

Revista de  
Sociologia  
e Política

Revista de Sociologia e Política  
ISSN: 0104-4478  
EditoriaRSP@ufpr.br  
Universidade Federal do Paraná  
Brasil

Ciarallo, Gilson

O TEMA DA LIBERDADE RELIGIOSA NA POLÍTICA BRASILEIRA DO SÉCULO XIX: UMA VIA PARA  
A COMPREENSÃO DA SECULARIZAÇÃO DA ESFERA POLÍTICA

Revista de Sociologia e Política, vol. 19, núm. 38, febrero, 2011, pp. 85-99

Universidade Federal do Paraná  
Curitiba, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=23818732006>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica  
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal  
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

# O TEMA DA LIBERDADE RELIGIOSA NA POLÍTICA BRASILEIRA DO SÉCULO XIX: UMA VIA PARA A COMPREENSÃO DA SECULARIZAÇÃO DA ESFERA POLÍTICA<sup>1</sup>

Gilson Ciarallo

## RESUMO

*A secularização das instituições tem sido um tema muito recorrente nas Ciências Sociais das últimas décadas, sobretudo em razão de sua complexidade conceitual, o que propicia olhares diversos para as relações que ao longo da história estabelecem-se entre religião e outras esferas sociais. Uma dessas relações é a que se pode observar entre religião e política. A “Secularização” consiste na autonomização das esferas da sociedade em relação à religião. Aspectos da autonomização da esfera política em relação à religião são colocados sob análise considerando as discussões sobre liberdade religiosa travadas no cenário político do Brasil do século XIX. Nesse contexto, o padroado e as idéias ultramontanas estiveram intimamente relacionadas com rupturas e permanências identificadas no campo das idéias políticas, considerando-se os temas de natureza religiosa. Embora tenha sido marcante a presença do clero na atividade política do período sob análise, com a extinção do padroado e o advento da República os discursos religiosos deixaram aquela esfera, passando a manifestar-se exclusivamente no âmbito eclesiástico, de forma proselitista. A configuração social que se desenha à luz desse tema permite identificar sinais da efetivação da secularização da esfera política em fins do século XIX. O argumento presente contribui para esclarecer o tema da secularização no Brasil. Ao separarem-se Igreja e Estado, e ao tornar-se cada vez menos expressiva a presença do clero nos processos decisórios oficiais, a esfera política secularizou-se, permitindo localizar a experiência sociocultural brasileira ao lado de outras experiências socioculturais componentes da modernidade ocidental.*

**PALAVRAS-CHAVE:** secularização; Parlamento Imperial brasileiro; liberdade religiosa; autoridade eclesiástica.

## I. INTRODUÇÃO

A “secularização” das instituições tem sido um tema muito recorrente nas Ciências Sociais das últimas décadas, sobretudo em razão de sua complexidade conceitual, o que propicia olhares diversos para as relações que ao longo da história estabelecem-se entre religião e outras esferas sociais. Uma dessas relações é a que se pode observar entre religião e política.

Para tratar da secularização da esfera política é necessário considerar o sentido que o conceito secularização tem nessa discussão, especificamente. E para isso não se pode ignorar

que secularização é um conceito que passou por metamorfoses diversas, tornando possível, inclusive, o seu estudo genealógico, conforme faz Marramao (1997). Isso deu ensejo aos diversos significados que o termo ganhou ao longo do tempo.

O significado mais recorrente da secularização nos estudos das Ciências Sociais é o que Dobbelaere (1981; 1999) tipifica como secularização no nível macro. É considerando essa tipificação que utilizo o termo neste artigo. Levando em conta, então, esse sentido estrito, a secularização consiste na autonomização das esferas da sociedade em relação à religião<sup>2</sup>. Assim,

<sup>1</sup> Agradeço pelos comentários e sugestões dos professores que fizeram os pareceres, os quais contribuíram muito para a elaboração da versão final do texto.

<sup>2</sup> Além de sua acepção no nível macro, a secularização também aparece como pluralização da religião, no nível de

cada subsistema da sociedade passa a produzir seus próprios valores e normas independentemente de normas religiosas neles vigentes anteriormente. Exemplos disso são a emancipação da educação em relação à tutela eclesiástica e a separação entre igreja e estado.

A acepção da secularização como autonomização das esferas em relação à religião está presente, por exemplo, nos estudos de Berger (1985, p. 119), o qual coloca em questão o “processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”, manifestando-se na “retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência”.

No cenário político brasileiro do século XIX alguns temas tiveram especial confluência com o tema da secularização das instituições. Dentre estes, o tema da liberdade religiosa ganha importância especial por colocar em evidência as discussões relacionadas com a quebra do monopólio religioso mantido pela Igreja Católica até então. São essas discussões que coloco em perspectiva neste artigo, no intuito de lançar luz sobre as rupturas e permanências que se conjugaram no campo das idéias políticas do século XIX. Esse olhar, por sua vez, contribui para a compreensão de configurações históricas peculiares nas quais as esferas religiosa e política relacionaram-se, convergindo para a autonomização da esfera política em relação à religião.

## II. A PRESENÇA DO CLERO NO PARLAMENTO IMPERIAL

No Brasil o processo de secularização da esfera política esteve intimamente ligado à extinção do padroado, o que ocorre como decorrência do processo de autonomização da esfera política em relação à religião. O padroado, que sobreviveu para além do período colonial, consistia em instituição atrelada ao período de reconquista ibérica, tendo surgido como um compromisso entre a Santa Sé e o governo português<sup>3</sup>.

análise meso, e como privatização da religião, no nível micro. Neste último nível a secularização refere-se aos processos mediante os quais a religião passa a ser coisa da esfera privada, exclusivamente. Neste artigo restringimo-nos à acepção do conceito no nível macro.

<sup>3</sup> Do padroado decorria o direito da Coroa portuguesa de administrar os negócios eclesiásticos de seus domínios,

Ao lado da extinção do padroado, outra evidência da secularização como autonomização da esfera política em relação à religião consiste no decréscimo do envolvimento do clero na vida político-partidária. Eram numerosos os clérigos deputados provinciais, nacionais e senadores do Império. No Parlamento, por exemplo, é grande o número de clérigos nas primeiras legislaturas, decrescendo progressivamente nas legislaturas seguintes. Vislumbra-se, dessa maneira, um traço importante das relações entre Estado e Igreja no Brasil imperial, o que corrobora a fusão entre essas esferas em um primeiro momento, seguida da progressiva autonomização da esfera estatal em relação à religião.

De 80 deputados escolhidos na primeira eleição geral organizada no Brasil, vinte e três deles eram clérigos. A Constituinte de 1823, por sua vez, contou com 21 clérigos, entre bispos e padres. Iniciando-se as atividades das instituições constitucionais, em 1826, de um total de 103 clérigos, 23 foram eleitos para compor a legislatura da Câmara dos Deputados. A Tabela 1 mostra a redução progressiva desse número no decorrer das sucessivas legislaturas.

De uma forma geral, foi grande a participação do clero no processo legislativo e administrativo do país durante o período imperial. Participaram da Câmara dos Deputados do Império 223 membros do clero, eleitos para as 20 legislaturas listadas na Tabela 1. Participação significativa, porém sensivelmente decrescente<sup>4</sup>. A 10ª Legislatura será a última a ser marcada por uma participação mais significativa do clero. Tal diminuição progressiva é comentada por Octávio Tarquínio de Sousa (1988), que salienta a perda do monopólio intelectual mantido pela Igreja até as primeiras décadas do século XIX. Contribuiu para isso a inau-

direito originariamente concedido pelos papas aos reis de Portugal mediante bulas diversas.

