



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Flávio Rodrigues Neves

Vozes da reação:

Atuação católica e laicização do Estado Brasileiro

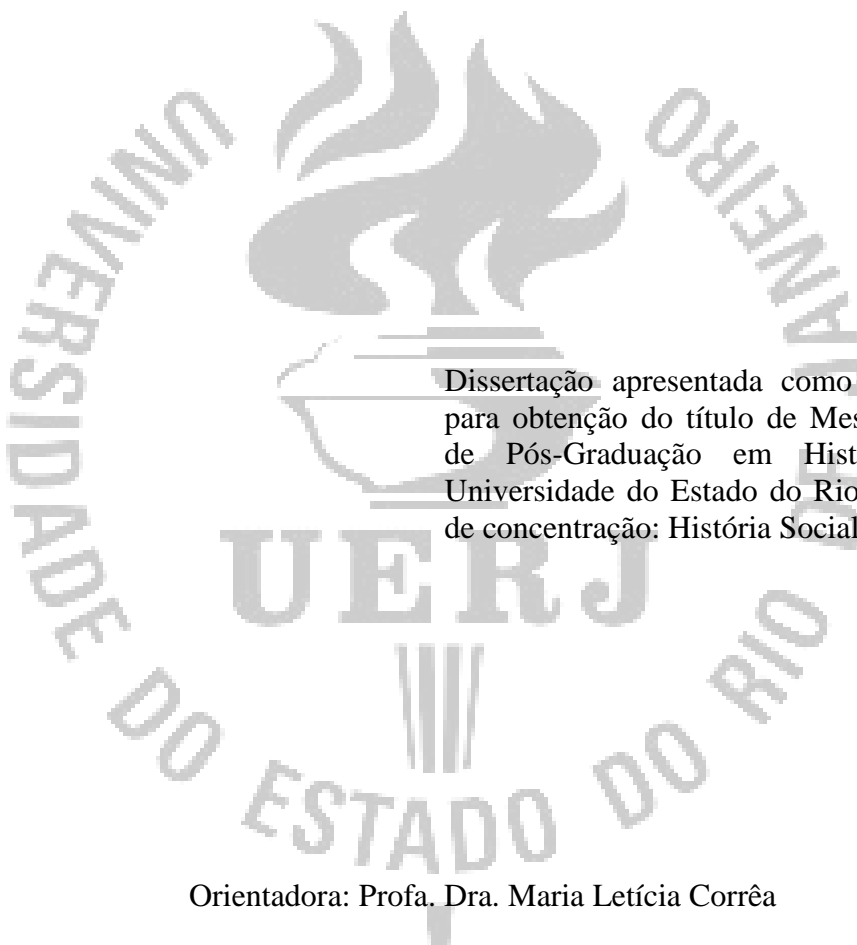
(1890 – 1891)

São Gonçalo

2014

Flávio Rodrigues Neves

Vozes da reação: Atuação católica e laicização do Estado brasileiro (1890 – 1891)



Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Social do Território.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Letícia Corrêa

São Gonçalo

2014

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/D

FEITA NA BIBLIOTECA

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Flávio Rodrigues Neves

Vozes da reação: Atuação católica e laicização do Estado brasileiro (1890 – 1891)

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Social do Território.

Aprovada em 25 de março de 2014.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Maria Letícia Corrêa (orientadora)
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof.^a Dra. Ana Paula Barcelos Ribeiro da Silva
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof. Dr. Marcelo de Souza Magalhães
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Prof.^a Dra. Daniela Buono Calainho
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

São Gonçalo

2014

DEDICATÓRIA

Para minha avó, Aracy.

AGRADECIMENTOS

É com alegria que chego ao fim de um importante momento em minha trajetória acadêmica e profissional. A felicidade multiplica-se ao olhar ao redor e ver que não trilhei este caminho sozinho. Ninguém alcança méritos sem auxílio das virtudes dos outros. Comemorar o fim deste ciclo é também comemorar as marcas de cada um de vocês em mim.

À minha orientadora, professora Maria Letícia Corrêa agradeço a orientação próxima e a exigência respeitosa que não só enriqueceram este trabalho mas fizeram de mim um profissional mais atento. Sou imensamente grato por sua dedicação, por seu trabalho criterioso, metódico, de aguçada reflexão e, acima de tudo, crítico. Na ausência de palavras que manifestem o tamanho do meu agradecimento, resigno-me a deixar apenas um enorme “muito obrigado!”.

Aos professores Marcelo Magalhães e Ana Paula Barcelos agradeço a colaboração fundamental por ocasião do exame de qualificação. Suas críticas e orientações ajudaram a pavimentar os caminhos destes últimos seis meses de pesquisa, apontando o melhor caminho para a conclusão deste trabalho. Ao professor Marcelo devo ainda um agradecimento especial. O curto espaço de tempo em que estive sob sua orientação, ainda nos tempos da graduação foi além de uma iniciação científica. Serviu para me apontar um exemplo a seguir, um modelo profissional em que me espelhar.

À professora Amanda Muzzi Gomes agradeço de forma especial pelo apoio e pela confiança, enxergando naquele que ainda era um simples projeto de monografia os elementos para a realização de uma dissertação de mestrado. Lembrar do seu incentivo foi fundamental para os momentos iniciais deste trabalho.

Aos professores Helenice Rocha, Sônia Wanderley, Sydenhan Lourenço e Luiz Reznik, que permitiram em suas disciplinas, oferecidas durante o curso do mestrado, um interessante e frutuoso espaço para trocas e para a discussão do meu objeto de pesquisa. Através deles, estendo meu agradecimento a todo o corpo docente do Departamento de Ciências Humanas da FFP/UERJ, que contribuiu de forma significativa para o profissional que estou me tornando.

Aos meus pais, irmã, tios e tias, primos e primas e a toda a minha família, que me encheram de responsabilidade, fazendo de mim um motivo de orgulho. Era esta responsabilidade que me impulsionava a buscar ser cada vez melhor para corresponder à confiança depositada por vocês. Em especial, agradeço a duas grandes mulheres que a cada

dia me faziam seguir em frente. A minha mãe, Alexandrina, que sempre sorrindo me ensinou a sonhar. Aprendi com ela a levar a vida leve, certo de que tudo seria possível se assim acreditássemos. A minha avó, Aracy, ficam aqui também as provas da minha gratidão. Prática e objetiva, com ela aprendi a arregaçar as mangas e a conseguir aquilo que sonhei. Mesmo quando eu não conseguia, foi ela quem arregaçou as mangas por mim, dando-me condições de sonhar e de realizar. Às duas, o meu eterno muito obrigado.

A um seletto grupo de amigos, cultivados a pão com mortadela e pizzas baratas nos intervalos entre as aulas da graduação, expresso aqui o meu agradecimento por tornarem aqueles anos mais agradáveis, continuando nesta missão mesmo após a formatura. Bruna Gomes, Jeferson Gulineli, Kelly Pessoa e Rosilene Costa, vocês são o melhor legado que a FFP me deixou.

Ainda no grupo dos “crias da FFP”, agradeço especialmente à Fernanda Pessoa e Rafael Accacio, que extrapolaram o “seletto grupo”, tornando-se mais que amigos, cúmplices. Dividindo tensões e gargalhadas, construímos uma parceria verdadeira que me injetava estímulo cada vez que a bruxa do desânimo me assombrava. Valeu!

Agradeço ainda aos amigos Martinha, Jéssica, Bárbara e Bruno Marinelli, que souberam superar minhas ausências, mostrando-se sempre interessados nos meus assuntos e torcendo pelo meu sucesso. Obrigado pela sincera amizade de vocês.

À CAPES, agradeço pelo fundamental apoio financeiro que tornou possível desenvolver este trabalho com tranquilidade e dedicação.

Por fim agradeço a atenção e o respeito de todos os funcionários das instituições por onde passei pesquisando e estudando ao longo destes anos: Bibliotecas da UERJ (Maracanã e FFP), Biblioteca Central do Gragoatá (UFF), Biblioteca do IFCS (UFRJ), Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis e Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

E a todas as pessoas que colaboraram para que este trabalho chegasse ao final.

Por mais clichê que possa parecer, essa vitória não é só minha. Compartilho-a com cada um de vocês. Obrigado!

A reorganização da Pátria está em obra. Somos uma potência; não dispomos de Exército, não temos soldados, não temos espadas, mas temos a tribuna, a imprensa, a prática em família. Havemos de impor a este país as nossas ideias, ainda que no Congresso a nossa palavra não seja ouvida, pode o Congresso ficar certo de que as nossas forças arregimentam-se, e isso porque a República não nos pode dispensar.

*Deputado Francisco Badaró em seu discurso na assembléia
constituente de 14 de janeiro de 1891*

RESUMO

NEVES, Flávio Rodrigues. *Vozes da reação: atuação católica e laicização do Estado brasileiro (1890 – 1891)*. 2014. 214f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2014.

O objetivo desta dissertação é analisar a atuação de diferentes agentes da Igreja Católica para reverter a situação de desprestígio que o Governo Provisório tentou lhe impor, ao instaurar o Estado laico no Brasil. São analisado o jornal *O Apóstolo*, órgão da imprensa católica, documentos oficiais, como a Pastoral coletiva do episcopado de 1890 e as reclamações dirigidas pelos bispos às autoridades republicanas, e a atuação destacada de deputados e senadores defendendo no congresso constituinte de 1890-1891 os interesses da Igreja Católica. Desta forma, procuraremos demonstrar que a atuação integrada dos diversos agentes interferiu nos planos de laicização do governo, tornando as leis daquele período menos prejudiciais à Igreja do que inicialmente se projetara, o que levou à uma acomodação de interesses entre esta e governo

Palavras-chave: Igreja Católica. Governo Provisório. laicização.

ABSTRACT

NEVES, Flávio Rodrigues. *Vozes da reação: atuação católica e laicização do Estado brasileiro (1890 – 1891)*. 2014. 214f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2014.

The main goal of this research is to analyze the performance of different agents of the Catholic Church, to revert the situation of discredit that the Provisional Government tried to impose, in order to establish the Laic State in Brazil. These performances are analyzed through the newspaper “O Apóstolo”, linked to the Catholic Press, official documents, such as “Pastoral Coletiva do Episcopado” from 1890 and the complains made by the bishops to the republicans authorities, in addition to the highlighted performance of congressmen and senators that defended the interests of Catholic Church in the constituent congress from 1890 to 1891. Thus, we intend to demonstrate that the integrated performance of the several Catholic agents interfered on the plans of laicization from the government, making the laws of that period more comfortable for the Church than initially projected.

Keywords: Catholic Church. Provisional Government. Laicization.

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 – "Bancada católica" na assembleia constituinte de 1890-1891.....	186
QUADRO 2 – O processo constituinte: questões relativas à participação política do clero	194
QUADRO 3 – O processo constituinte: questões relativas aos limites de mão-morta...	197
QUADRO 4 – O processo constituinte: questões relativas à regulamentação do casamento civil.....	201
QUADRO 5 – O processo constituinte: questões relativas à secularização dos cemitérios	206
QUADRO 6 – O processo constituinte: questões relativas à laicização do ensino	209
QUADRO 7 - O processo constituinte: questões relativas às limitações impostas às ordens religiosas	212

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. NO MAR AGITADO: IGREJA CATÓLICA, SOCIEDADE E POLÍTICA NO CAMINHO DAS REFORMAS NA SEGUNDA METADE DO OITOCENTOS	30
1.1. O Estado moderniza-se: o avanço das novas ideias.....	31
1.2. Por uma Igreja una: a Igreja Católica e a reforma ultramontana	38
1.3. Reformando o catolicismo brasileiro	48
1.3.1. <u>O processo da reforma: adequando o Brasil à Roma</u>	53
1.4. Igreja Católica e Estado moderno: transformações em rota de colisão	57
2. “FORMAÇÃO E INFORMAÇÃO”: ESTRATÉGIAS ECLESIAÍSTICAS PARA A FORMAÇÃO DOS FIÉIS CATÓLICOS	63
2.1. A voz dos pastores: a atuação oficial da Igreja através da Pastoral Coletiva do episcopado brasileiro de 1890.....	68
2.1.1. <u>Da autoria: o episcopado brasileiro em 1890</u>	72
2.1.2. <u>Do conteúdo: A Pastoral de 1890 e sua missão política e pedagógica</u>	77
2.1.2.1. A doutrina da Igreja perante a separação da Igreja e do Estado.....	81
2.1.2.2. O fato da separação no Brasil.....	84
2.1.2.3. Os deveres dos católicos na nova realidade sócio política brasileira	87
2.2. A voz da imprensa: radicalismo catequético através do jornal <i>O Apóstolo</i>	92
2.2.1. <u>O jornal <i>O Apóstolo</i> e a circulação das ideias católicas</u>	94
2.2.3. <u>Combates nas páginas de <i>O Apóstolo</i></u>	99
3. POR UMA NAÇÃO CATÓLICA! A ATUAÇÃO CATÓLICA NA ELABORAÇÃO DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1891.....	119
3.1. Construindo as “restrições odiosas”: a ação do Governo Provisório na instalação do congresso constituinte	120
3.2. Manifestações do clero brasileiro sobre os projetos da Constituição de 1891 ..	124
3.3. A “bancada católica” no congresso constituinte de 1890-1891	134
3.4. Catolicismo nas tribunas: defesas dos princípios católicos pelos representantes constituintes	139

3.4.1.	<u>Os projetos sobre as relações entre o Estado e a Igreja católica</u>	141
3.4.2.	<u>A inelegibilidade do clero</u>	151
3.4.3.	<u>Debatendo os limites da mão morta</u>	154
3.4.4.	<u>As disputas em torno do casamento civil</u>	156
3.4.5.	<u>A secularização dos cemitérios</u>	158
3.4.6.	<u>Ensino laico para um Estado laico</u>	160
3.4.7.	<u>Da liberdade das ordens religiosas</u>	163
3.5.	A acomodação final entre o projeto católico da Igreja e o do governo	165
3.5.1.	<u>O último clamor episcopal: a representação de Dom Macedo Costa à assembleia constituente</u>	166
3.5.2.	<u>Conquistando alianças: os positivistas</u>	168
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	174
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	177
	APÊNDICES	186

INTRODUÇÃO

Na última década a laicidade do Estado foi colocada em xeque. Ainda que a constituição vigente vede à União, aos estados, ao Distrito Federal e aos municípios manter qualquer relação de aliança ou dependência com as religiões ou com seus representantes, a ressalva feita no texto, permitindo tais relações quando estas forem de interesse público, abriu brechas para muitas contendas.

Dessa forma, se a reafirmação do Estado laico se tornou bandeira de muitos que acreditam que a interferência religiosa seja nociva à democracia, as instituições religiosas ainda marcam forte presença nos domínios do Estado. Como exemplo, podemos citar a expressão “Deus seja louvado” nas cédulas da moeda corrente, a presença do crucifixo no plenário do Supremo Tribunal Federal e a “proteção de Deus” sobre a qual se coloca a constituição atual logo em seu preâmbulo.

Nos últimos anos, as diversas questões envolvendo o Estado e as religiões têm demonstrado o quão frágeis são os limites que regem a relação entre estas esferas de poder. As eleições federais de 2010 deram uma mostra do quanto alguns preceitos, ditados pelos dogmas e pela fé, ainda são capazes de alterar o curso das discussões políticas¹. Recentes projetos tramitados no legislativo federal como as chamadas “cura gay”² e a “bolsa estupro”³, bem como a pressão exercida sobre assuntos ligados aos direitos civis pela bancada

¹ Especialmente na disputa presidencial de 2010 duas situações atestam esta afirmação: o destaque dado à candidata Marina Silva, evangélica, que teria captado bom número de votos entre os evangélicos por conta desta condição; e a inserção de valores religiosos na discussão sobre descriminalização do aborto e concessão de direitos às pessoas homossexuais – aqui católicos e evangélicos foram apresentados na grande mídia como protagonistas de uma "guerra" contra a candidata Dilma Rousseff.

² Em 1990 a Organização Mundial da Saúde (OMS) entendendo que a homossexualidade é uma variação natural da sexualidade humana, definiu que ela não poderia ser considerada como condição patológica. A partir deste entendimento, uma resolução do Conselho Federal de Psicologia (CFP), de 1999, proibiu os profissionais de participarem de terapia para alterar a orientação sexual. Em 2011, o deputado federal João Campos (PSDB-GO) protocolou na Câmara dos Deputados um Projeto de Decreto Legislativo que propunha suprimir a resolução do CFP referente ao assunto. No projeto do parlamentar (PDC 234/11), ele sustava a aplicação do parágrafo único do art. 3º e o art. 4º, que estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da orientação sexual.

³ Chamado oficialmente de “Estatuto do Nascituro” o projeto, que tramita desde 2007, traz o nascituro como foco de proteção. Dentre outras garantias conferidas a ele, pretende ofertar à mulher vítima de estupro a opção de gerar o filho com a tutela estatal, sem a realização do abortamento previsto em lei. Para tanto, assegura o direito à assistência pré-natal, com acompanhamento psicológico da mãe; o direito de ser encaminhado para adoção, com a concordância da genitora; a obrigatoriedade do Estado de arcar com os custos da saúde, do desenvolvimento e da educação da criança, a não ser que seja identificado o genitor do nascituro ou da criança já nascida, que passará a ser o responsável pela pensão alimentícia, nos termos da lei.

evangélica que, a cada eleição, só faz aumentar, mostram como, cada vez mais, os interesses religiosos têm pressionado os direitos políticos.

Os que acreditam na circularidade do tempo veriam neste nosso início de século um retorno aos finais do século XIX. Os que atribuem à História o papel de *mestra da vida* diriam que os homens da contemporaneidade não aprenderam as lições que os tempos do império – quando religião e política estavam oficialmente unidas – nos legaram. Credo, contudo, que toda história procura responder a questões do presente, nos deparamos com dados que confirmam esse postulado. O crescente interesse dos historiadores por estes temas aponta a necessidade da compreensão de algumas questões ligadas ao campo da religião, assim como as suas interferências políticas.

Desde a década de 1980, a historiografia brasileira vem dispensando maior atenção aos temas religiosos, favorecendo o aparecimento de trabalhos produzidos fora dos domínios da historiografia eclesiástica, como até então se fazia. No entanto, a partir da última virada de século, este interesse se notabilizou e uma série de espaços acadêmicos foi construída como consequência e para o incentivo deste campo de pesquisa. A Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR) com seus simpósios nacionais e regionais e o GT da ANPUH de História das Religiões e Religiosidades, com seus simpósios bianuais, além das revistas especializadas destas associações, a PLURA (ABHR), fundada em 2010, e a *Revista Brasileira de História das Religiões* (GT História das religiões e das religiosidades da ANPUH), criada em 2008, representam bem a abertura deste novo espaço. Isto não significa, porém, que a Igreja tenha abdicado de seu interesse sobre a produção historiográfica. Para isto, basta conferir a bibliografia arrolada ao final deste trabalho para constatar que, em sua grande maioria, os trabalhos sobre História eclesiástica e das religiões continuam a ser publicados por editoras vinculadas a institutos católicos, o que demonstra a permanência da ingerência da Igreja sobre esse campo da produção do conhecimento.

Este trabalho é fruto de questionamentos sobre os limites da laicidade do Estado e dos processos para o seu conturbado estabelecimento. Procuraremos, analisando os primeiros dois anos do regime republicano no país (1890 – 1891), investigar as estratégias adotadas pela religião dominante, o catolicismo, para frear a laicização do Estado, como pretendiam alguns representantes do governo, garantindo que a religião continuasse a gozar de destacado prestígio dentro da nova realidade política brasileira.

Ao intitularmos este trabalho de “Vozes da reação” nos vemos obrigados, logo em suas primeiras páginas, a responder duas perguntas que apontam o caminho seguido ao longo destas páginas. Que vozes foram estas? E contra o quê reagiam? Estas respostas apresentam-

nos os agentes principais sobre os quais nos debruçamos nesta pesquisa, e suas atuações em defesa de seu projeto político-social. Além destas duas perguntas, nos desponta ainda uma terceira. Marc Bloch afirmou que a História é a ciência dos homens no tempo⁴. Desta forma, para melhor atendermos as duas perguntas anteriores, torna-se necessário explicitarmos que tempos foram estes, entre os anos de 1890 e 1891, que favoreceram o despontar destas “vozes” e suas “reações”. Estas respostas encontram-se detalhadamente expostas ao longo dos três capítulos que compõem este trabalho.

