tomo III, p. 10.

⁸³⁷ ACD, 17 de fevereiro de 1879, Tomo III, p.11.

⁸³⁸ A íntegra do projeto de Saldanha Marinho era: “A assembleia geral resolve: Art. 1º - Fica aprovado o regulamento que baixou com o decreto n. 5604 de 25 de abril de 1874 para execução do art. 2º da lei de 1829 de 9 de setembro de 1870, estabelecendo o registro civil dos nascimentos, casamentos e óbitos. Art. 2º - Ficam revogadas as disposições em contrario”. Cf.: ACD, 19 de fevereiro de 1879, Tomo III, p. 22

ocasião, o deputado lamentou que da parte dos poderes do Estado não tivesse “havido para com os acatólicos o cumprimento de um dever de justiça, que não lhes pode ser negado”⁸³⁹. Entretanto, o *lobby* dos protestantes parece não ter obtido resultados, pois, em 10 de junho, Saldanha Marinho estava novamente fazendo um apelo para que as comissões responsáveis “apresentassem os seus trabalhos para que a Câmara dos Srs. Deputados possa entrar na apreciação desses importantíssimos objetos”. Em 20 de junho, foi mais uma vez à tribuna solicitar “notícias sobre o projeto do registro civil”⁸⁴⁰.

Finalmente, em 10 de julho de 1879, a comissão apresentou e aprovou o projeto de Saldanha Marinho sobre o registro civil. Faltava agora a batalha no plenário da Câmara dos Deputados. A pedido do autor do projeto, este entrou em discussão no mesmo dia, sendo aprovado sem nenhum debate nas duas primeiras rodadas de discussão⁸⁴¹. No dia seguinte, novamente por solicitação de Saldanha Marinho, seguiu-se a abertura da terceira e última ronda de discussões, na qual o proponente teve que travar um intenso debate com alguns deputados opositores. Entre os interlocutores de *Ganganelli* destacaram-se Afonso Penna, Inocêncio Seraphico de Assis Carvalho e Felício dos Santos.

O deputado liberal por Minas Gerais, e futuro presidente do Brasil, Afonso Pena⁸⁴², foi o primeiro a manifestar restrições ao projeto. Inicialmente, reconheceu que o *registro civil* no Brasil era uma necessidade e que, apesar de “expedido há muitos anos”, não estava “infelizmente em execução”. Porém, não concordava com algumas “disposições do decreto”, porque, em sua compreensão, claramente apresentavam alguns “defeitos” de ordem prática.

A questão dos *prazos* e das *penalidades* para aqueles que não cumpriam a lei estava entre os principais defeitos da proposta. O texto em debate determinava que, num prazo de trinta dias, “todo recém-nascido” deveria ser apresentado ao escrivão de paz (art. 48), assim como, dentro do mesmo prazo, os esposos deveriam “fazer assento” no cartório

⁸³⁹ ACD, 31 de março de 1879, Tomo IV, pp. 268-269.

⁸⁴⁰ ACD, 10 de junho de 1879, Tomo II, p. 65.; 20 de julho, p. 243.

⁸⁴¹ ACD, 10 de julho de 1879, Tomo III, p.107.

⁸⁴² O mineiro Afonso Augusto Moreira Pena (1847-1909) era filho de Domingos José Teixeira da Pena e de Ana Moreira Teixeira Pena. Foi “aluno interno no famoso Colégio Caraça, fundado por padres lazaristas, onde concluiu o curso de humanidades em 1864. Seu pai era um dos maiores credores do colégio”. Teve, portanto, na juventude uma educação tradicional e fortemente religiosa. “Em 1866 mudou-se para São Paulo para cursar a Faculdade de Direito, onde obteria o título de bacharel em 1870”. Foi colega de Rui Barbosa, Bias Fortes, Joaquim Nabuco, Castro Alves e Rodrigues Alves, entre outros. “Ainda estudante fundou com Rodrigues Alves o periódico *Imprensa Acadêmica*, voltado para a discussão de matérias jurídicas e políticas”. Como católico e monarquista, nunca alinhou com o positivismo. “Os positivistas brasileiros advogavam a separação entre Estado e Igreja, bem como a instituição de uma república militar no país. Tais plataformas afastaram Afonso Pena do comtismo”. Cf.: Cláudia Maria Ribeiro Viscardi. *Afonso Pena*. In: *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930 (CPDOC)*.

do “escrivão de paz do distrito de sua residência” (art. 62). Caso não fossem feitos os devidos registros, os responsáveis incorreriam “numa multa de 5\$000 a 20\$000, elevada ao dobro em caso de reincidência” (art. 46). Na compreensão de Afonso Pena, a aplicação da lei de registro civil nestes termos seria “antipática” e “difícil de ser executada”. A lei tornar-se-ia extremamente impopular “para as populações sertanejas, que tinham que deslocar-se dezenas de léguas para chegar a um juiz de paz”. O parlamentar afirmou também que, em outros países, como na França, “essas disposições” eram “fáceis de executar, porque a população se achava condensada, aglomerada”. Mas, num país como o Brasil, o Estado não teria ainda condições para chegar a todos os lugares.

Mesmo sendo um católico bastante comprometido, é perceptível que a argumentação de Pena visava tornar o projeto exequível. Suas críticas eram não tanto em relação ao mérito do regulamento, mas às suas dificuldades de execução, devido à fraqueza burocrática do Estado brasileiro naquela época e, conseqüentemente, às dificuldades de enquadrar permanentemente a população sobre a qual exercia a sua soberania. Assim, para evitar que “uma medida útil” se tornasse odiosa, defendeu o adiamento da votação⁸⁴³ pois, se entrasse em vigor naquela conjuntura, a medida iria sofrer um desgaste desnecessário⁸⁴⁴.

Na réplica ao discurso do representante mineiro, Saldanha Marinho reconheceu os defeitos do regulamento, alvitando, porém, que estes fossem corrigidos depois da aprovação do projeto. E, após diversos apartes, ficou acordado que este retornaria em três dias para ser novamente debatido⁸⁴⁵. O que somente ocorreu em 24 de julho do mesmo ano. O deputado Inocêncio Seraphico de Assis Carvalho, foi o primeiro a falar para dizer que não podia dar o seu “apoio ao regulamento, e, por consequência, ao projeto”, pois seria ineficaz e não teria nenhum resultado prático; seria “letra morta na nossa legislação, como tem sido até hoje”. Para Seraphico, a substituição do “método antigo de registro que estava a cargo dos párocos” por outro que entregava esse encargo “aos escrivães de paz e inspetores de quarteirão há de ser ineficaz e ilusório” e muito danoso para o país. Anulado o antigo, corria-se o perigo de a principal massa da população ficar “sem

⁸⁴³ ACD, 11 de julho de 1879, Tomo III, pp. 158-161.

⁸⁴⁴ O deputado tinha razão em sua preocupação. Entretanto, o regulamento de 1874 previa essa situação: Art. 6º “Nas colônias estabelecidas em lugares onde não estejam ainda criados os empregados de que trata o art. 2º, e que ficarem muito distantes deles, serão incumbidos dos livros do registro civil, sob a imediata direção e inspeção dos Diretores das mesmas colônias, *os empregados* que os Presidentes das Províncias designarem”, cf.: Decreto nº 5604, de 25 de abril de 1874.

⁸⁴⁵ ACD, 11 de julho de 1879, Tomo III, pp. 161-164.

garantias para seus direitos civis”⁸⁴⁶. No mais, o deputado Seraphico apenas aprofundou a argumentação de Afonso Pena.

Em sua réplica, Saldanha Marinho ressaltou a “má vontade dos que confundem a Igreja com o Estado; e o inqualificável receio de tirar ao clero o que não lhe pertence, e nem lhe pode pertencer”. Também procurou evidenciar que o “método antigo” era “um serviço mal-organizado e sem garantias”, visto que os “assentamentos eram mal feitos” e tinham uma “escrituração defeituosíssima, sem uniformidade e sem método”. Além disso, a inexistência do registro civil contribuía para a ocorrência de situações “escandalosas”, tais como a má fé de muitos párocos que faziam casamentos de pessoas já casadas “sob a aparência de mudança de religião conseguindo que homens e mulheres abandonassem aqueles com quem, segundo o seu rito, se achavam ligados em casamento, os casava com católicos, e sob a forma tridentina”⁸⁴⁷.

Na discussão seguinte, o deputado Felício dos Santos evidenciou concordar com os opositores. Entretanto, propôs uma solução intermédia, que facultaria ao povo o direito de escolher entre o registro religioso ou civil: “Qual será o inconveniente de estabelecer ao lado do registro religioso o registro civil?”. Explicou sua proposta esclarecendo que este último seria “obrigatório nas cidades e nos grandes centros urbanos”, mas, “no interior, ele seria facultativo, ficando o registro religioso como subsidiário”. Essa solução satisfaria a maior das necessidades, que era “prover de registro a população acatólica do Império”, sem exigir grande esforço da população do interior.

Saldanha Marinho definiu a ideia do deputado Felício dos Santos como um “erro abominável”: “devemos adotar nas capitais um registro especial e para o interior coisa diversa? É impossível; e se este princípio prevalecesse chegávamos ao absurdo de termos uma legislação peculiar a cada município ou freguesia”. E conclui afirmando que o regulamento de 1874 já “é lei no Estado”, pelo que a Câmara somente necessitava aprovar a sua regulamentação⁸⁴⁸. Finalmente, em 31 de julho, cerca de seis meses depois da submissão do projeto à Câmara temporária, ocorreu a votação. Após pequenas alterações, Saldanha Marinho saiu vencedor. Foi uma das primeiras vitórias de *Ganganelli* no Parlamento. Faltava agora ganhar a batalha no Senado.

Sendo um órgão de poder de cariz mais conservador, não foi por acaso que, para infelicidade de Saldanha Marinho e de muitos acatólicos, o projeto ficou oito anos

⁸⁴⁶ ACD, 24 de julho de 1879, Tomo III, pp. 289-293.

⁸⁴⁷ ACD, 24 de julho de 1879, Tomo III, pp. 293-295.

⁸⁴⁸ ACD, 28 de julho de 1879, Tomo III, pp. 380-387.

esquecido na gaveta de alguma comissão senatorial. Só em 1887 a Câmara vitalícia iniciou o debate sobre o tema. Os próprios senadores, diante da excessiva demora, que revelava um profundo descaso para com o assunto, fizeram *mea culpa* sobre a situação⁸⁴⁹.

Por conseguinte, o reconhecimento da culpa pela demora em debater o projeto de registro civil fez com que a maioria dos senadores envolvidos no debate estivessem predispostos a não dificultar a sua aprovação. O projeto passou com muita facilidade – bastaram duas sessões de debates⁸⁵⁰. Constata-se também a ausência de conflitos entre ultramontanos e anticlericais. Assim, em 28 de maio de 1887, a proposição da Câmara dos Deputados nº 230 de 1879, aprovando o regulamento nº 5604 de 25 de abril de 1874, “entrou em 3ª discussão e foi *sem debate aprovado* e adotado para subir à sanção Imperial”⁸⁵¹ (grifo acrescentado).

Até mesmo a sanção imperial foi demorada e precisou de três decretos. Com efeito, em 11 de junho de 1887, por meio do Decreto Imperial nº 3316, foi sancionada – com breves alterações na questão do pagamento das multas – a resolução do Senado⁸⁵². Entretanto, foi quase um ano depois, em 07 de março de 1888, que por meio do Decreto nº 9886, o governo apresentou um *novo regulamento* para o Registro Civil, contendo as alterações do Senado e algumas pequenas e técnicas mudanças feitas pelo próprio

⁸⁴⁹ O senador por Minas Gerais Cândido Luiz Maria de Oliveira reconhece que, em razão de o documento ter dormido um “longo sono de oito anos”, o seu debate era mais que oportuno. O representante de Pernambuco, João Alfredo Corrêa de Oliveira foi mais longe e afirmou: “todos nós temos culpa” pela demora, pois o regulamento tinha sido “expedido em tempos de conservadores, veio depois o domínio liberal, portanto se está demorado, a culpa é nossa”. Manoel Francisco Correia, senador pelo Paraná, também se juntou ao coro dos insatisfeitos pela demora: “O poder legislativo, desde 1870, declarou ser necessário o regulamento do registro civil. *Há, portanto, 17 anos* que uma necessidade, reconhecida pelo poder legislativo, tem estado em parte sem ser atendida”. O parlamentar por Santa Catarina, Alfredo d’Escragnolle Taunay (Visconde de Taunay), foi mais além e afirmou que a lei “do registro civil, uma das grandes necessidades das sociedades modernas, visto como dela dependem essencialmente a legitimidade, a segurança da família e, bem assim, a firmeza dos atos sucessórios, está há mais tempo anunciada a toda a Nação Brasileira. Se V. Ex. compulsar a nossa legislação, achará promessa formal de tão imprescindível medida no § 3º do art. 17 da lei de 6 de setembro de 1850”. Utilizando a mesma expressão do senador Correia, entretanto acrescentando 20 anos, afirmou como conclusão: “*Há, portanto, 37 anos* quase completos, que o Brasil está esperando por esta medida de ordem e de regularização”, cf.: ASI, sessão em 26 de maio de 1887, Tomo I, pp. 181-186.

⁸⁵⁰ A única polêmica que merece ser citada esteve relacionada com as taxas, emolumentos e multas. Os senadores Cândido de Oliveira e João Florentino Meira Vasconcelos (senador pela Paraíba do Norte) pediram uma redução das mesmas. Entretanto, foram voto vencido no que tange aos emolumentos, mas conseguiram diminuir os valores das multas por incumprimentos do registro civil, cf.: ASI, sessão em 26 de maio de 1887, Tomo I, pp. 181-182 e 186-190.

⁸⁵¹ ASI, sessão em 28 de maio de 1887, Tomo I, p. 201.

⁸⁵² Brasil. *Decreto Imperial nº 3316*, de 11 de junho de 1887. In: *CLIB*, Vol. 1. Rio de Janeiro, 1887, p. 2.

governo⁸⁵³. Com tudo isto, a nova legislação só entrou em efetiva execução no dia 1 de Janeiro de 1889, como determinava o Decreto nº 10044, de 22 de setembro de 1888⁸⁵⁴.

Em síntese: foram quase quarenta anos para que o *registro civil* – medida reconhecidamente necessária pelo poder legislativo e executivo – fosse definitivamente estabelecido no Império. Entre a elaboração do primeiro regulamento (1870) e sua efetiva aplicação (1889) passaram-se quase vinte anos. Deste modo, não será excessivo concluir que todo esse longo processo revela a pertinência da frase latina *festina lente*⁸⁵⁵, utilizada pelo senador Visconde Abaeté, para expressar os valores do Império, isto é, o princípio de que deve-se aplicar a uma matéria potencialmente polêmica a máxima lentidão possível, tendo em vista o estabelecimento gradual de medidas que alterem o *status quo*, evitando-se assim as mudanças bruscas e apaixonadas.

Uma última nota. O senador Escragnolle Taunay, em sua intervenção no debate em tela, fez questão de conceder a Saldanha Marinho os devidos créditos pela aprovação do projeto na Câmara dos Deputados, em 1879: “No momento em que se discute o registro civil, deve ser com toda justiça lembrado. Denotado atleta da tribuna parlamentar, e tendo empenhado todas as valentias de sua alma para conseguimento desse grande resultado, ao Sr. Conselheiro Saldanha Marinho devemos principalmente ou, antes, unicamente a passagem, na Câmara dos Deputados, da lei que ora discutimos”. Porém, como conservador e monarquista, o senador não deixou de ressaltar que a “vida política” do *Ganganelli* brasileiro, apesar de ter um “cunho demasiadamente acentuado de republicanismo e de entusiasmos maçônicos”, merecia que todos os “espíritos imparciais”, reconhecessem “que os seus esforços foram muito valiosos e que ele fez tudo quanto em suas forças cabia para introduzir a legislação do seu país disposições nobilíssimas e vantajosas que agora felizmente creio já vão chegando à realização”⁸⁵⁶.

⁸⁵³ Brasil. *Decreto nº 9886*, de 07 de março de 1888. In: *CLIB*, Vol. 1. Rio de Janeiro, 1888, pp. 248-260.

⁸⁵⁴ “Hei por bem designar o dia 1 de Janeiro de 1889 para que comece a ter execução, em todo o Império, o Regulamento do Registro Civil dos nascimentos, casamentos e óbitos, expedido com o Decreto n. 9886 de 7 de Março do corrente ano”. Palácio do Rio de Janeiro em 22 de Setembro de 1888, 67º da Independência e do Imperio. Com a rubrica de Sua Majestade o Imperador. Cf.: Brasil. *Decreto nº 10044*, de 22 de setembro de 1888. In: *CLIB*, 1888, Vol. 2, p. 284

⁸⁵⁵ Expressão utilizada como epígrafe no capítulo 4, onde tem um melhor esclarecimento.

⁸⁵⁶ ASI, sessão em 26 de maio de 1887, Tomo I, p. 186.

3.2.2 Secularização dos cemitérios

O debate sobre o problema dos cemitérios no Brasil do século XIX tem dois momentos bem demarcados. No primeiro, o que esteve em causa foi a prática dos enterramentos no interior ou nos adros das Igrejas e os propalados problemas para a saúde pública que essa prática ancestral acarretava⁸⁵⁷. O segundo momento, após a década de 1850, esteve relacionado com o problema dos enterros dos mortos que a Igreja não desejava ver sepultados no solo benzido dos cemitérios públicos. Em função do nosso tema e recorte temporal, nos concentraremos mais nesta conjuntura.

3.2.2.1 Da sepultura *ad sanctos* ao cemitério público, mas *sagrado*

Na primeira metade de Oitocentos, as discussões fundamentais –na imprensa e no parlamento, em especial – giraram em torno dos problemas decorrentes da inumação nos adros ou no interior das igrejas⁸⁵⁸. Esta herança foi trazida pelos colonizadores e compartilhada pela maioria da população – branca, parda, negra, livre, liberta e escrava, *et. al.* –, e praticada até meados do Oitocentos⁸⁵⁹. No entanto, a partir da segunda metade do século XVIII e, sobretudo, na primeira metade do seguinte, com o desenvolvimento do saber médico e o surgimento no seio das elites letradas de prevenções científico-técnicas e higienistas face àquele costume, passou a ser incessantemente combatida na Europa e no Brasil⁸⁶⁰. Com efeito, como analisou Fernando Catroga para a realidade

⁸⁵⁷ Entre os diversos trabalhos que abordam esse primeiro momento, destacam-se: João José Reis. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991; Cláudia Rodrigues. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal da Cultura. Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 1997; Cláudia Rodrigues. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

⁸⁵⁸ Fernando Catroga afirma que o Cristianismo, por ser uma religião inumista, sempre se preocupou com o destino dos corpos dos seus fiéis. Por isso, desde a antiguidade, “os cristãos sepultavam com ritos próprios os seus finados em lugares especiais, que denominavam *coemeterium* (palavra latina que derivava do grego *koimèterion*, construída a partir de *koimá*, “eu faço dormir”), espaços em que se reuniam com frequência, nomeadamente em épocas de perseguição, para celebrarem o seu culto”. Progressivamente, os enterramentos passaram a ser feitos no adro do templo ou no chão da Igreja. Tal prática atravessou a Idade Média chegando ao limiar da história contemporânea. Cf.: Fernando Catroga. *O céu da memória*, pp. 41-42.

⁸⁵⁹ Cláudia Rodrigues. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos*, p. 21.

⁸⁶⁰ Na segunda metade do século XVIII, o debate sobre os riscos dos enterramentos nas Igrejas alcançou diversos países europeus – nomeadamente Portugal, França, Suécia, Espanha, Itália, Império Austro-Húngaro, etc. –, contribuindo para a criação de leis em que “a morte ficava explicitamente sob o controlo do poder político”. Entretanto, apesar das orientações de higienistas, dos alvarás e projetos, não foi possível alterar a situação até ao início da década de 1830. “Nada deve surpreender”, escreve Fernando Catroga, que

européia (inclusive Portugal), “alguns médicos, intelectuais iluministas e alguns eclesiásticos intensificaram a contestação dos enterramentos nas igrejas, prática que no dizer de Voltaire fazia dos templos autênticas ‘cloacas da podridão dos mortos’”⁸⁶¹.

Em Portugal, “o arranque de uma legislação sanitária mais consequente sobre os enterramentos partiu dos governos liderados pela facção menos radical do liberalismo, através dos decretos de 21 de setembro de 1835 e de 8 de outubro do mesmo ano, ambos assinados por Rodrigo da Fonseca Magalhães”. Sobre essa legislação escreve Catroga: “a lei consubstanciava as prevenções que, desde meados de Setecentos, foram formuladas contra a coabitação dos mortos com os vivos e espelhava claramente a tendência singularizante que irá estruturar o território dos mortos. As novas necrópoles eram um ditame de inspiração iluminista e, politicamente, obra do liberalismo nascente, sendo assim natural que os valores ideológicos que legitimavam a sociedade dos vivos viessem a condicionar a idealização da cidade dos mortos”⁸⁶². Ora, o Brasil da primeira metade do século XIX terá semelhante contestação. Até porque eram brasileiros muitos higienistas que em Portugal publicaram obras sobre o tema⁸⁶³.

O fato é que, no Brasil - como bem analisou Cláudia Rodrigues, na obra *Lugares dos mortos na cidade dos vivos* -, ocorreu uma análoga “transformação no âmbito da medicina”. Nesse contexto, como o objeto da medicina se deslocou “da doença para a saúde”, os médicos procuravam agora impedir o “aparecimento da doença, lutando no nível das suas causas”. E, em 1830, entre as diversas causas apontadas pela comissão de Salubridade Geral da Sociedade de Medicina para a eclosão de epidemias estava a prática dos *enterramentos nas igrejas*. Desde então, esse discurso foi uma constante: “Na Corte, durante a primeira metade do século XIX, consolidava-se, portanto, entre as autoridades médicas e políticas e entre alguns elementos da população, o medo da contaminação dos

“o que se propunha implicava uma mudança substancial nos comportamentos populares e na vontade política”, cf.: Fernando Catroga. *O céu da memória*, pp. 45, 48

⁸⁶¹ Fernando Catroga. *O céu da memória*, p. 42.

⁸⁶² Fernando Catroga. *O céu da memória*, pp. 51-52.

⁸⁶³ Fernando Catroga escreve que o brasileiro Vicente Coelho Seabra e Teles, lente da Universidade de Coimbra - autor da obra *Memoria sobre os prejuizos causados pelas sepulturas dos cadáveres nos templos e methodos de os prevenir* -, em função das “epidemias que grassaram no Porto – provocadas por presumíveis emanções vindas das igrejas de Santo Ildefonso e do Officios –, verberava, em 1800, os efeitos insalubres dos enterramentos nas igrejas”. Posição análoga tomou o médico, também de origem brasileira e futuro barão de Goiana, José Correia Picanço, que em 1812 traduziu a obra *Ensaio sobre o perigo das sepulturas nas cidades e nos seus contornos* de Scipione Piatolli, cf.: Fernando Catroga. *O céu da memória*, p. 47.

vivos pelos cadáveres sepultados no interior das igrejas ou em cemitérios próximos às residências”⁸⁶⁴.

Certamente como resultado da campanha higienistas, algumas providências foram adotadas. Entre essas, destacam-se: a *Lei* de 1º de outubro de 1828, em que o governo Imperial delegava competência e incentivava que as Câmaras Municipais estabelecessem cemitérios “fora do recinto dos templos”, ainda que “a principal autoridade do lugar” fosse a *eclesiástica*⁸⁶⁵. Isto é, mesmo sendo público, a lei determinava que a administração das novas necrópoles não fugisse inteiramente da alçada da Igreja. Mas a sua qualificação como espaço “público” suscitou outra exigência: eles deveriam atender a todos os súditos do Império.

Outra medida legal foi o *Aviso* de nº 42, de 26 de janeiro de 1832, que reforçava esta orientação anterior no sentido de que as Câmaras Municipais podiam e deviam fazer “jazigo ou cemitério seu para nele se enterrarem [indistintamente] os cadáveres”, mas não podiam “obstar a que qualquer confraria, irmandade, etc. tenha também o seu, contanto que seja em lugar designado pela sobredita Câmara”⁸⁶⁶, existindo, portanto, uma distinção entre cemitérios públicos e particulares. No entanto, ambos eram administrados pelo poder eclesiástico.

Essas diretrizes não foram eficazmente adotadas. Possivelmente, o fracasso da legislação provincial orientando as mudanças dos enterramentos da igreja para necrópoles afastadas da cidade, seja uma resposta à grande resistência da população a uma mudança tão significativa⁸⁶⁷. Com efeito, é aplicável ao Brasil a ilação de Fernando Catroga para Portugal: “As atitudes populares contra os novos cemitérios fornecem um dos melhores

⁸⁶⁴ Cláudia Rodrigues. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos*, p. 103

⁸⁶⁵“Art. 66. Terão a seu cargo tudo quanto diz respeito à polícia e à economia das povoações e seus termos, pelo que tomarão deliberações, e proverão por suas posturas sobre os objetos seguintes: § 2º Sobre o estabelecimento de *cemitérios fora do recinto dos templos*, conferindo a esse fim com a principal autoridade eclesiástica do lugar”. Cf.: Brasil. *Lei* de 1º de outubro de 1828. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-1-10-1828.htm. Acesso em 05 de setembro de 2017.

⁸⁶⁶ Brasil. *Aviso* de nº 42, de 26 de janeiro de 1832. In: *Coleção das Decisões do Governo do Império do Brasil*. 1832. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875, pp. 51-52. Disponível em: http://www.camara.leg.br/Internet/InfDoc/conteudo/colecoes/Legislacao/Legimp-16/Legimp-16_9.pdf. Acesso em 4 de setembro de 2017.

⁸⁶⁷ Na introdução à já clássica obra *A morte é uma festa*, o autor João José Reis, escreve que um “extraordinário acontecimento teve lugar na Bahia do século passado: uma revolta contra um cemitério. O episódio, que ficou conhecido como Cemiterada, ocorreu em 25 de outubro de 1836. No dia seguinte entraria em vigor uma lei proibindo o tradicional costume de enterros nas igrejas e concedendo a uma companhia privada o monopólio dos enterros em Salvador por trinta nos. A Cemiterada começou com uma manifestação de protesto convocada pelas irmandades e ordens terceiras de Salvador, organizações católicas leigas que, entre outras funções, cuidava dos funerais dos seus membros”. A Cemiterada foi uma reação em defesa da manutenção de certo tipo de prática funerária em que o local do enterro era fundamental dentro da mundividência e do projeto de salvação da época. Cf.: João José Reis. *A morte é uma festa*, p. 13.

exemplos acerca do hiato que comumente existe entre os projectos culturais veiculados por elites de pendor iluminista e a mentalidade dominante”⁸⁶⁸.

Foi só com o aparecimento da epidemia de febre amarela e de cólera, em 1850, com elevado número de mortos, que o governo imperial tomou para si a responsabilidade de tentar resolver definitivamente a questão⁸⁶⁹. Nesse sentido, através do Decreto nº 583, de 5 de setembro de 1850, o governo determinou “o número e as localidades dos cemitérios públicos que convenha estabelecer nos subúrbios do Rio de Janeiro”⁸⁷⁰. Isto é, o poder público, desde então, só deveria criar cemitérios nos arredores afastados das cidades. Depois destes acontecimentos, ficou evidente que “a convivência dos vivos com seus mortos já não era tão suportável quanto antes, ainda que muitos continuassem a tolerá-la. Não houve, por tudo isso, a princípio, recusas radicais das associações religiosas da Corte em construir cemitérios ou em levar os cadáveres de irmãos para um dos dois cemitérios considerados extramuros pelo governo (o de Catumbi e o do Campo Santo). O fato de a administração dos cemitérios no Rio de Janeiro ter ficado a cargo da Santa Casa da Misericórdia, e não de empresários, também contribuiu para esta aceitação; afinal, ela era também uma associação religiosa. Obviamente, os efeitos epidêmicos em muito contribuíram para esta tomada de posição”⁸⁷¹.

3.2.2.2 Os anticlericais e a luta parlamentar pela “*perfeita secularização dos cemitérios públicos*”

Durante a segunda metade do século XIX, após a publicação do Decreto nº 583, foram inaugurados *cemitérios públicos* em São Paulo, Salvador, Recife, Belém, entre outras cidades importantes⁸⁷². Entretanto, como analisou Cláudia Rodrigues, apesar de afastados do interior e das proximidades das igrejas, os *cemitérios públicos* recém-construídos “precisavam ser benzidos pela autoridade eclesiásticas da localidade para que entrassem em funcionamento, do mesmo modo que os enterramentos só eram autorizados

⁸⁶⁸ João José Reis. *A morte é uma festa*, p. 55

⁸⁶⁹ Na Consulta ao Conselho de Estado, era dito: “Até o ano de 1850, quando as epidemias assolaram as nossas populações, os enterros se faziam nas igrejas ou cemitérios contíguos”. Cf.: Brasil. “Cemitério Público”. In: *Consultas do Conselho de Estado sobre os Negócios Eclesiásticos*. Tomo II. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1870, p. 286. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/06000600>. Acesso em 31 de agosto de 2017.

⁸⁷⁰ Brasil. *Decreto nº 583*, de 5 de setembro de 1850. In: *CLIB*, Vol. 1, p. 273. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-583-5-setembro-1850-559823-publicacaooriginal-82234-pl.html>. Acesso em 03 de setembro de 2017.

⁸⁷¹ Cláudia Rodrigues. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos*, p. 135.

⁸⁷² Cláudia Rodrigues. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos*, pp. 103-104.

mediante a apresentação de uma declaração paroquial de encomendação dos cadáveres. Tais fatos asseguravam, portanto, a jurisdição eclesiástica sobre as necrópoles”⁸⁷³. Ora, foi justamente essa *jurisdição clerical* sobre as novas necrópoles *públicas* que esteve na base dos debates sobre a secularização dos cemitérios.

À semelhança do que aconteceu com a questão do casamento civil, o debate parlamentar sobre a secularização dos cemitérios chegou ao Conselho de Estado. Com efeito, em 4 de fevereiro de 1870, as duas Secções dos Negócios do Império e Justiça, reuniram-se para apresentar *parecer* sobre as providências que deveriam ser tomadas para “facilitar os enterramentos dos indivíduos não católicos nos lugares em que não haja cemitério especial”⁸⁷⁴. Como se vê, vinte anos depois do Decreto nº 583, o problema continuava. O que teria provocado a manifestação do Conselho de Estado sobre um assunto aparentemente resolvido?

Em 29 de outubro de 1869, por motivo desconhecido, suicidou-se David Sompson, protestante norte-americano e funcionário de uma empreiteira contratada para construir a ferrovia D. Pedro II. Seu cadáver foi encaminhado para ser sepultado no cemitério de Sapucaia, província do Rio de Janeiro. Entretanto, o pároco da cidade, na linha do que determinava o preceito canônico que negava sepultura em “campo santo” aos suicidas, não consentiu que Sompson fosse inumado em lugar sagrado. Diante disso, o responsável pela construção da estrada de ferro, Mariano Procópio Ferreira Lage, oficiou ao governador do bispado “pedindo licença, em nome da humanidade, para dar sepultamento ao corpo do suicida”. A resposta do governador foi que “as leis da igreja católica proíbem o enterrar-se em sagrado os que se suicidam (...) acrescentando a circunstância no presente caso de ser o falecido protestante, o que ainda é outro impedimento para ser enterrado em cemitério católico. Porém, para conciliar as leis da igreja com o dever da caridade que devemos aos nossos semelhantes, autorizo o reverendo pároco de Sapucaia para fazer o enterramento desse infeliz junto ao cemitério, do *lado de fora*” (grifo acrescentado). Indignado diante do incidente e preocupado com as repercussões, Mariano Procópio encaminhou ofício a Paulino José Soares de Souza,

⁸⁷³ Cláudia Rodrigues. *Nas fronteiras do além*, p. 152.

⁸⁷⁴ Brasil. “Cemitério Público”. In: *Consultas do Conselho de Estado sobre os Negócios Eclesiásticos*, p. 283.

Ministro da Agricultura e Obras Públicas, solicitando “providencias a fim de estabelecer-se uma regra geral para casos idênticos”⁸⁷⁵.

Como este caso não tinha sido o primeiro – antes dele, pelo menos dois outros tiveram repercussão nacional, foram os casos do General Abreu e Lima e do maçom Joaquim José Inácio, almirante e Visconde de Inhaúma, pessoas de grande influência e muito status na sociedade imperial⁸⁷⁶ –, o ministro decidiu encaminhar a questão para o Conselho de Estado; este, por sua vez, delegou às referidas Secções a tarefa de prepararem um parecer sobre a questão.

No *Parecer*, as secções reunidas foram contundentes em reprovar o procedimento da Igreja, deplorando o fato de “em um país civilizado como o nosso, e neste século de tolerância civil e religiosa, ainda seja objeto de questão o enterramento, *dentro de um cemitério, que é municipal e por consequência público*, de um indivíduo a quem a igreja católica nega sepultura”. Deploraram ainda “que o ilustrado vigário geral em o citado ofício considerasse conciliadas as leis da igreja com o dever de caridade permitindo que se enterrasse o acatólico fora do muro do cemitério público”⁸⁷⁷ (grifo acrescentado).

Apesar da contundência, os membros da secção foram razoáveis na proposta encaminhada para solucionar a divergência:

Havendo, como há, uma religião de Estado, e sendo, como é, quase unânime no Império a população católica, as secções não propõem que os cemitérios públicos deixem de ser bentos, como são os de Paris, onde as sepulturas católicas somente são bentas na ocasião de cada enterro católico. A providência que ocorre às secções é muito simples, e consiste em mandar Vossa Majestade Imperial, por decreto, que nos cemitérios estabelecidos pelas câmaras, e nos da corte criados em virtude da lei nº 583 de 1850, seja designado ou separado por muro ou vala⁸⁷⁸, um lugar para os enterros, sem distinção, dos indivíduos de outras religiões, e daqueles aos quais os

⁸⁷⁵ *Ofício*, de Mariano Procópio Ferreira Lage, diretor da estrada de ferro D. Pedro II, para Ministro da Agricultura e Obras públicas, em 30 de outubro de 1869. In: *Consultas do Conselho de Estado sobre os Negócios Eclesiásticos*, p. 283.

⁸⁷⁶ Esses casos foram analisados com muita profundidade por David Gueiros Vieira, em *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil* (capítulo 11) e por Cláudia Rodrigues, *Nas fronteiras do além* (capítulo 3).

⁸⁷⁷ *Parecer* das Secções reunidas dos Negócios do Império e Justiça. Sala das conferências das secções dos negócios do império e justiça do Conselho de Estado, em 4 de fevereiro de 1870. Signatários: José Thomaz Nabuco de Araújo, Visconde de Sapucahy, Bernardo de Souza Franco, Barão de Bom Retiro. In: *Consultas do Conselho de Estado sobre os Negócios Eclesiásticos*, pp. 285-289.

⁸⁷⁸ Aqui o Conselho de Estado segue o que tinha sido determinado, na década de 1860, para os cemitérios de Paris: a construção de uma “separação” entre a parte católica e uma outra destinada aos que não mereciam sepultura eclesiástica (católica). Cf.: Fernando Catroga. *O céu da memória*, p. 64.

cânones negam sepultura eclesiástica, como os meninos não batizados, os suicidas e duelistas (...) Satisfeita esta questão, ponderam as secções que, achando-se como se acham bentos os cemitérios municipais existentes, talvez convenha que as câmaras municipais se entendam com os párocos sobre as cerimônias que cumpre praticar *para que fique profana a parte dos cemitérios* distraída para o enterro das referidas pessoas⁸⁷⁹ (grifo acrescentado).

Como argumentos supletivos para a proposta, afirmam que em “Portugal, a mesma providência foi adotada”⁸⁸⁰, por meio do Aviso de 17 de dezembro de 1866⁸⁸¹. Conclui recomendando que, caso haja “recusa de sepultamento”, aqueles que representam o morto podem utilizar o “recurso à coroa, no caso o art. 1º §3º do decreto nº 1911 de 1857. É este o parecer das secções”⁸⁸².

O *Parecer* foi aceito pelo Conselho de Estado Pleno, tendo como resultado uma *Resolução* de 20 de abril de 1870, na qual o Imperador recomendou “aos reverendos bispos” que mandassem “proceder às solenidades da igreja nos cemitérios públicos, cuja área toda estiver benta, para que neles haja espaço em que possam enterrar-se aqueles a quem a igreja não concede sepultura em sagrado; e aos presidentes de províncias que providencie para que nos cemitérios que d’ora em diante se estabelecerem, se reserve sempre para o mesmo fim o espaço necessário”⁸⁸³.

No entanto – apesar da *Lei* de 1 de outubro de 1828, do *Aviso* nº 42, de 26 de janeiro de 1832, do *Decreto* nº 583, de 5 de setembro de 1850 e da *Resolução* de 20 de abril de 1870 –, o problema das interdições aos cadáveres em cemitérios públicos continuava na mesma. O exemplo abaixo é suficiente para comprovar esse fato.

⁸⁷⁹ *Consultas do Conselho de Estado sobre os Negócios Eclesiásticos*, pp. 286-287.

⁸⁸⁰ O Boletim do Grande Oriente do Brasil, no contexto dos debates sobre a secularização dos cemitérios, publicou uma pequena matéria intitulada *Os cemitérios e o clero*, na qual informa que “em Portugal está sendo processado o vigário de Palha Canua, por ter negado sepultura ao cadáver de um francês e mandado enterrá-lo fora do cemitério”. Segundo o articulista do Boletim, o Supremo Tribunal de Justiça pronunciou-se sobre o caso nos seguintes termos: “Atendendo, porém, a que os cemitérios públicos, como estabelecimentos municipais, que são mandados construir pelas câmaras, por estas mantidos e conservados com dispêndio seu para a decência que lhes é devida, são sem dúvida de pura administração civil, e *neles não tem a autoridade eclesiástica direito de polícia*” (grifo acrescentado). O texto termina por perguntar: “E entre nós?”, cf.: “Boletim do Grande Oriente do Brasil – jornal oficial da maçonaria brasileira”, Outubro de 1879. Número 10, 8º ano. Rio de Janeiro: Typ. De J. P. Hildebrandt, p. 332.

⁸⁸¹ A questão da “neutralização religiosa do cemitério” em Portugal foi tratada com bastante profundidade por Fernando Catroga, cf.: *O Céu da memória*, pp. 64-74.

⁸⁸² Decreto nº 1.911, de 28 de março de 1857. “Art. 1º Dá-se Recurso à Coroa: (...) § 3º Por notória violência no exercício da jurisdição e poder espiritual, postergando-se o direito natural, ou os Cânones recebidos na Igreja Brasileira”. In: *CLIB*, 1857, Vol. 1, pt II, p.103.

⁸⁸³ Brasil. “Resolução”, de 20 de abril de 1870. In: *Consultas do Conselho de Estado sobre os Negócios Eclesiásticos*, pp. 289-290.

Em 3 de setembro de 1879, na tribuna da câmara temporária, Saldanha Marinho leu o seguinte ofício de um pároco ao Presidente da Câmara Municipal:

Ilm. Sr. Presidente da Câmara Municipal – Tendo falecido nesta cidade Francisco Antônio da Silva Lima, acatólico, e não havendo na área do cemitério lugar para as pessoas a quem a igreja nega sepultura, *recusei-me concedê-la àquele falecido*, conformando-me com as leis da mesma igreja. Entenderam, porém, arrombar o portão do cemitério, onde, sem autorização de ninguém, sepultaram o dito falecido, violando assim as imunidades do cemitério católico, em referência à administração do pároco. Em vista do ocorrido, cumpre-me levar ao conhecimento de V. S. que de hoje em diante não me importarei mais com a administração do cemitério, ordem nos enterramentos, etc., cumprindo a municipalidade providenciar a tal respeito. Deus guarde a V. Ex. Ilm. Sr. Joao Baptista Gonçalves da Silva Campos, muito digno presidente da Câmara de Queluz – Queluz de São Paulo, 6 de agosto de 1879. O vigário, Laurianno Joaquim de Serpa”⁸⁸⁴.

O ofício do pároco de Queluz (São Paulo) é revelador de que mesmo com toda a legislação, efetivamente pouca mudança substancial havia ocorrido. Constata-se o grande fosso entre o *dito* (a lei) e o *feito* (a execução da lei).

A permanência de fatos como o mencionado no ofício acima, explica a decisão de Saldanha Marinho de, em 19 de fevereiro de 1879, quase dez anos após a referida *Resolução*, ter enviado à mesa diretora da Câmara temporária um pequeno projeto em que determinava que “a polícia, direção e administração dos cemitérios” deveriam ser “de exclusiva competência das câmaras municipais, sem intervenção de qualquer autoridade eclesiástica” (Art. 1º), assim como, no “exercício dessa atribuição, as câmaras municipais” não poderiam “direta ou indiretamente estabelecer distinção em favor ou detrimento de nenhuma seita, crença, igreja, ou profissão de fé religiosa” (Art. 2º)⁸⁸⁵. O deputado Barros Pimentel, aliado de Saldanha Marinho, em aparte à apresentação do projeto, esclareceu alguns pormenores da proposta em debate: “O projeto do nobre deputado pelo Amazonas oferece duas significativas modificações: que desapareça a

⁸⁸⁴ACD, 3 de setembro de 1879, Tomo V, p. 2.

⁸⁸⁵ O texto integral do projeto era o seguinte: “A assembleia geral resolve: Art. 1º - A polícia, direção e administração dos cemitérios são de exclusiva competência das Câmaras municipais, sem intervenção dependência de qualquer autoridade eclesiástica. Art. 2º - No exercício dessa atribuição, as câmaras municipais não poderão direta ou indiretamente estabelecer distinção em favor ou detrimento de nenhuma seita, crença, igreja, ou profissão de fé religiosa. Art. 3º - Revogam-se as disposições em contrario”. Cf.: ACD, 19 de fevereiro de 1879, Tomo III, p. 22.

distinção entre cemitérios particulares e públicos, só se autorizando os últimos; que nestes não haja áreas reservadas para este ou aquele culto, mas se designe uma sepultura para cada cadáver, a este prestando-se, na ocasião, as cerimônias da religião a que pertencer”⁸⁸⁶.

Após seis meses em análise pela Comissão de Justiça Civil e Constituição da Câmara dos Deputados, em 11 de setembro de 1879, o relator apresentou o parecer sobre o projeto. Para a indignação de Saldanha Marinho, a comissão declarou que não tinha *competência* para avaliar o mérito do projeto, pois, como se tratava de uma questão referente às câmaras municipais, entendeu que deveria remeter o projeto à Comissão de Constituição e Poderes que deveria trabalhar com a Comissão das Câmaras Municipais para produzir um parecer sobre o texto⁸⁸⁷.

A demora da comissão e a ausência de um parecer conclusivo, ensejou um veemente protesto de Saldanha Marinho⁸⁸⁸. Certamente a reclamação de Saldanha Marinho teve resultados. As Comissões reunidas, oito dias após o protesto apresentaram o parecer sobre o assunto em avaliação. Apesar de os pareceristas entenderem que “as ideias contidas no projeto” refletiam uma “profunda necessidade pública”, além de estarem “de acordo com os princípios do direito e com a experiência, opinião e leis dos países civilizados”, no entanto, por não estar prevista a distinção entre cemitérios públicos e privados, decidiram não aprovar o texto de *Ganganelli*, oferecendo, em contrapartida, um texto *substitutivo* com vistas a corrigir o referido erro. O substitutivo aceitava que a competência de policiamento e administração dos cemitérios *públicos* fosse completamente transferida para as câmaras municipais, como propôs Saldanha Marinho. Porém, defendia a continuidade da existência de “cemitérios pertencentes a particulares”, como os dos “conventos, irmandades, ordens e congregações religiosas e hospitais”, que, mesmo sendo de particulares estariam debaixo da competência das câmaras municipais, sobretudo no que tange à fiscalização da higiene pública das necrópoles⁸⁸⁹.

⁸⁸⁶ ACD, 10 de outubro de 1879, Tomo V, p. 324.

⁸⁸⁷ ACD, 7 de agosto de 1879, Tomo IV, p. 13.

⁸⁸⁸ “Temos observado, Sr. Presidente, o pouco caso com que têm sido tratados os projetos que tenho oferecido à consideração desta câmara, o governo e a sua maioria tem manifestado o mais formal desprezo a tais projetos”. No entanto, declarou que, mesmo com toda a oposição, não iria transigir e recuar nos seus objetivos: “a despeito, porém, do desagravo, prosseguirei”. Cf.: ACD, 11 de setembro de 1879, Tomo V, p. 13. Saldanha Marinho, já havia exortado a câmara no sentido de respeitar o *Regimento* interno da casa legislativa, no qual se definia um prazo máximo de 30 dias para as comissões apresentarem pareceres sobre os projetos, algo que recorrentemente não era respeitado. Cf.: ACD, 5 de agosto de 1879, Tomo IV, p. 5.

⁸⁸⁹ O texto dizia, na íntegra, o seguinte: “Artigo único. São de exclusiva competência das câmaras municipais a polícia, direção e administração dos cemitérios. Esta disposição quanto a direção e administração não compreende os cemitérios pertencentes a particulares, a conventos, irmandades, ordens

O relator do substituto, o deputado pelo Ceará Theodoretto Carlos de Farias Souto – tido pelos seus colegas como “um dos talentos mais notáveis erguidos contra o clericalismo”⁸⁹⁰ –, explicou na defesa que fizera do texto substitutivo, que a “comissão considerou todos os elementos da questão, e resolveu-a do modo mais justo, mais consentâneo com os direitos e conveniências sociais, realizando uma *reforma que secularize efetivamente o cemitério público, mas que abra um campo franco às crenças*, que são outras tantas energias vivas do Estado, e as bases indestrutíveis do edifício moral de um povo cristão”. Por isso, “conservou, ao lado do cemitério público, municipal, civil ou secular, o cemitério consagrado, bento ou religioso para as confissões que aí preferiam sepultar os seus irmãos”⁸⁹¹.

Por sua vez, o já citado deputado Barros Pimentel, novamente visando esclarecer os pontos não tão claros dos projetos, nesse caso, o do substitutivo, afirmou: “Se as comissões impusessem ao menos às câmaras o dever de não admitir distinções nos cemitérios públicos! Mas nem isso, pois que tiveram até o cuidado de suprimir do art. 1º do projeto primitivo, cujos termos aliás adotaram, as seguintes palavras: *sem interferência ou independência de qualquer autoridade eclesiástica*”⁸⁹² (grifo do autor). Tomando como referência essa interpretação, o projeto das comissões nada inovou.

O longo e polêmico debate em torno da questão cemiterial polarizou a Câmara temporária⁸⁹³. Num polo, estavam os partidários do projeto *primitivo* de Saldanha Marinho, que pugnavam pelo controle municipal de *todos os cemitérios* e pela sua completa secularização⁸⁹⁴ (Joaquim Nabuco, Rui Barbosa, Antônio de Siqueira, Marcolino Moura e Barros Pimentel). Num outro polo, encontravam-se os apoiadores do

e congregações religiosas e hospitais. Parágrafo único: Os enterramentos não podem ser suspensos ou impedidos, depois de satisfeitas as prescrições legais, senão por virtude de requisição da autoridade civil competente”. Sala das comissões, em 18 de setembro de 1879. Theodoretto Souto – J. Marianno – Sinval – Aragão e Mello. Cf.: ACD, 19 de setembro de 1879, Tomo V, p. 187.

⁸⁹⁰ ACD, 04 de novembro de 1879, Tomo V; *Apêndice*, p. 112.

⁸⁹¹ ACD, 27 de outubro de 1879, Tomo V, p. 428.

⁸⁹² ACD, 10 de outubro de 1879, Tomo V, p. 324.

⁸⁹³ As discussões sobre os projetos efetivamente iniciaram-se em 29 de setembro de 1879 e só teve um desfecho, na Câmara dos deputados em 14 de outubro de 1880, sendo necessárias *17 sessões de debates*, envolvente mais de uma dezena de deputados.

⁸⁹⁴ Em um debate sobre o assunto em análise, Antônio de Siqueira, aliado de Saldanha Marinho, foi questionado por Felício dos Santos sobre o que seria feito dos cemitérios das irmandades (e outros particulares). A resposta de Siqueira foi direta: “fechar-se-ão, como já fecharam as sepulturas nas igrejas”. Cf.: ACD, 04 de novembro de 1879, Tomo V; *Apêndice*, p. 112. No decorrer dos debates, constata-se que muitos cemitérios particulares, que estavam em condições de uso, dentro das normas de higiene pública, seriam municipalizados, isto é, secularizados.

projeto *substitutivo* da Comissão⁸⁹⁵, que, como vimos, defendia a completa secularização dos cemitérios públicos, mas também a continuidade dos particulares (Theodoreto Souto, Antônio Carlos, Bezerra de Meneses, Monte, Felício dos Santos e Afonso Pena).

Em 29 de setembro, o parecer da comissão finalmente entrou na *ordem do dia*, sendo imediatamente aprovado sem debate. Por solicitação de Saldanha Marinho, o regulamentar interstício entre as discussões foi dispensado e o texto entrou logo em segunda rodada. Nessa ocasião, o primeiro a tomar a palavra foi o próprio autor do projeto⁸⁹⁶.

Em seu discurso, Saldanha Marinho criticou o *substitutivo*, afirmando que, “sem dúvida”, a mudança no projeto original tinha a ingerência do trono e do governo. Qualificou o texto da comissão como “defeituoso e inaceitável”, porque, caso fosse aprovado, “nos constitui em condições piores do que as atuais”, ao gerar uma distinção entre os mortos que reforçava um preconceito e persuadia no povo a noção de que os que não são “inunados em *terra sagrada*” são, necessariamente, “ímpios, profanadores, réprobos”. Asseverou ainda que era “contra essa divisão” e a favor da “perfeita secularização dos cemitérios”. Com certa dose de ironia, afirmou que o governo imperial, ao tentar descaracterizar o projeto original, estava com medo dos anátemas clericais, que ameaçavam o governo com o “fogo do inferno”.

O republicano Saldanha Marinho aproveitou a oportunidade não só para se opor à Igreja Católica Romana, mas também para atacar o sistema monárquico: “Trono e altar, Sr. Presidente, apenas produzem despotismo. Trono e altar reunidos constituem o mais terrível algoz da liberdade do povo. Apartemo-nos quanto estiver em nossa possibilidade desta aliança; e enquanto não alcançarmos tão desejada reforma, procedamos de modo que os inconvenientes, que disto resultam, não sejam tão aterradores, tão prejudiciais, tão dolorosos, como são atualmente”. Em seu longo discurso, seguiu o estilo retórico do século XIX, em que fundamentou seus argumentos em autores aceitos e consagrados no seio da cultura republicana, tais como a Emílio Castelar, Henri Fonfrede, Edgar Quinet, Padre Michaud, entre outros.

Com o propósito de dar mais consistência à sua argumentação, Saldanha Marinho fez uso do caso da interdição ao enterramento do Gen. Abreu e Lima e das dificuldades

⁸⁹⁵ Cabe aqui uma nota explicativa antecipada: ao longo dos debates surgirão outros substitutivos ao projeto “original”. É perceptível que as diversas intervenções foram paulatinamente aprimorando as propostas dos grupos em debate.

⁸⁹⁶ ACD, 29 de setembro de 1879, Tomo V, pp. 245-247.

que envolveram o sepultamento do senador Bernardo de Souza Franco, tenaz anticlerical da Câmara vitalícia. Sobre o último disse que ele, por ser alguém que pensava “livremente” e que seguia “o legítimo programa do seu partido liberal”, tinha o suficiente “para ser condenado pelos padres”. Acusou D. Macedo Costa de ter expedido ordens à Província do Pará “proibindo ali as exéquias a esse finado”. No entanto, pragmaticamente, o bispo, “compreendendo bem os inconvenientes que resultava de seu capricho”, e “temendo as consequências”, consentiu que “se fizesse sufrágios por sua alma”⁸⁹⁷.

No debate do dia seguinte, 30 de setembro, Antônio Carlos, deputado por São Paulo, manifestou-se favorável à criação de cemitérios civis, mas afirmou que, devido ao fato de os termos em que o projeto primitivo estava formulado retirarem a possibilidade de qualquer cemitério particular e católico, não podia anuir com o texto, diagnóstico que o levou a esta conclusão: “não se pode substituir a *tiranía clerical* por outra”, pois em um país em “que prepondera a religião católica apostólica romana não se pode de um ímpeto romper com as tradições, obrigando o povo a fazer aquilo que é contrário às suas crenças”. Por tudo isso, se inclinava a “favor do projeto substitutivo das comissões”. E rematou o seu discurso de um modo digno de uma mentalidade imbuída de retórica ultrarromântica: “Não nos arranqueis, senhores, eu vos peço, no vosso caminhar científico e seco estes símbolos que para nós tem tantas significações. E já que, infelizmente, passo a passo vai desaparecendo a poesia da vida, deixai-nos ao menos a poesia da morte”⁸⁹⁸.

Joaquim Nabuco também interveio no debate em favor da tese de Saldanha Marinho. Inicialmente procurou recordar que a ideia de secularização dos cemitérios, desde a década de 1860, era uma das bandeiras do Partido Liberal:

Senhores, a ideia da secularização dos cemitérios, ideia que tive a honra de advogar na imprensa do Rio de Janeiro, nas colunas do jornal *A Reforma*, só entrou no catálogo das exigências indeclináveis do Partido Liberal, quando a igreja revelou-nos o perigo da sua jurisdição temporal sobre os cemitérios; quando o seu exclusivismo, a sua intolerância nos foram denunciados na declaração da guerra dos bispos, quando ela quis impedir que os maçons, que os católicos que não seguem as regras do *Syllabus* e que não professam o credo sempre aumentado da cúria romana fizessem parte das irmandades, quando o cadáver do General Abreu Lima passou pelas ruas do Recife sem que a autoridade civil, que tinha jurisdição sobre o

⁸⁹⁷ ACD, 29 de setembro de 1879, Tomo V, p. 248.

⁸⁹⁸ ACD, 30 de setembro de 1879, Tomo V, p. 259; *Apêndice*, pp. 71-74.

cemitério municipal, que tinha na administração do cemitério um empregado seu, reclamasse o corpo para dar-lhe sepultura; quando se viu que a igreja queria levar a sua vingança ao ponto, não só de fechar as portas dos templos edificadas por eles mesmos, aos membros das irmandades, mas também de negar-lhes sepultura! Quando se tirou a prova, senhores, de que não eram só os vivos, mas eram também os mortos que estavam sujeitos à perseguição religiosa! Foi quando a igreja católica tornou urgente pela sua intolerância a solução do problema da sepultura, depois de ter tornado não menos urgente a solução das dificuldades do casamento católico, entregue à jurisdição eclesiástica, aos escrúpulos do confessor e do vigário, que o partido liberal, vendo que os mortos não podem ficar insepultos, e que os vivos não podem ser impedidos de casar por motivo de religião, começou a reclamar casamento civil e a secularização dos cemitérios como indispensáveis para fundar a liberdade de consciência sobre a sua verdadeira base, que é o Estado leigo⁸⁹⁹.

O autor de *O Abolicionismo* lembra ainda que sua posição não estava tomada em função dos interesses dos protestantes e dos judeus. Em seu modo de pensar, tanto um grupo como o outro, reuniam condições de manterem os seus próprios cemitérios, sendo que a própria lei do país lhes garantia esse direito. “Não é, portanto, o interesse do judeu, nem é o interesse dos protestantes, que vimos sustentar, mas os interesses dos católicos. O que queremos é impedir que os bispos e os vigários exerçam contra seus próprios correligionários, contra aqueles que batizaram, contra a grande maioria, a quase totalidade da população, esse direito sumário de fechar aos suspeitos, por uma sentença de que eles não podem apelar, o cemitério onde eles queiram ser enterrados”.

Partindo da ideia de *neutralização religiosa da cidade dos mortos* – tal como devia acontecer na *cidade dos vivos*, também ali não devia haver divisões “fundadas sobre a religião” –, Nabuco questiona por que é que a Igreja poderia, “na cidade dos mortos, criar divisões que não existem na cidade dos vivos, e que, se existissem, só podiam perpetuar dissensões, felizmente condenadas a desaparecer? Semelhantes distinções que nós não admitimos entre os vivos, não é mais condenável admiti-las entre os mortos?”. Então continua: “E, vede, senhores, a que absurdo a igreja é levada: não podendo impedir a associação, pelos casamentos entre pessoas de crenças diversas, ela consente, mediante certas dispensas, que o judeu despose a católica, que o católico despose a protestante, consente que se firme essas uniões entre partidários de crença diversa, que se organize

⁸⁹⁹ ACD, 30 de setembro de 1879, Tomo V, pp. 261-163.

famílias sobre esse compromisso de consciência, mas não consente que haja depois um túmulo comum para essa mesma família que ela permitiu. Não consente que o marido protestante repouse ao lado da mulher católica. Não consente que o filho tenha a suprema consolação de enterrar seus pais ao lado um do outro, forçando-os a construir túmulos separados, em cemitérios distantes, onde eles guardam na morte uma distância que não guardaram na vida”. Foi um argumento, como disse o deputado José Caetano, *irrespondível*.

Em síntese: para Joaquim Nabuco a “religião católica deve contentar-se” em ter “os seus mortos sepultados, segundo os seus ritos, com as orações lidas no leito da morte e o réquiem à *beira da sepultura*, com as suas exéquias pomposas (...); mas não pode esperar ter, sob a proteção e garantia do Estado, *cemitérios exclusivos*, cuja porta seja fechada pela ação do poder civil, aos próprios católicos, por ordem dos bispos ou do vigário, exercendo uma justiça sumária, que só deve pertencer a Deus”⁹⁰⁰ (grifos acrescentados). Como quem diz: sem o reconhecimento de igualdade cidadã na morte jamais se poderá enraizar a cidadania na vida social e política.

Em 27 de outubro de 1879, o projeto sobre secularização dos cemitérios entra na sua terceira e última rodada de discussões. Na ocasião, Theodoro Souto – que, como já vimos, foi o relator do *substitutivo* – fez uma brilhante defesa da razoabilidade da proposta da comissão. Tendo como ponto de partida a pergunta: “O que é que constitui a secularização dos cemitérios?”, buscou convencer os seus opositores de que o projeto *substitutivo* contemplava a todos os direitos e interesses, assim como estava em sintonia com o verdadeiro pensamento liberal. E sua resposta à pergunta que ele mesmo formulou foi a seguinte:

Em minha opinião – e formei-a depois de detido estudo do direito canônico e direito civil – o que seculariza antes de tudo o cemitério é a separação do direito de sepultura [do Estado] do direito de exéquias [da Igreja]. Secularizando o cemitério, o *jus sepulturae* fica pertencendo à exclusiva competência da autoridade civil. (...) Sr. Presidente, o que seculariza ainda o cemitério é a fixação definitiva da competência administrativa geral, provincial ou municipal em relação à sua polícia, direção e administração, isto é, à escolha do local, desapropriação de terrenos, planos, tabelas de esportulas, divisões de áreas, empregados, rendas e outros assuntos. (...) O projeto substitutivo tem por fim extremar essas duas relações jurídicas que o direito canônico

⁹⁰⁰ ACD, 30 de setembro de 1879, Tomo V, p. 265.

trazia confundidas: deixar à esfera religiosa a matéria que entendem privativamente com ritos, com cerimônias fúnebres, e deixar à esfera puramente civil, temporária, aquilo que entende com a sepultura, com a inumação⁹⁰¹.

No final do seu longo discurso – de que aqui procuramos extrair apenas a parte central –, sintetizou o debate nos seguintes termos: “Há nesta questão duas teorias extremas: o materialismo [proposta de Saldanha Marinho] e o ritualismo supersticioso [proposta ultramontana]. Entre esses pólos diametralmente opostos está o *sistema do substitutivo*, que coloca o direito comum ao lado do direito canônico, mas sem confundir as suas órbitas, sem complicar as suas relações e sem turbar a vida moral. Aqui há lugar para todas as crenças [cemitérios particulares]; aqui há respeito a todos os direitos [cemitérios públicos]”⁹⁰².

Antônio de Siqueira, deputado por Pernambuco, em sua intervenção, lastimou “que depois de 10 meses de sessão em uma Câmara liberal ainda se discuta o projeto relativo à secularização dos cemitérios”. Com contributo, procurou distinguir a *questão religiosa* da *clerical*. É que, no seu modo de ver, a questão que tem “agitado o Brasil, e que não é outra coisa mais do que o prolongamento daquela que afeta os povos católicos da Europa, é meramente clerical; não é uma questão religiosa”. E não seria religiosa porque “não estão em cena, não se discute os dogmas da religião como sistema de crenças”, domínio em que as divergências se iriam “resolvendo, surda e pacificamente, no mundo dos espíritos, à medida que estes vão sendo iluminados pela ciência”; já a *questão clerical* caía no campo da luta política e na esfera da sociedade civil. No afã de confirmar esta diferença sublinhou:

E a prova mais evidente da verdade desta distinção que faço, é um fato que se dá atualmente aos olhos de todos, no seio dos povos católicos, onde a questão se agita, e é o seguinte: a maioria conserva-se católica, e, ou por fé arraigada, ou por um hábito velho, vai mantendo os preceitos da religião, entretanto que evidentemente se revela *anticlerical*, *aqui mesmo no seio dessa câmara* (sic). (...) A maioria da nação, o povo diz-se católico (...), entretanto inquestionavelmente *o povo é anticlerical*. Portanto, essa questão que se agita não é religiosa, é clerical (grifo acrescentado)⁹⁰³.

⁹⁰¹ ACD, sessão 27 de outubro de 1879. Tomo V, pp. 425-433.

⁹⁰² ACD, sessão 27 de outubro de 1879. Tomo V, p. 431.