<sup>4</sup> A principal obra utilizada como fonte de informações desta pesquisa é *O clero no Parlamento brasileiro* (BRASIL, 1978). Essa obra de sete volumes reúne os pronunciamentos dos clérigos que ocuparam cadeiras em ambas as casas do Parlamento brasileiro. Cinco volumes foram publicados pela Câmara dos Deputados, todos em associação com a Fundação Casa de Rui Barbosa. O primeiro dos volumes publicados pela Câmara reúne as intervenções dos parlamentares clérigos da constituinte de 1823, ao passo que os outros foram dedicados às legislaturas dos clérigos na Câmara dos Deputados, de 1826 a 1889.

guração no Brasil das duas faculdades de estudos jurídicos em São Paulo e Recife, as quais iriam abastecer as câmaras do Império, restringindo, desta maneira, o espaço de inserção que nelas tinha o clero no início das atividades legislativas

imperiais. Essas escolas jurídicas seguiriam vertentes distintas daquelas orientadas pelo direito canônico e pelos códigos lusitanos tradicionais, os quais dariam lugar às influências do pensamento liberal europeu (SCHWARTZMAN, 2001, p. 73).

TABELA 1 – NÚMERO DE CLÉRIGOS NAS LEGISLATURAS DA CÂMARA DOS DEPUTADOS (PERÍODO IMPERIAL)

	Período	N.
1ª Legislatura	1826-1829	23
2ª Legislatura	1830-1833	22
3ª Legislatura	1834-1837	25
4ª Legislatura	1838-1841	17
5ª Legislatura	1843-1844	10
6ª Legislatura	1845-1847	9
7ª Legislatura	1848-1849	8
8ª Legislatura	1849-1852	8
9ª Legislatura	1853-1856	5
10ª Legislatura	1857-1860	13
11ª Legislatura	1861-1863	2
12ª Legislatura	1864-1866	3
13ª Legislatura	1867-1868	2
14ª Legislatura	1869-1870	5
15ª Legislatura	1873-1875	6
16ª Legislatura	1877	2
17ª Legislatura	1878-1881	0
18ª Legislatura	1881-1884	0
19ª Legislatura	1885	1
20ª Legislatura	1886-1889	6

FONTE: O autor, a partir de Brasil. Câmara dos Deputados (1978).

Erigia-se, dessa forma, o tipo de funcionário mais adequado às exigências dos quadros administrativos estatais, que iam paulatina e cada vez mais expressivamente ganhando os traços característicos do tipo burocrático de organização. Ao longo desse processo, não só o elemento clerical abandonava gradativamente o cenário administrativo, como também a formação desses quadros

administrativos emergia destituída do elemento sagrado.

A participação inicial do clero na política do Brasil imperial parece mais expressiva se considerarmos sua presença na galeria dos presidentes da Câmara dos Deputados, sobretudo até meados do século XIX. No Quadro 1 seguem listadas as sucessivas presidências nos respectivos períodos de seu exercício.

QUADRO 1 – GALERIA DOS PRESIDENTES DA CÂMARA DOS DEPUTADOS NO PERÍODO IMPERIAL (1826 A 1847)

	Período	Presidente da Câmara
1º	1826/1827	Luis PEREIRA DA NÓBREGA de Souza Coutinho
2º	1827	Francisco de PAULA SOUSA e Melo
3º	1827/1828	Pedro de ARAÚJO LIMA, depois Marquês de Olinda
4º	1828	José da COSTA CARVALHO, depois Marquês de Monte Alegre
5º	1828/1829	D. Romualdo Antônio de Seixas, ARCEBISPO DA BAHIA, depois Marquês de Santa Cruz <sup>1</sup>
6º	1829/1830	Pedro de ARAÚJO LIMA, depois Marquês de Olinda
7º	1830	José da COSTA CARVALHO, depois Marquês de Monte Alegre
8º	1830	José Ribeiro SOARES DA ROCHA <sup>1</sup>
9º	1830/1831	José da COSTA CARVALHO, depois Marquês de Monte Alegre
10º	1831	MARTIM FRANCISCO Ribeiro de Andrada (pai)
11º	1831/1832	José Martiniano de ALENCAR, Padre <sup>1</sup>
12º	1832/1834	Antônio Paulino LIMPO DE ABREU, depois Visconde de Abaeté
13º	1834	Bento de OLIVEIRA BRAGA
14º	1834	Venâncio HENRIQUES DE REZENDE <sup>1</sup>
15º	1834/1835	Antônio MARIA DE MOURA, BISPO ELEITO <sup>1</sup>
16º	1835/1838	Pedro de ARAÚJO LIMA, depois Marquês de Olinda
17º	1838/1840	Cândido José de ARAÚJO VIANA, depois Marquês de Sapucaí
18º	1840/1841	Joaquim MARCELINO DE BRITO
19º	1841	D. Romualdo Antônio de Seixas, ARCEBISPO DA BAHIA, depois Marquês de Santa Cruz <sup>1</sup>
20º	1841/1842	Venâncio HENRIQUES DE REZENDE
21º	1842	MARTIM FRANCISCO Ribeiro de Andrada (pai)
22º	1843/1844	Manuel Inácio CAVALCANTI DE LACERDA, depois Barão de Pirapama
23º	1845	Antônio Paulino LIMPO DE ABREU, depois Visconde de Abaeté
24º	1845/1846	José Joaquim FERNANDES TORRES
25º	1846/1847	Francisco MUNIZ TAVARES <sup>1</sup>

FONTE: O autor, a partir de Brasil. Câmara dos Deputados (1978).

NOTA: 1. Clérigos.

É, portanto, expressiva a presença do clero na liderança da Câmara. Dos primeiros 25 mandatos, sete foram ocupados por clérigos (5º, 8º, 11º, 14º, 15º, 19º e 25º mandatos). O Arcebispo da Bahia, D. Romualdo Antônio de Seixas, um dos paladinos do “ultramontanismo”<sup>5</sup>, ocupou a cadeira por duas vezes, no período de 1828 a 1829,

<sup>5</sup> Termo utilizado desde o século XI, referindo-se aos cristãos que buscavam a liderança de Roma (do outro lado da montanha). É relativo também à defesa do ponto de

e em 1841 – o 5º e o 19º mandatos, respectivamente. Entretanto, do 26º ao 57º mandatos, ne-

vista dos papas, aos que davam apoio à política papal, freqüentemente em oposição aos partidários do Imperador. O tipo de pensamento que no século XIX é conhecido como ultramontanismo refere-se aos conceitos e atitudes conservadores da Igreja, geralmente opondo-se às correntes liberais que emergiram a partir da Revolução Francesa. Nesse sentido, ser ultramontano é ser ortodoxo, é pautar-se nos ditames doutrinários propugnados pelas bulas romanas, independentemente das correntes de pensamento locais.

nhum clérigo terá ocupado a cadeira da presidência da Câmara. Seguem-se, assim, de 1847 a 1889, 32 mandatos, em sua maioria ocupados por ex-alunos das faculdades de direito em Pernambuco e São Paulo.

Esse progressivo enfraquecimento da presença do clero no Parlamento deve ser entendido também como um dos resultados do avanço das frentes liberais no país, as quais se deparavam com os obstáculos provenientes do conservadorismo do clero militante na política, sobretudo aquele de vertente ultramontana. Esse clero esforçava-se para manter forte presença nos quadros diretivos do país, sob os auspícios de Roma. A presença inicial na liderança da Câmara é um dos indicadores desse empenho, tendo a seu favor o artigo 95 da Constituição de 1824, segundo o qual eram excetuados dentre os cidadãos hábeis a serem nomeados deputados aqueles que não professassem a religião do Estado.

Entretanto, ao passo que o Estado secularizava-se, autonomizando-se em relação à religião, avançavam nos processos decisórios entendimentos favoráveis ao quadro do pensamento liberal, ao qual estava atada uma idéia de mundo moderno, e com ele o desenvolvimento da indústria e da democracia. A tais entendimentos, por sua vez, não se chegavam sem que se travassem calorosos embates entre a ala liberal, pró-secularização, e a ala conservadora que queria ver mantida a fusão entre as esferas política e religiosa. Era constitutiva desta última ala a maioria dos clérigos que ocuparam cadeiras nas atividades parlamentares imperiais.