Em 1889 é abatido o império brasileiro. Derrubado, inclusive, por fissuras que ele próprio ajudou a construir. Desde a segunda metade do século XIX, os avanços da modernidade tornaram a ordem imperial insustentável. As pequenas concessões que aos poucos e forçosamente se fizeram aumentaram ainda mais o fosso que separava a modernidade e o regime imperial. O império tornou-se sinônimo de estagnação e atraso. Politicamente, a modernidade tinha um nome: república. Ela tinha também uma necessidade: a de transformar a sociedade ampliando as oportunidades de ascensão e libertando as consciências e as ações do jugo imperial que até então as oprimia.

A “modernidade libertadora” desfraldada na bandeira republicana chegaria, no entanto, sem um projeto bem definido, sendo implantada por um grupo sem coesão, reunido no golpe do 15 de novembro. Como resultado, assistiu-se a um período de intensa profusão de ideias e de calorosos embates entre os diversos grupos da sociedade na tentativa de consolidar o modelo político e social defendido por cada um deles. Os primeiros anos de sua implantação foram assim os anos da “infância republicana”⁵, como chamou Renato Lessa, em que, entre protestos e tropeços, se construiu o novo regime brasileiro. Foi também o tempo do aprendizado da política sob o novo regime.⁶

A baliza temporal que finaliza o nosso estudo, o ano de 1891, não indica, porém, o fim da “infância” do novo regime. A república ainda titubeava. Foi nele, no entanto, que os primeiros passos começam a ser ensaiados com alguma autonomia. A primeira constituição republicana foi promulgada naquele ano. O período em que esta foi gerada marcou-se assim por disputas entre os diversos interesses na formação desta “infante república”.

⁴ BLOCH, Marc. *Apologia da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.55.

⁵ LESSA, Renato. *A Invenção Republicana: Campos Sales, as Bases e a Decadência da Primeira República Brasileira*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

⁶ Neste sentido, conferir o texto de apresentação de Angela Gomes e Martha Abreu para o dossiê A nova “Velha República” da revista Tempo, da UFF, onde as autoras apresentam a ideia de que a república foi um tempo de aprendizado, não só de caos, como sugeria o Renato Lessa. Ver ABREU, Martha e GOMES, Angela de Castro. “A nova “Velha” República: um pouco de história e historiografia”. Apresentação. *Tempo*, Niterói, n. 26, p. 1 – 14.

Se a república era uma “criança”, a Igreja católica arrogava para si o papel de “mãe”. A “Santa Madre Igreja” através de seu magistério – leia-se, o papa e os bispos – se queria “mãe” e também “mestra”. Nos escritos católicos deste período, vários são os exemplos em que esta analogia é construída, ressaltando o papel materno da Igreja que, segundo os representantes eclesiásticos, “nutrira o Brasil em seu seio desde os tempos da colônia”⁷.

A república, ou melhor, o governo republicano, no entanto, se comportou como uma “criança rebelde”. Ou ainda, como uma criança que não reconhece a mãe que lhe apresentaram. Sua coragem pueril o empurrou para o desejo da emancipação absoluta. O desejo pelo rompimento causou mágoas e levantou conflitos. São estes os nossos objetos de estudo.

Retomemos a primeira pergunta. As vozes de que aqui trataremos serão assim as vozes da “mãe” rechaçada. Não o seu sussurro⁸, mas o seu esbravejo, os protestos e reclamações feitos com destaque e publicidade. Deixando de lado as analogias, as vozes a que nos referimos serão aquelas emanadas de diferentes setores da Igreja, mas que sempre repercutiam o discurso ultramontano defendido pela alta hierarquia católica.

Ao utilizarmos-nos da palavra “vozes”, as ferramentas da retórica e a intencionalidade de suas utilizações não poderiam ser ignoradas, pelo contrário, são enfatizadas. Ao analisarmos a imprensa católica, os documentos das lideranças da Igreja, assim como os pronunciamentos dos representantes da Igreja no congresso constituinte procuraremos sempre ter por base a tríade retórica aristotélica fundamentada no *ethos*, no *pathos* e no *logos*⁹. O *ethos* apresenta-nos a forma como o orador convence o seu público de que está qualificado para falar sobre o assunto, como o seu caráter ou autoridade podem influenciar o seu auditório. O *pathos* remete-nos ao uso de apelos emocionais para alterar o julgamento do público em favor daquele que discursa. E o *logos* aponta-nos ao uso da razão e do raciocínio, quer indutivo ou dedutivo, para a construção de um argumento. Ciente destes três componentes da retórica buscamos compreender não só o conteúdo, mas também as formas

⁷ EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva, 1890. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Editora UnB, 1981.

⁸ Por “voz sussurrada da Igreja” pode-se entender os protestos e articulações que foram elaborados fora dos grandes espaços de divulgação. Este não será o nosso objeto de análise. Outros trabalhos, porém tem sido produzido debruçando-se sobre as negociações interpessoais feitas nos bastidores do cenário político entre os líderes do clero e as novas lideranças políticas da República, como por exemplo, a tese de doutorado tese de doutorado defendida por Edgar da Silva Gomes em 2012 na PUC-SP, *O Catolicismo nas Tramas do Poder: A Estadualização Diocesana na Primeira República (1889-1930)*.

⁹ Cf. PIRIS, Eduardo Lopes. A dimensão subjetiva da argumentação e do discurso: focalizando as noções de *ethos* e de *pathos*. *EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, Ilhéus, n.2, p. 52-62, mai. 2012.

utilizadas para a construção dos argumentos católicos. Neste sentido as reflexões sobre os elementos da retórica oitocentista produzidas por Luis Costa Lima¹⁰ e por José Murilo de Carvalho¹¹ nos deram suporte para as análises das fontes apresentadas nos capítulos desta dissertação.

Na epígrafe desta dissertação, um discurso proclamado na assembleia constituinte de 1890-1891, apresenta os canais pelos quais estas vozes deveriam se fazer ouvida: a tribuna, a imprensa e a prática das famílias foram os caminhos escolhidos para as forças da Igreja arregimentarem-se. Na tribuna, especialmente a do palácio da Quinta da Boa Vista, em que naqueles anos se discutia a elaboração da constituição federal, analisaremos as vozes dos congressistas católicos em defesa dos “direitos” – ou privilégios – da Igreja católica. Na imprensa, ganhará nossa atenção o jornal *O Apóstolo*, importante veículo de divulgação da doutrina católica, principalmente, no Rio de Janeiro. A prática em família seria guiada pelas orientações do magistério eclesiástico, que exercia grande autoridade sobre a prática cotidiana de seus fiéis. Os escritos dos papas e dos bispos, propagados nos sermões dos padres em suas missas dominicais, a qual acorriam grande parte da população, introduziam o pensamento ultramontano nas famílias católicas.

E contra o que estas vozes se opunham? A Igreja como “mãe”, procurava afastar a “infante” república das “más companhias” que poderiam pô-la em “maus caminhos”, prejudicando o seu desenvolvimento. Estas “más companhias” e estes “maus caminhos” a Igreja chamou de “erros modernos”¹². Era contra eles que ela reagia. Aos que viam na república o caminho do progresso nacional, a reação da Igreja significava um obstáculo de necessária superação. A Igreja tornou-se, assim, o símbolo do atraso, ainda que ela recusasse a alcunha de retrógada e atravancadora do desenvolvimento do país.

Ainda que desde o início do século XIX, os documentos papais condenassem as transformações da modernidade, criando estratégias para enfrentá-las, a historiografia sobre a Igreja no Brasil, no entanto, consagrou os anos a partir da década de 1920 como o momento da chamada “reação católica”. Neles, iniciativas como a revista *A Ordem* e o Centro Dom Vital, tendo à frente intelectuais como Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso de Lima, sob

¹⁰ COSTA LIMA, Luiz. *Da existência precária: o sistema intelectual brasileiro*. In: _____. *Dispersa demanda*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.

¹¹ CARVALHO, José Murilo de. História Intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura. *Topoi – Revista de História do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 123-152, 2000.

¹² Segundo documentos papais como o *Quanta Cura* e o *Syllabus* do Papa Pio IX.

a orientação do bispo do Rio de Janeiro Dom Sebastião Leme, concentraram a atenção de grande parte dos estudiosos da Igreja na Primeira república.

Sem ignorar a fundamental contribuição dos movimentos dos anos 1920, acreditamos que atribuir a denominação de “reação católica” às iniciativas desenvolvidas apenas a partir deste período esvazia o sentido da luta travada pelos religiosos nos momentos que seguiram os atos considerados como de desprestígio para com a Igreja, não atribuindo a devida importância às campanhas católicas pré-1920.¹³

Frente ao desprestígio enfrentado ao longo do século XIX, a postura defensiva e reacionária adotada pela Igreja atrelou-a a um extremo conservadorismo. Os líderes da instituição colocaram-se contra as transformações em curso em nome da preservação das tradições católicas. O conceito de reação, desta forma, bem expressa os propósitos dos defensores da Igreja àquele momento. Segundo Giorgio Bianchi,

na linguagem política, o termo indica todo comportamento coletivo que opondo-se a um determinado processo evolutivo em ato na sociedade, tenta fazer regredir essa sociedade para estágios que aquela evolução tinha ultrapassado.

(...)

Os impulsos reacionários têm origem, em primeiro lugar, na hostilidade daqueles componentes sociais que, pelo progresso, são prejudicados em seus privilégios. A sua posição é normalmente exibida como defesa de um sistema de valores que a tendência à igualdade destruiria.¹⁴

Nosso objetivo é mostrar que a reação católica não esperou os movimentos dos anos 1920. Uma série de medidas foi tomada, logo em sequência aos primeiros decretos do Governo Provisório da república, pavimentando o caminho para que o movimento consagrado na historiografia como “reação católica”, em que se destacaram a atuação de membros do clero, como o padre Julio Maria e o bispo Dom Sebastião Leme, e a criação das ligas católicas compostas pelos fieis, pudessem se desenvolver.

A reação seria motivada também pelo apego à tradição católica, entendida por seus defensores como uma “verdade absoluta” e garantidora das melhores maneiras para a condução ordeira e pacífica da sociedade. A defesa da tradição se justifica. Primeiramente, ela é um dos pilares sobre o qual se construiu a Igreja. Além disso, ao falar do caráter fictício das

¹³ Compactuando com esta linha de pensamento, tem-se o trabalho de Giovane José da Silva. Embora esse autor admita a valorosa contribuição dos trabalhos dos católicos pré-1920, a escolha de seu objeto – a atuação do intelectual católico Jonathas Serrano – faz com que suas análises coloquem-se a partir do ano de 1900, período em que o referido intelectual entrou para os Círculos da Mocidade Católica. Cf. SILVA, Giovani José. O Batismo de Clio: Catolicismo social e história em Jonathas Serrano (1908-1931). Dissertação de mestrado. São João Del Rei. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de São João del Rey, 2011.

¹⁴ BIACHI, Giorgio. Reação. In: BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 2004. p. 258-259.

tradições, Eric Hobsbawm¹⁵ afirmou que, em nome dela, podem legitimar-se instituições, *status* ou relações de autoridade, e ainda promover-se a inclusão de ideias, sistemas de valores e padrões de comportamento. Em nome da tradição os líderes católicos procuravam legitimar e defender a permanência de seu domínio.

Mas no final do século XIX, as tradições foram abaladas. A tudo se procurava modernizar: instituições, relações de autoridade, ideologias, valores, padrões de comportamento. Nos planos do governo republicano recém implantado não bastava afastar o cetro do controle do Estado. Precisava-se também afastar o báculo. A laicização tornava-se uma necessidade latente.

Etimologicamente, o filósofo Roberto Romano¹⁶ aponta que o termo “laico” origina-se da palavra latina *laos* – povo. Com o processo de institucionalização da Igreja, o *laos*, o leigo, passou a designar aqueles que, ocupando as posições inferiores na hierarquia católica, tornaram-se dependentes do controle e das orientações do magistério – do grego *magistra*, mestre – eclesiástico. Ainda segundo o autor, laicizar, portanto, significaria libertar o povo do domínio religioso; conferir autonomia as ações do indivíduo.¹⁷ Estas propostas se enquadraram bem nos projetos da república para o Brasil. A laicização tornava-se assim um importante componente da democracia republicana.

No manifesto republicano de 1870, a palavra democracia e suas derivações aparecem citadas 26 vezes ao longo do texto¹⁸. O apelo democrático não era sem fundamento: algumas das maiores fragilidades do Império foram a manutenção dos privilégios e a falta de oportunidades de ascensão política, econômica e social, que eram distribuídas somente entre os círculos próximos ao *establishment* imperial, sendo escassos os casos em que esta regra era superada. Democratização tornava-se, assim, um anseio de todos aqueles que desejavam melhores condições de vida e que esbarravam nas estruturas da coroa.

O governo imperial, no entanto, não poderia se fazer insensível às transformações vivenciadas naquele século. Não seria possível conter o processo de modernização. A partir da segunda metade do oitocentos ela aportaria no Brasil, dando novas configurações à

¹⁵ HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 09-23.

¹⁶ ROMANO, Roberto. In: DINIZ, Lilia. O Estado laico em xeque. Disponível em: http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/o_estado_laico_em_xeque. Acesso em: 28/jan/2014.

¹⁷ ROMANO, Roberto. In: DINIZ, Lilia. O Estado laico em xeque. Disponível em: http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/o_estado_laico_em_xeque. Acesso em: 28/jan/2014.

¹⁸ Cf. MARINHO, Saldanha, et all. Manifesto Republicano. *Caderno Aslegis*, n 37, mai/ago de 2009.

sociedade brasileira. O Rio de Janeiro tornou-se a grande vitrine do progresso. Trens, bondes e luzes elétricas compuseram o novo cenário almejado para o país. Além das transformações urbanas, reformas no campo da educação favoreceram a nova configuração da cidade. As novas escolas e a expansão do acesso à formação superior ampliaram significativamente a classe letrada do país. Somem-se a isso os avanços tecnológicos na área da imprensa que facilitaram a divulgação de ideias e de conhecimentos, tornando-se também um grande espaço de reivindicações. Uma nova classe despontava no engessado império petrino.

O novo grupo aqui citado recusava-se a aceitar as limitações próprias de seu “espaço de experiências”. Ao sentir-se habilitado a ocupar funções de destaque na sociedade, que lhes garantissem possibilidades de ascensão política e social, este grupo criou um novo “horizonte de expectativas”. Segundo Reinhart Koselleck, o distanciamento destas duas categorias torna inevitável a alteração no curso da História¹⁹. Esta alteração concretizou-se na passagem da monarquia a república.

É também Koselleck quem nos lembra que o acirramento das críticas torna-se um caminho aberto para a crise²⁰. A partir da década de 1870, até mesmo setores que estiveram na base de sustentação do império brasileiro, como a Igreja católica, começaram a tecer críticas ao regime. As críticas e o processo que elas desencadearam tornaram-se conhecidos como a “Questão religiosa” e opuseram o processo centralizador do papado, apoiado pelo episcopado brasileiro, ao regalismo do império brasileiro, que convertia a Igreja em apenas mais um “departamento” do Estado. A “Questão”, ao criar uma fissura nas relações entre o Estado e a Igreja, despiu o Império da sacralidade de que este era revestido, facilitando, assim, o aprofundamento de sua crise.

Ainda que a Questão religiosa tivesse colocado a Igreja no papel de contestadora, esta também não passaria ilesa às críticas e à crise. O domínio exercido pelo clero sobre o *laos* tornou-se, na ótica dos propagandistas da república, um empecilho para a transformação da sociedade brasileira. A mudança passava pela superação do regime imperial – e junto a ele, de todas as instituições que lhe davam suporte – ampliando o acesso político a todos aqueles

¹⁹ KOSELLECK, Reinhart. “Espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”: duas categorias históricas. In: _____. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto - Ed. PUC-Rio, 2006. p. 309.

²⁰ Id. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 1999.

capacitados para a função. Democracia, segundo os signatários do Manifesto republicano²¹. E a democracia incluía a laicização.

Para o estudo sobre as relações entre a Igreja e o Estado, especialmente no momento do rompimento de sua aliança, encontramos uma diversidade de conceitos que, por vezes tomados como sinônimos, fragilizam a interpretação histórica do processo. Por este motivo, e até para justificar nossas escolhas, nos próximos parágrafos apontaremos os conceitos em jogo para o caso estudado, enfatizando, inclusive, os motivos de nossas escolhas.

Primeiramente é preciso evidenciar o que entendemos por Igreja. Tomando por base os modelos de igreja propostos por Avery Dulles²², a nossa análise se concentra naquele que melhor permite as análises historiográficas, tendo em vista o seu desenvolvimento enquanto sociedade histórica, dotada de concretude e constituindo-se como um importante ator político. A compreensão que nos interessa é a da Igreja enquanto instituição dotada de estruturas jurídicas e com definição de direitos e deveres dos respectivos membros, constituída de leis e governada por um corpo administrativo hierarquizado²³. Dulles, no entanto, salienta que a adoção de um único *modelo* de igreja não nos é suficiente para esgotar a complexidade que esta comporta. Embora adotemos o modelo institucional e hierárquico de Igreja por ser este a oferecer a melhor possibilidade de análise na sua relação com a política, acreditamos, assim como defende Scott Mainwaring, que “a defesa de interesses organizacionais não é necessariamente contrária à adoção de uma fé sincera”²⁴. Por este motivo, não desprezaremos a existência de uma fé compartilhada por seus membros que pudessem se refletir em suas ações.

Embora a instituição católica se apresente, ao longo dos séculos, como uma das instituições menos flexíveis, torna-se visível que, assim como outras instituições, ela é diretamente afetada pelos processos de mudanças políticas, sociais e econômicas. No entanto, ela também influencia as transformações nestas esferas em virtude das transformações de sua

²¹ MARINHO, Saldanha, et all. Manifesto Republicano. *Caderno Aslegis*, n 37, mai/ago de 2009.

²² DULLES, Avery. *A Igreja e seus modelos*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1978.

²³ Avery Dulles em sua obra *A Igreja e seus modelos* expõe algumas concepções – modelos – de Igreja propostas por teólogos dos últimos decênios, sendo eles: o *modelo institucional*, decorrente da organização jurídica da Igreja; o *modelo místico*, que realça a comunhão de amor dos fiéis com Deus e entre si; o *modelo sacramental*, que põe em foco a face sensível e humana da Igreja como sinal que exprime e comunica a vida do próprio Deus; o *modelo querigmático*, que focaliza a Igreja como arauto da Palavra de Deus; e o *modelo diaconal*, que considera a Igreja como servidora e promotora da justiça, da paz e da fraternidade entre os homens. Cf. DULLES, Avery. Op. cit.

²⁴ MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e a política no Brasil (1916 – 1985)*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 16.

concepção de mundo. Dito isto, o século XIX representa para a Igreja no Brasil um importante momento de transformação na concepção de Igreja derivada das transformações que a sociedade enfrentava ao longo daquele período. Era o momento da transição de uma igreja regalista e nacional, para uma Igreja de fato católica (universal), “romana” e de inspiração ultramontana.²⁵

Como dissemos, a crítica oferecida pela Igreja ao império brasileiro deveu-se ao movimento de centralização do catolicismo proposto pelo papado a partir do pontificado de Gregório XVI, potencializando-se durante a gestão de Pio IX. Este processo de transformação interna da instituição católica, e os conceitos a ele relacionados, foram estudados por Ítalo Santirocchi²⁶ e suas análises serão caras a este trabalho.

O primeiro conceito aplicado ao referido processo de centralização da Igreja apontado por Santirocchi é o de *ultramontanismo*. Em sua análise, o autor remonta à origem do termo, remetendo-o aos períodos medievais, em que identificava os papas eleitos que não provinham do território italiano. Em sua tradução literal, ultramontanismo queria dizer “para além dos montes”. Após a Reforma protestante o termo começou a ser usado pejorativamente por aqueles que, considerando o papa uma autoridade estrangeira, questionavam sua interferência nos assuntos do Estado. No século XVII, o conceito foi associado àqueles que defendiam a autoridade do papa sobre a autoridade dos reis. Na Alemanha, a concepção foi alargada, sendo identificada aos defensores da Igreja em qualquer conflito entre as esferas espiritual e temporal²⁷.