⁹⁰³ ACD, 04 de novembro de 1879, Tomo V; *Apêndice*, pp. 111-115.

Na leitura da conjuntura política feita pelo deputado Antônio de Siqueira, a Câmara dos Deputados e o povo brasileiro seriam anticlericais, ainda que arraigados em seu catolicismo. Também é evidente que o *problema religioso* iria ser superado através da “iluminação da ciência”; por seu turno, o *problema clerical* seria solucionado através de medidas políticas que eliminassem o clericalismo da vida política e civil do país. Depreende-se da argumentação do representante de Pernambuco que o espírito clerical era o verdadeiro inimigo do Estado, influência que explicava a existência de tantas dificuldades para aprovar medidas que estavam inscritas no programa liberal, como eram os casos da secularização dos cemitérios, e da neutralização religiosa do Estado, o da secularização do ensino público, entre outros. Cabe referir que, apesar de atitudes *anticlericais* existirem no Brasil desde o período colonial, foi esta a primeira vez que o léxico *anticlerical* apareceu num discurso parlamentar. Com efeito, aqui, num mesmo discurso encontramos a presença daquilo que Fernando Catroga chamou de *irmãos siameses*, isto é, *clerical e anticlerical*⁹⁰⁴.

O ano legislativo terminou sem uma conclusão a respeito do projeto de Saldanha Marinho. Finalmente, em 20 de julho de 1880, após muitos protestos do autor, a proposta voltou a ser colocada na ordem dos trabalhos⁹⁰⁵. Na ocasião, apenas o deputado Rodolfo Epifânio de Sousa Dantas, mais conhecido como Rodolfo Dantas, amigo de Rui Barbosa e de Saldanha Marinho, pronunciou-se sobre a questão, para declarar, em síntese, que a sua principal e única discordância em relação ao projeto em apreço assentava no seu entendimento de que a “secularização dos cemitérios não pode significar a extinção dos cemitérios particulares, ou que não haja senão os cemitérios públicos”⁹⁰⁶. Para ele, a problemática sobre os cemitérios devia ser vista, apenas, como “uma questão simplesmente de higiene; afinal, creio que não deveríamos reduzi-la senão a isto”⁹⁰⁷.

⁹⁰⁴ Sobre a emergência destes vocábulos, cf.: Fernando Catroga. *Entre deuses e césares*, pp. 47-65

⁹⁰⁵ Como era do perfil de Saldanha Marinho, logo na segunda semana em que os trabalhos legislativos recommençaram, solicitou que fosse colocado na *ordem do dia* o projeto de sua autoria. Também solicita que a comissão encarregada de dar parecer sobre o projeto de casamento civil “adiante o quanto antes o seu trabalho”. Quinze dias depois volta à tribuna para solicitar novamente que o presidente envie esforços para que os projetos possam ser colocados no plenário e serem debatidos. Na ocasião faz a seguinte observação: “Compreende-se que se combata franca e publicamente uma ideia (muitos apoiados), mas não se pode compreender, nem julga digno dessa casa, que se mate uma ideia pela inércia”. O mesmo pedido foi reiterado em julho. Cf.: ACD, 11 e 26 de maio e 5 de julho de 1880, Tomo I, pp. 86, 262, 23 respectivamente.

⁹⁰⁶ ACD, sessão em 20 de julho de 1880, Tomo III, pp. 366-372.

⁹⁰⁷ Sendo coerentes com os seus pressupostos, Rodolfo Dantas, em parceria com o deputado Afonso Pena, propuseram outro substitutivo, objetivo e simples: “Art. 1º. As câmaras municipais, no exercício das atribuições que lhes são conferidas pela lei de 1º de outubro de 1828, não permitirão o estabelecimento de cemitérios dentro das cidades, vilas ou povoações. As mesmas câmaras providenciarão para que sejam removidos para fora das povoações os cemitérios aí existentes. Art. 2º. Nos cemitérios públicos, ninguém

O debate sobre a secularização estava causando constantes constrangimentos. Certamente foi com constrangimento que Rui Barbosa subiu à tribuna para defender o seu amigo Saldanha Marinho contra um outro seu amigo – Souza Dantas. Após se ter posicionado favorável à secularização dos cemitérios “na *Introdução a O Papa e o Concílio*”, não podia calar-se perante os representantes da nação, tanto mais que, para ele, o debate suscitado e a resistência da Igreja Católica ao projeto da secularização dos cemitérios não eram questões menores, pois representavam uma das maiores expressões da “intolerância clerical” e que punha em confronto duas cosmovisões distintas. Por palavras suas: entre “a secularização dos cemitérios e a clericalização dos cemitérios”, entrava em causa a luta “entre o princípio liberal e a reação, entre a intolerância e o ultramontanismo, entre o estado leigo e o estado semi-romano”⁹⁰⁸. Ao confrontar os textos, ele faz um revelador contraste. O projeto *original* de Saldanha Marinho “funda, inova, cria, adianta”; ao contrário, o *substitutivo* de Rodolpho Dantas “conserva, enverniza, sanciona a situação atual do assunto”. Por isso, a proposta de Marinho quer criar “um novo estado legal das coisas, uma verdadeira e útil reforma, essa reforma cara ao nosso partido, à nossa propaganda, à nossa oposição; o substitutivo é, por assim dizer, uma aparência de reforma sobre o *status quo*”⁹⁰⁹.

Rui Barbosa utilizou três argumentos em defesa do projeto original: ele contribuía para a higiene, visto que retirava dos núcleos populosos os cemitérios, e os cemitérios das irmandades, como eram antigos e estavam no centro das cidades, continuariam a contaminar os vivos; não compreendia que os cemitérios pudessem ser propriedades particulares, pois as necrópoles não gozam de duas características fundamentais na propriedade particular: o direito de transformação e o direito de exploração exercido pelo dono; finalmente, enquanto os cemitérios não fossem um serviço da administração pública, e enquanto existissem “cemitérios congreganistas”, não haveria “tolerância e paz” nessa questão. Em outros termos: a existência de dois tipos de cemitérios seria uma vitória do clericalismo, pois os que fossem sepultados nos cemitérios municipais eram aqueles rejeitados e punidos por sua “rebeldia de consciência”. Assim, se para Barbosa a alternativa mais radical – a cremação – era “repugnante”, a “secularização absoluta do

poderá deixar de ser enterrado por motivo de crença que tenha professado, cumprindo as câmaras municipais, em relação aos cemitérios por elas já construídos e aqueles que daqui por diante criarem, providenciar para a perfeita efetividade desta disposição. – Rodolfo Dantas – Afonso Pena”. Cf. ACD, sessão em 20 de julho de 1880, Tomo III, p. 370.

⁹⁰⁸ ACD, 27 de julho de 1880, Tomo I, *Apêndice*, p. 134.

⁹⁰⁹ ACD, 27 de julho de 1880, Tomo I, *Apêndice*, p. 135.

cemitério, além de ser uma necessidade inevitável, não toca de leve sequer, os direitos da consciência”⁹¹⁰.

Numa tentativa de acomodar todas as divergências dos grupos em disputa, o deputado Theodoro Souto, em 12 de agosto de 1880, enviou um novo *substitutivo* à mesa da Câmara, para “servir de base a uma discussão mais positiva, mais prática, do que tem sido até hoje”⁹¹¹.

Apesar de ter sido apresentado como mais um substitutivo⁹¹², o novo texto de Theodoro Souto acabou por concitar um relativo consenso entre as “duas escolas” em debate. Pode-se constatar esse fato por meio da intervenção de Saldanha Marinho em 9 de setembro de 1880, na qual disse: “Levantei-me para declarar, em meu nome e no daqueles que assinaram o projeto primitivo, que *aceitamos o projeto substitutivo* do Sr.

⁹¹⁰ ACD, 27 de julho de 1880, Tomo I, *Apêndice*, pp. 135-140.

⁹¹¹ Segue abaixo a íntegra do novo substitutivo. Que de fato acomodava todas as reivindicações daqueles que defendiam a secularização dos cemitérios.

Capítulo 1. Dos cemitérios públicos

Art. 1º - Haverá em cada municipalidade do Império pelo menos um cemitério público, cuja fundação, polícia, direção e administração serão da exclusiva competência das câmaras municipais sem intervenção, ou dependência de qualquer autoridade eclesiástica. Art. 2º - Nos cemitérios públicos poderão ser inumados todos os mortos, quaisquer que tenham sido em vida as suas opiniões sobre religião, e a sua crença, igreja, profissão de fé, exercício de seu culto, gênero de morte, ou conceito social; nem haverá no recinto deles muros, cercas, valas ou outros assinalamentos que distingam os religionários uns dos outros ou dos que á distancias convenientes. Art. 3º - O local dos cemitérios será escolhido pelas câmaras municipais fora das cidades, vilas e povoações, tendo em atenção a saúde publica. Na corte, capitães das províncias, e cidades populosas, serão estabelecidas grandes necrópoles a distâncias convenientes. Art. 4º - As câmaras municipais farão translação para fora dos povoados, dos cemitérios atualmente neles existentes, e em tal caso os concessionários de terreno terão o direito de obter nos novos cemitérios um local igual em superficie ao da sua concessão, e para aqui serão transportados os restos mortais, nos prazos que forem marcados em regulamentos. Art. 5º - Os diferentes religionários poderão fazer celebrar pelos respectivos ministros as cerimônias fúnebres do seu culto nos templos, capelas ou em outros edificios 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. Art. 6º - Quando o ministro de um culto recusar sob qualquer pretexto o seu ministro para a inumação de um corpo, a autoridade civil ex-offício, ou a requerimento da família, ordenará a inumação, satisfeitas as prescrições legais sobre enterramentos e independentemente de solenidades religiosas.

Capítulo 2. Dos cemitérios particulares

Art. 1º logo que estiverem estabelecidos cemiterios públicos em um município, a nenhuma irmandade, corporação, pessoa ou associação, será permitido ter cemiterios particulares, os quais serão fechados, operando-se a trasladação nos termos do art. 4º, do capitulo 1. Art. 2º - O governo na corte, e as camaras municipais nos respectivos municípios não permitirão mais a fundação de cemiterios particulares desde a data da presente lei. Art. 3º - Os cemiterios particulares atualmente existentes ficam interinamente sujeitos à polícia das municipalidades, continuando na direção e administração os repectivos proprietários, até que sejam fechados na forma do art. 1º deste capitulo. Parágrafo único. Nestes cemimiterios os enterramentos não podem ser suspensos ou impedidos senão por virtude de requisição da autoridade civil competente. Art. 4º - O governo expedirá os regulamentos e instruções para a boa execução da presente lei na corte, e as câmaras municipais nos respectivos municípios, podendo impor penas correccionais de prisão até quatro meses, e multas até 200\$000. Art. 5º - Ficam revogadas as disposições em contrário. Sala das sessões, 12 de agosto de 1880 – Theodoro Souto”, cf.: ACD, 12 de agosto de 1880, Tomo I, pp. 204-205.

⁹¹² Em 20 de agosto de 1880, o deputado Augusto França envia novo substitutivo e é defendido pelo deputado Freitas Coutinho, que também é partidário da separação entre a Igreja e o Estado, cf.: ACD, 20 de agosto de 1880, pp. 340-341

Deputado pelo Ceará Theodoro Souto⁹¹³. O “acordo” colocou fim ao longo debate sobre a secularização dos cemitérios na Câmara dos Deputados, em 20 de setembro foi aprovado e depois remetido à comissão de redação⁹¹⁴. Curiosamente, foram os deputados Rui Barbosa e Rodolpho Dantas que assinaram a versão final do texto⁹¹⁵. Finalmente, em 13 de outubro, foi lido e aprovado em plenário⁹¹⁶.

Que se conclui deste longo debate? Primeiro, que a agenda liberal não estava necessariamente em sintonia com a agenda dos “radicais” anticlericais. Os liberais no poder tinham compromissos com o programa do Partido Liberal, definido por ocasião da criação do *Club Radical*, e também com o Poder Moderador, que os tinha alçado ao poder. Em função disso, todo e qualquer projeto deveria ser obra de *transação*, busca de conciliação de todos os interesses sob o olhar atento do Imperador. Por outro lado, os anticlericais radicais, ao perceberem claramente esse jogo, ou faziam concessões, ou não teriam seus projetos aprovados. No caso da secularização dos cemitérios, preferiram a primeira hipótese. Também ficou claro que a maior resistência ao projeto de Saldanha Marinho decorreu da sua intransigência em propor, a todo custo, o encerramento dos cemitérios particulares, tendo como alvo especial as necrópoles dos religiosos.

Em 15 de outubro de 1880, apenas dois dias após ter sido remetido pela Câmara, o projeto sobre a secularização dos cemitérios foi inserido no *Expediente* do Senado e remetido às Comissões de Legislação e de Negócios Eclesiásticos⁹¹⁷. Entretanto, a rapidez na entrada do projeto não foi acompanhada na sua tramitação. Ele ficou *engavetado* durante sete anos. E só veio à tona, graças à atuação do senador conservador Escragnolle Taunay (Alfredo Maria Adriano d'Escragnolle Taunay, representante por

⁹¹³ ACD, 09 de setembro de 1880, Tomo V, *Apêndice*, p. 190 (grifo acrescentado).

⁹¹⁴ ACD, 20 de setembro de 1880, Tomo V, p. 147.

⁹¹⁵ ACD, 22 de setembro de 1880, Tomo V, p. 161.

⁹¹⁶ ACD, *Sessão extraordinária* de 13 de outubro de 1880, Tomo V, p. 6.

⁹¹⁷ ASI, *Sessão Extraordinária*, 13 de outubro de 1880, Tomo VI, p. 73.

Santa Catarina)⁹¹⁸, que insistentemente solicitou às comissões que apresentassem o seu parecer e se iniciasse o debate na Câmara vitalícia sobre a matéria⁹¹⁹.

Em 19 de agosto de 1887, as *Comissões* apresentaram o seu parecer. Começaram por afirmar que transpareceu “desde logo a magnitude e a gravidade da reforma projetada”, e visto que era um “assunto tão melindroso”, as “comissões reunidas, depois de detido exame, entendem não deverem assumir a responsabilidade de aconselhar ao Senado a sua adoção”. Apresentaram quatro justificativas: a pretendida reforma constituía “uma violência à consciência religiosa do povo brasileiro”; além disso, não era uma medida que possuísse real “utilidade pública”; e “atacava o direito de propriedade”; e, finalmente, “por sua própria natureza era inexecutável”⁹²⁰.

4. O “ensino leigo”: um campo de batalha pouco relevante

Como vimos até aqui, entre os temas que faziam parte da agenda anticlerical, poucas vezes a questão do ensino leigo aparecia como bandeira relevante. Como se sabe, tradicionalmente, a Escola esteve ligada “à gênese e à consolidação do Estado moderno nos países católicos” e, como tal, foi elevada a “instituição socializadora de conhecimentos e de valores”⁹²¹. Entretanto, durante o período imperial brasileiro, a atitude do Estado perante a educação foi quase de completo descaso. Poucos esforços

⁹¹⁸ Neto do famoso pintor francês Nicolas-Antoine Taunay, membro da Missão Artística Francesa, Alfredo Maria Adriano d'Escragnolle Taunay nasceu em 1833 no Rio de Janeiro. Após obter o bacharelado em Literatura no prestigiado Colégio Pedro II (1858), Taunay também estudou física e matemática na Escola Militar de Aplicação. Casou-se com a filha do Barão de Vassouras, Cristina Teixeira Leite, com quem teve um filho, o futuro historiador Afonso d'Escragnolle Taunay. Lutou na Guerra do Paraguai, e desta experiência escreveu o livro *A Retirada de Laguna* (1871). Sempre filiado no Partido Conservador, foi deputado, presidente de província (Santa Catarina e Paraná) e senador. Foi também literato, tendo escrito, entre outras obras, o romance *Inocência*, considerado sua melhor obra. Morreu em 1899. No parlamento sempre militou pela causa da Imigração, pelo casamento civil, pela secularização dos cemitérios, pela liberdade de culto. Era, de fato, um anticlerical.

⁹¹⁹ Nesse sentido, em 30 de maio de 1887, Escragnolle Taunay solicita permissão e faz uma breve intervenção pedindo celeridade das comissões. “Sr. Presidente, convém considerar” – assim iniciou sua petição – que algumas ideias “já se acham amadurecidas, cujo frutos estão prontos a ser colhidos”; no caso, a ideia era a da secularização dos cemitérios. “Do mesmo modo que passou no Senado”, continua, a “lei do registro civil, acredito que também o projeto de lei sobre secularização dos cemitérios não há de sofrer grande impugnação”. Então solicita que o presidente coloque na “ordem do dia de trabalhos desta casa esse projeto”. Cf.: ASI, 30 de maio de 1887, p. 202. Nada de substancial foi feito, levando o senador por Santa Catarina a ser insistente em sua solicitação, à semelhança do que fizera Saldanha Marinho na Câmara temporária. Em 16 de junho e 7 de julho fez novas solicitações no mesmo sentido. Cf.: ASI, sessão em 16 de junho de 1887, p. 115; 7 de julho de 1887, *Apêndice*, pp. 25-26.

⁹²⁰ O Parecer foi assinado pelos seguintes senadores: Antônio M. Nunes Gonçalves (relator), Cônego Manoel José de Siqueira Mendes, Visconde de Paranaguá, Ignacio Antônio de Assis Martins, cf.: ASI, sessão em 19 de agosto de 1887, Vol. 5, pp. 296-300.

⁹²¹ Fernando Catroga. “A Escola Laica”. In: *O Republicanismo em Portugal*, p. 237.

práticos foram adotados, em todo aquele período, sobretudo no que diz respeito ao ensino primário. Com o advento da República, em que pese todo o discurso sobre a importância do ensino como formador de civismo, nas primeiras duas décadas quase nada mudou. Só a partir da década de 1920 se constata a existência daquilo a que Jorge Nagler chamou “entusiasmo pela educação” e “otimismo pedagógico”⁹²². Até os anticlericais brasileiros, durante o Segundo Reinado, dedicaram poucas energias a esse combate.

Qual a explicação para o relativo “abandono” dessa área?

4.1 O Ensino no Império: *tudo por fazer*

Existe neste diagnóstico um certo consenso entre aqueles que pesquisam a história da educação no Império brasileiro: neste período o ensino primário, secundário e superior era extremamente deficiente e quase tudo estava por fazer⁹²³, apesar de a Constituição de 1824 estabelecer, no § 33 do artigo 179, e na linha de um dos princípios herdados da Revolução Francesa, que a “Instrução primária” deveria ser “gratuita a todos os cidadãos”. Como indica o trabalho de Carlota Boto, “a preocupação com a instrução popular como meio de habilitação dos homens para a função de cidadania remonta, no Brasil, pelo menos às discussões da Constituinte de 1823”. No entanto, a “despeito de o projeto de 1823 ter sido mais avançado do que o texto promulgado em 1824, ambos se restringiam, por força das circunstâncias de uma sociedade excludente, escravocrata e estamental, a delegar direitos apenas aos homens livres e de posses, protegidos que eram pelo sistema censitário imperial”. Em nenhuma área a distância entre o discurso e a prática foi mais intensa do que na do ensino. De fato, “constata-se o abismo entre as ideias e as realizações pedagógicas dos tempos monárquicos, já que as crenças e profissões de fé, difundidas no ambiente político em relação às possibilidades regeneradoras da instrução, não foram, de imediato, transformadas em concretizações efetivas de ampliação da rede escolar no país”⁹²⁴.

⁹²² Jorge Nagler. “A educação na Primeira República”. O Brasil Republicano. Sociedade e Instituições (1889-1930). Tomo III, Vol. 9, pp. 283-319. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006 (História geral da civilização brasileira);

⁹²³ Em 1911, o político e historiador João Pandiá Calógeras (1870-1934), reconhecia esse fato na obra: *Jesuítas e o Ensino*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1911. O mesmo pode ser encontrado em: Maria José Garcia Werebe. “Educação”. In: *O Brasil Monárquico*. Declínio e Queda do Império. Tomo II, Vol. 6, pp. 424-443. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004 (História geral da civilização brasileira); Carlota Boto. “A escola primária como tema do debate político às vésperas da República”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 19, n. 38, p. 253-281, 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v19n38/1004.pdf>. Acesso em 18 de outubro de 2017.

⁹²⁴ Carlota Boto. “A escola primária como tema do debate político às vésperas da República”, p. 254.

Com o Ato Adicional de 1834, foi estabelecida a descentralização do ensino primário e secundário, delegando para as Assembleias Provinciais o direito de legislarem sobre a instrução pública, assim como para promovê-la; “no entanto, restrita às garantias liberais formais, não houve a partir dessa iniciativa projetos significativos de expansão da tarefa do Estado monárquico no ensejo de elevar o nível cultural da população. Frente a isso, parece que, à época, o descaso pela educação era ainda manifesto”⁹²⁵. Outra pesquisadora escreveu que o “Ato Adicional consumou o desastre para nosso sistema educacional”, pois tal descentralização foi “precipitada e mal orientada”, conduzindo “o já lento processo de ensino elementar” a sofrer “sério golpe”. Longe de o incentivar, essa decisão serviu “para fortalecer o jogo de interesses de grandes latifundiários que agiam, a seu bel prazer, em territórios mais ou menos extensos”⁹²⁶.

Com efeito, mais de três décadas depois do Ato Adicional, a situação do ensino em geral, e, sobretudo, do primário, estava estagnada. No *Relatório do Ministro do Império*, assinado pelo Conselheiro Paulino de Souza, apresentado no Parlamento em 1870, essa realidade não era escamoteada. O ministro afirmou que “em algumas províncias a instrução pública” mostrava-se “em grande atraso; em outras, em vez de progredir tem retrocedido, conservando-se aqui estacionária, ali andando com maior lentidão. Em poucas é sensível o progresso; em nenhuma satisfaz o seu estado, pelo número e excelência dos estabelecimentos de ensino”⁹²⁷. Esse era o quadro da instrução pública meio século após a Independência do Brasil.

Manoel Lourenço Filho, um dos grandes estudiosos da educação no Império, apresentou o seguinte quadro da educação no período em análise:

A situação da administração pode ser assim resumida: o governo imperial mantinha estabelecimentos de instrução primária e secundária na Corte; as faculdades de Direito de São Paulo e Recife, a de Medicina, na Bahia; a de Minas, em Ouro Preto; de Ensino Médico, Engenharia e Belas-Artes no Rio de Janeiro. O ensino primário, o secundário e o normal, nas províncias, estavam entregues aos respectivos governos. Nas escolas primárias de todo o país, ao todo 15.561, a matrícula, no ano de 1878, havia sido de 175 mil alunos apenas. No município da Corte, as escolas eram 211, sendo 95 públicas e 116 particulares; os alunos orçavam por 12 mil, dos

⁹²⁵ Carlota Boto. “A escola primária como tema do debate político às vésperas da República”, p. 256.

⁹²⁶ Maria José Garcia Werebe. “Educação”. In: *O Brasil Monárquico*, p. 436.

⁹²⁷ Conselheiro Paulino de Souza. *Relatório do Ministro do Império*. Apud Maria José Garcia Werebe. “Educação”. In: *O Brasil Monárquico*, p. 429.

quais apenas metade se achava no ensino público. Admitia-se que a população do Município Neutro fosse de cerca de 400 mil habitantes, dos quais 70 mil escravos⁹²⁸.

Os números acima podem até causar boa impressão. No entanto, quando se enquadra a questão numa perspectiva mais geral, a fraqueza do sistema fica evidente. Pois, como continua afirmando Lourenço Filho, o número de alunos “não chegava a representar 5% da população livre da Corte. Para todo o país, a população livre era de cerca de 9 milhões, o que logo mostra que o total dos *alunos matriculados não representava 2% da população*. Relembre-se que o recenseamento de 1870 havia dado a taxa de 78% de analfabetos, nos grupos da população nas idades de 15 anos e mais”⁹²⁹.

Estava tudo por fazer. Para Rui Barbosa, a situação era esta na última década do Império: “Num país onde o ensino não existe, quem disser que é ‘conservador em matéria de ensino’ volteia as costas ao futuro e desposa os interesses da ignorância. *É preciso criar tudo*, porquanto o que aí está salvo raríssimas exceções, e quase todas no ensino superior, constitui uma perfeita humilhação nacional”⁹³⁰. Ora, numa sociedade em que o sistema educacional era inorganizado: existiam pouquíssimas escolas primárias, mesmo essas ensinavam apenas as primeiras letras e noções elementares de matemática; as secundárias, estavam voltadas para a elite e eram quase todas particulares; por sua vez, o ensino superior limitava-se a algumas faculdades controladas pelo Estado e com a função elitista de formar quadros burocráticos. Neste contexto, não deve espantar que a ausência de laicidade do ensino aparecesse, mesmo aos olhos de alguns setores mais progressistas, como um “mal” menor.

A Igreja pedagoga continuava a suprir a ausência do *Estado pedagogo*⁹³¹, função

⁹²⁸ Manoel Bergström Lourenço Filho. *A pedagogia de Rui Barbosa*. 4ª ed. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais, 2001, p. 63.

⁹²⁹ Manoel Bergström Lourenço Filho. *A pedagogia de Rui Barbosa*, p. 64.

⁹³⁰ Rui Barbosa. “Reforma do ensino primário e várias instituições complementares da instrução pública”. In: *Obras completas de Rui Barbosa*. Vol. X, tomo II. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1947, p. 143 (grifo acrescentado)

⁹³¹ Ao analisar o poder político na realidade portuguesa do século XIX e XX, Fernando Catroga escreve que crescentemente o Estado estava – por diversos motivos – assumindo funções e atribuições de outras instituições. Com efeito, “as preocupações para com o corpo e a saúde das populações não podiam estar desligadas das que a arte de governar devia ter para com a alma, logo, para com a inoculação de ideias e valores com força apelativa bastante para produzir (e reproduzir) um novo consenso social. Daqui esta outra consequência: o poder político agiu, cada vez mais, como se executasse uma missão (que secularizava alguns preceitos bíblicos), ao mesmo tempo que queria substituir-se à Igreja na realização e no impulso de práticas como a caridade, a saúde, os expostos, a educação, a morte. E esta mudança tornou-se ainda mais patente quando este *Estado Pastoral* começou a agir, de um modo mais autónomo e constante, como um *Estado pedagogo* ou *Estado reitor*, como mostra o facto de, em quase todos os processos de modernização das sociedades europeias, se ter tentado criar, a partir dos finais de Setecentos e durante os séculos XIX e

que exigia uma capacidade *nacionalizadora* que o Estado brasileiro ainda não possuía. Daí que, diante de um quadro tão desfavorável, fosse incoerente criticar a ação da Igreja Católica nesta matéria. O republicano João Pandiá Calógeras, numa obra intitulada *Jesuítas e o Ensino*, publicada em 1911, em tom de lamento, reconhecia essa debilidade: “Mas esta imensa tarefa pedagógica nunca despertou a atenção dos governos republicanos, como deveria ter acontecido, *não para reprimir ou perseguir, mas para estudar e lhe seguir o exemplo*, afim de dar com a *escola leiga* o contrapeso necessário, indispensável, mesmo, à *escola confessional*”. E, no seu lamento, registrava o fraco avanço da educação no novo regime, revelando que “a inércia perpetuou regras, talvez compreensíveis no regime monárquico de religião oficial, mas inteiramente descabidas no regime separatista inaugurado pela República”, realidade que se virava contra os efeitos da laicidade do Estado, porque “ao cessar o ensino religioso [existente durante a Monarquia] *houve em realidade uma diminuição no valor dos processos pedagógicos*, onde tal ensino fora feito segundo o espírito dos evangelhos, sem se ater à letra árida do catecismo”⁹³². Teria, à luz desta realidade de fato, a necessidade de tratar “os católicos com a mesma profunda simpatia devida a todas as demais convicções, e ainda com a maior gratidão pelos imensos serviços prestados à humanidade”, impunha ao Estado republicano o dever de “organizar a defesa da obra leiga”; não “para agredir a este ou aquele dogma”, mas para “manter o ambiente de neutralidade espiritual mais propício para a livre concorrência de todas as confissões, assegurando assim o triunfo àquelas que mais dignas se mostrarem da direção das concorrências”⁹³³. E é bastante possível que a atitude compreensiva e até de gratidão, expressa por Pandiá Calógeras no fragmento acima, fosse a tendência de boa parte dos anticlericais em relação ao papel da Igreja Católica no que tange à questão do ensino.

Como se viu, o principal argumento – real ou falacioso – esgrimido pelos anticlericais em favor da tese da separabilidade e dos “direitos civis” dos acatólicos estava relacionado com a atração de imigrantes. E o peso desta questão na maior ou menor ênfase reivindicativa da campanha anticlerical também teve a ver com ela, neste caso em termos de maior inércia e moderação. Percebe-se. De fato, o ensino dominado pela Igreja não representava nenhum entrave ao processo de entrada de mão de obra estrangeira, ao

XX, um sistema nacional de educação”. Cf.: Fernando Catroga. *A geografia dos afectos pátrios*. Coimbra: Almedina, 2013, p. 25 (grifo no original).

⁹³² João Pandiá Calógeras. *Jesuítas e o Ensino*, pp. 35, 39, 45.

⁹³³ João Pandiá Calógeras. *Jesuítas e o Ensino*, p. 59. (grifos acrescentados)

contrário do que acontecia com os demais pontos da agenda anticlerical – casamento civil, registro civil, secularização dos cemitérios –, assuntos que tinham impactos imediatos sobre os direitos dos acatólicos. Seja como for, é igualmente verdade que, pontualmente, a bandeira do ensino leigo não ficou esquecida, mormente no contexto da implantação da *Reforma Leôncio de Carvalho*, de 1879.

4.2 A Reforma Leôncio de Carvalho (1879): Joaquim Nabuco e o perigo da fanatização religiosa no ensino livre

Nas duas últimas décadas do Império, a questão do sistema de ensino foi problematizada de forma mais densa. Diversos projetos foram propostos com vista a melhorar o estado em que se encontrava a instrução pública⁹³⁴. Entretanto, o habitual desfasamento que se detecta entre o voluntarismo legislativo das elites políticas e a vontade e capacidade de concretização das leis continuou a ser grande, por culpa dos políticos e devido a uma resistência, passiva ou ativa, dos interesses grupais estabelecidos. E a questão do ensino, porque toca com a “formação das almas”, foi um domínio em que mais se notaram diferenças entre as *intenções* e os *resultados*.

A exceção ao que foi referenciado acima foi o Decreto nº. 7247, de 19 de abril de 1879, conhecido como *Reforma Leôncio de Carvalho* e considerado como a última grande reforma educacional do período monárquico. O autor do decreto era membro do Conselho Imperial, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império e visava reformar “o ensino primário e secundário no município da Corte e o superior em todo o

⁹³⁴ Conforme escreveu Werebe, “durante todo o Império muitos foram os que, com poucos conhecimentos dos problemas educacionais, apresentaram projetos de reforma do ensino. Enumerá-los seria desnecessário, seja pelo seu grande número, seja porque nenhum teve, de fato, repercussão prática sensível”. Cf.: Maria José Garcia Werebe. “Educação”. In: *O Brasil Monárquico*, p. 429. A Câmara dos Deputados, por ocasião da publicação do *Projeto* Leôncio de Carvalho e dos *Pareceres* de Rui Barbosa, fez um “Aditamento” contendo os Projetos relativos à Instrução Pública durante os anos de 1870 a 1880. Ao longo desse período, foram apresentados os seguintes projetos: 1) Projeto de Paulino José Soares de Souza, 6 de agosto de 1870; 2) Projeto de Antônio Candido da Cunha Leitão, 17 de março de 1873; 3) Segundo Projeto de Antônio Candido da Cunha Leitão, 16 de julho de 1873⁹³⁴; 4) Projeto de João Alfredo Correa de Oliveira, 23 de julho de 1874; 5) Projeto de Antônio Candido da Cunha Leitão, Teixeira da Rocha, Joaquim Correa de Araújo, 3 de maio de 1877; 6) Projeto Leôncio de Carvalho, 19 de abril de 1879. Em todos esses projetos, nenhum propôs o ensino laico. Convém apenas registrar que o Projeto de Antônio Candido da Cunha Leitão, 17 de março de 1873, no seu Art. 15. “Determinava que “nos lugares em que, por falta de escolas os filhos de famílias protestantes se verem por esta lei obrigados a frequentar uma escola publica, ficam dispensados do estudo de religião, bem como de quaisquer atos religiosos que se pratiquem na escola, desde que seus pais assim o exijam, ficando os professores obrigados ao rigoroso cumprimento deste preceito”. Cf.: Brasil. Câmara dos Deputados. “Aditamento organizado na secretaria da Câmara dos Deputados contendo os Projetos relativos a Instrução Pública”. In: Rui Barbosa. *Reforma do Ensino Secundário e Superior*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1882, pp. 7-25.

Império”⁹³⁵. Os pressupostos do decreto reproduziam a trilogia idealizada pelos pedagogos da Revolução Francesa, articulando-as na defesa da *liberdade do ensino* (Art. 1º) e da *obrigatoriedade*, mas apenas onde existissem escolas públicas *gratuitas* (Art. 2º, § 2º). Isto é, na impossibilidade de ofertar escolas públicas para todos, por um lado não se cobrava a plena obrigatoriedade, e por outro, permitia-se a escolas livres (particulares).

O Decreto, apesar de não estabelecer o ensino laico⁹³⁶, avançava em alguns pontos, pois determinava que “os alunos acatólicos” não seriam “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” (Art. 4º, § 1º). Nas Faculdades de Direito também era acautelado o seguinte: “Para a colação do grau em qualquer das secções não se exigirá dos acatólicos o exame do direito eclesiástico” (Art. 23º § 6º). Por último, era assegurado que 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” (Art. 25º). Dessa forma, resguardava-se a liberdade de consciência daqueles que não eram católicos, garantindo um respeito mais pleno pelos direitos de cidadania, não se tornando um entrave para a vinda de imigrantes

Alguns artigos do decreto Leôncio de Carvalho necessitavam de aprovação do Parlamento. No preâmbulo do decreto, era dito que aquelas disposições que trouxessem “aumento de despesa” ou que constitucionalmente dependessem da autorização das casas legislativas, não poderiam ser executadas “antes da aprovação do Poder Legislativo”. Em função dessa condicionalidade, Joaquim Nabuco solicitou que o Ministro Leôncio de Carvalho fosse interpelado na Câmara dos Deputados, evento que teve lugar em 15 de maio de 1879.

Em sua interpelação, Joaquim Nabuco não deixou de elogiar o ministro pela “ousada iniciativa que, apoiado na opinião esclarecida e adiantada do país, S. Exc. tomou no sentido de emancipar a consciência e de protegê-la das pretensões ilimitadas da Igreja

⁹³⁵ Brasil. Câmara dos Deputados. *Decreto nº 7247*, de 19 de abril de 1879. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-7247-19-abril-1879-547933>. Acesso em 18 de outubro de 2017.

⁹³⁶ O artigo 4º determinava: “o ensino nas escolas primárias do 1º grau do município da Corte constará das seguintes disciplinas: Instrução moral; *Instrução religiosa* (...)”; o artigo 9º também determinava que “O ensino nas Escolas Normais do Estado compreenderá as disciplinas: (...) *Instrução religiosa* (não obrigatória para os acatólicos)”.

Católica em matéria de ensino”. Referia-se aos artigos que concediam a liberdade de consciência aos acatólicos. Também deixou claro que não trataria do ensino primário e secundário, pois não tinha necessidade de se ocupar “daquilo em que estou de acordo com o nobre ministro”⁹³⁷. Por conseguinte, também não reivindicou a laicidade do ensino.

Joaquim Nabuco, em sua interpelação, deixou claro que sua discordância se concentrava no “ponto em que o projeto consagra a inteira liberdade ao ensino superior”⁹³⁸. No discurso revelou-se um ferrenho opositor das chamadas *Faculdades Livres*. Com efeito, o Decreto estabelecia, no seu artigo 21, que fosse “permitida a associação de particulares para a fundação de cursos onde se ensinem as matérias que constituem o programa de qualquer curso oficial de ensino superior”. Previa-se também: “as instituições deste gênero que, funcionando regularmente por espaço de 7 anos consecutivos, provarem que pelo menos 40 alunos seus obtiveram o grau acadêmico do curso oficial correspondente, poderá o Governo conceder o título de Faculdade livre com todos os privilégios e garantias de que gozar a Faculdade ou Escola oficial” (§ 1º). Tais *Faculdades Livres* teriam ainda “o direito de conferir aos seus alunos os graus acadêmicos que concedem as Escolas ou Faculdades do Estado, uma vez que eles tenham obtido as aprovações exigidas pelos estatutos destas para a colação dos mesmos graus” (§ 2º). Por conseguinte, pelo Decreto, o Estado franqueava não só o direito de ensino a qualquer instituição particular – desde que, obviamente, cumprissem as pré-condições básicas – como delegava a competência para conferir graus.

Para Nabuco, essas faculdades livres seriam “ou um tremendo fiasco ou um grande perigo”, porque, caso fossem estabelecidas no Brasil, “ou seriam uma *especulação industrial* (sic) que não daria resultados, que não teriam animação, ou seriam a *propaganda do fanatismo*”. Sobre o último ponto, fora mais contundente: “Senhores, as faculdades livres católicas são em toda parte do mundo o terror dos liberais”, visto que introduziam “a desunião das inteligências, porque visam o cisma na ciência, porque quebram a unidade moral do país, porque mantem o divórcio entre a parte progressiva da parte reacionária da sociedade. Este é o resultado das faculdades católicas, é por isso que os liberais as temem”⁹³⁹. Esse temor estava associado ao fato de que, no Brasil, o fato de “a maioria ou a totalidade da população” ser católica, dava um grande peso à Igreja

⁹³⁷ Joaquim Nabuco. “Interpelação sobre instrução pública”. In: *Joaquim Nabuco*. Seleção dos discursos de Gilberto Freyre. 2ª ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2010, p. 161

⁹³⁸ Joaquim Nabuco. *Interpelação sobre instrução pública*, p. 160.

⁹³⁹ Joaquim Nabuco. *Interpelação sobre instrução pública*, pp. 163-164.

Católica e fazia do ultramontanismo um obstáculo à assunção plena do princípio da nacionalização da soberania. Esse argumento era utilizado, como já vimos, por aqueles que, mesmo sabendo da necessidade da separação entre o Estado e a Igreja, eram contrários ao divórcio entre os dois poderes por temerem e não controlarem a grande influência do clero sobre a população.

Em aparte, alguns deputados destacavam que as faculdades livres beneficiavam a todas as religiões. Entretanto, para Nabuco, o estatuto da religião católica como religião do Estado, dava-lhe vantagens acrescidas em relação às suas concorrentes: “Eu desejava concordar com os nobres deputados em que deveria deixar a liberdade a todas as seitas, mas enquanto a Igreja Católica estiver diante das outras seitas, em uma posição privilegiada; enquanto ela tiver em seu auxílio todos os favores do Estado”, não haveria “uma concorrência poderosa no terreno verdadeiramente leigo e nacional de ensino superior”. Com isto, Nabuco convocava um argumento transversal a todos aqueles que não perfilhavam uma espécie de *liberalismo negativo* nesta matéria, defendendo uma ação *positiva* do Estado em matéria educativa, medida necessária à elevação dos indivíduos a um degrau superior de igualdade de oportunidades e de ascensão à cidadania. Ademais, esta corrente não deixava de assinalar o seguinte paradoxo: a Igreja Católica mostrava-se antiliberal em todas as matérias, mas, a partir da doutrinação de teólogos como Félix Dupanloup (1802-1878) e outros, afirmava-se *liberal* na esfera educativa. E a razão era esta: há séculos no terreno e numa posição de quase monopólio, ela sabia que tinha competências e condições materiais para vencer a “batalha escolar”.

Em sua percepção, a única maneira de existir, no campo do ensino, verdadeira concorrência e igualdade entre a Igreja Católica e as outras “seitas” passava pela retirada do § 2º do Decreto, isto é, retirar das faculdades livres a prerrogativa “de conferir graus”, pois “o grau é um atestado de competência que o Estado dá”. Então dizia: “eu não quero que se dê à Igreja o monopólio dos graus”⁹⁴⁰. Na compreensão do deputado, ao retirar competências às faculdades livres de conferir grau, transferindo para o Estado essa prerrogativa, esses estabelecimentos de ensino superior adequariam seus currículos às exigências do Estado. Teriam liberdade de ensinar, mas não de conferir graus.

Como esse debate constituiu uma interpelação, nada de efetivo foi apresentado. Nesse sentido, a questão não se encerrou com a intervenção de Joaquim Nabuco. Ainda era necessária uma real apreciação do decreto expedido pelo ministro Leôncio de

⁹⁴⁰ Joaquim Nabuco. *Interpelação sobre instrução pública*, p. 165.

Carvalho pela Câmara dos Deputados. Essa tarefa foi entregue à *Comissão de Instrução Pública*, incumbida de elaborar uma apreciação sobre o decreto, que, depois de várias vicissitudes, delegou a redação do parecer ao anticlerical Rui Barbosa.

4.3 A questão do *ensino leigo* nos *Pareceres sobre a educação de Rui Barbosa*

A *Comissão de Instrução Pública* só começou a apresentar os resultados da apreciação da *Reforma Leôncio de Carvalho* cerca de três anos depois do decreto. Em abril de 1882, Rui Barbosa, relator da comissão e principal autor do documento, publicita o primeiro parecer, intitulado *Reforma do Ensino Secundário e Superior*⁹⁴¹; e, em setembro de mesmo ano, apresenta o segundo, intitulado *Reforma do Ensino Primário e Várias Instituições Complementares da Instrução Pública*⁹⁴².

São documentos ainda hoje considerados o mais completo diagnóstico da educação imperial e o mais amplo programa de reforma do sistema educacional do Segundo Reinado em todos os seus níveis⁹⁴³, o que evidencia, embrionariamente, a capacidade jurídica de Rui Barbosa, que melhor se evidenciará em outros momentos de sua carreira⁹⁴⁴. Sobre esses documentos escreveu Carlota Boto: “ainda que não passasse de uma *declaração de intenções* na ausência de concretização de um verdadeiro sistema de educação nacional pelo qual fossem efetivamente preparadas as forças populares, as forças do país, inúmeros trabalhos mais recentes têm sido unânimes em concordar que *os pareceres* de Rui Barbosa representam para a História da Educação talvez o primeiro grande diagnóstico da situação real do ensino no país”⁹⁴⁵.

Manoel Lourenço Filho também tece um longo elogio à obra de Barbosa: “Aí se encontram, com efeito, uma conceituação geral da educação; os seus princípios de

⁹⁴¹ *Reforma do Ensino Secundário e Superior*. Parecer e Projeto da Comissão de Instrução Pública (Relativo ao Decreto n. 7247 de 19 de abril de 1879), In: ACD, sessão em 13 de abril de 1882, vol. IV. *Apêndice*. A Comissão de Instrução Pública era composta pelos deputados Rui Barbosa (relator), Thomaz do Bonfim Espíndola e Ulysses Maobado Pereira Vianna.

⁹⁴² *Reforma do Ensino Primário e várias instituições complementares da instrução pública*. Parecer e Projeto da Comissão de Instrução Pública, In: ACD, sessão em 12 de setembro de 1882, vol. VII. *Apêndice*.

⁹⁴³ *Rui Barbosa*. Maria Cristina Gomes Machado (Introdução e seleção de textos). Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

⁹⁴⁴ Rui Barbosa foi o chefe da Delegação brasileira na Segunda Conferência de Paz de Haia (1907), outra evidência de sua capacidade como jurista, e aqui, como diplomata. Cf.: Ivo Pereira da Silva. *Em Defesa da Igualdade Entre os Estados: Rui Barbosa na Conferência de Haia (1907)*. *Boletim da Faculdade de Direito*. Coimbra, pp. 1187-1205, v. XCII, t. II, 2016.

⁹⁴⁵ Carlota Boto. “A escola primária como tema do debate político às vésperas da República”, p. 259.

doutrina, ou uma filosofia pedagógica; as ideias sociais que a educação deveria ter em vista; as bases científicas da ação educativa, com indicações precisas sobre a biologia e a psicologia da criança segundo os estudos da época; toda a técnica dos estudos secundários e superiores; notas e exemplos, segundo os mais adiantados modelos (os quase-testes de Martin) sobre a verificação do rendimento do ensino; os tipos fundamentais de ensino comum e de ensino especial, primário, secundário, profissional e superior; o estudo do pessoal docente, quanto à formação, carreira, condições de recrutamento e de aperfeiçoamento; os grandes problemas da organização escolar, do efetivo das classes, dos horários; os princípios gerais da didática, o material, os processos de ensino; a discussão do conceito do método; normas relativas às construções escolares, situação, arquitetura, higiene da visão; mobiliário escolar; a educação física; a educação sanitária; a metodologia especial de cada disciplina da linguagem, da matemática elementar, da geografia, da história, das ciências físicas e naturais, do desenho, da música; a metodologia dos jardins de infância, que Rui preferia chamar de jardim de crianças, traduzindo a expressão de origem, a de Froebel; a questão dos programas de ensino; e da co-educação dos sexos; a da educação religiosa, educação moral, educação econômica, educação artística”⁹⁴⁶. A monumentalidade da obra fez o parlamento relevar o atraso em sua confecção⁹⁴⁷.

Com base os *pareceres* e na produção bibliográfica sobre o tema, não estaremos errados ao afirmar que, para Rui Barbosa e demais membros da comissão, a educação oferecida pelo Estado deveria ser, até onde fosse possível, *pública, obrigatória e leiga*. O que não implicava rejeitar o chamado *ensino livre*, isto é, particular. Com isso, e tal como estava a ocorrer em França, ganhou corpo o alargamento da herança do *liberalismo positivo* da Revolução Francesa – ensino gratuito, obrigatório e livre, à exigência de uma maior intervenção do Estado na garantia das condições para a sua concretização, o que passava não só pelo exclusivo reconhecimento dos graus, mas também pela garantia da laicização do ensino, premissa fundamental para a sua democratização e pela

⁹⁴⁶ Manoel Bergström Lourenço Filho. *A pedagogia de Rui Barbosa*, p. 66. Werebe também afirma que “os pareceres de Rui Barbosa podem ser considerados um projeto de reforma global da educação brasileira”, pois “constituem ainda verdadeiro tratado que cobriu praticamente todos os aspectos da educação: filosofia, política, administração, didática, psicologia, educação comparada”. Cf.: Maria José Garcia Werebe. “Educação”. In: *O Brasil Monárquico*, p. 429.

⁹⁴⁷ As primeiras palavras de Rui Barbosa foram de profundo lamento em função do atraso. Em sua defesa, afirmou que a demora era “inevitável, e foi agravado, em 1880, pela profunda mudança que se deu no pessoal da comissão, com a retirada do seu antigo relator”. *Reforma do Ensino Secundário e Superior*, ACD, sessão em 13 de abril de 1882, p. 1.

concretização da escola pública como uma espécie de “igreja cívica do povo”.

No que toca ao *ensino livre*, a posição de *Comissão* é semelhante àquela defendida por Joaquim Nabuco em 1879. No parecer sobre o ensino superior e secundário, Barbosa aceita a completa liberdade de ensino. Porém, rejeita que as instituições livres tivessem o “direito de conferir graus académicos”. Argumentando que “a experiência universal condena severamente essa ideia”, exemplifica com o caso do projeto Jules Ferry na França⁹⁴⁸, e com os da Bélgica, Inglaterra e Alemanha. Também argumenta que, para evitar “um rebaixamento do nível do ensino”, o Estado deveria ser o único a titular os estudantes. Por isso, não vê qualquer contradição entre a recusa, aos estabelecimentos privados, do “direito de conferir graus académicos” e o reconhecimento do princípio – já consignado na Carta Constitucional de 1824 – da “liberdade de ensino nos mais amplos limites possíveis”⁹⁴⁹. Todavia, não será difícil inferir que, nas entrelinhas, o projeto da comissão pretendia diminuir a influência das instituições de ensino católicas. Sem o expressarem textualmente, estavam tentando evitar a “fanatização do ensino”, tal como dissera Joaquim Nabuco.

O projeto de reforma também dava guarida ao princípio da plena *liberdade científica*, agora enquadrada numa mais plena hegemonia do chamado *método experimental* (Claude Bernard). Assim, enfatiza a ideia segundo a qual “o direito de enunciar, e discutir livremente todas as opiniões é inerente à ciência”, visto que a “condição essencial da ciência é o não obedecer a concepções *a priori*, duvidar do que não esteja metodicamente averiguado, e só adotar a realidade verificada segundo os preceitos rigorosos da lógica experimental”. Em suma, para os integrantes da comissão impunha-se secularizar o ensino e a ciência, porque, tal como o Estado pela “elegibilidade dos acatólicos, libertou o direito político das peias de seita, não pode deixar de emancipar a ciência das restrições da teologia”. Na modernidade, Galileu e outros lançaram as bases da separação entre a ciência e a fé; tomando o princípio da liberdade científica, como lembrava Rui Barbosa, “incompatível com disposições como a do decreto nº 1764 de 14 de maio de 1856”, que tinha subordinado “o ensino das ciências, professadas na escola de medicina, aos cânones da religião protegida”⁹⁵⁰

⁹⁴⁸ Recorde-se que, em França, a pedra de toque da política laicizadora da III República foi a exigência de se implantar o “ensino gratuito, obrigatório e laico”, por meio das Leis de Jules Ferry. E neste contexto também estava a ocorrer o debate acerca da colação dos graus. Cf.: Fernando Catroga. *A militância laica*, p. 45.

⁹⁴⁹ *Reforma do Ensino Secundário e Superior*, In: ACD, sessão em 13 de abril de 1882, pp. 4-5.

⁹⁵⁰ ACD, sessão em 13 de abril de 1882, p. 11.

A questão do *ensino leigo* emerge com mais clareza no *Parecer sobre a Reforma do Ensino Primário*. O relator – não deixando de reconhecer o avanço do decreto de 19 de abril de 1879 quanto a facultar aos alunos acatólicos a frequência à aula de instrução religiosa (art. 4º §1º) –, propôs um novo avanço: instituir “a escola simplesmente leiga, sem, todavia, excluir das casas escolares o ensino religioso, professado, fora e sem prejuízo da aula, pelos representantes de cada confissão”⁹⁵¹.

No mesmo parecer, a *Comissão* deixava patentes os modelos de ensino primário que inspiraram o *Projeto* submetido para a apreciação da Câmara temporária. Curiosamente, o modelo francês não era citado, talvez porque interditava o ensino catequético das religiões nas escolas públicas. A religião somente devia ser tratada como um fenómeno social. Daí que achasse que “o sistema alvitado na Holanda, na Bélgica, na Inglaterra, nos Estados Unidos, na Austrália” assegurasse melhor, em “toda a parte, a tranquilidade dos espíritos e a liberdade das opiniões. É este o que abraçamos: a escola pública não fornece o ensino religioso; mas abre as portas da sua casa, sem detrimento do horário escolar, ao ensino religioso, ministrado pelos representantes de cada confissão”. Como quem diz: a escola tem de ser leiga, mas os estudantes não.

O afastamento do modelo francês fica mais evidente em outro trecho do documento. “Bem o vê a Câmara: não é ao radicalismo nem à incredulidade que vamos pedir inspiração, mas às instituições mais amadurecidas pela experiência, aos espíritos mais acrisolados no sentimento religioso. O Estado não deve ensinar a religião, pelo mesmo motivo por que não deve ensinar a irreligião”⁹⁵². Por conseguinte, o modelo de ensino leigo proposto pelo projeto relatado por Rui Barbosa afirma-se laico e neutro (“nem um, nem outro”), mas não como laicista à maneira francesa⁹⁵³.

É perceptível a simpatia que os membros da Comissão demonstravam pelo sistema de ensino praticado nos países de tradição protestante, aliás presente em quase todos os Estados citados como inspiradores. “Se há influência religiosa a que a escola popular deva inestimáveis serviços, é à do protestantismo”. E remata: “a verdade está em que do protestantismo é filho o ensino primário, onde quer que se estabeleceu antes deste século”⁹⁵⁴. Aproximando-se do modelo anglo-saxônico, Rui Barbosa não propunha o

⁹⁵¹ *Reforma do Ensino Primário*, In: *Obras Completas de Rui Barbosa*. Vol. X, Tomo I. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1947, pp. 281-281. No entendimento da comissão, o ensino religioso não deveria ser ministrado por *leigos*, pois estes não teriam qualificação adequada para fazê-lo.

⁹⁵² *Rui Barbosa. Reforma do Ensino Primário*. In: *Obras Completas*, pp. 309, 334.

⁹⁵³ Sobre a política laicizadora em França e sobre as Leis de Jules Ferry, cf.: Fernando Catroga. “A França: uma Pátria no lugar de Deus”. In: *Entre Deuses e cézares*, pp. 227-272.

⁹⁵⁴ *Rui Barbosa. Reforma do Ensino Primário*. In: *Obras Completas*, p. 280.

banimento de “todas as religiões” da escola⁹⁵⁵; pelo contrário, “abre as portas da sua casa” à religião.

Como resultado do *parecer*, a comissão elaborou um *projeto substitutivo* ao decreto Leôncio de Carvalho. Nesse documento, a questão do ensino leigo era formulada, sinteticamente, nos seguintes termos:

Laicidade da escola pública:

§ 3º. Nas escolas primárias do Estado, bem como em todas que forem sustentadas ou subvencionadas à custa do orçamento do Império, ou de quaisquer propriedades, impostos, ou recursos, seja de que ordem forem, consignadas, 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, ou ofenda a outras.

Ensino religioso:

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 semana⁹⁵⁶.

Apesar de reconhecido como um dos mais amplos projetos sobre o ensino durante o Segundo Reinado, o mesmo não entrou na ordem do dia e, por isso, não foi discutido. *Obrigatoriedade* seguida de *gratuidade* era uma proposta que o Estado ainda não podia – ou não queria – suportar. Além, é claro, da *laicidade*, inovação que poucos estavam dispostos a abraçar, sobretudo na versão semelhante a que foi posta em prática pela política cultural e cívica da III República e dos fundadores (Gambetta, Jules Ferry, Paul Bert e mesmo Ferdinand Buisson), o fato é que, depois de uma década com tantos projetos, nada de significativo foi realizado⁹⁵⁷. Tudo *continuou* por fazer.

⁹⁵⁵ Tal como fizera o projeto de reforma do ensino em Portugal (29 de março de 1911), em que “*a escola vai ser neutra. Nem a favor de Deus, nem contra Deus. Dela se banirão todas as religiões, menos a religião do dever, que será o culto eterno desta nova igreja cívica do Povo*”, *apud* Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal*, p. 252 (grifo no original)

⁹⁵⁶ Rui Barbosa. *Reforma do Ensino Primário*. In: *Obras Completas*, pp. 72-73.

⁹⁵⁷ Depois do projeto de Rui Barbosa, ainda surgiram outros dois: o Projeto de Antônio Almeida de Oliveira (1882) e, mais uma vez, o projeto de Antônio Cândido da Cunha Leitão, encomendado pelo Presidente do Conselho de Ministros, o Barão de Mamoré (1886). Entretanto, como escreve Maria Cristina Gomes Machado, “apesar da apresentação de tantos projetos, nenhum deles foi implementado, muitas vezes nem foram discutidos na Câmara dos Deputados”. Cf.: Maria Cristina Gomes Machado. “Introdução”. In: *Rui Barbosa*, p. 23. Após Rui Barbosa, o único que defendeu a laicidade do ensino foi Antônio de Almeida

5. *A última batalha: a luta pela liberdade religiosa nos estertores da Monarquia (1888-1889)*

A última grande batalha dos anticlericais foi travada nas “vésperas” do advento da República. Em 1887, o “velho” militante anticlerical Silveira Martins, agora na condição de senador, elaborou um projeto que iria estabelecer, no Império, a liberdade para “todas as religiões, o exercício público do seu culto, sem outro limite além da repressão legal a que ficam sujeitos os que, no uso dessa liberdade, cometerem algum delito”. Ao justificar a necessidade da proposta, o senador gaúcho utilizou vários argumentos, onde não esqueceu de criticar os que confundiam tolerância religiosa com liberdade religiosa⁹⁵⁸. E que, para ele,

a tolerância religiosa é uma humilhação para o cidadão; parece que se consente no erro por considerações exteriores (...). O projeto não vem estabelecer tolerância religiosa; o projeto reconhece o direito natural que tem o homem de adorar o criador como entender, de ir ao céu pelo caminho que julgar melhor, e de fazer manifestações externas de seu culto, com tanto que não viole as leis e o direito de terceiros. Nós temos a liberdade de consciência; cada um pode professar a doutrina que quiser; mas não temos a liberdade de culto, que é a manifestação exterior da liberdade de consciência, e o projeto vem garantir isso⁹⁵⁹.

Depois desta profissão de fé nos valores liberais que, na linha de Locke, propugnavam a não confusão entre a sociedade política e a autonomia individual e grupal face às necessidades religiosas, o próprio senador confessa que as suas ideias tinham os olhos voltados para o exemplo que vinha, não da França, mas da Bélgica: “no mais cingime na redação do projeto aos princípios gerais estabelecidos pelas nações que têm liberdade de culto, como tem a Bélgica”.

Ora, se a separabilidade se impunha em nome da tolerância que, em última análise fundamentava a própria ordem constitucional – os direitos fundamentais –, ela também

Oliveira, sem no entanto acrescentar nada de significativamente relevante. Cf.: Antônio de Almeida Oliveira. *O ensino público*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003. (Edições do Senado Federal).

⁹⁵⁸ Sobre a questão da tolerância religiosa e civil, cf.: Fernando Catroga. “A secularização do ideal de tolerância”. In: *Entre deuses e césores*, pp. 65- 94.

⁹⁵⁹ ASI. Sessão em 2 de junho de 1888, vol. II, pp. 19-20.

era exigida porque representava uma medida que poderia melhorar, quantitativa e qualitativamente a “importação” de mão de obra europeia, sobretudo de origem protestante. Indo mais longe, escreveu mesmo que o seu projeto queria dar força de lei a

duas cousas únicas que podem salvar este país do grande abismo de que está ameaçado: primeiro, a liberdade debaixo de todas as suas faces; segundo, a inoculação de sangue novo, a gente que nos falta, a imigração. Gente não poderemos reproduzir senão em longo tempo, de geração em geração; é preciso ir buscá-la já criada para fecundar nossas terras, desenvolver a prosperidade do país em todos os ramos da administração, e sem a liberdade religiosa não poderemos conseguir isto, senão com grande dificuldade. Não devemos pensar como aquele padre que queria procurar imigrantes na Polônia, porque eram católicos. Não; precisamos de imigrantes de todos os cultos e as populações católicas da Europa não são as mais enérgicas, nem as mais adiantadas em indústrias⁹⁶⁰.

Como estabelecia o regimento, o projeto foi submetido a três rodadas de discussões. Estranhamente, o texto não sofreu nenhum embargo; ocorreram poucos debates, sendo aprovado rapidamente por unanimidade e remetido imediatamente para a Câmara dos Deputados⁹⁶¹. Fica-se com a suspeita, mesmo que não seja possível prová-la, de que haveria um acordo prévio para fazer avançar a matéria sem obstáculos e adiamentos.

Em 13 de junho de 1888, o texto do projeto do Senado já estava na Câmara temporária, sendo enviado para a respectiva Comissão de Constituição e Legislação⁹⁶². Porém, a celeridade da Câmara vitalícia não foi imitada pela sua congênere temporária, onde a iniciativa ficou adormecida na sala das comissões. Em 2 de agosto do mesmo ano, o deputado Ribeiro da Cunha, através de um requerimento, pediu que o presidente pressionasse as comissões para que estas apresentassem o resultado dos seus trabalhos⁹⁶³. Malgrado esforço, pois o texto continuou “engavetado” por todo o ano legislativo de 1888. Não era prioridade da casa debater o assunto.

⁹⁶⁰ ASI, Sessão em 2 de junho de 1888, vol. II, pp. 19-20.

⁹⁶¹ Com efeito em 5 de junho o texto “entrou em 3ª discussão” e como não havia “quem pedisse a palavra, nem número para votar-se, ficou encerrada a discussão e reservada a votação para a sessão seguinte”. Em 6 de junho de 1888 “votou-se em 3ª discussão e foi aprovada e adotada para ser remetida á Camara dos Deputados, indo antes á comissão de redação, o projeto do Senado *letra T* de 1887”. Em 12 de junho, após revisão, o texto foi remetido para a Câmara dos Deputados. Cf.: ASI, sessão em 5 de Junho, p. 35; 6 de junho, p. 41; e, em 12 de Junho, p. 91, respectivamente.

⁹⁶² ACD, sessão em 13 de junho de 1888, vol. II, p. 173.

⁹⁶³ ACD, sessão em 2 de agosto de 1888, vol. III, p. 389

O mais relevante sinal de movimentação de setores da Igreja para travar o processo encontrou-se na mobilização, sobretudo de mulheres católicas, mas também de alguns homens, em prol do arquivamento definitivo da proposta oriunda do Senado. Essa pretensão está registrada nas páginas dos anais da Câmara dos Deputados e concretizou-se através de petições em dezenas de milhares de assinaturas, que subscreviam dezenas de abaixo-assinados oriundos de toda a parte do Brasil, contra o projeto que estabelecia a liberdade religiosa.

A ação inicial contra o reconhecimento legal da liberdade religiosa partiu de diversas e influentes “senhoras católicas da Corte do Rio de Janeiro”⁹⁶⁴. Por solicitação dessas figuras, em 21 de agosto, o deputado Andrade Ferreira leu, no plenário da câmara temporária, uma “representação contra o projeto, vindo do Senado, sobre liberdade de cultos”, redigida por “distintas brasileiras, residentes em diversas províncias e em número avultado”⁹⁶⁵.