### III. O TEMA LIBERDADE RELIGIOSA E SUA CONJUGAÇÃO NO CENÁRIO POLÍTICO

As diversas manifestações em prol ou contra a liberdade religiosa dentro do cenário nacional são essenciais para compreender-se a natureza do pluralismo religioso que passou a caracterizar a fisionomia da sociedade brasileira no século XX. Os embates que nessa matéria são travados no Parlamento em muito contribuem para elucidar a presença da doutrina católica como única fonte simbólica com aura sagrada, ao mesmo tempo em que apontam os movimentos em direção à quebra de tal monopólio. Menck (1995, p. 151) atenta para centralidade e importância que ganhou a matéria na Assembleia Constituinte do Império, identificando como temas confluentes a liberdade

de culto, a liberdade de expressão, a liberdade de pensamento e a migração de colonos europeus.

Nas diversas sessões da Constituinte, registrados no *Diário da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil* (BRASIL, 1874), é possível vislumbrar a polarização dos discursos. É manifestando essa polarização que, de um lado, claramente liberal, Antônio Carlos tomava a defesa do projeto, acompanhado por Moniz Tavares, que era clérigo – liberal, todavia –, afirmando que naquele contexto era político e não teólogo (em um legítimo posicionamento favorável à autonomia das esferas). Ressaltando a liberdade religiosa como direito dos mais sagrados, Moniz Tavares manifestava-se contra a intolerância, as perseguições e o constrangimento intelectual. Francisco Carneiro, por sua vez, atribuía ao parágrafo referente à liberdade religiosa “um dos que mais honra fazem aos ilustres redactores do projecto” e, lembrando as perseguições dos judeus em Portugal, indagava: “Seremos nós hoje menos justos e menos liberais do que foram os portugueses em tempos chamados escuros?” (*idem*, p. 195) Para José Joaquim Carneiro de Campos, o projeto levantava voz em respeito a um direito inalienável de todo o homem. Atentava, dessa maneira, para princípios bastante caros ao pensamento liberal.

Engrossando a fileira dos liberais, Carneiro da Cunha requeria a aprovação do artigo como havia sido redigido, pois “as luzes do século nos mostram que a todos devemos abrir a porta” (*idem*, p. 199), ao que se unia Vergueiro, que também defendeu o princípio da tolerância. Rocha Franco destacou-se por sua manifestação em favor da extensão da liberdade religiosa ao judaísmo, requerendo aditamento ao artigo. Fizeram coro a tal aditamento Carvalho e Mello, Montezuma e Francisco Carneiro, dentre outros.

Do outro lado do embate, visivelmente conservador, Maciel da Costa levantava, na sessão de sete de outubro, a primeira crítica ao projeto de tolerância, apontando nele uma contradição baseada no fato de que o Brasil era uma nação inteiramente católica. Fazendo coro ao lado de Maciel da Costa, Dom José Caetano da Silva Coutinho acrescentava que de modo algum aprovaria tal liberdade se considerada em seu sentido amplo. Padre Manuel Rodrigues da Costa, temendo ser acusado de perjuro por falta de defesa à religião

católica, propôs a exclusão do artigo, após considerações acerca dos “perversos dogmas de Calvino, de Lutero e de muitos outros heresiarcas que se quiseram erigir em reformadores” (*idem*, p. 185). E, fazendo do Parlamento seu púlpito, acrescentava à maneira do sermão: “Se depois de sermos ilustrados pela revelação, se depois de termos abraçado a religião católica romana, admitíssemos, dentro de nós mesmos, um culto diferente daquele que nos foi revelado, e adotássemos os que o demônio tem introduzido, servindo-se de seus emissários para os inculcar como verdadeiros, levantaríamos altar contra altar dentro da mesma nação” (BRASIL, CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1978, v. 1, p. 260).

O deputado José da Silva Lisboa, por sua vez, também pedia a supressão do parágrafo, já que, a seu ver, era prejudicial aos princípios do catolicismo. Temia facultar aos já católicos o direito de abandonar a religião oficial, abrindo brechas às heresias. Que fosse, então, restrito aos estrangeiros que traziam a indústria.

Mesmo após várias horas de trabalho, seguidas em diversas sessões, o tema não chegou a ser esgotado pela Constituinte<sup>6</sup>. Atribuo a causa de tal dificuldade ao próprio caráter do tema em um momento de transformações conturbadas, momentos nos quais os conflitos acirravam-se, dando lugar a polarizações. E em contextos conflituosos polarizados tende a ser mais custoso o entendimento e dispendioso o acordo.

Decorrente da forte presença do elemento religioso na Assembléia Constituinte, saliente-se a ancoragem da Constituição de 1824 no arcabouço religioso do pensamento católico do Brasil da primeira metade do século XIX. Jurada pelo Imperador em cerimônia solene na Catedral do Rio de Janeiro no dia 25 de março de 1824, a Carta da Lei – como era chamada – inaugurava-se com a Carta Imperial, reiterando a tradição do chamamento a Deus (NÓBREGA, 1998, p. 19), assinada “em Nome da Santíssima Trindade”.

<sup>6</sup> Menck (1995, p. 159) salienta que, com a dissolução da Constituinte, apenas o inciso III do artigo sétimo do projeto havia sido aprovado: a liberdade religiosa como direito individual. Não se chegou a dar fim à discussão acerca dos limites dessa liberdade, acerca de quais seriam os direitos característicos da primazia da Religião do Estado e nem acerca de como e sob qual forma os demais cultos seriam aceitos.

Estando assim legitimada de modo sacramental, a Carta expressava-se claramente em matéria de religião. O monopólio da Igreja Católica era garantido juridicamente, como assegurava o artigo 5º. Às outras religiões era permitido o culto, porém, em casas “sem forma alguma exterior de templo”. Somente a religião oficial poderia exteriorizar os símbolos de sua fé nas construções, monopolizando assim o direito de utilização dos mais poderosos aparatos de proselitismo, sobretudo aqueles que permitiam a domesticação de imagens e símbolos no reservatório de conhecimentos compartilhados. Dessa maneira, o cotidiano dos indivíduos, sua forma de ver o mundo, bem como suas atividades, costumes e hábitos diários eram impregnados pela sempre presente e constante atividade religiosa da Igreja Católica, no centro da cidade, junto à praça, ao som dos sinos, ao ritmo da música sacra, à sombra das imagens.

A tais elementos adicione-se a monopolização dos sacramentos mais fundamentais como o batismo e o casamento, o que impedia aos estrangeiros de religiões acatólicas manifestarem-se nesses ritos. Thomas Davatz, o colono protestante suíço que viveu no Brasil de meados do século XIX, apontou a contradição que via entre a liberdade religiosa admitida constitucionalmente e a prática dos batismos, monopolizada pela religião oficial. Reclamava que os filhos de protestantes só podiam ser batizados nas igrejas católicas e que o padre não aceitava protestantes como padrinhos de batismo (DAVATZ, 1980, p. 137-138). Isso ajuda a compreender o motivo da confluência entre os temas liberdade religiosa e migração de colonos europeus nas discussões do Parlamento Imperial.

Cumpram-se ressaltar que a observância da religião oficial era condição para que autoridades exercessem seu ofício. O Imperador, seu herdeiro e conselheiros de Estado deveriam jurar manter a religião católica. O compromisso a religião oficial principiava o juramento a ser proferido por eles: “Juro manter a Religião Católica Apostólica Romana”. Assim requeriam os artigos 103, 106 e 141 da Constituição de 1824.

Tal compromisso com a religião oficial chegava a ser estendido – e cobrado – aos deputados ao longo das legislaturas. Cite-se, a exemplo disso, trecho do debate ocorrido durante a 15ª Legislatura, a 27 de março de 1873, por ocasião das discussões travadas à época da Questão Religiosa: “O

*Sr. Leandro Bezerra:* - Esses deputados que pregam o liberalismo, permita-se-me dizer, faltam ao juramento que prestaram de manter, primeiro que tudo, a religião do Estado, isto é, a católica apostólica romana.

*O Sr. Silveira Martins:* - Não há tal, primeiro que tudo o país não é nenhum convento.

*O Sr. Pinto de Campos:* - Primeiro que tudo a religião católica apostólica romana, e V. Ex.<sup>a</sup> sabe que segundo disposição constitucional não se pode ser deputado sem pertencer a esta religião, e de jurar mantê-la” (BRASIL. CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1978, v. 5, p. 111).