Segundo Santirocchi, no século XIX – e é esta a compreensão que aqui nos serve – o ultramontanismo caracterizou-se pelo movimento pontifício de centralização e fortalecimento do poder papal sobre a Igreja (ou sobre “as igrejas”, já que estas haviam adquirido características nacionais como decorrência da delegação de poder ao longo dos séculos) refletindo-se

num movimento de reação a algumas correntes teológicas e eclesiásticas, ao regalismo dos estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna. Pode-se resumir-lo nos seguintes pontos: o fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; a reafirmação da escolástica; o restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); a

²⁵ Cf. LUSTOSA, Oscar de Figueiredo de. *A igreja Católica no Brasil - república: cem anos de compromisso: 1889 – 1989*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

²⁶ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. *Temporalidades - Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG*, vol. 2, n.2, Ago./Dez de 2010. p. 24 – 33.

²⁷ *Ibid.* p. 24.

definição dos perigos que assolavam a igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais), culminando na condenação destes por meio da Encíclica Quanta Cura e do “Sílabo dos Erros”, anexo à mesma, publicados em 1864.²⁸

Lana Lage da Gama Lima²⁹ utilizou-se do conceito de intransigentismo como um anexo ao ultramontanismo. A historiadora resumiu o intransigentismo como a luta da Igreja contra o Estado laicista e aconfessional. Também Francisco José Silva Gomes³⁰ reafirmou o intransigentismo como fazendo parte da “boa tradição ultramontana”. Para o autor, a proximidade entre os conceitos se justifica já que, o intransigentismo é

uma atitude, uma tendência – tanto no nível das representações e discursos quanto no nível das práticas – de oposição e negação da sociedade nascida da Revolução Francesa e de suas matrizes intelectuais, a ilustração. O intransigentismo é assim uma recusa de transação, concessão, composição, conciliação “com o progresso, com o liberalismo e com a civilização moderna” (artigo 80 e último do Syllabus [1864] de Pio IX, 1846-78). O intransigentismo viu no liberalismo a ideologia que sintetizava todos os males – como viu no socialismo e no comunismo, posteriormente, um exacerbamento do liberalismo – contra os quais era necessário travar uma luta intransigente para conservar os fundamentos integrais da fé e da tradição.³¹

Se de fato os líderes da Igreja que vivenciaram a crise do Segundo reinado e a subsequente substituição do regime político demonstravam uma fiel adesão aos princípios ultramontanos, Oscar de Figueiredo Lustosa³² recusa a sinonímia entre ultramontanismo e intransigentismo. Em seu livro *A Igreja Católica no Brasil República*, o autor apresenta uma matização da adesão ao pensamento ultramontano, afastando-o da simples equiparação ao intransigentismo. Para Lustosa os católicos estavam divididos em duas correntes, ambas ultramontanas e fiéis às proposições papais: a primeira de católicos mais conservadores, ligados ao passado monárquico e que se apresentavam radicalmente contrários à modernidade

²⁸ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. *Temporalidades - Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG*, vol. 2, n.2, Ago./Dez de 2010. p. 24.

²⁹ LIMA, Lana Lage da Gama. A reforma ultramontana do clero no império e na República Velha. *Anais do XIX Simpósio Nacional de História – ANPUH*, Belo Horizonte, junho-1997.

³⁰ GOMES, Francisco José Silva. De súdito a cidadão: os católicos no Império e na República. *Anais do XIX Simpósio Nacional de História – ANPUH*, Belo Horizonte, junho-1997.

³¹ Id. Intransigentismo. In: SILVA, Francisco Carlos; MEDEIROS, Sabrina Evangelista; VIANNA, Alexander Martins (orgs.) *Dicionário crítico do pensamento da direita: ideias, instituições e personagens*. Rio de Janeiro: FAPERJ/Mauad, 2000, p. 253.

³² LUSTOSA, Oscar de Figueiredo de. *A Igreja católica no Brasil-república: cem anos de compromisso (1889 - 1989)*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

sintetizada no modelo republicano. E a segunda identificada a um ultramontanismo moderado que, consciente da irreversibilidade da república, dispunha-se a negociar, a fim de conseguir vantagens que a simples intransigência não lhes garantiria³³. Desta forma, ao longo deste trabalho, ultramontanismo não será tomado como sinônimo de intransigentismo. Procuraremos observar as nuances da ação ultramontana identificando sua vinculação ao modelo radical ou ao moderado.

Ainda no artigo de Ítalo Santirocchi, o conceito “romanização” também ganha destaque. O projeto de unidade difundido por Pio IX convertera-se em um processo de uniformidade. Como consequência, buscava-se apagar as características locais ou nacionais que a Igreja ao longo dos anos tivesse adquirido, atribuindo ao catolicismo espalhado pelo mundo os padrões e modelos da igreja de Roma. A este processo de reforma, os inimigos da instituição denominaram pejorativamente de *romanização* por serem estas transformações caras à igreja romana, mas estarem em descompasso com a realidade brasileira. Segundo Santirocchi a partir da década de 1950 o termo *romanização* foi retomado por estudiosos como Roger Bastide e Ralph Della Cava no intuito de elaborar uma análise sociológica da Igreja no Brasil. Em estudos posteriores, autores reconhecidos por seus trabalhos em história da Igreja como Riolando Azzi e José Oscar Beozzo deram continuidade ao uso do termo criando uma “hegemonia” do conceito de *romanização*, não atentando para o caráter pejorativo que este carregava. Santirocchi apresenta-se contrário à utilização do conceito *romanização*. Para ele, o que ocorreu a partir do século XIX foi uma *reforma* na Igreja guiada pelo modelo ultramontano³⁴.

A crítica ao termo *romanização* justifica-se por dois motivos principais: pela carga pejorativa com o qual o conceito foi formulado e trazido à tona sem a necessária reflexão por parte da historiografia do século XX. Deve-se também à unilateralidade que o termo comporta, como se o processo se tratasse de uma imposição vertical do papa aos bispos brasileiros. Santirocchi aponta uma “auto-conscientização, um sutil movimento verificado na igreja do Brasil, liderado por figuras destacadas do clero, que se afastava nas normas e

³³ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo de. *A Igreja católica no Brasil-república: cem anos de compromisso (1889 - 1989)*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. p. 23 – 25.

³⁴ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. *Temporalidades - Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG*, vol. 2, n.2, Ago./Dez de 2010. p. 27.

mentalidade da igreja lusitana (ainda mantidas) e assumia uma postura mais próxima de Roma.”³⁵

A *reforma* atenderia ainda a demandas do próprio episcopado brasileiro, que entravam em consonância com pensamento romano, indicando a existência de uma via de mão dupla e não unicamente de uma imposição vertical como o termo romanização insinua.

Embora não desconsideremos a força do projeto romano e o protagonismo do papado na transformação da Igreja, apoiados na reflexão de Santirocchi entendemos que a utilização do termo *reforma* torna-se mais pertinente ao nosso trabalho, já que este apresenta maior isenção quanto aos juízos valorativos, presentes no conceito de romanização, por exemplo. Assim, procuraremos encontrar católicos que, embora agindo sob a orientação romana, atuavam criticamente como atores históricos, interpretando a realidade brasileira a partir da ideologia ultramontana e não somente como fiéis a aplicar cegamente um modelo pré-configurado.

A reforma empreendida pela Igreja tinha como principal objetivo combater os projetos de secularização iniciados pela Revolução Francesa e que ganhavam espaço em vários países, adquirindo força no Brasil a partir da segunda metade do século XIX. O termo secularização, recebido com ojeriza pelos membros da Igreja, fora utilizado habitualmente para indicar o processo histórico pelo qual a sociedade e a cultura modernas se libertaram do controle religioso. Segundo Denise Menozzi³⁶, o horror ao termo *secularização* remete-se aos finais do século XVIII, em que a terminologia, própria do direito canônico, era utilizada para indicar a comum opção de um sacerdote de uma congregação regular de passar para o clero secular, ou podia ainda significar uma lícita destinação de bens eclesiásticos para fins profanos. Com o passar dos anos, o conceito passou a significar toda e qualquer vitória da razão sobre o “obscurantismo religioso”, endurecendo as críticas católicas sobre o mesmo. Ainda segundo Menozzi, a partir da segunda metade do século XIX, a secularização passou a ser compreendida em um

plano cultural mais genérico, definindo a emancipação de todos os setores da vida humana da subordinação ao mágico, ao sobrenatural e ao cristão, como também se confundiu com outro substantivo, secularismo, utilizado para definir a ideologia segundo a qual era mister abater todas as religiões e igrejas.³⁷

³⁵ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. *Temporalidades - Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG*, vol. 2, n.2, Ago./Dez de 2010. p. 31.

³⁶ MENOZZI, Daniele. *A igreja católica e a secularização*. São Paulo: Paulinas, 1998.

³⁷ *Ibid.* p. 6.

Giácomo Marramao chama atenção para os efeitos produzidos pela ampliação do uso do conceito de secularização, utilizado tanto pela política quanto nas “ciências do espírito”, tanto pela teologia quanto pela história da cultura e a filosofia. “Secularização tornou-se hoje um termo tanto difuso quanto indeterminado e controverso”³⁸, afirma o autor. O conceito, portanto, poderia assumir proposições e valores diferentes, por vezes diametralmente opostas em decorrência do local de origem e do contexto e dos proponentes de sua utilização. Esta posição é reafirmada por Peter Berger³⁹ em sua exposição sobre o caráter valorativo que o conceito de secularização pode assumir:

o termo “secularização”, e mais ainda, seu derivado, “secularismo”, tem sido empregado como um conceito ideológico altamente carregado de conotações valorativas, algumas vezes positivas, outras negativas. Em círculos anticlericais e “progressistas”, tem significado a libertação do homem moderno da tutela da religião, ao passo que, em círculos ligados as igrejas tradicionais, tem sido combatido como “descristianização”, “paganização” e equivalentes.⁴⁰

Compreendendo secularização a partir da explicação de Menozzi, como a emancipação de aspectos mais genéricos, em plano cultural mais alargado, da vida humana dos domínios da religião, entendemos que este conceito não atende aos objetivos específicos do nosso trabalho, por estarmos preocupados com medidas mais estritamente políticas. É certo que estas medidas visam atingir a vida social como um todo, mas esta análise em larga escala não será contemplada pelos limites desta pesquisa. Concentraremos nossos estudos em um aspecto específico da secularização que diz respeito aos atos políticos: o da *laicização*.

Valério Zanone⁴¹ apresenta a laicização atuando em duas frentes principais, sendo elas a laicização da cultura, oriunda da valorização do pensamento científico, em detrimento das concepções teológicas; e a que aqui mais nos interessa, a laicização do Estado, decorrente “da autonomia das instituições públicas e da sociedade civil de toda a diretriz emanada do magistério eclesiástico e de toda interferência exercida por organizações confessionais”⁴².

³⁸ MENOZZI, Daniele. *A igreja católica e a secularização*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 16.

³⁹ BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria doutrinaria*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

⁴⁰ Ibid. p. 117.

⁴¹ ZANONE, Valério. Laicismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: editora da universidade de Brasília, 2010. 13ª edição

⁴² Ibid. p. 671.

Estado leigo seria, portanto o oposto ao Estado confessional, processo que se consolida no Brasil nos finais dos oitocentos, e contra o qual as vozes que aqui estudaremos reagiram.

Para dar conta de responder às questões que acima apresentamos dividimos esta dissertação em três capítulos. No primeiro deles “No mar agitado: Igreja católica, sociedade e política no caminho das reformas na segunda metade do oitocentos”, procuramos demonstrar como processos em marcha desde o início do século favoreceram o surgimento das condições que colocariam em disputa os interesses da Igreja e os do governo republicano nos primeiros anos de sua implantação. Divido em três seções, mostraremos neste capítulo as transformações pelas quais passou a sociedade brasileira desde a segunda metade do século XIX, que abriram espaço para amplas discussões sobre assuntos consolidados durante o império. Abarcaremos ainda o intenso processo de crítica ao mundo moderno como uma postura defensiva da Igreja romana, chegando tal postura à igreja brasileira, a partir dos bispos formados na ideologia ultramontana. Por fim, nossa análise chegará aos embates que este duplo processo de transformação provocou, colocando em lados opostos os desejos de modernização de grande parte dos homens daquele final de século e o tradicionalismo dos membros da hierarquia católica.

No segundo capítulo, “‘Formação e informação’: estratégias eclesiais para a formação dos fieis católicos”, analisaremos as estratégias adotadas por setores da Igreja na formação pedagógica de seus fiéis. Atuando neste sentido, ocupamo-nos com dois vetores formativos utilizados pelos representantes da Igreja. O primeiro deles refere-se ao principal documento produzido pela alta hierarquia católica no Brasil após a proclamação da república, a Carta Pastoral Coletiva de 1890. Neste documento pretendia-se orientar o pensamento e a prática dos fieis católicos, colocando-os em conformidade às diretrizes ultramontanas, para que assim resistissem ao avanço dos “erros modernos”. Buscava-se também orientar os trabalhos dos padres em seus serviços pastorais no púlpito e no confessionário, tornando, desta forma, mais próximo o controle do clero sobre a vida cotidiana de seus fieis. Através da análise da Carta Pastoral, torna-se possível compreender o projeto de sociedade concebido pelo episcopado brasileiro e sua conseqüente concepção política, que seriam defendidos no congresso constituinte.

O segundo vetor pedagógico analisado neste capítulo é a imprensa católica, especialmente o jornal *O Apóstolo*. Neste periódico, canal de reação mais imediata do clero às determinações do governo republicano, é possível acompanhar, ainda próximo ao calor dos fatos, de que maneira os redatores da folha, membros do clero ultramontano, lidavam com as medidas oriundas do Governo Provisório. As reações que ali encontramos, quase sempre

ocupando a primeira página do jornal, o que destacava a importância conferida àquele tema, criticavam as medidas laicizantes impostas pelo governo através de seus decretos e orientavam o posicionamento dos fiéis frente ao processo de laicização que então se desenrolava. Para atender este propósito, analisamos as edições de *O Apóstolo* compreendidas entre os dias 17 de novembro de 1889, sendo esta a primeira edição do jornal após a proclamação da república, e 8 de março de 1891, data da publicação da terceira e última parte do artigo de análise da constituição recém promulgada. Este período correspondeu a um total de 194 edições e, em suas páginas, procuramos encontrar as campanhas católicas na construção de uma opinião pública que favorecesse aos seus interesses, bem como o trabalho de formação política e moral dos fiéis católicos.

No terceiro e último capítulo, “Por uma nação católica! Atuação católica na elaboração da Constituição Federal de 1891”, nos propusemos a analisar os embates em torno do estabelecimento final do laicismo do país. Pela constituição a ser publicada em 1891, os membros do Governo Provisório procuraram garantir a legitimidade de seus propósitos divulgados ao longo dos anos que antecederam a assembleia através de seus decretos-leis. Nos debates de que o Congresso Constituinte foi palco discutiram-se a fundo as questões ligadas aos limites das relações entre a Igreja e o Estado. A análise dos três grandes volumes de que resultou a compilação das atas das discussões aponta ter sido o tema sendo menos debatido apenas que as questões ligadas ao estabelecimento do regime federativo no país e a divisão das rendas entre os estados e a União.

O esforço em identificar as discussões sobre pautas em que se colocavam em lados opostos os interesses do governo republicano, comprometido com a laicização do Estado, e os interesses da Igreja, defendidos por congressistas que se tornaram porta-vozes das lideranças católicas, que neste trabalho identificamos como uma “bancada católica”, não se dera de maneira fácil. As dificuldades ocorreram não somente pelo imenso volume de material a ser investigado – cerca de três mil páginas, disponibilizadas na íntegra no site do Congresso Nacional – mas em decorrência da irregularidade com que os assuntos ligados à religião foram apreciados nas discussões. O regimento do congresso estipulava que os assuntos fossem debatidos na tribuna somente quando os artigos em estes estivessem contemplados fossem colocados em discussão. Tratando-se de religião, no entanto, isto não ocorreu. Ao longo das três discussões em que os artigos do projeto constitucional foram tratados, ao terem acesso a tribuna, alguns dos congressistas muitas vezes extrapolaram as questões em debate, demonstrando a forte adesão aos interesses da Igreja, manifesta em seus discursos, e que norteava suas atuações naquele congresso. Tais manifestações geraram, muitas vezes, debates

sobre os projetos de laicização ainda que o tema não estivesse na ordem do dia. Assim, nossa preocupação em acompanhar os entendimentos e desentendimentos motivados pelos projetos pró e contra a união do Estado e da Igreja nos obrigou a estarmos atentos a todas as discussões e não somente a pauta do dia em que os assuntos tratando das relações civil-religiosas fossem colocados em debate.

Para melhor compreensão dos debates recorreremos à formulação de alguns quadros dispondo as emendas propostas para os temas relacionados às questões Estado-Igreja, ao longo das três discussões, identificando ainda sua aprovação ou reprovação. A partir dos mesmos, tornaram-se mais claros os rumos tomados pela discussão, em que saíram vitoriosos ora os projetos laicizantes, ora os projetos da Igreja. Estes quadros foram reunidos no apêndice, ao final da dissertação.

Os discursos dos deputados e senadores identificados por nós como componentes da “bancada católica” em grande parte repercutiam as posições dos bispos na Pastoral Coletiva, defendendo, naquela assembleia, o projeto católico para a sociedade republicana brasileira. Os instrumentos da retórica destacaram-se nesses discursos, mostrando sua utilidade para o convencimento de seus ouvintes.

Ao final do trabalho, pretendemos compreender como, em um período intensamente marcado pela aspiração secularizante, setores influentes da Igreja católica mostraram-se tão fortemente persuasivos, conseguindo fazer a instituição superar este período de grande hostilidade. As calorosas discussões político-religiosas que hoje acompanhamos têm suas raízes fincadas naquelas discussões travadas no final do século XIX que este trabalho pretende esclarecer.

1. NO MAR AGITADO: IGREJA CATÓLICA, SOCIEDADE E POLÍTICA NO CAMINHO DAS REFORMAS NA SEGUNDA METADE DO OITOCENTOS

Na segunda metade do século XIX, modernizar-se se tornara uma necessidade latente para o Brasil. Externamente, o próximo contato com sistemas políticos diferentes dos do país, como o dos vizinhos republicanos que circundavam o grande império de Dom Pedro II, oferecia uma alternativa ao modelo tradicional vigente. Somado a isso, havia o apelo das ideologias modernas surgidas no bojo do processo revolucionário que agitara a Europa e que serviam de suporte às críticas contra as instituições imperiais. Internamente, fazia-se urgente atender às demandas próprias da sociedade brasileira, como a superação do regime escravista e das demais prerrogativas excludentes que davam suporte ao *status quo* imperial. Mais do que um desejo, reformar o Brasil era uma urgência.

As transformações postas em curso a partir da segunda metade do oitocentos atingiram todos os setores da sociedade brasileira. O desejo de integrar o país ao rol das sociedades modernas provocou alterações profundas nas estruturas do império brasileiro. As reformas executadas a partir do período supracitado favoreceram o desenvolvimento de novos grupos com demandas políticas próprias que, por estarem afastados do centro da dominação política, viam a possível realização de seus anseios ignorada pelo regime imperial. A tomada de consciência destes setores das restrições políticas que o esquema político do império lhes impunha fez com que as críticas ao governo se intensificassem, exigindo que respostas às questões levantadas fossem providenciadas. Os questionamentos ao império e às suas estruturas faziam com que a implementação das reformas se tornasse fundamental. Os contestadores viam nas reformas uma estratégia de superação do regime e de suas “injustiças”. Os que ocupavam os postos da burocracia do governo viam nas reformas uma condição imprescindível para a manutenção do regime⁴³. Desta forma, pressionadas por ambos os lados, ainda que lentamente, as reformas chegariam.