Na longa *representação*, muito bem fundamentada, as senhoras justificavam o lançamento da campanha nestes termos: “um fato extraordinário e que respeita à crença dos brasileiros, força-nos a vir a vossa augusta presença”, o projeto em pauta, caso aprovado, iria abalar “pelos fundamentos o grande edifício das instituições políticas, semeando a discórdia, promovendo a descrença e desatando o vínculo religioso que, mais do que nenhum outro, nos une perante o Altar e o Trono, e há sido até ao presente, penhor seguro da integridade do Império”. E, confundindo liberdade com tolerância arrazoaram também que, neste, todas as religiões eram permitidas. Ir mais longe, seria não perceber que a “liberdade de cultos é um mal que nunca pode ser desejado, mas apenas tolerado”; é “uma chave que abre a porta a uma infinidade de problemas, qual deles o mais grave; ela tende a mudar ou modificar todas as instituições do país”. Ora, era exatamente isso que os anticlericais defendiam.

Visando atingir diretamente os anticlericais, ainda que sem os citarem, escreveram: “os que querem a todo transe que se decrete a liberdade de cultos são exatamente os que querem uma sociedade sem Deus, uma razão sem fé, uma ciência sem autoridade, um direito sem moral; em uma palavra, os que querem desterrar ao

⁹⁶⁴ Encimando a longa lista das signatárias de uma *representação* contra o projeto de liberdade religiosas estavam a Condessa de Cambolas, Marquesa de Palarin – Anna Gama Costa Mac-Dowell – Anna Mac-Dowell – Baronesa da Ponte Ribeira – Baronesa da Lagoa, etc., cf.: ACD, sessão em 21 de agosto de 1889, vol. IV, p. 211.

⁹⁶⁵ ACD, sessão em 21 de agosto de 1889, vol. IV, p. 207.

cristianismo do Estado, da família, do matrimônio, da escola e de todas as relações humanas”.

Fazendo uso da analogia, procuraram evidenciar que o projeto, da maneira que estava formulado, era uma inovação que poucos países europeus ousaram implantar. Apresentando certa contradição, afirmaram que não havia liberdade de culto na Rússia, Áustria, Itália, Alemanha, França e Suíça. “Como se vê, as grandes potências, longe de protegerem, perseguem a igreja com mais ou menos violência”⁹⁶⁶.

A iniciativa das senhoras católicas do Rio de Janeiro, além de ter atrás de si o apoio de milhares de mulheres e homens em todo o Império, também recebeu apoio do episcopado. Em 29 de agosto, o Bispo Dom Macedo Costa – que continuava à frente da diocese do Pará –, veio a público com o envio para a Câmara dos Deputados de uma *Representação contra o Projeto de Liberdade de Cultos*. O documento, lido em plenário pelo deputado Passos Miranda, apelava a que “em nome da religião, da razão, dos mais altos interesses da sociedade, em nome da lei, das tradições e do porvir da nossa pátria”, os deputados não aprovassem o projeto de lei que iria estabelecer no Brasil, “plena liberdade de cultos”⁹⁶⁷.

Nas duas representações, a questão da presença crescente do protestantismo no Império foi detidamente considerada e ambas contestavam a tese segundo a qual os acatólicos não gozavam de plena liberdade. Macedo Costa escreveu mesmo que o protestantismo agia sem qualquer limitação legal, pois “ele aí está fazendo propaganda escandalosa, não só prega em reuniões públicas, não só abre escolas para meninos católicos, senão que espalha por toda parte escritos em que vilipendia a religião do Estado e seus dogmas mais sagrados”. E daqui extraía esta ilação conspirativa: “o projeto de lei vem em socorro deles, como se eles fossem as vítimas”.

Na parte final do texto, utiliza a expressão *questão religiosa* num sentido mais *lato* do que comumente é utilizada. “A questão religiosa é, sem dúvida, Augustos e Digníssimos Senhores, a mais grave, a mais vital sobre que possa deliberar as assembleias dos povos livres (...); esta questão, a mais temerosa de todas, quando se cuida está esquecida por efeito de indiferença (...) reaparece de repente em toda a sua grandeza, com a cabeça no céu e os pés no abismo, na eloquente frase de Balmes”⁹⁶⁸. Interessante como

⁹⁶⁶ ACD, sessão em 21 de agosto de 1889, vol. IV, pp. 207-211.

⁹⁶⁷ ACD, sessão de 29 de agosto de 1888, vol. IV, pp. 351-363.

⁹⁶⁸ ACD, sessão de 29 de agosto de 1888, vol. IV, p. 363.

um dos principais protagonistas da *questão dos bispos* possuía uma visão muito mais alargada sobre a abrangência de um conceito que não se limita a um episódio.

Após as duas representações, os abaixo-assinados – que se caracterizavam também como representações – não pararam de chegar à Câmara temporária. Em 30 de agosto, o deputado Padre Mâncio Ribeiro apresentou diversos desses documentos contendo milhares de assinaturas dos católicos de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro⁹⁶⁹. Em 11 de setembro, o deputado Costa Aguiar apresentou nova representação, assinadas por “10.653 cidadãos brasileiros que reclamam contra a proposição do Senado”⁹⁷⁰. O mesmo deputado, em 20 de setembro, mostrou uma nova representação de “36.205 cidadãos que protestam contra o nefasto regime da liberdade religiosa”⁹⁷¹. Em 4 de outubro, o deputado Andrade Figueira apresentou um “espantoso” volume de assinaturas oriundas de Olinda, contra o projeto⁹⁷². Em 11 de outubro e 13 de novembro de 1888, novas representações surgiram com milhares de assinaturas⁹⁷³. Com efeito, em nossas pesquisas feitas nos arquivos da Câmara dos Deputados compulsamos esses grossos volumes (figura 12). Eram maços e maços com assinaturas de todas as partes do Brasil.

Em face da grandeza das assinaturas e de sua distribuição geográfica não será descabido presumir que se estava perante uma campanha que contou com o apoio organizativo da instituição eclesial. A luta em torno da impugnação do projeto de liberdade religiosa foi, certamente, um dos maiores movimentos de mobilização social do Segundo Reinado⁹⁷⁴.

⁹⁶⁹ ACD, sessão em 30 de agosto de 1888, vol. IV, pp. 384-388.

⁹⁷⁰ ACD, sessão em 11 de setembro 1888, vol. V, p. 121.

⁹⁷¹ ACD, sessão em 20 de setembro 1888, vol. V, p. 269-271.

⁹⁷² ACD, sessão em 4 de outubro 1888, vol. V, pp. 94-95.

⁹⁷³ ACD, sessão em 11 de outubro e 13 de novembro de 1888, vol. V, pp. 211, 112, respectivamente..

⁹⁷⁴ Brasil. Câmara dos Deputados. *Representações contra o Projeto sobre Liberdade de Culto Religioso*. Ano: 1888-A, Lata: 367, Maço 1, Pasta. Arquivo da Câmara dos Deputados, Brasília.

Figura 12:
Representações contra o projeto de liberdade religiosa
(1888)

As obreiras assumidas Catholicas residentes
em tempo Pastoral de S. Paulo e S. Paulo
ao pedido de apresentarem ao Sr. Governador
seus nomes e lugares de origem e de destino
de suas famílias e de seus pais e de seus
de pais, que se encontram attached ao
Espirito Catholico Historico e Literario de S. Paulo

- 1 D. João de Almeida Torres
- 2 Maria Joazeira de Almeida Torres
- 3 Maria de Almeida Torres
- 4 Maria de Almeida Torres
- 5 Euzébio Rodrigues Torres
- 6 Luiz de Souza Torres
- 7 Joazeira de Almeida Torres
- 8 Luiz de Almeida Torres
- 9 Maria de Almeida Torres
- 10 Carolina Almeida Torres
- 11 Maria Almeida Torres

171. João de Almeida Torres
172. João de Almeida Torres
173. João de Almeida Torres
174. João de Almeida Torres
175. João de Almeida Torres
176. João de Almeida Torres
177. João de Almeida Torres
178. João de Almeida Torres
179. João de Almeida Torres
180. João de Almeida Torres
181. João de Almeida Torres
182. João de Almeida Torres
183. João de Almeida Torres
184. João de Almeida Torres
185. João de Almeida Torres
186. João de Almeida Torres
187. João de Almeida Torres
188. João de Almeida Torres
189. João de Almeida Torres
190. João de Almeida Torres
191. João de Almeida Torres
192. João de Almeida Torres
193. João de Almeida Torres
194. João de Almeida Torres
195. João de Almeida Torres
196. João de Almeida Torres
197. João de Almeida Torres
198. João de Almeida Torres
199. João de Almeida Torres
200. João de Almeida Torres

171. João de Almeida Torres	172. João de Almeida Torres
173. João de Almeida Torres	174. João de Almeida Torres
175. João de Almeida Torres	176. João de Almeida Torres
177. João de Almeida Torres	178. João de Almeida Torres
179. João de Almeida Torres	180. João de Almeida Torres
181. João de Almeida Torres	182. João de Almeida Torres
183. João de Almeida Torres	184. João de Almeida Torres
185. João de Almeida Torres	186. João de Almeida Torres
187. João de Almeida Torres	188. João de Almeida Torres
189. João de Almeida Torres	190. João de Almeida Torres
191. João de Almeida Torres	192. João de Almeida Torres
193. João de Almeida Torres	194. João de Almeida Torres
195. João de Almeida Torres	196. João de Almeida Torres
197. João de Almeida Torres	198. João de Almeida Torres
199. João de Almeida Torres	200. João de Almeida Torres

171. João de Almeida Torres
172. João de Almeida Torres
173. João de Almeida Torres
174. João de Almeida Torres
175. João de Almeida Torres
176. João de Almeida Torres
177. João de Almeida Torres
178. João de Almeida Torres
179. João de Almeida Torres
180. João de Almeida Torres
181. João de Almeida Torres
182. João de Almeida Torres
183. João de Almeida Torres
184. João de Almeida Torres
185. João de Almeida Torres
186. João de Almeida Torres
187. João de Almeida Torres
188. João de Almeida Torres
189. João de Almeida Torres
190. João de Almeida Torres
191. João de Almeida Torres
192. João de Almeida Torres
193. João de Almeida Torres
194. João de Almeida Torres
195. João de Almeida Torres
196. João de Almeida Torres
197. João de Almeida Torres
198. João de Almeida Torres
199. João de Almeida Torres
200. João de Almeida Torres



Fonte: Arquivo Histórico da Câmara dos Deputados.

PARTE IV
A CONSTRUÇÃO DO ESTADO LAICO
(1889-1891)

Capítulo 7

O Estado Laico por Decreto (1889-1890)

1. O processo de implantação de uma República laica

Julgamos que não incorremos em erro ao afirmarmos que a derrubada do Império foi o resultado de um processo que teve em fins da década de 1860 e princípios da década de 1870 – nomeadamente, desde 1868, com a “radicalização” de dissidentes dos partidos tradicionais –, o seu ponto de partida sem retorno. Desde então, as pressões por mudanças políticas, sociais, econômicas e culturais foram uma constante – incompatibilizando os fundamentos da ordem monárquica com as novas demandas –, em boa parte devido à “ascensão de novos grupos sociais em busca de espaço político (as camadas médias urbanas, os militares, os cafeicultores paulistas)”, e também devido ao “deslocamento do eixo econômico do Vale do Paraíba (Rio de Janeiro) para o Oeste Paulista”⁹⁷⁵. O fortalecimento econômico, político e social de São Paulo, e o de outras províncias – entre elas Minas Gerais e Rio Grande do Sul – progressivamente colocou novos temas na ordem do dia, tais como: o federalismo; a necessidade de proeminência política e social dos militares do exército; a questão da escravatura, da imigração e a das liberdades civis, agenda que a Monarquia centralizada e hierarquizada não estava capacitada para efetivar.

⁹⁷⁵ Marcello Basile. *O Império Brasileiro: Panorama Político*, p. 293.

1.1 Estado Imperial e incompatibilização com as novas forças políticas e sociais: o advento da República

Ultrapassaríamos largamente o escopo deste trabalho se nos lançássemos na interpretação e descrição do longo e complexo processo de implantação da República num país tão extenso como o Brasil. Todavia, julgamos que compreender a progressiva incompatibilização do Estado Imperial com as forças poderosas da sociedade, ao longo da década de 1880, é um bom percurso para se compreender melhor o processo. Esse desencontro deu-se inclusive com forças que tradicionalmente compunham as suas bases de sustentação⁹⁷⁶, mormente: os grandes proprietários de terras e escravos, em razão das leis abolicionistas; uma parte da oficialidade do Exército, devido ao desprestígio histórico dessa força militar; as elites provinciais, críticas, por motivos óbvios, do centralismo imperial; e uma larga parte do clero, descontente com a continuidade do estatuto regalista do regime e com as suas ambiguidades relativamente à *questão religiosa*. Tudo isso fazia com que, por um lado, o prestígio da Monarquia declinasse rapidamente, enquanto, por outro, o modelo republicano ia aparecendo como alternativa viável para se superar um sistema considerado “estagnado”, “enferrujado” e sem capacidade de se reformar. Existe entre os pesquisadores certo consenso quanto a identificar nessas questões as raízes da derrubada do regime monárquico, obviamente com ênfases distintas a respeito do peso de cada fator no desfecho do processo⁹⁷⁷. Expliquemos sucintamente essas questões.

Em oposição à memória construída pelos republicanos vitoriosos, convém ressaltar que o novo regime não foi implantado em clima de paz e de consensos nacionais. A “necessidade de aparentar uma união nacional em torno da República”, como escreveu Maria de Lourdes Mônaco Janotti, “encobriu a inexistência de coesão entre os próprios grupos militares e grupos civis que ascenderam ao poder”. Com efeito, logo após a

⁹⁷⁶ Ilmar de Matos escreveu que os signatários do *Manifesto Republicano* de 1870 posicionaram-se contra a ordem conservadora, isto é, em oposição à *direção saquarema*, que “conduziu” o Estado imperial durante as décadas de 1850 e 1860. Cf.: Ilmar Rohloff de Matos. *Do Império à República*. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 163-171, dez. 1989. ISSN 2178-1494. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2284/1423>. Acesso em: 15 Fev. 2018.

⁹⁷⁷ Não desconhecemos o intenso debate historiográfico sobre as causas da queda da monarquia e do advento da república. Contudo, o recorte temático desta tese não recomenda que nos detenhamos no emaranhado historiográfico de um tema tão complexo e polêmico desde a sua gênese. Para uma introdução ao debate historiográfico sobre o tema, destacamos os seguintes trabalhos: Maria de Lourdes Mônaco Janotti. “O diálogo convergente: políticos e historiadores no início da República”. In: *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998, pp. 119-143; Ângela de Castro Gomes e Marieta de Moraes Ferreira. “A Primeira República: Um balanço historiográfico”. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 4, 1989, pp. 244-280.

implantação do novo regime, ocorreram “prisões de políticos civis e militares, empastelamentos de jornais, assassinatos, depredações, além de intenso conflito parlamentar”⁹⁷⁸.

Como visto acima, o início da década de 1870 foi bastante conturbado politicamente, devido a dissidências partidárias e ao progressivo desenvolvimento do movimento “radical” nos maiores centros urbanos. Em meio ao clima contestatário da época, dois movimentos cresceram nesse novo ambiente político: o abolicionismo e o republicanismo. Ambos foram, de diferentes maneiras, assimilados por parte da “mocidade militar”, imbuída de ideias positivistas e regeneracionistas.

O movimento republicano. Como analisado anteriormente, as raízes da organização partidária do movimento republicano medraram no contexto da crise política de 1868, quando a fração mais radical se separou do Partido Liberal e fundou diversos partidos republicanos regionais, após o Manifesto Republicano (1870), sendo pioneiro o de São Paulo (1872). Na linha da velha cultura republicana⁹⁷⁹, aquele documento de 1870 caracterizava a Monarquia como expressão do despotismo, do poder pessoal, da corrupção do sistema político, da compressão da liberdade, e do bloqueio do progresso pessoal⁹⁸⁰.

A defesa do federalismo, porventura a principal bandeira dos republicanos, foi dominante entre os antimonarquistas. Conforme escreveu Aldo Janotti, “por volta do começo do último quartel do século passado, a ideia federalista passou a adquirir impressionante desenvolvimento. Influências do federalismo americano, (...) o certo é que a aspiração federalista se transformou numa das grandes preocupações dos políticos e da política do Brasil”. Como na “Europa, onde o ideal federalista se confundia com o ideal republicano, no Brasil o liberalismo cada vez mais se inconformava com a poderosa força central que dominava as províncias e, ao mesmo tempo e por consequência, revestia o pensamento descentralizador de um sinete antimonárquico: Monarquia e Federação começam a ser vistas como duas coisas antagônicas. Eram os políticos, portanto, os primeiros a se desencantar com o Império”⁹⁸¹. Por conseguinte, o crescimento do

⁹⁷⁸ Maria de Lourdes Mônaco Janotti. *O diálogo convergente*, p. 125.

⁹⁷⁹ Fernando Catroga. “Os Republicanismos Francês e Americano”. In: *Ensaio Republicano*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel do Santos, 2011, pp. 114-125.

⁹⁸⁰ José Murilo de Carvalho. República, democracia e federalismo Brasil, 1870-1891. *Varia História*. Belo Horizonte, vol. 27, no 45: p.141-157, jan/jun 2011, pp. 145-146.

⁹⁸¹ Aldo Janotti. “Como e porque terminou a monarquia brasileira”. *Revista de História*. São Paulo, Ano XXII, Vol. XLII, n. 86, pp. 305-334, abril-junho de 1971, p. 307.

movimento republicano com o seu ideal federalista – em especial na segunda metade da década de 1880, onde diversos partidos republicanos regionais foram criados – paulatinamente foi minando as bases políticas da monarquia.

A questão abolicionista. O movimento abolicionista foi o maior impulsionador da causa republicana. Como bem observou Oliveira Viana – autor de *O Ocaso do Império*, clássico da historiografia sobre o tema –, a Monarquia estava tão ligada à escravatura que “foi a lei da Abolição talvez o fator mais eficiente na generalização da ideia republicana”⁹⁸². As leis que, conquanto de forma lenta e gradual, emanciparam os escravos no último quartel do século XIX – nomeadamente a Lei do Ventre-Livre (1871), Lei do Sexagenário (1885) e Lei Áurea (1888) –, contribuíram para gerar um profundo abalo na organização agrícola da Província do Rio de Janeiro, principal reduto de apoio à Monarquia. A consequência foi que uma parte majoritária dos grandes proprietários de escravos, descontentes com a emancipação “abrupta” e sem indenização, foram engrossar as fileiras dos republicanos. É conhecido o diálogo travado entre a Princesa Isabel e o Barão de Cotegipe após a assinatura, em 13 de maio de 1888, da lei que libertou os escravos: “O Barão de Cotegipe tinha resistido até às últimas ao voto da medida. Chamou-o a Princesa-Regente, e, mostrando-lhe o entusiasmo geral provocado pela lei de abolição, lhe perguntou se não fora acerto votá-la”. A resposta “profética” foi: “Vossa alteza redimiu uma raça, mas perdeu seu trono”⁹⁸³. A interpretação dos fatos, feita por Cotegipe, não poderia ter sido mais acertada, pois, dezoito meses depois da publicação da Lei Áurea, a Princesa e toda a família imperial foram expulsas do Brasil pelos republicanos, muitos deles “de última hora”, isto é, escravocratas monarquistas que após a lei emancipatória do “elemento servil” se tornaram republicanos. Dunshee de Abranches, parlamentar e “testemunha ocular” dos fatos da época, escreveu: “monarquistas que, ainda nas vésperas da revolução, mandavam perseguir os propagandistas mais ilustres da grande causa, voltavam, na quase totalidade, as costas ao trono, na mais indecorosa apostasia”⁹⁸⁴.

A questão militar. Como os republicanos não possuíam força política e nem armada para derrubar a monarquia, aproximaram-se dos militares do Exército. Como escreveu Aldo Janotti: “Depois da Guerra do Paraguai, que deu ao Exército consciência da sua força e da sua importância, os políticos começam a cortejar os militares e estes

⁹⁸² Oliveira Viana. *O Ocaso do Império*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004, p. 65

⁹⁸³ João Pandiá Calógeras. *Formação Histórica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966, p. 302

⁹⁸⁴ Dunshee de Abranches. *Actas e actos do governo provisório*, p. 4

cada vez mais passam a atuar na vida política. Cada partido [republicano] procurava ter dentre seus filiados os militares mais importantes. E o que alguns políticos temiam que acontecesse e outros gostariam que acontecesse, aconteceu: o envolvimento de proeminentes chefes militares acabou ocasionando o envolvimento das próprias Forças Armadas na vida política nacional”⁹⁸⁵. Confirmando essa interpretação, Celso Castro, na obra *A Proclamação da República*, afirmou que, apesar de haver “muitos republicanos civis no final do Império”, eles “estiveram praticamente ausentes da conspiração. O golpe republicano foi militar, em sua organização e execução”⁹⁸⁶. Assim, fica evidente a soberba participação dos militares nos momentos finais da derrubada da Monarquia, cabendo-nos apenas explicar o motivo desse fato.

As tensões entre o Exército e a Monarquia foram agravadas no pós-Guerra do Paraguai, nos episódios comumente denominados de *Questão Militar*. Visto à sua superfície, esse conflito consistiu numa sucessão de casos de indisciplinas de militares que não se submetiam às proibições do governo para que não se imiscuissem publicamente em questões políticas. Em causa estava uma série de matérias jornalísticas escritas por militares criticando abertamente a monarquia, em especial o tratamento subalternizado conferido aos militares do Exército, a manutenção da escravidão, entre outros temas. Esse tipo de manifestação foi considerado inadequado e proibido pelo governo. A realidade, no entanto, foi que muitos militares deliberadamente não obedeceram às proibições dos “civis”, precipitando prisões e exonerações de oficiais “rebeldes”. Tudo isso agravou a crise. Foram esses militares “rebeldes” que, na manhã de 15 de novembro de 1889, se dirigiram ao Campo de Santana no Rio de Janeiro e derrubaram a Monarquia. Outro fator de tensão entre a Monarquia e o Exército estava associado à recusa, por parte dos militares, de continuarem sendo o braço do Estado na captura dos escravos fugitivos. Muitos militares retornaram da Guerra do Paraguai – onde combateram ombreados com muitos escravos-soldados –, com ideias abolicionistas.

Cabe aqui uma pergunta: quem eram de fato esses “militares rebeldes”? Celso Castro nos apresenta uma boa síntese: “Basicamente, um conjunto de oficiais de patentes inferiores do Exército (alferes-alunos, tenentes e capitães) que possuíam educação superior ou “científica” obtida durante o curso da Escola Militar, então localizada na Praia Vermelha, Rio de Janeiro. Na linguagem da época, eles eram a *mocidade militar*”. Poucos oficiais de alta patente eram contados entre esses militares. Entre os generais que se

⁹⁸⁵ Aldo Janotti. *Como e porque terminou a monarquia brasileira*, p. 327

⁹⁸⁶ Celso Castro. *A Proclamação da República*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, pp. 8-9.

envolveram na implantação da República “apenas Manuel Deodoro da Fonseca esteve presente. Os oficiais superiores podiam ser contados nos dedos, e o que mais se destacou não exercia posição de comando de tropa: o tenente-coronel Benjamin Constant Botelho de Magalhães⁹⁸⁷, professor de matemática na Escola Militar”⁹⁸⁸.

Positivismo, Militarismo e República. A “mocidade militar” que esteve diretamente envolvida na implantação da República havia sido fortemente influenciada pelas ideias de Auguste Comte e seus discípulos. A difusão do Positivismo “nos quartéis, com suas ideias de *ditadura republicana*⁹⁸⁹, de ênfase na hierarquia, de tecnicismo, de conciliação da ordem com o progresso, de subordinação da política à moral; sem falar no propósito de abolição da escravatura, também compartilhado por boa parte dos militares”, tudo isso contribuiu para consolidar os valores republicanos na caserna⁹⁹⁰.

Ivan Monteiro de Barros Lins, em sua obra *História do Positivismo no Brasil*, escreve que, a partir da década de 1850, o movimento positivista começou a estabelecer-se no Brasil de forma paulatina e permanente⁹⁹¹. Evidencia esse fato citando diversos estudantes da Escola Militar do Rio de Janeiro que defenderam teses nas áreas de física e matemática notoriamente “inspiradas na Filosofia Positivista”⁹⁹². Por outras palavras,

⁹⁸⁷ Benjamin Constant Botelho de Magalhães nasceu em Niterói (Rio de Janeiro), em 10 de fevereiro de 1837. Militar de carreira, foi estudante e professor da Escola Militar do Rio de Janeiro. Como militar participou da Guerra do Paraguai, tendo posição destacada na parte de engenharia. Desde 1868 esteve diretamente envolvido com a organização do Positivismo na Corte. Em 1876, participou da fundação da primeira associação positivista brasileira, embrião da Sociedade Positivista, que com “a ascensão de Miguel Lemos à presidência em 1881, a Sociedade Positivista transformou-se em Igreja Positivista Brasileira ou Centro Positivista Brasileiro”. Foi o principal articulador entre as forças que implantaram a República, tornando-se, durante o Governo Provisório, Ministro da Guerra (1889-1890) e também Ministro da Instrução Pública, Correios e Telégrafos (1890-1891). Faleceu antes de ver promulgada a primeira constituição republicana (22 de janeiro de 1891). A Assembleia Constituinte, nas “Disposições Transitórias” da Constituição de 1891, entronizou o seu nome concedendo-lhe o título de “Fundador da República Brasileira”. Cf.: Renato Lemos. *Benjamin Constant*. In: *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930 (CPDOC)*.

⁹⁸⁸ Celso Castro. *A Proclamação da República*, p. 9.

⁹⁸⁹ Para uma melhor compreensão dos diversos tipos de *ditaduras*, entre elas a positivista, cf.: Fernando Catroga. “Transição e ditadura em Portugal nos primórdios do século XX”. Rui Cunha Martins (Coord.) *Portugal 1874. Transição política em perspectiva histórica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, pp. 31-95.

⁹⁹⁰ Marcello Basile. *O Império Brasileiro: Panorama Político*, p. 291.

⁹⁹¹ Ivan Monteiro de Barros Lins, tendo como objetivo evidenciar como o positivismo se estava tornando popular, relata um pitoresco episódio. Uma das festividades comemorativas do centenário da morte de Pombal consistiu em uma grande regata na baía de Guanabara, onde figurava um barco que tinha o nome de *Augusto Comte*. Competiu com este um outro denominado *Jesuíta*, alusivo à luta que Pombal travou com a Companhia de Jesus. Com grandes aplausos da assistência, o barco *Augusto Comte* derrotou o *Jesuíta*. Cf.: Ivan Monteiro de Barros Lins. *História do Positivismo no Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2009, p. 310.

⁹⁹² Barros Lins. *História do Positivismo no Brasil*, p. 53

mesmo antes do ingresso de Benjamin Constant como professor daquela escola, já havia uma juventude militar bastante comprometida com o comtismo⁹⁹³.

O pensamento de Auguste Comte, nas suas várias fases e na diversidade de suas interpretações, foi uma componente forte do cientismo na escola militar, particularmente naqueles que, aceitando sobretudo as lições do seu *Cours de Philosophie Positive*, estavam abertos a recepções mais ecléticas e críticas. No entanto, a famosa divisão da carreira de Comte em duas fases – a do *Cours de Philosophie Positive*, valorizado por Émile Littré (1801-1881) e seus seguidores, e a que foi inaugurada pelo *Système de Politique Positive* e pelo *Catéchisme Positive* – teve no Brasil forte repercussão e um prolongamento inusitado. Com uma intensidade maior do que em França, os *apóstolos* do ideal de uma Religião da Humanidade organizaram-se como Igreja Positivista, liderados por Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927) e Miguel Lemos (1854-1917) lançaram o *Apostolado*, tendo por referência não tanto Littré, mas Pierre Lafitte (1825-1903) e as obras sociocráticas e sociolátricas com que A. Comte pretendia fundamentar cientificamente o advento definitivo de um novo *poder espiritual* que devia guiar a reorganização científica e sociocrata da nova sociedade científico-industrial. A opção de Miguel Lemos e Teixeira Mendes acabou afastando do núcleo do *Apostolado* aqueles que não perfilhavam a rigidez interpretativa dos *apóstolos*, entre eles Benjamin Constant.

Teixeira Mendes, o primeiro biógrafo de Constant, transcreve um “documento íntimo” em que procura evidenciar com clareza sua completa “profissão de fé” nos ensinamentos de Comte. Trata-se de uma carta enviada, em 5 de junho de 1867, de Constant à sua esposa Maria Joaquina de Bittencourt Costa, na qual escreveu: “Tu és para mim mais, muito mais, do que a Clotilde de Vaux era para o sábio e honrado Augusto Comte. Sigo, como sabes, *todas as suas doutrinas*, seus princípios, *suas crenças*: a religião da

⁹⁹³ Contrariando a ideia feita de que Benjamin Constant teria forjado na juventude militar o positivismo, fundamento ideológico para a proclamação da República, Celso Castro afirma que se deu exatamente o contrário, foram “os mancebos da Escola Militar” que contribuíram para fortalecer as ideias positivistas em Constant, sobre isso escreve Castro: “Todas as fontes disponíveis sobre o 15 de novembro destacam a liderança que Benjamin Constant exercia sobre a “mocidade militar” formada na Escola Militar da Praia Vermelha, por ter sido durante muitos anos seu professor de matemática. Ele seria o “mestre”, “líder”, “catequizador” ou “apóstolo”, desses militares. Para vários autores, principalmente os vinculados à tradição positivista, Benjamin e seus jovens liderados teriam sido o principal elemento na conspiração. Igualmente importante para a compreensão do movimento que levaria ao golpe republicano é, no entanto, focalizar não apenas o “líder” ou “mestre”, mas também seus pretensos “liderados” ou “discípulos”. Quando se examina com atenção as fontes documentais hoje disponíveis, a imagem que resulta é diferente. Ao invés de assistirmos a Benjamin Constant catequizando os jovens da Escola Militar, encontramos justamente a “mocidade militar” atraindo-o e convertendo-o ao ideal republicano. Nessa versão, portanto, cabe à “mocidade militar” o papel de principal protagonista da conspiração republicana no interior do Exército”. Cf.: Celso Castro. *A Proclamação da República*, p. 10.

Humanidade é a minha religião, sigo-a de coração, *com a diferença*, porém, de que, para mim, a família está acima de tudo. É uma religião nova, porém a mais racional, a mais filosófica, e a única que dimana naturalmente das leis que regem a natureza humana”⁹⁹⁴ (grifo acrescentado). O fato é que, mesmo simpatizante das ideias “religiosas” de Comte, em 1882, Constant desligou-se da Igreja Positivista brasileira por discordar “da maneira como Miguel Lemos dirigia a Igreja e, em especial, da implantação de uma contribuição monetária obrigatória e da proibição do exercício de cargos públicos” aos seus membros⁹⁹⁵. Infere-se que Constant era um positivista a *seu modo*; no fundo, um heterodoxo em relação aos ortodoxos do Brasil. Evidencia-se deste modo que a corrente “ortodoxa”, defendida em toda a sua radicalidade por Miguel Lemos e Teixeira Mendes, não era a única e nem a mais popular no seio dos republicanos, apesar de ser a que mais atuou em defesa do comtismo.

Benjamin Constant pode ser caracterizado como o principal articulador do movimento que implantou a República no Brasil. Na clássica obra *Contribuições à História das Ideias no Brasil*, João Cruz Costa o define como um *formador de homens*. Esse homem que era “descendente de gente humilde e professor de moços que não eram filhos de senhores de escravos, soube plantar nessa juventude o *entusiasmo pelo regime republicano*, e a semente da revolta contra a Monarquia”. Com efeito, a filosofia de Comte deu um forte contributo para a germinação dessa revolta contra o regime monárquico⁹⁹⁶.

Constant era o principal defensor da condição do militar como *cidadão e soldado*. Como escreveu um dos seus biógrafos, o militar republicano defendeu uma tese que se tornaria a marca da sua contribuição para a história do pensamento militar brasileiro do século XIX: “Os exércitos têm hoje uma alta e sublime missão, porque é mais humanitária do que guerreira: garantir a evolução do verdadeiro progresso humano que tende cada vez mais para o regime industrial e pacífico e [para o] fraternal conagraçamento dos povos”⁹⁹⁷.

⁹⁹⁴ Raimundo Teixeira Mendes. *Esboço de uma apreciação sintética da vida e da obra do fundador da República Brasileira*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Apostolado Positivista do Brasil, 1892, pp. 205-206.

⁹⁹⁵ Renato Lemos. *Benjamin Constant*, p. 16.

⁹⁹⁶ Joao Cruz Costa. *Contribuição à História das Ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1956, p. 241, *apud* Ivan Monteiro de Barros Lins. *História do Positivismo no Brasil*, pp. 54-55. Sobre as questões ligadas à História das Ideias e à História do Positivismo, João Cruz Costa manteve um rico intercâmbio epistolar com Joaquim de Carvalho, professor da Universidade de Coimbra e o grande pioneiro desses temas na Universidade Portuguesa. Sobre esta relação consultar o recente trabalho de Débora Dias Macambira. *A “redescoberta” do Brasil em Joaquim de Carvalho. Uma comunidade luso-brasileira feita de livros* (1928-1958). Tese (Doutoramento). Universidade de Coimbra, 2017.

⁹⁹⁷ Ivan Monteiro de Barros Lins. *História do Positivismo no Brasil*, p. 20

Foi supostamente motivado por essa missão que muitos oficiais de baixa patente, entre os meses de setembro a novembro de 1889, conspiraram intensamente contra a Monarquia, e, com o apoio de diversas lideranças civis republicanas, em 15 de novembro executaram o golpe que culminou na queda do Segundo Reinado. Concretizava-se assim a “profecia” de Cotegipe: o Terceiro Reinado desejado pela Princesa Isabel estava definitivamente interrompido.

Portanto, as profundas transformações políticas, econômicas, sociais e militares, operadas desde o final da década de 1860, associadas ao discurso em prol do federalismo, fizeram com que o modelo republicano deixasse de ser um ideal difuso para se tornar num meio viável de superação do atraso que a Monarquia representava para os novos grupos sociais, ansiosos de mudanças nas relações de poder, com a possibilidade da ampliação dos horizontes de expectativas. No entanto, como está evidente, e como ressaltou José Murilo de Carvalho, a “participação popular” na proclamação da República foi “nula”, assim como foram nulos também todos os “esforços de participação nos anos que se seguiram”. A conclusão foi que “nossa República, passado o momento inicial de esperança de expansão democrática, consolidou-se sobre o mínimo de participação eleitoral, sobre a exclusão do envolvimento popular no governo”. A República implantada realmente *não foi uma res publica*⁹⁹⁸.

Resta ainda uma outra temática polêmica: a de averiguar a importância da *questão religiosa* – tendo como ponto de partida a *questão dos bispos*, no início da década de 1870 – na crise e queda da Monarquia. Nos primeiros estudos explicativos sobre as causas do declínio do regime monárquico, quase sempre se incluía entre elas a “oposição da Igreja Católica Romana”, como resposta as perseguições sofridas debaixo do governo de D. Pedro II⁹⁹⁹. Esta tese já não tem defensores. Primeiro, em razão de que os bispos logo perceberam que as ideias republicanas e positivistas, assim como os liberais radicais, esboçavam uma face anticlerical bem mais virulenta do que o regalismo imperial. Segundo, porque progressivamente os bispos e o próprio Papa começaram a se aproximar da Princesa Isabel, herdeira do trono e extremamente católica. Evidência disso pode ser

⁹⁹⁸ José Murilo de Carvalho. *Os Bestializados*. O Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 161.

⁹⁹⁹ Conforme análise de Emília Viotti da Costa, foi Pandiá Calógeras que incluiu entre os fatores que acarretaram a queda da Monarquia o conflito entre o Estado e a Igreja, provocado pela questão dos bispos. “Na opinião de Calógeras, a Questão Religiosa, a Abolição, a Questão Militar, a luta entre os partidos visando à conquista do poder, a incapacidade dos políticos, a subserviência da maioria ao Imperador e, finalmente, a propaganda republicana tinham sido os principais fatores da queda da Monarquia”. Cf.: Emília Viotti da Costa. *Da Monarquia à República*. Momentos decisivos. 7ª ed. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1999, p. 415.

constatada na doação da *Rosa de Ouro* feita pelo Papa Leão XIII à “redentora dos escravos” por ocasião da assinatura da Lei Áurea¹⁰⁰⁰.

Na pomposa cerimônia de entrega do “mimo” papal, ocorrida em 28 de setembro de 1888, Dom Macedo Costa, um dos protagonistas da *questão dos bispos*, fez um elogioso discurso à princesa herdeira na Capela Imperial. Após exaltar o “ato generoso que quebrou os ferros do cativo a tantos milhares de filhos seus que existiam no Império”, afirma que “cumpria agora abolir o cativo moral” e “restaurar, moral e religiosamente o Brasil”, pois “a estabilidade do trono e o futuro da nossa sociedade dependem dessa restauração”. Reconhece que naquele momento estava crescendo “uma tendência para destruir as tradições do passado, sob o pretexto de preparar mais auspicioso porvir”¹⁰⁰¹.

Na conclusão do discurso, afirma categoricamente: “O Brasil precisa do Catolicismo”. E então conclama as autoridades presentes para não prescindirem da Igreja e para estreitarem os laços com o Papa:

Vós que tendes nos ombros as tremendas responsabilidades do poder, sabeis que não podeis governar sós o Brasil; precisais, não podeis prescindir, do auxílio da religião. A força material da autoridade pública apenas atinge o corpo – quando o atinge! É preciso uma força superior, sobrenatural, que penetre até às almas, que chegue até o fundo das consciências para lá depor os germes profundos da honra e da virtude. Precisais da fé! Com ela tudo se conservará, tudo florescerá, tudo prosperará. Pois bem, senhores! Já que o Sumo Pontífice, o maior representante da religião, o homem que exerce a maior força moral neste mundo, em uma crise tão memorável de nossa vida social, vem a nós cheio de benevolência e de amor pela nossa nação, vamos nós ao Sumo Sacerdote! Estreitemos com ele laços de amor, de gratidão, de filial obediência¹⁰⁰².

Como se vê, havia uma clara compreensão, por parte de D. Macedo Costa, da existência de tendências “para destruir as tradições”, e, cientes disso, o papa e o bispo tentavam a todo o custo inculcar nas autoridades a ideia de que o Brasil teria de manter o catolicismo como o único caminho seguro para “tudo conservar”. Por conseguinte, o que

¹⁰⁰⁰ Antônio Macedo Costa. *Leão XIII e o Brasil*. Discurso pronunciado pelo bispo do Pará em 28 de setembro de 1888 na Capela Imperial. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946.

¹⁰⁰¹ Antônio Macedo Costa. *Leão XIII e o Brasil*, pp. 25-26.

¹⁰⁰² Antônio Macedo Costa. *Leão XIII e o Brasil*, pp. 27-28.

a Igreja Católica desejava de fato era uma transição de poder pacífica entre D. Pedro II – pouco simpático à religião – e a fervorosa católica, a “sereníssima senhora Princesa Isabel”¹⁰⁰³.

1.2 O último suspiro dos liberais ou o fracasso da *inutilização da República*

Em 11 de junho de 1889, o Visconde de Ouro Preto, um liberal, assumiu a liderança do novo gabinete. Em sessão na Câmara dos Deputados, apresentou o seu programa de governo, no qual pretendia empreender “largas reformas na ordem política, social e econômica, inspiradas na *escola democrática*”, reformas que, em sua compreensão, não “deveriam ser adiadas”. Entre elas, destacou: o alargamento do direito de votos; a plena autonomia dos municípios e províncias; a temporalidade do senado; e a “liberdade de cultos e seus conseqüências, medidas aconselhadas pela necessidade de facilitar a assimilação, na família brasileira, dos elementos estranhos provenientes da imigração, que convém fomentar na maior escala”. Como não poderia deixar de ser, a sessão foi bastante tumultuada. A certa altura, o deputado Pedro Luiz exclamou: “É o começo da república!”. Na sequência, Ouro Preto retrucou: “Não; *é a inutilização da república*”. Então completou: “Sob a Monarquia constitucional representativa podemos obter, com maior facilidade e segurança, a mais completa liberdade”. O taquígrafo registrou que “numerosos apartes se cruzaram”, revelando a exaltação do plenário frente às propostas “radicais” do novo gabinete¹⁰⁰⁴.

Como a maioria da Câmara dos Deputados era conservadora, e em razão do radicalismo das propostas de Ouro Preto, foi aprovada uma moção de desconfiança ao governo. No entanto, em vez de derrubar o gabinete, o que ocorreu foi a dissolução da Câmara temporária, em 17 de junho, por decreto Imperial¹⁰⁰⁵, procedimento que só veio intensificar a crise. Como de costume, novas eleições foram convocadas e realizadas (31

¹⁰⁰³ Emília Viotti da Costa escreveu que a historiografia sobrestimou o papel da *Questão dos Bispos* na proclamação da República. “É exagero supor que a Questão Religiosa (sic) que indispsôs momentaneamente o Trono com a Igreja foi dos fatores primordiais na proclamação da República. Para que isso acontecesse era preciso que a nação fosse profundamente clerical, a Monarquia se configurasse como inimiga da Igreja e a República significasse maior força e prestígio para o clero. (...) A Questão Religiosa não poderia contribuir de modo preponderante para a queda da Monarquia. Quando muito, revelando o conflito entre o Poder Civil e o Poder Religioso, contribuiria para aumentar o número dos que advogavam a necessidade de separação da Igreja do Estado e, assim, indiretamente, favorecia o advento da República, que tinha essa norma como objetivo”. Cf.: Emília Viotti da Costa. *Da Monarquia à República*, p. 457.

¹⁰⁰⁴ ACD, 11 de junho de 1889, vol. I, pp. 140-143

¹⁰⁰⁵ Decreto nº 10251 de 15 de junho de 1889 – Dissolve a Câmara dos Deputados e convoca outra. Cf.: ACD, 17 de junho de 1889, vol. I, p. 158.

de agosto de 1889), sendo a nova legislatura favorável às propostas do Gabinete. Entretanto, antes da posse dos novos deputados, os militares aceleraram suas ações e, por meio de um golpe, implantaram a República¹⁰⁰⁶.

Com efeito, nas primeiras horas da manhã do dia 15 de novembro de 1889, as tropas do Exército, sob o comando do Marechal Manuel Deodoro da Fonseca, entraram no Campo de Santana, onde ficava o Quartel-General do Exército, ali posicionaram os seus canhões sem que fossem incomodados:

Convencido da falta de disposição para a resistência, Ouro Preto reuniu-se então com o ministério e capitulou. Deodoro, seguido dos principais militares rebelados, ingressou a cavalo no interior do QG, foi saudado pela tropa e ordenou uma salva de tiros de canhão. Passados alguns instantes, Deodoro entrou na sala em que estavam reunidos os ministros e anunciou que organizaria outro ministério de acordo com as indicações que iria levar ao imperador. (...) Na tarde do dia 15, republicanos militares e civis ainda estavam inquietos, por não ter sido formalmente instituída a República. Muitos, incluindo Benjamin Constant, seguiram para a casa de Deodoro. O fato é que apenas à noite se formalizou a constituição do governo provisório (...) e se assinou o primeiro decreto, que dizia, em seu artigo 1º: “Fica proclamada provisoriamente e decretada como forma de governo da Nação Brasileira – A República Federativa”¹⁰⁰⁷.

Note-se que a República foi *provisoriamente* proclamada. No Decreto nº 1, de 15 de novembro de 1889, em seu artigo sétimo dizia-se: “Sendo a República Federativa Brasileira a forma de governo proclamada, o Governo Provisório não reconhece nem reconhecerá nenhum governo local contrário á forma republicana, *aguardando*, como lhe cumpre, o pronunciamento definitivo do voto da nação, livremente expressado pelo sufrágio popular”¹⁰⁰⁸. A nação só é convidada a se pronunciar mais de um século depois de proclamado o novo regime¹⁰⁰⁹.

¹⁰⁰⁶ Marcello Basile. *O Império brasileiro. Panorama Político*, p. 292.

¹⁰⁰⁷ Celso Castro. *A Proclamação da República*, pp. 75-76.

¹⁰⁰⁸ Brasil. “Decreto nº 1, de 15 de novembro de 1889”. In: Brasil. *Decretos do governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1890, pp. 1-2.

¹⁰⁰⁹ Conforme Celso Castro escreveu, “o pronunciamento definitivo da Nação” só veio a ser “realizado 104 anos mais tarde, em 1993”, por meio de um plebiscito sobre qual deveria ser a *forma* de governo (monarquia ou república) e o *sistema* de governo (parlamentarismo ou presidencialismo) em que a “República [presidencialista] obteve 86,6% dos votos válidos, contra 13,4% para a Monarquia”. Cf.: Celso Castro. *A Proclamação da República*, p. 5.

2. O Governo Provisório (1889-1891): um “conclave” anticlerical

Os debates políticos em torno do processo inicial conducente à secularização do Estado na República podem ser analisados em dois conjuntos documentais: nas *Atas* do Conselho de Ministros do Governo Provisório (1889-1891), e nos *Anais* da Assembleia Constituinte (1890-1891). Do Conselho de Ministros resultaram os *Decretos Coletivos* e da Constituinte, além dos debates internos, a própria *Constituição de 1891*. Por conseguinte, nas *Atas* e nos *Anais* apreendemos o teor dos debates e, nos *Decretos* e na *Constituição*, os seus resultados.

O *Governo Provisório* teve uma existência relativamente curta. Vigorou de 15 de novembro de 1889 – proclamação da República – até 26 de fevereiro de 1891, quando o *Congresso Nacional* (Câmara dos Deputados e Senado Federal reunidos), de forma indireta¹⁰¹⁰, elegeu o Marechal Deodoro da Fonseca e Floriano Peixoto, respectivamente como presidente e vice-presidente da República, iniciando o *Governo Constitucional* que, no entanto, continuou debaixo da tutela dos militares. O primeiro presidente civil do novo regime será Prudente de Moraes, eleito em 1894.

João Dunshee de Abranches Moura¹⁰¹¹, enquanto “testemunha ocular de quase todos os fatos da época”, ao mesmo tempo que um estudioso do “caráter e as aptidões dos nossos homens públicos”, escreveu a obra *Actas e Actos do Governo Provisório*¹⁰¹². Na

¹⁰¹⁰ A eleição indireta do primeiro presidente da nova República estava prevista no art. 67º do Decreto nº 511, de 23 de Junho de 1890, no qual determinava que “Aos cidadãos eleitos para o primeiro Congresso estendem-se conferidos poderes especiais para exprimir a vontade nacional acerca da Constituição (...) bem como para eleger o primeiro Presidente e Vice-Presidente da República”. Cf.: *Annaes do Congresso Constituinte da República*. Sessão em 25 de fevereiro de 1891, Vol. III, pp. 306-307

¹⁰¹¹ João Dunshee de Abranches Moura (1868-1941) nasceu na cidade de São Luís, filho de Antônio da Silva Moura e de Raimunda de Abranches Moura. Iniciou seus estudos em São Luís e em 1884 ingressou na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, tornando-se defensor das causas abolicionista e republicana. Em 1888 foi nomeado promotor público em Barra do Corda (MA) e, para assumir o cargo, abandonou o curso de medicina. Em 1890 tornou-se professor de física, química e história natural no Instituto H. Köpker e no Colégio Brasileiro-Alemão. Também se formou em direito e foi professor honorário da Universidade de Heidelberg, na Alemanha. Quando Rodrigues Alves (1902-1906) assumiu a presidência da República, foi nomeado comissário do governo junto aos institutos equiparados de ensino secundário e superior. Em 1903 foi eleito deputado estadual no Maranhão. “Foi sucessivamente reeleito deputado estadual até o ano de 1910, a despeito de ter sido eleito deputado federal em 1905. Igualmente reeleito deputado federal para várias legislaturas, permaneceu na Câmara dos Deputados de 1905 a 1917 e aí presidiu a Comissão de Diplomacia e Tratados, a Comissão Especial de Justiça Militar e a Comissão Organizadora do Código Penal Militar. No campo jornalístico, teve intensa atividade. Em 1910, foi eleito presidente da Associação Brasileira de Imprensa. Foi também sócio do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão e membro da Academia Maranhense de Letras”. Cf.: Raimundo Helio Lopes. “João Dunshee de Abranches Moura”. In: *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930 (CPDOC)*.

¹⁰¹² Dunshee de Abranches. *Actas e actos do governo provisório*. Cópias autênticas dos protocolos das sessões secretas do Conselho de Ministros desde a proclamação da República até à organização do gabinete Lucena, acompanhadas de importantes revelações e documentos. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1907.

Introdução, esclarece o leitor sobre o seu objetivo: através de “comentários e revelações” de bastidores, o principal valor da sua obra reside na publicação das “cópias autênticas de todas as Atas do Governo Provisório”¹⁰¹³. Com efeito, por meio do seu trabalho é possível acompanhar mês a mês as principais decisões do Governo Provisório da República¹⁰¹⁴.

Dunshee de Abranches – de maneira sintética e de forma extremamente laudatória –, apresentou um perfil psicológico de cada membro do novo governo. Nessa apresentação, “salta aos olhos” a heterogeneidade da sua composição. E caracterizou-a assim: o marechal do Exército, Manoel Deodoro da Fonseca, era aquele que estava “à frente do governo ditatorial e representava o braço forte que derrubara o trono”; o positivista Benjamim Constant, definido como “o homem coração, o coração feito patriota, o patriota tornado conspirador, na pasta da Guerra, sintetizava a alma da revolução”; por sua vez, Quintino Bocaiúva, “á testa dos negócios do Exterior, como José Bonifácio, na Independência, era o símbolo da propaganda e da fé inabalável na República”; Rui Barbosa, foi caracterizado como “o talento extraordinário”, estando “na direção das finanças deveria ser o continuador inexperto dos sonhos aurifulgentes do Visconde de Ouro Preto”; na pasta da Marinha, estava Eduardo Wandenkolk, “o mais querido dos oficiais superiores da armada”; e, na da Justiça, Campos Salles, “um dos mais esforçados entre os chefes republicanos paulistas”; a pasta da Agricultura, Comércio e Obras Públicas era ocupada pelo também positivista Demétrio Ribeiro, “filho ilustre da legendaria terra dos *Farrapos*”; e, na do Interior, Aristides Lobo, “um dos mais puros e intemeratos próceres da propaganda”. “Cada um deles”, finaliza Abranches, “se impusera pelo seu nome, ou pelos seus serviços nas campanhas contra a Monarquia, para ocupar os postos riscados e supremos do governo revolucionário”¹⁰¹⁵. A *Revista Ilustrada*, no dia seguinte a implantação da República, estampou em suas páginas um *poster* dos ministros e suas pastas (figura 13)¹⁰¹⁶.

¹⁰¹³ Dunshee de Abranches. *Actas e actos do governo provisório*, p. IX.

¹⁰¹⁴ O *Governo Provisório* existiu de 15 de novembro de 1889 a 26 de fevereiro de 1891, quando o *Congresso Nacional* (Câmara dos Deputados e Senado Federal reunidos) elegeu o Marechal Deodoro da Fonseca e Floriano Peixoto, respectivamente como presidente e vice-presidente da República. Cf.: *Annaes do Congresso Constituinte da República*, sessão em 25 de fevereiro de 1891, v. III, pp. 306-307. A eleição indireta do primeiro presidente da nova República estava prevista no art. 67º do Decreto nº 511, de 23 de junho de 1890, que determinava: “Aos cidadãos eleitos para o primeiro Congresso entendem-se conferidos poderes especiais para exprimir a vontade nacional acerca da Constituição publicada pelo decreto n. 510 de 22 de junho corrente, bem como para *eleger o primeiro Presidente e Vice-Presidente da República*”.

¹⁰¹⁵ Dunshee de Abranches. *Actas e actos do governo provisório*, pp. 4 -5.

¹⁰¹⁶ A *Revista Ilustrada* era uma “folha literária, artística e, principalmente, política, criada em 1876 no Rio de Janeiro, deixou de circular em 1898. O fundador, Angelo Agostini (1843-1910), era “natural de Farcelle, na província de Piemonte, sul da Itália. Antes de vir para o Brasil, Agostini morou grande parte de sua vida em Paris, com a avó materna Ana Agostini. Chegou ao Brasil em 1859 para se encontrar com a mãe, a

Figura 13:
O primeiro ministério dos Estados Unidos do Brazil



Revista Ilustrada. Rio de Janeiro, 16 de novembro de 1889, ano 14º, n. 569.

Na composição do ministério é perfeitamente identificável a influência tanto do positivismo de cariz mais ortodoxo, quanto da maçonaria. Benjamin Constant e Demétrio Ribeiro eram declaradamente os promotores do comtismo no novo governo. Apesar da patente presença desta corrente filosófica, nos parece que a sua influência nas principais decisões do governo provisório, assim como na assembleia constituinte, não foi tão

cantora lírica Rachel Agostini, que, após viajar por diversas partes da Europa, se casara com o jornalista português Antônio Pedro Marques de Almeida e se radicara no país”. Cf.: Carla Silva do Nascimento. “Revista Ilustrada”. In: *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930 (CPDOC)*. Nota: todas as figuras utilizadas nesta tese, provenientes do periódico *Revista Ilustrada*, foram extraídas da plataforma digital da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, disponível em: http://memoria.bn.br/pdf/709654/per709654_1873_00215.pdf. Acessada ao longo do ano de 2015. Posto isto, doravante citarei apenas os dados da edição do periódico.

marcante como era esperado pelos divulgadores do comtismo. Adiante, essa ilação ficará mais evidente.

Por sua vez, conforme escreveu Marco Morel, “o primeiro ministério do Governo Provisório era todo composto de maçons”. No entanto, o historiador toma certa cautela ao afirmar que a denominação “República maçônica” no Brasil, “apesar das evidências, não é cabível, na medida em que não foi a maçonaria que nomeou tais autoridades, mas ao contrário, aqueles líderes políticos é que chegaram aos cargos por defenderem determinados interesses, fazerem alianças, participarem de movimentos, representarem ideias e projetos, terem prestígio, enfim, serem representativos de setores da sociedade”¹⁰¹⁷. Sobre a afirmação de que *todo* o primeiro ministério era maçom, entendemos que há aqui certo exagero. Por exemplo: Rui Barbosa foi iniciado na maçonaria; entretanto deixou a ordem e nunca mais foi reintegrado. E não existe concordância entre os biógrafos de Benjamin Constant a respeito de ele ser ou não da Maçonaria¹⁰¹⁸. O mesmo vale para Demétrio Ribeiro. Seja com ou sem, o fato é que a maçonaria, e não diretamente o positivismo, foi a influência maior nas decisões de caráter anticlerical do novo regime.

Os registros presentes no *Boletim do Grande Oriente do Brasil* corroboram o fato de que alguns membros proeminentes do Governo Provisório eram pedreiros-livres. Com o título “A Maçonaria revive”, em 24 de março de 1890, o periódico maçônico noticiou que Deodoro da Fonseca, o chefe do governo, em dezembro de 1889, tinha sido empossado como o novo Grão-mestre do GOB. O articulista escreveu nestes termos: “Na presença de uma reunião do povo maçônico, como há muitos anos não se via, tomou posse e prestou juramento do alto cargo de Grão-Mestre Grande Conselheiro de Ordem maçônica, o Generalíssimo Manoel Deodoro da Fonseca”. O *Boletim* relata ainda que a sessão foi bastante concorrida, com uma “grande aglomeração de pessoas” presentes para assistirem ao “grande evento”¹⁰¹⁹.

No número seguinte do *Boletim*, subordinado ao mesmo título “A Maçonaria revive”, em matéria de primeira página assinada por certo Nemo, o articulista retomou o assunto, declarando que “a escolha feita pelo Sapientíssimo Grande Oriente tinha

¹⁰¹⁷ Marco Morel. “Maçonaria”. In: *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930 (CPDOC)*.

¹⁰¹⁸ Renato Luís do Couto Neto e Lemos. Benjamin Constant: biografia e explicação histórica. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 10, n. 19, p. 67-82, jul. 1997. ISSN 2178-1494. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2039/1178>. Acesso em: 17 de novembro de 2017.

¹⁰¹⁹ *BOGOB*. Março de 1890. Número 1. 15º ano, p. 4.

agradado a todo o povo maçônico”. Registra também a entrada de “novos obreiros”: “Conquanto nos celeiros maçônicos – as oficinas – tenha entrado algum joio de mistura com o trigo, fácil é a olhos perspicazes conhecê-lo e separá-lo. Aceitando o que está, como *fruto das facilidades dos tempos que não corrido*, cumpre que, de ora em diante, haja toda a severidade na admissão de novos obreiros” (grifo acrescentado). Assim dito, passa o autor a fazer considerações acerca da tarefa, para ele de difícil alçada, de escolher obreiros a admitir¹⁰²⁰. Nos novos tempos estava-se revigorando a decadente maçonaria brasileira.

Francisco Rangel Pestana, como veremos, um dos elaboradores do pré-projeto da nova Constituição, era também chefe da maçonaria. Com o título *Os novos chefes da Ordem*, o *Boletim*, em julho de 1892, relata que, após a renúncia do Grão-mestre, Marechal Manoel Deodoro da Fonseca, sucede-se uma eleição, dada em 30 de junho. Os votos, realça o texto, revelam um resultado “por quase unanimidade”, sendo escolhidos o Dr. Antônio Joaquim de Macedo Soares e Dr. Francisco Rangel Pestana para os cargos diretivos. Esta foi a “primeira eleição direta [a ter] lugar em virtude da Constituição vigente”¹⁰²¹.

Em 1897, o *Boletim* informou sobre a tomada de posse de Quintino Bocaiúva como Grão-Mestre do GOB e publica uma breve biografia do seu percurso maçônico. E a sua proximidade com Saldanha Marinho é realçada em diversos pontos: “Com a sua pena e com a sua palavra, o atual Grão-Mestre Adjunto continuou a secundar o denodado *Ganganelli* nessa luta incessante pelas grandes ideias democráticas, tendo ambos a satisfação de ver o seu ideal realizado em 15 de novembro de 1889. Saldanha Marinho e Quintino Bocaiúva, intimamente ligados pelas grandiosas ideias que defendiam e propagavam, receberam então dos seus concidadãos todas aquelas provas de distinção a que tinham feito jus”. As expectativas quanto à nova direção da maçonaria eram grandes e cheias de esperança: “Dirigida a nossa Ordem no Brasil pelos eminentes patriotas e estimados cidadãos Macedo Soares e Quintino Bocaiúva, muito temos a esperar do brilhante e glorioso futuro que esses honrados chefes saberão traçar-lhe”¹⁰²².

¹⁰²⁰ *BOGOB*. Março de 1890. Número 2. 15º ano. Tipografia de J. Barbosa & C. Rua D’ajuda, 31, p. 35.

¹⁰²¹ *BOGOB*. Julho de 1892. Número 5. 17º ano. Na sequência, o texto elenca os 14 nomes que preenchem o quadro dos Grandes Mestres na Ordem do Brasil: Conselheiro José Bonifácio de Andrade e Silva, Dom Pedro 1º, novamente o Conselheiro José Bonifácio de Andrade e Silva, Visconde de Albuquerque, Marquez de Abrantes, Barão de Cayrú, Conselheiro Joaquim Saldanha Marinho, Conselheiro Joaquim Marcelino de Brito, Visconde do Rio Branco, General Francisco José Cardoso Junior, Visconde Vieira da Silva, Visconde de Jary, Generalíssimo Manoel Deodoro da Fonseca e o Ministro Antônio Joaquim de Macedo Soares.

¹⁰²² *BOGOB*. Maio e junho de 1897. Número 3 e 4. 22º ano. Typ. Da papelaria Ribeiro, Rua da Quitanda, 79-B, pp. 124-125.

Figura 14:

Capa e primeira página da brochura: “Homenagem ao Grande Oriente do Brasil do Grande Oriente Lusitano Unido, Supremo Conselho da Maçonaria Portuguesa” (1889)



Fonte: *Fundo DCD - Documentos Carvalhão Duarte/Simões Raposo*. Disponível em: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_146734. Acesso em 16 de maio de 2017.

O ministro Campos Sales, e futuro presidente do Brasil, era outro ativo pedreiro-livre. Em 1898, a maçonaria portuguesa, por meio do seu *Boletim*, divulgou abundantemente a visita do novo presidente eleito da República Brasileira, ao mesmo tempo que convidava todos os pedreiros-livres para participarem dos eventos de recepção ao grande irmão maçom (figura 14). O GOLU chegou a produzir uma brochura intitulada "Homenagem ao Grande Oriente do Brasil do Grande Oriente Lusitano Unido, Supremo Conselho da Maçonaria Portuguesa", com o propósito de “saudar o ilustre presidente eleito da república brasileira”¹⁰²³.

Em suma: o anticlericalismo do Governo Provisório estava mais enformado pela tradição maçônica do que pelo positivismo. A presença dos pedreiros-livres foi mais

¹⁰²³ GOLU. *Homenagem ao Grande Oriente do Brasil do Grande Oriente Lusitano Unido, Supremo Conselho da Maçonaria Portuguesa*. Lisboa: Tipografia do Comércio, 1899. Disponível em: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_146734. Acesso em 16 de maio de 2017.

regular e duradoura no novo regime¹⁰²⁴. Os seus protagonistas estiveram – direta ou indiretamente – mais imbuídos da mundividência construída no interior das lojas maçônicas do que no templo positivista. Isto é, parte da agenda dos positivistas brasileiros – muitos deles direta ou indiretamente vinculados ao *apostolado* –, esteve em discordância com o anticlericalismo evidenciado na agenda do livre-pensamento.