A presença dos clérigos no Parlamento correspondia à presença de guardiões daqueles dispositivos constitucionais. Saliente-se que o episódio supracitado ocorre 50 anos depois de jurada a Carta da Lei do Império, tal era a força das prerrogativas da religião oficial.

Ainda que permitidas, outras religiões não contavam com iguais condições a fim de penetrar na tradicionalmente católica sociedade brasileira do século XIX. O monopólio da Igreja Católica era sempre novamente assegurado, inclusive – a exemplo dos artigos constitucionais supracitados – pelas vias que legitimavam uma autoridade política de tipo marcadamente tradicional, a qual, por sua vez, guardava nítidas afinidades com o pensamento católico de então, rigorosamente único, especialmente aquele sob os auspícios da atividade clerical ultramontana.

Assim como a Constituição de 1824, também o Código Criminal do Império, de 1830, apresentava avanços relativos em matéria de liberdade religiosa, ao mesmo tempo em que privilegiava a religião do Estado. Tal operação evidencia-se no teor dos artigos que se sucedem, ora protegendo a liberdade de culto, ora enfatizando a proteção à religião do Estado. Sob a rubrica “dos crimes contra a liberdade individual”, aponta o artigo 191: “Perseguir por motivo de religião ao que respeitar a do Estado e não offender a moral publica” (TINOCO, 2003, p. 369). É ilícito perseguir se se respeita a religião do Estado. A liberdade religiosa tem, portanto, restrições. Não fica claro, todavia, em que consiste o respeito e o desrespeito à religião católica. A depender da apreciação, o desrespeito poderia ser invocado injustamente, restringindo ainda mais a liberdade garantida.

Sob o título “Ofensa da religião, da moral e

bons costumes”, o artigo 276 do mesmo código enquadra aquele que “celebrar em casa ou edifício que tenha alguma fôrma exterior de templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra religião que não seja a do Estado” (*idem*, p. 499). Há liberdade de culto, porém somente os prédios da religião do Estado podem ter a aparência de templo, de “casa de Deus”, de local sagrado, reafirmando o teor do já mencionado artigo 5º da Constituição de 1824.

Sob o mesmo título, no artigo 277, deve cumprir pena mínima de um mês e máxima de seis meses de prisão aquele que “abusar ou zombar de qualquer culto estabelecido no Imperio por meio de papeis impressos, lithographados ou gravados, que se distribuirem 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”. Proteção também garantida a outras expressões religiosas. Contudo, no artigo seguinte, observe-se que deve cumprir pena mínima de quatro meses – quatro vezes mais que a pena mínima relativa ao artigo anterior – e máxima de um ano – o dobro da pena máxima relativa ao artigo anterior – na prisão aquele que “propagar por meio de papeis impressos lithografados ou gravados, que se distribuirem por mais de quinze pessoas, ou por discursos proferidos em publicas reuniões, doutrinas que diretamente destruam as verdades fundamentais da existencia de Deus e da imortalidade da alma” (*idem*, p. 499-500). Compreende-se, destarte, que é restrita a liberdade religiosa no período imperial.

Cabe atentar para a tendência à restrição da liberdade religiosa que se verifica em episódio curioso narrado por Daniel P. Kidder, o viajante e ministro protestante que missionava no Brasil de 1837 a 1840 sob a incumbência da American Bible Society, distribuindo publicações como o Novo Testamento. O Arcebispo da Bahia, ultramontano e parlamentar – o qual ocuparia a cadeira de Presidência da Câmara pela segunda vez em 1841 – incriminava tal distribuição, acusando-as de ferir as crenças da religião do Estado, já que as publicações consistiam em “exemplares adulterados ou mutilados das Escrituras” (KIDDER, 1980, p. 63). Quanto aos folhetos, consistiam em “blasfêmias contra a Igreja Católica Romana” (*ibidem*).

Tal episódio é representativo das tensões que tiveram lugar no Brasil do século XIX, corroborando a tendência à restrição da liberdade religio-



sa oficialmente admitida. Não obstante, a despeito dessa conjugação de fatores presentes no arcabouço jurídico imperial, faziam-se expressivas as correntes liberais favoráveis ao alargamento da liberdade religiosa, sobretudo quando aparecia como condição para o desenvolvimento propugnado pela frente liberal. Ademais, a liberdade religiosa era um dos elementos designativos da sociedade burguesa.

A fim de fazer avançar a liberdade religiosa, era necessário enfraquecer o catolicismo de vertente ultramontana, cujo conservadorismo recrudescia ao passo que a Igreja e o papado eram confrontados pela vertente liberal (VIEIRA, 1980). Esse catolicismo conservador, o da reforma católica, que se queria ver homogêneo, à luz dos ditames da Igreja Romana, fortalecia-se à medida que eram recebidos no Brasil eclesiásticos estrangeiros afinados com o tradicionalismo católico de Roma.

Ações com vistas a enfraquecer o ultramontanismo permeavam as atividades do Parlamento imperial. Evento representativo de tais ações consistiram nas proposições legislativas contra a vinda de frades estrangeiros formuladas por Bernardo Pereira Vasconcelos e Raimundo José da Cunha Matos na sessão da Câmara de 9 de novembro 1827 (BRASIL, 1875, p. 187). Apresentavam, dessa maneira, resistência ao crescimento do ultramontanismo no Brasil. Na legislatura seguinte, em 1828, é Antônio Francisco de Paula e Sousa quem apresenta projeto de lei com vistas a vetar o ingresso de todas as ordens religiosas estrangeiras no Império. Genericamente denominadas “jesuítas”, tais ordens seriam enquadradas na lei pombalina antijesuítica de 1759. Manifestaram-se contra este e outros projetos semelhantes D. Romualdo Antônio de Seixas, Arcebispo da Bahia e Presidente da Câmara nesse período, e Dom Marcos Antônio de Sousa, Bispo do Maranhão. Com muita lógica, os clérigos apontavam a contradição que os projetos engendravam: já que o Brasil admitia a entrada de indivíduos de outras religiões, não podia proibir a entrada de clérigos católicos, ministros da religião oficial do Estado.

No embate travado vislumbra-se a militância de fortes guardiões do tradicionalismo católico, ao mesmo tempo líderes parlamentares e líderes eclesiásticos. Militância que não era sem razão, pois em seus discursos parlamentares, sobretudo

na sessão de 17 de maio de 1828 (BRASIL, 1876, p. 91-102), os deputados liberais falavam em deportar os frades estrangeiros, pois perturbavam a ordem estabelecida, espalhando “idéias absolutas e idéias transmontanas” (*idem*, p. 95) segundo Paula e Souza; eram “inimigos de todas as luzes do século” (*idem*, p. 96), nas palavras de Cruz Ferreira; para Cunha Matos, “muito inúteis e prejudiciais” (*idem*, p. 97); Bernardo Pereira Vasconcelos exigia que fossem punidos por ensinarem o ultramontanismo; José Lino Coutinho falava na importação de outro tipo de imigrante, diferente dos frades estrangeiros, que trouxessem a indústria e as artes.

Durante a terceira legislatura (1834-1837), Dom Romualdo expressava indignação diante da notícia de que a Regência, por intermédio da Secretaria do Império, havia tomado providências com vistas a contratar dois missionários luteranos a fim de catequizar indígenas. Tal feito parece estar sintonizado com o posicionamento de Lino Coutinho em legislatura anterior, representando as diversas ações provenientes da vertente liberal que procuravam dar maior consistência à liberdade religiosa admitida oficialmente.

#### IV. MANIFESTAÇÕES DO DEBATE NA IMPRENSA

Ações como as narradas acima estenderam-se ao longo do período imperial, tematizando artigos na imprensa de tendência liberal, a qual opunha-se ao intenso e constante movimento romanizador do clero que no Brasil fortalecia-se na medida em que recebia clérigos estrangeiros mais sintonizados com Roma. Veja-se, a exemplo dessa corrente de imprensa, o trecho do editorial intitulado “O Clericalismo”, publicado no periódico da corte *Gazeta de Notícias* de 20 de julho de 1883: “Lá pela Europa, para testas coroadas e nucas tonsuradas vão mal os tempos, o céu está carregado de nuvens, sopra um vento morno, precursor de tempestades... os jesuítas vêm, como aves de arribação, fugindo à estação cruel, prepararem os ninhos onde se agasalhem e procriem” (AZZI, 1992, p. 95).