Uma das instituições imperiais questionada por estes novos grupos contestadores neste momento de agitação foi a Igreja católica. A crítica justificava-se por ser a Igreja um importante instrumento da consciência popular e de legitimação das tradições imperiais. Os críticos entendiam como fundamental diminuir o alcance da ação da Igreja, para assim transformar o império por ela sustentado. Por outro lado, a reforma da Igreja era também uma

⁴³ Para essa ideia ver MARTINS, Maria Fernanda. *A Velha arte de governar: Um estudo sobre política e elites a partir do Conselho de Estado (1842-1889)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007.

demanda interna da instituição, como consequência de iniciativas conduzidas desde a Europa, tendo por finalidade fortalecer e reafirmar o poderio católico.

Neste capítulo, procuraremos apresentar o panorama das reformas que atingiram a sociedade e a política brasileira em finais do século XIX. As reformas que visavam modernizar o país esbarravam no processo reformista “antimoderno” emanado do governo romano da Igreja, que ganhara a adesão da elite eclesiástica local. As transformações em direções opostas que se vislumbravam nos projetos da política e da Igreja colocaram os dois poderes em frequente conflito, que pretendemos analisar ao longo deste trabalho.

1.1. O Estado moderniza-se: o avanço das novas ideias

As últimas décadas do século XIX acompanharam a derrocada do regime imperial e a implantação do regime republicano. A mudança do regime, no entanto, deu-se sem grandes revoluções, como fora característico da sociedade brasileira, buscando-se realizar as reformas que se faziam urgentes dentro da ordem e evitando maiores conflitos.

Segundo Gizlene Neder⁴⁴, o momento inicial para que as reformas da sociedade brasileira fossem postas em curso deu-se em finais da década de 1840, com a ascensão de jovens políticos do Partido Conservador – “homens novos”, na expressão cunhada por José de Alencar – às altas funções da política nacional, destacando-se então nomes como os de Nabuco de Araújo, José Maria Paranhos (o Visconde do Rio Branco) e Francisco Inácio de Carvalho Moreira (o Barão de Penedo). Ainda segundo a autora, conservadores e modernos, os “homens novos” propuseram mudanças institucionais que alterariam os rumos da política no Brasil. No entanto, a resistência dos setores mais conservadores às medidas sugeridas fez com que o projeto modernizador enfrentasse grande resistência, arrastando-se tal situação até mesmo os tempos republicanos.

As reformas implementadas durante o mandato do Visconde do Rio Branco, ainda que feitas *à carretilha*⁴⁵ e tendo provocado desentendimentos entre conservadores e liberais, promoveram alterações significativas para a sociedade brasileira. Interessa-nos, portanto,

⁴⁴ NEDER, Gizlene. “Carretilhas” em ação: Reforma e conservadorismo no Segundo Reinado. *Dimensões: Revista de História da UFES*, Vitória, v. 28, p. 82-102, 2012.

⁴⁵ Assim ficou conhecida a prática de se fazer aos poucos pequenas mudanças que, em conjunto, pretendiam alterar a prática política corrente no país. Cf. NEDER, Gizlene. Op. Cit.

compreender as transformações sociais que estas reformas possibilitaram, dando espaço para que novos grupos se destacassem, favorecendo a discussão de questões que, até então, não estavam na pauta dos quadros que tradicionalmente exerceram o controle político do império. Neste sentido, torna-se necessário apresentar algumas mudanças próprias daquele período, para bem entendermos as características das discussões do final do império de que foram tributárias aquelas desenroladas nos anos iniciais da república. Muitas destas transformações tiveram seu estopim com a reforma do gabinete Rio Branco (1871 – 1875).

A primeira característica que nos importa ressaltar diz respeito ao alargamento dos setores com possibilidade de formação superior. Ao ampliar o sistema educacional do país, a reforma Rio Branco franqueou o acesso a camadas antes excluídas do ensino superior, principalmente através das faculdades ligadas à prática e consideradas necessárias à modernização pretendida, como as de engenharia e as ciências exatas, mas também nas tradicionais faculdades de direito de São Paulo e Recife, reconhecidamente o ponto inicial da carreira política no império. Sendo a carreira política o objeto de cobiça de grande parte dos bacharéis brasileiros, como consequência desta ampliação gerou-se um descompasso entre o número de novos postulantes aos cargos políticos e as oportunidades disponibilizadas. Além disso, a preparação para carreira política de indivíduos que, por não estarem ligados às famílias tradicionais do império, não tinham acesso garantido a estas oportunidades, justificava as críticas que essa nova classe instruída fazia ao *establishment* imperial.

Ainda no âmbito das faculdades, importa-nos reconhecer as atividades extra curriculares de que a academia se fazia cenário. Como afirma Angela Alonso, “atividades políticas eram usuais nas escolas superiores, com sua tradição de clubes, sociedades, pequenos jornais e sua ênfase na oratória. As faculdades eram, pois, um espaço político.”⁴⁶ Concentrando grande parte de descontentes com a falta de oportunidades políticas, os grupos formados nas faculdades reuniram grande parte dos contestadores do império, que ascenderiam politicamente durante a república.

A decadência do modelo econômico que sustentara o país desde os tempos da colônia também foi preponderante na nova conjuntura que se apresentava naquele final de século. A proibição do tráfico negreiro e o paulatino encerramento da escravidão no país favoreceram a decadência econômica dos proprietários dos engenhos açucareiros de Pernambuco e da Bahia e das lavouras cafeeiras do Vale do Paraíba. Em contrapartida, ascendia a participação das províncias do sul do país, com destaque para os produtores cafeeiros do oeste paulista, sem

⁴⁶ ALONSO, Ângela. *Ideias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil Império*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. p. 120.

que esta mudança fosse, no entanto, acompanhada pela ampliação das oportunidades políticas. Este descompasso acrescentou mais uma fissura às bases de sustentação do império.

Ainda sobre as transformações do período, a mobilidade provocada pelo fim da escravidão, somada ao aporte das levas de imigrantes chegados ao país para substituir a mão de obra escrava, ampliou consideravelmente a população urbana. Esta transformação se expressou não somente no crescimento demográfico, mas também na infraestrutura das cidades. A cidade do Rio de Janeiro, por exemplo, tornou-se a “vitrine da modernidade”, ostentando o que Maria Tereza Chaves de Mello chamou de “imagens do progresso”⁴⁷. A luz elétrica e os transportes públicos abriram novos espaços de sociabilidade, possibilitados pela facilitação da circulação das pessoas, seja em distâncias curtas com os bondes, ou mesmo em longas distâncias, nas viagens de trem. Atribuiu-se assim um novo valor às ruas, permitindo que indivíduos oriundos de diferentes grupos sociais circulassem pelos mesmos espaços, debatendo ativamente os temas do cotidiano nacional, como foram as questões envolvendo o governo e a Igreja.

Se os trens e bondes favoreceram a circulação de pessoas, novos avanços tecnológicos permitiram também a circulação de ideias. A instalação do cabo telegráfico submarino em 1874 ligando o Brasil a Europa tornou mais célere o compartilhamento de informações e pensamentos do que nos tempos em que as notícias chegavam a bordo de navios. As novidades, adaptadas à realidade brasileira, ganhavam publicidade através da imprensa que também tomou um novo fôlego naquele final de século. Novos processos técnicos baratearam o custo da produção escrita e expandiram a produção de livros e periódicos, dilatando o universo da leitura para além da população letrada. Notícias, folhetins, charges, “focacas” e anúncios eram lidos para a população ágrafa que circulava pelas ruas das cidades, divulgando as matérias saídas nos jornais, especialmente os publicados na Corte.

O processo de modernização do Brasil foi ainda acompanhado de perto pelo fortalecimento da classe militar. Enquanto o império de Dom Pedro II apresentava sintomas de decadência, o exército que saíra vitorioso da guerra contra o Paraguai assumia feições de uma instituição independente, demandando a valorização de seus membros. As campanhas por promoções e melhorias salariais, ignoradas pelo governo, e o desejo de verem igualmente distribuídas as oportunidades entre militares e civis, o que se tornava inaplicável dentro da ordem imperial, fizeram com que parte da classe militar juntasse suas vozes ao coro dos descontentes com a política nacional.

⁴⁷ MELLO, Maria Tereza Chaves de. *A república consentida: cultura democrática e científica do final do Império*. Rio de Janeiro: Ed. FGV: Ed. UFRJ, 2007. p. 126.

O somatório dessas questões resultou em uma situação até então nunca experimentada no Brasil. A existência de grupos qualificados de questionadores do *establishment* imperial e a existência de espaços e instrumentos para a discussão e a divulgação de seus projetos construíram um ambiente de expressão política para os setores alijados das oportunidades tradicionalmente distribuídas, configurando “uma espécie de microespaço público paralelo à vida parlamentar”.⁴⁸ Um encorpado movimento de contestação político-intelectual ao império ganhou as ruas, em protesto contra os privilégios sobre os quais se sustentava o regime.

Para embasar as críticas aos fundamentos do império, um novo conjunto de teorias foi mobilizado pelos novos intelectuais, dando legitimidade às suas proposições. A compreensão deste processo foi interpretada por pesquisadores contemporâneos sob perspectivas diversas. Luiz Costa Lima, por exemplo, analisou a “importação” de teorias estrangeiras como sinal explícito da “fraqueza intelectual” da *intelligentsia* oitocentista, cujos resquícios se sentiriam ainda na atualidade. O recurso às ideias estrangeiras, segundo Costa Lima⁴⁹, revelava as características do sistema intelectual brasileiro que, em seu entendimento, era uma cultura “voltada para fora” e “carente” de um pensamento original. A adesão a ideologias importadas seria assim um sintoma do “torcicolo cultural” que, segundo o autor, acometia o sistema intelectual brasileiro.

Distanciando-se do pessimismo de Luis Costa Lima, a interpretação de José Murilo de Carvalho⁵⁰ não apresenta com negatividade a influência das novas ideias sobre a intelectualidade brasileira. Para o autor, a circulação de ideias era um fenômeno universal e não se restringiu ao caso brasileiro. Mesmo a Revolução Francesa, fonte de inspiração de grande parte das ideias modernas, segundo Carvalho foi “tributária de ideias e valores estéticos do mundo antigo, sobretudo de Roma, o mesmo podendo ser dito da Revolução norte americana”⁵¹.

Ângela Alonso vai ainda além da interpretação de Carvalho. A autora relativiza o caráter tributário dos intelectuais brasileiros em relação às ideologias estrangeiras, questionando a própria definição do movimento intelectual do final do império,

⁴⁸ ALONSO, Ângela. *Ideias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil Império*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. p. 95.

⁴⁹ COSTA LIMA, Luiz. *Da existência precária: o sistema intelectual brasileiro*. In: _____. *Dispersa demanda*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.

⁵⁰ CARVALHO, José Murilo de. História Intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura. *Topoi: Revista de História do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 123-152, 2000.

⁵¹ *Ibid.* p. 126.

constantemente pautada pela proposição clássica de Silvio Romero de “ideias estrangeiras em revoadas e intelectuais nacionais imitativos”⁵². Para Alonso, “categorias como ‘darwinismo’, ‘positivismo’, ‘spencerianismo’ e ‘liberalismo’ sofreram apropriações, redefinições, usos políticos”⁵³. Mais do que a simples aplicação dos modelos, interessava questionar o motivo do sucesso de certas “teorias” em detrimento de outras. A resposta não seria intrínseca à ideologia postulada, mas estaria nos agentes sociais que recorreriam a tais ideias, selecionando-as e tomando-as como orientação de sua ação política. Desta forma, a escolha das ideias estrangeiras fazia-se por razões práticas: tais atores “estavam em busca de subsídios para compreender a situação que vivenciavam e para desvendar as linhas mais eficazes de ação política”⁵⁴. Desta forma as ideologias que ganharam espaço entre o grupo de contestadores do império foram aquelas que ofereceram elementos para a crítica ao sistema de privilégios por ele legitimado: privilégio de raça, privilégio de religião e privilégios políticos.

Destas teorias modernizadoras, uma delas apresentou um protagonismo dentre as demais “graças ao fato de lidar com toda a gama do conhecimento, tendo respostas para todas as inquietações e vicissitudes do cotidiano”⁵⁵: o positivismo. Segundo Maria Tereza Chaves de Melo, coube ao positivismo a introdução de duas ideias mestras que deram suporte às críticas ao regime imperial, sendo elas a evolução escalonada da História e o cientificismo. A crítica embasada no positivismo apontava para a necessária superação do defasado *status quo* imperial, rompendo com todas as prerrogativas que davam suporte ao trono e impediam o progresso dos indivíduos e da nação. Um destes suportes, cujo rompimento se fazia urgente, era a união entre o trono e o altar, substituindo o “arcaico e irracional” dogmatismo católico que servira para manter o povo na escuridão pela luz da ciência que seria a grande introdutora do progresso⁵⁶.

Reunidos em torno do novo repertório intelectual, os grupos alijados do centro de decisão política tornavam cada vez mais contundentes as críticas ao regime. Somando-se isto ao processo de decadência do império, que as transformações sociais da segunda metade do oitocentos engendraram, estavam postas as condições que levaram o regime monárquico ao

⁵² ALONSO, Ângela. *Ideias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil Império*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. p. 26.

⁵³ *Ibid.* p. 31.

⁵⁴ *Ibid.* p. 39.

⁵⁵ MELLO, Maria Tereza Chaves de. *A república consentida: cultura democrática e científica do final do Império*. Rio de Janeiro: Ed. FGV: Ed. UFRRJ, 2007. p. 96.

⁵⁶ *Ibid.* p. 94 - 105.

seu termo. Os amplos clamores por liberdade e igualdade vislumbravam no regime republicano a possibilidade de concretização do que o “caduco” império não lhes consentiria. O golpe final ao trono de Pedro II viria então carregado de desejos pelo progresso que cultivavam não só o grupo de militares que gestou o golpe, mas todas as camadas sociais que não viam suas aspirações correspondidas pelo antigo regime. A liberdade, a igualdade e o progresso eram aspirações que caberia à república consolidar⁵⁷.

A república proclamada em 15 de novembro de 1889 tinha por missão, portanto, levar a cabo o processo de modernização da sociedade brasileira que o império deixara inconcluso. Seria ela a responsável por distribuir as oportunidades entre todos aqueles aptos às funções pretendidas, independente de sua origem social, como tanto se pretendia durante o reinado de Pedro II. Para tanto, os novos líderes políticos buscaram desvincular-se dos valores imperiais, dando início ao processo de reconstrução da sociedade brasileira com base nos conceitos da ciência e da razão.

O Governo Provisório da república, instalado para dar início às transformações que se esperava sob o regime republicano, se constituiu de representantes das diversas correntes políticas e dos diferentes setores que participaram do movimento de crítica ao império. Para ocupar a chefia do governo indicou-se o Marechal Manuel Deodoro da Fonseca, “republicano de última hora” que, pelo prestígio gozado frente às tropas do exército, foi elevado ao papel de liderança do movimento militar. Ao seu lado e como principal mentor das reformas levadas a cabo pelo novo regime, esteve o liberal baiano Rui Barbosa, que ocupou o ministério da Fazenda. A eles se juntou ainda o professor da Escola Militar e adepto do positivismo Benjamin Constant, na pasta da Guerra; o jornalista republicano fluminense Quintino Bocaiúva, como ministro dos negócios estrangeiros; o republicano histórico Aristides Lobo, ocupando o ministério do interior; e Manuel Ferraz de Campos Salles, representante dos cafeicultores paulistas e membro do partido republicano daquele estado, na pasta da justiça; o positivista gaúcho Demétrio Nunes Ribeiro, que ocupou o ministério do comércio e obras públicas; e Eduardo Wandenkolk, como ministro da Marinha. A eles coube o estabelecimento da nova institucionalidade que, a partir de então, definiu a forma e a organização do novo regime.

Junto com império, anulou-se também a constituição que, desde sua promulgação em 1824, regera a nação. Sendo assim, o Governo Provisório arrogou para si a responsabilidade de formular as primeiras medidas que garantissem o funcionamento ordeiro da nação. De

⁵⁷ Cf. MELLO, Maria Tereza Chaves de. *A república consentida: cultura democrática e científica do final do Império*. Rio de Janeiro: Ed. FGV: Ed. UFRRJ, 2007.

acordo com Aliomar Baleeiro, o trabalho de sistematizar as primeiras determinações do Governo Provisório coube ao ministro Rui Barbosa. Segundo o autor, derrubado o regime imperial na madrugada de 15 de novembro, no cair da noite do mesmo dia,

[Rui Barbosa] sentou-se de caneta em punho, defronte de uma resma de papel almaço, institucionalizando os fatos da manhã. E assim, antes que voltasse ao solo toda a poeira da cavalgada de Deodoro, começou este a assinar o Decreto orgânico que instituía o Governo Provisório da nova república.⁵⁸

Ainda que representassem o primeiro esforço de sistematização da república brasileira, os decretos do Governo Provisório não gozavam da legitimidade necessária às leis de um país livre e democrático, como se pretendia o Brasil sob o regime republicano. Por este motivo, tornava-se necessário elaborar uma constituição que desse vigor à república recém-implantada. De acordo com Giuseppe de Vergottini, a aprovação de uma constituição se tornava um ponto fundamental para a estabilização e a racionalização do recém-implantado sistema de poder, já que:

a constituição é um ponto firme, uma base coerente e racional para os titulares do poder político, que visam, mediante ela, dar estabilidade e continuidade à sua concepção de vida associada.

Com a constituição são então fixadas múltiplas garantias para defesa da ideologia dominante e dos institutos constitucionais fundamentais.

(...)

A par da função constitutiva legitimadora de um novo Estado, a Constituição pode ter a função mais limitada da legitimação de um novo titular do poder político. Isso explica que, especialmente nos Estados novos, a cada reviravolta interna decorrente de um golpe de Estado, suceda a adoção de uma nova Constituição, nem sempre com conteúdos profundamente diversos da Constituição anterior, então ab-rogada.

A Constituição possui, finalmente, uma função de propaganda e de educação política. Isso se verifica facilmente nas Constituições de elevado conteúdo ideológico (...), cujos textos contem, não só normas organizativas, mas, sobretudo princípios de orientação e estímulos de ativação das massas.⁵⁹

Desta forma, seria na constituição que os líderes republicanos consolidariam as transformações almejadas desde os tempos finais do império.

No entanto, o enraizamento de valores tradicionais que por longos anos marcaram a nação dificultaria a tranquila realização das desejadas transformações sociais. Indivíduos e instituições não aceitavam pacificamente serem limados dos centros de poder como engrenagens obsoletas, para a necessária modernização do sistema político. Lutariam, assim,

⁵⁸ BALEEIRO, Aliomar. *Constituições Brasileiras: 1891*. 2ª Ed. Brasília: Senado Federal; Ministério da Ciência e Tecnologia, Centro de Estudos Estratégicos. 2001. p. 13.

⁵⁹ VERGOTTINI, Giuseppe de. *Constituição*. In: BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 2004. p. 258-259.

ocupando os espaços abertos pelos movimentos contestadores que empurraram o império para o seu fim, no intuito de preservar seu prestigioso *status*. A Igreja Católica foi uma destas instituições. Recusou-se a aceitar a pecha de “retrógrada” e de constituir-se em empecilho para o desenvolvimento do indivíduo e da nação, lutando por espaço na nova realidade republicana.

Se as transformações próprias daquele tempo faziam com que o Estado passasse por alterações profundas, tampouco a Igreja passou ilesa pelas convulsões políticas do último século e, conseqüentemente, também se reformara. No caminho das reformas, as negociações e os conflitos entre a defesa da tradição por parte da Igreja, e a da modernidade, por parte dos homens da política, provocaram embates de que foram palco os últimos anos do século XIX.

1.2. Por uma Igreja una: A Igreja Católica e a reforma ultramontana

As transformações sociais ocorridas no Brasil na metade final dos oitocentos não se restringiram à ordem política e econômica, como apresentamos nas páginas anteriores. Atingiram em cheio as maneiras de pensar e agir, levando grande parte da população a questionar as bases que sustentavam o império já em vias de extinção. A Igreja católica, instituição legitimadora da monarquia, via assim seu poder ser refutado, junto com o poder imperial. Para que o altar não naufragasse com o trono, fazia-se urgente um movimento de reação por parte da Igreja, evitando que o avanço da modernidade e das concepções científicas e racionais não solapasse de vez seu poderio no Brasil.