3. O nó górdio cortado... finalmente: a lei de separação entre a Igreja e o Estado.

Rui Barbosa e o Decreto 119-A

Tendo como referência as *atas* do Conselho de Ministros fica evidente que as primeiras semanas do governo provisório foram extremamente agitadas. É novamente Dunshee de Abranches a fazer uma observação bastante condizente com os fatos revelados naquelas atas e no próprio transcorrer da institucionalização do novo regime: “deve-se dizer com justiça, que, na primeira semana após a proclamação da República, um único cérebro pensou e agiu – o de Rui Barbosa. Todos os atos fundamentais do regime se devem às energias do seu másculo talento e da sua brilhante ilustração. E, nos primeiros instantes, a sua ação teve de enfeixar a de todos os outros membros do governo, levando a toda a parte o influxo da ditadura, que se organizara”¹⁰²⁵.

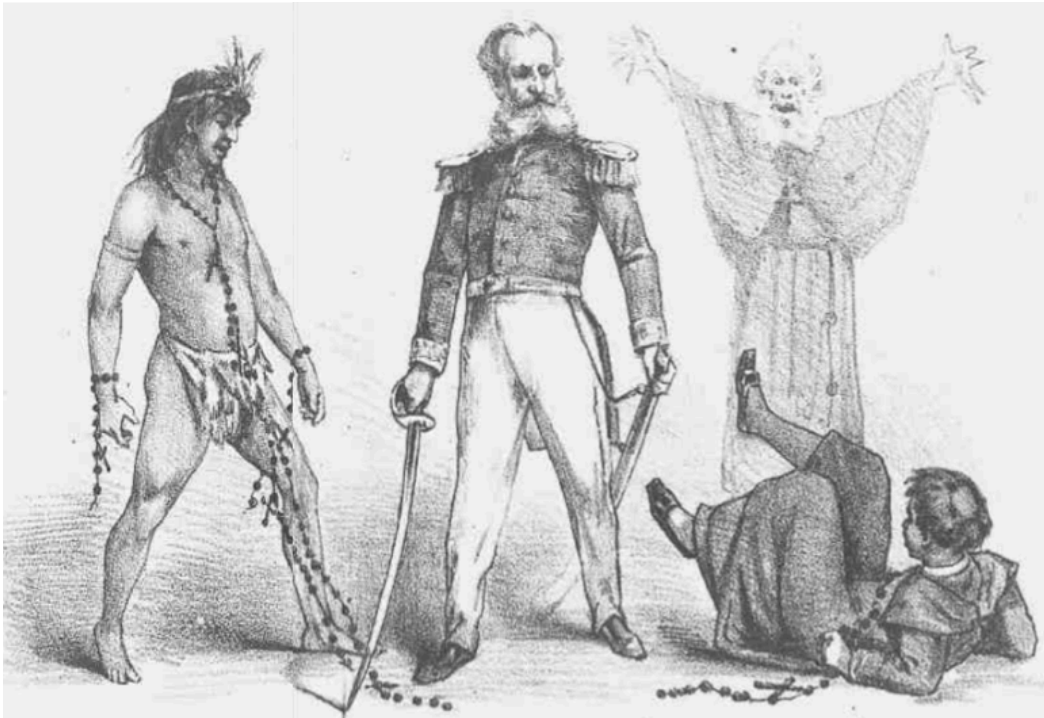
Apesar da relevância de um ou de outro ministro, uma das primeiras decisões do novo governo foi a formação do Conselho de Ministros, com o propósito de “tirar do seu chefe supremo [no caso Deodoro da Fonseca] a responsabilidade única de administração, tornando-a coletiva e estabelecendo que os seus membros deliberassem sempre nas questões mais graves ou capitais por maioria de votos”. A partir de então, todos os atos que tinham caráter legislativo foram deliberados em “comum e por maioria de votos, substituída a responsabilidade individual de cada ministro pela responsabilidade coletiva do Governo Provisório”¹⁰²⁶. Era uma aproximação ao *cabinet government* inglês.

¹⁰²⁴ William Almeida de Carvalho escreve que com a Proclamação da República foi “grande a efervescência nas Lojas e nos clubes republicanos de inspiração maçônica, destacando-se, nesse período, muitos maçons civis, que seriam chamados de “republicanos históricos”: Quintino Bocaiúva (fundador do jornal *A República* e futuro Grão-Mestre do GOB), Campos Sales (futuro Presidente da República), Prudente de Moraes (primeiro presidente civil da República), Silva Jardim, Rangel Pestana, Francisco Glicério, Américo de Campos, Pedro de Toledo, Américo Brasiliense, Ubaldino do Amaral, Aristides Lobo, Bernardino de Campos e outros”. Cf.: William Almeida de Carvalho. “Pequena História da Maçonaria no Brasil”. In: *REHMLAC* ISSN 1659-4223 Vol. 2, no 1, Mayo-Noviembre 2010, pp. 42-43

¹⁰²⁵ Dunshee de Abranches. *Actas e actos do governo provisório*, p. 7.

¹⁰²⁶ Dunshee de Abranches. *Actas e actos do governo provisório*, pp. 8-9.

Figura 15:
Deodoro da Fonseca separando a Igreja do Estado



Revista Ilustrada. Rio de Janeiro, 18 de janeiro de 1890, ano 15^o, n. 575, 1890, pp. 4-5. Na legenda que acompanhava a imagem lê-se: “A rija espada do governo provisório cortou um dos laços fatais que prendiam o Brasil: está separada a Igreja do Estado e o elemento retrógrado posto em pântano. Graças, oh! Céus!” (*sic*).

Foi da pena de Rui Barbosa que veio o ato que mudaria completamente o estatuto da Igreja Católica Apostólica Romana na sua relação com o Estado brasileiro, isto é, o fim da união entre Igreja e Estado no país. Barbosa foi aquele que – obviamente com a solidariedade do Conselho de Ministros, e, sobretudo, com a *espada* de Deodoro da Fonseca, como bem ilustrou Angelo Agostini na *Revista Ilustrada* (figura 15) –, cortaria o *nó górdio* ou os “laços fatais” que por tanto tempo uniram os dois poderes. Fundamentalmente por ser um *governo de exceção*, aquilo que não tinha sido resolvido em quase três décadas de intensos conflitos durante a Monarquia foi solucionado em apenas cinquenta e três dias no novo regime. Em menos de dois meses, todas aquelas grandes questões que tinham motivado tantas querelas, e afligido muitas consciências, estavam razoavelmente solucionadas sem grandes abalos e conflitos. Enfim, sem “guerra religiosa”. A verdade foi que os temores de ambos os lados, que tantas vezes foram utilizados como argumentos para não se separar a Igreja do Estado, não se materializaram. Nem a sociedade se clericalizou e se voltou contra o Estado, nem a Igreja ficou

desamparada e definhando. A Igreja Católica floresceu como nunca. E o Estado passou a dedicar-se à sua justa esfera de atuação. Como queria Silveira Martins, desde então, cada indivíduo passou a ter a liberdade de *ir para o céu* (ou não ir) conforme quisesse.

A construção do decreto de separação entre a Igreja e o Estado teve início nos primeiros dias de dezembro de 1889. O primeiro rascunho de projeto com esse propósito foi apresentado pelo positivista ortodoxo do Rio Grande do Sul, Demétrio Ribeiro, Ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas¹⁰²⁷. Nos dias 9 e 16 de dezembro, nas reuniões do Conselho de Ministros, ele defendeu um amplo texto que englobava, além da separação entre a Igreja e Estado, o estabelecimento do casamento civil, da secularização dos cemitérios e do registro civil¹⁰²⁸.

¹⁰²⁷ Demétrio Nunes Ribeiro (1855-1931) era natural do Rio Grande do Sul. Estudou na Politécnica do Rio de Janeiro, tendo-se licenciado em engenharia, *locus* onde fez sua “profissão de fé ao positivismo”. Ocupou também a função de professor. Participou do Clube Republicano de Porto Alegre, e se tornou um dos fundadores do Partido Republicano Rio-Grandense (1882). Depois da proclamação da República, “foi convidado pelo governo provisório chefiado pelo marechal Deodoro da Fonseca para assumir o Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, em 7 de dezembro de 1889”. No entanto, “Em 31 de janeiro de 1890 deixou o ministério, em protesto contra o decreto de 17 de janeiro, baixado pelo Ministro da Fazenda, que criava os bancos emissores estaduais”; foi eleito como constituinte e, após a conclusão dos trabalhos de confecção da nova Constituição, assumia a cadeira de deputado. Cf.: Raimundo Hélio Lopes e Izabel Noll. “Demétrio Ribeiro”. In: *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930 (CPDOC)*.

¹⁰²⁸ Nos *Anais da Câmara dos Deputados* foi publicado o *Projeto de Decreto de Separação entre o Estado e a Igreja* que o então ministro Demétrio Ribeiro apresentou no Conselho de Ministros do Governo Provisório nas sessões de 9 e 16 de dezembro de 1889. O texto foi o seguinte: “O Governo Provisório dos Estados Unidos do Brasil, considerando que a política republicana baseia-se na mais completa liberdade espiritual; que os privilégios concedidos pelo poder civil aos adeptos de qualquer doutrina só têm servido para dificultar a natural advento das opiniões legítimas que precedem à regeneração dos costumes; que as doutrinas destinadas a prevalecer não precisam de apoio temporal, como a história o demonstra; que nas reformas políticas deve ser respeitada a situação material dos funcionários; que só as transformações dos costumes devem produzir espontaneamente a extinção das instituições legadas pelo passado, limitando-se apenas a autoridade civil a abolir os privilégios de que gozarem as referidas instituições; que a pátria deve garantir o culto dos mortos, respeitando a completa liberdade religiosa; que os socorros públicos dados aos cidadãos necessitados não devem ficar ao arbítrio de corporações religiosas, por ser isso contrario à liberdade de consciência; que a Pátria deve legitimar a família independentemente da sanção dada por qualquer igreja. Decreta: Art. 1º É livre o exercício de qualquer culto, ficando abolida a união entre o Estado e a Igreja Católica. Art. 2º Os atuais funcionários eclesiásticos subvencionados pelos cofres gerais continuarão a perceber os seus respectivos subsídios. Art. 3º Os templos pertencentes ao Estado continuarão entregues ao sacerdócio católico, enquanto este se responsabilizar pela conservação deles. Em caso de serem abandonados pelo sacerdócio católico, o Estado poderá entregá-los a qualquer outro sacerdócio, mediante a mesma condição de conservá-los; ficando entendido que é lícito ao Governo permitir que o mesmo templo se destine ao exercício de vários cultos, sem privilégio de nenhum. Art. 4º É garantida às associações religiosas e corporações de mão-morta existentes no território da República a posse dos bens em cujo gozo se acham e que vierem a adquirir por qualquer título jurídico, regulado tudo pela legislação comum relativa à propriedade, derrogadas todas as disposições especiais em contrário. Art. 5º Ficam declarados extintos todos os privilégios, concessões e contractos das corporações de mão-morta para o serviço de hospitais e enterramentos, que passará a ser feito, na Capital Federal, pela Intendência Municipal, e, nas diferentes localidades dos Estados, conforme determinar a legislação respectiva, de acordo com as disposições do presente decreto. Fica entendido que em qualquer caso será respeitada em toda a sua plenitude a liberdade individual e de consciência. Art. 6º O casamento civil, monogâmico e indissolúvel é o único que o Estado reconhece para todos os efeitos legais que derivam da união conjugal. Prova-se pela declaração dos nubentes feita perante as autoridades civis competentes, que serão no Distrito Federal, as que o governo determinar, e, nos Estados, as que forem designadas pelos respectivos governadores. Fica

No entanto – como ele próprio explicou em discurso proferido em 13 de janeiro de 1892 na tribuna da Câmara dos Deputados, agora na condição de parlamentar –, o seu projeto fora rejeitado, porque, nas palavras Deodoro da Fonseca, “feria e abalava a nação”. Na opinião do deputado Ribeiro, a justificativa para preterir o projeto era “uma perfeita inverdade”, pois bastava “cotejar o pensamento contido no seu projeto” com o aprovado pelo governo para constatar a presença das “mesmas ideias”¹⁰²⁹. Com a recusa do primeiro projeto, Deodoro da Fonseca delegou a tarefa para Rui Barbosa. Isto é, retirou a responsabilidade das mãos de um positivista e entregou-a a um liberal. Esse episódio é revelador de como, no interior do Governo Provisório, as ideias positivistas, particularmente as que se distanciavam do anticlericalismo de fundo livre-pensador, não granjearam tantos simpatizantes como seria suposto¹⁰³⁰. E, como veremos, esse não foi o único momento em que o relativo desprestígio do comtismo foi manifesto.

Rui Barbosa, durante o período de elaboração do projeto, manteve estreito contato com o bispo D. Macedo Costa. Riolando Azzi chega a afirmar, com certo exagero, que o Bispo do Pará participou “junto ao governo republicano no estudo do projeto de separação entre Igreja e Estado”¹⁰³¹. Seja em que grau for, é fato que realmente ocorreu uma interação entre o anticlerical liberal e o mais contundente dos bispos ultramontanos do Brasil. Apesar de todo o passado de conflitos, nesse novo momento histórico a atitude dos dois lados foi pacífica e moderada. Ao procurar o bispo, Rui Barbosa tentava minimizar o impacto de uma decisão incontornável, isto é, a separação entre o Estado e a Igreja. Ao entabular um diálogo com o maior de todos os bispos brasileiros, o ministro visava receber algum contributo para que a lei inevitável conseguisse agradar aos dois lados.

entendido que essa declaração poderá ser feita antes ou depois da celebração de qualquer cerimonia religiosa, á vontade dos cidadãos. Art. 7º O nascimento e o óbito serão também provados por declarações análogas feitas perante as mesmas autoridades a quem competir o registro dos casamentos, e só em tais condições produzirão os seus efeitos legais. Art. 8º O Governo tomará as providências que julgar convenientes e expedirá os regulamentos que entender necessários para a execução do presente decreto. Demétrio Ribeiro”. Cf.: *Congresso Nacional. Anais da Câmara dos Deputados* (Doravante *CNACD*). Sessão em 13 de janeiro de 1892. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1892, pp. 177-178.

¹⁰²⁹ *CNACD*. Sessão em 13 de janeiro de 1892, pp. 177-178.

¹⁰³⁰ Riolando Azzi escreveu que o ministro Demétrio Ribeiro sofria “impugnações dos demais membros do Ministério”, por isso “o general Deodoro incumbiu o ministro da fazenda de fazer uma nova redação” para o projeto de separação. Cf.: Riolando Azzi. “D. Antônio de Macedo Costa e a posição da Igreja do Brasil diante do advento da República em 1889”. *Síntese. Revista de Filosofia*. Belo Horizonte. Vol. 3, nº 8, 1976, pp. 45-68.

¹⁰³¹ Na altura da proclamação da República o bispo D. Macedo Costa estava retornando de uma viagem que fizera para o Sul do Brasil, com o fito de fazer um tratamento de saúde. Ao chegar no Rio de Janeiro, seu quadro agravou-se, e, por recomendação médica, permaneceu o final do ano de 1889 na capital. Cf.: Riolando Azzi. *D. Antônio de Macedo Costa e a posição da Igreja do Brasil diante do advento da República em 1889*, p. 54.

Coerente com todo o seu passado, D. Macedo Costa posicionou-se em oposição à secularização do Estado e, nos diálogos com o Ministro da fazenda, argumentou quanto pôde contra esse processo. Entretanto, tendo consciência de que a separação era inevitável, procurou uma saída honrosa para a Igreja: já que ela deveria ocorrer, que fosse completa, não se restringindo apenas à Igreja Católica. Em 22 de dezembro de 1889, o bispo do Pará, dirigiu uma carta a Rui Barbosa onde as suas ideias ficaram claras:

Se o governo provisório está resolvido a promulgar o decreto, se este é inevitável e intransferível, ao menos atenda-se o mais possível aos direitos da Igreja, mantenha-se e respeite-se o mais possível a situação adquirida pela Igreja Católica entre nós há mais de dois séculos. Uma coisa são direitos, outra coisa são privilégios. O direito de propriedade, por exemplo, nos deve ser garantido, como o será aos dissidentes. É evidente que sob calor e pretexto de liberdade religiosa não devemos ser esbulhados. Não fiquem livres e protegidos no exercício de seus cultos só os acatólicos, como até aqui tem sucedido; dê-se lealmente a mesma liberdade e proteção aos católicos. Quebrem-se nos pulsos da nossa igreja as algemas do regalismo; acabe-se com os tais padroados, *exaquaretur*, beneplácitos imperiais, apelos como de abusos e outras chamadas regalias da Coroa que tanto oprimem e aviltam¹⁰³².

Dir-se-ia que, sob a pressão da nova realidade política, D. Macedo Costa recorria ao princípio dos próprios liberais e mesmo à versão do republicanismo mais moderado (Jules Simon) para defender uma separação que cumprisse a divisa deste último: *Igrejas livre no Estado livre*.

O projeto propondo a completa separação entre a Igreja e o Estado, resultado do trabalho de Rui Barbosa em estreito diálogo com o bispo D. Macedo Costa, foi apresentado em sessão do Conselho de Ministros ocorrida no dia 7 de janeiro de 1890¹⁰³³. Com exceção de apenas um artigo¹⁰³⁴, o restante do texto foi aprovado rapidamente e por unanimidade. O decreto que transformou o projeto em lei foi redigido nos seguintes termos:

¹⁰³² Carta de D. Macedo Costa a Rui Barbosa, em 22 de dezembro de 1889. *Apud* Riolando Azzi. *D. Antônio de Macedo Costa e a posição da Igreja do Brasil diante do advento da República em 1889*, p. 63.

¹⁰³³ Encontramos o manuscrito do decreto 119-A na Fundação Casa Rui Barbosa (RJ). Cf.: Rui Barbosa. *Decreto s/n, 7 de janeiro de 1890*. Estabelece a plena liberdade de cultos e decreta a separação entre a Igreja e o Estado. Setor de manuscrito. Arquivo da Fundação Casa Rui Barbosa, 2 p.

¹⁰³⁴ Campos Sales, propôs que se reduzisse de seis para apenas um ano a continuidade do governo “prover à cõngrua” aos serventuários do culto, e subvencionar as “cadeiras dos seminários”, a “qual em votação simbólica foi unanimemente aceita”. Cf.: Dunshee de Abranches. *Actas e actos do governo provisório*, p. 45.

Decreto nº 119-A

Art. 1º É proibido à autoridade federal, assim como à dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou atos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e criar diferenças entre os habitantes do país, ou nos serviços sustentados à custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões filosóficas ou religiosas.

Art. 2º A todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos atos particulares ou públicos, que interessem o exercício deste decreto.

Art. 3º A liberdade aqui instituída abrange não só os indivíduos nos atos individuais, senão também as igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados; cabendo a todos o pleno direito de se constituírem e viverem coletivamente, segundo o seu credo e a sua disciplina, sem intervenção do poder público.

Art. 4º Fica extinto o padroado com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas.

Art. 5º A todas as igrejas e confissões religiosas se reconhece a personalidade jurídica, para adquirirem bens e os administrarem, sob os limites postos pelas leis concernentes à propriedade de mão-morta, mantendo-se a cada uma o domínio de seus haveres atuais, bem como dos seus edifícios de culto.

Art. 6º O Governo Federal continua a prover á côngrua, sustentação dos atuais serventuários do culto católico e subvencionará por um ano as cadeiras dos seminários; ficando livre a cada Estado o arbítrio de manter os futuros ministros desse ou de outro culto, sem contravenção do disposto nos artigos antecedentes.

Art. 7º Revogam-se as disposições em contrário.

Sala das sessões do Governo Provisório, 7 de janeiro de 1890, 2º da República.

Manoel Deodoro da Fonseca - Aristides da Silveira Lobo - Rui Barbosa - Benjamin Constant Botelho de Magalhães - Eduardo Wandenkolk - Manoel Ferraz de Campos Salles - Demétrio Nunes Ribeiro - Quintino Bocaiúva¹⁰³⁵.

Convém aqui relevar alguns dos principais aspectos deste decreto. Primeiro, o documento proibiu a intervenção de autoridade federal e estadual no estabelecimento de religiões ou na criação de distinções por motivos religiosos, o que exigia a completa independência das duas instâncias; segundo, transitoriamente o governo iria subvencionar

¹⁰³⁵ Brasil. Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890. In: *Decretos do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil*. 1º Fascículo (de 1 a 31 de janeiro de 1890). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1890.

o culto e os seminários *por mais um ano*, mas delegava autonomia aos Estados para decidirem se continuavam ou não a financiar os cultos¹⁰³⁶; terceiro, como desejava D. Macedo Costa, preservaram-se para todas as igrejas e confissões religiosas os seus bens e o direito de adquiri-los, nos termos da lei¹⁰³⁷; quarto, refletindo novamente a solicitação do bispo do Pará, foi abolido o padroado com todas as suas instituições. No entanto, o art. 5º manteve a legislação regalista da propriedade de *mão morta*, que pesava sobre os bens do clero católico, imobilizando-os.

Como expressão das atitudes conciliadoras de Rui Barbosa e revelando a influência de D. Macedo Costa, o decreto foi sucinto, claro e nada virulento no seu conteúdo, mantendo-se num espírito de respeito ao valor e à importância das religiões, estabilizando razoavelmente as relações entre as duas instituições¹⁰³⁸. O decreto esteve muito mais próximo da tese do “Wall of Separation between Church and State”, ou do princípio de Jules Simom *Igrejas livres no Estado livre*¹⁰³⁹, do que do laicismo de cariz francês, consubstanciado na divisa *Igrejas livres no Estado neutro*, ou na sua expressão mais radical *Estado indiferente* ou *laico*. Como ficará mais claro adiante, Rui Barbosa declaradamente preferia a tradição anglo-saxônica em detrimento da francesa. Em razão disso, é coerente o que escreveu Riolando Azzi sobre as relações entre o tribuno e D. Macedo Costa na confecção da lei de separação:

Na carta de 22 de dezembro de 1889, dirigida a Rui Barbosa, D. Macedo Costa escrevia: "Liberdade para nós, como nos Estados Unidos! Não seja a França (de Gambeta e de Clemenceau) o modelo do Brasil; mas a grande União Americana". E ao publicar essa carta, D. Macedo acrescentou a seguinte nota: "Liberdade como nos Estados Unidos", disse-me textualmente e repetiu-me o Sr. Ministro Rui Barbosa. E

¹⁰³⁶ “Esse artigo”, escreve João Dornas Filho, “e também o 3º do Decreto n. 510 de 22 de junho de 1890, que permitiam à Igreja adquirir bens observados os limites postos pelas leis de mão-morta, foram revogados pela Constituição de 1891. Dornas conclui afirmando “essa doutrina foi sempre a defendida por Demétrio Ribeiro”. Cf.: João Dornas Filho. *O Padroado e a Igreja Brasileira*, p. 282.

¹⁰³⁷ A segunda parte desse artigo foi revogado pelo art. 11, §2º da Carta de 1891, que declarava. “É vedado aos Estados como a União... estabelecer, subvencionar, ou embarçar o exercício de cultos religiosos”. O § 7º desse artigo era, porém, mais explícito quando estatuiu: “Nenhum culto ou Igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência, ou aliança com o governo da União, ou dos Estado”. Cf.: João Dornas Filho. *O Padroado e a Igreja Brasileira*, p. 283.

¹⁰³⁸ Tristão de Ataíde, em artigo publicado no *Diário de Notícias* de 9 de fevereiro de 1958, escreveu: “na República, desde aquela lei tão simples e tão sábia, elaborada por homens de visão e de bom senso, como D. Antonio de Macedo Costa e Rui Barbosa, as relações entre os dois poderes, o político e o espiritual, se tornaram de tal modo pacíficas e cordiais, com o respeito da independência recíproca, que nunca mais, ao longo desses setenta anos de regime republicano, houve qualquer disputa, ou mesmo qualquer atrito entre a Igreja e o Estado” (grifo do autor), *apud* Ivan Lins, *História do Positivismo no Brasil*, p. 431.

¹⁰³⁹ Alda Mourão e Ângela de Castro Gomes (Org.). *A experiência da Primeira República no Brasil e em Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra e FGV, 2014.

acrescentou: "O nosso tipo a imitar não é a França, mas os Estados Unidos". O Sr. Bocaiúva afirmou a um alto personagem, meu amigo: "Havemos de dar à Igreja Católica no Brasil a mesma liberdade que ela goza nos Estados Unidos". E na conferência que me fez a gentileza de ir ter comigo no Mosteiro de São Bento me afirmou que "Nenhuma lei de exceção seria feita contra a Igreja Católica; que a nova Constituição lhe garantiria a maior liberdade"¹⁰⁴⁰.

Campos Sales, Ministro da Justiça, ao longo das sessões do Conselho de Ministros foi-se revelando um dos mais radicais anticlericais no interior daquele órgão. Em sessão posterior à lei de separação, declarou: "em matéria de religião, entendia que 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 pode deixar de pugnar pelas mesmas ideias pelas quais se debateu nas orações públicas, na imprensa e no parlamento. Está disposto a não ceder nesta questão". Disse ainda que "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". Afirmou também "que *todo o direito deve ser secularizado* e lamenta que se não manifeste isso nos decretos do governo". Então disse novamente "que não se deve transigir nesse assunto". O taquígrafo registrou que Rui Barbosa e Demétrio Ribeiro não acharam "justo o reparo" do colega¹⁰⁴¹.

O ministro da justiça fez críticas ao Decreto 119-A, pois entendia que "o artigo primeiro vedou não só que se legislasse sobre religião, como também que o Estado estabelecesse religião, ao passo que o artigo sexto autoriza a subvenção de um culto", isto é, "o primeiro artigo não consente o estabelecimento de uma religião oficial e o sexto concede garantias à do Estado". Sobre o decreto de sua autoria Rui Barbosa afirmou que "os exaltados poderão não aceitar a reforma, mas geralmente foi boa a impressão causada pela lei de separação da igreja do Estado e tem sido aplaudida". Em sua contestação ao colega de ministério limitou-se a declarar "que o último artigo é delimitativo do primeiro"¹⁰⁴². Com isso o assunto foi encerrado.

Por outro lado, ironicamente, os positivistas ortodoxos entendiam que o decreto 119-A era *mesquinho* contra a Igreja. Teixeira Mendes, escrevendo sobre a proposta de

¹⁰⁴⁰ Carta de D. Macedo Costa a Rui Barbosa, em 22 de dezembro de 1889. *Apud* Riolando Azzi. *D. Antônio de Macedo Costa e a posição da Igreja do Brasil diante do advento da República em 1889*, p. 64.

¹⁰⁴¹ Dunshee de Abranches. *Actas e Actos do Governo Provisório*, p. 62

¹⁰⁴² Dunshee de Abranches. *Actas e Actos do Governo Provisório*, p. 62

Demétrio Ribeiro – que decretava que “os atuais funcionários eclesiásticos subvencionados pelos cofres gerais continuarão a receber os seus respectivos subsídios” (art. 2º) –, disse: “em vez desse ato de rigorosa justiça republicana, patenteando que nenhuma animosidade havia contra a Igreja Católica, o Sr. Rui Barbosa propõe uma mesquinha conservação das cômputas, o que só visa aos membros do sacerdócio católico, e a subvenção, por um ano, às cadeiras dos seminários”¹⁰⁴³. Como se vê, encontramos um seguidor do Comte da segunda “fase” a criticar os excessos de um liberal moderado.

Até o momento vimos como o bispo do Pará manteve relações de bastidores com as autoridades republicanas. Cabe, no entanto, perguntar: como é que a Igreja Católica do Brasil reagiu publicamente à implantação da República e à Lei de Separação?

4. A pública reação da Igreja Católica: *A Pastoral Coletiva de 1890*

Oficialmente, a Igreja Católica no Brasil “demorou” a reagir à nova conjuntura política¹⁰⁴⁴. É sabido, no entanto, que a razão da suposta falta de celeridade residia no fato de que a Igreja estava avaliando as reais dimensões e os verdadeiros impactos dos atos do novo regime. Uma evidência dessa postura pode ser percebida na atitude do Internúncio Francesco Spolverini, que de forma sigilosa enviou uma consulta a todos os bispos sobre os impactos das novas leis sobre a Igreja¹⁰⁴⁵. Foi somente após o resultado da consulta que a Igreja brasileira se reuniu para se pronunciar sobre o novo regime e a separação implantada com o Decreto 119-A.

A manifestação pública da Igreja veio após a reunião de quase todos os bispos do Brasil em 19 de março de 1890, e dela resultou um documento – redigido por D. Macedo Costa, mas assinado por todos os bispos do Brasil – intitulado *O Episcopado Brasileiro*

¹⁰⁴³ Teixeira Mendes. *Ainda a verdade histórica acerca da instituição da liberdade espiritual no Brasil*. Rio de Janeiro: Publicação da sede central da Igreja Positivista do Brasil, 1913, p. 48.

¹⁰⁴⁴ Riolando Azzi escreve que a demora da manifestação oficial da Igreja estava gerando críticas aos bispos, como por exemplo, o jornal *Correio Paulistano*, dizia “estranhar a mudez dos sinos das catedrais”. “Em vista disso, D. Macedo escreveu uma carta à direção do jornal” explicando a situação, nos seguintes termos: “Diz o primoroso escritor que os sinos das catedrais, que no tempo do padroeiro tocavam alarme ao mínimo assalto dado aos direitos da Igreja, agora permanecem mudos, depois de decretada a separação da Igreja e do Estado. Não é exato. Os sinos das catedrais não farão ouvir por certo, repiques levianos nem dobres fúnebres, mas chamada amorosa e urgente dos fiéis para a paz, para a concórdia, para a prática da religião e o respeito da lei; isso farão eles breve ecoar e bem alto; e esses ecos hão de repercutir sonoros até às últimas quebradas das montanhas da nascente república”. Cf.: Riolando Azzi. *D. Antônio de Macedo Costa e a posição da Igreja do Brasil diante do advento da República em 1889*, p. 49.

¹⁰⁴⁵ Dilermando Ramos Vieira. *O Processo de Reforma e Reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*, pp. 340-341.

ao clero e aos fiéis da Igreja do Brasil, mais conhecido como *A Pastoral Coletiva*¹⁰⁴⁶. No documento, constata-se um misto de *alívio e apreensão* perante a nova realidade. Como escreveu o Pe. José Scampini, este documento “não é uma simples pastoral coletiva. É um tratado onde se encontra sintetizada a doutrina da Igreja sobre a existência e união dos dois poderes”¹⁰⁴⁷.

A *Pastoral Coletiva* está dividida em três partes: na primeira, os bispos discorreram sobre os aspectos positivos e negativos da lei de separação da Igreja e do Estado; na segunda, refletiram sobre o papel da Igreja num regime de plena liberdade de cultos; finalmente, apresentaram uma agenda de ação da Igreja na nova conjuntura. O tom geral do documento era, por um lado, de espanto e denúncia contra os “ataques da impiedade moderna”, “negação universal” que tendia a “precipitar no abismo da apostasia indivíduos e nações”, algo que nunca se tinha visto “desde a origem do Cristianismo”¹⁰⁴⁸. Por outro lado, o tom era de alívio, pois assim se referiram ao Padroado: “Era uma proteção que nos abafava (...). Entre nós, a opressão exercida pelo Estado em nome de um pretense padroado, foi uma das principais causas do abatimento da nossa Igreja, do seu atrofiamento quase completo”¹⁰⁴⁹.

Os bispos reafirmaram a rejeição do princípio do “caviloso Cavour”: “*Igreja livre no Estado livre*. Igreja separada do Estado, Estado separado da Igreja. Esta doutrina não a podemos os católicos admitir, porque está condenada pela Santa Sé na 55^a proposição do *Syllabus*”. Desejavam a manutenção da união entre os dois poderes sob algumas condições: “Sim queremos a união, porque Deus a quer”. No entanto, afirmaram os bispos: “não queremos, não podemos querer essa união de incorporação e de absorção, como tem tentado realizá-la certo ferrenho regalismo”¹⁰⁵⁰. Para o Pe. José Scampini, “o protesto do Episcopado Brasileiro de 19 de março de 1890” deve ser entendido nos seguintes termos: “independência sim, separação não”. Os bispos não queriam “uma separação absoluta da Igreja do Estado, mas uma separação relativa” que abrangesse “os princípios de autonomia, da colaboração e do reconhecimento civil especial”¹⁰⁵¹.

¹⁰⁴⁶ Episcopado Brasileiro. *O Episcopado Brasileiro ao clero e aos fiéis da Igreja do Brasil*. In: Anna M. Moong Rodrigues (Sel., e Org.). *A Igreja na República*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, pp. 17-58.

¹⁰⁴⁷ José Scampini. A Liberdade Religiosa nas Constituições Brasileiras (Estudo filosófico-jurídico comparado). Segunda Parte: A liberdade religiosa na República. In: *Revista de Informação Legislativa*. Brasília. Abril-jun, 1974, pp. 370-430

¹⁰⁴⁸ *O Episcopado Brasileiro ao clero e aos fiéis da Igreja do Brasil*, p. 19.

¹⁰⁴⁹ *O Episcopado Brasileiro ao clero e aos fiéis da Igreja do Brasil*, p. 20.

¹⁰⁵⁰ *O Episcopado Brasileiro ao clero e aos fiéis da Igreja do Brasil*, pp. 23-24.

¹⁰⁵¹ José Scampini. *A Liberdade Religiosa nas Constituições Brasileira*, p. 39

Apesar dos católicos, como dizia a Pastoral, “em tese, em princípio” não poderem “admitir o divórcio do Estado com a Igreja”, no entanto, como esse processo era irreversível, o melhor seria aproveitar a liberdade na *nova conjuntura* e fazer o catolicismo progredir sem as limitações do controle estatal: “em uma palavra está derogada toda a opressiva legislação do antigo estado *regalista, pombalino, josefista*, que tantas peias trazia à livre ação da autoridade eclesiástica”¹⁰⁵² (grifo no original).

Como o processo de formação de uma Constituinte estava em andamento, a *Pastoral* faz um apelo aos que iam ter “as tremendas responsabilidades do poder” para não cederem “às opiniões extremas de um radicalismo exaltado”. Para isso, deviam afastar-se do “furor secularizador do governo da atual República Francesa” e aproximar-se do exemplo americano: “O nosso modelo, não, não iremos procurá-lo nesses governos que apontam para o Cristianismo católico como para o inimigo; temo-los melhores, mais ao nosso gosto e mais perto de nós, cá em nossa América”. São eles: o da Argentina, do Chile e dos Estados Unidos. Sobre o último, os prelados escreveram: “a criação gigantesca do gênio de Washington, que marcha hoje na vanguarda dos grandes povos prósperos, apontadas para todos os nossos políticos como o perfeito modelo de uma república democrática”¹⁰⁵³. Não deixa de ser irônico que, num contexto bastante hostil, até mesmo bispos de longa carreira ultramontana tenham convocado o exemplo de uma república protestante com vistas a tentar anular a influência francesa, modo indireto de isolarem o setor mais “jacobino” do republicanismo brasileiro.

Na parte final, a *Pastoral* sinaliza uma possibilidade de aproximação com o novo regime: “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”. Por fim, o documento assinala que, para que o novo regime tenha o apoio da Igreja, bastava “que o Estado fique na sua esfera. Nada tente contra a religião. Não só é impossível, nessa hipótese, que haja conflitos; mas, pelo contrário, a ação da Igreja será, para o Estado a mais salutar; e os filhos dela, os melhores cidadãos”¹⁰⁵⁴. Por conseguinte, é possível perceber na primeira manifestação pública do clero “um aplauso discreto da Igreja à nova ordem, de mistura a certas repreensões que lhe dão a tônica geral”¹⁰⁵⁵.

¹⁰⁵² José Scampini. *A Liberdade Religiosa nas Constituições Brasileira*, p. 41.

¹⁰⁵³ José Scampini. *A Liberdade Religiosa nas Constituições Brasileira*, pp. 43-44.

¹⁰⁵⁴ José Scampini. *A Liberdade Religiosa nas Constituições Brasileira*, p. 57.

¹⁰⁵⁵ Sérgio Lobo de Moura e José Maria Gouvêa de Almeida. “A Igreja na Primeira República”. In: Bóris Fausto (dir.) *O Brasil Republicano: sociedade e instituições (1889-1930)*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand

A julgar pelo *Decreto 119-A* e pela *Pastoral Coletiva* de 1890 – isto é, pela ação anticlerical e pela reação do clero –, as relações entre os dois poderes não ficaram grandemente abaladas. Entretanto, a ação secularizadora, agora possível de ser acelerada através do poder político, estava apenas no seu início. Os maiores temores para o clero ainda estavam por vir.

5. “Reformar costumes, reformando as instituições”: O Governo Provisório e outros decretos secularizadores

Seja como for, a quase totalidade da agenda anticlerical de inspiração francocêntrica radical foi implantada, via decreto e de forma quase consensual, pelo Governo Provisório. De certo modo, a realidade dos países católicos da América tinha de se defrontar com a existência de algo que não existia nos países protestantes: o clericalismo e, conseqüentemente, o anticlericalismo. Por isso, apesar de a solução político-jurídica da separação no Brasil ter por modelo, entre outros, o exemplo dos Estados Unidos, o processo decorreu, porém, num pano de fundo que remete para o paradigma francês, exigindo um registro mais matizado e não tão linear como o pretendido pelo bispo D. Macedo Costa e evidenciado por alguns anticlericais moderados. A esta luz, ganha sentido esta constatação: concomitantemente à separação entre a Igreja e o Estado, foram também decretados – sob maior influência do paradigma anticlerical franco-belga – o casamento civil, a secularização dos cemitérios e o ensino leigo. Outros temas, igualmente defendidos pelos opositores do clericalismo serão tratados inevitavelmente na Constituinte (1890-1891).

5.1 A secularização do casamento

Quando Rui Barbosa apresentou o seu projeto de separação entre a Igreja e o Estado, o ministro Demétrio Ribeiro – até certo ponto contrariado por ter sido preterido –, afirmou que o texto continha uma omissão: não havia nenhuma referência “aos casamentos e óbitos”. A resposta de Barbosa foi que “para tais medidas seria melhor uma lei especial”¹⁰⁵⁶. Em aparte, Campos Sales, Ministro de Justiça, afirmou que “havia dias,

Brasil, 2006. p.357. (História Geral da Civilização Brasileira; t.3; v.9), p. 326.

¹⁰⁵⁶ Dunshee de Abranches. *Actas e Actos do Governo Provisório*, p. 45.

fizera distribuir por seus ilustres colegas o projeto por si elaborado sobre o casamento civil”. Então, ficou acordado que o assunto seria tratado nas próximas sessões.

De fato, o debate sobre o casamento civil no Conselho de Ministros transcorreu em duas sessões (21 e 23 de janeiro de 1890). Como mencionado acima, coube a Campos Sales a redação do projeto. Na primeira sessão, ao apresentá-lo aos colegas, o Ministro da Justiça procurou credibilizar o texto, afirmando que “coligiu tudo quanto havia de mais moderno na legislação estrangeira”, porque, “para legislar com sabedoria, é preferível imitar a inventar; e por isso aproveitou tudo quanto havia de bom e adotou”¹⁰⁵⁷. Nos seus cento e vinte e cinco artigos, o Decreto nº 181, de 24 de janeiro de 1890, emanado do projeto debatido, secularizou completamente esse ato civil. No seu 1º artigo estabeleceu que: “as pessoas, que pretenderem casar-se, devem habilitar-se perante o oficial do registro civil”. Com isso, o papel obrigatório do clero na celebração do casamento estava oficialmente eliminado, pois foram atribuídas ao *oficial do registro civil* todas as funções outrora realizadas pelos padres. Mesmo na abundância dos artigos, nenhuma referência foi feita à Igreja Católica e ao clero. E a religião só aparece uma única vez, nas “Disposições Gerais”, no art. 108.º, neste contexto: “Fica, em todo caso, salvo aos contraentes observar, antes ou depois do casamento civil, as formalidades e cerimônias prescritas para celebração do matrimônio pela religião deles”¹⁰⁵⁸. Após quarenta anos de polêmicas sobre o tema, bastou uma simples assinatura, nomeada coloquialmente de “penada”, para o casamento civil ser implantado pela República. A Igreja Católica, momentaneamente enfraquecida, nada conseguiu fazer para evitar a secularização do casamento.

Nas duas sessões dedicadas ao projeto, poucas foram as vozes dissonantes. Na primeira, veio à tona a questão do divórcio. Benjamin Constant, numa atitude positivista, mais heterodoxa do que ortodoxa, propôs a “supressão do divórcio no sentido lato da palavra” (*sic*)¹⁰⁵⁹. No entanto, Campos Sales, autor do projeto, afirmou: “não convém essa

¹⁰⁵⁷ Dunshee de Abranches. *Actas e Actos do Governo Provisório*, p. 67

¹⁰⁵⁸ BRASIL. *Decreto nº 181*, de 24 janeiro de 1890. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D181.htm. Acesso em 11 de novembro de 2014.

¹⁰⁵⁹ Relembrar que A. Comte da sua “segunda fase” não aceitava o divórcio, posição seguida, no Brasil, por Miguel Lemos e Teixeira Mendes. Nesse sentido, escreveu Fernando Catroga: “No contexto dos apoios e conselhos que imediatamente deram a Teófilo Braga, e que iam desde a pressão sobre o Governo do Brasil para um rápido reconhecimento do novo regime, até à recusa da política dos seus correligionários portugueses em relação à Igreja (que colidia com os ditames de Augusto Comte sobre a necessidade de se respeitar a liberdade religiosa e de ensino, e de se recusar o divórcio), o grupo liderado por Miguel Lemos e R. Teixeira Mendes opinou, igualmente, sobre o novo símbolo da Nação portuguesa em discussão”. Cf.: Fernando Catroga. “Religião civil e ritualizações cívicas (EUA e França). O comemoracionismo nas festas nacionais portuguesas. Da Revolução Liberal ao Estado Novo salazarista”. In: *Progresso e Religião*, p. 257.

eliminação e que apenas cogita o projeto da supressão da união corporal e nunca a do vínculo, pois isto importaria a nulificação da família”. O taquígrafo escreveu que Rui Barbosa e Aristides Lobo concordaram com a tese de Campos Sales. Na segunda sessão, praticamente o único a colocar alternativas foi o ministro Demétrio Ribeiro. Não foram poucas as que levantou: propôs quinze emendas ao projeto original – no geral, eram questões secundárias e que não mudavam as linhas gerais da proposta –, das quais apenas quatro foram aceitas, mostrando que suas intervenções não possuíam muitos apoiantes no interior do Conselho de Ministros. Mesmo estando presente na reunião, poucas vezes Benjamin Constant manifestou apoio ao seu colega comtiano¹⁰⁶⁰.

Após as considerações de Demétrio Ribeiro, e “não havendo mais observação alguma a fazer da parte dos Srs. ministros, membros do Conselho, foi posto a votos o projeto, e com as emendas aceitas unanimemente aprovado, ficando autorizado o Sr. Campos Sales, Ministro da Justiça, a fazer lavrar o respectivo decreto para declarar em lei do país”¹⁰⁶¹. No dia seguinte, 24 de janeiro de 1890, menos de três meses após a queda da Monarquia, foi estabelecido o casamento civil no Brasil.

Em suma: o Decreto nº 181 estabeleceu que o único casamento reconhecido era aquele celebrado “perante o oficial do registro civil” (art. 1º); que, apesar de permitir o divórcio (art. 80º), este ato não “dissolve o vínculo conjugal, mas autoriza a separação indefinida dos corpos e faz cessar o regime dos bens” (art. 88º), pois o “casamento válido só se dissolve pela morte de um dos cônjuges” (art. 93º). Finalmente, determinava que “fica, em todo caso, salvo aos contraentes observar, antes ou depois do casamento civil, as formalidades e cerimônias prescritas para celebração do matrimônio pela religião deles”¹⁰⁶².

No entanto, parte do clero começou a resistir ao Decreto e a desencorajar o casamento civil, tal como fizera o Padre Loreto, que chegou a escrever uma obra sobre o tema, intitulada *Guia Prático do Casamento Civil – Para uso dos católicos*¹⁰⁶³. Em função

¹⁰⁶⁰ *Conselho de Ministros do Governo Provisório* (Doravante *CMGP*), sessão em 23 de janeiro de 1890. In: Dunshee de Abranches. *Actas e Actos do Governo Provisório*, pp. 67, 74-76.

¹⁰⁶¹ *CMGP*, sessão em 23 de janeiro de 1890, p. 77.

¹⁰⁶² Oscar de Macedo Soares. *Casamento Civil*. Decreto n. 181 de 24 de janeiro de 1890. Comentado e Anotado. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1890.

¹⁰⁶³ O Padre Loreto chegou a produzir um *Guia* sobre o casamento para os católicos, em que desestimulava o casamento civil. Sua interpretação da lei é clara sobre isso. “Não se confundam os católicos: quando o decreto diz às pessoas que quiserem casar entende-se que se *quiserem casar civilmente*. Por mais que se tenha dito e repetido que o casamento civil é obrigatório, não há tal; lei obrigatória é aquela que coage por meio de penas ao seu cumprimento; do primeiro ao último artigo do decreto, felizmente, não consta penalidade alguma contra aqueles que, tendo se casado na igreja, não se sujeitarem ao casamento civil”. Cf.: José Alves Martins Loreto (Padre). *Guia Prático do Casamento Civil – Para uso dos católicos*. Rio de

dessa situação, o ministro Campos Sales aconselhou o Governo Provisório no sentido de adotar novas medidas legais para estancar a resistência. O resultado foi a publicação do Decreto nº 521, de 26 de junho de 1890.

No preâmbulo da nova medida, encontra-se a sua justificativa: “O Marechal Manoel Deodoro da Fonseca, Chefe do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil, tendo ouvido o Ministro e Secretário do Estado dos Negócios da Justiça e considerando: que ao princípio de tolerância consagrado no decreto nº. 181 de 24 de janeiro último, que permite indiferentemente a celebração de quaisquer cerimônias religiosas antes ou depois do ato civil, tem correspondido uma parte do clero católico com atos de *acentuada oposição e resistência à execução do mesmo decreto*, celebrando o casamento religioso e aconselhando a não observância da prescrição civil; que, por este modo, não só se *pretende anular a ação do poder secular*, pelo desrespeito aos seus decretos e resoluções, como ainda se põe em risco os mais importantes direitos da família, como são aqueles que resultam do casamento; que o casamento, em virtude das relações de direito que estabelece, é celebrado sob a proteção da República”, decreta que: “O *casamento civil, único válido* nos termos do art. 108 do decreto n. 181 de 24 de janeiro último, *precederá* sempre às cerimônias religiosas de qualquer culto, com que desejem solenizá-lo os nubentes” (art. 1º); e, “o ministro de qualquer confissão, que celebrar as cerimônias religiosas do casamento antes do ato civil, será punido com seis meses de prisão e multa correspondente á metade do tempo” (art. 2º); e, “ficam revogados o parágrafo único do art. 108 do decreto nº 181 de 24 de janeiro do corrente e demais disposições em contrário” (art. 5º)¹⁰⁶⁴. O novo Código Penal reforçou a proibição e as penas do decreto¹⁰⁶⁵ (grifos acrescentados).

Desde então, contrariando o *Guia* do Padre Loreto, aqueles que “quiserem casar”, terão que se casar *primeiro* civilmente. A questão da precedência do civil em relação ao religioso tornou-se a “chave” para a eficácia do Decreto nº 181. Certamente foi um duro golpe nas concepções de *casamento-sacramento* da Igreja Católica e um modo simbólico

Janeiro: Typ. do Apóstolo, 1890, pp. 47-48.

¹⁰⁶⁴ Brasil. *Decreto nº 521, de 26 de junho de 1890*. In: *Coleção de Leis do Brasil - 1890*, Vol. 1, fasc. VI, p.1416. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-521-26-junho-1890-504276-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 13 de outubro de 2017. (Doravante *CLB*)

¹⁰⁶⁵ Brasil. *Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890 – Código Penal*. In: *CLB – 1890*. Vol. 1, fasc. X, p. 2664. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-norma-pe.html>. Acesso em 10 de novembro de 2017. O *Código* estatuiu no Título IX - Dos crimes contra a segurança do estado civil – o seguinte: “Celebrar o ministro de qualquer confissão as cerimônias religiosas do casamento, antes do ato civil. Penas - de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000”.

de celebrar a primazia da pertença dos indivíduos a uma comunidade política que, no entanto, se neutralizava religiosamente para garantir a liberdade de cultos e de crenças.

5.2 Secularização dos cemitérios

A questão da secularização dos cemitérios foi outro tema introduzido pelo positivista Demétrio Ribeiro. Em sessão do Conselho de Ministros, ocorrida em 14 de janeiro de 1890, o ministro ressaltou a necessidade urgente de uma “lei de enterramentos e nascimentos”. No fundo, tratava-se de instituir o registro civil obrigatório em todos os ritos da vida: nascimento, casamento e morte. Com relação ao último tema, afirmou que, ao se debater o assunto, era conveniente que “estivesse presente o trabalho já oferecido à consideração do parlamento pelo Dr. Joaquim Saldanha Marinho”¹⁰⁶⁶. Com isto, o ministro estava chamando à colação o projeto elaborado por *Ganganelli*, aprovado na Câmara dos Deputados e “engavetado” no Senado desde 19 de agosto de 1887.

Entretanto, em sessão de 21 de janeiro, Demétrio Ribeiro apresentou um projeto, de sua autoria, sobre a questão dos enterramentos¹⁰⁶⁷. Ao iniciar os debates sobre o texto, Rui Barbosa foi o primeiro a falar e a objetar. Entre outras dúvidas, impugnou a redação do art. 2º, que parecia defender “que se alienava da municipalidade o direito de fiscalização, mesmo porque desse arbítrio concedido a cada cidadão de possuir seu cemitério poderiam nascer abusos e dificuldades à inspeção higiênica”, pelo que, entendia que “o projeto do Sr. Saldanha Marinho” bastava nesta matéria. Campos Sales concordou com Rui Barbosa. Certo era para quase todos que o projeto de Ribeiro abria portas à continuidade de cemitérios particulares, mas sem a devida fiscalização dos poderes municipais. Mesmo Benjamin Constant veio propor que se transferisse “esse serviço à municipalidade”, desde que isso não “ofendesse à consciência”. E, percebendo a importância da luta pelo poder simbólico, que também estava em jogo, o ministro Aristides Lobo “era de opinião que convinha delimitar a ação do elemento religioso que tentava absorver o civil”¹⁰⁶⁸.

Após as considerações dos seus colegas, Demétrio Ribeiro insistiu que “poderia

¹⁰⁶⁶ Dunshee de Abranches. *Actas e Actos do Governo Provisório*, p. 58.

¹⁰⁶⁷ Em nossas pesquisas na Câmara dos Deputados, fomos informado de que a documentação referente ao *Governo Provisório* e à *Constituinte de 1890-1891* ainda estava em processo de tratamento e catalogação, não estando acessível ao pesquisador. Em função dessa limitação, muitos documentos mencionados nas Atas não puderam ser acessados. É o caso do projeto de secularização dos cemitérios de Demétrio Ribeiro.

¹⁰⁶⁸ Dunshee de Abranches. *Actas e Actos do Governo Provisório*, p. 61

continuar a separação de enterramentos segundo os vários cultos” e ressaltou que muitos dos “cemitérios atuais” pertencem a irmandades. Rui Barbosa, que não era contrário à existência de cemitérios particulares, no debate, disse que a liberdade de cada religião de ter sua própria necrópole era uma “consequência lógica da liberdade de cultos, que o governo a respeitará, pois que a religião não se limita aos vivos, estende-se também aos mortos. As cerimônias fúnebres são diversas em cada religião”. No entanto, nem que fosse só por razões higiênicas, “a municipalidade não poderia prescindir da fiscalização”. Campos Sales retorquiu “que esse argumento” também era o seu” e, por isso, corroborava “a emenda apresentada pelo seu colega da Fazenda”; desejava que essa liberdade tivesse um “limite no que concerne às regras de higiene e que se subordinem, portanto, os cemitérios à administração e fiscalização municipais”¹⁰⁶⁹. No afã de esclarecer melhor a questão, Aristides Lobo afirmou que a questão possuía duas partes distintas: “uma civil, que é aquela que obedece aos preceitos higiênicos, subordinados à municipalidade; outra religiosa, a que se refere ao culto. Na primeira, deve o governo intervir a fim de que não sofram por inércia os interesses da salubridade pública. Quanto ao segundo ponto, esse é melindroso, convém que cada indivíduo, como cada seita, respeite alheias crenças. Se tomar o governo, pois, quaisquer medidas repressivas nesse sentido irão ferir convicções e irritar o espírito público. Se, no primeiro ponto, isto é, no que concerne aos cemitérios, inumações, exumações e serviços gerais dos cemitérios, entende dever ser o governo rigoroso e inexorável; no segundo quer a conciliação para não turbar a harmonia e a ordem social”.

Novamente Campos Sales interveio para sustentar “que o projeto tal qual se acha concebido não adianta um passo. Não é uma reforma, é o *status quo*”. E como, em sua opinião, definiu assim a sua posição “o projeto do Sr. Saldanha Marinho bem preenche os fins e intuitos do governo”. Então concluiu: “*Devemos reformar costumes, reformando as instituições*. Se o espírito público não está preparado para receber uma reforma completa, radical e compatível com a missão do governo, adiamo-la; mas não vamos apresentar como reforma aquilo que já estava em plena execução”¹⁰⁷⁰ (grifo acrescentado). Devido à polêmica levantada e à divisão de opiniões, o problema passou para uma segunda discussão.

Como veremos adiante com mais detalhes, o Governo Provisório, por meio do Decreto nº 510 de 22 de junho, estatuiu, *provisoriamente*, a vigência do projeto de

¹⁰⁶⁹ Dunshee de Abranches. *Actas e Actos do Governo Provisório*, p. 63

¹⁰⁷⁰ Dunshee de Abranches. *Actas e Actos do Governo Provisório*, p. 64

Constituição enviado ao Congresso Nacional. Ora, no projeto vigente, o § 5º do art. 72 estabelecia que “os cemitérios terão carácter secular, e serão administrados pela autoridade municipal”. Como o projeto de Constituição tinha sido aprovado pelo Conselho de Ministros, o chefe do Governo e o novo Ministro do Interior, Cesário Alvim¹⁰⁷¹, tinham autonomia para regulamentarem a secularização dos cemitérios, sem novas discursões; o que veio a ocorrer em 27 de setembro de 1890, por meio do Decreto nº 789 que “Estabelece a secularização dos cemitérios” com este articulado:

Art. 1º Compete às Municipalidades a polícia, direção e administração dos cemitérios, sem intervenção ou dependência de qualquer autoridade religiosa.

No exercício desta atribuição não poderão as Municipalidades estabelecer distinção em favor ou detrimento de nenhuma igreja, seita ou confissão religiosa.

Art. 2º A disposição da primeira parte do artigo antecedente não compreende os cemitérios ora pertencentes a particulares, a irmandades, confrarias, ordens e congregações religiosas, e a hospitais, os quais ficam, entretanto, sujeitos á inspeção e polícia municipal.

Art. 3º É proibido o estabelecimento de cemitérios particulares.

Art. 4º Em todos os municípios serão criados cemitérios civis, de acordo com os regulamentos que forem expedidos pelos poderes competentes.

Parágrafo único. Enquanto não se fundarem tais cemitérios nos municípios em que estes estabelecimentos estiverem a cargo de associações, de corporações religiosas ou dos ministros de qualquer culto, as Municipalidades farão manter a servidão pública nelas existente, providenciando para que os enterramentos não sejam embaraçados por motivo de religião.

Art. 5º Revogam-se as disposições em contrário.

Sala das sessões do Governo Provisório, 27 de setembro de 1890, 2ª da Republica.

Manoel Deodoro da Fonseca. José Cesário de Faria Alvim¹⁰⁷².

Ao se fazer uma comparação do decreto acima com o projeto elaborado por Saldanha Marinho – emendado por Theodoro Souto, aprovado na Câmara dos

¹⁰⁷¹ José Cesário de Faria Alvim foi nomeado para substituir na pasta do Interior a Aristides Lobo, que se demitira do Ministério por motivo de divergência com Deodoro da Fonseca a respeito de nomeações de pessoas para a função pública (favorecimentos ilícitos). Cf.: Sessão em 15 de fevereiro de 1890. In: Dunshee de Abranches. *Actas e Actos do Governo Provisório*, p. 124.

¹⁰⁷² Brasil. *Decreto nº 789, de 27 de setembro de 1890*. In: *CLB – 1890*. Fasc. IX, p. 2454. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-789-27-setembro-1890-552270-norma-pe.html>. Acesso em 13 de novembro de 2017.

Deputados em 12 de agosto de 1880 e “engavetado” no Senado Imperial –, percebe-se que, em linhas gerais, o seu conteúdo essencial tramitou para a nova lei, mormente estas disposições: a obrigação de construir cemitérios públicos secularizados em cada município; a proibição de criar novos cemitérios particulares; a permissão da continuidade de existência dos cemitérios particulares existentes, desde que fiscalizados pelas municipalidades; nos cemitérios particulares localizados em municípios em que não existam cemitérios públicos, não se deve impedir o enterramento dos acatólicos. Enfim, *Ganganelli* finalmente conseguiu efetivar seu projeto de secularização das necrópoles.

O fato é que o projeto de Demétrio Ribeiro foi rejeitado. Em função do seu desprestígio dentro do Conselho de Ministros, assim como pelos constantes embates com Rui Barbosa – como vimos, os dois ministros enfrentaram-se na questão do projeto de separação entre a Igreja e o Estado, no do casamento civil, assim como no debate sobre a secularização dos cemitérios. Mas, além dessas, uma outra divergência ocorreu na sessão de 31 de janeiro de 1890, quando o ministro positivista discordou frontalmente da política econômica de Rui Barbosa, então ministro da Fazenda. Ivan Lins escreve que foi travada uma “dura luta” entre Rui Barbosa e o Apostolado Positivista, atingindo e envolvendo Demétrio Ribeiro¹⁰⁷³. A situação ficou insustentável para Demétrio Ribeiro, levando-o a pedir exoneração do seu cargo, sendo substituído por Francisco Glicério. A iconografia abaixo testemunha a saída de Demétrio e o declínio da força das ideias positivistas mais militantes e ortodoxas (figura 16). Após sua exoneração, Ribeiro regressou ao Rio Grande do Sul onde passou a integrar as forças que irão posteriormente fazer oposição ao Governo Provisório. Durante a Constituinte, revelou-se um crítico constante do governo¹⁰⁷⁴.

¹⁰⁷³ Ivan Lins. *História do Positivismo no Brasil*, p. 489.

¹⁰⁷⁴ Discurso de Demétrio Ribeiro, por ocasião do 1º “aniversário da decretação da liberdade espiritual em nosso país”, em 7 de janeiro de 1891. Demétrio Ribeiro, não “desejando que esse dia passasse em completo silêncio” sujeitou ao Congresso constituinte uma “moção, na qual, ao mesmo tempo que se dá uma manifestação de louvor àquele ato governamental, se afirma positivamente a solidariedade do Congresso com o princípio político da completa separação entre o espiritual e o temporal”. Cf.: ACCR, sessão em 07 de janeiro de 1891, vol. II, pp. 217-220. Na noite do dia seguinte foi realizado um jantar em comemoração da lei de separação. Entretanto, muitos utilizaram a ocasião para fazerem ataques ao governo provisório, e certamente entre eles estava Demétrio Ribeiro. Em sessão em 9 de janeiro, o deputado pelo Rio Grande do Sul, Homero Baptista, na tribuna do Congresso, manifestou-se em defesa do governo: “Senhores, acabo de ler, em um jornal da manhã, que se fez um festim em comemoração ao primeiro aniversário da separação da Igreja do Estado e, em vez da brilhante comemoração ao grande princípio da separação eficaz dos poderes espiritual e temporal, fez-se um violento ataque ao Exército (...) Venho levantar o meu protesto contra esses que não têm vigor moral para falar perante este Congresso e procuram os esconderijos sombrios para invectivar os que fizeram a República, para invectivar o novo regime salvador”. Cf.: ACCR, sessão em 09 de janeiro de 1891, vol. II, pp. 314-320.

Uma última nota: em sessão ocorrida em 19 de abril de 1890, Deodoro informou os ministros acerca da dissidência que estava ocorrendo no Rio Grande do Sul. Nessa ocasião, leu alguns telegramas que relatavam “tramas gasparistas”, isto é, manifestações públicas, por parte de Gaspar Silveira Martins, de descontentamento sobre os rumos do governo republicano. Importa registrar que o referido documento também alude ao “facto de o Dr. Demétrio Ribeiro fazer parte dessa oposição”¹⁰⁷⁵. O ortodoxo positivista passou de membro do Conselho de Ministros a contundente opositor do novo governo.

Figura 16:
Retirada de Demétrio Ribeiro do ministério republicano.



Revista Ilustrada. Rio de Janeiro, 7 de fevereiro de 1890, ano 15º, n. 577.

5.3 O ensino laico no Distrito Federal

O ministro Benjamin Constant – possuidor de uma já vasta experiência na área do ensino¹⁰⁷⁶ –, foi desde o início do Governo Provisório o que mais evidenciou

¹⁰⁷⁵ CMGP, sessão em 19 de abril de 1890. In: Dunshee de Abranches. *Actas e Actos do Governo Provisório*, p. 174.