Tipos de ação como essa, porém, encontrarão sempre novamente, no período imperial, as oposições características do conservadorismo que via na liberdade religiosa uma ameaça à homogeneidade religiosa da nação, bem como ao caráter de religião oficial atribuída ao catolicismo, o que lhe garantia posições tão estratégicas no

mundo da política, como se pode perceber na atuação parlamentar dos eclesiásticos. Tal conservadorismo deu nascimento a várias publicações periódicas, leigas e clericais, que, em oposição ao princípio de liberdade religiosa, levantavam a bandeira da religião oficial do Estado. Um desses periódicos, *O Bom Ladrão*, foi editado na diocese de Mariana a partir de 1 de janeiro de 1876. Combativo, posicionava-se contra as frentes liberais que se faziam expressivas à época da Questão Religiosa, sobretudo quando se falava em alto som acerca da separação entre Igreja e Estado: “o Estado sem o elemento religioso é um cadáver sem vida, sem ação, e em via de completo aniquilamento” (*idem*, p. 47-48). Em 20 de março de 1876, *O Bom Ladrão* trazia o artigo intitulado “A proteção da Igreja pelo Estado”, que mencionava a Carta de 1824, fazendo lembrar as obrigações que tinha o Estado para com a religião católica, com vistas a sua proteção, impedindo que fosse ultrajada e punindo os desacatos a ela dirigidos (*ibidem*).

Também expressando contínua e efusivamente o conservadorismo típico dos discursos contra a liberdade religiosa e enfatizando o caráter oficial da religião do Império, um grupo de intelectuais católicos reuniu-se em Pernambuco em um movimento de oposição às vagas do liberalismo<sup>7</sup>. Dentre tais intelectuais cita-se, por exemplo, José Soriano de Souza e Pedro Autran da Matta Albuquerque, sendo este o redator do periódico *O Católico*, instrumento privilegiado na veiculação das idéias do grupo.

Reiterando a importância que o tema da liberdade religiosa ganhava no período, atente-se para o título da obra que José Soriano de Souza escreve em 1867: *A religião do Estado e a liberdade de culto*. Nela, admite a existência concreta de uma ameaça considerável à exclusividade da religião oficial: “o Brasil está sendo ameaçado em suas crenças tradicionais, e já avista uma temperatura

religiosa, presságio certo de iminentes perigos sobre a unidade de suas crenças e profissão pública e exclusiva de sua fé católica” (Souza *apud* PEREIRA, 1982, p. 27).

A noção de liberdade, incluindo a religiosa, característica do conjunto de valores da sociedade burguesa, é vista pelos liberais como sinal de desenvolvimento e progresso. De outra parte, para o tradicionalismo católico expresso no discurso de José Soriano de Souza, essa mesma liberdade está associada a um vendaval, o “vendaval das liberdades modernas” que começava a açoiar o Brasil.

Liberdade religiosa para o tradicionalismo católico só se encaixava como expediente para um mal. O mal, nesse contexto, tomava as formas da diversidade religiosa. Desse mal, porém, não sofria o Brasil, raciocinavam os tradicionalistas. Conseqüentemente, restava perguntar: “a que vem portanto o remédio da liberdade de cultos, se não existe a doença da diversidade de religião?” (*ibidem*) Uma vez presente o mal da diversidade religiosa, não pode a verdade subsistir, sendo ela una. Tal unidade só poderia estar em um lugar: no catolicismo, e nele de maneira exclusiva, concluía José Soriano de Souza: “a liberdade ou pluralidade de cultos supõe no Estado a existência, pelo menos, de duas religiões, e nesse caso ou ambas ou ao menos uma será falsa” (*ibidem*).

No periódico *O Católico* Pedro Autran da Matta Albuquerque levantava-se como audaz defensor do regime de aliança entre o poder eclesiástico e o poder civil. Tal defesa, por sua vez, não era sem razão. Corria cada vez mais destemida a idéia liberal da necessidade de autonomia dos poderes, idéia que não era de todo imprópria ao poder eclesiástico, pois vivia a reclamar dos abusos do Estado em assuntos nitidamente localizados na esfera espiritual, como se dizia. Assim é que *O Católico* consistia em uma das derradeiras vozes conservadoras, porém leigas (não eclesiásticas), da nação. O mundo novo que surgia já não admitia a convivência do princípio de liberdade religiosa com aquele da união entre a Igreja e Estado. Isso consistia em erro fatal para os tradicionalistas.

O caráter combativo dos posicionamentos próprios dos tradicionalistas de Pernambuco fica mais evidente se levarmos em conta os estudos refe-

<sup>7</sup> Dois estudiosos debruçaram-se longamente sobre esse movimento: Nilo Pereira (1970), em *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil* e Tiago Adão Lara (1988), em *Tradicionalismo católico em Pernambuco*. São dos trabalhos desses autores grande parte do material utilizado por mim para a análise do “tradicionalismo em Pernambuco”, como o chamaram.

rentes a temas religiosos do visceralmente liberal Tobias Barreto, estudos em grande medida produzidos em resposta aos artigos de Matta Albuquerque em *O Católico*. Vistos em conjunto, vislumbra-se o espírito da época, na qual os ventos do liberalismo, da ciência e da razão vão de encontro ao conservadorismo católico. Dentre os escritos do jurista sergipano, Professor da Faculdade de Direito em Recife a partir de 1881, cita-se os versos publicados durante a polêmica contra os artigos de Matta Albuquerque em *O Católico*:

“*Mote*

Fradecos, tocai o sino – Que o *Católico* morreu.

*Glosa*

Um velho feito menino, – Por força da caduquice

Quis lutar, ó que sandice – Fradecos, tocai o sino!

Não julgueis que é destino – Tachá-lo assim de sandeu...

Se em discussões se meteu,

Para tomar uma sova – Carolas, abri-lhe a cova

Que o *Católico* morreu

Tal é na terra o destino – Das *ciências* passageiras

Morreu vomitando asneiras...

Fradecos tocai o sino! – Não teve auxílio divino

Nem a *Suma* lhe valeu

Como é que assim se perdeu – Tão sábio guia das almas?

Quem for ímpio, bate palmas – Que o *Católico* morreu” (BARRETO, 1978, p. 59-60).

Alguns trechos desses versos referem-se ao movimento que afirmava a escolástica como base filosófica do clero. Tobias Barreto cita especificamente “as páginas sebtas da Suma de S. Tomás”, retratando o “ar dogmático” que faz da filosofia algo petrificado, sem movimento (*idem*, p. 58-59).

#### V. MANIFESTAÇÕES DERRADEIRAS DO CLERO NO PARLAMENTO IMPERIAL

No Parlamento, depois de um período em que

a participação do clero fora bem menos significativa, seria na 20ª Legislatura – última do período imperial – que a voz dos clérigos far-se-ia ouvida, em matéria de liberdade de cultos. Saliente-se que é nessa legislatura (1886-1888) que o clero volta a ter uma representação razoável na Câmara, contando com seis clérigos. Referindo-se ao projeto de Gaspar Silveira Martins acerca da liberdade de cultos, o qual já havia passado no Senado, o clérigo José Lourenço da Costa Aguiar afirmava, em 19 de junho de 1888, ter sido muito imprudente a apresentação do projeto naquela ocasião, em que “todos vêem que as instituições do país perigam” (BRASIL, 1978, v. 5, p. 258).

Mâncio Caetano Ribeiro, por sua vez, depois de ter pedido a palavra por mais de um mês para trazer à Câmara representações contra o projeto, atacou-o na sessão de 30 de agosto de 1888. Referiu-se ao projeto como “presente de gregos”, como “propaganda descarada das doutrinas do liberalismo moderno”, que partia de princípio oposto ao da Constituição, princípio este que permitia distinguir “uma religião verdadeira entre todas as religiões” (*idem*, p. 268-269).