Se a modernidade provocou intensas alterações no cotidiano dos brasileiros, este processo não se fazia desconectado das convulsões que agitavam a Europa desde o período da Revolução Francesa. O processo revolucionário que, com o objetivo de derrubar a ordem constituída, afetou diretamente os interesses da Igreja católica, fez com que a instituição resistisse ao avanço da modernidade. A hostilidade com que se enfrentavam ambos os atores da disputa - o pensamento moderno e a Igreja católica - resultou, por parte da alta hierarquia eclesiástica, em uma série de condenações às transformações em curso, sedimentando uma pretensa incompatibilidade entre o catolicismo e a modernidade. Entender a origem dos conflitos entre o pensamento moderno e governo central da Igreja torna-se assim fundamental para bem compreendermos as motivações que embasarão as questões que analisaremos nos capítulos seguintes.

O século XIX foi reconhecidamente um período de grande avanço das ciências. O processo científico calcado na experiência e na razão levou os cientistas das diversas áreas a recusar explicações baseadas em critérios apriorísticos, como eram aqueles baseados na fé e amplamente defendidos e divulgados pela Igreja. Salientava-se assim, a oposição entre fé e razão.

O pensamento racional e científico dos oitocentos, no entanto, teve suas origens na Ilustração do século XVIII. Ao mobilizar o poder da razão, tornando o homem protagonista da História e levando-o a tomar um lugar que até então fora ocupado somente por Deus, deu início a uma série de questionamentos com os quais a Igreja católica teve de lidar. Foi na Revolução Francesa que a elite católica encontrou sua mais forte oposição, configurando-se este como um dos episódios mais traumáticos de sua história e tendo as medidas dele decorrentes repercutido por todos os territórios onde o catolicismo estava presente. Para Giacomo Martina,

A revolta, que inicialmente se propunha o fim do absolutismo e das estruturas a ele vinculadas, assumiu bem cedo aspectos antirreligiosos, primeiro com a tentativa de criar uma Igreja nacional, bastante independente da Santa Sé, e depois, diante do declínio e do fracasso dessa experiência, transformou-se numa séria tentativa de descristianização, o primeiro exemplo de toda uma série de esforços realizados neste sentido nos séculos XIX e XX na Europa e na América Latina.⁶⁰

As dificuldades que a Revolução francesa impôs ao clero católico contribuíram para que os ideais da liberdade e da igualdade – defendidos pela Revolução e transformados em bandeira pelos diversos movimentos liberais e republicanos – fossem contestados pela elite eclesiástica. Na liberdade pretendida pela revolução o clero enxergava a rejeição de todas as regras que permitiam a condução ordeira da sociedade, em nome da realização das vontades pessoais, o que culminava em um “individualismo danoso a humanidade”⁶¹. A outra aspiração dos revolucionários, a da igualdade, na interpretação das líderes católicos, significaria a dissolução de todos os princípios da autoridade, já que, estando todos os indivíduos em igual condição, não haveria suporte para nenhuma hierarquia, nem mesmo aquela “estabelecida por Deus”, ou seja, a existente entre o clero e os fieis. Ainda segundo Martina,

a revolução em seus aspectos mais hostis à religião reúne toda a herança do iluminismo francês, que tinha violentamente atacado a Igreja e pregado o ateísmo. Essa descristianização foi facilitada por todo um complexo de causas, dentre as quais não podemos esquecer as fraquezas e os erros da própria Igreja, muito ligada

⁶⁰ MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: De Lutero aos nossos dias*. Vol. III – A era do liberalismo. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 12.

⁶¹ *Ibid.* p. 38.

ao trono, por demais habituada a muitos privilégios, muito propensa a admitir às ordens sacras homens sem vocação e até mesmo sem fé.⁶²

Destruindo as estruturas do *ancien regime* e desestabilizando o poder da Igreja, a Revolução Francesa abriu um fosso por muito tempo intransponível entre a instituição católica e a modernidade. A experiência traumaticamente marcante da revolução seria ainda lembrada ao longo de todo o século pelos líderes do clero. Contra os movimentos de transformação social em que se identificassem elementos modernos, os eclesiásticos apresentavam o que, em suas interpretações, foi a situação caótica vivida pela França pós revolucionária, como estratégia para refutar as mudanças que tanto lhes amedrontavam⁶³.

Segundo Roger Aubert, ao sedimentar as hostilidades entre a Igreja e a modernidade, a Revolução Francesa cindira em dois grupos as autoridades eclesiásticas: o grupo dos otimistas – também chamados de *moderados ou liberais* – que buscava de alguma forma conciliar os avanços da modernidade com a doutrina da Igreja; e o grupo dos *zelosos* ou *intransigentes* – ou “*simplesmente católicos*”, como se autointitulavam – que manifestava expressamente sua recusa aos avanços da modernidade como forma de salvaguardar os interesses da instituição católica⁶⁴.

Desde o início do século, dividiram-se nos postos mais altos da hierarquia católica homens oriundos destas duas tendências. Foi, no entanto, a partir da eleição do papa Gregório XVI, do grupo dos *zelosos*, cujo pontificado se estendeu entre os anos de 1831 e 1846, que uma era de intransigência se instaurou na Igreja católica⁶⁵. Em sua encíclica de maior repercussão, a *Mirari Vos*,

o papa Cappellari, após recordar os riscos que se corre por causa da “ampla conjuração dos maus” e depois de agradecer a Deus que lhe concedeu “conseguir respirar diante do terror”, não hesita em afirmar que – embora com grande mal-estar – deve deixar a indulgentiam benignitatis e, por força da autoridade divina recebida,

⁶² MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: De Lutero aos nossos dias*. Vol. III – A era do liberalismo. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 44.

⁶³ No caso brasileiro, esta referência negativa foi largamente utilizada pelos bispos em sua Carta Pastoral Coletiva de 1890.

⁶⁴ AUBERT, Roger. *A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno*. Petrópolis: Vozes, 1975. t.1. p. 38.

⁶⁵ Apenas para exemplificar o obscurantismo que se inaugurara com o papa Gregório XVI cumpre-nos ressaltar o seu total fechamento aos “sinais do tempo” condenando severamente a liberdade de consciência e todos os avanços tecnológicos, impedindo inclusive a construção de ferrovias e a iluminação a gás nos territórios pontifícios. Cf. MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: De Lutero aos nossos dias*. Vol. III – A era do liberalismo. São Paulo: Edições Loyola, 1996. 213-314.

virga compescere. Aqui a encíclica faz referência explícita a 1Cor 4, 21⁶⁶. A própria alternativa drástica paulina não deixa dúvida quanto a orientação do papado em considerar definitiva uma avaliação essencialmente negativa das circunstâncias históricas e a concluir que – diferentemente dos séculos anteriores – a Igreja se encontra diante de um contexto patológico da expressão da fé. O uso do bastão – isto é, da severidade e das condenações – torna-se assim uma desagradável, mas imperiosa necessidade, em vez da caridade e da mansidão.⁶⁷

De acordo com Giuseppe Alberigo, os “tempos do bastão” só teriam fim com o Concílio Vaticano II, quando a “misericórdia” voltaria a ter espaço na Igreja⁶⁸. Rodrigo Coppe Caldeira, no entanto, nos chama atenção para o cuidado que devemos ter em não considerar estes diversos papados como um bloco único, ignorando as várias nuances existente entre eles.⁶⁹ Ainda assim, tanto para Caldeira como para Alberigo⁷⁰, o período foi fortemente marcado pela fobia em relação a qualquer transigência com o pensamento moderno.

O movimento de intransigência conduzido pelos “simplesmente católicos” não tardou a se espalhar por todo o mundo católico, tornando-se conhecido também pela alcunha de *ultramontanismo*. O historiador Ítalo Santirocchi, resumiu os idealizadores do movimento ultramontano como empenhados no fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais e na definição dos “perigos” que assolavam a Igreja e na sua consequente condenação⁷¹

A era de intransigência inaugurada no pontificado de Gregório XVI teve seu ápice com o de Pio IX, o segundo mais longo da história⁷². Reconhecido por seu caráter conciliador, segundo Martina, ao chegar à cátedra de Pedro, Pio IX representou uma esperança aos

⁶⁶ “Que preferis? Que eu vá visitar-vos com a vara, ou com caridade e espírito de mansidão? BIBLIA. Português. Bíblia sagrada. São Paulo: Editora Ave Maria, 2005. p 1469.

⁶⁷ ALBERIGO, Giuseppe. *A igreja na História*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 272

⁶⁸ O bastão e a misericórdia são imagens utilizadas por Giuseppe Alberigo para demonstrar a mudança na orientação da Igreja ao longo dos séculos XIX e XX. Cf. ALBERIGO, Giuseppe. *Op. Cit.* p. 272; Id. O Concílio Vaticano II. In: _____ (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Editora Paulus, 1995.

⁶⁹ CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Bases temporais para o estudo histórico da Igreja católica do século XX. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 5, n. 10, jun. 2007, p. 79.

⁷⁰ ALBERIGO, Giuseppe. *A Igreja na História*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 269.

⁷¹ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. *Temporalidades - Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG*, vol. 2, n.2, ago/dez de 2010. p. 24 – 33.

⁷² Pio IX governou a Igreja por 31 anos entre 1846 e 1878. O seu pontificado teria sido superado somente pelo pontificado do apóstolo Pedro que segundo a tradição acrítica governou a Igreja por cerca de trinta e sete anos.

cardeais de tendência moderada⁷³. Entretanto, questões políticas decorrentes do processo de unificação da Itália colaborariam significativamente com endurecimento da Igreja diante da modernidade.

Tendo irrompido a partir da segunda metade do século XIX o processo de unificação italiana, o poder temporal do papa foi contestado. De acordo com Giacomo Martina, entendiam os revolucionários italianos serem incompatíveis os deveres universalistas do chefe da Igreja universal aos da causa nacionalista, devendo os deveres espirituais restringir a atuação do papa como um líder político. As tensões resultantes do processo de expropriação do poder papal – a “Questão Romana”, como ficou conhecido o episódio – marcou um momento de reorientação da ação da Igreja⁷⁴. “Daí em diante ele [Pio IX] estava mais persuadido do que nunca de que havia uma íntima relação entre os princípios de 1789 e a destruição dos valores tradicionais da ordem social, moral e religiosa”⁷⁵. Como consequência, uma série de medidas foi tomada, marcando ainda mais a condenação à modernidade feita pela Igreja católica.

No longo pontificado de Pio IX, dois momentos expressaram esta radicalização da Igreja como resistência aos difíceis tempos enfrentados. A promulgação da Carta Encíclica⁷⁶ *Quanta Cura* e do documento em anexo, o *Syllabus*, bem como a convocação do Concílio Vaticano I e os documentos nele produzidos, destacaram-se como expressões da reação da

⁷³ MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: De Lutero aos nossos dias*. Vol. III – A era do liberalismo. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 214.

⁷⁴ Para este assunto ver MARTINA, Giacomo. Op. cit. p. 211 et. seq.; AUBERT, Roger. *A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno*. Petrópolis: Vozes, 1975. t.1. p. 27 et. seq.

⁷⁵ AUBERT, Roger. Op. cit p. 29.

⁷⁶ A carta encíclica, ou apenas encíclica é um documento pontifício dirigido aos bispos de todo o mundo e, por meio deles, a todos os fiéis. A encíclica é usada pelo Papa para exercer o seu magistério ordinário. Trata de matéria doutrinária em variados campos: fé, costumes, culto, doutrina social, etc. A matéria nela contida não é formalmente objeto de fé. Mas, a ela, se deve o religioso obséquio do assentimento exterior e interior. Logo, uma encíclica não define um dogma, mas expõe novamente uma doutrina católica através de um ensinamento ou um tema que está em debate na atualidade. Pelas encíclicas também é possível ver uma posição oficial da Igreja Católica sobre um determinado tema.. Etimologicamente, a palavra foi empregada para designar "cartas circulares" enviadas pelos bispos a seus colegas de uma mesma região, para assegurar a unidade doutrinal. A partir de Bento XIV, em sua "*Epistola Encyclica commonitoria ad omnes episcopos*" (Carta circular de advertência a todos os bispos), de 3 de dezembro de 1740, esse termo se restringiu às mensagens dirigidas pelo papa, em forma de carta, a toda a Igreja Católica, "aos patriarcas, primazes, arcebispos, bispos e outros ordinários (comuns) em paz e em comunhão com a Sé apostólica". As encíclicas pertencem ao gênero das "cartas apostólicas", distinguindo-se, porém, pela universalidade de seus destinatários. Desde Gregório XVI (1831-1846), as encíclicas se multiplicaram de tal modo que, por meio delas, é possível acompanhar a história da Igreja Católica. Cf. CANAVESE, Maurício. *Documentos pontifícios*. Disponível em: <<http://agnusdei.50webs.com/div339.htm>>. Acesso em: 07 de fevereiro de 2014.

Igreja aos tempos modernos, servindo para dogmatizar posições políticas assumidas em decorrência das críticas que tinham por base o pensamento moderno.

O papa Gregório XVI, seu predecessor, lidando de maneira negativa com o avanço da modernidade, preocupou-se em instruir os fiéis de que a liberdade constituía um perigo para a fé, para o Estado e para os cidadãos. Doutrinas baseadas em “falsas liberdades”⁷⁷, que atiçavam o povo “ao fogo da rebelião”⁷⁸, procurando, inclusive, separar a Igreja do Estado, deveriam ser combatidas. Neste sentido, a carta encíclica *Mirari vos*, de agosto de 1832, tratando dos principais “erros” do seu tempo, serviria de base para os documentos emitidos no pontificado de Pio IX.

Para Gregório XVI, o “menosprezo das coisas sagradas” estava ligado ao “atrevimento da ciência”⁷⁹. A libertação do pensamento dos domínios dogmáticos e a propagação da liberdade nos espaços de ensino foram também acusadas de serem prejudiciais à paz e a ordem pública, defendidas pela fé católica.

O clamoroso estrondo de opiniões novas ressoa nas academias e liceus, que contestam abertamente a fé católica, não já ocultamente e por circunlóquios, mas com guerra cura e nefária; e, corrompidos os corações dos jovens pelos ensinamentos e exemplo dos mestres, cresceram desproporcionadamente o prejuízo da religião e a depravação dos costumes. Por isso, rompido o freio da religião santíssima, somente em virtude da qual subsistem os reinos e se confirma o vigor de toda potestade, vemos campear a ruína da ordem pública, a desonra dos governantes e a perversão de toda autoridade legítima.⁸⁰

A solução apontada por Gregório XVI na encíclica *Mirari vos* para conter os “erros da modernidade” pautava-se pela reafirmação do poder papal, unindo, fielmente, a ele, todos os líderes da Igreja espalhados pelo mundo. Iniciava-se assim o esforço que se acompanharia ao longo dos oitocentos de centralizar o governo da Igreja sob o báculo do papa, adequando-a aos seus desígnios. Este processo cumpria uma dinâmica dupla e complementar: de Roma para o mundo, a unidade na ação, aplicando-se em todos os países as estratégias de resistência estabelecidas pela alta hierarquia da Igreja, favorecia o êxito das campanhas “antimodernidade”, já que todos se uniam em um mesmo propósito; do mundo para Roma, a estratégia que fortalecia os projetos da Igreja favorecia conjuntamente o poder da autoridade

⁷⁷ GREGÓRIO XVI, Papa. Carta encíclica *Mirari Vos*. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=mirarivos&lang=bra>>. Acesso em: 16 de janeiro de 2014.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid

⁸⁰ Ibid.

papal. Sob o desígnio da “causa comum em Deus”, fortalecia-se conjuntamente o poder do papa.

Os documentos editados no pontificado de Pio IX, embora confrontassem situações políticas mais hostis à Igreja do que as que Gregório XVI enfrentara, tiveram suas inspirações na encíclica daquele pontífice. Em 1864, promulgaram-se então dois documentos com igual objetivo: a carta encíclica *Quanta Cura* e o documento anexo, intitulado *Syllabus*, que condenavam os “principais erros da época”. Segundo Roger Aubert,

confundindo a democracia com “Revolução” e esta com a derrocada de todos os valores cristãos tradicionais, não compreendendo, por outro lado, que pretender obter ao mesmo tempo, para a Igreja, a proteção do Estado e a plena liberdade da Igreja, em que ele tanto insistia, era uma impossibilidade histórica, Pio IX não soube adaptar-se a profunda evolução política e social que caracterizou o século XIX.⁸¹

Em *Quanta Cura*, referindo-se às censuras feitas por seus predecessores, Pio IX ratificava a condenação a questões como a liberdade de culto e a de imprensa, o que, para ele, contribuía para o afastamento entre a religião e as pessoas, por oferecer uma visão negativa da sociedade em que se vivia. A reiteração desta condenação fazia-se necessária tendo em vista o “cenário perverso e capcioso”⁸² enfrentado no auge da Questão Romana. O documento defendia ainda a obrigação devida por todo soberano temporal de proteger as causas da Igreja, pois “todo o poder gozado neste mundo originava-se de Deus”⁸³. Sendo assim, ao contrário do que pregavam os revolucionários italianos, o poder temporal e o espiritual tinham a mesma origem e em nada eram incompatíveis, sendo eles distribuídos de acordo com a “bondade divina”.

Devem, pois, os chefes de Estado ter por santo o nome de Deus e colocar no número dos seus principais deveres favorecer a religião, protegê-la com a sua benevolência, cobri-la com a autoridade tutelar das leis, e nada estatuírem ou decidirem que seja contrário à integridade dela.⁸⁴

Ainda que tenha sido publicado como anexo ao documento principal, o *Syllabus* ganhou maior repercussão. Para Giacomo Martina, este fato justifica-se pela grande polêmica

⁸¹ AUBERT, Roger. *A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno*. Petrópolis: Vozes, 1975. t.1. p. 9.

⁸² PIO IX, Papa. Carta encíclica *Quanta Cura*. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/old/documentos/quantacura.html>>. Acesso em: 16 de janeiro de 2014.

⁸³ PIO IX, Papa. Carta encíclica *Quanta Cura*. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/old/documentos/quantacura.html>>. Acesso em: 16 de janeiro de 2014.

⁸⁴ PIO IX, Papa. Carta encíclica *Quanta Cura*. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/old/documentos/quantacura.html>>. Acesso em: 16 de janeiro de 2014.

levantada pelo documento, fermentando a oposição entre intransigentes e liberais. Para os primeiros o documento condenava todas as formas de liberalismo, inclusive o liberalismo católico, o que salvava os valores essenciais do cristianismo e estava orientado pelas melhores intenções. Era um remédio amargo, mas necessário. Já para os católicos liberais, o *Syllabus* condenava todas as formas de liberdade e de progresso, rejeitando em bloco toda a civilização moderna, tornando inconciliáveis a modernidade e o catolicismo⁸⁵.

O documento *Syllabus* – ou simplesmente *Sílabo* – reunia 80 proposições condenando os diversos “erros” do mundo moderno⁸⁶. Com ele, a Igreja fechara-se ainda mais ao mundo hodierno, fortalecendo suas “muralhas” contra os ataques políticos que sofria àquele momento. Segundo Martina, para a opinião pública o *Syllabus* permaneceu desde então como um exemplo clássico do obscurantismo católico⁸⁷. Condenou, sobretudo, “uma concepção de vida no sentido mais amplo da palavra, uma concepção que rejeita ou limita os direitos de Deus sobre as criaturas.”⁸⁸

O processo de endurecimento da Igreja ganhou um novo capítulo com a realização do Concílio Vaticano I, em 29 de junho de 1868. Neste, duas questões fundamentais para a ratificação da soberania papal foram solenemente proclamadas: a infalibilidade do papa e o seu primado sobre os demais bispos.

⁸⁵ MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: De Lutero aos nossos dias*. Vol. III – A era do liberalismo. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p 241-242.