¹⁰⁷⁶ Em 22 de março de 1871, Constant apresentou, na condição de diretor do Instituto Imperial de Meninos Cegos, um relatório a João Alfredo, então Ministro do Império, onde suas convicções positivistas aparecem claramente. “Pleiteava Benjamin, nesse Relatório, um plano de instrução primeira que fosse, para o povo, “uma espécie de religião, contendo, como dogma de fé científica, o maior número possível de princípios teóricos reduzidos a preceitos de imediatas aplicações à vida prática”. O plano visava ainda “fazer desaparecer aquelas crenças funestas, contos fantásticos, práticas supersticiosas”, e, bem no estilo do biologismo da época, concluía: “e quantas dessas concepções não se inspiraram em falsas crenças religiosas

preocupações com o estado da instrução pública no país. Com efeito, na reunião do Conselho de Ministros de 15 de fevereiro de 1890, chamou a atenção para a necessidade de um “importantíssimo ato”, isto é, àquele “que se refere à instrução pública”, sobretudo em relação ao “ensino primário” devido ao seu quadro de “insuficiência e insignificância”. Num campo *onde tudo continuava por fazer*, buscou chamar a atenção para um assunto que devia “ser largamente discutido e meditado”¹⁰⁷⁷.

Ainda que as atas não tenham registrado, supomos que, certamente, ocorreram muitos debates e discussões sobre a questão do ensino primário. Seja como for, o fato é que, em 8 de novembro de 1890, foi instituído, por meio do Decreto nº. 981, o *Regulamento da Instrução Primária e Secundária do Distrito Federal*, tendo como autor principal o militar positivista Benjamin Constant¹⁰⁷⁸.

O decreto tinha como propósito regulamentar a instrução primário (de 7 a 13 anos), secundário (de 13 a 15 anos) e o Ensino Normal (para formação de professores) *apenas* do Distrito Federal, por conseguinte, não possuía abrangência nacional. Tinha como princípios gerais o *ensino gratuito e leigo*, nas escolas públicas e o *ensino livre* nas escolas particulares. O documento não tocava na questão do ensino *obrigatório*. Em coerência com o ideário positivista abraçado por parte dos militares brasileiros, o decreto *secundarizou* os estudos das humanidades e *priorizou* as cadeiras “científicas” tais como matemática, física e biologia.

Como é perceptível, o escopo da reforma do ensino de Benjamin Constant era tão somente o Distrito Federal. Permanecia a necessidade de se construir as bases da educação nacional, fundamentada nos princípios do sistema republicano. O *locus* privilegiado para se discutir o assunto foi a Assembleia Constituinte de 1890.

5.4 Outros decretos secularizadores

Exclusão dos dias santos do calendário de festas nacionais. Conforme escreveu

e são por isso um veneno moral sem antídoto possível depois de inoculado”¹⁰⁷⁶. As considerações de Benjamin Constant foram incorporadas ao *Relatório* que regularmente os ministros apresentavam no Parlamento. Apresentado por João Alfredo na sessão da Câmara dos Deputados de 8 de julho de 1871, cf.: ACD, sessão em 8 de julho de 1871, Vol. III, pp. 79-80.

¹⁰⁷⁷ CMGP, sessão em 15 de fevereiro de 1890. In: Dunshee de Abranches. *Actas e Actos do Governo Provisório*, p. 118.

¹⁰⁷⁸ Brasil. *Decreto nº 981, de 8 de novembro de 1890*. Aprova o Regulamento da Instrução Primária e Secundária do Distrito Federal. In: CLB – 1890. Vol. fasc. XI, p. 3474. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-981-8-novembro-1890-515376-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 30 de outubro de 2017.

Ivan Lins “por sugestão de Teixeira Mendes foi baixado pelo Governo Provisório, mediante proposta de Demétrio Ribeiro, o Decreto nº 155-B, de 14 de janeiro de 1890, fixando os feriados nacionais”¹⁰⁷⁹. Nos “considerandos” do decreto, forma esclarecidas as motivações “pedagógicas” para os novos dias especiais: “O Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil, *considerando*: que o regime republicano baseia-se no profundo sentimento da fraternidade universal; que esse sentimento não se pode desenvolver convenientemente sem um sistema de festas públicas destinadas a comemorar a continuidade e a solidariedade de todas as gerações humanas; que cada pátria deve instituir tais festas, segundo os laços especiais que prendem os seus destinos aos destinos de todos os povos”. Então, decreta que são considerados dias de festa nacional: 1 de janeiro, consagrado á comemoração da fraternidade universal; 21 de abril, consagrada á comemoração dos precursores da Independência Brasileira, resumidos em Tiradentes; 3 de maio, consagrado á comemoração da descoberta do Brasil; 13 de maio, consagrado á comemoração da fraternidade dos brasileiros; 14 de julho, consagrado á comemoração da República, da Liberdade e da Independência dos povos americanos; 7 de setembro, consagrado á comemoração da Independência do Brasil; 12 de outubro, consagrado á comemoração da descoberta da América; 2 de novembro, consagrado á comemoração geral dos mortos; 15 de novembro, consagrado á comemoração da Pátria Brasileira”¹⁰⁸⁰. Em 28 de fevereiro de 1891, por meio do Decreto nº 3, de 28 de fevereiro de 1891, foi declarado o dia 24 de fevereiro, como festa nacional comemorativa da “promulgação da Constituição da República”¹⁰⁸¹. Conforme se vê, também aqui o cívico devia subsumir o religioso, pois o que salta aos olhos é a completa exclusão de feriados de caráter religiosos, inclusive o do natal¹⁰⁸².

Curiosamente, em sessão de 29 de março de 1890 do Conselho de Ministros,

¹⁰⁷⁹ Ivan Lins. *História do Positivismo no Brasil*, p. 425.

¹⁰⁸⁰ Brasil. *Decreto nº 155-B, de 14 de janeiro de 1890*. In: CLB – 1890. Vol. 1, fasc. 1º, p. 64. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-155-b-14-janeiro-1890-517534-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 17 de janeiro de 2018. “Sala das sessões do Governo Provisório, 14 de janeiro de 1890, 2º da República. - Manoel Deodoro da Fonseca. - Ruy Barbosa. - Q. Bocayuva. - Benjamin Constant Botelho de Magalhães. - Eduardo Wanderkolk. - Aristides da Silveira Lobo. - M. Ferraz de Campos Salles. - Demetrio Nunes Ribeiro”.

¹⁰⁸¹ Brasil. *Decreto nº 3, de 28 de fevereiro de 1891*. In: CLB – 1891. Vol. 1, pt. II, p. 3. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-3-28-fevereiro-1891-503824-norma-pe.html>. Acesso em 16 de novembro de 2017.

¹⁰⁸² Em artigo, Elisabete da Costa Leal “aborda como os membros da Igreja Positivista do Brasil – IPB –, e alguns políticos aliados, se envolveram na proposição do Decreto 155-B de 14 de janeiro de 1890, que estabeleceu o calendário republicano de feriados oficiais, e como se empenharam para consolidá-lo na cultura política da Primeira República”. Cf.: Elisabete da Costa Leal. O Calendário Republicano e a Festa Cívica do Descobrimento do Brasil em 1890: versões da história e militância positivista. *Revista História*. São Paulo, v. 5, n. 2, p. 64, 2006.

Campos Sales colocou a questão “de serem ou não feriados os dias da Semana Santa, apesar da separação da Igreja do Estado”. Após alguma discussão, determinou-se que, por escrúpulos e respeito às crenças religiosas dos funcionários públicos, fossem “dispensados do ponto aqueles que não comparecessem às suas repartições”¹⁰⁸³. Isto é, mesmo existindo um decreto estabelecendo os feriados, o próprio governo transigia em relação à força da tradição religiosa¹⁰⁸⁴.

Saúde e fraternidade, em lugar de *Deus*. Ivan Lins também escreve que, “por iniciativa de Teixeira Mendes junto a Quintino Bocaiuva, foram abolidas da correspondência oficial, desde o dia 16 de novembro de 1889, “as fórmulas teológicas (Deus guarde a V. Ex^a) e os tratamentos imperiais que marcavam os vários graus de vassalagem. Em seu lugar, foram introduzidos os tratamentos republicanos (vós) e as fórmulas republicanas, que manifestavam os votos puramente humanos (saúde e fraternidade), segundo as tradições da República francesa de 1792 e da revolução republicana de 1817”¹⁰⁸⁵.

Homenagens sem missa campal. Com efeito, havia um “policiamento” para não se cometerem incoerências em relação aos princípios laicos que o Estado estava construindo. Evidência disso pode ser o seguinte episódio, ocorrido no Conselho de Ministros: em 10 de maio de 1890, Deodoro da Fonseca comunica aos ministros que, “após conferência com o ministro argentino D. Henrique Moreno”, foi solicitado pelo diplomata que “marcasse dia e hora em que pudesse entregar-lhe as medalhas comemorativas da campanha do Paraguai e para receber as que lhe destinava o governo”. Então Deodoro solicitou ao conselho que “fosse marcado o dia vinte e quatro de maio” para que ocorresse o cerimonial, precedido por “uma missa campal”. A proposta de *missa* num ato oficial do governo provocou intenso debate e o resultado foi que todos votaram “a favor da solicitação, *exceto da missa campal*, em consequência da separação da Igreja do Estado e não poder fazer parte do programa oficial cerimônia religiosa”¹⁰⁸⁶. Benjamin

¹⁰⁸³ CMGP, sessão em 29 de março de 1890. In: Dunshee de Abranches. *Actas e Actos do Governo Provisório*, p. 165.

¹⁰⁸⁴ Outro exemplo de transigência do Estado com a Igreja Católica pode ser verificado em outro episódio. Em 14 de janeiro de 1890, Aristides Lobo consulta o Conselho se, “apesar do decreto da separação da Igreja do Estado, continuam as obras na ex-capella imperial e se o governo se responsabiliza pelas despesas”. Wandenkolk e Quintino Bocaiuva “são de opinião que esses pagamentos podem ser feitos, uma vez que figurem em orçamento, sob as rubricas *cultos*, as despesas com tais obras”. Prevaleceu a posição destes dois últimos. Cf.: CMGP, sessão em 14 de janeiro de 1890. In: Dunshee de Abranches. *Actas e Actos do Governo Provisório*, p. 53.

¹⁰⁸⁵ Ivan Lins. *História do Positivismo no Brasil*, p. 426.

¹⁰⁸⁶ CMGP, sessão em 10 de maio de 1890. In: Dunshee de Abranches. *Actas e Actos do Governo Provisório*, p.182.

Constant, Rui Barbosa, Campos Sales e Wandenkolk estavam entre aqueles que se manifestaram frontalmente contra a missa.

Inelegibilidade dos clérigos para a Assembleia Constituinte. No afã de neutralizar a ação clerical na política, o Governo provisório, por meio do Decreto nº 511, de 23 de junho de 1890, estabeleceu que entre os “inelegíveis para o Congresso Nacional” (art. 2º), estavam “os clérigos e religiosos regulares e seculares de qualquer confissão” (§1º)¹⁰⁸⁷.

Em suma: as três principais bandeiras da agenda anticlerical – a separação das Igrejas do Estado, o casamento civil e a secularização dos cemitérios –, foi implantada, sem grandes controvérsias, logo nos primeiros meses do Governo Provisório. A tradução político-institucional de uma parte da agenda anticlerical consubstanciada nos decretos sofreu uma assinalável mediação moderadora, ao ponto de a Igreja Católica ter manifestado uma *reação* às oposições e resistências, não sem uma sensação de alívio aí mesclada.

¹⁰⁸⁷ Brasil. *Decreto nº 511, de 23 de Junho de 1890. Regulamento Alvim.* Manda observar o regulamento para a eleição do primeiro Congresso Nacional. In: CLB – 1890. Vol. 1, fasc. VI, p. 1387. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-511-23-junho-1890-518227-norma-pe.html>. Acesso em 14 de novembro de 2017.

Capítulo 8

A Institucionalização do Estado Laico (1890-1891)

A agenda anticlerical esteve à prova na Assembleia Constituinte. Como de fato deveria ser, todos os temas relacionados com o estabelecimento de um Estado laico retornaram ao debate. Todavia, conforme a seguir veremos, o relativo consenso que existia no Conselho de Ministros não se verificou no Congresso Constituinte. A grande mobilização da Igreja Católica, assim como o apoio de importantes positivistas ortodoxos à causa do catolicismo, conseguiram bloquear algumas das propostas anticlericais mais radicais.

1. Saldanha Marinho e Rui Barbosa: dois anticlericais na confecção do Projeto de Constituição

Por meio do Decreto nº 29, de 3 de dezembro de 1889, o Governo Provisório, nomeou uma comissão de cinco membros – conhecida como *Comissão de Petrópolis* ou *Comissão dos Cinco* – para elaborar um anteprojeto de Constituição¹⁰⁸⁸. A presidência

¹⁰⁸⁸ Brasil. *Decreto nº 29, de 3 de dezembro de 1889*. In: *CLB – 1889*. Vol. I, p. 107. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-29-3-dezembro-1889-517853-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 14 de novembro de 2017. Nomeia uma comissão para elaborar um projeto de Constituição dos Estados Unidos do Brasil. “O Marechal Manoel Deodoro da Fonseca, Chefe do Governo Provisório, constituído pelo Exercito e Armada, em nome da Nação, resolve nomear uma comissão composta dos Drs. Joaquim Saldanha Marinho, na qualidade de presidente, Américo Brasiliense de Almeida Mello, na de vice-presidente, e Antônio Luiz dos Santos Werneck, Francisco Rangel Pestana e José Antônio Pedreira de Magalhães Castro, na de vogais, para elaborar um projeto de Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, a fim de ser presente à Assembleia Constituinte. Sala das sessões do Governo Provisório, 3 de dezembro de 1889, 1º da Republica. Manoel Deodoro da Fonseca. Aristides da Silveira Lobo”.

da comissão foi delegada em Joaquim Saldanha Marinho. Todos os membros da *comissão* eram “republicanos históricos”: dois haviam assinado o *Manifesto Republicano* de 1870 – Saldanha Marinho e Rangel Pestana – e os outros três eram antigos militantes da causa republicana – Antônio Luiz dos Santos Werneck, Américo Brasiliense de Almeida Mello e José Antônio Pedreira de Magalhães Castro.

Após um longo período de trabalho, em 30 de maio de 1890, a Comissão entregou ao Marechal Deodoro da Fonseca o anteprojeto. O Governo Provisório resolveu comissionar Rui Barbosa para proceder à revisão do documento. Enquanto a *comissão* demorou cerca de cinco meses a preparar o texto, Rui Barbosa, em menos de 15 dias, para espanto do próprio governo, terminou a tarefa de “revisão” do projeto. Em sessão de 10 de junho de 1890, o Conselho de Ministros ouviu a exposição das propostas do revisor. Se cotejarmos o anteprojeto da *comissão dos cinco* com o apresentado pelo Ministro da Fazenda, constata-se uma quase completa reescrita, ao ponto de a maioria dos constitucionalistas atribuírem a Barbosa a redação do projeto¹⁰⁸⁹.

Como se vê, a confecção deste documento esteve diretamente nas mãos de dois dos principais anticlericais das últimas duas décadas. A presidência da *Comissão* coube a Saldanha Marinho. O velho *Ganganelli*, tão preterido na Monarquia, passou a desfrutar de um maior protagonismo político, ao ponto de pleitear – ainda que sem êxito¹⁰⁹⁰ – a eleição para a presidência da Assembleia Constituinte. Por sua vez, a revisão do texto esteve a cargo de Rui Barbosa, autor da famosa e profundamente anticlerical *Introdução* à obra de Doellinger. Além disso, o próprio Deodoro da Fonseca – que assinou o projeto – era Grão-mestre da Maçonaria brasileira. Por conseguinte, entre os que estiveram diretamente envolvidos na confecção, revisão e apresentação do projeto de Constituição ao Congresso Constituinte encontravam-se maçons, positivistas ortodoxos, e, claro, anticlericais liberais de pendor mais radical. Não devem, por isso, surpreender as apreensões da Igreja Católica e sua mobilização no sentido de cancelar os possíveis

¹⁰⁸⁹ Na coleção *Obras Completas de Rui Barbosa*, o Vol. XVII, tomo I (1890) foi completamente dedicado aos projetos de Constituição. Nessa obra encontra-se o cotejamento do projeto da *comissão dos cinco* com a reestruturação feita por Rui Barbosa, assim como o cotejamento entre o Projeto apresentado pelo Governo Provisório e a Constituição aprovada pelo Congresso Nacional Constituinte em 24 de fevereiro de 1891. Cf. Rui Barbosa. *A Constituição de 1891*. Vol. XVII, tomo I (1890). Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1946.

¹⁰⁹⁰ No pleito pela presidência do Congresso Constituinte Saldanha Marinho foi derrotado por Prudente de Moraes (dos 231 congressistas presentes 146 votaram em Prudente de Moraes e 81 em Saldanha Marinho, havendo ainda quatro votos distribuídos a Ubaldino do Amaral, Saraiva, João Pedro e Aristides Lobo, além de duas cédulas em branco). Apesar de não sair vitorioso, os constituintes aprovaram – “com muitas palmas” - uma moção para render homenagens “aos imortais serviços de Saldanha Marinho”. Cf.: Agenor de Roure. *A Constituinte Republicana*, p. 14.

artigos anticlericais do projeto.

Além de propor a constitucionalização dos decretos secularizadores, já em vigência no Governo Provisório, o projeto de Constituição reforçava e aprofundava algumas medidas anticlericais¹⁰⁹¹, prova de que o “modelo” americano de separabilidade surgiu inserido no fundo de uma “guerra religiosa” que, se tinha especificidades próprias, também não deixava de incorporar as heranças que entroncavam no anticlericalismo de matriz francesa.

O Decreto 119-A, no seu Art. 6º, estabelecia que o Governo Federal deveria continuar a prover a cônica, sustentar os serventuários do culto católico e subvencionar os seminários por *apenas mais um ano*. Entretanto, os Estados ficavam *livres* para “manter os futuros ministros desse ou de outro culto, sem contravenção do disposto nos artigos antecedentes”. No entanto, o art. 10º propunha que fosse “vedado *aos Estados*, como á União: (...) estabelecer, subvencionar, ou embaraçar o exercício de cultos religiosos” (§2º). O que significava que, tal como a União, nenhum Estado da federação pudesse manter o antigo regime de união e subvenção à Igreja, medida que avançava em relação ao Decreto 119-A.

A expulsão da Companhia de Jesus do Brasil e o anticongreganismo eram outra evidência do caráter mais radical do anticlericalismo no Projeto do Governo. No §8º do art. 72º, o documento propunha excluir do “país a Companhia dos Jesuítas” e proibia que se fundassem “novos conventos, ou ordens monásticas”. Nesse mesmo conjunto de disposições, previam-se limitações impostas pelas leis de mão morta para a aquisição de bens (art. 72º, §3º) e defendia-se que a inelegibilidade dos clérigos se estendesse às eleições para o Congresso Nacional (Câmara dos deputados e Senado).

¹⁰⁹¹ Em sessão ocorrida em 12 de janeiro de 1891, o deputado por Minas Gerais Antônio Afonso Lamounier Godofredo, assume a tribuna para “tratar da questão religiosa e, com especialidade, da liberdade de cultos”. Começa relatando o processo de implantação da República e como o novo regime era uma exigência de quase todos. Com isso patenteava seu apoio à República. Em seguida, começou a tratar da lei de separação entre a Igreja e o Estado, sobre a qual confessou ter tido “sérios receios”, que por fim **considerava** sobre o Decreto 119-A: “foi escrito com tanta habilidade, com tanta sabedoria, que foi recebido com aplausos até mesmo pelos próprios interessados na questão: os católicos”. No entanto, “atos posteriores do Governo provisório” – como “exclusão dos padres do seio deste Congresso”, a precedência do casamento civil em relação ao religioso, com “penalidade para o pároco” que descumprisse o decreto, etc. – tornaram-se “exceções odiosas”. Explicou ainda que “foram esses atentados contra a liberdade de consciência que deram origem ao Partido Católico, partido que combati, que combato e que combaterei, porque não posso admitir um partido, pleiteando eleições, que não tenha programa político definido”, *Annaes do Congresso Constituinte da República*. Sessão em 12 de janeiro de 1891, vol. II, pp. 441-442. Os *anais* dos debates da Constituinte de 1890-1891 foram publicados – numa 2ª edição, revisada e mais completa – em 1924 e 1926. É essa a edição que aqui utilizamos. Cf.: Câmara dos Deputados. *Annaes do Congresso Constituinte da República*. Tomo I. 2ª Edição, Revista. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1924. Os tomos II e II foram publicados em 1926. Doravante ACCR.

Os diversos decretos secularizadores do Governo Provisório eram todos confirmados em outros parágrafos do artigo 72º : “A República só reconhece o casamento civil, que *precederá* sempre as cerimônias religiosas de qualquer culto” (§4º); também estabelecia que “os cemitérios terão carácter secular, e serão administrados pela autoridade municipal” (§5º), embora uma observação importante seja a de que, nesse parágrafo não se faz nenhuma referência aos cemitérios particulares; e, por fim, “será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos” (§6º).

Esses eram os principais artigos e parágrafos do projeto de Constituição referentes às relações entre a Igreja e o Estado, apresentados pelo governo provisório. Interessante notar que alguns dos seus artigos avançavam face a alguns decretos do Governo Provisório, sinal de que, ao longo do primeiro ano de República, o novo regime necessitou de ajustar o seu projeto laico, sobretudo em função das reações clericais.

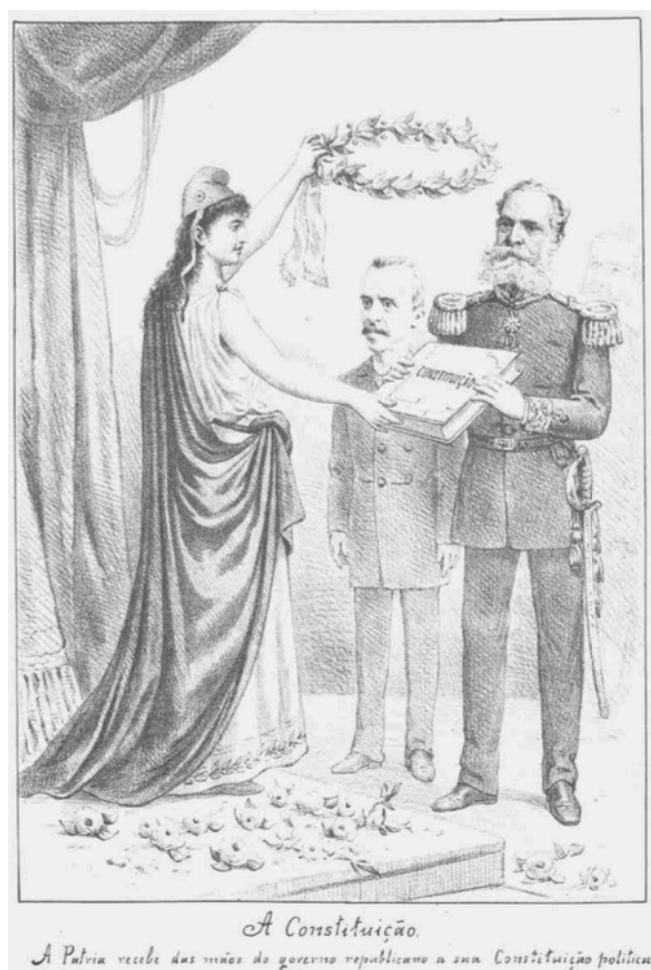
Dando continuidade ao processo, o Governo Provisório reuniu-se em 22 de junho de 1890, momento em que Deodoro da Fonseca, na condição de chefe do Governo Provisório, assinou o Decreto nº 510, que submetia ao Congresso Nacional o Projeto de Constituição. Ora, este, “em ato contínuo, foi referendado pelos Srs. Rui Barbosa, Benjamin Constant, Wandenkolk, Floriano Peixoto, Quintino Bocaiúva, Campos Salles, Cesário Alvim e Francisco Glicério”¹⁰⁹². O mesmo decreto estabelecia que o projeto de Constituição entraria imediatamente em vigor, ainda que provisoriamente. Uma vez promulgada a Constituição, ele caducaria.

O protagonismo de Rui Barbosa e de Deodoro da Fonseca na confecção do projeto de Constituição foi reconhecido pelos contemporâneos. Agenor de Roure, um dos primeiros estudiosos da Constituinte Republicana, escreveu que o Congresso decidiu delegar ao constituinte João Barbalho a “incumbência de, em nome de seus companheiros”, declamar algumas palavras de elogio e homenagem ao “honrado e ilustre Ministro da Fazenda [Rui Barbosa], que se pode comparar ao chanceler de l'Hospital, pela vastidão do seu talento e erudição”¹⁰⁹³. Por sua vez, o periódico *Revista Ilustrada*, decidiu homenagear Rui Barbosa e Deodoro da Fonseca, ao estampar na sua primeira página uma imagem em que a “Pátria” – representada como uma mulher, igualmente símbolo da própria República – recebe das mãos de Rui Barbosa e Deodoro o projeto de Constituição, ao mesmo tempo em que os coroa (figura 17).

¹⁰⁹² Dunshee de Abranches. *Actas e Actos do Governo Provisório*, p. 205.

¹⁰⁹³ Agenor de Roure. *A Constituinte Republicana*. Vol. I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1920, p. 5.

Figura 17:
A nação coroando os autores da Constituição. Deodoro da Fonseca e Rui Barbosa



Revista Ilustrada. Rio de Janeiro, 28 de junho de 1890, ano 15º, n. 594.

Com relação às *fontes de inspiração* do texto apresentado ao Congresso Constituinte, novamente Agenor de Roure registra que ele baseou-se “nas constituições norte-americana e argentina, com algumas ideias da Suíça”¹⁰⁹⁴. O próprio Rui Barbosa, em conferência realizada em 1903, fez uma síntese das influências que recebeu. Sua exposição não podia ser mais clara:

Uma Constituição é, por assim dizer, a miniatura política da fisionomia de uma nacionalidade. Quando não seja, pois, um falso testemunho solenemente levantado

¹⁰⁹⁴ Agenor de Roure. *A Constituinte Republicana*, p. 22

ao povo a que se destina, tem de lhe esboçar em grandes traços o sentimento geral. Seria ele positivista, ateu, indiferentista, no Brasil, quando tombou, em 1889, a Monarquia, e se erigiu a República em 1891? Ou teria a Constituição de 24 de fevereiro rompido abertamente, em matéria espiritual, com a índole brasileira, impondo-lhe um pacto constitucional, que a oprima? Há, por aí, uma feição peculiar de radicais, emanação da França voltairiana, da França revolucionária, da França jacobina, da França comtista, que imaginou engendrar a teoria da nossa Constituição à luz das tendências francesas, das preocupações francesas, das reações francesas, das idiossincrasias francesas. Mas, senhores, a *Constituição federalista do Brasil não tem a mais remota descendência às margens do Sena*. Sua embriogenia é exclusiva e notoriamente americana. (...). Foi sob esse pensamento que adotamos a Constituição de 1891. *Tínhamos, então, os olhos fitos nos Estados Unidos*¹⁰⁹⁵ (grifo acrescentado).

Mesmo vindo da “pena” de um dos protagonistas da implantação do Estado laico no Brasil, entendemos que o asserto acima deve ser matizado. Não se podem rejeitar, como temos evidenciado ao longo deste trabalho, as heranças do antijesuítismo, do anticongreganismo e do anticlericalismo de matriz francesa na construção da laicidade à brasileira. A Igreja Católica não esboçava a menor dúvida sobre o peso da influência do livre-pensamento europeu na militância anticlerical no Brasil. Daí sua insistência em convencer os parlamentares abertamente católicos no sentido de, caso fosse irreversível o processo laicizador, buscarem no “modelo” americano o exemplo para o Brasil. Claro que tudo isso não invalida a forte influência que os EUA exerceram sobre os primeiros constituintes da República. Em suma: julgamos que o modelo brasileiro de laicidade é fruto tanto da tradição anticlerical – com raízes no período colonial e intensificada e alargada na segunda metade do século XIX – quanto do exemplo do *Wall of separation* norte-americano.

2. Entre *reclamações* e *apelos*: reações da Igreja Católica

Quando o Governo Provisório publicou o projeto de Constituição como lei maior da República, ainda que de forma provisória, os bispos brasileiros voltaram a reagir coletivamente. Em 6 de agosto de 1890, enviaram diretamente uma *Reclamação* ao chefe

¹⁰⁹⁵ Rui Barbosa. *Discurso no Colégio Anchieta*. Fundação Casa Rui Barbosa. Rio de Janeiro, 1981, pp. 15-16, 27.

do governo, e em 6 de novembro do mesmo ano enviaram um *Memorial* apelando aos representantes católicos na Assembleia Constituinte para que defendessem os interesses dos católicos brasileiros.

No documento *Reclamação do Episcopado Brasileiro dirigida ao Exmo. Sr. Chefe do Governo Provisório*, uma comissão de bispos expressou diretamente a Deodoro da Fonseca “o imenso assombro e a profunda tristeza que se apossou de nossa alma ao lermos, nos papéis públicos, o projeto da Constituição Nacional, promulgada por decreto do Governo Provisório”. Em razão disso, e “cumprindo um imperioso dever”, levantaram suas “vozes sentidas e respeitadas para reclamar e protestar contra essa opressão das consciências”. Os chefes da Igreja tiveram o cuidado de não canalizar seu protesto “contra a República, mas contra esse ateísmo legal” defendido pelos “ímpios positivistas”, que disseminavam uma “funesta doutrina radicalmente opostas às nossas crenças religiosas”¹⁰⁹⁶.

Ao longo da *Reclamação*, os bispos foram citando e fazendo breves comentários críticos sobre todos os artigos anticlericais analisados acima. Ressaltavam quão nocivos tais artigos eram para a fé dos católicos brasileiros. O documento não só critica todos os dispositivos do texto que os bispos julgavam ofensivos aos “direitos da Igreja”, como sustentava a disposição de usarem “energicamente de todos os meios legais para sustentar, sem desfalecimentos, os interesses sagrados da fé e da liberdade das almas”. Na conclusão, fizeram um apelo para que o chefe do governo interviesse em favor da Igreja: “Apelamos para o patriotismo de V. Exa., e, apesar das tristezas que nos inundam a alma, ousamos esperar na eficácia de sua legítima interferência para serem totalmente delidas do projeto de Constituição Federal as cláusulas contrárias aos direitos da Igreja, ali inseridas com tão cruel afronta dos brios do católico povo brasileiro! Depositário de um poder excepcional, é V. Exa. competente, repetimos, para fazer-nos justiça, e está exclusivamente nas suas mãos impedir a violação dos nossos direitos”¹⁰⁹⁷.

Como não obtiveram êxito na *Reclamação* direta ao chefe de governo, decidiram se articularem novamente. Com efeito, em 6 de novembro de 1890, tendo já se iniciado os trabalhos constituintes, os bispos publicaram um documento intitulado *O Episcopado Brasileiro ao Congresso Nacional*, em que faziam um *apelo* aos constituintes para que

¹⁰⁹⁶ Episcopado Brasileiro. *Reclamação do Episcopado Brasileiro dirigida ao Exmo. Sr. Chefe do Governo Provisório*, 6 de agosto de 1890. In: Roberto Barros Dias. *Deus e a pátria: Igreja e Estado no processo de Romanização na Paraíba* (1894-1930). Dissertação de (Mestrado em História) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2008, pp. 186-195.

¹⁰⁹⁷ Episcopado Brasileiro. *Reclamação do Episcopado Brasileiro*, p. 193.

“olhassem com bons olhos a situação da Igreja Católica no Brasil”. Segundo os prelados, urgia reparar as “injustiças” que a Igreja da maioria dos brasileiros estava sofrendo: “a Igreja Católica, a que pertence o povo brasileiro, foi injustamente esbulhada de seus sacrossantos direitos, e com o maior desprezo eliminada das suas tradicionais relações com o Estado. Ferida em seus divinos princípios, ela pede justiça e reparação”. Também clamaram: “Poupai à nossa cara pátria o desdouro humilhante de ser a única nação do mundo que suprimiu de sua constituição a ideia de Deus”¹⁰⁹⁸.

Enfim, os bispos “levantaram suas vozes” contra as “disposições anticatólicas que tinham sido mantidas no projeto de Constituição Federal apresentado pelo Governo Provisório à discussão no Congresso”¹⁰⁹⁹. Era mais uma tentativa para travar a onda laicizadora do Estado republicano. Obtiveram êxito? É o que veremos adiante.

3. Da Constituinte para a Constituição: a agenda anticlerical em debate

A primeira constituinte republicana teve de enfrentar um debate que naturalmente as outras não tiveram, isto é, constitucionalizar a separação entre a Igreja e o Estado, processo que o Governo Provisório havia iniciado. Como os decretos eram passíveis de revogação, a agenda anticlerical foi novamente colocada *em cima da mesa* para ser discutida. Obviamente, a obra de implantação de um projeto laicizador de Estado numa assembleia com 268 membros não iria ser tão fácil como fora no Conselho de Ministros com apenas oito integrantes, líderes do processo de ruptura em curso¹¹⁰⁰.

Levando em consideração apenas os temas que aqui nos interessam, é correto afirmar que o Governo Provisório obteve a sua primeira vitória quando a denominada Comissão dos 21¹¹⁰¹ – coletivo de constituintes responsáveis por fornecer um parecer

¹⁰⁹⁸Episcopado Brasileiro. “O Episcopado Brasileiro ao Congresso Nacional”. In: *O Apóstolo*, 21 de novembro de 1890, ano XXVI, nº 134, p. 1. Disponível em: http://memoria.bn.br/pdf/343951/per343951_1890_00134.pdf. Acesso em 17 de novembro de 2017.

¹⁰⁹⁹Dilermando Ramos Vieira. *O Processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil*, p. 350.

¹¹⁰⁰A Assembleia Constituinte era composta por 63 senadores e 205 deputados, eleitos em setembro de 1890 com finalidade de redigirem uma Constituição e após essa tarefa assumiriam suas cadeiras como parlamentares nas casas respectivas. Os trabalhos da constituinte iniciaram-se em 15 de novembro de 1890 – em homenagem ao primeiro ano da República – e encerrou-se em 24 de fevereiro de 1891, quando foi promulgada a primeira constituição republicana do Brasil. A presidência da Assembleia esteve sobre o encargo do senador paulista Prudente José Moraes de Barros (que se tornaria o primeiro presidente civil do Brasil), cf.: Henrique Sugahara Francisco. “Assembleia Nacional Constituinte de 1891”. In: *Dicionário Histórico*, pp. 1-4

¹¹⁰¹O Congresso Constituinte, na sessão do dia 22 de novembro, procedeu à eleição da comissão especial de 21 constituintes – entre deputados e senadores – para dar parecer sobre o projeto do governo. Tendo sido eleita a comissão, os trabalhos no plenário foram suspensos entre 22 de novembro e 10 de dezembro, quando foi apresentado o parecer. Em linhas gerais – salvo alguns votos em separado e de nenhuma relevância para

sobre o projeto do governo –, na sessão do dia 10 de dezembro aprovou quase todos os pontos laicizadores propostos por meio do Decreto nº 510. Entre as poucas alterações sugeridas pela *Comissão* estava a “substituição do artigo 26 – o qual previa que não poderiam se candidatar a uma cadeira no Congresso Nacional *os religiosos regulares e seculares*, os governadores, os chefes de polícia, os comandantes de corpos policiais, os magistrados”, entre outros –, pela seguinte prescrição: “O Congresso, em lei especial, declarará os casos de incompatibilidade eleitoral”¹¹⁰².

É importante ressaltar que nos debates no interior da Assembleia Constituinte, os anticlericais “apareciam” menos do que os defensores das prerrogativas da Igreja Católica. Em outras palavras, encontramos muito mais intervenções destes últimos do que daqueles. Mesmo sendo poucos, os positivistas ortodoxos atuaram intensamente nos debates e, como veremos, quase sempre em apoio da agenda católica¹¹⁰³. Todavia, em quase todos os pronunciamentos públicos, a Igreja Católica manifestava-se sempre em oposição aos comtianos de todos os matizes¹¹⁰⁴.

Os debates em torno do projeto de Constituição do Governo Provisório e do parecer da Comissão dos 21 tiveram início em 13 de dezembro de 1890, encerrando-se

o nosso tema –, a comissão acompanhou a proposta do governo. Os constituintes eleitos para produzirem o parecer foram: deputado Gabino Besouro (Alagoas), senador Manuel Francisco Machado (Amazonas), senador Virgílio Clímaco Damásio (Bahia), senador Joaquim de Oliveira Catunda (Ceará), deputado José Lopes da Silva Trovão (Distrito Federal), senador Gil Diniz Goulart (Espírito Santo), deputado José Leopoldo de Bulhões Jardim (Goiás), deputado Casimiro Dias Vieira Júnior (Maranhão), senador Aquilino Leite do Amaral Coutinho (Mato Grosso), deputado João Pinheiro da Silva (Minas Gerais), Lauro Nina e Sodré e Silva (Pará), senador João Soares Neiva (Paraíba), senador Ubaldino do Amaral Fontoura (Paraná), senador José Hígino Duarte Pereira (Pernambuco), senador Teodoro Alves Pacheco (Piauí), senador João Batista Laper (Rio de Janeiro), senador Amaro Bezerra Cavalcanti (Rio Grande do Norte), deputado Júlio Prates de Castilhos (Rio Grande do Sul), deputado Lauro Severiano Müller (Santa Catarina), deputado Bernardino José de Campos Júnior (São Paulo) e deputado Manuel Prisciliano de Oliveira Valadão (Sergipe).

¹¹⁰² Henrique Sugahara Francisco. “Assembleia Nacional Constituinte de 1891”. In: *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930 (CPDOC)*, pp. 8-9.

¹¹⁰³ Foi significativa a participação dos positivistas na Constituinte que elaborou a Constituição de 1891. Entre os parlamentares positivistas destacaram-se: Aníbal Falcão, Antônio de Faria, Barbosa Lima, Bezerril Fontenele, Borges de Medeiros, Demétrio Ribeiro, Gonçalves Ramos, Homero Batista, João Pinheiro, José Bevilacqua, Júlio de Castilhos, Lauro Sodré, Muniz Freire, Nelson de Vasconcelos, Rangel Pestana.

¹¹⁰⁴ Sobre as aproximações e distanciamentos entre os positivistas ortodoxos e o catolicismo, escreveu João Cruz Costa: “apesar dessa *espontânea* ligação entre católicos e positivistas, como queria Teixeira Mendes, apesar de todas as ilusões que os positivistas acalentavam, considerando-se herdeiros do catolicismo – o clero não perdia as oportunidades que se lhe ofereciam para mostrar o grande abismo que separava o positivismo do catolicismo. Nesse sentido, D. Sebastião Leme, quando ainda bispo auxiliar do Rio de Janeiro, em 1912, tivera ocasião de pregar a quaresma na Catedral, e, nas suas conferências, fizera referência ao positivismo e aos positivistas. Lamentara a “falta de patriotismo dos positivistas que do Brasil oficial desterraram o Cristo moralizador”. Afirmara, ainda, que poderia haver homens não religiosos e moralizados, mas “como exceção e a exceção não desfaz a regra geral”. Cf.: João Cruz Costa. O positivismo na República (Notas sobre a história do positivismo no Brasil). *Revista de História*. São Paulo, v. 7, n. 15, p. 97-131, 1953. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/35732>. Acesso em 26 abril de 2018.

em 21 de janeiro de 1890. Após três rondas de discussões e milhares de emendas, no dia 24 de fevereiro, a primeira Constituição da República foi assinada pelos parlamentares presentes. Como escreveu Agenor de Roure, o desejo de apressar a votação da Constituição, “para que o país entrasse o quanto antes no regime legal [legitimação do novo regime], levou os constituintes a só discutirem os pontos principais do projeto”, a saber: a organização federativa, a discriminação das rendas, a dualidade de magistratura, o sistema da eleição presidencial, a organização dos Estados e, por ser realmente um tema relevante, a questão da liberdade religiosa e as novas relações entre a Igreja e o Estado. Ao longo dos debates, com vista a apressar o processo, foram oferecidos para a mesa diretora diversos “requerimentos *rolha* para o encerramento do debate”¹¹⁰⁵.

3.1 A “bancada católica” na Constituinte: uma batalha *quase* inglória

Tanto Dilermando Ramos Vieira quanto Flávio Rodrigues Neves fizeram um levantamento do número de constituintes da “bancada católica”, ou melhor, daqueles que eram “declaradamente partidários da religião” na Assembleia: o primeiro elencou o número de 18, e o segundo de 28¹¹⁰⁶, ficando assim evidenciado que eram minoritários, e que não tiveram força para frear os principais pontos do processo de laicização do Estado em curso. Quatro foram os constituintes católicos que se destacaram na defesa dos “direitos” da Igreja Católica na Assembleia: Tosta, Badaró, Amphiphio e Zama. Apresentar os seus argumentos é importante para perceber o grau de aceitação ou de rejeição da agenda anticlerical no novo contexto político. Nesse sentido, elegemos como representativos do pensamento católico na constituinte os discursos dos congressistas Tosta e Badaró.

Joaquim Ignacio Tosta, deputado pela Bahia, em discurso proferido em 24 de dezembro de 1890 revelou que não prestaria apoio incondicional a “todo o trâns de governo provisório”; por isso, solicitou a palavra “para evidenciar suas discordâncias do projeto do governo”¹¹⁰⁷. Com o propósito de fundamentar sua oposição e suas propostas, seguindo uma longa tradição, apresentou inicialmente uma tipologia das relações entre a

¹¹⁰⁵ Agenor de Roure. *A Constituinte Republicana*, Vol. I, pp. 12-13 (grifo no original).

¹¹⁰⁶ Dilermando Ramos Vieira. *O Processo de Reforma e reorganização do Brasil*, pp. 348-351; Flávio Rodrigues Neves. *Vozes da reação: atuação católica e laicização do Estado Brasileiro (1890-1891)*. Dissertação de mestrado. (Programa de pós-graduação em História Social). Universidade Estadual do Rio de Janeiro. São Gonçalo. 2014, p. 136.

¹¹⁰⁷ ACCR, sessão em 24 de dezembro de 1890, vol. I, pp. 881-895.

Igreja e o Estado, que sintetizou em três modelos: 1) *o da religião oficial*, subvencionado pelo Estado, sistema que “exclui a liberdade de consciência, a liberdade de cultos”, sendo “incompatível com os princípios de um governo democrático como o nosso”; 2) *o da união e harmonia* entre o Estado e a Igreja, modelo em que o “Estado subvenciona o culto, porém não exigindo como condição *sine qua non* do exercício de qualquer emprego público a qualidade de crente e sectário de uma religião oficial professada pela maioria; admite a liberdade de consciência, a liberdade de cultos em todas as suas manifestações, com todos os seus corolários”; 3) e, por fim, o “sistema da *Igreja livre no Estado livre*, consoante a fórmula de Cavour”, que se apresenta de duas formas: “a forma do Estado leigo e a forma, digamos com franqueza, do Estado ateu”, prova de que não confundia laicidade com o laicismo mais radical.

Tosta esclareceu sua compreensão de Estado leigo e ateu. Sobre o primeiro, disse: “A laicidade do Estado, para me servir da expressão de um notável escritor francês, não implica a hostilidade, nem a malquerença, nem mesmo a indiferença contra a religião; marca somente a independência”. Por sua vez, a teoria do “Estado ateu consiste nisto: não em desconhecer a existência da religião, mas em querer escravizá-la. O Estado ateu hostiliza, persegue os crentes, emprega todos os meios ao seu alcance, a força moral e material, tudo o que dispõe para suplantar, para fazer desaparecer a religião da sociedade”. Tosta reconhecia que *ainda* não existia “no mundo um Estado verdadeiramente ateu”. Entretanto, “o projeto de Constituição submetido à ilustração e ao critério do Congresso brasileiro consagra a teoria do ateísmo social”. Em outro momento, Tosta foi mais categórico: “o projeto de Constituição que discutimos é ateu”¹¹⁰⁸.

Quais as evidências de ateísmo presentes no projeto? Tosta elenca sete pontos que, em sua compreensão, provavam esse ateísmo: primeiro, a “supressão do juramento religioso”; segundo, “a inelegibilidade dos religiosos regulares e seculares e os sacerdotes”; terceiro, a precedência do casamento civil sobre o religioso, com a possibilidade de prisão para o “sacerdote que celebrar casamento sem que os nubentes provem ter realizado o casamento civil”; quarto, a secularização dos cemitérios, e sobretudo se houver “distinção entre cemitérios públicos e particulares”, segue-se que “não haverá mais cemitérios católicos, protestantes, em uma palavra confessionais”; quinto, o princípio do ensino leigo; sexto, subvenção do culto: “separe-se a União da Igreja, mas dê-se aos Estados o direito de subvencionar um ou mais cultos, como nos

¹¹⁰⁸ ACCR, sessão em 24 de dezembro de 1890, vol. I, p. 895.

cantões da Suíça”; e sétimo, o §8º do art. 72 “é mais uma prova irrecusável da hostilidade contra a religião”, pois nele “determina-se que a Companhia de Jesus continua expulsa e proíbe-se a fundação de novos conventos ou ordens monásticas”.

Em aparte, o congressista Zama disse: “É o que faltava. Só a República brasileira, em 1890, estava condenada a *continuar a legislação do Marquês de Pombal*”. Tosta reforça a intervenção do colega de *bancada*: “É na verdade uma vergonha para a nascente República do Brasil fazer referência, na lei fundamental da sua organização política, às leis draconianas do marquês de Pombal”¹¹⁰⁹.

A certa altura o constituinte Tosta perguntou: “Qual o modelo que melhor se coaduna com o espírito geral da nação brasileira?”. Responde que o melhor caminho seria o da “união da Igreja com o Estado, respeitada a liberdade de consciência e a liberdade de cultos”. Justificou sua posição destacando a tradição católica no Brasil e argumentando que a maioria da população era católica – dos 12 milhões de habitantes e, “segundo os mais exagerados cálculos”, apenas 500 mil eram acatólicos. Entretanto, mesmo entendendo que o melhor seria a união, Tosta acabou por aceitar a separação: “não tenho a pretensão de propor a restauração do que a revolução extinguiu”, mas quero uma separação franca, sem peias, sem restrições”. Finalmente defendeu aberta e claramente que “a República dos Estados Unidos do Brasil fosse eminentemente religiosa, como a República Argentina, ou como a República Norte-americana (*sic*)”¹¹¹⁰. Procurando evitar incompreensões, esclareceu que “República Religiosa não quer dizer República governada pelo clero”, mas tão somente que o “governo deve reconhecer os princípios fundamentais do Cristianismo e *não expelir Deus de Carta Constitucional*, como a um mito, como uma quimera”. Buscando credibilizar seu argumento citou “opiniões de diversos livres-pensadores” como Littré, Ferry, Leroy Beaulieu, Ferneuil, entre outros (grifo acrescentado).

O que o congressista Tosta desejava era o melhor dos mundos para a Igreja Católica, isto é, por um lado, a subvenção e a proteção, por outro, a plena liberdade de culto. Tosta utilizou o exemplo da Igreja na Bélgica como argumento supletivo, pois “fora da subvenção não há mais relação alguma de dependência entre a religião e o governo: não há *exequátur*, não há recursos de apelo, como abuso; não há beneplácito. A Igreja

¹¹⁰⁹ ACCR, sessão em 24 de dezembro de 1890, vol. I, p. 891-893.

¹¹¹⁰ Ainda não se percebia que a Constituição americana e o “muro de separação” não faziam qualquer invocação de Deus, embora paralelamente as práticas rituais do novo poder nos EUA cedo se tenham revestido com uma constitucionalidade de “religião civil”, que perdura até hoje. Cf.: Fernando Catrogra. *Entre deuses e césores*, pp. 145-225.

gira completamente livre na esfera de suas atribuições”. O representante baiano queria adquirir na República o que sempre desejaram e não tiveram na Monarquia: a subvenção sem dominação, a proteção sem *placet*, os privilégios sem obrigações.

Imediatamente após a proposta ser apresentada, diversos congressistas começaram a apartear o orador. Inocêncio Serzedelo Correa disse: “a fórmula verdadeira é a *Igreja livre no Estado Livre*. Esta é que é a doutrina republicana”. Outros congressistas não identificados disseram: “Seria uma calamidade”, “República sem liberdade de consciência não é República”; ainda outro: “Essa subvenção é contrária aos princípios republicanos”. Sem perder a compostura, Tosta rebateu: “Já previa que logo no começo do meu discurso seria honrado com os apartes dos meus colegas livres-pensadores, que hoje estremece quando ouvem falar de religião, tal como na França certo partido estremece quando houve falar em clericalismo”. Como se sabe, a proposta fora amplamente rejeitada, sem ao menos ser debatida.

Na sessão de 26 de dezembro, dois dias após a intervenção de Tosta, o deputado católico por Minas Gerais, Francisco Coelho Duarte Badaró fez também um longo discurso em defesa da agenda da Igreja¹¹¹¹. Sua compreensão era a de que o Governo Provisório, na sua condução dos destinos da nação, estava profundamente equivocado por não levar em consideração “os costumes, as tradições e as crenças dos brasileiros”. O “governo atual” estava “oprimindo com mão de ferro a consciência católica dos brasileiros”. E, em tom de ameaça, como que antecipando o conflito de Canudos, afirmou: “Senhores, o Congresso não se iluda com esse bem estar do Rio de Janeiro, não se iluda com essa calma; *o interior do Brasil está inquieto*. Falta alguma coisa a esta Nação (...). Se esta Constituição não consultar as circunstâncias do país, se desprezar os seus usos e as suas crenças, podeis ficar certos de que amanhã pregaremos a guerra santa contra ela”. Além do Governo, afirmou também que predominava no Congresso um “espírito irreligioso”. Toda essa situação constituía “um mal” para o país.

Após desenvolver diversas outras críticas ao Governo e ao Congresso, apresentou, em síntese, a reivindicação dos católicos na Constituinte: “o que queremos é o direito comum: fora com as odiosas exceções. Não queremos o banimento dos jesuítas, a imposição do casamento civil obrigatório, nem a secularização dos cemitérios pelo modo decretado pelo Governo Provisório. Condenamos como danosas à Igreja as leis de mão

¹¹¹¹ ACCR, sessão em 26 de dezembro de 1890, vol. I, pp. 941-955.

morta, que colocam o Estado na posição do salteador noturno, a rodear os conventos, esperando que morra o último frade para arrecadar os bens das ordens”.

Equivocadamente, muitos congressistas católicos identificavam os positivistas como os principais inimigos a combater. Ao defender o direito de o povo escolher todos os representantes para o Congresso, inclusive os padres, o congressista Barbosa Lima em aparte inquiriu seu colega Badaró deste modo: “Como V. Ex. sabe, o *Syllabus* declara àqueles que pregam a soberania do povo: *Anathema sit*”. A resposta do congressista católico foi reveladora do ambiente ideológico da Constituinte: “Eu ainda não falei no *Syllabus*; mas pelo aparte do nobre representante vejo que é positivista e, portanto, inimigo do *Syllabus*”. E assim continuava a discussão:

Pergunto: Porque é que o Positivismo não está dominando no país, apesar de toda a proteção oficial e das práticas inteligentes de seus diretores? Porque ainda não conseguiu calar no ânimo dos brasileiros?

O Sr. Bevilaqua: É porque, para ser-se positivista, é preciso ler uns volumes grossos.

O Sr. Tosta: Laffite disse em Paris que a Ditadura estava comprometendo o positivismo no Brasil!

Sr. Badaró: Para condenar-se essa seita absurda, na obra da República basta olhar-se para a nossa bandeira, onde se encontra um verdadeiro atentado contra as nossas tradições. O povo nunca entenderá os lemas do Positivismo; e não lerá os grossos volumes do Sr. Bevilaqua (*risos*). Para o povo ser feliz basta o *Sermão da Montanha* que até as crianças compreendem. Eu sou muito tolerante, mas olho com profunda mágoa para as máculas que o Positivismo tem imprimido na obra da República. Criminosamente lançaram em nossa bandeira um dístico que não guarda com as nossas ideias; nós éramos possuidores de uma bandeira que era o símbolo da nacionalidade brasileira e não da Monarquia. Essa bandeira tinha uma tradição honrosa e um tecido de glórias. Suprimissem o que nela era incompatível com os símbolos do regime, mas não inscrevessem (fato virgem entre todos os povos) o dístico: *Ordem e Progresso*¹¹¹².

Badaró, mesmo como constituinte de uma República, não deixou de, em diversos momentos, exaltar o velho regime. E, esboçando uma herança fortemente conservadora, em suas últimas palavras asseverou: “Eu não queria, e não quero, novidades para o meu

¹¹¹² ACCR, sessão em 24 de dezembro de 1890, vol. I, p. 954.

país”. Em suma: como ficará mais claro adiante, a agenda dos congressistas Tosta e Badaró, em suas linhas gerais, era compartilhada pelos outros membros da *bancada católica* na primeira constituinte republicana.

Convém mencionar que, em 12 de janeiro de 1891, numa última tentativa para influenciar os constituintes, a Igreja Católica enviou por meio do representante da Bahia Amphilophio Botelho Freire de Carvalho um documento intitulado *Representação contra diversas disposições do projeto de Constituição* e assinado por D. Macedo Costa, que na altura ocupava o lugar de Bispo da Bahia e primaz da Igreja Católica no Brasil. Na ocasião, o citado constituinte solicita ao presidente do Congresso para ler o documento do “ilustre prelado” em que “pede um regime de completa liberdade de consciência e de cultos”¹¹¹³. O documento, inserido nos *Anais* do dia seguinte, foi apresentado pelo velho bispo como o “último reclamo de meu patriotismo e de minha fé” em defesa da religião do “povo brasileiro”¹¹¹⁴.

Na introdução da *Representação*, D. Macedo Costa escreveu: “a separação violenta, absoluta, radical, impossível, como se está tentando estabelecer, não digo só entre a Igreja e o Estado, mas entre o Estado e toda a religião, perturba gravemente a consciência da Nação, e produzirá os mais funestos efeitos, mesmo na ordem das coisas civis e políticas”. Afirmou também que não existia “em todo o universo um só povo assim separado”. Conclui a parte introdutória escrevendo que o “povo brasileiro terá direito de magoar-se profundamente se os poderes públicos tomarem definitivamente esta atitude em face da religião”.

A seguir, sempre em nome do “povo brasileiro”, passou a condenar o ensino leigo, o casamento civil, a tentativa de se proibir a criação de novos conventos e a expulsão dos jesuítas, a secularização dos cemitérios sem a possibilidade de existirem os particulares. Finaliza nos seguintes termos: “Srs. Membros do Congresso Nacional, acolhei este último apelo que a Igreja Católica, a religião de vossos pais, faz à vossa honra, à consciência, ao coração, e ao patriotismo de cada um de vós. Inspirai-vos, no redigir a Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, no exemplo da sua nobre irmã do Norte e das mais repúblicas da nossa generosa América: eliminai, apagai, ao menos, do nosso pacto fundamental as cláusulas ofensivas da liberdade da Igreja Católica, a que pertence toda esta nação”.

¹¹¹³ ACCR, sessão em 12 de janeiro de 1891, vol. II, pp. 425-426.

¹¹¹⁴ ACCR, sessão em 13 de janeiro de 1891, vol. II, pp. 464-468. Com efeito, em 20 de março daquele ano, faleceu D. Macedo Costa, o mais combativo bispo ultramontano do Brasil.

Mesmo conscientes de que os tempos eram contrários à velha agenda ultramontana, os bispos e seus seguidores foram incansáveis na luta pelas prerrogativas da Igreja Católica. Na condição de minoria oposicionista, era certamente também o exemplo do Apóstolo Paulo – que afirmava ter *combatido o bom combate* – que os motivava numa guerra inglória.

3.2 Por uma separação entre a Igreja e *todos os Estados*

Excluindo o congressista paraibano Couto Cartaxo – único que propôs de fato o retorno ao regime de religião oficial¹¹¹⁵ –, nenhum outro defendeu, na Assembleia Constituinte, o restabelecimento do regime de união entre a Igreja e o Estado. Com efeito, o Decreto 119-A, ainda que por razões distintas, gozava de ampla aceitação entre os constituintes, inclusive nas fileiras daqueles que ardorosamente defendiam o catolicismo romano.

Apesar do relativo consenso a respeito da separação entre a Igreja e a *União*, foi travado um intenso debate sobre a *autonomia dos Estados* para estabelecerem e subvencionarem, ou não, um ou mais cultos. Aliás, a ideia estava prevista na segunda parte do art. 6º do Decreto 119-A: “O Governo Federal continua a prover a cônica, sustentação dos atuais serventários do culto católico e subvencionará por um ano as cadeiras dos seminários; ficando *livre a cada Estado* o arbítrio de *manter os futuros ministros desse ou de outro culto*, sem contravenção do disposto nos artigos antecedentes”. A própria lei de separação abriu o precedente para o debate. A realidade é que durante todo o Congresso Constituinte não foram poucos aqueles que pressionaram em prol desse modelo. Os constituintes católicos queriam ganhar nos Estados da federação aquilo que tinham perdido na União.

Já no início da primeira rodada de discussões do Projeto, em 13 de dezembro de 1890, o deputado pela Bahia Amphilophio Botelho Freire de Carvalho, apresentou uma

¹¹¹⁵Em 27 de janeiro de 1891, sem fazer discurso, Antônio Joaquim do Couto Cartaxo, deputado pela Paraíba, apresentou, em substituição ao §2º do art. 10 e §§3º, 4º, 5º, 6º, 7º e 8º do art. 72, a seguinte disposição: “A República reconhecendo a Religião Católica, Apostólica, Romana, como a da maioria dos brasileiros, respeita e garante os demais cultos, que não repugnam à moral e à razão natural. Sala das sessões, 27 de fevereiro de 1891 – Couto Cartaxo”. O fato é que, entre todos os congressistas, este foi o único a propor o retorno do catolicismo romano como a religião *reconhecida* na República. Em 3 de fevereiro, ao reapresentar sua emenda, foi aparteado pelo deputado Lamounier Godofredo, que disse: “Reconhecer a religião do maior número é reconhecer a religião do Estado”. Sem apoio nenhum, a emenda não foi nem debatida. Cf.: ACCR, sessão em 27 de janeiro de 1891, vol. III, p. 185; sessão em 3 de fevereiro de 1891, p. 433.

emenda que visava suprimir o §3º do art. 10 daquele documento por vedar à União, como aos Estados, “estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos”. Argumentou que a proposta do Governo era um “sistema inteiramente novo” e diferente do que era adotado em outros países, como a Argentina, os EUA, o México e a Suíça, que, mesmo “vedando aos poderes federais legislar sobre cultos religiosos”, deixava “os Estados, ou cantões, livres para subvencionarem um ou mais cultos”. Lamentou – daí a emenda supressiva –, que o Brasil tenha preferido “criar um sistema de proibição, de intolerância contra todas as religiões”¹¹¹⁶.

A argumentação de Amphilophio Botelho tornou-se paradigmática. Todos aqueles que defenderam a autonomia dos Estados na matéria em debate recorreram à mesma argumentação¹¹¹⁷. No entanto, como escreveu Roure, a “extravagante ideia” de permitir à “Nação decretar a liberdade completa de crenças e ao mesmo tempo permitir que os Estados *autônomos* decretassem preferências por esta ou aquela religião” foi amplamente rejeitada¹¹¹⁸.

A proposta do Governo Provisório de separar as Igrejas do Estado e proibir à União e aos Estados a subvenção a qualquer culto religioso foi ratificada, não sofrendo qualquer alteração, conforme se verifica na redação do § 2º dos art. 11, e § 7º do art. 72 da Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil¹¹¹⁹.

3.3 Pela *precedência* do casamento civil sobre o religioso

O estabelecimento do casamento civil pelo Governo Provisório, por meio do Decreto nº 181, foi outra medida amplamente aceita na Assembleia Constituinte. A polêmica, no entanto, concentrou-se num aspecto que, aparentemente, parecia ser um simples pormenor, mas que se tornou fundamental: a questão da *precedência* do casamento civil sobre o religioso. Como visto acima, muitos padres estavam realizando

¹¹¹⁶ ACCR, sessão em 13 de dezembro de 1890, vol. I, p. 475.

¹¹¹⁷ O congressista Francisco Coelho Duarte Badaró disse que autonomia do Estado nessa matéria era uma “dedução lógica dos atos do Governo, que deu aos Estados liberdade e que mais tarde não teve coragem de carregar com as consequências de sua doutrina”; cf.: ACCR, sessão em 15 de dezembro de 1890, vol. I, pp. 562-563. O representante por Pernambuco, deputado João Barbalho Uchoa Cavalcanti, também afirmou que “este objeto é da natureza dos que devem pertencer à soberania de cada um dos Estados”; cf.: ACCR, sessão em 08 de janeiro de 1891, vol. II, pp. 306-307. Virgílio Damasco foi outro que também se juntou a Amphilophio; cf.: ACCR, sessão em 15 de dezembro de 1890, vol. I, p. 563.

¹¹¹⁸ Agenor de Roure. *A Constituinte Republicana*, Vol. I, p. 58.

¹¹¹⁹ Brasil. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*. Acompanhada das Leis Orgânicas desde 15 de novembro de 1889. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891, pp. 5-6, 25. Doravante apenas *Constituição de 1891*.

o casamento religioso e desestimulando os católicos de oficializarem o civil. Diante disso, o Governo Provisório teve que estabelecer, *via decreto*, a precedência deste sobre aquele. Na Constituinte achou-se ser importante questionar a legalidade e a manutenção desse dispositivo. Para além do problema da precedência, e apesar de isso não estar no projeto do governo, discutiu-se também a questão da *obrigatoriedade*.