O liberalismo moderno de que fala Caetano Ribeiro continuava sendo veementemente confrontado pela vertente conservadora, possivelmente de maneira mais aguerrida, em um momento em que o ideário da república ganhava novos adeptos. Nessas circunstâncias, mesmo às vésperas de sua substituição, recorrer à Carta de 1824 para fazer valer a condição de religião oficial do Catolicismo consistia ainda em uma ação bastante conseqüente do clero militante na política.

A não aprovação do projeto acerca da liberdade de cultos levou Silveira Martins a atacar aqueles que o confrontaram. Em resposta a estes ataques, Caetano Ribeiro, na sessão de 12 de outubro de 1888, acusava Silveira Martins de fanatismo anticatólico e de advogar a causa da heresia (*idem*, p. 280).

“Fanatismo anticatólico” e “causa da heresia” representam dois dos fatores constitutivos do cenário. O primeiro consistiu no anticlericalismo desenvolvido no decorrer das décadas. Quase sempre marcaram sua posição, em uma atitude anticlerical, aqueles que engrossavam as fileiras do movimento liberal moderno. A alguns desses o próprio Caetano Ribeiro denominava “liberalismo completamente radical” (*ibidem*). O segundo elemento – causa da heresia – consistia na defesa de direitos

iguais para outros grupos religiosos, em sua maioria protestantes já instalados, especialmente nas regiões Sul e Sudeste do país. Em grande medida integrados economicamente – sobretudo os alemães luteranos –, os novos grupos religiosos, bem como as demandas advindas da política exterior do império, contribuíam para tornar insustentáveis as decorrências do regime de religião oficial.

Essas, então, foram as últimas vozes do clero na Câmara considerando o tema da liberdade religiosa. Produziram discursos intensos e aguerridos que corroboravam o clima conflituoso instaurado no cenário político. As polarizações delineavam-se quase sempre onde quer que emergisse a dança de conservadores e liberais. A liberdade religiosa, por sua vez, era uma das matérias que mais geraram a dança e as polarizações.

#### VI. A PREDOMINÂNCIA DE UM TIPO PECULIAR DE *DECISION MAKER*

Referi-me anteriormente ao anticlericalismo de Tobias Barreto confrontando o movimento tradicionalista dos leigos de Pernambuco. Esse anticlericalismo, geralmente constitutivo do pensamento liberal do período imperial, encontra consonância na campanha de Rui Barbosa em favor da liberdade religiosa. Foi ele um dos protagonistas no movimento em favor da liberdade religiosa, o qual alcançou o processo decisório de maneira decisiva. Em seus escritos o anticlericalismo pode ser recortado como um tema recorrente, rivalizando contra o ultramontanismo romanizante que por sua vez fazia-se mais expressivo a partir da segunda metade do século XIX.

Em sua grande introdução à tradução do livro de Döllinger (1930), *O Papa e o Concílio*<sup>8</sup>, Rui Barbosa empenhava-se fervorosamente ao lado dos liberais, dando especial atenção ao tema da liberdade religiosa, em sua defesa, “tão congenial ao homem e tão nobre, e tão frutificativa, e tão civilizadora, e tão pacífica, e tão filha do evangelho” (BARBOSA, 1977, p. 419). Atentava para a

importância dessa liberdade, enfatizando os traços do pensamento liberal que afirmavam o princípio da autonomia do indivíduo: “nenhum direito está senão posterior a esse, ao que tem por objeto o homem interior, a atividade, a integridade, a independência da razão” (*idem*, p. 419-420).

A Constituição de 1891 foi promulgada após ter seu projeto revisto e modificado por Rui, tendo ganhando o caráter de instituição jurídica secularizada. Incorporava, dessa forma, a “impreterível liberdade” de que falava Rui Barbosa em sua introdução à tradução do livro de Döllinger. Manifestam essa incorporação os parágrafos 1º, 7º, 28º e 29º: “§ 3º 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.

§ 7º Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o governo da União, ou o dos Estados.

§ 28º Por motivo de crença ou função religiosa, nenhum cidadão brasileiro poderá ser privado de seus direitos civis e políticos nem eximir-se do cumprimento de qualquer dever cívico.

§ 29º Os que alegarem motivo de crença religiosa com o fim de se isentarem de qualquer ônus que as leis da República imponham aos cidadãos, e os que aceitarem condecorações ou títulos nobiliárquicos estrangeiros perderão todos os direitos políticos” (BALEEIRO, 2001, p. 97 e p. 99).

Sublinhe-se o mero fato de ser Rui Barbosa a pessoa a assumir papéis tão fundamentais ligados à confecção da Carta. Rui Barbosa era um dos protagonistas do movimento liberal contra o clericalismo, o ultramontanismo e o movimento da reforma católica tridentina que marcaram o cenário sociopolítico de grande parte do século XIX. Esses foram movimentos religiosos em grande medida bem sucedidos em seus objetivos, cujos frutos continuariam a ser colhidos e administrados ao longo das décadas seguintes. Se dentre esses se levantavam os paladinos do ultramontanismo, da romanização do catolicismo e da sacralização das instituições sociais, em Rui Barbosa vislumbra-se o típico paladino do liberalismo e da autonomização das instituições em relação à religião, intelectual que influencia de maneira decisiva a formulação das instituições jurídicas republicanas.

<sup>8</sup> Historiador eclesiástico e teólogo liberal de Munique, Döllinger protestava contra o crescente absolutismo papal e o reavivamento da teologia escolástica. Manteve-se em oposição ao dogma da Infalibilidade papal, o que lhe custou a excomunhão, em 1871. A obra *O Papa e o Concílio* foi publicada no Brasil em 1877, sendo conhecida por trazer uma das manifestações contrárias à definição do dogma da infalibilidade papal.

Efetivamente, um novo quadro sociocultural delineia-se nas proximidades da queda do império e advento da república, uma nova conjugação social desenha-se e dela é constitutiva o tipo de político, o tipo de *decision-maker*, representado por Rui Barbosa e demais personalidades influentes nessa transição. Essa mesma conjugação repele o tipo de político tão presente nas sessões da Constituinte de 1824 e ao longo das atividades parlamentares das primeiras décadas do Brasil Imperial, representado pelo clérigo que atava em si mesmo os poderes políticos e eclesiásticos, à maneira de um microcosmo personificado da união entre o trono e o altar, do Estado sob a égide do padroado.

Atrelado ao princípio de liberdade religiosa, estava aquele da separação entre Igreja e Estado. Assim é que, diferentemente da Constituinte de 1824, aquela instalada em 15 de novembro de 1890 não admitirá clérigos entre os 205 deputados que dela fizeram parte. Eram em sua maioria juristas formados em São Paulo e Pernambuco – que há décadas já haviam garantido lugar cativo nas atividades parlamentares –, médicos diplomados na Bahia e no Rio, engenheiros civis e militares, jornalistas e homens de letras, oficiais do Exército e da Marinha, muitos deles funcionários públicos (BALEEIRO, 2001). Se a presença do clérigo chamava a atenção na Constituinte de 1823, é a presença dos militares (46 entre os 205 deputados) que deve ser sublinhada na Constituinte instalada em 1890, fato que ilustra o avanço do seu notório destaque na política para além da proclamação da república.

Cumprе ressaltar que grande parte dos médicos, engenheiros, militares e bacharéis em Direito, que na política desse período de transição tiveram um papel mais ativo, compartilhavam o ideário do positivismo. Nesse ideário a república consistia em regime ideal para a busca da fase final (a positiva) da trajetória evolucionária preconizada por Comte, uma vez que contribuiria para a superação da fase metafísica, própria das monarquias hereditárias, baseadas no direito divino dos reis.

Ao lado da militância contra a escravidão e contra o regime monárquico, as idéias positivistas no Brasil defendiam, dentre outras coisas, a separação entre Estado e Igreja, o casamento civil e a secularização dos cemitérios. Também eram favoráveis ao princípio da liberdade religiosa. Havia, desta feita, diversas confluências de opiniões

entre os posicionamentos da frente liberal e os posicionamentos dos positivistas, sobretudo quando tangenciavam o advento da República. Nesse sentido, muito embora no Brasil também se tenha instalado a Igreja Positivista, que seguiria a trajetória de Comte em direção à religião da humanidade, a crença dos positivistas no poder de intervenção com vistas à marcha progressiva da história teve afinidades com as idéias secularizantes que marcaram o período.