⁸⁶ “As 80 proposições, divididas em 10 capítulos, podemos resumir em 4 pontos fundamentais. O primeiro grupo de erros (props. 1 – 18) diz respeito ao panteísmo, ao naturalismo, ao racionalismo absoluto e mitigado, ao indiferentismo, à asseverada incompatibilidade entre razão e fé. O segundo grupo reúne os erros sobre a ética natural e sobrenatural, especialmente em relação ao matrimônio (props. 56 – 74) A terceira série (props. 19 – 55) diz respeito aos erros sobre a natureza da Igreja e do estado e sobre a relação entre os dois poderes. Destacam-se, por sua importância, duas afirmações, que de modo implícito, mas logicamente necessário, ressaltam três verdades opostas aos erros condenados; a plena independência que compete a Igreja por sua própria natureza, a subordinação do Estado à lei moral e a existência de direitos naturais anteriores ao Estado e dele independentes (props. 19 e 39). As demais teses condenadas podem ser consideradas consequência lógica dos princípios expostos nestas duas proposições. Rejeitam-se assim as doutrinas galicanas e jurisdicionalista sobre a subordinação da Igreja ao Estado; enumeram-se de modo bastante analítico os abusos cometidos pelos governos; e rejeita-se o princípio fundamental do liberalismo, da separação entre Igreja e Estado (prop. 55). Mais grave, ao menos pelas reações suscitadas na opinião pública, é a última classe, de apenas quatro proposições (77 – 80). A religião católica deve ser também nos nossos dias considerada religião do Estado, com exclusão dos outros cultos; condenam-se a liberdade de pensamento e de imprensa. Em síntese, rejeitam-se algumas das teses fundamentais da sociedade moderna, os “princípios imortais” de 1789”. Ibid. p. 240-241.

⁸⁷ Ibid. p 246.

⁸⁸ MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: De Lutero aos nossos dias*. Vol. III – A era do liberalismo. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p 241.

Convocado como parte das estratégias de contenção do avanço do laicismo moderno e de restauração da sociedade sob os ensinamentos da religião católica, o Concílio Vaticano I e o documento *Syllabus* podem ser considerados “instrumentos chave”⁸⁹ na campanha

contra o racionalismo teórico e prático do século XIX o que o tridentino tinha realizado contra o protestantismo do século XVI, ou seja, reafirmar numa sociedade que depois da Revolução Francesa era levada a negar no mínimo muitos valores sobrenaturais e a aceitar sem dificuldade uma política laicista e secularizante as verdades fundamentais do cristianismo e os deveres de um católico mesmo numa sociedade cada vez mais laica.⁹⁰

Dada a eclosão da guerra franco-prussiana e a ocupação de Roma em setembro de 1870, os trabalhos do concílio foram prejudicados, levando o papa a suspendê-lo em 20 de outubro. Desta forma, as únicas conclusões práticas a que chegou o encontro foram aquelas relativas à centralização e ao fortalecimento do poder papal.

Publicada em 18 de julho de 1870, a Constituição dogmática *Pastor Aeternus* resultou de uma intensa disputa entre os bispos conciliares, o que provocou mais uma fissura na Igreja Católica⁹¹. Aceito pela maioria conciliar, o dogma foi proclamado pelo papa garantindo a ele e a seus sucessores o poder infalível em assuntos de fé, doutrina e moral, sendo excomungados aqueles que discordassem de tal proposição⁹².

A constituição *Pastor Aeternus* trazia ainda a reafirmação da centralidade do poder papal através da definição do *Primado de Pedro* que, desde o concílio de Florença, em 1439,

⁸⁹ Giacomo Martina inclui ainda outro elemento fundamental na campanha contra o racionalismo do século XIX: A proclamação do dogma da Imaculada Conceição através da bula *Ineffabilis Dei* de 8 de dezembro de 1854. O dogma afirmara que graças a justiça e a santidade da missão da Virgem Maria, a mesma fora concebida sem “pecado” ou seja, sem o contato sexual entre seus pais, o que fora completamente inconcebível pela ciência. Cf. MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: De Lutero aos nossos dias*. Vol. III – A era do liberalismo. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 256.

⁹⁰ Ibid. p. 257

⁹¹ As discussões em torno da definição da infalibilidade papal como via de fortalecimento do poder pontifício reforçaram a divisão já estabelecida entre os membros do colégio apostólico. No concílio, percebia-se a existência de uma maioria vinculada ao grupo intransigente e defensora da infalibilidade e uma minoria composta por bispos liberais, anti-infalibilistas, composta basicamente por religiosos oriundos das regiões da Áustria, Alemanha e Hungria. O motivo que desta vez se colocava no centro da divisão era a questão da centralização do poder. Os infalibilistas desejavam fortalecer a unidade da Igreja garantindo, através do dogma, a união entre a cabeça da Igreja – o papa – e o corpo – os demais membros. Já o anti-infalibilistas garantiam que a centralização do poder no papa seria um atentado aos direitos dos bispos, reduzindo-os a posições inferiores diante do pastor supremo. Diante da vitória do grupo infalibilista, o grupo opositor ao recusar o dogma, rompeu com a Sé Romana originando a igreja que desde então se autodeclarou *Vetero católica*, ou ainda *Velha Igreja Católica* ou *Antiga Igreja Católica*. Cf. MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: De Lutero aos nossos dias*. Vol. III – A era do liberalismo. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p 275 – 276.

⁹² CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO I. Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=concilios&artigo=vaticano1&lang=bra>>. Acesso em: 16 de janeiro de 2014.

já vinha sendo discutido. O primado, estendido de Pedro – segundo a tradição católica, o primeiro papa – a todos os seus sucessores, garantia a supremacia da jurisdição do papa sobre toda a Igreja, afastando assim qualquer possibilidade da existência de características locais ou nacionais nas igrejas, sem que isso afetasse sua vinculação ao “corpo místico do catolicismo”⁹³.

A reunião conciliar produziu ainda a constituição dogmática *Dei filius*, sobre a fé católica, “mas não para professá-la ou testemunhá-la, e sim para descrevê-la teologicamente e para condenar uma série de erros”⁹⁴. Para Giuseppe Alberigo, do Vaticano I não resultaram decretos sobre a disciplina da Igreja. Tampouco se procurou enfrentar heresias, como fizeram os concílios anteriores. Nele, os conciliares empenharam-se exclusivamente em refutar erros e em reforçar a autoridade da Igreja⁹⁵. Segundo o autor, “o Vaticano I, portanto, consolida as orientações predominantes durante o século XIX: empenho predominantemente repressivo da autoridade doutrinal e a sua concentração na cúpula eclesiástica”⁹⁶.

As estratégias adotadas pela alta hierarquia da Igreja católica ao longo do século XIX, para a garantia de sua integridade, sem que as transformações do mundo moderno abalasses seus tradicionais posicionamentos, trouxeram duas características notavelmente marcadas: a intransigência e a centralização⁹⁷. Este projeto devia, por conseguinte, espalhar-se por todos os territórios onde estivesse a Igreja, uniformizando sua conduta não só pastoral, mas também política. Na segunda metade do século XIX, o projeto reformador emanado de Roma desembarcou no Brasil conforme apresentado a seguir.

1.3.Reformando o catolicismo brasileiro

Ao iniciar sua obra sobre o pensamento católico no Brasil, Antônio Carlos Villaça⁹⁸ divide a história espiritual do país em dois momentos fundamentais. O primeiro, uma fase de

⁹³ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO I. Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=concilios&artigo=vaticanoI&lang=bra>>. Acesso em: 16 de janeiro de 2014.

⁹⁴ ALBERIGO, Giuseppe. *A igreja na História*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 278.

⁹⁵ Ibid. p. 278.

⁹⁶ Ibid. p. 281-282.

⁹⁷ Cf. AUBERT, Roger. *A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno*. Petrópolis: Vozes, 1975. t.1. p. 58.

⁹⁸ VILLAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975. p. 9.

inspiração portuguesa marcada pelo domínio jesuítico. O segundo, após a queda desta Ordem, sob a influência francesa e de seu *ecletismo ideológico*⁹⁹. O que não se constata na observação de Villaça é que a influência dos franceses não se restringiu à filosofia. Deste país viriam os novos missionários católicos, dando novas cores ao catolicismo brasileiro. Villaça¹⁰⁰ aponta ainda o momento da expulsão dos jesuítas, em meados do século XVIII, como o término da “Idade Média brasileira”. Para o autor, o término do domínio jesuítico interrompia o domínio absoluto da escolástica, abrindo as portas para a “multiplicidade ou pluralidade ideológica” que tinha na Universidade de Coimbra e na reforma pombalina seus pontos de irradiação. Começava aí, segundo o autor, a fase do domínio francês sob a nossa vida ideológica.¹⁰¹

Se a expulsão dos jesuítas representou a libertação do pensamento, ampliando as possibilidades inclusive para as demais ordens religiosas, no campo político nenhuma alteração se processou nas relações entre a Igreja e o Estado. À liberdade ideológica que então se operava se contrapunha o “cárcere de ouro” que a instituição do padroado régio infligia ao catolicismo no Brasil.

A constituição do império brasileiro, outorgada em 1824, garantia em seu artigo 5º que o catolicismo continuaria a ser a religião oficial do império, permitindo às outras religiões somente o culto doméstico.¹⁰² Dessa forma legitimava-se uma das heranças deixadas pelos tempos coloniais, mantendo-se unidos, no país independente, a Igreja e o Estado.

A união entre as duas instituições preservou o regime do padroado concedido pelo papa Leão X, em março de 1516, ao governo português, em virtude da expulsão dos mouros

⁹⁹ Por *ecletismo* entende-se as concepções filosóficas, metodológicas ou doutrinárias caracterizadas pela justaposição crítica e pela síntese de teses oriundas de sistemas filosóficos diversos, conforme determinados critérios de verdade. O ecletismo manifestou-se freqüentemente na filosofia greco-romana e no Renascimento. Em sentido estrito, o ecletismo foi uma fase da filosofia moderna, da primeira metade do século XIX, que ocorreu principalmente na França e se caracterizou pelo uso do método introspectivo, com o propósito de fundamentar na consciência e na vida espiritual a tradição religiosa e política. O ecletismo francês foi influenciado pela filosofia do senso comum de Thomas Reid e da chamada escola escocesa, que retomou a reflexão ou experiência interna empregada por Montaigne, Pascal, Descartes e Malebranche, desvalorizada depois pelo Iluminismo. Seu primeiro representante foi Maine de Biran, que fundamentou a vida psíquica na percepção que o eu tem de si mesmo. Esta realidade primordial é a consciência, fonte de todas as faculdades, mesmo as intelectuais. Victor Cousin foi chefe da escola eclética francesa, filosofia oficial do período situado entre julho de 1830 e a queda da monarquia constitucional, em 1848. Para justificar os testemunhos da consciência, Cousin recorre a Deus, princípio que garante a fundamentação das verdades eternas, dos princípios imutáveis e dos valores absolutos. Cf. PAIM, Antônio. *Escola eclética: estudos complementares à história das ideias filosóficas no Brasil*. Londrina: Edições CEFIL, 1999. Vol. IV.

¹⁰⁰ VILLAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1975. p. 9.

¹⁰¹ Ibid. p. 9.

¹⁰² BRASIL. Constituição (1824). *Constituição Política do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: [s.e.], 1824.

do território lusitano e do papel do reino na expansão da fé e na conversão de novas áreas do mundo ao catolicismo. Ainda que garantindo a supremacia da religião católica sobre as demais religiões, a oficialidade da fé custaria um preço alto à Igreja nos domínios portugueses. Roberto Romano afirma que “o mando laico sobre o instituto eclesiástico foi tão forte que se pode falar deste último como uma corporação que foi transformada em serva do poder secular, como um departamento do Estado”¹⁰³.

O modelo de padroado, por longos séculos experimentado no império português e herdado pelo império brasileiro, fortaleceu-se apoiado em duas doutrinas emanadas da Europa, que ganharam a adesão especialmente dos estadistas do império interessados em manter a Igreja sob o seu controle. A primeira delas foi o *jansenismo* que, por manifestar uma oposição tenaz à ordem dos jesuítas, ganhou espaço em Portugal e em suas colônias desde os tempos pombalinos. A simpatia pelo jansenismo justificava-se ainda pela defesa feita ao direito dos reis de concederem seus *placets* sobre as determinações papais, aprovando ou não suas aplicações nas igrejas nacionais, sem que isso significasse o rompimento absoluto com a Sé Romana.

A segunda doutrina, que guarda semelhanças com a primeira, surgiu na França, em 1682, para reger as relações entre a Igreja e o Estado, sendo denominada *galicanismo*.

Do ponto de vista religioso, o galicanismo significava que a Igreja e o Clero franceses se outorgavam direitos próprios, independentes de Roma. Do ponto de vista do Estado, os reis franceses afirmavam ter recebido seus poderes diretamente de Deus, e que seus poderes temporais estavam fora da jurisdição papal.¹⁰⁴

O modelo do padroado sustentava-se, portanto nestas duas doutrinas que estiveram em debate ao longo de todo o século XIX. Na prática, mais do que uma proteção, o padroado significou uma série de restrições impostas pelo império à Igreja. O monarca português, e posteriormente, também o brasileiro, escolhia desde os bispos e até os párocos e capelães. Podia também censurar bulas, documentos e cartas papais, graças aos recursos conhecidos como *placet* e *beneplácito*, além de recolher e administrar os dízimos eclesiásticos.

No caso brasileiro, o padroado restringiu o crescimento da Igreja enquanto instituição e minimizou o contato dos brasileiros com a Santa Sé. O número reduzido de dioceses¹⁰⁵ nos

¹⁰³ ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós Livraria e Editora, 1979. p. 81.

¹⁰⁴ VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980. p. 28.

¹⁰⁵ Assim são chamadas as circunscrições eclesiásticas dirigidas por um bispo. Podem ser também chamadas de bispados. O Código do Direito Canônico, no nº 369, afirma ainda que a diocese é a “porção do povo de Deus.

dá um exemplo do acanhado quadro institucional em que se encontrava a Igreja católica no Brasil enquanto esteve sob a tutela do Estado. Até meados do século XVIII, a colônia contava com apenas cinco dioceses (Salvador, Rio de Janeiro, Recife-Olinda, São Luís e Belém). Em decorrência da expansão das atividades mineradoras no interior do país, criaram-se posteriormente as dioceses de São Paulo e de Mariana e as prelazias de Goiás e de Cuiabá (1745). Após a independência, desmembrando-se de outras arquidioceses, surgiram as dioceses de Porto Alegre (1848) e Fortaleza e Diamantina (1854)¹⁰⁶. Até a proclamação da República, a Igreja contava apenas 12 dioceses espalhadas pelo vasto território brasileiro.

A Igreja católica no Brasil, antes da reforma ultramontana, tornou-se fortemente marcada pela intervenção regalista. O regalismo, doutrina que defendia direito de interferência do chefe de Estado em assuntos internos da Igreja Católica, inspirados no jansenismo e no galicanismo francês, empurrava a Igreja para a sua decadência, como resume Euclides Marchi:

Padres pouco afeitos aos exercícios do ministério sacerdotal, seminários funcionando precariamente, culto abandonado, ordens religiosas minguando por falta de candidatos, perda do patrimônio e a pregação do Evangelho completamente esquecida. O desprezo governamental para com as questões da religião, impedindo a expansão do número de dioceses e paróquias, deixando vagos os cargos de vigário colado e de professor para as cadeiras dos cursos de formação do clero e dificultando a consolidação do poder pontifício eram as marcas de um final de século.¹⁰⁷

Os julgamentos emitidos sobre o clero secular, submetido ao controle dos bispos governantes das poucas dioceses existentes, foram quase sempre negativos¹⁰⁸. O atrofiamento da Igreja, a imensidão do território brasileiro, as longas ausências dos bispos, as limitações econômicas impostas pelo padroado, em virtude de estarem os recolhimentos dos dízimos em posse do império e deste destinar poucos recursos aos serviços eclesiásticos, e o nível

confiada a um bispo”. Cf. CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Disponível em: <<http://www.domtotal.com/direito/pagina/detalhe/31867/codigo-de-direito-canonical>>. Acesso em 09/fev/2014.

¹⁰⁶ ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. Difusão e territórios diocesanos no Brasil: 1551–1930. *Scripta Nova – Revista eletrônica de geografia y ciências sociales*, Barcelona, vol. X, n. 218 (65), ago. de 2006.

¹⁰⁷ MARCHI, Euclides. No espaço da liberdade a construção de uma Igreja. *Anais do XIX Simpósio Nacional de História – ANPUH*, Belo Horizonte, junho 1997. p. 430.

¹⁰⁸ Ainda que de acordo com Kenneth Serbin, a atuação do clero secular careça de um estudo mais específico. Cf. SERBIN, Kenneth, P. *Padres, celibato e conflito social*. São Paulo: Companhia das letras, 2008. p. 44.

generalizadamente baixo da educação no Brasil confluíram para a formação de um clero secular “fragilizado”¹⁰⁹.

Por estarem ligados às atividades da vida política em razão de seu funcionamento enquanto “departamento do Estado”, em que a Igreja se convertera sob o padroado, os cargos eclesiásticos tornavam-se um caminho para a ascensão social, atraindo ao clero indivíduos que não estavam inclinados a aceitar as normas de conduta exigidas pela função religiosa. Desta forma, constituíra-se um clero secular “incompetente” para orientar moral e espiritualmente a população brasileira¹¹⁰. As leis sobre o celibato, por exemplo, foram “letra morta” até o início da reforma ultramontana no país¹¹¹. Os casos de padres amancebados eram comuns, a ponto de tornar-se a lenda sobre a “mula sem cabeça” – a mulher que tem relações sexuais com um padre – uma das figuras centrais da cultura popular brasileira¹¹².

O clero regular, em contrapartida experimentava uma situação oposta. Marcando presença maciça no Brasil desde os atos iniciais da colonização, até o momento da expulsão da companhia de Jesus, sua atuação missionária se apagou após este episódio. Hugo Fragoso, ao apresentar as ordens religiosas existentes no Brasil até a segunda metade dos oitocentos, as chamadas *ordens tradicionais* (as masculinas dos beneditinos, dos carmelitas, franciscanos e mercedários, e as femininas das clarissas, ursulinas, concepcionistas e carmelitas descalças), assinalou que suas atividades quase sempre se restringiram à rotina do convento, ao recolhimento e à oração: “afora uma ou outra atividade esporádica, faltava-lhes um verdadeiro objetivo apostólico. Daí, as acusações constantes em nossas assembleias legislativas de que a vida religiosa era uma vida de ‘ociosidade’”¹¹³, afirma o autor.

De acordo com Fragoso, por reunirem vastas propriedades acumuladas ao longo dos anos, as ordens religiosas tornaram-se o grande “Eldorado do Governo imperial”¹¹⁴. Sem que

¹⁰⁹ Cf. FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal. In: BEOZZO, José Oscar. *História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda época: A Igreja no Brasil no século XIX*. 3ª Ed. Petrópolis: Edições Paulinas/ Vozes. 1992.

¹¹⁰ Ibid. p. 192 – 194.

¹¹¹ Cf. SERBIN, Kenneth, P. Op. Cit. p. 74.

¹¹² CASCUDO, Luis da Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1947. p. 249.

¹¹³ FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal. In: BEOZZO, José Oscar. *História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda época: A Igreja no Brasil no século XIX*. 3ª Ed. Petrópolis: Edições Paulinas/ Vozes. 1992.p. 200.

¹¹⁴ No relatório do Ministro da Agricultura, Comércio e obras públicas, em 1870, foi apresentada uma relação destes bens dos religiosos. Os beneditinos com 41 religiosos em 11 mosteiros tinham 7 engenhos, mais de 40 fazendas e terrenos, 230 casas, 1265 escravos (já tinham então libertado uns três mil escravos) e 2 olarias. Os

estas oferecessem contribuições práticas à sociedade, já que haviam sido estigmatizadas com o signo do ócio e da inutilidade, e por despertarem o interesse dos homens do império, uma série de medidas passou a ser tomada com o objetivo de eliminá-las do país. A lei de mão-morta¹¹⁵, contígua ao regime do padroado, garantia que, no caso do desaparecimento das ordens religiosas, os seus bens passariam à posse do governo imperial. Suprimir as ordens tornava-se, assim, de grande interesse para o império. Neste sentido, em 1855, por exemplo, foi proibida a entrada de noviços nos conventos, o que Dilermando Ramos Vieira chamou de “supressão ‘branca’ das antigas ordens religiosas remanescentes”¹¹⁶, decretando-se a morte lenta das congregações no país.