A linha argumentativa daqueles que defendiam a rejeição da *precedência* e *obrigatoriedade* assentava na defesa da liberdade de consciência¹¹²⁰. Na sessão de 24 de dezembro, o velho senador liberal pela Bahia, José Antônio Saraiva, ao discutir o tema do casamento civil fundamentou sua posição apelando para o campo da liberdade individual. Afirmou “Qual é o interesse do Estado no casamento civil? É dar as regras para a constituição da família brasileira. Qual é o interesse do cidadão? É ir fazer o casamento civil, e se algum extravagante quiser só o casamento religioso, deixem-lhe essa liberdade, como a têm aqueles que não se casam nem de um nem de outro modo”¹¹²¹. Na mesma sessão, Badaró qualificou o decreto de precedência do casamento civil, assinado “pelo Sr. Campos Sales”, como sendo “famigerado e impolítico”. Com relação à proposta da obrigatoriedade afirmou que, caso fosse aprovada, ela impunha “restrições à liberdade individual”, pois, mesmo não impedindo o “ato religioso, obriga ao ato civil”. Sua proposta era que “haja o casamento civil *para quem quiser*, e continue o casamento católico para os católicos”¹¹²².

Outros insistiam na necessidade daqueles dispositivos. Na primeira rodada de discussões, a proposta de precedência foi suprimida do texto. Em face disso, o deputado por Minas Gerais, Francisco Corrêa Ferreira Rabello, advertiu os seus colegas sobre os riscos dessa decisão: “Sr. Presidente, contra o meu voto, se eliminou deste artigo a cláusula que obrigava a preceder o casamento civil ao casamento religioso. Sr. Presidente,

¹¹²⁰ O deputado por São Paulo José Luiz José de Almeida Nogueira, em sessão ocorrida em 2 de janeiro de 1891, respondendo a um aparte do Sr. Tosta, faz uma longa defesa do casamento civil. Afirmou que “como sectário do princípio da mais ampla liberdade religiosa, da completa autonomia do Estado e da Igreja, aceito todas as consequências lógicas que se derivam deste princípio”. Coerentemente, defendeu a exclusão da obrigatoriedade do juramento religioso nos atos civis, assim como o casamento civil. Em resposta à pergunta do Sr. Tosta, formulada nos seguintes termos: “Mas não seria que a Constituição ou o Código Civil deixasse aos católicos a faculdade de se casarem em face da Igreja, e somente aos não católicos a de se casarem civilmente?”. O congressista Almeida Nogueira define nos seguintes termos o casamento civil: “Sob o ponto de vista do direito, o casamento é um ato civil, do qual derivam relações jurídicas, que devem ser reguladas uniformemente pela legislação civil. Assim, o Estado não pode descuidar, entregando a alheia competência, de assuntos como a formação da sociedade conjugal, a comunhão de bens, a legitimidade dos filhos, a sucessão hereditária, o poder marital, o pátrio poder, etc.” ACCR, sessão em 02 de janeiro de 1891, vol. II, p. 43-45.

¹¹²¹ ACCR, sessão em 24 de dezembro de 1890, vol. I, p. 879.

¹¹²² ACCR, sessão em 24 de dezembro de 1890, vol. I, pp. 952-955.

eu acredito, sinceramente, que se for mantido o artigo da Constituição tal qual se acha emendado, dentro em pouco, a mesma guerra se dará por parte do clero contra o casamento civil. Portanto, é conveniente que esta condição passe no Congresso, porque, se não passar, ficará o casamento civil puramente facultativo”¹¹²³. Outro que também solicitou o restabelecimento da precedência foi o congressista Epiácio Pessoa¹¹²⁴.

A argumentação dos defensores da liberdade de consciência foi eficiente¹¹²⁵, porquanto no texto final da Constituição de 1891 não constava a prerrogativa da precedência e nem da obrigatoriedade, mas a gratuidade: “A república só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita” (§ 4º, do art. 72).

3.4 Contra a *confessionalidade* dos cemitérios

O tema da secularização dos cemitérios foi aquele que teve menos debates entre os dois lados em disputa. O que defendiam aqueles que desejavam as prerrogativas da Igreja Católica já foi mencionado no discurso do congressista Tosta, isto é, militaram para que na Constituição fosse estabelecida a distinção entre cemitérios públicos e particulares; ou seja, lutaram pelos cemitérios confessionais, “para que o católico não seja enterrado ao lado do ateu e do blasfemador”¹¹²⁶. Entre aqueles que enviaram emendas no sentido de incluírem o direito dos cemitérios particulares estava o positivista Demétrio Ribeiro: “Acrescente-se ao §5º: sendo, porém, livre às corporações religiosas instituírem e administrarem seus cemitérios, e a elas, bem como a cada cidadão, prover ao serviço funerário de seus mortos”¹¹²⁷.

O deputado por Santa Catarina, Lacerda Coutinho (1841-1900), o mais ardoroso partidário da secularização dos cemitérios, criticou a “intolerância póstuma, que não permite que os cadáveres dos católicos apodreçam na proximidade dos daqueles que professam culto diverso”. E acrescentou: “Entretanto, se há um país em que parece haver tolerância religiosa é o nosso, onde indivíduos de seitas e religiosos diversos travam relações de toda espécie, até de amizade. Ora, essa tolerância, se se permite durante a

¹¹²³ ACCR, sessão em 27 de janeiro de 1891, vol. III, pp. 193-194.

¹¹²⁴ ACCR, sessão em 27 de janeiro de 1891, vol. III, p. 344.

¹¹²⁵ O congressista Amphilóphio, obviamente com ampla maioria, conseguiu aprovar a seguinte emenda: “Suprimam-se as palavras – *que precederá, sempre, as cerimônias religiosas* –§4º”, cf.: ACCR, sessão em 12 de janeiro de 1891, vol. II, p. 589.

¹¹²⁶ ACCR, sessão em 24 de dezembro de 1890, vol. I, p. 887.

¹¹²⁷ ACCR, sessão em 12 de janeiro de 1891, vol. II, p. 437.

vida, porque não se permite depois da morte?”¹¹²⁸. Por conseguinte, não era partidário da confessionalidade de cemitérios.

Esta foi uma batalha inconclusa, pois a Constituição de 1891 não proibiu nem chancelou a existência dos cemitérios particulares. Entre o texto do projeto e a redação final da Carta Maior, o único acréscimo foi a introdução no texto do direito à liberdade de praticar ritos funerários na sepultura do falecido, conforme segue: “Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis” (§ 5º, art. 72).

3.5 Por um Estado Republicano e Pombalino: o anticongreganismo na berlinda

Se recordarmos que a redação do projeto constitucional foi liderada por Saldanha Marinho e a revisão/reestruturação ficou sob a responsabilidade de Rui Barbosa, não é para estranhar o forte anticongreganismo presente no texto. Esse fato era conhecido e ressaltado por alguns constituintes. Em discurso proferido em 29 de janeiro de 1891, o deputado pela Bahia Aristides Spínola César Zama, defensor intransigente das prerrogativas da Igreja Católica na Constituinte, disse a certa altura: “O Congresso em diversas votações, tem demonstrado que não se deixa arrastar pelos sentimentos hostis aos católicos, que *influíram no espírito do autor ou autores do projeto de constituição*. Decretando a liberdade plena e completa de consciência, os legisladores constituintes da República estão muito longe de pretender criar uma nação de ateus”¹¹²⁹.

É possível identificar com clareza a oposição aos regulares pelo menos em três propostas: primeira, na manutenção da exclusão da *Companhia dos Jesuítas (sic)*; segunda, na proibição da fundação de novos conventos ou ordens monásticas (§8º, art. 72); terceira, na manutenção dos limites estabelecidos pelas leis de mão morta na gestão dos bens dos religiosos (§3º, art. 72). Os anticlericais desejavam que a Constituição estabelecesse uma espécie de *república pombalina*.

Com relação às duas primeiras propostas, houve ampla oposição desde os debates travados na *Comissão dos 21*. Durante a primeira ronda de discussão, foram submetidas nada menos do que nove emendas, assinadas por mais de 30 constituintes, entre eles

¹¹²⁸ ACCR, sessão em 8 de janeiro de 1891, vol. II, p. 282.

¹¹²⁹ ACCR, sessão em 29 de janeiro de 1891, vol. III, pp. 358-359 (grifo acrescentado).

muitos positivistas, solicitando a *supressão* por completo do §8º do art. 72.

Entre os intervenientes no debate, ressalta-se a atuação do positivista Alexandre José Barbosa Lima que, no dia 14 de janeiro de 1891, fez um longo discurso em prol de todas as liberdades, inclusive a religiosa, e, buscando ser coerente, colocou-se contra a exclusão dos jesuítas, justificando nos seguintes termos, inspirado no Auguste Comte da fase “religiosa”: “Aquele que acredita no poder da Ciência, que acredita que a Ciência, dia a dia, impõe-se cada vez mais, sabe que esta, como qualquer outra ordem religiosa, além de não encontrar o traço forte de uma realeza retrógrada, já não tem mais nos adeptos populares o apoio e a força que teve outrora”; agora, somente com “uma propaganda séria e indefessa” será possível assegurar “a paz duradoura e progressos reais”. Por isso, defendia que os jesuítas deviam ter liberdade para fundarem escolas, cientes de que, ao lado delas, “a verdadeira escola baseada nos princípios científicos” mostraria “a nossa superioridade”¹¹³⁰.

Durante o discurso de Barbosa Lima, o deputado pelo Distrito Federal, João Batista de Sampaio Ferraz, por meio dos seus numerosos apartes, revelou-se o principal opositor dos jesuítas no Congresso Constituinte. Acusou-os de “conspiradores da república”, dizendo que “trabalham sempre nas trevas”, e, como corolário, rematou: “se os jesuítas se batessem face a face e de peito descoberto, não haveria perigo para a República. Desde, porém, que assim não acontece, é um grande inimigo”¹¹³¹.

No entanto, mesmo um congressista como Seabra, que em muitas matérias contra a Igreja votou a favor do projeto do governo, quando debateu a questão da expulsão dos jesuítas, expressou-se nos seguintes termos: “Eu já disse senhores, o meu apoio ao governo não é incondicional; eu não voto pelo artigo que expelle os jesuítas”. Entre suas justificativas, afirmou que o assunto não era “matéria constitucional”¹¹³². Sobre isso Ivan Lins escreveu: “Na sessão da Constituinte, de 26 de dezembro de 1890, José Joaquim Seabra fez questão de tornar bem claro haver votado contra o artigo do projeto de Constituição de autoria de Rui, que expulsava os jesuítas, porque, embora católico, em sua eleição para a Constituinte “tivera a guerra mais encarniçada de alguns que diziam que quem votasse nele e no Sr. Rui Barbosa, votava em hereges”¹¹³³.

Ora, em face da crescente oposição ao referido parágrafo, o constituinte Amaro

¹¹³⁰ ACCR, sessão em 14 de janeiro de 1891, vol. I, pp. 549-550.

¹¹³¹ ACCR, sessão em 14 de janeiro de 1891, vol. I, pp. 550-551.

¹¹³² ACCR, sessão em 14 de janeiro de 1891, vol. I, p. 550.

¹¹³³ Ivan Lins. *História do Positivismo no Brasil*, p. 490.

Cavalcanti ainda tentou salvar a proposta, sugerindo uma emenda em que a referência à exclusão dos jesuítas fosse retirada¹¹³⁴. Não teve êxito.

Em 16 de janeiro, Barbosa Lima, propôs uma emenda para suprimir o §8º do art. 72. Colocada “a votos foi aprovada, ficando prejudicado o parágrafo e a emenda substitutiva do Sr. Amaro Cavalcanti”¹¹³⁵. Com efeito, diferentemente do que virá a ocorrer em Portugal¹¹³⁶, a República brasileira chancelou a entrada de toda e qualquer ordem religiosa no Brasil desde então.

Mais demorado foi o debate sobre a permanência ou não da legislação atinente aos bens de mão morta na posse das ordens religiosas. Como foi estudado anteriormente, desde o início da década de 1880 estava em vigor no Brasil o Decreto nº 9094, de 22 de dezembro de 1883, estabelecendo inflexível controle do Estado sobre o destino dos bens dos religiosos. O debate na constituinte orbitou em torno da permanência ou não de tal legislação. O congressista Badaró, certamente o mais efusivo em suas manifestações, bradou da tribuna: “condenamos como danosas à Igreja as leis de mão morta, que colocam o Estado na posição do salteador noturno, a rodear os conventos, esperando que morra o último frade para arrecadar os bens das ordens”¹¹³⁷.

Progressivamente, foi-se construindo este consenso: uma vez que o Estado estivesse separado da Igreja, não seria mais lícito interferir nos bens dos religiosos. Em sessão ocorria em 29 de janeiro de 1891, o constituinte Eptácio Pessoa, deputado pela Paraíba e futuro presidente da República brasileira (entre 1919 a 1922), pronunciou-se acerca do assunto em análise. No seu modo de ver, tal limitação não era razoável e assentava numa “contradição relativamente à liberdade, que se quis e deve conceder”. É que, “se hoje o culto já não recebe do Governo subvenção alguma, se o projeto estatue que nenhum governo, nem o dos Estados nem o da União, poderá embaraçar o exercício dos cultos religiosos, se não existe mais relação de dependência ou de aliança entre a Igreja e o Estado, não há razão alguma para que a aquisição, posse e domínio dos bens das confissões religiosas fiquem sujeitos às leis restritivas e excepcionais de mão morta,

¹¹³⁴ “Substitua-se o §8º pelo seguinte: É proibida no país a fundação de conventos ou a instituição de ordens monásticas – Amaro Cavalcanti”. Cf.: ACCR, sessão em 12 de janeiro de 1891, vol. II, p. 436.

¹¹³⁵ ACCR, sessão em 16 de janeiro de 1891, vol. II, p. 609.

¹¹³⁶ Interessante registrar que aquilo que o Governo queria não foi concluído. Entretanto, em Portugal, através do decreto de 8 de Outubro de 1910, que repunha em vigor a lei de Pombal, os jesuítas e outras ordens e congregações religiosas foram de novo expulsas de Portugal. Cf.: José Eduardo Franco. “As expulsões políticas das ordens e congregações religiosas: na crista da onda das metamorfoses sociopolíticas”. In: Luís Machado de Abreu e José Eduardo Franco (Org.). *Ordens e Congregações religiosas no contexto da I República*, pp. 135-141.

¹¹³⁷ ACCR, sessão em 26 de dezembro de 1890, vol. I, p. 949.

e não ao regime comum”. Na mesma sessão, o deputado pela Bahia Francisco dos Santos Pereira subiu à tribuna para corroborar as ideias do orador anterior. Também para ele, importava não esquecer que “os bens da Igreja” tinham sido “doados por nós fiéis e cidadãos brasileiros que para manutenção do nosso culto nos despimos do que podemos dispensar”¹¹³⁸. Outros congressistas também apoiaram os argumentos de Epitácio Pessoa¹¹³⁹.

Finalmente, após esta ronda de discussão, o tema foi a votos, tendo sido “*aprovada* a seguinte emenda do deputado Cesar Zama: Suprimam-se as palavras – *observados os limites postos pelas leis de mão morta* –, que serão substituídas pelas seguintes: *observadas as disposições do direito comum*. Suprimam-se igualmente, as palavras – *guardadas as leis criminais* – Zama”¹¹⁴⁰. A redação do texto constitucional, portanto, ficou definitivamente redigida assim: “Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e *adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum*” (§ 3º, art. 72).

Por conseguinte, as principais disposições que traziam na sua redação um forte teor anticongreganista foram derogadas na Constituinte. Certamente, os constantes apelos e reclamações dos bispos tiveram algum resultado. Com isso, “abriu-se nova era para o clero regular, repovoaram-se os cenóbios: pelos noviços, que se admitiram de novo, e pela aceitação de frades naturalizados”¹¹⁴¹. No campo do ensino secundário, os regulares cresceram vertiginosamente¹¹⁴².

¹¹³⁸ ACCR, sessão em 29 de janeiro de 1891, vol. III, pp. 332-346.

¹¹³⁹ Apenas dois exemplos: o congressista Lacerda Coutinho, em 14 de janeiro, manifesta-se favorável à precedência do casamento civil sobre o religioso, à secularização dos cemitérios, ao ensino leigo, e manifesta-se contra a exclusão dos jesuítas; mas, por outro lado, posiciona-se contra a fundação de novos conventos. Cf.: ACCR, sessão em 14 de janeiro de 1891, vol. II, pp. 537-539. Para o deputado baiano Francisco dos Santos, os limites da mão morta seriam como um “borrão indelével, uma lei obsoleta e vetusta” ser inserida na constituição republicana. Cf.: ACCR, sessão em 29 de janeiro de 1891, vol. III, p. 337.

¹¹⁴⁰ CCR, sessão em 18 de fevereiro de 1891, vol. III, p. 792.

¹¹⁴¹ João Pandiá Calógeras, *Os jesuítas e o ensino*, p. 34.

¹¹⁴² Conforme escreveu Pandiá Calógeras, “ordens pura e exclusivamente contemplativas não se estabeleceram aqui. Numerosas foram as que se dedicaram à educação, especialmente no grau secundário. Os trapistas criaram verdadeira escola agrícola em Tremembé. Os beneditinos mantiveram cursos primários e secundários frequentadíssimos. Os salesianos fundaram missões e especializaram-se no ensino profissional e no ensino secundário. Os lazaristas, velhos hóspedes do Brasil, conservaram suas antigas casas. Os jesuítas continuaram em seus velhos colégios e instalaram novos sem o menor protesto”. Cf.: João Pandiá Calógeras, *Os jesuítas e o ensino*, p. 35.

3.6 A questão da *elegibilidade* dos ministros da religião para o Congresso Nacional

A tentativa de neutralizar o poder clerical no Parlamento republicano – que, como já vimos no capítulo anterior, foi iniciada por meio do Decreto nº 511, de 23 de junho de 1890, conhecido como Regulamento Cesário Alvim, o qual impediu que os religiosos tomassem assento no Congresso Constituinte – teve prosseguimento no Projeto Constituinte. Com efeito, encabeçando a lista dos “inelegíveis para o Congresso Nacional” (art. 26) estavam “os clérigos e religiosos regulares e seculares de qualquer confissão” (1º). Não convencidos, os elaboradores do projeto clarificaram as restrições, no § 1º do art. 70, em que se discriminaram aqueles que não podiam “alistar-se eleitores para as eleições federais, ou para as dos Estados”, entre os quais: “os religiosos de ordens monásticas, companhias, congregações, ou comunidades de qualquer denominação, sujeitas a voto de obediência, regra, ou estatuto, que importe a renúncia da liberdade individual” (4º). No § 3º determinava-se que eram “inelegíveis os cidadãos não alistáveis”. Por conseguinte, pelo projeto do governo, os religiosos não podiam votar e nem serem votados.

Ora, essa patente manifestação de anticlericalismo dos elaboradores do Projeto de Constituição não passou despercebida. Não poucos congressistas, de todos os matizes ideológicos, posicionaram-se contra as referidas restrições.

A primeira investida ocorreu em 10 de dezembro de 1890, quando o constituinte Amaro Cavalcanti submeteu a seguinte emenda. “Paragrafo único. À emenda do art. 26: “Ninguém será declarado incompatível pelo simples fato de ser crente ou ministro de qualquer religião”¹¹⁴³. Em sessão de 29 de dezembro, ao defender sua proposta, disse: “Senhores: não advogo neste lugar preferências, privilégios, nem melhorias de condições para o clero ou ministro desta ou aquela religião: o que quero é que fique constitucionalmente reconhecido que ninguém, pelo fato de ser ministro ou crente de uma religião, esteja *ipso facto*, colocado em posição política inferior aos outros cidadãos”. Na ocasião, Demétrio Ribeiro, em declaração de voto sobre a emenda, afirmou que “não poderá o Congresso hesitar em votar pela consideração da emenda do Sr. Cavalcanti, e, ainda mais, em aceitar a sua doutrina (...) no que não fará mais do que obedecer à República, que não admite privilégio nenhum, nem opressão”¹¹⁴⁴. Entretanto, ao ser

¹¹⁴³ ACCR, sessão em 10 de dezembro de 1890, vol. I, p. 467.

¹¹⁴⁴ ACCR, sessão em 29 de dezembro de 1890, vol. I, p. 985.

“consultado o Congresso, resolve por 85 votos contra 75 que se achava prejudicada a emenda do Sr. Amaro Cavalcanti”. Na declaração de votos elaborada por aqueles que apoiavam a emenda consta o nome de Demétrio Ribeiro¹¹⁴⁵.

No ponto em questão, não havia consenso entre os positivistas. Em longo discurso proferido em 13 de janeiro de 1891, Lauro Sodré, deputado pelo Estado do Pará, sustentou a exclusão dos religiosos das instituições monásticas do direito de votar, e fez isso, como ele próprio disse, colocando-se “em divergência com os ilustres colegas que seguem os princípios da escola filosófica a que me filiei”. Continua dizendo: “esta questão leva-me direto ao dogma fundamental do credo republicano: a separação da Igreja do Estado”. Na sua compreensão, ao se permitir que religiosos ocupassem cargos eletivos, estava-se ferindo aquele *dogma*. Como resposta a um aparte do Sr. Badaró, Sodré assumiu-se como “inimigo declarado do clericalismo” e, numa afirmação que faz lembrar a famosa palavra de ordem lançada por Gambetta em 1877 – *Le cléricalisme, voilà l'ennemi* –, disse: “Devo declarar ao ilustre representante que, na circular em que enviei aos meus amigos e correligionários, disse, sem meandros e sem rebuços, que eu seria nesta Casa, não inimigo da religião Católica, porque não íamos discutir catolicismo, mas inimigo daquilo em que se transformou o catolicismo depois que os seus dogmas foram demolidos, isto é, o partido político denominado – Clericalismo”¹¹⁴⁶. Barbosa Lima, outro positivista, seguiu Lauro Sodré em suas ideias centrais¹¹⁴⁷.

O positivismo, na sua versão mais ortodoxa, também veio à tona no discurso de Pedro Américo de Figueiredo – o famoso pintor que produziu obras clássicas como *Batalha do campo* (1871), *D. Pedro na abertura da Assembleia Geral* (1872) e *Batalha do Avaí* (1877), e, *Tiradentes esquartejado* (1893), “considerada uma alegoria à jovem República, uma de suas obras mais famosas”¹¹⁴⁸ – que, ao colocar-se contra a proposta, utilizou um argumento inusitado: “Seja-me permitido dizer duas palavras acerca de um assunto em que não vejo o necessário acordo: o da inelegibilidade dos padres. Como é que se quer excluir da representação popular, ou dos Estados os prelados brasileiros pelo

¹¹⁴⁵ Estava assim redigida a *Declaração de voto*: “Declaramos que votamos no sentido de não ser considerada prejudicada a emenda do Sr. Amaro Cavalcante, que consagra assunto de liberdade espiritual”. S. R. – Frederico Borges, Francisco Badaró, Pacifico Mascarenhas, *Demétrio Ribeiro*, José Simeão, Aníbal Falcão, Alcindo Guanabara, Antão de Faria, Manoel Fulgêncio, Astolpho Pio, Carlos Chagas, Frões da Cruz, Fonseca Hermes e Barbosa Lima. Cf.: ACCR, sessão em 29 de dezembro de 1890, vol. I, p. 991.; no dia seguinte, Felisbello Freire também envia sua declaração de apoio à emenda do congressista Cavalcanti. Cf.: ACCR, sessão em 30 de dezembro de 1890, vol. I, p. 1117.

¹¹⁴⁶ ACCR, sessão em 13 de janeiro de 1891, vol. II, pp. 480-481

¹¹⁴⁷ ACCR, sessão em 13 de janeiro de 1891, vol. II, pp. 495-506

¹¹⁴⁸ Raimundo Hélio Lopes. *Pedro Américo*. In: *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930 (CPDOC)*.

simples fato de exercerem um sacerdócio, que nunca deixou de ser um dos fatores principais da unidade nacional? Pois não vemos neste Congresso, e com prazer, distintos sectários do positivismo, que sustentam ideais tendentes à institucionalização de um novo sacerdócio, fundadas em concepções filosóficas completamente ignoradas do nosso povo, embora essa concepção encerre numa capital universal, Paris, um pontífice máximo, Augusto Comte, uma nova divisão popular, e, até a instituição de um governo ditatorial permanente?” Também se mostrou opositor da tentativa de supressão dos conventos¹¹⁴⁹.

Apesar de polêmico e de dividir bastante as opiniões, os defensores do governo foram irredutíveis e conseguiram aprovar, com todas as linhas, a proposta oficial nesse ponto. Os religiosos regulares ficaram inelegíveis¹¹⁵⁰, o que não deixa de ser irônico, pois na Monarquia os inelegíveis eram os protestantes. Com efeito, o pêndulo se inverteu.

3.7 A Escola sem Deus: ensino leigo

No que tange ao ensino, a Constituinte debruçou-se sobre dois grandes temas: primeiro, o das responsabilidades e competências da União, dos Estados e dos Municípios sobre a educação pública; segundo, o da espinhosa questão do ensino leigo.

Com relação à primeira, após muitas rondas de discussões, os constituintes chegaram a um *consenso satisfatório*. Para os nossos propósitos, a síntese produzida por Agenor de Roure é suficiente para sintetizarmos os resultados dos debates: “O *ensino primário* ficou entregue às autoridades do Distrito Federal e, nos Estados, aos municípios e aos próprios Estados; o *ensino secundário* ficou, quer no Distrito quer nos Estados, entregue à iniciativa simultânea dos poderes estaduais e federal; e o *ensino superior* ficou, no Distrito Federal, a cargo exclusivo da União, quanto à *legislação*; e nos Estados, a cargo da União e dos poderes estaduais, quanto à *criação*. Quer dizer que a União e só a União *legisla* para o *ensino superior no Distrito Federal*; mas que nos Estados ela pode apenas, *criar* instituições de ensino superior, sem *legislar* para aquelas que os Estados criarem também, desde que os diplomas não produzam efeito fora dos respectivos territórios, uma vez que um Estado não pode legislar para outro”¹¹⁵¹.

¹¹⁴⁹ ACCR, sessão em 27 de janeiro de 1891, vol. III, pp. 225-234.

¹¹⁵⁰ A Constituição não deixou clara a condição do clero secular, pois o art. 26 do *Projeto*, que definia os inelegíveis, entre os quais incluíam-se os “clérigos regulares e religiosos regulares e seculares de qualquer confissão” foi suprimido – veremos que o foi a pedido dos positivistas – e, em seu lugar, foi inserido o art. 27 com a seguinte redação: “O Congresso declarará, em lei especial, os casos de incompatibilidade eleitoral”. Ficando em suspensão os direitos políticos dos padres seculares.

¹¹⁵¹ Agenor de Roure. *A Constituinte Republicana*, Vol. I, p. 268 (grifos no original)

Mais polêmicos foram os debates em torno da questão do *ensino leigo*. Se no Conselho de Ministros do Governo Provisório o princípio da laicidade do ensino foi aprovado sem oposição alguma, o mesmo não ocorreu na Constituinte. O tema foi ampla e calorosamente discutido.

O ponto de vista dos que defendiam as prerrogativas da Igreja Católica sobre o assunto pode ser percebido, e resumido, por meio da intervenção do senador por Sergipe, José Luiz Coelho e Campos que, em discurso proferido em 15 de janeiro de 1891, afirmou: “Senhores, nada é mais odioso do que esta política hostil à Igreja e à liberdade religiosa, exercida em nome da liberdade e da civilização. Não há liberdade sem Deus. Também não há República sem liberdade. Conseqüentemente, a República sem Deus seria edificação sobre a areia, a subversão, a desordem. E se tal acontecera à nascente República do Brasil, se ela se constituir sobre tais negações, o mundo só a conheceria pelo estrondo de sua ruína”. Lamentou que, de forma crescente, o governo estava usando “o princípio do *laicismo*” como fundamento para a “secularização do Direito em sua aplicação ao homem, à família e ao Estado” (grifo no original). Afirmou também que era “obra francesa” a “lei atea” que estava sendo adotada no Brasil¹¹⁵².

Em nome de uma República com Deus e em oposição à “atea” lei francesa, colocou-se contra o ensino leigo: “O que eu quero é evitar o que se deu em França, onde, a pretexto de ensino leigo, não se fala em Deus nas escolas, porque a lei o impede, porque Deus é uma ideia abstrata, porque Deus não existe, como aconselhavam os diretores aos professores. O que eu não quero é a *escola sem Deus*, porque não vale a instrução sem a educação: e a educação é a instrução moral, a religião, a divindade” (grifo acrescentado).

Coelho e Campos fez uma breve análise sobre “as legislações modernas” em relação aos “métodos de ensino”. E sobre a francesa disse: “o sistema francês da lei de 28 de março de 1882”, excluiu “a instrução religiosa, no ensino primário, do programa e da casa escolar, admitindo-a pela lei de 1881, somente, no edifício escolar do ensino secundário”. Compara-a, depois, com o modelo subjacente ao projeto de Constituição. Ora, este, argumentou “o nosso projeto, porém, ao declarar que nos estabelecimentos públicos o ensino será leigo, não admite neles, em qualquer grau, o ensino religioso, e, portanto, é mais radical que o sistema francês”. Seria, portanto, a “escola sem Deus” que não teria o apoio do senador sergipano¹¹⁵³.

Em 29 de janeiro, o deputado pela Bahia, Francisco dos Santos Pereira, fazendo

¹¹⁵² ACCR, sessão em 15 de janeiro de 1891, vol. II, p. 574.

¹¹⁵³ ACCR, sessão em 16 de janeiro de 1891, vol. II, pp. 574-578.

uso de um argumento recorrentemente utilizado, o da *maioria católica*, opôs-se também ao ensino leigo: “Presidente, eu não sei o que é ensino leigo nem posso admiti-lo em grau algum, nem no primário, nem no secundário nem no superior. É uma questão esta que interessa não só ao Estado como à Igreja, e, portanto, nem um nem outro poderão ser indiferentes. Nosso país é, e será sempre católico em sua grande maioria, e, portanto, não se poderá contestar à Igreja Católica o direito que tem em relação ao ensino”¹¹⁵⁴.

Apesar de toda a oposição ao princípio da laicidade do ensino, nesse ponto os católicos na Constituinte não conseguiram mudar nem uma vírgula, literalmente, do texto do projeto: o articulado na Constituição é igual ao que tinha sido proposto pelo governo: “Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos” (Constituição de 1891, §6º, art. 72). No entanto, não ficou consignada nenhuma restrição constitucional ao *ensino livre*, isto é, privado.

Como os anticlericais compreendiam que a escola era uma arena de combate, pois nela seria forjada a mentalidade das novas gerações, concentraram-se quase unicamente em garantir uma *escola sem Deus*, como dizia o senador Coelho e Campos. Porém, e como ressalta Carlota Boto, ao fazerem essa opção, outros aspectos mais importantes ficaram esquecidos, em particular aqueles em que a “Constituição republicana não apenas deixa de avançar, mas, ainda, retrocede em relação ao texto monárquico”. Assim, “se Rui Barbosa criticava a Carta do Império porque a mesma se limitava à garantia formal da gratuidade de ensino, sem vincular tal princípio às ideias de obrigatoriedade, o que dizer desta – da qual aquele estadista participou – que, nem ao menos retoma a fixação da instrução gratuita como dever do Estado? Os próprios preceitos enunciados nos pareceres de Rui sobre a reforma de ensino teriam sido, em 91, absolutamente desprezados. *Tudo girou às voltas do ensino leigo*. Houve, mais uma vez, a recorrente dissonância que tantas vezes, em outros momentos, desapontaria os brasileiros, entre a expressão jurídica e as exigências políticas da realidade social”¹¹⁵⁵.

Apesar de *tudo ter girado às voltas do ensino laico*, João Pandiá Calógeras¹¹⁵⁶,

¹¹⁵⁴ ACCR, sessão em 29 de janeiro de 1891, vol. III, pp. 328-332.

¹¹⁵⁵ Carlota Boto, *A escola primária*, p. 276 (grifo acrescentado)

¹¹⁵⁶ João Pandiá Calógeras nasceu no Rio de Janeiro, em 1870 e faleceu em Petrópolis, em 1934. Formou-se engenheiro pela Escola de Minas. Tornou-se pela primeira vez deputado federal em 1897, pelo Partido Republicano Mineiro (PRM). Em 1903, ganhou proeminência nacional com a publicação da obra “As minas do Brasil e sua legislação”, diferenciando a propriedade do solo da propriedade do subsolo e defendendo o direito do governo de expropriar e explorar esse último. Assumiu o Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio em 1914 e, posteriormente, a pasta da Fazenda. Em 1918 integrou e depois chefiou a delegação brasileira à Conferência de Paz de Versalhes. Foi nomeado ministro da Guerra, e foi o único civil a ocupar essa pasta durante a República. Em 1933 foi eleito deputado federal constituinte pelo Partido Progressista

escrevendo no final da década de 1910, chamava a atenção para esta realidade e para os seus efeitos: “o preparo da sociedade leiga para dirigir a formação das consciências muito deixa a desejar”. No que tange à laicidade, muito ainda estava por fazer, na medida em que não existia “ainda a obra escolar destinada a formar, sem liames confessionais, mas também sem sectarismo anti-religioso, as camadas de jovens, progressivamente mais poderosas pela instrução e pela educação, fortes por seu valor intelectual e por seu descortino moral, mocidade com que a democracia tem o direito de contar para construir aos poucos, na cidade futura, seu ideal de justiça e de bondade por que anseiam os pobres e os sofredores”¹¹⁵⁷.

A valorização do ensino laico em detrimento da qualidade produziu um efeito colateral não desejado pelos anticlericais, o do fortalecimento das escolas confessionais. Os pais mais conservadores e com posses fugiam da “praga dos equiparados leigos, onde se perverte intelectualmente a mentalidade dos jovens, e preferiam os equiparados confessionais”, e entregavam os filhos “à competência indiscutível de educadores de primeira ordem, primeiros do ponto de vista especial em que se colocaram de acordo com os conceitos da religião”, e onde “as casas de ensino confessionais obedecem à norma, já velha para as igrejas, já estudada e aplicada por elas em prazos seculares, para a qual se aparelharam por incessante atividade: a conquista das almas pela escola. A perduradora preferência assim manifestada será a *morte da laicidade*, se o Estado não se precaver, reorganizando seus métodos didáticos e fazendo surgir no professorado o ânimo apostólico que criará a alma da escola”¹¹⁵⁸.

Pandiá Calógeras conclui o seu opúsculo – numa linguagem carregada de religiosidade laica – conclamando os “apóstolos e sacerdotes” da educação leiga para cumprirem com esmero tão importante “missão”: “Para todos os *crentes* no progresso humano, *missão* grata e dulcíssima, por lhes passar pela mente a esperança de que, no conflito contemporâneo de sentimentos e de ideias, em meio de tantas sínteses que aspiram a reger as consciências, astros de grandeza vária no *céu da espiritualidade*, alguma claridade se encontra – brilhando em puro azul, ou centelha que mal se divisa abaixo do horizonte, nas brumas do vindouro –, luz em ambos os casos, à qual talvez caiba renovar o milagre da Galileia, e, fulgurante das cintilações da evidência, guiar as

de Minas Gerais. Cf.: S/A. “João Pandiá Calógeras”. In: *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930 (CPDOC)*.

¹¹⁵⁷ João Pandiá Calógeras, *Os jesuítas e o ensino*, pp. 47, 59.

¹¹⁵⁸ João Pandiá Calógeras, *Os jesuítas e o ensino*, p. 67.

gentes ao berço de novo Messias, perante o qual se dissiparão, névoas ao clarão da aurora, as dúvidas e incertezas sobre os graves problema do Homem, da Vida, do Mundo”¹¹⁵⁹.

4. Os leais, sinceros e valiosos aliados dos católicos: os positivistas ortodoxos na Constituinte

Aristides Spínola César Zama, deputado pela Bahia e defensor intransigente das prerrogativas da Igreja Católica na Constituinte, ao principiar mais um dos seus muitos discursos, fez um revelador agradecimento: “Antes de prosseguir, agradecerei aos ilustres sectários da escola positivista e comtista que aqui têm assento, pelo *auxílio leal, sincero e valioso* que eles têm prestado a nós outros, que temos defendido os direitos dos católicos. Esses moços – por honra deles o digo –, desde que aceitam um princípio, aceitam resolutos todas as consequências que dele decorrem. Recebam eles, por meu intermédio, os agradecimentos dos católicos”¹¹⁶⁰. Na verdade, a ajuda dos positivistas ortodoxos foi fundamental para a consecução de algumas vitórias dos católicos contra os anticlericais radicais na Constituinte. Ao aceitarem o princípio da plena liberdade de consciência e de autonomia das províncias, colocaram-se ao lado de muitas das propostas católicas.

Compreende-se que os positivistas mais alinhados com o Comte do *Système* e do *Catéchisme* – e que representavam a maioria na Constituinte –, tenham apoiado muitos dos pleitos dos católicos, até porque, como escreveu Fernando Catroga, a Religião da Humanidade proposta por Comte, tanto do “ponto de vista *formal* como *funcional*, era decalcada do catolicismo medieval”. A nova religião distanciava-se do catolicismo, continuou Catroga, “somente ao nível do *conteúdo*: deificava-se a Humanidade, a hagiografia era constituída pelos grandes homens que pelo seu pensamento ou acção contribuíram para o aperfeiçoamento civilizacional, o novo calendário assinalava os grandes momentos da história e aos padres sucederiam os filósofos positivistas. Por outro lado, sendo a Humanidade formada pelos povos do passado, do presente e do futuro, o novo Deus seria simultaneamente imanentista e transcendente, conforme fosse explicado em termos de contemporaneidade ou não. Consequentemente, dada a sua onticidade, passível de ser observada e sentida, a religião de Comte teria o estatuto de uma religião

¹¹⁵⁹ João Pandiá Calógeras, *Os jesuítas e o ensino*, p. 68.

¹¹⁶⁰ ACCR, sessão em 29 de janeiro de 1891, vol. III, pp. 358-359.

demonstrada”¹¹⁶¹. Os positivistas do *Apostolado* no Brasil tinham a plena convicção de que o seu modelo de religião se inspirava no catolicismo. Em suma: Comte pretendeu ser o Tomás de Aquino desta sociedade, e o seu plano conducente a uma nova conciliação da *ordem com o progresso* tinha por modelo, num contexto de respeito pleno pela liberdade de educação e ensino, o catolicismo medieval, ou melhor, a *conversão* das almas, através da capacidade de convencimento decorrente de projetos ancorados no conhecimento das leis sociais, a um novo *poder espiritual* que subordinaria o poder temporal que só os banqueiros e industriais estariam em condições de exercer com altruísmo.

Entretanto, cabe aqui uma cautela. Existe no Brasil a ideia feita de que, quando se fala no *positivismo*, pensa-se quase exclusivamente no *Apostolado Positivista* do Miguel Lemos e Teixeira Mendes. Todavia, nem todos os que externalizavam uma visão do mundo pautada pelo cientismo eram discípulos de Comte, sobretudo o Comte da segunda fase, isto é, do *Système* e do *Catéchisme*. Julgamos que ao longo do nosso estudo é possível inferir que muitos daqueles que esboçavam diferentes tipos de anticlericalismo o faziam alicerçados em algum tipo de cientismo/positivismo, pois muitos aceitavam a ideia de que a ciência era a forma definitiva do saber, que ela tinha um valor emancipatório. Por conseguinte, constata-se que diversos opositores do clericalismo tinham uma visão de mundo científica sem serem positivistas ortodoxos, tais como, Saldanha Marinho, Joaquim Nabuco, o próprio Rui Barbosa, assim como muitos militares, entre eles o marechal Deodoro da Fonseca e o almirante Eduardo Wandenkol, entre outros.

Convencidos de que possuíam alguma força política junto ao Governo Provisório e devido ao fato de um número pequeno, mas significativo, de constituintes adotarem a filosofia comtiana, os positivistas – sobretudo os ortodoxos, mas também alguns heterodoxos – estavam relativamente unidos em suas demandas a respeito do novo regime. Em sessão de 13 dezembro de 1890, o deputado Demétrio Ribeiro enviou à mesa diretora um documento, assinado por Miguel Lemos e Teixeira Mendes, intitulado *Representação enviada ao Congresso Nacional pelo Apostolado Positivista do Brasil, propondo modificações no projeto de Constituição apresentado pelo Governo*¹¹⁶².

Como para o *Apostolado* o sistema de governo proposto pela Constituição não estava de “acordo com o que a política científica determina para a nossa situação” – em

¹¹⁶¹ Fernando Catroga. Os inícios do Positivismo em Portugal. O seu significado político-social. Revista de História das Ideias. Vol. I. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1977, pp. 303-304.

¹¹⁶² ACCR, sessão em 13 de dezembro de 1890, vol. I, pp. 477-507.

razão do grande equívoco de “transplantar para o Brasil o que havia de característico na constituição norte-americana”¹¹⁶³ –, os ortodoxos tomaram a iniciativa de apresentarem modificações e propostas essenciais que, de acordo com as recomendações do Comte do *Système de Politique Positive*, visavam fundamentar a construção da Carta Magna da *Ditadura republicana* inaugurada no Brasil.

Com base na *Representação* e nos debates transcorridos na Constituinte, Agenor de Roure fez um detalhado levantamento das propostas apresentadas e das modificações sugeridas pelos positivistas desta tendência, identificando as que foram aceitas e as rejeitadas. Como entre as rejeitadas – nas quais se incluem supressões e acréscimos – foram identificadas mais de quarenta, ressaltamos somente as mais significativas: 1) a que suprimia as palavras — *união perpétua e indissolúvel dos Estados*, substituindo-a pela palavra *livre* (art. 1º); 2) A que estabelecia plena liberdade de emissão, estendendo-a até a particulares que oferecessem garantias; 3) A que mandava ficar no Tesouro Estadual o produto da tributação de mercadorias importadas pelos Estados, como recurso protecionista local, em vez de reverter ao Tesouro Federal; 4) A que pedia a pluralidade de legislação; 5) A que mandava abolir o ensino oficial; 6) A que suprimia a grande naturalização (art. 69º); 7) As que davam direito de voto aos mendigos e analfabetos; 8) A que negava direito de voto aos funcionários públicos civis e militares e não apenas às praças de *pret*; 8) A que estabelecia o voto a descoberto, obrigatório, e o voto por procuração; 9) A que suprimia o caso de suspensão dos direitos do cidadão brasileiro por incapacidade física ou moral; 10) A que mandava abolir os diplomas; 11) A que estabelecia o concurso obrigatório para o preenchimento dos cargos públicos civis no grau inferior; 12) A que proibia leis contra a mendicidade, contra a ociosidade, contra o jogo, embriaguez, prostituição, etc., por serem infrações de ordem puramente moral; 13) A que propunha a manutenção das penas de morte e de galés; 14) A que abolia a distinção entre empregados do quadro e jornaleiros; 15) A que suprimia a proibição de serem apresentadas emendas de revisão constitucional tendentes a abolir a forma republicana federativa e a igualdade de representação dos Estados no Senado. Além disto, o Apostolado Positivista se batia por uma organização dos poderes Executivo e Legislativo muito diferente, declarando que se limitava a algumas emendas porque reconhecia “não ser de esperar que no estado atual dos espíritos se conseguisse fazer passar para o Governo

¹¹⁶³ ACCR, sessão em 13 de dezembro de 1890, vol. I, p. 478.

as funções que a este naturalmente pertencem, mas que os preconceitos correntes confiaram ao Congresso”¹¹⁶⁴.

Entre as que foram *aceitas*, Roure encontrou apenas oito: 1) A entrega aos Estados da renda dos selos de papeis, e as dos correios e telégrafos estaduais; 2) A supressão do art. 26, que tratava da questão da inelegibilidade; 3) A entrega das terras devolutas aos Estados; 4) A liberdade dos Estados para organizarem os municípios como entendessem; 5) A abolição dos limites postos pelas leis de mão morta à garantia da propriedade; 6) A supressão da obrigatoriedade da precedência do casamento civil; 7) A não expulsão dos jesuítas, com a permissão para novos conventos; 8) A supressão dos títulos e condecorações existentes¹¹⁶⁵.

Para exemplificar o que o congressista Zama afirmou sobre a coerência dos positivistas na Constituinte que, ao aceitarem “um princípio, aceitam resolutos todas as consequências que dele decorrem”, citemos um argumento utilizado pelos ortodoxos para fundamentar um pedido de supressão de parágrafo: “Art. 26 – Considerando: (...) 3º – Que, a força intelectual reside nos padres, nos filósofos, nos cientistas, nos artistas, nos médicos; em uma palavra, nos *teoristas* quaisquer. (...). Ou suprima-se o §1º, que declara inelegíveis ao Congresso os religiosos, etc. Ou, como preferimos, se estenda a mesma proibição a todos os teoristas, não podendo igualmente ser eleitos os filósofos, os cientistas, os artistas, os médicos, em uma palavra, todos os que exercem funções teóricas, ficando o Congresso exclusivamente composto de *industriais*”¹¹⁶⁶ (grifo no original). Percebe-se que a *preferência* dos positivistas ortodoxos era a exclusão de todos os teoristas, como isso não aconteceu, defenderam a igualdade de tratamento.

Em função da forte presença e da constante pressão dos positivistas orgânicos na Constituinte, foi divulgada a ideia de que a Constituição de 1891 era virtualmente positivista. Com base no que foi mencionado acima, Agenor de Roure afirmou que essa percepção era uma inverdade: “O *Apostolado* não tem responsabilidade alguma na formação constitucional da República brasileira. As suas ideias e as suas doutrinas não vingaram. (...) O grupo que defendeu as ideais da representação do *Apostolado*, quanto à organização federativa da República, foi muito pequeno e nenhuma ou quase nenhuma influência exerceu nas decisões tomadas”. Afirmou também que as propostas ou supressões dos positivistas *aceitas* e incorporadas na Constituição não eram as que

¹¹⁶⁴ ACCR, sessão em 13 de dezembro de 1890, vol. I, p. 490.

¹¹⁶⁵ Agenor de Roure. *A Constituinte Republicana*, pp. 62-6

¹¹⁶⁶ ACCR, sessão em 13 de dezembro de 1890, vol. I, p. 484.

expressavam a peculiaridade da filosofia positivista, mas as que representavam o modo de pensar de uma maioria republicana, sem qualquer ligação com a Igreja Positiva, mesmo porque essas ideias aceitas não caracterizavam de modo algum a orientação do positivismo (e do cientismo) em geral. Alfredo Bosi sintetiza bem a situação minoritária das comtianos na Constituinte, nestes termos: “No plenário da assembleia que elaborou a Constituição de 91 a maioria representava tendências liberais herdadas da monarquia; ou, no caso dos republicanos paulistas, prevalecia a adesão ao modelo norte-americano, que combinava presidencialismo e democracia parlamentar. Os ortodoxos estavam, portanto, em minoria: a ação de positivistas gaúchos como Júlio de Castilhos, Demétrio Ribeiro e Pinheiro Machado não pôde sobrepujar a vertente liberal liderada por Rui Barbosa, com quem Teixeira Mendes iria polemizar mais de uma vez”¹¹⁶⁷.

6. *Deus nem no preâmbulo: a religião na Constituição de 1891*

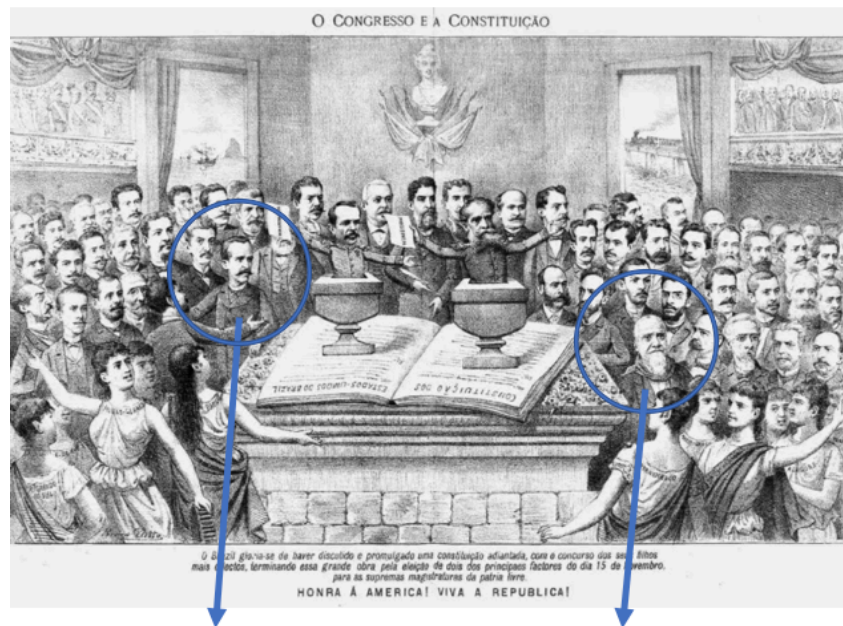
A Constituição de 1891 estabeleceu clara separação entre o Estado e a Igreja, ao ponto de *Deus* não aparecer nem no preâmbulo – a exemplo da sua congênere norte-americana¹¹⁶⁸. Apesar do aparente radicalismo, o texto da Carta Magna brasileira refletia mais o *Wall of Separation* dos Estados Unidos do que o radicalismo de determinada corrente da *laïcité* francesa. Seja como for, inclinamo-nos a pensar que também não foram estranhos ao caso brasileiro dois outros o princípio consignado na divisa *Igreja livre no Estado livre* – legado do catolicismo liberal que teve em Cavour e nos eclesiásticos que animaram, na década de 1860, os Congressos de Malines (Bélgica), os seus pioneiros propugnadores –, quer à correção introduzida pelo republicanismo mais espiritualista que, através de Jules Simom e seus seguidores, a corrigiu para esta outra, de cariz mais liberal: *Igrejas livres no Estado livre*¹¹⁶⁹.

¹¹⁶⁷ Alfredo Bosi. *O Positivismo no Brasil: uma ideologia de longa duração*. São Paulo: Edusp, 2004, p. 174

¹¹⁶⁸ Nesse sentido, a Constituição de 1891 apresentava uma laicidade mais acentuada do que a de 1988, conforme se verifica no seu preâmbulo: “Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte Constituição da República Federativa do Brasil”, cf.: Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em 30 de abril de 2018.

¹¹⁶⁹ Luís Salgado de Matos, na obra *Interações do Estado e das Igrejas*, identifica três modos de relacionamento do Estado com as Igrejas: colaboração, indiferença e hostilidade. Utilizando a terminologia apresentada pelo historiador português, podemos afirmar que o modelo de separação *à brasileira* foi do

Figura 18:
O Congresso e a Constituição



Revista Ilustrada. Rio de Janeiro, março 1891, ano 16º, n. 615.
Cerimônia de promulgação e posse do Presidente Deodoro da Fonseca (até então Chefe do Governo Provisório) como primeiro Presidente da República, em 26 de fevereiro de 1891. Na pintura, aparecem ainda dois principais “arquitetos” do anticlericalismo na constituinte; Rui Barbosa (à esquerda) e Saldanha Marinho (à direita).

Em grande medida, a solução brasileira é fruto da influência de Rui Barbosa (figura 18). Apesar do seu anticlericalismo, nunca deixou de ser um crente católico. Aliás, algo semelhante aconteceu com outros anticlericais, como por exemplo Joaquim Nabuco, que, no final de sua vida, escreveu uma obra de cunho religioso em que fazia um relato pessoal do seu retorno ao catolicismo¹¹⁷⁰. Ora, se estas mediações devem ser valorizadas,

tipo “separação sem lei especial”, isto é, com *colaboração*; i.e., muito próximo do modelo americano, e bem distante do modelo francês que será vencedor em 1905. Cf.: Luís Salgado de Matos. *Interações do Estado e das Igrejas*, p. 81.

¹¹⁷⁰ Joaquim Nabuco. *A desejada fé*. (Apresentação de Luiz Paulo Horta; texto em francês estabelecido por Claude-Henri e Nicole Frèches; tradução para o português por Ruth Sylvia de Miranda Salles). Rio de

assim como a capacidade tática do bispado e, em particular, do bispo do Pará (é preciso não olvidar a evolução que estava a sofrer a Santa Sé: Leão XIII começara a aceitar uma política de *ralliement* face à secularização que a III República francesa estava a fomentar), julgamos que pecam por defeito o empolamento do impacto da experiência americana assente em termos de *exclusividade* e nesta dicotomia: por um lado, devido a uma abstrata separação jurídico-política entre a Igreja e o Estado, e, já por outro lado, a aprovação e constitucionalização de um conjunto de propostas oriundas da herança das reivindicações antijesuíticas, anticongreganistas e do anticlericalismo fomentado pela propaganda do livre-pensamento, por mais moderadas e abertas ao compromisso que tivessem sido as suas aprovações e aplicações.

Em suma: se é evidente que o magistério do exemplo norte-americano foi assumido, todavia, a sua recepção ocorreu num país católico onde o republicanismo, mesmo quando se afirmava liberal, viu na estrutura eclesiástica um obstáculo à assunção mais plena da modernização do país. Isso explica que o cumprimento de algumas das aspirações das décadas agitadas pelos anticlericais seja parte integrante da institucionalização da separabilidade, processo que tem pouco a ver com aquele que levou ao *Wall of Separation*. A separabilidade à americana não nasceu, como nos países de maioria católica, no bojo do anticlericalismo. De certo modo, com o fim do celibato e com o corte com Roma aquando das cesuras religiosas, o protestantismo acabou por secularizar a própria instituição eclesiástica.

É neste contexto que relembremos, e agora sumariamos nos seguintes pontos, as determinações da Constituição no que toca às questões religiosas: a separação e o não subvencionamento, medidas adotadas no Governo Provisório, foram ratificadas (§2º do art. 11; §7º do art.72); os membros das ordens, congregações e comunidades religiosas, comprometidos pelo voto de obediência, eram privados dos direitos políticos (§4º do art. 70); somente os casamentos civis, e não religiosos, eram oficialmente reconhecidos (§4º do art. 72); os cemitérios foram secularizados e entregues à administração municipal (§5º do art. 72); a educação foi laicizada, sendo a religião eliminada do currículo e ficando os governos proibidos de subvencionar escolas religiosas (§6º do art. 72).

Como escreveu Thomas Bruneau, “depois de 400 anos oficializada, a Igreja se viu de repente excluída do domínio público e sem o apoio do Estado para a influência

Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2010. Disponível em: http://www.academia.org.br/sites/default/files/publicacoes/arquivos/cap-094-a_desejada_fe-joaquim_nabuco-para_internet.pdf. Acesso em 12 de agosto de 2016.

religiosa”. A Constituição deixou claro que a “Igreja e o Estado deveriam ter pouco ou quase nenhum contato, e entre eles não se pretendia nenhuma cooperação, competição ou mesmo conflito: legalmente tinham de se ignorar mutuamente”¹¹⁷¹. Mas também é verdade que foi preciso assumir o conflito (recorde-se a reação dos bispos) para se aceitar a possibilidade futura de coexistências não conflituosas.

¹¹⁷¹ Thomas Bruneau. *O Catolicismo Brasileiro em época de transição*. São Paulo: Edições Loyola, 1974, pp. 64-65. (Temas Brasileiros, vol. III).

Conclusões

No termo do nosso percurso investigativo, importa apresentar uma síntese conclusiva das principais ilações extraídas da análise das fontes e do diálogo com a bibliografia básica do assunto.

1. Como foi visto na primeira parte da tese, o anticlericalismo enquanto *prática* popular e difusa, subsistiu desde o período colonial brasileiro. Com efeito, as *atitudes anticlericais* existem desde o momento em que foram constatadas *atitudes clericais* por parte dos religiosos, isto é, abusos morais, de autoridade, acumulação de bens, licenciosidades, etc. Os *irmãos siameses* sempre andaram juntos, ainda que naquela época não recebessem teorizações elaboradas. No século XVIII, com o Iluminismo, os ventos do antijesuítismo e do anticongreganismo, promovidos em Portugal por Pombal, chegaram ao Novo Mundo.

Como pôde ser constatado, a legislação antijesuítica pombalina esteve em pleno vigor no período imperial, e a questão da continuidade dessas leis manteve-se acesa mesmo no início do regime republicano. De fato, o Congresso constituinte debateu com certa intensidade a manutenção dessa herança do período colonial, prova de que, mais de cem anos depois, a nova elite política liberal e republicana estava convencida dos “perigos” que o ultramontanismo, o clero em geral e, sobretudo, o clero regular representavam para um Estado que se pretendia soberano. Entretanto, por um lado, por meio do bom senso de alguns constituintes, e, por outro, pelo exemplo de algumas experiências de sucesso (como a norte-americana), ou de soluções de mais forte cunho liberal (*Igrejas Livres no Estado Livre*), assim como pela débil mas constante pressão da Igreja Católica, o *Estado regalista e pombalino* deixou de existir com a Constituição de 1891.

2. Apesar da assinalada origem, indubitavelmente foi em meados do século XIX que o clericalismo, agora travestido de ultramontanismo, ganhou maior relevância. Nesse contexto, por meio da *Quanta Cura* e do *Syllabus*, o *neocatolicismo* elencou uma série de inimigos modernos que deveriam a todo custo ser combatidos. Foi o período da propalada *invasão ultramontana*.

Como vimos no capítulo dois, no Brasil, o *inimigo número um* do clericalismo ultramontano foi a maçonaria. No entanto, em terras tropicais, diferentemente de alguns casos na Europa, esta instituição estava longe de ser um “antro de ímpios e opositores do clero”. Pelo contrário, do mesmo modo que na América Portuguesa a população se miscigenou, constatamos também um profundo imbricamento entre o catolicismo popular e a maçonaria, evidenciado sobretudo na criação das confrarias e irmandades. Portanto, o que mudou não foi a atitude dos pedreiros-livres em face da Igreja Católica, mas o contrário, ou seja, o clero romanizado, ao abraçar progressivamente o ultramontanismo, utilizou toda a munição pontifícia contra os inimigos listados naqueles documentos anatematizadores, nos quais os maçons figuravam à cabeça da lista.

3. De fato, a Maçonaria brasileira tornou-se a instituição mais combatida pelo ultramontanismo dos bispos Vital e Macedo Costa. No entanto, *em reação*, a Maçonaria tornou-se também a maior opositora do clericalismo nas duas últimas décadas da Monarquia e nos primeiros anos da República. O grão-mestre Joaquim Saldanha Marinho, autointitulado *Ganganelli*, execrado por uns e ovacionado por outros, foi o maior expoente da mundividência dos pedreiros-livres dentro e fora do Parlamento. O choque entre essas duas instituições produziu o maior conflito religioso do século XIX no Brasil, isto é, a *questão dos bispos*. Portanto, este embate deve ser visto, por um lado, como o enfrentamento entre duas cosmovisões antagônicas – ultramontanismo e maçonarismo –, que lutavam entre si por espaços de influência e poder, assim como por manter ou conquistar as “mentes e corações” da elite, mas também da população em geral; por outro lado, como os bispos não aceitaram as recomendações das autoridades temporais – no sentido de suspenderem as “perseguições” aos maçons das irmandades e confrarias –, o problema adquiriu contornos nacionais e até internacionais, culminando na prisão e condenação dos bispos.

O relevo que demos a este embate serviu para mostrar que a *questão dos bispos* possuía diversas nuances: a de conflito entre o clero e a maçonaria, mas também foi uma questão da insubordinação do clero às leis do Estado e à Constituição; a de problema que tocava na soberania nacional em face das tentativas de ingerência da Santa Sé na política

interna brasileira, etc. É fato que, na *questão dos bispos*, o próprio Estado imperial, continuador das tradições regalistas das monarquias católicas da Europa do Sul (mesmo as que se tornaram monarquias constitucionalistas), atuou naqueles inícios da década de 1870 como anticlerical.

4. No mesmo contexto da *questão dos bispos*, o meio político-partidário no Brasil estava passando por uma inflexão. Com efeito, desde 1868, quando ocorreu uma forte dissensão entre a elite política, surgiram *tendências partidárias radicais* que a curto prazo formaram agremiações políticas que passaram a questionar o *status quo* hegemônico. Referimo-nos ao *movimento republicano*, que teve no Manifesto Republicano (1870) – subscrito, entre outros, pelo maçom Saldanha Marinho – o seu registro de nascimento. Desde esse momento o republicanismo foi paulatinamente se fortalecendo e consolidando-se em partidos provinciais, sendo o primeiro deles o Partido Republicano de São Paulo (1873). Desde então, os partidos tradicionais – liberal e conservador – que corporizavam o rotativismo parlamentar na Monarquia, passaram a ter a presença constante dos “inconvenientes” republicanos. Convém lembrar que, mesmo entre os liberais, surgiu uma ala bem mais radical – composta por Silveira Martins, Rui Barbosa, Joaquim Nabuco, entre outros – que, ainda que não contestassem o sistema monárquico, questionavam algumas das suas instituições, nomeadamente o catolicismo romano como religião oficial.

Portanto, entre os anos de 1868-1873, encontramos a gênese daquilo que na época era chamado de “radicalismo político”, e que, a nosso ver, não passava de um “reformismo radical” (de acordo com a terminologia que, sob influência francesa, começou a ser usada). Seja como for, esse radicalismo/reformismo elegerá a união entre a Igreja e o Estado como uma das primeiras reformas a serem executadas. Era preciso, com urgência, desatar o *nó* que enlaçava essas duas instituições. E a urgência era justificada pela premente necessidade de imigrantes, sobretudo europeus e, para alguns, de preferência protestantes. Consequentemente, era necessária a plena liberdade religiosa e de consciência, algo que não seria possível, caso permanecesse a união entre *Deus e César*, de mais a mais constitucionalizada. Os anticlericais entendiam que o fundamento dos conflitos estava numa associação anacrônica e indevida entre a Igreja e o Estado, sendo que a solução definitiva só seria alcançada com a completa separação entre o *poder espiritual* e o *poder temporal*.