## VII. O DESLOCAMENTO DO DISCURSO PARA A ESFERA RELIGIOSA

O discurso da Igreja Católica contra a liberdade religiosa é mantido, mesmo depois de perder o *status* de religião oficial do Estado. Esse discurso, porém, já não tinha a mesma penetração nos quadros político-decisórios oficiais. Ao final do século XIX e nas primeiras décadas do século seguinte, a ação romanizadora característica da vertente ultramontana – que, por sua vez, torna-se preponderante na hierarquia da Igreja – desloca-se do cenário próprio do poder político para fortalecer sua atividade proselitista, sobretudo junto à emergente classe média das cidades urbanizadas. Nas palavras de Moura e Almeida, ao aderir ao Estado liberal, a Igreja renunciava à “função de coadjuvante do Estado na ordenação da sociedade”, exercida até então, para aferrar-se à “função *espiritual* de levar os homens a abrir-se para um sobrenatural meta-histórico” (MOURA & ALMEIDA, 1997, p. 329). Daí um deslocamento não só na natureza de sua atividade, como também um deslocamento no espaço de atuação, de uma esfera a outra.

Assim é que, nesse período seguinte, o discurso católico acerca da liberdade religiosa abandonava as bases de defesa construídas sobre o princípio da união entre Igreja e Estado, passando a falar em nome de uma homogeneidade religiosa, em uma postura proselitista, mais direcionada aos fiéis do que aos quadros diretivos do país. Com efeito, apresentava-se, em estado embrionário, o tipo de mentalidade que geralmente é engendrada em um contexto de diversidade religiosa: intensificação da propaganda proselitista e multiplicação dos núcleos de formação, motivados sobretudo pela competição por fiéis.

No pensamento da hierarquia eclesiástica, o governo monárquico, antes sacralizado nos discursos oficiais da Igreja, é agora colocado ao lado de outros tantos tipos de governos, que passam a

ter um caráter accidental. A religião, porém, subsiste a qualquer forma de governo, uma vez que é “congénita ao homem”. É essa uma das idéias transmitidas no artigo intitulado “A Religião e a República”, publicado no jornal católico maranhense *Civilização*, em 23 de novembro de 1889, oito dias após a proclamação da República e pouco mais de um mês antes do decreto 119-A, que extinguiu o padroado.

Vale salientar o tipo de operação mental que permeia os discursos clericais que, como o supracitado, são publicados no período: anteriormente, estado monárquico e religião uniam-se fundindo as características e as naturezas de ambas as esferas (padroado); depois, o Estado muda de natureza de monárquico para republicano, autonomizando-se da esfera religiosa; a religião não muda, pois é congénita ao homem. Eis o tipo de raciocínio que agora passa a designar o pensamento eclesiástico frente à nova condição da religião, a condição de estar restrita à sua própria esfera. Aos fiéis, conseqüentemente, não deve assustar essa nova condição. A religião sempre foi e sempre será a mesma, a despeito das transformações noutras esferas. Não é ela circunstancial como a extinta sacrossanta monarquia. Raciocínio bastante pertinente, já que o período em questão fora palco de transformações profundas na conjugação da sociedade.

No mesmo jornal maranhense, em 4 de janeiro de 1890 – seu último ano de publicação –, o discurso religioso da Igreja Católica lançava-se ao proselitismo mais aberto, uma vez que se descobria desprovido da proteção do Estado, condição que parecia irreversível. Nada restava, portanto, a não ser voltar-se aos fiéis, agindo única e exclusivamente em sua própria esfera, em defesa da religião que “prende-se às consciências por meio de raízes misteriosas, de maneira que ninguém poderá arrancá-las impunemente” (RODRIGUES, 1981, p. 90).

Sob o mesmo título, “A Religião do Estado”, o número 483 de *Civilização* é característico do tipo de proselitismo que o discurso eclesiástico passava a fazer diante das novas condições abertas à diversidade religiosa. Dentre várias religiões disputando o domínio das consciências, algumas delas falsas e imorais, somente uma – o Catolicismo romano – apresentava-se “com notas e caracteres da verdade revelada”. Nesse contexto, a liberdade religiosa é concebida como “contrária

à virtude da religião”. Não seria, portanto, liberdade, mas uma “depravação da liberdade e uma servidão da alma na abjeção do pecado” (*idem*, p. 94-95).

Nesse período de transformações, não só nas relações entre as esferas, como no interior de cada uma delas – na religiosa, inclusive – também as pastorais coletivas são bastante representativas dos documentos do clero para a orientação do povo (*idem*). A Pastoral Coletiva de 1890, decretada pouco depois da proclamação da república, é uma das representações da mudança de direção do discurso acerca da liberdade religiosa: do campo da política para a da defesa proselitista do monopólio religioso. Defendendo a “unidade da mesma fé dentro do grêmio do universal rebanho de Cristo” (*idem*, p. 28), o discurso assumia as características do tipo de veículo que dialoga com o povo e perdia aquelas outras designativas do discurso parlamentar. Ao dirigir-se aos fiéis, “dignos cooperadores e filhos diletíssimos”, é à esfera religiosa que se restringe o discurso, não mais no intuito de influenciar o processo decisório da política, mas sim no esforço de homogeneizar o discurso da Igreja, pelas vias do pastoreio.

O novo direcionamento expresso nas pastorais é decorrência imediata da continuidade e intensificação da ação romanizadora do clero junto aos seus próprios quadros de formação de clérigos e junto a uma massa populacional, nominalmente católica, porém heterogênea nas formas de expressão de sua religiosidade. Estando agora os fiéis expostos muito mais facilmente a outras expressões de fé, urgia que se homogeneizassem as formas de expressão do catolicismo, o que tornaria mais fácil a construção dos fundamentos do repúdio às religiões acatólicas. Para isso, necessário era que esses fiéis considerassem legítimas apenas as ações e os métodos dos clérigos oficiais da Igreja Católica Apostólica Romana, rejeitando, por exemplo, a livre interpretação das escrituras sagradas, que por sua vez “não serão mandadas aos fiéis para eles examinarem e formarem por elas a sua fé, independente do ensino e da tradição da Igreja, como querem hoje os protestantes” (*idem*, p. 30).

Dez anos depois, a exemplo da Pastoral Coletiva de 1900, o discurso contra a liberdade religiosa direcionado à hierarquia eclesiástica e aos fiéis – logo, ainda dentro dos limites da esfera religiosa – fora mantido em suas linhas básicas: “que-

remos que nossa religião não seja nivelada com os inventos de Lutero e Calvino, com as torpezas de Mafoma, com os delírios de Augusto Comte. Trabalharemos para este desideratum, amados irmãos e filhos; e assim prestaremos à pátria o mais assinalado e relevante serviço” (*idem*, p. 65).

Assim se conjugava o raciocínio do clero católico em fins do século XIX e início do século XX: fazer frente ao protestantismo, ao maometismo e ao positivismo não só é demonstração de lealdade ao catolicismo; é, também, demonstração de lealdade à pátria. Ao atrelar a fidelidade religiosa dos católicos à fidelidade à pátria, o discurso eclesiástico fortalecia seu discurso contra a liberdade religiosa. Lutero, Calvino, Mafoma (variação de Maomé) e Comte não representam a identidade da pátria brasileira. Têm raízes noutras nações. Somente o catolicismo representava a identidade da pátria, pois estivera com ela desde seu nascimento. Ser fiel a ele é ser patriota. Converter-se a outra religião é negar as próprias raízes. Constitui-se, dessa maneira, o tipo de discurso proselitista da Igreja Católica no período.

Por sua vez, a atividade proselitista que se iniciava mais intensamente não era gratuita. O proselitismo só se faz pertinente em um contexto em que não mais se garante a exclusividade da visão religiosa de mundo. Essa era, efetivamente, a nova condição inaugurada com o advento da

República, pois, com ela, extingue-se o padroado, cai o regime de religião oficial e suprime-se o princípio da união entre Igreja e Estado.