Ao longo dos séculos XVIII e XIX, a atuação religiosa no Brasil transferiu-se da catequese comprometida com o pensamento da Igreja, predominantemente exercida pelas ordens religiosas, como foi nos tempos coloniais, para o catolicismo como função social sob o controle do poder político e subordinado ao predomínio do clero secular. Segundo Villaça, “sob o signo da secularização e do regalismo será o período novo, que se estende do meio do século XVIII a meados do XIX. (...) Ao espírito missionário sucede o espírito mundano ou secularizante.”¹¹⁷ Não tardaria para que as agitações que se processavam em Roma desembocassem no Brasil. O desejo de centralidade da Igreja de Pio IX, contraposto ao desregramento do catolicismo brasileiro subordinado ao padroado régio, seria responsável por instaurar uma era de reformas na Igreja do Brasil.

1.3.1. O processo da reforma: adequando o Brasil a Roma

carmelitas com 49 religiosos em 14 conventos tinham mais de 40 fazendas e terrenos, 136 prédios, mais de 1050 escravos. Os mercedários com um único religioso restante tinham 200 escravos e 4 fazendas. As ordens femininas (clarissas, ursulinas, concepcionistas e carmelitas descalças) possuíam globalmente 94 religiosas com 405 escravas e servas e 121 casas. Cf. FRAGOSO, Hugo. *Ibid* p. 201.

¹¹⁵ Segundo Raphael Bluteau por *Mão morta, chamam os jurisconsultos às Religiões, Irmandades, Colégios, Hospitais, e outras Comunidades, que não morrem, porque continuamente se vão renovando com os que sucessivamente entram nelas*. Cf. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português & latino: aulico, anatomico, architectonico ...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. vol. 5 (CD-ROM).

¹¹⁶ VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844 -1926)*. Aparecida – SP: Editora Santuário, 2007. p. 153.

¹¹⁷ VILLAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1975. p. 34.

O catolicismo regalista que se praticava no Brasil em nada se adequava ao modelo preconizado pelo papado. A política de centralização aprovada por Pio IX, em nome da unificação da Igreja, iniciava um período de uniformização da instituição que implicava a dissolução de todas as características nacionais que o catolicismo tivesse adquirido ao longo do tempo. O processo de reformas mais profundas, desde o concílio tridentino, se iniciou então pretendendo adequar toda a Igreja às diretrizes da autoridade romana. Vislumbrava-se, desta forma, o fortalecimento da instituição católica, tornando-a mais resistente aos avanços da modernidade e potencializando sua capacidade de reagir aos “erros” que ela trazia. No Brasil, o regime regalista garantido pelo padroado sufocava as pretensões de unidade aprovadas pela cúria romana. Adequar o Brasil as determinações pretendidas para todo o orbe católico significava libertar a Igreja das amarras do padroado.

De acordo com Ítalo Santirocchi, desde o início do século XIX o governo romano começou a se preocupar com os rumos que o catolicismo tomara no Brasil sob a tutela do Estado. Esta preocupação manifestou-se, a princípio, com o envio da primeira representação oficial da Santa Sé para o país, e com o estabelecimento da primeira nunciatura apostólica em território brasileiro, em 1830, sob a responsabilidade monsenhor Ostini.¹¹⁸ Na análise de Roger Aubert, a partir da segunda metade dos oitocentos,

um número cada vez maior de bispos e, sobretudo, de padres e leigos engajados na ação católica descobriram as vantagens de se apoiar em Roma; Igrejas estas que, abandonadas a si mesmas, se encontrariam muito mais expostas às pressões governamentais; muitos, além disso, se davam conta de que num mundo em que os problemas se colocavam cada vez mais num plano supranacional, a ligação com autonomias regionais encontrava-se apresentava um aspecto ultrapassado.¹¹⁹

A adequação da Igreja aos modelos romanos só seria, porém, efetivamente posta em prática com o início da reforma ultramontana a partir da década de 1840¹²⁰. Segundo David Gueiros Vieira, no entanto, é difícil estabelecer uma data correta para a entrada do movimento ultramontano no Brasil. Para o autor o ultramontanismo cresceu vagarosamente no Brasil, ora

¹¹⁸ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Ela está no meio de nós: a Santa Sé e sua tentativa de recuperação de autoridade no Brasil Imperial. *Anais do XIII Encontro Regional de História da ANPUH-MG*, Mariana, julho-2012. p. 3.

¹¹⁹ AUBERT, Roger. *A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno*. Petrópolis: Vozes, 1975. t.1. p. 58.

¹²⁰ De acordo com Dilermando Ramos Vieira, a década de 1840 tornou-se um marco para o início da reforma ultramontana no Brasil por situar o início do episcopado de Dom Antônio de Ferreira Viçoso, o primeiro da chamada “geração ultramontana” na diocese de Mariana (MG) no ano de 1844. Cf. VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844 -1926)*. Aparecida – SP: Editora Santuário, 2007. p. 9

trazido por clérigos europeus, ora por brasileiros educados na Europa, identificando-se qualquer postura mais conservadora por parte dos eclesiásticos a influências do movimento ultramontano.¹²¹

Para Kenneth Serbin, o movimento ultramontano representou a segunda grande evangelização do Brasil. Em sua interpretação, assim como o processo de modernização pelo qual passava a sociedade brasileira a partir da segunda metade do século XIX, com o grande aporte das ideias estrangeiras, o ultramontanismo representou a “modernização conservadora do catolicismo brasileiro. Ao mesmo tempo em que representou uma reação contra a modernidade foi também o seu produto e a sua promotora.”¹²² Serbin afirma ainda que foi somente a partir deste período que os padrões morais tridentinos chegariam finalmente ao clero e aos fieis brasileiros.¹²³

Ainda que sem precisão temporal, a maior parte dos autores aponta o governo de Dom Antônio de Ferreira Viçoso na diocese de Mariana como o início efetivo da reforma ultramontana no Brasil. Não por acaso, Dom Viçoso fazia parte de uma das ordens religiosas responsáveis pela concretização dos projetos ultramontanos no Brasil, a ordem francesa dos padres lazaristas, também chamados de Vicentinos ou Padres da Missão.

Com a decadência das ordens tradicionais, a Sé Romana incentivara a vinda de novas ordens ao país para iniciar o que Kenneth Serbin chamou de a “segunda onda de evangelização católica na história brasileira.”¹²⁴ O governo imperial, de acordo com o autor, adotou uma política dual: “por um lado, reprimiu o clero existente, considerado corrupto, imoral e ineficaz. Por outro, permitiu a entrada de missionários cuja presença fortaleceu o Estado, mas também reforçou a igreja institucional.”¹²⁵ Mesmo diante das críticas feitas à Igreja, o governo imperial não podia abrir mão do serviço de controle social exercido pelo clero. A chegada das novas ordens atenderia, assim, aos anseios imperiais: contariam com novos religiosos empenhados no apascentamento da população e, ainda, seria abafado o

¹²¹ VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844 -1926)*. Aparecida – SP: Editora Santuário, 2007p. 32 – 35.

¹²² SERBIN, Kenneth, P. *Padres, celibato e conflito social*. São Paulo: Companhia das letras, 2008. p. 81.

¹²³ Ibid. p. 78 et seq.

¹²⁴ Ibid. p. 82.

¹²⁵ SERBIN, Kenneth, P. *Padres, celibato e conflito social*. São Paulo: Companhia das letras, 2008. p 85.

processo de extinção das ordens tradicionais passando, sem alarde, os bens destas ao tesouro imperial.¹²⁶

Novamente movidas por um ideal missionário e apostólico, congregações como a dos dominicanos – inicialmente estabelecidos em Uberaba, em Minas Gerais, em 1881 – e a dos salesianos – chegados ao Rio de Janeiro em 1882 – além da ordem dos jesuítas, que desde 1842 retornava ao país¹²⁷, e a dos supracitados lazaristas entrariam no Brasil para se dedicar a educação e a beneficência e ao “reerguimento moral” do povo e do clero. Neste último serviço é que os padres da Missão se destacariam como importantes agentes da reforma ultramontana.¹²⁸

Fundada na França no início do século XVII pelo padre – e posteriormente santo – Vicente de Paulo, a ordem dos lazaristas tinha como uma de suas principais missões a formação clerical. A partir do Colégio do Caraça em Mariana, especialmente a partir de 1844, sob o governo diocesano de Dom Viçoso, os lazaristas construíram e administraram uma série de seminários no Brasil, responsabilizando-se pela formação de centenas de padres sob os novos moldes disciplinares romanos.

Como parte do esforço da Sé Romana no soerguimento do clero nacional, destacaram-se ainda os trabalhos de dois importantes centros de formação eclesiástica para onde foram enviados vários religiosos brasileiros a fim de aperfeiçoarem seus estudos, tornando-se mais próximos dos projetos elaborados pelo papado. O Seminário São Sulpício, fundado em Paris no ano de 1642, sob a direção dos padres sulpicianos, visava aperfeiçoar em seus alunos os conhecimentos de “filosofia, teologia escolástica, moral positiva e também controvérsias para que os formandos soubessem fundamentar a própria fé.”¹²⁹ Dentre os religiosos lá formados, destacam-se os futuros bispos envolvidos na mais grave crise que opôs o império brasileiro e a Igreja Católica no século XIX: o futuro bispo de Olinda, Dom Antônio Gonçalves de Oliveira, conhecido como Dom Vital, e o futuro bispo do Pará, Dom Antônio de Macedo Costa. Também atraindo brasileiros e simbolizando uma atenção específica do papa Pio IX para com a América Latina foi fundado, em 1858, em Roma, o Pontifício Colégio Pio Latino americano. Sob a direção dos padres jesuítas e destacando-se no ensino de humanidades, filosofia e teologia, o Pio Latino buscava cumprir a missão de “elevar o nível do clero latino-

¹²⁶ Ibid. p 78 – 94.

¹²⁷ VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844 -1926)*. Aparecida – SP: Editora Santuário, 2007. p. 167

¹²⁸ Cf. SERBIN, Kenneth, P. Op. Cit. p. 87; VIEIRA, Dilermando Ramos. Op. Cit. p. 165 – 169.

¹²⁹ VIEIRA, Dilermando Ramos. Op. Cit.. p. 116.

americano”, passando por ele figuras de destaque do catolicismo brasileiro como os futuros bispos do Rio de Janeiro, os cardeais Dom Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti e Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra.¹³⁰

Com esses esforços, visava-se a formação de um novo clero que se pretendia edificar em conformidade com os desejos da alta hierarquia eclesiástica. Buscava-se dessa forma afastar os sacerdotes de suas funções de “funcionários do Estado brasileiro” dando a eles a possibilidade de se dedicar a sua vida espiritual e ao “bom pastoreio de seu rebanho”. De outra parte, afastam-se aqueles que viam na função eclesiástica um caminho para ascensão social. Os sacramentos, a moralidade e a autoridade clerical passavam, a partir da reforma, a ser o objetivo almejado pelos sacerdotes brasileiros formados nos centros irradiadores do ultramontanismo.¹³¹

Ao reformar o catolicismo no Brasil o projeto ultramontano pretendia também reformar a religiosidade popular. Em decorrência das aproximações entre a fé cristã e as demais práticas mágico-religiosas legadas por indígenas e africanos, ou mesmo cultos não cristãos trazidos da Europa, que foram acomodando-se à religião oficial desde os tempos coloniais, o catolicismo praticado pela população ganhou feições muito afastadas das que desejava a Igreja institucional¹³². Segundo Dilermando Ramos Vieira, o católico brasileiro do século XIX não tinha hábitos sacramentais nem professava sua fé de acordo com o catolicismo romano. Sua religiosidade baseava-se em uma piedade popular festiva em que as procissões, promessas, romarias e novenas davam o caráter vivencial da religião, destacando-se o culto e as festas aos santos e a devoção às imagens ligadas à paixão e à morte de Jesus. O processo reformador procurava regular o catolicismo popular, marcado por experiências de expiação, incentivando a busca das práticas sacramentais e a formação do “povo de Deus” através da atividade pastoral dos padres. Buscava-se também substituir a religiosidade ainda atrelada aos tempos coloniais da população brasileira por cultos difundidos da Europa e de acordo com o momento político social enfrentado pela Igreja. Destacava-se, por exemplo, o incentivo à devoção ao Sagrado Coração de Jesus – um coração sagrado a reinar em um

¹³⁰ VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844 -1926)*. Aparecida – SP: Editora Santuário, 2007. p. 116 – 119.

¹³¹ Cf. SERBIN, Kenneth, P. *Padres, celibato e conflito social*. São Paulo: Companhia das letras, 2008p. 79 - 94; VIEIRA, Dilermando Ramos. Op. Cit. p. 116 – 121.

¹³² Para este assunto ver: MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

mundo “sem coração” – e à Imaculada concepção – a santa concebida sem pecado, em que sua crença aponta a superioridade das “verdades da fé” sobre as “verdades da razão”.¹³³

Durante o Segundo Reinado, o conservadorismo do imperador contribuiu, ainda que não propositalmente, para o desenvolvimento da reforma ultramontana no Brasil. Segundo Lana Lage da Gama Lima, “o imperador passou a nomear para os cargos importantes da hierarquia católica homens austeros, de grande piedade, e zelo para com a disciplina clerical”¹³⁴, formados em sua maioria nos seminários europeus e sob a forte doutrinação ultramontana. Sucederam-se assim no governo das dioceses brasileiras algumas gerações de bispos ultramontanos que atravessaram todo o final do império e adentraram a Primeira República. Os pensamentos deste episcopado e seu projeto de reforma do catolicismo brasileiro não demorariam a entrar em choque com o regalismo brasileiro e com o processo de modernização que então ocorria no país. As tensões se arrastaram e a intransigência de ambas as partes retardou a conciliação e a possível solução do conflito.

1.4. Igreja Católica e Estado moderno: transformações em rota de colisão

A última metade dos oitocentos fora certamente um período de grandes agitações. No mar agitado em que se convertera a sociedade brasileira, agitava-se também o barco da Igreja, não só pelo balanço das ondas, mas também pelo movimento interno de seus tripulantes. Os movimentos de reformas que simultaneamente ocorriam na Igreja e na sociedade brasileira não tardariam a precipitá-las ao choque.

Nas páginas anteriores, apresentamos os processos que levaram a Igreja e a sociedade brasileira a mergulhar em intensas transformações. Os conflitos que surgiram entre estas duas esferas opunham duas visões de mundo antagônicas em busca da preservação de seus poderes. A Igreja católica, cujo processo de reformas atravessou, no Brasil, a sucessão entre os dois regimes políticos, buscava se reorganizar institucionalmente a partir do modelo ultramontano, adequando o catolicismo brasileiro aos projetos centralizadores e uniformizadores do papado. A este projeto opor-se-iam duas perspectivas oriundas das ideias científicas e racionais que

¹³³ Cf. VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844 -1926)*. Aparecida – SP: Editora Santuário, 2007. p. 182 – 189.

¹³⁴ LIMA, Lana Lage da Gama. A reforma ultramontana do clero no império e na República Velha. *Anais do XIX Simpósio Nacional de História – ANPUH*, Belo Horizonte, junho-1997. p. 444.

serviam de base para sistema político nacional, caracterizadas pelo clero como “ideias modernas”, contra as quais a Igreja se rebelara: a superioridade da razão sobre a fé e a superioridade do Estado à Igreja.

Nos primeiros anos da reforma ultramontana no Brasil o “inimigo” principal contra o qual deveria lutar a Igreja era a política regalista do império. Diagnosticados os efeitos da política regalista e tendo-se iniciado a formação do clero de acordo com os preceitos ultramontanos, os primeiros conflitos começariam a eclodir.

O primeiro episódio a marcar as divergências entre o regalismo do império e a política ultramontana da Igreja foi a chamada *Questão religiosa*. Tratava-se de uma crise entre o imperador e alguns bispos católicos que significou, na prática, o início do rompimento das relações entre o poder político e o religioso.

Em março de 1872, ao discursar na Loja Maçônica do Grande Oriente do Lavradio, em homenagem ao presidente do conselho de ministros do Império, o Visconde do Rio Branco, que em setembro do ano anterior aprovara a chamada Lei do Ventre Livre, o padre maçom José Luis de Almeida Martins acendeu o estopim da Questão religiosa. O bispo do Rio de Janeiro, Dom Pedro Maria de Lacerda, que em outubro de 1871 havia lançado uma pastoral em favor da mudança, discordou do protagonismo então atribuído ao Visconde, alegando ter sido aquele fato mérito de amplos setores da sociedade, inclusive da própria Igreja. Dom Lacerda, sacerdote formado pelo centro ultramontano de Mariana, tendo tomado parte no Concílio Vaticano I, juntava ao seu desagravo a condenação papal exposta no *Syllabus* sobre as sociedades secretas, como a maçonaria, ordenando ao padre que abjurasse de sua filiação maçônica. Não tendo sido atendido, suspendeu-o de suas ordens.

O episódio da suspensão do padre maçom atizou a revolta da maçonaria brasileira contra a Igreja Católica. Apareceram então na imprensa diversos artigos manifestando notável anticlericalismo, com críticas à Igreja e a seus dogmas, dirigidos, principalmente, contra as pretensões dos bispos ultramontanos. Capitaneado principalmente por Saldanha Marinho, que adotara o pseudônimo de *Ganganelli* – sobrenome do Papa Clemente XIV, aquele que suprimira a ordem dos jesuítas – o posicionamento anticlerical ganhava força entre a elite política e intelectual brasileira.

Tomando a liderança do episcopado brasileiro, o bispo do Pará, Dom Antônio de Macedo Costa, tentou então se abrigar sobre a proteção do imperador, contando com sua intervenção para pôr fim aos ataques. O imperador, no entanto, àquele momento, absteve-se de qualquer posicionamento, protelando a situação de tensão.

O conflito agravou-se com a chegada de Dom Vital ao bispado de Olinda. O prelado, ao encontrar o clero e as irmandades leigas repletas de maçons, ordenou o seu desligamento. Tendo as irmandades se recusado a cumprir tal determinação, Dom Vital fez publicar a bula de Pio IX, *Quamquam Dolores*, que condenava a maçonaria. O mesmo sucedeu com Dom Macedo Costa no Pará, que adotou a mesma medida do bispo de Olinda. Como é conhecido, por estar a Igreja então submetida ao Estado, graças ao regime do padroado, as determinações papais estavam sujeitas à aprovação do imperador. Os membros das irmandades apelaram então a ele que, reafirmando seu poder de ingerência sobre a Igreja, ordenou aos prelados que levantassem os interditos, ao que estes recusaram. Ratificando o poder real, os bispos foram então conduzidos à prisão, acusados de transgressão as leis do império.

Nas negociações para pôr fim à questão seguiu-se nova “queda de braços” entre o poder imperial e o poder papal. Ambos procuravam persuadir seus opositores da validade de suas posturas, sem que se chegasse a nenhum resultado prático sobre o episódio. Pio IX chegou a escrever pessoalmente a Dom Pedro II, intercedendo pelos bispos, sem que obtivesse êxito. A questão se arrastou e a polêmica dos “bispos presos” se espalhou por todo o Brasil, tendo repercussão junto aos demais países católicos. Somente com a queda do Gabinete Rio Branco, em 1875, a Questão religiosa chegou ao fim. Chamado a ocupar a chefia do conselho de ministros, o Duque de Caxias colocou como condição fundamental para o seu aceite a libertação dos bispos. Ainda que contrariado, Dom Pedro II concordou com a anistia dos apenados e, para não se demonstrar como vencido, passou a missão de fazer cumprir a decisão à sua filha, a princesa Isabel. Católica, a princesa cumpriu sem receios a tarefa de “satisfazer com tolerância tardia do governo, os sentimento católicos da população.”¹³⁵ Com a soltura dos bispos, a Santa Sé ordenou que se levantassem as interdições sobre as igrejas suspensas, não se estendendo o mesmo perdão às irmandades envolvidas no tumulto. A maçonaria, no entanto, enxergou o ato como uma vitória.¹³⁶

Se a questão aparentemente se encerrara, agradando-se os dois lados em conflito, com ela alargou-se o fosso entre a o Estado brasileiro regalista e o catolicismo ultramontano de Pio IX e seus bispos, que defendiam, àquele momento, posições inconciliáveis. A questão

¹³⁵ LIMA, Heitor Ferreira. *Perfil político de Silva Jardim*. Rio de Janeiro: Editora Nacional. 1987. p. 20. Apud. VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844 -1926)*. Aparecida – SP: Editora Santuário, 2007. p. 281.