Defendemos que o alargamento da agenda anticlerical emerge deste *contexto peculiar*. Com efeito, o anticlericalismo que se fortaleceu no Parlamento foi um pouco

mais além do que a herança do antijesuítismo e do anticongreganismo colonial, impulsionados no século XVIII pela atuação de Pombal. A conjuntura político-religiosa das primeiras duas décadas do Segundo Reinado foram determinantes para os contornos futuros do anticlericalismo parlamentar, em particular quando a Igreja procurou sistematizar a sua contraofensiva aos avanços da modernidade e da secularização. E, no Brasil, com a ascensão ao episcopado de vários padres ultramontanos, indicados pelo próprio imperador, gerou nos espíritos mais livres a sensação de uma *invasão ultramontana*. Sensação que foi-se transformando em convicção após o papado de Pio IX, mas principalmente com a *questão dos bispos*, querela em que a desobediência à Constituição e às leis do país foi considerada como um reflexo da obediência a uma instância de poder maior, o Papa. Tudo isso coincidiu com um momento político de inflexão, provocado pela crise no interior dos partidos tradicionais – conservador e liberal – e gerando o surgimento de algumas dissidências que, configurando-se ou não como partidos, passaram a defender uma agenda reformista muito impulsionada pela necessidade de imigrantes, e que incluía: a separação entre a Igreja e o Estado, o casamento civil, o registro civil (obrigatório ou não), a secularização dos cemitérios, o ensino leigo, o forte controle e restrições diversas às ordens religiosas, a igualdade política entre católicos e acatólicos. Com efeito, na agenda anticlerical brasileira – diferente da francesa e também da portuguesa, onde a questão do *ensino laico* foi prioritário – o “carro chefe” era a questão da separabilidade e o problema do casamento civil, sobretudo em função dos direitos civis dos imigrantes acatólicos. *Portanto, a questão dos bispos articulando o novo radicalismo político com a necessidade de imigrantes, agudizou as tensões e os conflitos entre a Igreja Católica Romana e o Estado imperial no Segundo Reinado, e fez emergir um conjunto de reivindicações bastante progressistas para a época, pois ultrapassavam o antijesuítismo e anticongreganismo dos períodos anteriores.*

5. Outro aspecto que procurámos relevar diz respeito à necessidade de se conexionar o tema do anticlericalismo com o do protestantismo. De fato, questões como a separação entre o Estado e a Igreja, o casamento civil, a secularização dos cemitérios, a liberdade de consciência e de culto, o registro civil, entre outros, muito interessavam aos acatólicos do Império, e cuja institucionalização tornaria o Brasil mais atrativo para os futuros imigrantes. A necessidade de mão-de-obra num contexto de contestação à instituição da escravidão, estava a agudizar o problema. E a entrada de milhares de imigrantes, muitos deles pertencentes a uma religião distinta do catolicismo dominante, contribuiu para dar uma concretude social a uma exigência que também possuía vetores

filosóficos e ideológicos igualmente invocados. Nossa ilação é que nesse contexto realmente ocorreu, circunstancialmente, uma convergência de interesses entre os anticlericais de diversos matizes, os maçons e os protestantes. Os maçons possuíam, numa cultura política sensível à problemática da liberdade de consciência, muita força política, em razão de uma parte da elite política estar filiada nas lojas. Por sua vez, os protestantes eram expoentes simbólicos das nações tidas por mais civilizadas e desenvolvidas, como Estados Unidos, Inglaterra e Alemanha. De mais a mais, tanto os maçons, como os protestantes tendiam a ser mais defensores do liberalismo político e econômico do que os católicos. Por conseguinte, podemos falar de um *anticlericalismo de cariz filoprotestante*, como era o caso dos senadores Jobim, Vieira da Silva e Silveira Martins. O intenso debate sobre o casamento civil, superando o do ensino leigo, por exemplo, só pode ser corretamente compreendido no entroncamento entre os processos descritos acima, conexões que os estudiosos do tema nem sempre têm devidamente sopesado.

6. Apesar do intenso embate entre o Estado imperial regalista e a Igreja Católica ultramontana, ambos, por motivos diferentes, defendiam a permanência da união entre o poder temporal e o espiritual: a Igreja, pelos privilégios, monopólio e suporte econômico que detinha; o Estado, em face de sua debilidade burocrática e de exercício do seu monopólio jurídico e da violência, compreendeu a força que a Igreja possuía junto da população em geral, evidenciada no fato de ela estar presente praticamente em todo o espaço nacional. Daí a importância de também fazer do clero uma espécie de categoria de “funcionários públicos”. De fato, confirma-se que o emergente Estado brasileiro, apostado em construir um Estado uno, indivisível e de dimensão continental, precisava de quadros burocráticos com capacidade para se enraizar, desde o centro às periferias, no território e na população sobre os quais, cartograficamente, exercia a sua soberania. Daí a importância da continuidade da aliança entre a Igreja e o Estado, num contexto regalista que possibilitava a hegemonia deste em matérias não dogmáticas da Igreja.

Relacionada com essa questão identificamos no nosso estudo a existência de três instâncias em correlação e conflito: a Igreja Católica, alinhada com os interesses e diretrizes da Santa Sé, sintetizadas na *Quanta Cura* e *Syllabus*; o Estado confessional e regalista, que por isso mesmo tentava restringir os excessos clericais, mas sem abrir mão do princípio de uma *religião do Estado*; e, por fim, os anticlericais, crescentemente *apostados na defesa da separabilidade* sob o fogo das anatematizações oriundas não só da Igreja, mas também do próprio Estado regalista. Acreditamos que nossa tese deu um contributo importante à historiografia brasileira, por *relevar, distinguir e estudar esta*

última agenda. Com efeito, até ao presente, os estudos sobre o tema têm-se concentrado majoritariamente na investigação dos embates entre ultramontanismo e regalismo, como se as propostas e militância dos anticlericais estivessem contempladas nas dos “cesaristas”. *Por conseguinte, não é demais enfatizar que a agenda anticlerical era frontalmente contra a ultramontana, mas também era diferente e em muitos pontos antagônica a regalista.*

7. Intimamente ligado ao ponto anterior, consideramos ser também importante sublinhar que, nas últimas duas décadas da Monarquia, a Igreja Católica Romana, apesar do forte *regalismo* imperial e do anticlericalismo radical, atuou incessantemente em defesa dos seus ideais, conseguindo defender-se dos ataques dos “secularizadores do mundo moderno”. Mobilizando os mais ativos deputados e senadores católicos no Parlamento, a Igreja lutou e, em certa medida, travou os projetos que realmente propunham a secularização radical das diversas áreas de atuação do Estado. De fato, a separação entre os poderes não ocorreu, o casamento civil e registro civil não foram efetivamente implantados, a secularização dos cemitérios foi rejeitada, o ensino leigo ficou no papel, as ordens religiosas não foram extintas e continuaram com os seus bens, enfim quase tudo estava por ser feito ainda. A única e significativa vitória dos anticlericais no Império foi o fim da proibição dos acatólicos de votar e serem votados.

Como explicar isso? Havia um comprometimento constitucional com a Igreja católica, realidade essa que impedia qualquer grande transformação nas relações entre a Igreja e o Estado. Neste ponto concordamos com Angela Alonso, quando conclui: “O catolicismo dava os meios simbólicos da legitimação do trono: a forma litúrgica do regime, a representação hierárquica da sociedade e o combustível de uma sociabilidade tradicional”. Afirma, também, que a “agenda política legítima” no Império do Brasil passava pelo “consenso básico sobre os princípios da tradição imperial”. E quais eram esses *princípios*? “A forma de governo, o regime de trabalho e a *religião de Estado*”¹¹⁷². Ora, ao atacarem um dos pilares essenciais do regime monárquico imperial, os defensores da secularização, em particular os que pretendiam simultaneamente serem fiéis ao Império, tinham de fracassar, e à oposição republicana faltava força social e influencia política. Por sua vez, os defensores do catolicismo, tinham uma pauta que estava inserida na *agenda política do Estado Imperial*. Daí o seu sucesso em impedir

¹¹⁷² Angela Alonso. *Idéias em Movimentos*, pp. 64-65. (grifo acrescentado).

inovações. A *conjuntura* ainda era, até certo ponto, favorável às suas pressões. No entanto, nos últimos quinze anos do Oitocentos, o Brasil sofreu uma inusitada e acentuada aceleração. Com efeito, em 1888, com o fim da escravatura, foi derrubada uma das últimas bases econômicas do Império, e, em 1889, com o fim da Monarquia, desaparecerá também o seu fundamento simbólico: a religião do Estado.

8. O que mudou com a implantação da República? O que explica o *radicalismo* dos estadistas republicanos ao implantarem por decreto quase toda a agenda anticlerical? Em primeiro lugar, a experiência colhida na *questão dos bispos* (1872-1875). Essa querela imprimiu na consciência política dos liberais mais avançados e dos republicanos em geral as consequências nefastas da união entre a Igreja e o Estado. Na verdade, a totalidade do Governo Provisório e a larga maioria dos constituintes estavam plenamente convencidos de que a manutenção da aliança era uma fonte inesgotável de conflitos. Como vimos, apenas um constituinte defendeu a manutenção do regime de união entre a Igreja e o Estado instituído pela Carta Constitucional de 1824. E, em segundo lugar, ressalta-se que, em razão de a Igreja se constituir como parte integrante do regime monárquico, os republicanos, ao derrubarem o imperador, derrubaram também a posição privilegiada que a Igreja ocupava no Império. E, com a mudança de regime, deu-se uma alteração no perfil da elite que passou a deter as rédeas do poder, o que, na conjuntura da mudança, fez com que a Igreja tivesse perdido força. Estava quase sem defensores no Parlamento. A esmagadora maioria dos constituintes era de liberais radicais ou republicanos e estava imbuída de ideologias que aquela anatematizava (liberalismo e positivismo). Ademais, a quase totalidade do Governo Provisório possuía vínculos à maçonaria. Benjamin Constant, Saldanha Marinho e Rui Barbosa são os melhores exemplos nesta nossa argumentação.

9. Concordamos que os Estados Unidos foram o modelo para muitas das decisões que o novo governo adotou, incluindo o do relacionamento entre o Estado e a Igreja. No entanto, devido à existência de algumas teses comumente repetidas sobre a influência quase exclusiva do modelo americano sobre o brasileiro, procurámos esclarecer algumas cautelas a ter na sua aceitação, mesmo quando o seu ponto de partida radica em afirmações de alguns dos principais responsáveis pela medida. Com efeito, deve lembrar-se que a *separação à americana* implicou uma emenda constitucional (1791) e que ela ocorreu num clima de relativo consenso entre as igrejas dominantes (boa parte delas de tradição calvinista) e um novo poder político que, em simultâneo, estava a fundar uma nação. Por outras palavras, nos EUA foram as igrejas protestantes, criadas por imigrantes

que haviam vivenciado a experiência das guerras religiosas na Europa, que desejaram a separação. Ora, nos países católicos, o processo foi diferente, porque a separação ocorreu em Estados-nação já implantados e deu-se em confronto com a hegemonia de uma estrutura eclesiástica pouco atenta aos processos de nacionalização e de modernidade. Por isso, a separabilidade emergiu, regra geral, em contexto de confronto entre duas atitudes estruturais, designadas a partir dos meados do século XIX por *clericalismo* e *anticlericalismo*, realidade quase inexistente na cultura política e ideológica dos países protestantes.

Daqui inferimos outra conclusão: reduzir a compreensão da separabilidade à comparação *exclusiva* com o seu modelo americano – como sugeriu o próprio Rui Barbosa – será reduzir o processo à letra da Lei de Separação e não perceber que esta é tão só um condensado que abrange um conjunto de artigos e de bases legais herdeiros da tradição antijesuítica, anticongreganista e de boa parte do programa do livre-pensamento de matriz franco-belga, sobretudo pelo seu alargamento a temas que começaram a passar tanto pela neutralização do Estado confessional, como por disposições tendentes a secularizar (e laicizar, mesmo que sem laicismo) o Estado. Portanto, o caso da *separabilidade à brasileira* deve mobilizar essas duas tradições: a americana e a franco-belga, em ambas as quais não há uma transição amigável. No caso brasileiro, houve sempre uma resistência da Igreja institucionalizada à desconfessionalização do Estado, realidade que não esteve presente nos Estados Unidos.

10. Devido à conhecida influência do positivismo nas elites intelectuais brasileiras e também na educação e formação das novas gerações de militares, detectamos também a sua presença nas opções políticas e anticlericais que ganharam maior visibilidade desde os inícios da década de 1870, embora geminadas com a afirmação mais explícita da alternativa republicana.

Diga-se que a apologia do positivismo, ou melhor, da crença num ideal de progresso que teria nas ciências da natureza e nas ciências sociais o seu principal motor, que dispensaria a crença, sempre inconclusa, das respostas de cariz teológica e metafísica, *não se esgotava na influência exclusiva de A. Comte* ou de pensadores agnósticos como Herbert Spencer. Comumente articulados com a fé no valor emancipatório e modernizador do conhecimento científico, *medrara então uma espécie de cientismo*. Essa ideologia, ao explorar o crescente prestígio das ciências exatas e das suas aplicações técnicas, credibilizava os argumentos que, de um lado definiam a Igreja Católica como

instituição retrógrada e, de outro, propunham uma nova educação assente na separação do Estado da Igreja, uma das faces da separação das Igrejas do Estado.

Também é conhecido o peso do positivismo junto do Governo Provisório. Todavia, à luz das considerações propostas acima, explica-se a nossa intenção de evitar caracterizações tão generalizadoras. De fato, não é raro encontrarmos a substantivação desta corrente de pensamento e depararmos com o uso do substantivo “positivistas” em asserções que, muitas vezes, se referem ao positivismo “ortodoxo”, como se esta tendência invalidasse o peso daqueles que, mais “heterodoxos” e ecléticos, desempenhassem um papel decisivo na implantação da República. Com isto, pretende-se matizar uma outra ideia feita: a do peso que o positivismo “ortodoxo” teve junto do Governo Provisório. Isto, no sentido de ajudar a perceber melhor porque é que o avanço da política secularizadora tornou explícita a existência de uma aliança entre muitas posições católicas e esta tendência “laíffitiana”. Só ficará espantado com ela quem desconheça o preceito que Comte decretou quer acerca da família, do divórcio, da liberdade de ensino, do culto dos mortos, das cores das bandeiras nacionais, quer sobre a vivência ritual e simbólica da religião, bem como a tentativa comtiana de conciliação entre a herança das religiões transcendentais e a das imanentes, consubstanciada na Humanidade-Deus formada pelos vivos, pelos que morreram, mas também pelos que não de vir.

11. Finalmente, convém deixar claro que este trabalho não pretende esgotar seja o objeto geral em análise, seja os múltiplos temas que nele confluem. Aliás, será quase impossível tratá-las completamente, porquanto a problemática da secularização e a da laicidade do Estado referem-se a um processo ainda em curso e que não tem dado sinais de no futuro próximo ficar resolvido ou consumado. Seja como for, estamos convencido de que a nossa investigação, além de dar um contributo para o desenvolvimento da matéria, pode também servir de ponto de partida para pesquisas futuras. Entre essas encontram-se campos pouco explorados, como o do anticlericalismo na imprensa periódica e na literatura, assim como o das repercussões dos decretos e leis secularizadoras nos Estados da nova República federativa. O assunto aqui tratado envolveu uma perspectiva de média duração, valorizando o seu momento forte: a implementação da República. Acreditamos, ainda, que a sua leitura proporcionará ao leitor uma informação histórica mais aprofundada e útil para o entendimento das ramificações no Brasil contemporâneo das problemáticas que elegemos, devido à sua frequente reatualização, ainda que em contextos necessariamente diferentes. Por

exemplo, na questão da natureza do Estado brasileiro, surgem questões cruciais como aquela ainda hoje discutido no Congresso Nacional e no Supremo Tribunal de Justiça: o Estado brasileiro preconiza a *colaboração* (concordata) ou é um Estado *laico*? E que dizer do ensino religioso nas escolas públicas? E das capelanias militares? E dos crucifixos nos espaços públicos? E do Cristo Redentor? São temas que se discutem apaixonadamente ainda hoje.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

FONTES

I – FONTES MANUSCRITAS

Arquivo da Biblioteca Nacional – Rio de Janeiro

Carta de José Bernardino da Cunha Bittencourt a Figueira de Mello, Porto Alegre 14 de março de 1874. Biblioteca Nacional. Setor de Manuscritos. Fundo *Figueira de Mello*. Doc. I-29,23,8, 4 p.

Carta de José Bernardino da Cunha Bittencourt a Figueira de Mello, Porto Alegre, 29 de abril de 1874. Biblioteca Nacional. Setor de Manuscritos. Fundo *Figueira de Mello*. Doc. I-29,23,8, 6 p.

Monteiro, Tobias. *Apontamentos sobre a desamortização dos bens das ordens religiosas*. Biblioteca Nacional – Setor de Manuscritos: S.l.: s.n.], [18__]. 11 p., Orig. Localização: 63,04,006 n° 228.

Arquivo da Câmara dos Deputados – Brasília

Brasil. Câmara dos Deputados. *Representações contra o Projeto sobre Liberdade de Culto Religioso*. Ano: 1888-A, Lata: 367, Maço 1, Pasta 3. Arquivo da Câmara dos Deputados, Brasília, s/n p.

Arquivo da Fundação Casa Rui Barbosa – Rio de Janeiro

Rui Barbosa. *Decreto s/n, 7 de janeiro de 1890*. Estabelece a plena liberdade de cultos e decreta a separação entre a Igreja e o Estado. Setor de manuscrito. Arquivo da Fundação Casa Rui Barbosa, s/n, 2 p.

Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – Rio de Janeiro

Carta de José Thomas Nabuco de Araújo ao Conselheiro João Luís Vieira Cansanção de Sinimbu. In: Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (doravante IHGB), S/D. Documento manuscrito. Códice: DL – 370-9, S/1, 22.07.1877, 4 p.

Ofício de Henrique Pereira de Lucena, Presidente de Pernambuco, ao Visconde do Rio Branco. Pernambuco, 20 de maio de 1873. In: Coleção Dom Macedo Costa. Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Setor de manuscritos. Doc.: DL - Lata – 413, Pasta – 48, 9 p.

Abaixo-assinado e petições a S.M. o Imperador D. Pedro II, dos residentes da diocese do Grão-Pará, para a restituição do seu amado pastor D. Macedo Costa. Belém, 1875. Petições, enviadas da Província do Pará, seguidas de abaixo-assinados manuscritos, solicitando a libertação do bispo D. Macedo Costa: de Abaeté (s/d, 442 assinaturas), Bujarú (16 de abril de 1875, 54 assinaturas), São Miguel do Guamá (15 de abril de 1875, 77 assinaturas), Mazagão (06 de maio de 1875, 110 assinaturas), Faro (16 de maio de 1875, 31 assinaturas), Cametá (s/d, 152 assinaturas), Outros (75 assinaturas). IHGB. Documentos manuscritos. Coleção Dom Antônio de Macedo Costa. Documento: DL – 413-15, (9 documentos).

Arquivo do Museu Imperial – Petrópolis

Carta de Antônio da Costa e Sá ao Imperador D. Pedro II, em 15 Julho de 1873. In: Arquivo do Museu Imperial. Setor de manuscritos: M. 166 – Doc. 7654, maço 166, 4 p.

D. Pedro II. “Quesitos a que se refere o Aviso dirigido na presente data ao Conselho de Estado”. Arquivo Histórico do Museu Imperial de Petrópolis. Setor de manuscritos: Doc. 7611, 2 p.

Projecto de Reforma Eleitoral no Brasil (1880). Museu Imperial de Petrópolis. Arquivo Histórico. Impresso com quatro folhas e com emenda manuscrita a lápis preto e azul. Maço 191 – Doc. 8658.

Arquivo Secreto do Vaticano – Roma

Archivio Vaticano. Segreteria di Stato. Anno: 1875, rubrica: 251, fasc. 4, pp. 11r, 13r, 13v, 14r, 14v, 15r, 15v, 16r, 16v, 17r, 17v, 18r.

Archivio Vaticano. Segreteria di Stato. Anno: 1875, rubrica: 251, fasc. 4, documento 9845, pp. 9r, 9v, 10r.

II – FONTES IMPRESSAS

Documentação parlamentar e governamental

Anais da Assembleia Constituinte do Império do Brasil (1823)

In: Brasil. *Annaes da Assembleia Constituinte do Império do Brasil* (1823). Volumes I a VI. Rio de Janeiro: Typographia da Viúva Pinto e Filho, 1984. Disponível em: <https://arquivohistorico.camara.leg.br/index.php/assembleia-geral-constituente-e-legislativa-do-imperio-do-brasil-1823>. Acesso em diversos anos ao longo da escrita da tese.

AACIB, sessão em 27 de junho de 1823. Tomo II.

AACIB, sessão em 7 de outubro de 1823. Tomo VI.

AACIB, sessão em 9 de outubro de 1823. Tomo VI.

AACIB, sessão em 8 de outubro de 1823. Tomo VI.

“Projeto de Lei nº 9, sobre a proibição de entrada para o noviciado”. In: *AACIB*, sessão em 24 de maio de 1823. Tomo I.

Anais do Senado Imperial (1861-1888)

In: Brasil. *Annaes do Senado Imperial*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional Disponível em: https://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/asp/IP_AnaisImperio_digitalizados.asp. Acesso em diversos anos ao longo da escrita da tese.

ASI, sessão em 7 de junho de 1875, Vol. II.

ASI, 7 de julho de 1887, Apêndice.

ASI, sessão de 15 de junho de 1874, Vol. I.

ASI, sessão de 15 de junho de 1874, Vol. I.

ASI, sessão de 16 de junho de 1873, Apêndice.

ASI, sessão de 19 de maio de 1873, Vol. I.

ASI, sessão de 23 de maio de 1873, Vol. I.

ASI, sessão de 23 de maio de 1873, Vol. I.

ASI, sessão de 23 de maio de 1873, Vol. I.

ASI, sessão de 23 de maio de 1874, Vol. I.

ASI, sessão de 27 de junho de 1874, Apêndice.

ASI, sessão do dia 13 de junho de 1874, Apêndice.

ASI, sessão do dia 13 de junho de 1874, Apêndice.

ASI, sessão em 01 de julho de 1874, Vol. I.

ASI, Sessão em 01 de julho de 1874, Vol. II.

ASI, sessão em 07 de junho de 1873, Vol. I.

ASI, sessão em 08 de maio de 1873, Vol. I.

ASI, sessão em 08 de maio de 1873, Vol. I.

ASI, sessão em 08 de maio de 1873, Vol. I.

ASI, sessão em 12 de abril de 1875, Vol. I.

ASI, sessão em 12 de junho de 1888, Vol. II.

ASI, sessão em 15 de junho de 1874, Vol. I.

ASI, sessão em 15 de junho de 1874, Vol. I.

ASI, sessão em 15 de junho de 1875, Vol. II.

ASI, sessão em 15 de junho de 1875, Vol. II.

ASI, sessão em 16 de abril de 1875, Vol. I.

ASI, sessão em 16 de abril de 1875, Vol. I.

ASI, sessão em 16 de junho de 1887, Apêndice.

ASI, sessão em 17 de maio de 1873, Tomo I.

ASI, sessão em 17 de maio de 1873, Tomo I.

ASI, sessão em 17 de maio de 1873, Vol. I.

ASI, sessão em 17 de março de 1874, Vol. I.

ASI, sessão em 18 de agosto de 1874, Vol. III.

ASI, sessão em 19 de abril de 1875, Vol. I.

ASI, sessão em 19 de agosto de 1887, Vol. V.

ASI, sessão em 20 de junho de 1874, Vol. I.

ASI, sessão em 20 de setembro de 1875, Vol. III.

ASI, sessão em 25 de junho de 1874, Vol. I.

ASI, sessão em 26 de junho de 1874, Vol. I.

ASI, sessão em 26 de maio de 1887, Tomo I.

ASI, sessão em 26 de maio de 1887, Tomo I.

ASI, sessão em 28 de agosto de 1874, Apêndice.

ASI, sessão em 28 de junho de 1875, Vol. II.

ASI, sessão em 28 de maio de 1887, Tomo I.

ASI, sessão em 30 de junho de 1874, Apêndice.

ASI, sessão em 30 de junho de 1874, Apêndice.

ASI, sessão em 31 de maio de 1873, Vol. I.

ASI, sessão em 5 de abril de 1875. Vol. I.

ASI, sessão em 5 de junho de 1888, Vol. II.

ASI, sessão em 6 de junho de 1888, Vol. II.

ASI, sessão em 6 de maio de 1874, Vol. I.

ASI, sessão em 7 de abril de 1875, Apêndice.

ASI, sessão em 7 de junho de 1875, Vol. II.

ASI, sessão em 7 de novembro de 1878, Vol. II.

ASI, sessão em 9 de abril de 1875, Vol. I.

ASI, sessão em 9 de junho de 1874, Vol. I.

ASI, sessão em 9 de junho de 1874, Vol. I.

ASI, sessão em 9 de junho de 1874, Vol. I.

ASI, sessão Extraordinária em 13 de outubro de 1880, Tomo VI.

ASI, sessão de 30 de julho de 1861, Vol. I.

ASI, sessão em 2 de junho de 1888, Vol. II.

ASI, sessão de 24 de maio de 1873, Vol. I.

Anais da Câmara dos Deputados (1847-1889)

In: Brasil. *Annaes da Camara dos Deputados*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional
Disponível em: http://imagem.camara.gov.br/pesquisa_diario_basica.asp. Acesso em diversos anos ao longo da escrita da tese.

ACD, sessão em 27 de março de 1873. Tomo I.

ACD, sessão em 19 de março de 1873.

ACD, Sessão de 24 de maio de 1873. Tomo IV.

ACD, sessão de 20 de junho de 1874. Apêndice.

ACD, sessão de 31 de julho de 1873.

ACD, sessão de 23 de maio de 1873. Apêndice.

ACD, 24 de maio de 1873. Tomo I.

ACD, sessão de 14 de julho de 1873.

ACD, sessão de 15 de julho de 1873.

ACD, sessão em 16 de julho de 1873.

ACD, sessão de 28 de julho de 1873.

ACD, sessão em de 31 de julho de 1873. *Apêndice*.

ACD, Sessão de 02 de junho de 1874.

ACD, Sessão em 30 de junho de 1874.

ACD, Sessão Imperial de Abertura da Assembleia Geral Legislativa, 5 de maio de 1874.

ACD, Sala da Comissões, Sessão em 22 de maio de 1874. In: *Falas do Trono*: desde o ano de 1823 até o ano de 1889.

ACD, Sessão em 22 de maio de 1874.

ACD, Sessão de 28 de maio de 1874.

ACD, Sessão de 02 de junho de 1874.

ACD, Sessão de 11 de junho de 1874.

ACD, Sessão Imperial da abertura extraordinária da Assembleia Geral, 16 de março de 1875, Tomo I, s/n.

ACD, Sessão de 05 de abril de 1875, Tomo II.

ACD, Sessão de 30 de março de 1875, Tomo I.

ACD, Sessão de 31 de março de 1875, Tomo I.

ACD, 30 de setembro de 1879, Tomo V.

ACD, Sessão de 01 de abril de 1875, Tomo II.

ACD, Sessão de 31 de julho de 1873.

ACD, sessão em 7 de junho de 1875.

ACD, Sessão em 22 de maio de 1874.

ACD, Sessão de 10 de junho de 1874.

ACD, sessão em 23 de maio de 1873.

ACD, Sessão de 24 de maio de 1873.

ACD, 27 de julho de 1880, Tomo I, Apêndice.

ACD, Sessão de 18 de junho de 1875, Tomo II.

ACD, Sessão em 30 de maio de 1873.

ACD, Sessão em 28 de maio de 1873.

ACD, Sessão em 30 de maio de 1873.

ACD, sessão em 19 de julho de 1858.

ACD. Sessão de 12 de agosto de 1860.

ACD. Sessão de 7 de agosto de 1847.

ACD. Sessão de 19 de julho de 1858.

ACD. Sessão de 14 de agosto de 1858.

ACD. Sessão de 16 de agosto de 1858.

ACD. Sessão de 08 de agosto de 1859.

ACD. Sessão de 11 de agosto de 1860.

ACD. Sessão de 13 de agosto de 1860.

ACD. Sessão de 30 de setembro de 1870.

ACD, sessão em 17 de junho de 1875.

ACD, sessão em 19 de fevereiro de 1879.

ACD. Sessão de 19 de julho de 1867.

ACD, sessão em 17 de fevereiro de 1879, Tomo III.

ACD, sessão em 7 de maio de 1884.

ACD, sessão em 3 de julho de 1885.

ACD, sessão em 24 de maio de 1887.

ACD, Sessão de 02 de junho de 1874.

ACD, sessão em 10 de fevereiro de 1879, Vol. II.

ACD, 19 de fevereiro de 1879, Tomo III.

ACD, 28 de fevereiro de 1879, Tomo III.

ACD, 1 de abril de 1879, Tomo IV.

ACD, 30 de junho de 1879, Tomo II.

ACD, 16 de julho de 1880, Tomo II.

ACD, 12 de julho de 1880, Tomo III.

ACD, 19 de fevereiro de 1879, Tomo III.

ACD, 28 de fevereiro de 1879, Tomo III.

ACD, 10 de março de 1879, Tomo III.

ACD, 11 de julho de 1879, Tomo III.

ACD, 19 de fevereiro de 1879, Tomo III.

ACD, 31 de março de 1879, Tomo IV.

ACD, 10 de junho de 1879, Tomo II.

ACD, 20 de julho de 1879, Tomo II.

ACD, 10 de julho de 1879, Tomo III.

ACD, 11 de julho de 1879, Tomo III.

ACD, 24 de julho de 1879, Tomo III.

ACD, 28 de julho de 1879, Tomo III.

ACD, 3 de setembro de 1879, Tomo V.

ACD, 19 de fevereiro de 1879, Tomo III.

ACD, 10 de outubro de 1879, Tomo V.

ACD, 7 de agosto de 1879, Tomo IV.

ACD, 11 de setembro de 1879, Tomo V.

ACD, 5 de agosto de 1879, Tomo IV.

ACD, 19 de setembro de 1879, Tomo V.

ACD, 27 de outubro de 1879, Tomo V.

ACD, 10 de outubro de 1879, Tomo V.

ACD, 29 de setembro de 1879, Tomo V.

ACD, 30 de setembro de 1879, Tomo V, p. 259; Apêndice.

ACD, 04 de novembro de 1879, Tomo V; Apêndice.

ACD, 11 de maio de 1880, Tomo I.

ACD, 26 de maio de 1880, Tomo I.

ACD, 5 de julho de 1880, Tomo I.

ACD, sessão em 20 de julho de 1880, Tomo III.

ACD, 27 de julho de 1880, Tomo I, Apêndice.

ACD, 12 de agosto de 1880, Tomo I.

ACD, 20 de agosto de 1880. Tomo I.

ACD, 09 de setembro de 1880, Tomo V, Apêndice.

ACD, 20 de setembro de 1880, Tomo V.

ACD, 22 de setembro de 1880, Tomo V.

ACD, Sessão extraordinária de 13 de outubro de 1880, Tomo V.

ACD, sessão em 13 de abril de 1882, Tomo VI.

ACD, sessão em 13 de junho de 1888, vol. II.

ACD, sessão em 2 de agosto de 1888, vol. III.

ACD, sessão em 21 de agosto de 1889, vol. IV.

ACD, sessão de 29 de agosto de 1888, vol. IV.

ACD, sessão em 30 de agosto de 1888, vol. IV.

ACD, sessão em 11 de setembro 1888, vol. V.

ACD, sessão em 20 de setembro 1888, vol. V.

ACD, sessão em 4 de outubro 1888, vol. V.

ACD, sessão em 11 de outubro de 1888, vol. V.

ACD, sessão em 13 de novembro de 1888, vol. V.

ACD, 11 de junho de 1889, vol. I.

ACD, 17 de junho de 1889, vol. I.

ACD, sessão em 8 de julho de 1871, Vol. III.

ACD, sessão em 12 de setembro de 1882, vol. VII. *Apêndice.*

Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)

In: Câmara dos Deputados. *Anaes do Congresso Constituinte da República*. Tomo I. 2ª Edição, Revista. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1924. Os tomos I e II foram publicados em 1926. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/publicacoes/republica/colecao1.html>. Acesso em diversos anos ao longo da escrita da tese.

ACCR, sessão em 02 de janeiro de 1891, vol. II.

ACCR, sessão em 08 de janeiro de 1891, vol. II.

ACCR, sessão em 09 de janeiro de 1891, vol. II.

ACCR, sessão em 10 de dezembro de 1890, vol. I.

ACCR, sessão em 12 de janeiro de 1891, vol. II.

ACCR, sessão em 13 de dezembro de 1890, vol. I.

ACCR, sessão em 13 de janeiro de 1891, vol. II.

ACCR, sessão em 14 de janeiro de 1891, vol. I.

ACCR, sessão em 15 de dezembro de 1890, vol. I.

ACCR, sessão em 16 de janeiro de 1891, vol. II.

ACCR, sessão em 24 de dezembro de 1890, vol. I.

ACCR, sessão em 25 de fevereiro de 1891, vol. III.

ACCR, sessão em 26 de dezembro de 1890, vol. I.

ACCR, sessão em 27 de janeiro de 1891, vol. III.

ACCR, sessão em 29 de dezembro de 1890, vol. I.

ACCR, sessão em 29 de janeiro de 1891, vol. III.

ACCR, sessão em 3 de fevereiro de 1891, vol. III.

ACCR, sessão em 30 de dezembro de 1890, vol. I.

ACCR, sessão em 8 de janeiro de 1891, vol. II.

CCR, sessão em 18 de fevereiro de 1891, vol. III.

Atas do Conselho de Estado (1842-1889)

In: *Atas do Conselho de Estado*. Direção geral, organização e introdução de José Honório Rodrigues. Brasília, Senado Federal, 1973-1978.

ACE, sessão em 29 de maio de 1856.

ACE, sessão em 30 de outubro de 1869. *Ofício*, de Mariano Procópio Ferreira Lage, diretor da estrada de ferro D. Pedro II, para Ministro da Agricultura e Obras públicas, em 30 de outubro de 1869.

ACE, sessão em 4 de fevereiro de 1870. *Parecer* das Seções reunidas dos Negócios do Império e Justiça. Sala das conferências das secções dos negócios do império e justiça do Conselho de Estado, em 4 de fevereiro de 1870. Signatários: José Thomaz Nabuco de Araújo, Visconde de Sapucahy, Bernardo de Souza Franco, Barão de Bom Retiro.

Conselho de Ministros do Governo Provisório (1889-1890)

In: Abranches, Dunshee de. *Actas e actos do governo provisório*. Cópias autênticas dos protocollos das sessões secretas do Conselho de Ministros desde a proclamação da República até a organização do gabinete Lucena, acompanhadas de importantes revelações e documentos. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1907.

CMGP, sessão em 14 de janeiro de 1890.

CMGP, sessão em 23 de janeiro de 1890.

CMGP, sessão em 15 de fevereiro de 1890.

CMGP, sessão em 29 de março de 1890.

CMGP, sessão em 19 de abril de 1890.

CMGP, sessão em 10 de maio de 1890.

Congresso Nacional. Anais da Câmara dos Deputados (República, 1892)

In: Brasil. *Annaes da Camara dos Deputados*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1892. Disponível em: http://imagem.camara.gov.br/pesquisa_diario_basica.asp. Acesso em diversos anos ao longo da escrita da tese.

CNACD. Sessão em 13 de janeiro de 1892.

Constituições, Leis, Decretos, Avisos, Resoluções, Códigos, Consultas e outros

Brasil. “Aviso de nº 42, de 26 de janeiro de 1832”. In: *Coleção das Decisões do Governo do Império do Brasil*. 1832. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875.

Brasil. “Cemitério Público”. In: *Consultas do Conselho de Estado sobre os Negócios Eclesiásticos*. Tomo II. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1870. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/06000600>. Acesso em 31 de agosto de 2017.

Brasil. “Código Penal dos Estados Unidos do Brasil. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890”. In: *Coleção de Leis do Brasil*. V. 1, fasc. X, 1890.

Brasil. “Constituição Política do Império do Brasil”. Elaborada por um Conselho de Estado e outorgada pelo Imperador D. Pedro I (25.03.1824). In: *Coleção de Leis do Império do Brasil*. 1824. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1888.

Brasil. “Decreto Imperial nº 3316, de 11 de junho de 1887”. In: *Coleção de Leis do Império do Brasil*. V. 1, Rio de Janeiro, 1887.

Brasil. “Decreto n. 510 de 22 de junho de 1890”. In: *Coleção de Leis do Brasil*. V. 6, 1890.

Brasil. “Decreto n. 5604 de 25 de abril de 1874 para execução do art. 2º da lei de 1829 de 9 de setembro de 1870”. In: *Coleção de Leis do Império do Brasil*. V. 1, 1874.

Brasil. “Decreto n. 9094, de 22 de dezembro de 1883”. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-9094-22-dezembro-1883-544542-publicacaooriginal-56001-pe.html>. Acesso em 23 de janeiro de 2017.

Brasil. “Decreto nº 1, de 15 de novembro de 1889”. In: Brasil. *Decretos do governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1890.

Brasil. “Decreto nº 1.144, de 11 de setembro de 1861”. In: *Coleção de Leis do Império do Brasil*. V. 1, 1861.

Brasil. “Decreto nº 10044, de 22 de setembro de 1888”. In: *Coleção de Leis do Império do Brasil*. V. 2, 1888.

Brasil. “Decreto nº 10251 de 15 de junho de 1889 – Dissolve a Câmara dos Deputados e convoca outra”. In: *Coleção de Leis do Império do Brasil*. V. 1, 1889.

Brasil. “Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890”. In: *Decretos do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil*. 1º fasc. - de 1 a 31 de janeiro de 1890. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1890.

Brasil. “Decreto nº 155-B, de 14 de janeiro de 1890”. In: *Coleção de Leis do Brasil*. V. 1, fasc. 1º, 1890. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-155-b-14-janeiro-1890-517534-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 17 de janeiro de 2018.

Brasil. “Decreto nº 181, de 24 janeiro de 1890”. In: *Coleção de Leis do Brasil*. V. 1, fasc. 1º, 1890.

Brasil. “Decreto nº 29, de 3 de dezembro de 1889”. In: *Coleção de Leis do Brasil*. V. 1, fasc. 1º, 1890.

Brasil. “Decreto nº 3, de 28 de fevereiro de 1891”. In: *Coleção de Leis do Brasil*. V. 1, 1891.

Brasil. “Decreto nº 3069, de 17 de abril de 1863”. In: *Coleção de Leis do Império do Brasil*. V. 1, 1863.

Brasil. “Decreto nº 511, de 23 de Junho de 1890. Regulamento Alvim”. In: *Coleção de Leis do Brasil*. V. 1, fasc. VI, 1890.

Brasil. “Decreto nº 521, de 26 de junho de 1890”. In: *Coleção de Leis do Brasil*. V. 1, fasc. VI, 1890.

Brasil. “Decreto nº 5604, de 25 de abril de 1874”. In: *Coleção de Leis do Império do Brasil*. V. 1, 1874.

Brasil. “Decreto nº 583, de 5 de Setembro de 1850”. In: *Coleção de Leis do Império do Brasil*. V. 1, 1850.

Brasil. “Decreto Nº 5993, de 17 de setembro de 1875”. In: *Coleção de Leis do Império do Brasil*. V. 2, 1875.

Brasil. “Decreto nº 7247, de 19 de abril de 1879”. In: *Coleção de Leis do Império do Brasil*. V. 1, 1879.

Brasil. “Decreto nº 789, de 27 de setembro de 1890”. In: *Coleção de Leis do Brasil*. Fasc. IX, 1890.

Brasil. “Decreto nº 798, de 18 de junho de 1851”. In: *Diário da Câmara dos Deputados*. Suplemento 1, v. 1. 1851. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-798-18-junho-1851-559436-publicacaooriginal-81654-pe.html>. Acesso em 24 de agosto de 2017.

Brasil. “Decreto nº 8.213, de 13 de agosto de 1881 - *Lei Saraiva*”. In: *Coleção de Leis do Império do Brasil*. V. 2, 1881.

Brasil. “Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890 – Código Penal”. In: *Coleção de Leis do Brasil*. V. 1, fasc. X, 1890.

Brasil. “Decreto nº 981, de 8 de novembro de 1890. Aprova o Regulamento da Instrução Primária e Secundária do Distrito Federal”. In: *Coleção de Leis do Brasil*. V. 1, fasc. XI, 1890.

Brasil. “Decreto nº 9886, de 07 de março de 1888”. In: *Coleção de Leis do Império do Brasil*. V. 1, 1888.

Brasil. “Lei de 1º de outubro de 1828”. In: *Coleção de Leis do Império do Brasil*. V. 1, 1828.

Brasil. “Lei de 20 de outubro de 1823, que Revoga Alvará de 30 de Março de 1818 o sobre Sociedades Secretas”. In: *Coleção de Leis do Império do Brasil*. V. 1, 1823.

Brasil. “Lei nº 105, de 12 de maio de 1840”. Interpreta alguns artigos da Reforma Constitucional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM105.htm. Acesso em 30 de julho de 2016.

Brasil. “Lei nº 16 de 12 de agosto de 1834”. Faz algumas alterações e adições à Constituição Política do Império, nos termos da Lei de 12 de Outubro de 1832. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM16.htm. Acesso em 30 de julho de 2016.

Brasil. “Lei nº 1829, de 9 de setembro de 1870”. Disponível em: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaTextoIntegral.action?id=57742>. Acesso em 24 de agosto de 2017.

Brasil. “Lei nº 3.029 de 9 de Janeiro 1881”. In: *Coleção de Leis do Império do Brasil*. V. 1, 1881.

Brasil. “Resolução, de 20 de abril de 1870”. In: *Consultas do Conselho de Estado sobre os Negócios Eclesiásticos*. Tomo II, 1870.

Brasil. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*. Acompanhada das Leis Orgânicas desde 15 de novembro de 1889. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891.

Brasil. *Constituição Política do Império do Brasil*. Elaborada por um Conselho de Estado e outorgada pelo Imperador D. Pedro I (25.03.1824). In: *Coleção de Leis do Império do Brasil*. V. 1, 1824.

Brasil. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm.

Brasil. “Decreto nº 1.911, de 28 de março de 1857”. In: *Coleção de Leis do Império do Brasil*. V. 1, 1857.

Brasil. *Coleção das Leis do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional. Disponível em: <http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/18471>. Acesso em 03 de março de 2016.

Brasil. *Consultas Conselho de Estado sobre Negócios Ecclesiásticos*. Tomo 1. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1869. Disponível em: http://www.brasiliana.usp.br/bbd/search?filtertype=* &filter=lei+1144+1861&submit_search-filter-controls_add=Buscar. Acesso em 10 de novembro de 2014
Brasil. *Parecer sobre a Reforma do Ensino Secundário e Superior*. Parecer e Projeto da Comissão de Instrução Pública (Relativo ao Decreto n. 7247 de 19 de abril de 1879), In: ACD, sessão em 13 de abril de 1882, vol. IV.

Publicação Periódica

Brasil

Gazeta de Notícias. Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.museumaconicoparanaense.com/MMPRaiz/AcademiaPML/Patro-46.htm>. Acesso em 13 de janeiro de 2015.

O Popular. Rio de Janeiro, n. 1 a 8, 1858. Biblioteca Nacional (RJ). Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=737704&PagFis=0&Pesq>. Acesso em 06 de janeiro de 2015.

O Mosquito. Rio de Janeiro, 18 de setembro de 1875, ano 7º, n. 314. Biblioteca Nacional (RJ). Disponível em: http://memoria.bn.br/pdf/709654/per709654_1873_00215.pdf. Acesso em 12 de janeiro de 2015. Posto isto, doravante citarei apenas os dados da edição do periódico.

O Mosquito. Rio de Janeiro, 19 de julho de 1873, ano 5º, n. 201.

O Mosquito. Rio de Janeiro, 25 de outubro de 1873, ano 5º, n. 215.

O Apóstolo. Rio de Janeiro, 21 de novembro de 1890, ano XXVI, n. 134. Disponível em: http://memoria.bn.br/pdf/343951/per343951_1890_00134.pdf. Acesso em 17 de novembro de 2017.

Diário de Notícias. Rio de Janeiro, 19 de maio de 1872, Ano III, n. 483. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=369357&pagfis=1355&url=http://memoria.bn.br/docreader#>. Acesso em 14 de fevereiro de 2017.

Portugal

A Ilustração Portuguesa. “Crônica Ocidental”, 2 de dezembro de 1889, 5º Ano, nº 45. Lisboa: Typ. do Diario Illustrado, 1884-1890.

Echo de Roma. No. 52, 1º de agosto. de 1873, vol. V. Revista religiosa especialmente dedicada às matérias do Concílio Geral Ecumênico do Vaticano. Lisboa: Typographia Universal.

Echo de Roma. N. 42, 1º de outubro de 1872, v. IV.

Echo de Roma. nº. 94, 1º de fevereiro de 1877, v. III.

O Jornal do Iniciado. Revista Mensal da Franc-maçonaria. Nºs 8 e 9, 1874. Redator: J. d’Almeida da Cunha. Coimbra: Imprensa Commercial e Industria.

Occidente. Revista illustrada de Portugal e do estrangeiro. “A República no Brasil”, 1º de dezembro de 1889, 12º Ano, Vol. XII, nº 394. Lisboa: Empresa do Occidente, 1887-1915.

Occidente. “A revolta militar na cidade do Porto”, 11 de fevereiro de 1891, 14º Ano, Vol. XIV, nº437.

Boletins dos Grandes Orientes

Brasil

Boletim Oficial do Grande Oriente do Brasil (BOGOB). Rio de Janeiro: Tipografia do Grande Oriente Unido do Brasil. Disponível em: http://memoria.bn.br/pdf/709441/per709441_1891_00009.pdf. Acesso em diversos anos ao longo da escrita da tese.

BOGOB. “A Nova Constituição”. Ano 16º, n. 9 e 10. Rio de Janeiro, nov.-dez., 1891.

BOGOB. Ano 15º, n. 1. Rio de Janeiro, março de 1890.

BOGOB. Ano 15º, n. 2. Rio de Janeiro, março de 1890.

BOGOB. Ano 1º, n. 4. Rio de Janeiro, março de 1872.

BOGOB. Ano 8º, n. 10. Rio de Janeiro, nov.-dez., 1891.

BOGOB. Ano 22º, n. 3 e 4. Rio de Janeiro, maio-junho de 1897.

BOGOB. Ano 17º, n. 5. Rio de Janeiro, julho de 1892.

BOGOB. N. 6. Rio de Janeiro, maio de 1872.

BOGOB. Ano 1º, n. 7. Rio de Janeiro, junho de 1892.

BOGOB. Ano 2º, n. 1. Rio de Janeiro, janeiro de 1873.

Boletim do Grande Oriente do Brasil ao Vale do Lavradio. “Igreja e o Estado”.
Seção dogmática. Nº 6, 2º ano, junho de 1873.

Boletim do Grande Oriente Unido do Brasil (BGOUB). 1º ano. Nº 8. Rio de Janeiro: Tipografia do Grande Oriente Unido do Brasil, Julho de 1872.

Boletim do Grande Oriente Unido e Supremo Conselho do Brasil: jornal oficial da maçonaria brasileira, Rio de Janeiro, abril a junho de 1873. Ano II, n. 4 a 6, p. 425. Disponível em: http://memoria.bn.br/pdf/074594/per074594_1873_00004-00006.pdf. Acesso em 4 de julho de 2017.

BGOUB. 1º ano. Nº 8, julho de 1872, p. 293

Portugal

Arquivo da Universidade de Coimbra – Legado de Fausto de Quadros

Boletim Oficial do Grande Oriente Lusitano (1869-1871). Publicação mensal. 1º ano, nº 1, julho de 1869. Lisboa: Tipografia de Joaquim Germano de Sousa Neves, 1871 (ano da publicação).

BOGOLU, 7º ano, 2ª Série. nº. 11, fevereiro 1879.

BOGOLU. “Do Grande Secretário do Grande Oriente Supremo Conselho do Brasil, ao Vale do Lavradio ao Grande Secretário”, 2º ano, nº 16, dezembro de 1870.

BOGOLU. “Do Grande Secretário do Grande Oriente Supremo Conselho do Brasil, ao Vale do Lavradio ao Grande Secretário”, 2º ano, nº 16, dezembro de 1870.

BOGOLU. “Do sapientíssimo grão-mestre do Grande Oriente do Brasil ao Vale dos Beneditinos”, 2º ano, nº 16, dezembro de 1870.

BOGOLU. 1º ano, 2ª série, s/n, 5 de julho de 1872.

BOGOLU. *Extrato das sessões da Grande Loja*, 3º ano, nº 28, outubro de 1871.

BOGOLU. Secção de Correspondência. 3º ano, nº 3, abril de 1871.

BOGOLU. 1º ano, 2ª série, nº 3, junho de 1872.

BOGOLU. 1º ano, 2ª série, nº 4, outubro de 1869.

BOGOLU, 2º ano, nº 17, novembro de 1870.

BOGOLU. 1º ano, 2ª série, nº 6, dezembro de 1869.

Outras fontes

- “Carta Confidencial do Visconde de Caravellas ao Barão de Penedo”, Rio de Janeiro, 21 de agosto de 1873. In: Moreira, Francisco Ignacio de Carvalho (Barão de Penedo). *Missão especial a Roma em 1873*. Londres: Typographia de A. Kingdom e Cia., 1881.
- “Carta de Visconde do Rio Branco ao Imperador D. Pedro II, 22 de novembro de 1874”. In: Brasil. *Anuário do Museu Imperial*. Petrópolis: Ministério da Educação e Saúde, Museu Imperial, 1951.
- “Carta de Visconde do Rio Branco ao Imperador D. Pedro II, 25 de novembro de 1874”. In: Brasil. *Anuário do Museu Imperial*. Petrópolis: Ministério da Educação e Saúde, Museu Imperial, 1951.
- “Carta de Visconde do Rio Branco ao Imperador D. Pedro II, 27 de novembro de 1874”. In: Brasil. *Anuário do Museu Imperial*. Petrópolis: Ministério da Educação e Saúde, Museu Imperial, 1951.
- “Carta do Presidente Henrique Pereira de Lucena ao Visconde do Rio Branco”, Recife, 15 de dezembro de 1874. Arquivo Histórico do Itamaraty. Ministério das Relações Exteriores *Apud* Azevedo, Ferdinand. “O Colégio de São Francisco Xavier do Recife e de São Lourenço da Mata” (1867-1874, 2ª parte). *Symposium – Revista da Universidade Católica de Pernambuco - Recife*. 22 (2), pp. 10-59, 1980.
- “Carta Reservada, n. 1, do Visconde de Caravellas ao Barão de Penedo”, Rio de Janeiro, 7 de janeiro de 1874. In: Moreira, Francisco Ignacio de Carvalho (Barão de Penedo). *Missão especial a Roma em 1873*. Londres: Typographia de A. Kingdom e Cia., 1881.
- “Carta Reservada, n. 2, do Barão de Penedo ao Visconde de Caravellas”, Roma, 27 de outubro de 1873. In: Moreira, Francisco Ignacio de Carvalho (Barão de Penedo). *Missão especial a Roma em 1873*. Londres: Typographia de A. Kingdom e Cia., 1881.
- “Carta Reservada, n. 4 do Barão de Penedo ao Visconde de Caravellas”, Roma, 20 de dezembro de 1873. In: Moreira, Francisco Ignacio de Carvalho (Barão de Penedo). *Missão especial a Roma em 1873*. Londres: Typographia de A. Kingdom e Cia., 1881.
- “Cartas do Visconde do Rio Branco”. In: *Anuário do Museu Imperial*. Petrópolis: Ministério da Educação e Saúde, 1951.

- “Secção Central, n. 1”, do Visconde de Caravellas ao Barão de Penedo (Rio de Janeiro, 18 de janeiro de 1874). In: Moreira, Francisco Ignacio de Carvalho (Barão de Penedo). *Missão especial a Roma em 1873*. Londres: Typographia de A. Kingdom e Cia., 1881.
- Abranches, Dunshee de. *Actas e actos do governo provisório*. Cópias authenticas dos protocollos das sessões secretas do Conselho de Ministros desde a proclamação da República até a organização do gabinete Lucena, acompanhadas de importantes revelações e documentos. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1907.
- Arquivo Secreto do Vaticano. “Carta nº. 1872, 24 de fevereiro de 1867, rub. 251, fasc. 2”, *apud* Vieira, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. 2ª Ed. Brasília: Editora UnB, 1980.
- Arquivo Secreto do Vaticano. Arquivo dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários (AES - *Affari Ecclesiastici Straordinari*), Br., *Officio*, 4 de agosto de 1858, Fasc. 181, pos. 134, f. 21r. *apud* Santirocchi, Ítalo Domingos. O matrimonio no Império do Brasil: uma questão de Estado". *Revista Brasileira de Historia das Religiões*, n. 12, pp. 81-122, 2012.
- Arquivo Secreto do Vaticano. Nunciatura Apostólica Brasil. “Caixa 30, fasc. 133, f. 7r-10r” *apud* Santirochi, Italo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Fino Traço: Belo Horizonte, 2015.
- Barbosa, Rui. “Introdução”. In: *O papa e o Concílio*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1977-1978. (*Obras completas de Rui Barbosa*; v. 4, t. 1, 1877).
- Barbosa, Rui. “Reforma do ensino primário e várias instituições complementares da instrução pública”. In: *Obras completas de Rui Barbosa*. Vol. X, tomo II. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1947.
- Barbosa, Rui. *A Constituição de 1891*. In: *Obras completas de Rui Barbosa*. Vol. XVII, Tomo I (1890). Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1946.
- Barbosa, Rui. *Discurso no Colégio Anchieta*. Fundação Casa Rui Barbosa. Rio de Janeiro, 1981.
- Barbosa, Rui. Maria Cristina Gomes Machado (Introdução e seleção de textos). Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.
- Barbosa, Rui. *Reforma do Ensino Secundário e Superior*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1882.
- Brasil. Secretaria da Câmara dos Deputados. *Organizações e Programas ministeriais desde 1822 a 1889*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1889.
- Brasil. Senado Imperial. *Notícia dos Senadores do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1868.

- Brasiliense, Américo. *Os programas dos partidos e o Segundo Império*. Brasília: Senado Federal, 1979 (1ª ed. 1878).
- Campos, Joaquim Pinto de. *O Senhor D. Pedro II, Imperador do Brasil*. Biographia. Porto: Typographia Pereira da Silva, 1871.
- Carmelo, Joaquim do Monte. *O Brasil mistificado na questão religiosa*. Rio de Janeiro: Tip. da Reforma, 1875.
- Carta do Barão de Penedo, em enviada de Roma, a 30 de setembro de 1873, ao ministro Caravellas. *Apud* Dornas Filho, João. *O Padroado e a Igreja Brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1938.
- Costa, Antônio de Macedo. *A questão religiosa do Brasil perante a Santa Sé, ou, A missão especial a Roma em 1873 à luz de documentos publicados e inéditos*. Lisboa: Lallemand Freres, 1886.
- Costa, Antônio de Macedo. *Direito contra o direito: ou, O estado sobre tudo: refutação da teoria dos políticos na questão religiosa, seguida da resposta ao Supremo Tribunal de Justiça*. Rio de Janeiro: Typ. do Apostolo, 1874.
- Costa, Antônio Macedo. *Leão XIII e o Brasil*. Discurso pronunciado pelo bispo do Pará em 28 de setembro de 1888 na Capela Imperial. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946.
- D. Vital. “Carta Pastoral de 20 de janeiro de 1873”. In: Reis, Manoel Antônio dos. *O bispo de Olinda perante a historia*. Rio de Janeiro: Gazeta de Noticias, 1878.
- D. Vital. “Resumo Histórico da Questão Religiosa do Brasil”. In: Reis, Manoel Antônio dos. *O bispo de Olinda perante a historia*. Rio de Janeiro: Gazeta de Noticias, 1878.
- Eça de Queiroz. *Uma campanha alegre*. Porto: Lello & Irmão, 1979 (Obras de Eça de Queiroz, v. 3).
- Eduardo Abreu. “Discurso”. In: *Diário da Assembleia Nacional Constituinte (DANC)*, 7ª Sessão, em 27 de junho de 1911, pp. 4-7. Disponível em: <http://debates.parlamento.pt/catalogo/r1/c1911/01/01/01>. Acesso em 11 de fevereiro de 2018.
- Episcopado Brasileiro. “O Episcopado Brasileiro ao Congresso Nacional”. In: *O Apóstolo*, 21 de novembro de 1890, ano XXVI, nº 134.
- Episcopado Brasileiro. *O Episcopado Brasileiro ao clero e aos fiéis da Igreja do Brasil*. In: Anna M. Moong Rodrigues (Sel., e Org.). *A Igreja na República*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.
- Episcopado Brasileiro. *Reclamação do Episcopado Brasileiro dirigida ao Exmo. Sr. Chefe do Governo Provisório*, 6 de agosto de 1890. In: Roberto Barros Dias. *Deus e a pátria: Igreja e Estado no processo de Romanização na Paraíba*

(1894-1930). Dissertação de (Mestrado em História) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2008.

Falas do Trono: desde o ano de 1823 até o ano de 1889. Brasil. Imperador. Coligidas na Secretaria da Câmara dos Deputados; prefácio de Pedro Calmon. Brasília: INL, 1977.

Filho, Antônio Herculano de Souza Bandeira. *Comentário à Lei N. 1144 de 11 de setembro de 1861 e Subseqüente Legislação*, Rio de Janeiro, Livraria de B. L. Garnier, 1876. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/bibliotecadigital/OR/52237/pdf/52237.pdf>. Acesso em 25 de novembro de 2014.

Herculano, Alexandre. “A supressão das Conferências do Casino. 1871. A José Fontana”. In: *Opúsculos*. Tomo I, Lisboa, 1873.

Javari, Barão de (org.). *Império Brasileiro: Falas do Trono, desde o Ano de 1823 até o Ano de 1889*.

Junior, Thomaz Alves. *Separação da Igreja e do Estado*. Conferências Públicas. Rio de Janeiro: Typographia Perseverança, 1873.

Loreto, José Alves Martins (Padre). *Guia Prático do Casamento Civil* – Para uso dos católicos. Rio de Janeiro: Typ. do Apóstolo, 1890.

Manifesto da Maçonaria do Brasil. In: *Diário de Notícias*. Ano III, n. 483, 19 de maio de 1872, pp. 1-3. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=369357&pagfis=1355&url=http://memoria.bn.br/docreader#>. Acesso em 14 de fevereiro de 2017.

Manifesto Republicano In: Brasiliense, Américo. *Os programas dos partidos e o Segundo Império*. Brasília: Senado Federal, 1979 (1ª ed. 1878).

Marinho, Joaquim Saldanha. *A Egreja e o Estado*. Sob o pseudônimo de Ganganelli. Rio de Janeiro. Typ. Imp. Et Const. De J. C. de Villeneuve & C., 1873.

Martins, Gaspar da Silveira. *Discursos Parlamentares*. Lafayette Rodrigues Martins (seleção e introdução). Brasília: Câmara dos Deputados, 1979 (Série: Perfis Parlamentares).

Martins, Gaspar da Silveira. *Radicalismo*. Conferência Radical (8ª sessão). Rio de Janeiro: Typographia e Litographia Esperança, 1869.

Martins, Gaspar Silveira. *Perfil biográfico, discursos e atuação na Assembleia Provincial*. Maria Medianeira Padoin e Monica Rossato (orgs.) Porto Alegre: Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, 2013 (Série Perfis Parlamentares, n. 13).

- Martins, Lafayette Silveira (seleção e org.). *Gaspar da Silveira Martins. Discursos Parlamentares*. Brasília: Editora da Câmara do Deputados, 1979, (Perfis Parlamentares. n. 14).
- Mendes, Raimundo Teixeira. *Ainda a verdade histórica acerca da instituição da liberdade espiritual no Brasil*. Rio de Janeiro: Publicação da sede central da Igreja Positivista do Brasil, 1913.
- Mendes, Raimundo Teixeira. *Esboço de uma apreciação sintética da vida e da obra do fundador da República Brasileira*. V. 1. Rio de Janeiro: Apostolado Positivista do Brasil, 1892.
- Moreira, Francisco Ignacio de Carvalho (Barão de Penedo). “Instruções de Visconde de Caravellas” (21 de agosto de 1873). In: *Missão Especial a Roma em 1873*. Londres: Typographia de Abraham Kingdon e Ca, 1881.
- Moreira, Francisco Ignacio de Carvalho (Barão de Penedo). *Missão especial a Roma em 1873*. Londres: Typographia de A. Kingdom e Cia., 1881.
- Nabuco, Joaquim. “Interpelação sobre instrução pública”. In: *Joaquim Nabuco*. Seleção dos discursos de Gilberto Freyre. 2ª ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2010.
- Nabuco, Joaquim. *A desejada fé*. (Apresentação de Luiz Paulo Horta; texto em francês estabelecido por Claude-Henri e Nicole Frêches; tradução para o português por Ruth Sylvia de Miranda Salles). Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2010. Disponível em: http://www.academia.org.br/sites/default/files/publicacoes/arquivos/cap-094-a_desejada_fe-joaquim_nabuco-para_internet.pdf. Acesso em 12 de agosto de 2016.
- Nabuco, Joaquim. *A Invasão Ultramontano*. Rio de Janeiro: Typographia Franco-Americana, 1873.
- Nabuco, Joaquim. *O Abolicionismo*. Brasília: Conselho Editorial/ Senado Federal, 2003.
- Nabuco, Joaquim. *Um Estadista no Império*. Nabuco de Araújo. Sua vida, suas opiniões, sua época. Tomo III. Rio de Janeiro: H. Garnier Livreiro-Editor, 1899.
- Oliveira, Antônio de Almeida. *O ensino público*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003. (Edições do Senado Federal).
- Padre Almeida Martins (Discurso). In: *BOGOB*. Ano 1º, n. 4, março de 1872. Rio de Janeiro: Typoghrafia do Grande Oriente e da Luz, 1872. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=709441&pasta=ano%20187&pesq>. Acesso em 19 de abril de 2016.