#### VIII. CONCLUSÕES

Ao longo do artigo, sob o tema da liberdade religiosa, discorri acerca da presença do elemento clerical em algumas das instituições fundamentais da nação no período imperial e início do período republicano. As reflexões serviram para lançar luz sobre a seguinte transição: de uma condição de forte presença da religião nas instituições públicas para uma configuração que viu seu posterior enfraquecimento, em decorrência do processo de autonomização da esfera política.

O serviço que tais considerações fazem às Ciências Sociais brasileiras consiste em contribuir para uma clareza muito necessária aos estudos que têm confluência com o tema da secularização do Brasil. Essa clareza necessária pode ser assim enunciada: entendendo-se secularização como autonomização das esferas sociais em relação à religião, cumpre afirmar que, ao separarem-se Igreja e Estado, e ao tornar-se cada vez menos expressiva a presença do clero nos processos decisórios oficiais, a esfera política secularizou-se, o que permite localizar a experiência sociocultural brasileira ao lado daquelas outras experiências socioculturais que compõem a modernidade ocidental.

Gilson Ciarallo (gilsonciarallo@gmail.com) é Doutor em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB) e Professor do Centro Universitário de Brasília (Uniceub).

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZZI**, R. 1992. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo: Paulinas.
- BALEEIRO**, A. 2001. *Constituições brasileiras: 1891*. Brasília: Senado Federal.
- BARBOSA**, R. 1977. Introdução. In: DOLLINGER, J. J. I. *O Papa e o Concílio*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e da Cultura.
- BARRETO**, T. 1978. *Crítica da religião*. Aracaju: Alvorada.
- BERGER**, P. 1985. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus.
- DAVATZ**, T. 1980. *Memórias de um colono no Brasil: 1850*. São Paulo: USP.
- DOBBELAERE**, K. 1981. Secularization: a Multi-Dimensional Concept. *Current Sociology*, Thousand Oaks, v. 29, n. 2, p. 3-153, Mar.
- \_\_\_\_\_. 1999. Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization. *Sociology of*

- Religion*, v. 60, n. 3, p. 229-247, Fall. Disponível em: [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_m0SOR/is\\_3\\_60/ai\\_57533380/](http://findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_3_60/ai_57533380/). Acesso em: 31.dez.2010.
- DÖLLINGER**, J. J. O. 1930. *O Papa e o concílio*. 2ª ed. São Paulo: Saraiva.
- KIDDER**, D. P. 1980. *Reminiscências de viagens e permanências nas províncias do Norte do Brasil*. São Paulo: Itatiaia.
- LARA**, T. A. 1988. *Tradicionalismo católico em Pernambuco*. Recife: Massangana.
- MENCK**, J. T. M. 1995. *O Parlamento Imperial, a liberdade religiosa e as relações Estado Igreja no Brasil (1823-1889)*. Brasília. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de Brasília.
- MOURA**, S. L. & **ALMEIDA**, J. M. G. 1997. A Igreja na Primeira República. In: FAUSTO, B. (org). *História geral da civilização brasileira*. V. 9. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- NÓBREGA**, F. A. 1998. *Deus e constituição: a tradição brasileira*. Petrópolis: Vozes.
- NOGUEIRA**, O. 2001. *Constituições brasileiras: 1824*. Brasília: Senado Federal.
- PEREIRA**, N. 1970. *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil*. Recife: UFPE.
- RODRIGUES**, A. M. M. 1981. *A Igreja na República*. Brasília: UNB.
- SCHWARTZMAN**, S. 2001. *Um espaço para a ciência: a formação da comunidade científica no Brasil*. Brasília: Ministério da Ciência e Tecnologia.
- TINÔCO**, A. L. F. 2003 [1886.] *Código Criminal do império do Brasil anotado*. Brasília: Senado Federal.
- VIEIRA**, D. G. 1980. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: UNB.

#### OUTRAS FONTES

- BRASIL**. 1874. *Annaes do Parlamento Brasileiro*. Assembléa Constituinte do Império do Brasil 1823. Rio de Janeiro: Imperial Instituto Artístico.
- \_\_\_\_\_. 1875. *Annaes do Parlamento Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imperial Instituto Artístico.
- BRASIL**. CÂMARA DOS DEPUTADOS. 1978. *O clero no Parlamento brasileiro*. 7 v. Brasília: Centro de Documentação e Informação.



THE THEME OF RELIGIOUS FREEDOM IN 19<sup>th</sup> CENTURY BRAZILIAN POLITICS:  
TOWARD AN UNDERSTANDING OF SECULARIZATION WITHIN THE POLITICAL  
SPHERE

*Gilson Ciarallo*

The secularization of institutions has been a recurrent theme in the social sciences over the last few decades, largely as a result of its conceptual complexity, a fact which has led to the development of different ways of looking at the relationships between religion and other social spheres established throughout history. One of these relationships is the one that exists between religion and politics. “Secularization” refers to the increased autonomy of different spheres of society in relation to religion. Aspects of autonomization of the political sphere in relation to religion are subjected to analysis, taking discussions of religious freedom carried out on the 19<sup>th</sup> century Brazilian political scene into consideration. Within this context, papal patronage and ultramontanist ideas were intimately related to the continuities and ruptures identified within the field of political ideas, considering what religious themes were at that time. Although clerical presence within the political activities of the period was notable, with the extinction of papal patronage and the advent of the Republic, religious discourse migrated from that sphere, now manifesting itself only within the strictly ecclesiastic environment and through proselytism. The social configuration that emerged in this light enables us to identify clear signals of secularization of the political sphere toward the end of the 19<sup>th</sup> century. The present argument contributes to clarifying the theme of secularization in Brazil. With the separation of Church and State and with the decreasing presence of the clergy within official decision-making processes, the political sphere underwent secularization. This in turn allows us to locate Brazilian socio-cultural experience alongside other socio-cultural experiences that can be considered as components of Western modernity.

**KEYWORDS:** Secularization; Imperial Brazilian Parliament; Religious Freedom; Ecclesiastic Authority.

LE THEME DE LA LIBERTE RELIGIEUSE DANS LA POLITIQUE BRESILIENNE DU XIX  
SIECLE: UNE VOIE POUR LA COMPREHENSION DE LA SECULARISATION DE LA  
SPHERE POLITIQUE

*Gilson Ciarallo*

La sécularisation des institutions est un thème qui a été très abordé dans les sciences sociales les dernières décennies, surtout en raison de sa complexité conceptuelle, ce qui favorise des différents regards sur les relations qui sont établies au long de l'histoire entre la religion et d'autres sphères sociales. Une de ces relations, c'est celle que nous pouvons observer entre la religion et la politique. La "sécularisation" est l'autonomisation des sphères de la société par rapport à la religion. Les aspects de l'autonomisation de la sphère politique par rapport à la religion sont placés sous analyse, en considérant les discussions dans le scénario politique brésilien du XIX siècle sur la liberté religieuse. Dans ce contexte, le patronage et les idées ultramontaines ont été intimement liées aux ruptures et permanences identifiées dans le domaine des idées politiques, en considérant les thèmes religieux. Bien que la présence du clergé dans l'activité politique de la période sous analyse ait été remarquable, avec l'extinction du patronage et l'avènement de la République, les discours religieux ont quitté ce domaine là, et ont commencé à se manifester seulement dans le cadre ecclésiastique, de façon prosélytique. La configuration sociale qui apparaît à partir de ce thème permet d'identifier des signes de l'effectuation de la sécularisation de la sphère politique à la fin du XIX siècle. L'argument présent contribue pour clarifier le thème de la sécularisation au Brésil. Avec la séparation entre l'Eglise et l'Etat, et la présence chaque fois moins expressive du clergé dans les processus décisionnels finaux, la sphère politique s'est sécularisée, en permettant de localiser l'expérience socioculturelle brésilienne à côté d'autres expériences socioculturelles qui composent la modernité occidentale.

MOTS-CLES: sécularisation; parlement impérial brésilien; liberté religieuse; autorité ecclésiastique.