- Palmeira, Álvaro. *Maçonaria Ambígua ou o lema do Grande Oriente do Brasil: "Novae Sed Antiquae"*. S.I: Grande Oriente do Brasil, 1972.
- Papa Gregório XVI. *Mirari Vos*. Carta encíclica promulgada em 15 de agosto de 1832. Sobre os principais erros de seu tempo. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/mirarivos/>. Acesso em 12 de agosto de 2016.
- Papa Leão XIII. Carta Encíclica *Immortale Dei* do Sumo Pontifício Papa Leão XIII. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei. Acesso em 26 de abril de 2017.
- Papa Pio IX. “Breve Pontifício dirigido ao Rev. Bispo de Pernambuco, em 29 de maio de 1873”. Apensos. In: Moreira, Francisco Ignacio de Carvalho (Barão de Penedo). *Missão especial a Roma em 1873*. Londres: Typographia de A. Kingdom e Cia., 1881.
- Papa Pio IX. *Quamquam Dolores*: Carta de a Dom Frei Vital, sobre a maçonaria, Roma, 29 de maio de 1873. Apensos. In: Moreira, Francisco Ignacio de Carvalho (Barão de Penedo). *Missão especial a Roma em 1873*. Londres: Typographia de A. Kingdom e Cia., 1881.
- Papa Pio IX. *Quanta Cura*. Carta Encíclica promulgada em 8 de dezembro de 1864. Sobre os principais erros da época. Disponível em: <http://agnusdei.50webs.com/quantcur.htm>. Acesso em 25 de outubro de 2015.
- Papa Pio IX. *Syllabus*. Contendo os Principais Erros da Nossa Época, promulgada em 8 de dezembro de 1864. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/mirarivos/>. Acesso em 12 de agosto de 2016.
- Reis, Manoel Antônio dos. *O bispo de Olinda perante a historia*. Rio de Janeiro: Gazeta de Noticias, 1878.
- Rodrigues, José Honório (dir. geral, org. e introd.). *Atas do Conselho de Estado*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1973-1978. 13v. Todas a atas estão disponíveis em: http://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/asp/AT_AtadoConselhoDeEstado.asp. Acesso em 10 de maio de 2017, Ata do Conselho de Estado, n. 8, de 3 de junho de 1873.
- Rodrigues, Nina. *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*. Livraria Progresso Editora, Bahia, 1894.
- Roure, Agenor de. *A Constituinte Republicana*. Volumes I e II. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1920.

- S/A. “Histórico”. In: *Supremo Conselho do Grau 33 do Rito Escocês Antigo e Aceito*. Maçonaria para a República Federativa do Brasil. Disponível em: http://sc33.org.br/?page_id=15 . Acesso em 30 de junho de 2017.
- S/A. Grande Oriente Lusitano Unido. *Homenagem ao Grande Oriente do Brasil do Grande Oriente Lusitano Unido, Supremo Conselho da Maçonaria Portuguesa*. Lisboa: Tipografia do Comércio, 1899. Disponível em: http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_146734. Acesso em 16 de maio de 2017.
- S/A. *Os Acatolicos e o Sr. Gaspar Martins*. Artigos publicados no “Jornal do Commercio” do Rio de Janeiro por um rio-grandense. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1879.
- Sacramento Blake, Augusto Victorino Alves. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*. Volumes I a VI. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1900 (Reimpressão: Conselho Federal de Cultura, 1970).
- Senado. *Galeria dos Brasileiros Ilustres*. Brasília: Editora do Senado Federal, 1861.
- Soares, Oscar de Macedo. *Casamento Civil*. Decreto n. 181 de 24 de janeiro de 1890. Comentado e Anotado. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1890.
- Souza, Braz Florentino Henriques de. *Código criminal do Império do Brasil*. Anotado com as leis, decretos, avisos e portarias publicados desde a sua data até o presente, e que explicação, revogação ou alteração algumas das suas disposições, ou com elas tem imediata conexão, acompanhado de um apêndice contendo a integra das leis adicionais ao mesmo código, posteriormente promulgadas. Recife: Typographia Universal, 1858.
- Taunay, Alfredo d’Escragnolle. *Casamento civil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886.
- Viana, Oliveira. *O Ocaso do Império*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.
- Vide, Sebastião Monteiro. *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia*. 1707. 3ª ed. São Paulo, Typ. 2 de dezembro, 1853, p. 107. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/222291>. Acesso em 14 de novembro de 2014.
- Vidigal, Francisco (Monsenhor). *Oficio, n. 3, 08 abril 1825*, Roma, para o Imperador D. Pedro I *apud* Santa Sé: A primeira missão brasileira (1824-1826). In: Cadernos do *Centro de História e Documentação Diplomática* (CHDD), 12º ano, nº 22, primeiro semestre 2013. Fundação Alexandre de Gusmão. Rio de Janeiro. Disponível em: http://funag.gov.br/loja/download/1055-Caderno_CHDD22.pdf. Acesso em 10 de fevereiro de 2018.

BIBLIOGRAFIA

- Abreu, Luís Machado de e Franco, José Eduardo (Org.). *Ordens e Congregações religiosas no contexto da I República*. Lisboa: Gradiva, 2010.
- Abreu, Luís Machado de e Miranda, António José Ribeiro (Org.). *Colóquio Anticlericalismo Português: História e Discurso*. Actas do colóquio. 1ª ed. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2002.
- Abreu, Luís Machado de. *Ensaio anticlericais*. Lisboa: Roma Editora, 2004.
- Abreu, Marta. “Irmandades”. In: Vainfas, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Imperial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- _____. “José Maria da Silva Paranhos”. In: Vainfas, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Imperial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- Alonso, Angela. *Ideias em Movimento. A Geração de 1870 na Crise do Brasil-Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- Altoe, Valeriano. *O “Altar” e o “Trono”. Mapeamento das ideias e dos conflitos Igreja X Estado no Brasil (1840-1880)*. 1994. Tese (Doutorado em História), Faculdade de História da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.
- Brasil. *Anuário do Museu Imperial*. Petrópolis: Ministério da Educação e Saúde, Museu Imperial, 1951.
- Arão, Manoel. *História da Maçonaria no Brasil*. Recife: Edição do autor, 1926. V.1, p. 406 *apud* Ferdinand Azevedo. “O Colégio de São Francisco Xavier do Recife e de São Lourenço da Mata”.
- Araújo, Ana Cristina. *A Cultura das Luzes em Portugal. Temas e Problemas*. Lisboa: Livros Horizonte, 2003.
- Azevedo, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, V. A-C, C-I (2000), J-P, P-V (2001).
- _____. (Dir.). *História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, V. 1 e 2 (2000), v. 3 (2002).
- Azevedo, Celia M. Marinho. Maçonaria: História e Historiografia. *Revista USP*. Brasil, n. 32, p. 178-189, fev. 1997. ISSN 2316-9036. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/26042/27771>. Acesso em 15 janeiro de 2015.
- Azevedo, Ferdinand. “O Colégio de São Francisco Xavier do Recife e de São Lourenço da Mata” (1867-1874, 1ª parte). *Symposium – Revista da Universidade Católica de Pernambuco* - Recife. n. 22 (1), pp. 8-65 pp. 1980.

- _____. “O Colégio de São Francisco Xavier do Recife e de São Lourenço da Mata” (1867-1874, 2ª parte). *Symposium – Revista da Universidade Católica de Pernambuco* - Recife. n. 22 (2), pp. 10-59, 1980.
- Azevedo, Francisca N. de e Hermann, Jacqueline. “A Constituição de Cádiz (1812). Sopros de laicidade e liberalismo nos Estados Ibéricos”. In: Garnel, Rita e Oliva, João Luís (Org.). *Tempo e História, Ideias e Políticas*. Estudos para Fernando Catroga. Coimbra: Almedina, 2015.
- Azevedo, Thales de. *Guerra aos párocos. Episódios Anticlericais na Bahia*. Salvador: Empresa gráfica da Bahia, 1991.
- _____. *O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social*. Coleção Nordestina. Salvador: Edufba, 2002.
- _____. *Igreja e Estado em tensão e crise. A Conquista Espiritual e o Padroado na Bahia*. São Paulo: Editora Ática, 1978 (Ensaio 51)
- Azzi, Riolando. “D. Antônio de Macedo Costa e a posição da Igreja do Brasil diante do advento da República em 1889”. *Síntese. Revista de Filosofia*. Belo Horizonte. Vol. 3, n. 8, 1976.
- _____. *O estado leigo e o projeto ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994.
- Balhana, Carlos Alberto de Freitas. *Idéias em Confronto*. Curitiba: Grafipar, 1981 (Coleção Estudos Paranaenses).
- Barata, Alexandre Mansur. *Luzes e Sombras: a ação da Maçonaria Brasileira (1870 – 1910)*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999 (Coleção Tempo e Memória, n. 14).
- _____. *Maçonaria, sociabilidade ilustrada e independência (Brasil, 1790-1822)*. 2002. 374f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2002.
- Barbosa, David Sampaio. O Concílio Vaticano I e o Governo Português (1869-1870). *Lusitania Sacra*: Lisboa. ISSN 0076-1508. 2ª S. n.º 1, pp. 11-40, 1989.
- Barnadas, Josep “A Igreja Católica na América Espanhola Colonial”. In: Leslie Bethell (Org.). *História da América Latina*. São Paulo: Edusp, Vol. I, pp. 521-551, 1998.
- Barreto, Célia de Barros. “Ação das sociedades secretas”. In: Sérgio Buarque de Holanda (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil Monárquico. O processo de Emancipação. T. II, v. 1º. São Paulo: Difel, 1985.
- Barros, Miceli Pessoa de. *A Elite Eclesiástica Brasileira (1890-1930)*. 1985. 233 f. Tese (Livre Docência em Sociologia) – Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas, Campinas, 1985.

- Barros, Roque Spencer M. de. “Vida Religiosa”. In: Sérgio Buarque de Holanda. *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil Monárquico. Declínio e Queda do Império. 3ª ed., t. II, v. 4º. São Paulo: Difel, 1982.
- Basile, Marcello Otávio N. de C. “O Império brasileiro: panorama político”. In: Linhares, Maria Yedda (Org.). *História Geral do Brasil*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- Bentivoglio, Júlio. A história conceitual de Reinhart Koselleck. *Dimensões*. vol. 24, 2010, p. 114-134. ISSN: 1517-212. Disponível em: www.periodicos.ufes.br/dimensoes. Acesso em: 22 de maio de 2011.
- Berger, Peter. Desseccularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*. Vol. 21, n. 1, pp. 9-23, 2001
- Bernardes, Denis Antônio de Mendonça. *O Patriotismo Constitucional: Pernambuco, 1820-1822*. São Paulo: Hucitec/Fapesp, Recife: UFPE, 2006.
- Berrini, Beatriz. *Brasil e Portugal: A Geração de 70*. Porto: Campo das Letras, 2003 (Coleção Ensaio/Literatura – 93).
- Bethencourt, Francisco. “A Inquisição”. In: Carlos Moreira Azevedo (Org.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.
- _____. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália - séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- Bíblia. *Bíblia de Estudo de Genebra*. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999, p. 1134
- Biondi, Luigi. Mãos unidas, corações divididos. As sociedades italianas de socorro mútuo em São Paulo na Primeira República: sua formação, suas lutas, suas festas. *Tempo*. Niterói, v.18, nº 33, pp. 75-104, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v18n33/a04v18n33.pdf>. Acesso em 7 de agosto de 2014.
- Bloch, Marc. *Introdução à História*. Lisboa: publicações Europa-América, 1997.
- Bosi, Alfredo. *História Concisa da Literatura Brasileira*. 3ª ed. São Paulo: Cultrix, 1989.
- _____. *O Positivismo no Brasil: uma ideologia de longa duração*. São Paulo: Edusp, 2004.
- Bossy, John. *A Cristandade no Ocidente. 1400-1700*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- Boto, Carlota. “A escola primária como tema do debate político às vésperas da República”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 19, n. 38, p. 253-281, 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v19n38/1004.pdf>. Acesso em 18 de outubro de 2017.

- Brancato, Sandra M. L. “A repercussão em Portugal da implantação da república no Brasil”. In: *Progresso e Religião. A República no Brasil e em Portugal 1889-1910*. Amadeu Carvalho Homem, Armando Malheiro da Silva e Artur César Isaia (Organizadores), pp. 89-108. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007.
- Branco, Rui Miguel C. “A introdução do sistema métrico-decimal em Portugal”. In: Pedro Tavares de Almeida e Rui Miguel C. Branco (Coord.). *Burocracia, Estado e Território: Portugal e Espanha (Séculos XIX e XX)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2007.
- Brasil. *Apresentação das Atas do Conselho de Estado*. Disponível em: http://www.senado.gov.br/publicacoes/anais/asp/AT_AtadoConselhoDeEstado.asp. Acesso em 01 de agosto de 2015.
- Bruneau, Thomas. *O Catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Edições Loyolas, 1974. (Coleção Temas brasileiros, v. 3).
- Buescu, Ana Isabel. “Alexandre Herculano e a polémica de Ourique. Anticlericalismo e iconoclastia”. In: Maria de Fátima Marinho, Luís Carlos Amaral e Pedro Vilas-Boas Tavares (Coord). *Alexandre Herculano no bicentenário do seu nascimento. Livro do Colóquio*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2013.
- Calainho, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
- Calógeras, João Pandiá. *Formação Histórica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.
- _____. *Jesuitas e o Ensino*. Adaptação ortográfica e revisão gráfica. Iba Mendes, 1911.
- Cândido, Antônio. “Radicalismos”. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 4, n. 8, pp. 4-18, abril de 1990. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103. Acesso em 31 de julho de 2017.
- Carneiro, Maria Luiza Tucci. *O Racismo na história do Brasil*. São Paulo, Editora Ática, 1998.
- Carrato, José Ferreira. *Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais*. Notas sobre a cultura da decadência mineira setecentista. São Paulo: Ed. Nacional/Editora da USP, 1968. (Coleção Brasileira, v. 334).
- Carvalho, José Murilo de. “As conferências radicais do Rio de Janeiro: novo espaço de debate”. In: José Murilo de Carvalho (org.). *Nação e cidadania no Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- _____. *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

- _____. *Cidadania no Brasil. O longo Caminho*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- _____. *D. Pedro II*. São Paulo: Companhia das letras, 2007 (Série Perfis Brasileiros).
- _____. História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura. *Topoi*. Rio de Janeiro, v.1, n.1, pp.123-152, dez. 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/topoi/v1n1/2237-101X-topoi-1-01-00123.pdf>. Acesso em 10 de março de 2014.
- _____. *Liberalismo, radicalismo e republicanismo nos anos sessenta do século dezenove*. Working Paper. Oxford: Centre for Brazilian Studies University. Disponível em: <http://www.lac.ox.ac.uk/sites/sias/files/documents/WP87-murilo.pdf>. Acesso em 22 de setembro de 2016.
- _____. *Os Bestializados*. O Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. *Pontos e Bordados. Escritos de História e Política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- _____. República, democracia e federalismo Brasil, 1870-1891. *Varia História*. Belo Horizonte, vol. 27, no 45: p.141-157, jan/jun 2011.
- Carvalho, José Ramos. A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de antigo regime. *Revista Portuguesa de História*, n. 24 (1988).
- Carvalho, William Almeida de. Pequena História da Maçonaria no Brasil. *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*, [S.l.], maio 2010. Disponível em: <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/6609/6298>. Acesso em 01 de maio de 2017.
- Casano, Nicoletta. “Os vínculos entre os mundos maçônicos e laicos da Bélgica e do Brasil”. In: Eddy Stols, Luciana Pelaes Mascaro e Clodoaldo Bueno (Org.). *Brasil e Bélgica: cinco séculos de conexões e interações*, 1ª ed. São Paulo: Narrativa Um, 2014.
- Castellani, José. *Os maçons e a questão religiosa*. Londrina: Editora Maçônica “ATrolha”, 1996.
- Castro, Celso. *A Proclamação da República*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- _____. Entre Caxias e Osório: a criação do culto ao patrono do Exército brasileiro. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 14, n. 25, p. 103-118, jul. 2000. ISSN 2178-1494. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2112>. Acesso em 28 fevereiro de 2018.

- Castro, Zília Osório de. O regalismo em Portugal. António Pereira de Figueiredo. In: *Cultura. História e Filosofia*. S/L, v. VI, pp. 357-411, 1987.
- Catroga, Fernando. “Quimeras de um façanhoso império’: o patriotismo constitucional e a independência do Brasil”. In: Jacqueline Hermann, Francisca L. Nogueira de Azevedo, Fernando Catroga (Orgs.). *Memória, escrita da história e cultura política no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: FGV, 2012.
- _____. *A geografia do afectos pátrios*. As reformas político-administrativas (sécs. XIX-XX). Coimbra: Almedina, 2013
- _____. “A laicização do casamento e o feminismo republicano”. In: *A mulher na sociedade portuguesa. Visão histórica e perspectivas atuais*. Colóquio 20-22 de março de 1985, v. 1º. Coimbra: Instituto de História Económica e Social, Faculdade de Letras da Universidade De Coimbra, 1986.
- _____. “A Maçonaria, as Congregações e a Questão Religiosa (Século XIX-XX)”. In: Luís Machado de Abreu e José Eduardo Franco (Coord.). *Ordens e Congregações religiosas no contexto da I República*.
- _____. “A Maçonaria, as Congregações e a Questão Religiosa (Século XIX-XX)”. In: *Ordens e Congregações religiosas no contexto da I República*.
- _____. “Religião Civil e Ritualizações Cívicas (EEUU e França)”. In: Amadeu Carvalho Homem, Armando Malheiro da Silva e Artur César Isaia (Coord.). *Progresso e Religião. A República no Brasil e em Portugal 1889-1910*. pp. 89-108. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2007.
- _____. “Transição e ditadura em Portugal nos primórdios do século XX”. Rui Cunha Martins (Coord.). *Portugal 1874. Transição política em perspectiva histórica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.
- _____. *A militância laica e a descristianização da morte em Portugal: 1865-1911*. 2 Vol. Tese (Doutoramento em História) – Departamento de História da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1988.
- _____. Antecedentes do regalismo pombalino. O Padre José Clemente. In: *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2839.pdf>. Acesso em 12 outubro de 2106.
- _____. *Ensaio Republicano*. Lisboa: Relógio D’água Editores/FFMS, 2011.
- _____. *Entre deuses e césores. Secularização, Laicidade e Religião Civil. Uma perspectiva histórica*. Coimbra: Almedina, 2006.
- _____. Ética e sociocracia: o exemplo de Herculano na geração de 70. *Studium Generale. Estudos Contemporâneos*. Nº 4, pp. 9-68. Porto: Secretaria de Estado da Cultura / Centro de Estudos Humanísticos, 1982.

_____. *Mações, Liberais e Republicanos em Coimbra* (Década de 70 do Século XIX). Separata do Arquivo Coimbrão. V. XXXI-XXXII – 1988-9. Coimbra Editora, 1990.

_____. *O Céu da Memória*. Cemitério Romântico e Culto Cívico dos Mortos. Coimbra: Livraria Minerva Editora, 1999 (Coleção Minerva-História, 18).

_____. O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911). *Revista Análise Social*. Lisboa, Vol. XXIV, n. 100, pp. 211-273, 1988.

_____. O livre- pensamento contra a Igreja. A evolução do anticlericalismo em Portugal (séculos XIX e XX). *Revista de História das Ideias*, vol. 22, Coimbra, 2001.

_____. *O Republicanismo em Portugal*. Da formação ao 5 de outubro de 1910. 3ª Edição. Alfragide: Casa das Letras, 2010.

_____. Os inícios do Positivismo em Portugal. O seu significado político-social. In: *Revista de História das Ideias*. Vol. I, pp. 287-394. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1977.

_____. “A História começa a Oriente”. In: *O orientalismo em Portugal: séculos XVI-XX*. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. Lisboa: CNCDP, 1999.

Ciarallo, Gilson. O Tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política. *Revista de Sociologia Política*. Curitiba, v. 19, pp. 85-99, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v19n38/v19n38a06.pdf>. Acesso em 10 de outubro de 2014.

Clark, Christopher e Kaiser, Wolfram. *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Costa, Emília Viotti da. *A Abolição*. 8ª Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

_____. *Da Monarquia à República*. Momentos decisivos. 7ª ed. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1999.

Costa, Joao Cruz. *Contribuição à História das Ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1956, p. 241 *apud* Ivan Monteiro de Barros Lins. *História do Positivismo no Brasil*.

_____. O positivismo na República (Notas sobre a história do positivismo no Brasil). *Revista de História*. São Paulo, v. 7, n. 15, p. 97-131, 1953.

Cruz, Rafael (Org.). El anticlericalismo. *Ayer - Asociación de Historia Contemporánea*, Madrid, Vol. 27, 1997. Disponível em: https://www.ahistcon.org/PDF/numeros/ayer27_ElAnticlericalismo_Cruz.pdf. Acesso em 03 de março de 2016.

- Del Priore, Mary e Venancio, Renato. *Uma Breve História do Brasil*. São Paulo: Planeta, 2010.
- Roberto Di Stefano [et al]. *Pasiones Anticlericales*. Uno recorrido iberoamericano. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2013.
- Dias, José da Silva. “Pombalismo e teoria política”. *Cultura, História e Filosofia*, I, s/l, 1982.
- Engel, Magali Gouveia. “Ato Adicional de 1834”. In: Vainfas, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Imperial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- _____. “Quebra-quilos”. In: Vainfas, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Imperial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- Farhat, Said. “Aparte”. In: *Dicionário parlamentar e político: o processo político e legislativo no Brasil*. São Paulo: Fundação Petrópolis: Melhoramentos, 1996.
- Fausto, Boris. *História Concisa do Brasil*. 2ª ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- Febvre, Lucien. *Combats pour l’Histoire*. Paris: Librairie Armand Colin, 1992.
- Feitler, Bruno. *Nas malhas da consciência: igreja e inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda/Phoebus, 2007.
- Ferraz, Sérgio Eduardo. *O Império Revisitado*. Instabilidade Ministerial, Câmara dos Deputados e Poder Moderador (1840-1889). 2012. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo.
- Ferreira, António Matos e Matos, Luís Salgado (Org.). *Interações do Estado e das Igrejas*. Instituições e homens. Lisboa: ICS – Imprensa de Ciências Sociais, 2013.
- Ferreira, António Matos. “A problemática religiosa em Herculano”. In: *Alexandre Herculano: Um pensamento “Poliédrico”*. Colóquio Comemorativo dos 120 anos de sua morte (1877-1977). Lisboa: Hemeroteca Municipal de Lisboa, 2005.
- _____. “Anticlericalismo”. In: Carlos Moreira Azevedo (dir.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Vol. A-C. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.
- Ferro, João Pedro. *Maçonaria e Relações internacionais: o Grande Oriente Lusitano Unido (1866-1872)*, Lisboa, 1991.
- Figueiredo, António Leitão de. *Herculano e Döllinger: contribuição para o estudo das relações literárias luso-alemãs*. Coimbra: Instituto Alemão da Universidade de Coimbra, 1938.
- Dornas Filho, João. *O Padroado e a Igreja Brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1938.

- Filho, Manoel Bergström Lourenço. *A pedagogia de Rui Barbosa*. 4ª ed. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais, 2001.
- França, R. Limongi. *Enciclopédia Saraiva de Direito*. V. 15. São Paulo: Saraiva, 1977-1982.
- Francisco, Henrique Sugahara. “Assembleia Nacional Constituinte de 1891”. In: Alzira Alves Abreu *et al* (Coords.). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2010. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica.pdf>. Acesso em 04 de maio de 2017.
- Franco, José Eduardo e Vogel, Cristine. A Monita Secreta: História de um Best-Seller Antijesuítico. *Revista PerCurso*. Florianópolis, v. 4, n. 1, pp. 93-133, julho de 2003.
- Franco, José Eduardo. *O mito dos Jesuítas*. Em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX). V. I: Das Origens ao Marquês de Pomba. Lisboa: Gradiva, 2006.
- _____. “As expulsões políticas das ordens e congregações religiosas: na crista da onda das metamorfoses sociopolíticas”. In: Luís Machado de Abreu e José Eduardo Franco (Org.). *Ordens e Congregações religiosas no contexto da I República*.
- _____. *O mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente: séculos XVI a XX*. Lisboa: Gradiva, 2006-2007.
- _____. O mito dos Jesuítas em Portugal. Séculos XVI-XX. *Revista Lusófona de Ciências da Religião*, Lisboa, Ano V, nº 9/10, pp. 303-314, 2006. Disponível em: <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/viewFile/4096/2795>. Acesso em 27 de julho de 2016.
- Franco, Maria Sylvia de Carvalho. As ideias estão em seu lugar. *Cadernos de Debate*, São Paulo, nº 1, pp. 61-64, 1976.
- Freyre, Gilberto. “A república de 89 e o progresso católico no Brasil”. In: *Ordem e Progresso*. Processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob regime do trabalho livre; aspectos de um quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre; e da monarquia para república. Tomo II. Lisboa: Livros do Brasil, [1969?].
- Furtado, Júnia Ferreira. “O outro lado da Inconfidência Mineira: Pacto Colonial e Elites Locais”. Disponível em: <http://www.opiniaopublica.ufmg.br/pae/apoio/pdf>. Acesso em 27 de julho de 2016.
- Geremek, Bronislaw. “Igreja”. In: *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 12: Mythos/logos, Sagrado/profano. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987.
- Gérson, Brasil. *O Regalismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INL/MEC, 1978.

- Gomes, Ângela de Castro e Ferreira, Marieta de Moraes. “A Primeira República: Um balanço historiográfico. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 4, pp. 244-280, 1989.
- Gonçalves, Eduardo C. Cordeiro. “Ressonâncias em Portugal da Implantação da República no Brasil (1889-1895)”. In: *Progresso e Religião. A República no Brasil e em Portugal 1889-1910*. Amadeu Carvalho Homem, Armando Malheiro da Silva e Artur César Isaia (Orgs.), pp. 109-130. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007.
- Grinberg, Keila. “Assembleia Constituinte”. In. Vainfas, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Imperial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- _____. “Código Criminal”. In. Vainfas, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Imperial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- Guimarães, Lúcia Maria Paschoal. “Fala do Trono”. In. Vainfas, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Imperial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- _____. “Partidos”. In. Vainfas, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Imperial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- Hector H. Bruit *A invenção da América Latina*. In: *V Encontro da ANPHLAC*. Disponível em: <http://www.anphlac.org/inicio.html>, pp. 1-12. Acesso em 14 de julho de 2015.
- Hobsbawm, Eric. *Bandidos*. Rio de Janeiro: Forense, 1976.
- Holanda, Sérgio Buarque de. “Da Maçonaria ao Positivismo”. In: *História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Monárquico. Do Império à República*. 4ª ed., t. II, v. 5º. São Paulo: Difel, 1978.
- Holanda, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Monárquico. Do Império à República*. 4ª ed., t. II, v. 5º. São Paulo: Difel, 1978.
- Höpft, Harro (Org.). *Lutero e Calvino – Sobre a Autoridade Secular*. 2ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Clássicos Cambridge de Filosofia Política).
- Horta, José Eduardo. *Liberalismo e Catolicismo. O Problema Congreganista (1820-1823)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1974.
- Hunt, Lynn. *Política, Cultura e Classe na revolução Francesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- Iglésias, Francisco. Raízes ideológicas da Inconfidência Mineira. *Acervo – Revista do Arquivo Nacional*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, pp. 7-14., jan./jun. 1989. Disponível em: <http://www.arquivonacional.gov.br/media/v.4,%20n.1,%20jan,%20jun,%201989.pdf>. Acesso em 17 de agosto de 2016.
- Jancsó, István. *Na Bahia, contra o Império: história do ensaio de sedição de 1798*. São Paulo: Hucitec. Salvador: Editora da UFBA, 1996.

- Janotti, Aldo. “Como e porque terminou a monarquia brasileira”. *Revista de História*. São Paulo, Ano XXII, Vol. XLII, n. 86, pp. 305-334, abril-junho de 1971.
- Janotti, Maria de Lourdes Mônaco. “O diálogo convergente: políticos e historiadores no início da República”. pp. 119-143. In: *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998.
- Guerra, Flávio da Mota. *João Alfredo e a Questão Religiosa*. Recife: Editora da Ufpe, 1976.
- Júnior, Caio Prado. *Formação do Brasil contemporâneo*. Colônia. São Paulo: Livraria Martins, 1942.
- Klaiber, Jeffrey. “El Perú: regalistas, modernizantes y apóstatas”. Roberto Di Stefano [et al]. *Pasiones Anticlericales*. Uno recorrido iberoamericano. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2013.
- Kochakowicz, Leszek. “Libertino”. In: *Enciclopédia Einaudi*. Mythos/Logos; Sagrado/Profano. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1987.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora PUC-Rio, 2006.
- Koselleck, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 134-146, jul. 1992. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1945>. Acesso em 04 de fevereiro de 2017.
- Lacombe, Américo Jacobina “A Igreja no Brasil Colonial”. In: Sérgio Buarque de Holanda (Org.). *Historia Geral da Civilização Brasileira*. A Época Colonial. Administração, Economia, Sociedade. 6ª ed., t. I, v. 2º, pp. 51-75. São Paulo: Difel, 1985.
- Lalouette, Jacqueline. El anticlericalismo en Francia, 1877-1914. *Ayer - Asociación de Historia Contemporánea*. Madrid, v.27, pp. 15-38, 1997.
- _____. *La République anticléricale, XIXe-XXe siècles*. Paris: Seuil, 2002.
- Lapa, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.
- Leal, Elisabete da Costa. O Calendário Republicano e a Festa Cívica do Descobrimento do Brasil em 1890: versões da história e militância positivista. *Revista História*. São Paulo, v. 5, n. 2, p. 64, 2006.
- Leite, Barbara Westin de Cerqueira. *O Senado nos Anos Finais do Império 1870 - 1889*. Brasília: Editora UnB, 1978.

- Leite, Fábio Carvalho. O Laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 31, n.1, pp. 32-60, 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100. Acesso em: Acesso em 05 de outubro de 2014.
- Lemos, Renato. *Benjamin Constant*. I In: Alzira Alves Abreu *et al* (Coords.). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2010.
- _____. Benjamin Constant: biografia e explicação histórica. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 10, n. 19, p. 67-82, jul. 1997. ISSN 2178-1494. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2039/1178>. Acesso em: 17 de novembro de 2017.
- Leroy, Michel. *O Mito Jesuíta*. De Béranger Michelet. Lisboa: Roma Editora, 1999.
- Lévêque, Pierre. Libre Pensée et Socialisme (1889/1939): Quelques points de repère. *Le Mouvement social*. Paris. N. 57, pp. 101-141, Oct.-Dec., 1996.
- Libby, Douglas Cole e Paiva, Eduardo França. *A Escravidão no Brasil – Relações sociais, acordos e conflitos*. 2ª Ed. São Paulo: Moderna, 2005.
- Limeira, Aline de Moraes e Nascimento, Fátima. Entre o altar e o trono: iniciativas de escolarização na capital imperial. *Revista História da Educação*. V. 16, n. 38, pp. 167-198, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/heduc/v16n38/a09v16n38.pdf>. Acesso em 10 de outubro de 2014.
- Lins, Ivan Monteiro de Barros. *História do Positivismo no Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2009.
- Lopes, Maria Antónia. “As grandes datas da existência: momentos privados e rituais públicos”. In: José Mattoso (ed.), *História da vida privada em Portugal*. Vol. III, Época Contemporânea, Irene Vaquinhas (coord.). Lisboa: Círculo de leitores e temas, 2011.
- Lopes, Raimundo Hélio e Noll, Izabel. “Demétrio Ribeiro”. In: Alzira Alves Abreu *et al* (Coords.). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2010.
- Lopes, Raimundo Helio. “João Dunshee de Abranches Moura”. In: Alzira Alves Abreu *et al* (Coords.). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2010.
- Lopes, Raimundo Hélio. *Pedro Américo*. In: Alzira Alves Abreu *et al* (Coords.). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2010.

- Macambira, Débora Dias. *A “redescoberta” do Brasil em Joaquim de Carvalho. Uma comunidade luso-brasileira feita de livros (1928-1958)*. Tese (Doutoramento). Universidade de Coimbra, 2017.
- Macedo, Ubiratan Borges de. *A Idéia de Liberdade no Século XIX: o caso brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Expressão e Cultura, 1997.
- Macfarlane, Alan. *História do casamento e do amor. Inglaterra, 1300-1840*, São Paulo: Companhia das Letras, 1990; Mark Seymour. *Debating Divorce in Italy*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- Machado, Maria Cristina Gomes (Introdução e seleção de textos). *Rui Barbosa*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.
- Maestri, Mário. A Guerra Contra o Paraguai: História e Historiografia: Da instauração à restauração historiográfica [1871-2002]. *Estudios Historicos*, Uruguay, nº 2, pp. 1-29, agosto 2009, Disponível em: http://www.estudioshistoricos.org/edicion_2/mario_maestri.pdf. Acesso em 18 de agosto de 2016.
- Maia, Fernanda Paula Sousa. *O discurso parlamentar português e as relações Portugal-Brasil: a Câmara dos Deputados: 1826-1852*. 2002. Tese (Doutorado em História) - Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- Maior, Armando Souto. *Quebra-quilos. Lutas Sociais no Outono do Império*. 2ª Edição. São Paulo: Cia Editora Nacional/MEC, 1978.
- Marcocci, Giuseppe e Paiva, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. 2ª edição. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2016.
- Maria, Júlio. *A Igreja e a República*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.
- Mariano, Ricardo. Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso. *Ciudad Virtual de Antropología e Arqueología*, 2002. Disponível em: http://www.equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm. Acesso em 08 de agosto de 2016.
- Marques, A. H. de Oliveira. *Dicionário de Maçonaria Portuguesa*. V. 1, A-I. Lisboa: Editora Delta, 1986.
- _____. *A maçonaria portuguesa e o Estado Novo*. 1ª ed. Lisboa: D. Quixote, 1975.
- Marques, Maria Eduarda Castro Magalhães (Org.). *Guerra do Paraguai – 130 Anos Depois*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- Martin-Fugier, Anne. “Os ritos da vida privada burguesa”. In: *História da Vida Privada*, v. 4, Da Revolução Francesa à Primeira Guerra. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

- Martins, António Manuel. Recepção em Portugal das Encíclicas sobre o Liberalismo Mirari Vos, Quanta Cura e Immortale Dei. *Lusitania Sacra*, 2ª série, nº 1, pp. 41-80, 1989. Disponível em: http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4855/1/LS_S2_01_AntonioMMartins.pdf. Acesso em 12 de agosto de 2016.
- Martins, William de Souza. “Clero Regular”. In: Ronaldo Vainfas (Org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- Matos, Henrique Cristiano José. *Caminhando pela História da Igreja*. Belo Horizonte: Editora Lutador, 1995.
- Matos, Luís Salgado de. “Para uma tipologia do relacionamento entre o Estado e a Igreja”. In: António Matos Ferreira e Luís Salgado de Matos (org.). *Interações do Estado e das Igrejas: instituições e homens*. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2013.
- _____. *A Separação do Estado e da Igreja. Concórdia e conflito entre a Primeira República e o Catolicismo*. Lisboa: D. Quixote, 2011.
- _____. *Interações do Estado e das Igrejas: instituições e homens*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2013.
- Mattos, Ilmar Rohloff de. *O tempo Saquarema. A formação do Estado Imperial*. São Paulo: Hucitec; Brasília: INL, 1987.
- _____. Do Império à República. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 163-171, dez. 1989. ISSN 2178-1494. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2284/1423>. Acesso em: 15 Fev. 2018.
- Mattoso, Kátia M. de Queirós. *Presença Francesa no Movimento Democrático Baiano de 1798*. Salvador: Itapuã, 1969.
- Maxwell, Kenneth. *A Devassa da Devassa. A Inconfidência Mineira: Brasil e Portugal 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- Medina, João. *Eça de Queiroz e a geração de 70*. Lisboa: Moraes, 1980.
- _____. *Herculano e a Geração de 70*. Lisboa: Terra Livre, 1977.
- Melo, Maria Tereza Chaves de. A modernidade republicana. *Tempo*. Niterói, Vol. 13, nº 26, pp. 15-31, jan. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v13n26/a02v1326.pdf>. Acesso em 7 de agosto de 2014.
- Melo, Paulo Correia de. *Anedotas e outras expressões de anticlericalismo na etnografia portuguesa*. Lisboa: Roma Editora, 2005.
- Merege, Ana Lúcia (Coord.). Arquivo Tobias Monteiro: Inventário Analítico. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2007.

- Mewes, Horst. “Reflexões Sobre Religião e Política na Democracia Americana”. In: *Repúblicas em Paralelo: Portugal - Estados Unidos da América*. Lisboa: Fundação Luso-Americana, 2010.
- Miranda, Jorge. *O Constitucionalismo liberal luso-brasileiro*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001.
- Mónica, Maria Filomena. “Eduardo Abreu”. In: Maria Filomena Mónica, *et al.* (Dir.). *Dicionário biográfico parlamentar*. Vol. I. Lisboa: Assembleia da República: Imprensa de Ciências Sociais, 2004-2006.
- Monteiro, Vanessa Cristina. *A querela anticlerical no palco e na imprensa: "Os Lazaristas"*. 2006. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas.
- Montero, Paulo. Jürgen Habermas: religião, Diversidade Cultural e Publicidade. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 84, pp. 199-212, julho 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n84/n84a11.pdf>. Acesso em 08 de julho de 2014.
- Morel, Marco. “Maçonaria”. In: Alzira Alves Abreu *et al* (Coords.). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2010.
- Mota, Carlos Guilherme. “O Brasil nos horizontes da revolta republicana de portuguesa de 1891: um estudo da obra *O Brasil Mental* de Sampaio Bruno”. In: Carlos Guilherme Mota. *História e Contra-História. Perfis e contrapontos*. São Paulo: Editora Globo, 2010.
- Mott, Luiz. *O sexo proibido: virgens, gays e lésbicas nas garras da Inquisição*. Campinas: Papyrus, 1988.
- Moura, Maria Lúcia de Brito. *A “Guerra Religiosa” na I República*. 2ª Ed. Lisboa: CEHR, Universidade Católica Portuguesa, 2010.
- Moura, Sérgio Lobo de e Almeida, José Maria Gouvêa de. “A Igreja na Primeira República”. In: Bóris Fausto (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil Republicano: sociedade e instituições (1889-1930). 8ª ed., t.3; v.9. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- Mourão, Alda Mourão e Gomes, Ângela de Castro (Org.). *A experiência da Primeira República no Brasil e em Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra e FGV, 2014.
- Muniz, Pollyanna Gouveia Mendonça. Cruz e Coroa: Igreja, Estado e conflito de jurisdições no Maranhão colonial. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 32, n. 63, pp. 39-58, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v32n63/03.pdf>. Acesso em 05 de outubro de 2014.
- Nagle, Jorge. “A educação na Primeira República”. Bóris Fausto (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil Republicano: sociedade e instituições (1889-1930). 8ª ed., t.3; v.9. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

- Nascimento, Carla Silva do. "Revista Ilustrada". In: Alzira Alves Abreu *et al* (Coords.). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2010.
- Neder, Gizlene e Filho, Gisálio Cerqueira. Os filhos da lei. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 45. fev. 2001, pp. 89-117. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n45/4333.pdf>. Acesso em 10 de novembro de 2014.
- Neto, Vítor. "O Liberalismo Católico de Alexandre Herculano". In: *Alexandre Herculano. Liberalismo e Romantismo*. Actas do Colóquio. Santarém. 1997.
- _____. "O Estado e a Igreja". In: MATTOSO, José (Org.). *História de Portugal*. Vol. 5 – Liberalismo. Lisboa: Editora Estampa, 1998.
- _____. *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998.
- _____. *A Questão Religiosa no Parlamento (1821-1910)*. V. I. Lisboa: Texto Editores; Assembleia da República, 2009.
- Neves, Fernando Arthur Freitas. *Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do Oitocentos*. Belém: Editora UFPA, 2015.
- _____. *Solidariedade e conflito: Estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889)*. Doutorado em História Social. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.
- Neves, Flávio Rodrigues. *Vozes da reação: atuação católica e laicização do Estado Brasileiro (1890-1891)*. Dissertação de mestrado. (Programa de pós-graduação em História Social). Universidade Estadual do Rio de Janeiro. São Gonçalo. 2014.
- Neves, Guilherme Pereira das. "A religião do Império e a Igreja". In: GRINBERG, Keila Grinberg; Ricardo Sales (Orgs.). *O Brasil Imperial - v.1 -1808-1831*, pp. 379-428. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2009.
- _____. "Conjuração dos Alfaiates". In: Ronaldo Vainfas (Org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- _____. "Padroado". In: Ronaldo Vainfas (Org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- _____. "Questão Religiosa". In: Vainfas, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Imperial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- _____. *Bahia, 1798: uma leitura colonial da Revolução Francesa* (a propósito da tradução portuguesa de um texto de Jean-Louis Carra). *Acervo – Revista do Arquivo Nacional*. v. 4, n. 1, jan. jun. 1989, pp. 7-14. Disponível em: <http://www.arquivonacional.gov.br/media/v.4,%20n.1,%20jan,%20jun,%201989.p>. Acesso em 17 de agosto de 2016.

- Novinsky, Anita. *Cristãos-novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- Oliveira Torres, João Camilo de. *A Democracia Coroada*. Teoria política do Império do Brasil. Petrópolis: Vozes, 1964.
- Oliveira, Anderson José Machado de e Rodrigues, Cláudia. “El anticlericalismo en el Brasil”. In: Roberto Di Stefano [et al]. *Pasiones Anticlericales: uno recorrido iberoamericano*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 191-244, 2013.
- Oliveira, Maria Luiza Ferreira. O Ronco da Abelha: resistência popular e conflito na consolidação do Estado nacional, 1851-1852. *Almanak Brasiliense*, n. 01, maio de 2005.
- Oliveira, Ryan de Sousa. *Colonização alemã e poder. A cidadania brasileira em construção e discussão* (Rio Grande do Sul, 1863-1889). Dissertação (Mestrado em História). Universidade de Brasília, Brasília, 2008. Disponível em: http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/5688/1/2008_RyanSousaOliveira.pdf. Acesso em 23 de agosto de 2017.
- Oliveira, Walter da Silva. *Narrativas à luz de A Lanterna: anticlericalismo, anarquismo e representações*. 2008. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.
- Oro, Ari Pedro e Ureta, Marcela. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, v. 13, n.27, pp. 281-310, 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832007000100013&lng=en&nrm=iso. Acesso em 06 de janeiro de 2017.
- Paim, Antônio. “José Antônio Saraiva”. Disponível em: http://www.cdpb.org.br/jose_antonio_saraiva.pdf. Acesso em 14 de agosto de 2017.
- Pereira, Miguel Baptista. Iluminismo e Secularização. *Revista de Historia das Ideias*. Coimbra, nº 4, Tomo II (1982).
- Pereira, Nilo. *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil*. 2ª Edição. Recife: Editora Massangana, 1982.
- _____. *Dom Vital e a Questão Religiosa no Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986;
- Pereira, Rodrigo da Nóbrega Moura. A primeira das liberdades: O debate político sobre a liberdade religiosa no Brasil Imperial. *Desigualdade e Diversidade-Revista de Ciências Sociais da PUC-RJ*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 98- 121, 2007.
- Petrone, Maria Theresa Schorer. As crises da Monarquia e o Movimento Republicano. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo: Universidade de São Paulo, n. 16, 1985, pp. 38-48. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/viewFile/69876/72534>. Acesso em 22 de setembro de 2017.

- Pieroni, Geraldo e Martins, Alexandre. Religiosidade popular e expressões blasfematórias na Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará, 1763-1769. *Mneme – Revista de Humanidades*. Rio Grande do Norte, v. 11, nº 29, pp. 572-590, jan/julho de 2011. Disponível em <http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme> conjuntura religiosa que permeava a compreensão de 7mundo. Acesso em 27 de julho de 2016.
- Pinheiro, Áurea da Paz. *O desmoronar das utopias. Abdias Neves (1876-1928): anticlericalismo e política no Piauí nas três primeiras décadas do século XX*. 2003. Tese (Doutorado em História), Universidade Estadual de Campinas.
- Pinto, Sérgio Ribeiro. *Separação como modernidades. Decreto-lei de 20 de abril de 1911 e modelos alternativos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, 2011.
- Portugal. *Rafael Bordalo Pinheiro*. Disponível em: <http://ihc.fcsh.unl.pt/pt/recursos/biografias>, acesso em 25 de abril de 2017.
- Proença, Maria Cândida. *A questão religiosa no Parlamento (1910-1926)*. V. 2. Lisboa: Assembleia da República, 2011.
- Ramos, Luís de Oliveira. “Regalismo”. In: Azevedo, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, v. P-V (2001).
- Ranquetat Junior, Cesar Alberto. O acordo entre o Governo Brasileiro e a Santa Sé e a Lei Geral das Religiões. *Debates do NER*. Rio Grande do Sul, n. 18, pp. 173-192, 2010. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/17640>. Acesso em 08 de julho de 2014.
- Reis, Carlos. “Leitores Brasileiros de Eça de Queirós: Algumas Reflexões”. In: Junior, Benjamim Abdala (Org.). *Ecos do Brasil – Eça de Queirós*. Leituras Brasileiras e Portuguesas. São Paulo: Editora Senac, 2000.
- Reis, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- Rémond, René. *Introdução a história do nosso tempo*. 4ª ed. Lisboa: Gradiva, 2011.
- _____. *L'Anticlericalisme en France*. De 1815 à nos jours. Paris: Fayard, 1976.
- Ribeiro, Luaê Carregari Carneiro. *Uma América em São Paulo: a Maçonaria e o Partido Republicano Paulista (1868-1889)*. 2011. Dissertação (Mestrado em História Social). Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo.
- Riegelhaupt, Joyce Firstenberg. O significado religioso do anticlericalismo popular. *Análise Social*. Lisboa, vol. XVIII, nº 72-73-74, pp. 1213-1230, 1982.
- Rodrigues, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal da Cultura. Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 1997.

- _____. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- Rodrigues, Donizete. *Em nome de Deus*. A Religião na Sociedade Contemporânea. Porto: Edições Afrontamento, 2004.
- Rodrigues, José Honório. “Introdução”. In: Senado Federal. *Atas do Conselho de Estado*. Vol. X – Terceiro Conselho de Estado, 1875-1880. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1973.
- Rodrigues, Samuel. *A polémica sobre o casamento civil (1865-1867)*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987.
- Ronaldo Vainfas. “Gregório de Matos”. In: Ronaldo Vainfas (Org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- S/A. “João Pandiá Calógeras”. In: Alzira Alves Abreu *et al* (Coords.). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2010.
- Sales, José das Candeias. Prodígios e presságios como marcas da sobrenaturalidade de um herói predestinado: o caso de Alexandre Magno. *Cadmo*. Revista Instituto Oriental da Universidade de Lisboa. n. 15, pp. 71-104. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10316.2/24063> 3-Apr-2014 22:35:28. Acesso em 16 de agosto de 2017.
- Salles, Ricardo. “As águas de Niágara”. In: Grinberg, Keila; Salles, Ricardo (Orgs.). *O Brasil Imperial*. V. III. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- Samara, Eni de Mesquita. Estratégias matrimoniais no Brasil do século XIX. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, n. 15, 1987/1988.
- Santirocchi, Ítalo Domingos. “Dois poderes em desacordo: o fracasso da Concordata de 1858”. In: *Anais da Associação Brasileira de História das Religiões*. Religião, carisma e poder: as formas da vida religiosa no Brasil. São Luís, v. 13, s/p., 2012. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/612/0>. Acesso em 10 de fevereiro de 2018.
- _____. “O Matrimônio no Império do Brasil: uma questão de Estado”. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Nº 12, (2012), pp. 81-122. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/index.html>. Acesso em 10 de novembro de 2014.
- _____. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Fino Traço: Belo Horizonte, 2015.
- Santos, Cristian José Oliveira. *Padres, Beatas e Devotos. Figuras do Anticlericalismo na Literatura Naturalista Brasileira*. 2010. Tese (Doutorado em Literatura e Práticas Sociais) - Instituto de Letras da Universidade de Brasília, Brasília.

- Scampini, José. A Liberdade Religiosa nas Constituições Brasileiras (Estudo filosófico-jurídico comparado). Segunda Parte: A liberdade religiosa na República. In: *Revista de Informação Legislativa*. Brasília. Abril-jun, 1974.
- Schwarcz, Lilia e Starling, Heloisa M. *Brasil: uma biografia*. Lisboa: Temas e Debates – Círculo de Leitores, 2015.
- Schwarcz, Lilia Moritz. O espetáculo da miscigenação. *Estudos Avançados*. São Paulo: 8(20), 1994;
- _____. *O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil*. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- Schwarz, Roberto. *As ideias fora do lugar: ensaios selecionados*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.
- Serrão, Joaquim Veríssimo. *Herculano e a Consciência do Liberalismo português*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1977.
- Seyferth, Giralda. “O futuro era branco. Obra de Brocos y Gómez deu margem a uma série de interpretações sobre as ‘raças’ do mundo”. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/perspectiva/o-futuro-era-branco>. Acesso em 25 de outubro de 2016.
- Sharpe, Jim. “A História vista de baixo”. In: Burker, Peter (Org.). *A Escrita da História*. São Paulo: Unesp, 1992.
- Silva Dias, Graça da e Silva Dias, J. S. da. *Os primórdios da Maçonaria em Portugal*. 2ª Ed. Tomo II, 4º vol. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986.
- Silva, Antônio Marcelo Jackson F. da. Os dilemas do Liberalismo no pensamento de Tavares Bastos. *Achegas – Revista de Ciência Política*. Rio de Janeiro, Vol. 33, Jan.-fev. de 2007, pp. 1-9. Disponível em: http://www.achegas.net/numero/33/antonio_silva_33.pdf. Acesso em 10 de agosto de 2016.
- Silva, António Martins da. “A Desamortização”. In: José Mattoso (Dir.). *História de Portugal. O Liberalismo*. Lisboa: Editora Estampa, 1998.
- Silva, Ivo Pereira da. Do casamento misto ao casamento civil no Brasil: debates parlamentares em torno do matrimônio na segunda metade do século XIX. *Revista Portuguesa de História*. Coimbra, nº 46, pp. 391-411, ISSN 0870-4147, 2015.
- _____. Em Defesa da Igualdade Entre os Estados: Rui Barbosa na Conferência de Haia (1907). *Boletim da Faculdade de Direito*. Coimbra, pp. 1187-1205, v. XCII, t. II, 2016.
- Silva, Maria Beatriz Nizza da. *A cultura luso-brasileira*. Da reforma da Universidade à independência do Brasil. Lisboa: Editora Estampa, 1999.

- Silva, Maria Isabel Carvalho Corrêa da. *O Espelho Fraternal: O Brasil no discurso do republicanismo Português (c.1889 – c.1914)*. 2012. Tese de doutoramento em História, especialidade Dinâmicas do Mundo Contemporâneo. Universidade de Lisboa, ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, Universidade de Évora.
- Siqueira, Sônia. *A Inquisição Portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.
- Sodré, Nelson Werneck. *História da Imprensa no Brasil*. 4ª Ed. (Atualizada). Rio de Janeiro: Mauad, 1999.
- Solis, Yves y Savarino, Franco (Coord.). *El Anticlericalismo en Europa y América Latina*. Una visión transatlántica. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa – Universidade Católica Portuguesa, 2011.
- Souza, Françoise Jean de Oliveira. Liberdade Religiosa em um Estado Religioso: liberalismo e catolicismo nos debates da Assembleia Constituinte de 1823. *Temporalidades*, Belo Horizonte, v. 4, n. 1, pp. 229-249, Jan./Jul. 2012.
- _____. Religião e política no primeiro reinado e regências: a atuação dos padres-políticos no contexto de formação do Estado Imperial Brasileiro. *Almanack Braziliense*. [S.l.], n. 8, p. 127-137, nov. 2008. ISSN 1808-8139. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/alb/article/view/11700>. Acesso em 07 de março de 2017.
- Souza, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- Souza, Ricardo Luiz de. *Laicidade e Anticlericalismo: argumentos e percursos*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2012.
- Telles, Ângela Cunha da Motta. *Desenhando a nação: revistas ilustradas do Rio de Janeiro e de Buenos Aires nas décadas de 1860-1870*. Brasília: FUNAG, 2010.
- Trousseau, Raymond. “Romance e Libertinagem no século XVIII na França”. In: Adauto Novaes (Org.). *Libertinos Libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- Universidade de Lisboa. *Repertório Português de Ciência Política*. Disponível em: http://www.iscsp.ulisboa.pt/~cepp/papas/gelasio_i.htm. Acesso em 18 de setembro de 2017.
- Vainfas, Ronaldo. *Tropico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- Vaquinhas, Irene. “Família, essa ‘pátria em miniatura’”. José Mattoso (Org.). *História da vida privada em Portugal*. A Época Contemporânea (de 1820 a 1950). Lisboa: Circulo de Leitores, 2011.

- Ventura, António. *Anarquistas, Republicanos e Socialistas em Portugal. Convergências possíveis (1892-1910)*. Lisboa: Edições Cosmos, 2000.
- Vieira, David Gueiros. O problema do direito civil do imigrante e a queda do Gabinete de Olinda, 1866. *Revista de informação legislativa*, v. 11, n. 44, p. 153-160, out./dez. 1974. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/180871>. Acesso: 07 de janeiro de 2015.
- _____. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. 2ª Ed. Brasília: Editora UnB, 1980.
- _____. O Senado e a Questão Religiosa, 1866-1876. *Revista de Informação Legislativa*. Brasília, ano 14, n. 53, pp. 39-66, jan/mar. 1977. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/180986>. Acesso: 27 de fevereiro de 2016.
- Vieira, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da igreja no Brasil (1844-1926)*. São Paulo: Editora Santuário, 2007.
- Villalta, Luiz Carlos. A história do livro e da leitura no Brasil Colonial: balanço historiográfico e proposição de uma pesquisa sobre o Romance. *Revista Convergência Lusíada*. Rio de Janeiro/Real Gabinete, v. 21, p. 165-185, 2005.
- Viscardi, Cláudia Maria Ribeiro. *Afonso Pena*. In: Alzira Alves Abreu *et al* (Coords.). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2010.
- Volvelle, Michel. *A Revolução Francesa contra a Igreja. Da Razão ao Ser Supremo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.
- Werebe, Maria José Garcia. “Educação”. In: Sérgio Buarque de Holanda (Org.). *História geral da civilização brasileira*. O Brasil Monárquico. Declínio e Queda do Império. Tomo II, Vol. 6, pp. 424-443. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004
- _____. A laicidade do ensino público na França. *Revista Brasileira de Educação*. Rio de Janeiro, n. 27, p. 192-197, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo>. Acesso em 21 de fevereiro de 2017.
- Wernet, Augustin. Crise e definhamento das tradicionais ordens monásticas brasileiras durante o século XIX. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiro*. São Paulo, n. 42, pp. 115-131, 1997.
- Wilson, Luiz. *Roteiro de Velhos e Grandes Sertanejos*. V. II. Recife: Centro de Estudos de História Municipal, 1978.
- Wisnik, José Miguel (Seleção e Organização). *Gregório de Matos. Poemas escolhidos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- Zanone, Valério. “Laicismo”. In: Bobbio, Norberto, Matteucci, Nicola e Pasquino, Gianfranco (Org.). *Dicionário de Política*. V. 1, pp. 670-674. Brasília: UNB, 2004.

ANEXO

CRONOLOGIA DA *QUESTÃO DOS BISPOS* (1872-1875)

DATA	EVENTO
1872	
3 de março	Discurso proferido na loja maçônica Grande Oriente do Vale do Lavradio (RJ), pelo padre maçom José Luís de Almeida Martins. O seu discurso foi publicado em jornais de larga circulação. O Padre foi suspenso pelo bispo do Rio de Janeiro, Dom Lacerda.
17 de março	D. Vital, em carta pastoral, já instruía seus diocesanos a abandonarem o livre exame da doutrina e condenava o primado da razão e toda a liberdade de consciência.
27 de abril	Reação da Maçonaria: publicação do Manifesto da Assembleia Geral do Povo Maçônico, redigido por Saldanha Marinho.
24 de maio	D. Vital tomou posse do bispado.
28 de dezembro	Dom Vital enviou ofício ao vigário da freguesia de Santo Antônio recomendando que exortasse o dr. Antônio da Costa Ribeiro, maçom e membro da irmandade do Santíssimo Sacramento, a se afastar da maçonaria sob pena de excomunhão.
1873	
16 de janeiro	D. Vital interdita a Irmandade do Santíssimo Sacramento
10 de fevereiro	A direção da Irmandade encaminha uma solicitação de recurso suspensivo da interdição do Bispos ao Presidente da Província, Dr. Henrique Pereira de Lucena.
12 de fevereiro	Primeira reunião do Conselho de Estado para tratar da questão religiosa.
13 de março	O presidente Henrique Lucena encaminhou o recurso ao Governo Imperial.
25 de março	O Bispo do Pará, D. Antônio de Macedo Costa, da mesma forma que Dom Vital, por meio de uma <i>Pastoral</i> , decretou a expulsão de todos os maçons das irmandades e confrarias, as quais, caso resistissem, seriam interditadas.
23 de maio	Segunda reunião do Conselho de Estado para tratar da questão religiosa. A Sessão de Negócios do Império, deu parecer a favor da Irmandade, o parecer refutou os argumentos do bispo.

29 de maio	O papa, envia o Breve <i>Quamquam dolores</i> , condenando a maçonaria e recomendando que, no prazo de um ano, caso os maçons não abandonassem a sociedade, o bispo dissolva as irmandades.
3 de junho	Terceira reunião do Conselho de Estado para tratar da questão religiosa.
2 de julho	D. Vital publica o <i>Breve Pontificio</i> , que, naturalmente, não fora placitado, nem era do conhecimento do governo Imperial.
12 de julho	O Ministro do Império, Joao Alfredo Correa de Oliveira, oficiou o prelado, comunicando-lhe o que fora decidido e dando-lhe o prazo de um mês para levantar o interdito.
31 de julho	<i>Interpelação</i> feita pelo deputado liberal Gaspar da Silveira Martins (RGS) ao presidente do Conselho de Ministros Visconde do Rio Branco. Levanta-se a tese de que o governo não tinha <i>meios jurídicos</i> para se opor aos bispos.
9 de agosto	O Ministro do Império expede um aviso a D. Macedo Costa, dando-lhe o prazo de 15 dias para suspender os interditos contra as Irmandades. O bispo ignorou e só respondeu ao <i>aviso</i> em 04 de outubro.
21 de agosto	O Ministro dos Negócios Estrangeiros, Visconde de Caravellas, incumbiu o Barão de Penedo de uma missão junto ao Vaticano.
14 de setembro	D. Vital interdita outras Irmandades no Recife: Nossa Senhora do Livramento, S. Casa de Misericórdia, S. José do Riba-Mar, Conceição do Militares, entre outras mais.
27 de setembro	Joao Alfredo expede um aviso ao Procurador da Coroa, D. Francisco Baltazar da Silveira ordenando-lhe que submeta a processo o bispo de Olinda.
10 de outubro	Dr. Baltazar da Silveira apresenta denúncia contra D. Vital, acusado de desobediência e de fazer “guerra formal ao governo Imperial, ao Código Criminal, à Constituição”.
21 de novembro	D. Vital responde à denúncia alegando incompetência do poder civil em matéria religiosa.
17 de dezembro	Dom Macedo foi denunciado formalmente também sobre as mesmas bases.
18 de dezembro	A carta “perdida” de Pio IX aos bispos D. Vital e D. Macedo Costa.
22 de dezembro	O Tribunal de Justiça da Corte expede mandado de prisão contra D. Vital.
1874	
2 de janeiro	Dom Vital preso em Recife, no Arsenal de Marinha e, posteriormente, remetido ao Rio de Janeiro para ser julgado.
19 de janeiro	Quarta reunião do Conselho de Estado para tratar da questão religiosa.
18 de fevereiro	1ª sessão do julgamento de D. Vital.

21 de fevereiro	D. Vital foi condenado pelo Supremo Tribunal de Justiça a quatro anos de prisão com trabalhos.
12 de março	Comutação da pena para prisão simples
28 de abril	Prisão de Dom Macedo, sendo recolhido ao arsenal da Marinha.
3 de maio	<i>Falla do Trono</i> , em sua mensagem solene D. Pedro II faz referências à <i>questão dos bispos</i> , abrindo um longo e tenso debate no Parlamento.
1 de julho	D. Macedo Costa foi condenado à mesma pena, igualmente comutada.
26 de agosto	Carta de encorajamento de Pio IX para o bispo D. Vital.
1875	
23 de janeiro	Quinta reunião do Conselho de Estado para tratar da questão religiosa.
25 de junho	Início do Gabinete presidido pelo Duque de Caxias, o Presidente do Conselho de Ministro que anistiou os bispos.
8 de setembro	Sexta reunião do Conselho de Estado para tratar da questão religiosa.
17 de setembro	Anistia dos bispos. Os bispos retornaram às suas dioceses, sendo recebidos em triunfo.

Fontes: João Dornas Filho. *O Padroado e a Igreja no Brasil*, pp. 107-281; Roque Spencer M. Barros. *A Questão Religiosa*, pp. 338-365; Basílio de Magalhaes. *Estudos de História do Brasil*, pp. 89-154; Antônio Manoel dos Reis. *O Bispo de Olinda Perante a História*, 1940.