¹³⁶ Sobre a Questão Religiosa ver: VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980. p. 15 – 59; FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal. In: BEOZZO, José Oscar. *História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo*. Segunda época: A Igreja no Brasil no século XIX. 3ª ed. Petrópolis: Edições Paulinas/ Vozes. 1992. p.186 – 192; VIEIRA, Dilermando Ramos. *Op. Cit.* . p. 209 – 283.

religiosa expôs as contradições dos homens do império que, embora afirmando-se liberais, defendiam convictos o controle do Estado sobre a Igreja.¹³⁷

Com o avanço do projeto liberal, outros assuntos envolvendo os domínios da Igreja foram trazidos à pauta. A retirada dos sepultamentos e dos casamentos da alçada da Igreja, bem como a permissão para os cultos públicos de religiões não católicas, por exemplo, colocaram novamente em confronto os estadistas do império e as posições ultramontanas dos bispos brasileiros. Com o objetivo de tornar o país mais atraente para as levas de imigrantes europeus que chegavam ao país, muitos deles não católicos, o processo de laicização do Estado começou a ser ensaiado.

O caso dos enterramentos, segundo João José Reis, esteve na pauta das preocupações imperiais desde 1825, quando um decreto imperial atacou as práticas tradicionais de enterro no interior das igrejas como anti-higiênicas¹³⁸. No entanto, a questão ganhou maior repercussão a partir do episódio em que autoridades eclesiásticas do Rio de Janeiro e de Recife recusaram-se a sepultar indivíduos “infieis” no “solo sagrado dos cemitérios eclesiásticos”¹³⁹. A solução encontrada pelo império como paliativo à questão dos funerais veio pela resolução de 20 de abril de 1870 em que, após intensos debates no Conselho de Estado, o imperador determinou que os bispos realizassem cerimônias nos cemitérios, dessacralizando uma parte dos mesmos para que ficasse reservada aos sepultamentos não católicos. Além disso, nos novos cemitérios construídos, haver-se-ia sempre de reservar um

¹³⁷ Sobre a Questão religiosa ver VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844 -1926)*. Aparecida – SP: Editora Santuário, 2007; VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980; LIMA, Maurílio Cesar de. *Breve História da Igreja no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Restauro, 2001.

¹³⁸ “No decreto imperial de novembro de 1825, o imperador ordenava que fossem tomadas medidas para transferir os sepultamentos para fora da cidade evitando assim o ‘gravíssimo dano da saúde de seus habitantes, mormente dos que respiram, por vizinhos a tais lugares, o ar infeccionado pela corrupção dos cadáveres’. Numa circular aos párocos do Rio, na mesma data, o governo voltava a lembrar as ‘desgraçadas consequências de tão danoso costume, produzido e conservado pela ignorância e superstição’, e mencionava a Carta Régia de 1801 como a única e vã tentativa anterior de solução. Em 1825, a medicalização da morte não aparecia apenas no discurso de condenação dos enterros eclesiásticos, mas os próprios médicos eram convocados a participar diretamente de sua erradicação. Os ‘professores’, lê-se na circular aos párocos, determinariam o número, o tamanho e a localização dos novos cemitérios.” Cf. REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 275-276.

¹³⁹ RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do Além: a secularização da morte no Rio de Janeiro, séculos XVIII -XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005. p. 149 et. seq.

recinto para esta finalidade. A questão, no entanto não seria encerrada com esta medida. Com a república e a separação do Estado e da Igreja, ela voltaria ao centro das discussões.¹⁴⁰

As polêmicas envolvendo a instituição do casamento civil, que demandaram inclusive a atenção do papa em documentos como o *Quanta Cura* e o *Syllabus*, também levantaram muita discussão entre os estadistas do império. Com a constante chegada ao país de imigrantes, sendo muitos deles praticantes de religiões não católicas, fazia-se necessário que o governo regulamentasse estes casamentos e ainda os casamentos mistos entre católicos e não católicos. Estas discussões, no entanto, esbarravam sempre na oficialidade constitucional do catolicismo, o que fez com que a questão da instituição do casamento civil fosse regulamentada somente com a chegada da república.¹⁴¹

Com o avançar do processo de modernização da sociedade brasileira, libertar setores da vida cotidiana dos domínios da Igreja tornou-se, na ótica dos homens comprometidos com a reforma do país, tarefa fundamental para o desenvolvimento da nação. Uma dentre o “bando de ideias novas” foi tomada como fundamentadora do processo de reformas por uma grande parcela da nova elite intelectual, que defendeu ser a superação do domínio católico no país uma questão imprescindível para a “evolução” brasileira. O positivismo, que ganhara espaço entre a nova elite nacional, seria um dos principais componentes no golpe que instauraria a república e, aos seus ataques – assim como também os dos liberais – a Igreja teria que resistir e reagir nos primeiros anos do novo regime.

O positivismo, que atraía adeptos em várias regiões do país, tivera no grupo da juventude militar das escolas do Rio de Janeiro, que segundo Celso Castro¹⁴², realizou o golpe de 15 de novembro de 1889, o seu agente mais ostensivo. A doutrina que, embora não gozasse de hegemonia, se fez presente no primeiro governo republicano tentou, a todo custo, libertar o país e seus cidadãos da influência “obsoleta” da religião, abrindo espaço para um novo tempo dominado pela razão e pela ciência.

Por outro lado, até mesmo o grupo dos republicanos que fizeram do seu manifesto de 1870 um dos elementos mais simbólicos do republicanismo no Brasil, ao manifestar os seus anseios para a substituição do regime imperial pelo republicano como forma de modernização

¹⁴⁰ Para esta questão ver RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do Além: a secularização da morte no Rio de Janeiro, séculos XVIII -XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005; REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

¹⁴¹ Sobre as discussões sobre o casamento civil no império ver: SILVA, Rafaela de Albuquerque. *No labirinto das liberdades: Conselho de Estado, direitos civis e associativismo religioso não-católico no Brasil imperial (1850 – 1883)*. Dissertação de mestrado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2012.

¹⁴² CASTRO, Celso. *A Proclamação da República*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

para o país, apontou como incompatível a manutenção do *status quo* da Igreja, ainda mais tendo em vista as inovações ultramontanas que se pretendiam aplicar. Como expresso naquele documento,

a transação entre a verdade triunfante e o erro vencido, entre as conquistas da civilização e os frutos do obscurantismo, é que é inadmissível. Atar ao carro do estado dois locomotores que se dirigem para sentidos opostos é procurar -- ou a impossibilidade, se as forças propulsoras são iguais, ou a destruição de uma delas, se a outra lhe é superior.¹⁴³

Implantada a república no Brasil e superada a constituição de 1824, que definira o catolicismo como religião oficial do império, asseverava-se o questionamento à Igreja que já se pronunciava desde o reinado de Pedro II. Com a queda do antigo regime e diante do objetivo de se afastar todos os resquícios que o lembrassem, a campanha contra a Igreja ganhou ainda mais força, objetivando agora o seu afastamento definitivo do estado: “Afastar o domínio religioso e instaurar a laicidade do aparelho administrativo sintetizaram o ideário republicano de maneira certa.”¹⁴⁴ Para a Igreja ultramontana e para a república nascente, estava em jogo conquistar a consciência da população. Separadas oficialmente uma da outra se abriria um espaço para intensas disputas cujo prêmio era a construção de um novo *status quo*, que lhes fosse favorável político e socialmente. Livre do padroado, teria a Igreja instrumentos para lutar contra os “erros modernos”. Instrumentos estes que a própria modernidade lhes legara.

¹⁴³ MARINHO, Saldanha, et all. Manifesto Republicano. *Caderno Aslegis*, n 37, mai/ago de 2009. p. 56.

¹⁴⁴ ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós Livraria e Editora, 1979. p. 97.

2. “FORMAÇÃO E INFORMAÇÃO”: ESTRATÉGIAS ECLESIASTICAS PARA A FORMAÇÃO DOS FIEIS CATÓLICOS

Proclamada a república brasileira sobre o signo da laicidade, uma de suas primeiras medidas tratou de desfazer a aliança histórica que unia o Estado a Igreja Católica. Entretanto, se o decreto 119-A pretendeu encerrar as relações entre as duas instituições, na prática, outra força manteria ainda aberto o campo de negociações entre os poderes civil e espiritual. Como afirma o filósofo Roberto Romano, tanto para o Estado quanto para a Igreja o que estava em jogo era a conquista da consciência dos sujeitos¹⁴⁵. A grande maioria da população estava, ao mesmo tempo, submetida às leis da república e às leis da Igreja e esta força representava um laço de união entre Igreja e Estado que o decreto não foi capaz de desfazer.

Imbuída da missão estabelecida a partir das determinações papais de reformar o catolicismo no Brasil, trazendo-o novamente para os domínios romanos, a elite eclesiástica brasileira viu-se em um momento oportuno e necessário para a execução de seu magistério. Se em consequência do processo de modernização a instituição atravessava um período de desprestígio político, tornava-se imprescindível reafirmar o seu poder junto aos fiéis, apoiando-se, para tal objetivo, em sua vertente enquanto igreja-*eclesia*, ou seja, o “povo de Deus”¹⁴⁶. Trabalhar nesta tarefa pedagógica, doutrinando a população de acordo com os propósitos da reforma ultramontana, tornou-se um dos caminhos adotados pela hierarquia católica. De acordo com Kenneth Serbin, purificar a religião popular e pregar a moralidade e a lealdade à instituição católica se tornou parte da missão política e teológica do episcopado de reerguer a Igreja no Brasil.¹⁴⁷

As estratégias pedagógicas adotadas pela hierarquia católica para a formação do *povo de Deus* apoiavam-se no valor da tradição católica, construída ao longo dos séculos da colonização. Este apego tradicional colaborou para fortalecer a solidariedade entre clero e fiéis, fazendo com que ambos compartilhassem da mesma leitura da realidade vivida e abraçassem comportamentos morais, religiosos e políticos em acordo com as proposições da Igreja. Desta forma, estaria garantida não só uma adesão ao catolicismo, em detrimento das posturas adotadas em decorrência dos projetos secularizantes da república, mas a Igreja

¹⁴⁵ ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós Livraria e Editora, 1979. p. 104.

¹⁴⁶ Segundo os modelos de Igreja propostos por Avery Dulles. Cf. DULLES, Avery. *A Igreja e seus modelos*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1978.

¹⁴⁷ SERBIN, Kenneth, P. *Padres, celibato e conflito social*. São Paulo: Companhia das letras, 2008. p. 78.

conquistaria para si uma importante força política daqueles novos tempos: a opinião pública¹⁴⁸. Formar o *povo* e com ele a opinião pública era um dos caminhos apontados pela hierarquia da Igreja como uma das vias para o *reflorescimento* da instituição no Brasil. Como afirmava o republicano Silva Jardim em um de seus comícios pró-república, “tinha em verdade passado o tempo das revoluções feitas somente à força da espada ou a força do dinheiro: o essencial era preparar a opinião pública¹⁴⁹”. Foi a esta tarefa que muitas *vozes da igreja*, didaticamente, se dedicaram.

Dada à importância da oralidade na formação de uma opinião pública no Brasil nos últimos anos do século XIX, é preciso considerar o processo que formou esta característica tão particular do nosso *espaço público*. De acordo com Luiz Costa Lima¹⁵⁰, a cultura auditiva esteve presente no Brasil desde os tempos coloniais, favorecida pelo modelo da catequese jesuítica com uso de verbos fáceis, de frases sonoras com palavras escolhidas e com a composição de frases visando causar impacto naqueles que ouviam. Ao longo dos séculos, o apelo à cultura falada foi ainda impulsionado pela prática retórica desenvolvida nos cursos de Direito nos quais se formava a elite brasileira. Graças ao valor adquirido pela oralidade, tornava-se comum o “transbordamento das palavras do papel para as vozes”¹⁵¹, fosse através das leituras coletivas que se fazia dos jornais, fosse através dos comícios e reuniões públicas que se tornaram comuns nas ruas do Rio de Janeiro. “O povo brasileiro gosta muito de

¹⁴⁸ Maria Tereza Chaves de Mello utilizou o conceito de *opinião pública* com algumas ressalvas à formulação original feita por Jürgen Habermas em sua obra *Mudança estrutural da esfera pública*, de 1963. Diferente de Habermas que entende a opinião pública como resultado da discussão estabelecida entre os membros da burguesia letrada, Chaves observa que, para o caso brasileiro, não obstante existisse uma camada letrada interessada nos rumos políticos nacionais e discutindo ativamente seus desdobramentos, é difícil caracterizá-la como constitutiva de uma ordem burguesa, contratual e capitalista¹⁴⁸. Além disso, a ênfase dada por Habermas no letramento dos indivíduos que discutiam no *espaço público* não coaduna com a realidade brasileira, em que a palavra falada tinha um valor tão grande quanto à palavra escrita. Graças ao forte papel desempenhado pela oralidade, os homens que tinham o acesso vedado à leitura tinham as mesmas possibilidades de discutir que aqueles aos quais o mundo das letras era franqueado¹⁴⁸. É ao entendimento desta autora que nos filiamos ao falarmos aqui em opinião pública. Ver HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural na Esfera Pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003; MELLO, Maria Tereza Chaves de. *A república consentida: cultura democrática e científica do final do Império*. Rio de Janeiro: Ed. FGV: Ed. UFRJ, 2007. p. 19.

¹⁴⁹ SILVA JARDIM apud MELLO, Maria Tereza Chaves de. Op. Cit. p. 54.

¹⁵⁰ COSTA LIMA, Luiz. *Da existência precária: o sistema intelectual brasileiro*. In: _____. *Dispersa demanda*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981. p. 03-29.

¹⁵¹ MOREL, Marco. *Palavras além das letras: Apontamentos sobre imprensa e oralidade na primeira metade do século XIX*. Acervo, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 63-80, jan./jun. 2010.

discursos”¹⁵², afirmava o republicano Lopes Trovão, mostrando estar ciente do papel que a oralidade cumpria naquela sociedade.

Sem desconsiderar a importante função desempenhada pelos escritos católicos – especialmente os periódicos e os documentos eclesiásticos, sobre os quais nos deteremos adiante neste capítulo – na divulgação das ideias e valores, é preciso reafirmar o importante papel desempenhado pela oralidade não só na formação da opinião pública, mas também no doutrinamento moral, religioso e político dos fiéis católicos. Importa ainda ressaltar que a oralidade não se resume à fala e à audição, embora estas participem da composição deste método formativo. Segundo Costa Lima, o aspecto mais importante era a postura de subordinação de quem ouvia, em relação à autoridade de quem falava:

O efeito de impacto produzido [resultante da cultura auditiva] consistia em impressionar o auditório, em esmagar a sua capacidade dialogal, em deixá-lo pasmo e boquiaberto ante a perícia verbal e a teatralização gesticulatória, maneiras de rapidamente subjugar o auditório¹⁵³.

Diante dos subsídios fornecidos por Costa Lima, pode-se supor o peso da *fala* dos representantes da Igreja sobre os seus fiéis. A mística de que se recobre um sacerdote no exercício de suas funções sagradas potencializa suas palavras, já engrandecidas graças aos recursos aos quais se referiu Costa Lima e ao grande domínio retórico constantemente demonstrado nos sermões religiosos. Os discursos clericais, ao serem revestidos da autoridade divina, tinham seu alcance e sua influência ampliados sobre os fiéis. Ao recusar as orientações da Igreja, os fiéis sujeitavam-se às condenações eclesiásticas, evidenciando o que Jean Delumeau chamou de “pedagogia do medo”¹⁵⁴, forte marca na História da Igreja.

O alcance das vozes da Igreja sobre seus fiéis era ainda favorecido pela “geografia” dos templos. Contava o clero com dois lugares privilegiados para o seu trabalho pastoral/pedagógico. Os religiosos contavam com o púlpito e com o confessionário como importantes espaços de atuação, sendo estes também assim reconhecidos pelos seus opositores, como se percebe na exclamação do jovem militar Lauro Sodré:

Pesais de um modo lamentável sobre a educação da mocidade, e influís assim desgraçadamente sobre o futuro. Tendes o lar doméstico, tendes o púlpito e tendes o

¹⁵² LOPES TROVÃO apud MELLO, Maria Tereza Chaves de. *A república consentida: cultura democrática e científica do final do Império*. Rio de Janeiro: Ed. FGV: Ed. UFRJ, 2007. p. 54.

¹⁵³ COSTA LIMA, Luiz. *Da existência precária: o sistema intelectual brasileiro*. In: _____. *Dispersa demanda*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981. p. 16.

¹⁵⁴ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente, 1300-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

confessionário! É uma campanha terrível. Protege-vos a hereditariedade, que fixa as crenças do passado¹⁵⁵.

No púlpito, o sacerdote torna-se o autêntico representante de Cristo e, para os seus fiéis, as palavras ditas pelo padre convertem-se em palavras do próprio Deus. É com esta autoridade que, do alto de sua tribuna, os clérigos orientam seus fiéis que, passivamente, apenas escutam. E, graças à “pedagogia do medo”¹⁵⁶, escutam para obedecer. Se, como diz Francisco da Silva Gomes¹⁵⁷, a república tratou de transportar a população do papel de súditos para o de cidadãos, nos domínios religiosos o comportamento, como nos tempos da monarquia, continuou existindo, não mais sob a espada do imperador, mas sob o báculo do papa. Se antes da reforma ultramontana se desenvolver no Brasil as pregações no púlpito eram postas de lado pelo “desleixo sacerdotal”¹⁵⁸, após a reforma esta tarefa foi grandemente incentivada pelo episcopado. Como exemplo, podemos citar o bispo de Mariana, Dom Viçoso, que, em seus esforços reformadores, insistia: “O primeiro dever sacerdotal é o anúncio da palavra”¹⁵⁹. E anunciar a palavra significava modelar os fiéis, a grande maioria dos cidadãos brasileiros, nos ensinamentos teológicos e políticos das autoridades católicas.

No confessionário, os sacerdotes eram colocados na mesma função privilegiada de representantes diretos de Deus. Se nos serviços do púlpito o discurso atingia a coletividade, sem espaço para réplicas e trélicas, no confessionário a formação se dava no nível individual, permitindo ao confessor um acesso mais direto à consciência do penitente. A relação que se ali se travava era por si só significativa dos objetivos que ela conseguia alcançar: o fiel que recorria ao sacramento da confissão – fortemente incentivado pela reforma ultramontana em curso – já se apresentava ali certo do erro por ele cometido. Erro este balizado pelos padrões da *verdade* da qual a Igreja católica era detentora. Cabia ao sacerdote, como um juiz, absolver o penitente do seu erro, exortando-o no caminho da *verdade*, ou condená-lo caso não abrisse mão de suas ideias *erradas*. Kenneth Serbin afirma que os padres “aterrorizavam seus ouvintes ameaçando com a danação eterna quem não buscasse a

¹⁵⁵ LAURO SODRÉ apud MELLO, Maria Tereza Chaves de. *A república consentida: cultura democrática e científica do final do Império*. Rio de Janeiro: Ed. FGV: Ed. UFRRJ, 2007. p. 104.

¹⁵⁶ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente, 1300-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

¹⁵⁷ GOMES, Francisco José Silva. De súdito a cidadão: os católicos no Império e na República. *Anais do XIX Simpósio Nacional de História – ANPUH*, Belo Horizonte, junho, 1997.

¹⁵⁸ FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal. In: BEOZZO, José Oscar. *História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda época: A Igreja no Brasil no século XIX*. 3ª ed. Petrópolis: Edições Paulinas/ Vozes. 1992. p.194

¹⁵⁹ Ibid. p. 206.

perfeição moral”¹⁶⁰. O livramento das penas eternas que se conseguia nos confessionários custava a liberdade individual dos fieis/cidadãos, da qual a república se queria defensora.

Cientes do papel exercido pelos confessionários, os republicanos lançavam críticas à Igreja, como as do grão-mestre maçom e membro da assembleia constituinte de 1890-1891, eleito senador pelo Distrito Federal, Joaquim Saldanha Marinho:

A Igreja de Roma fez do confessionário obrigado o lugar mais cômodo ao diabo para exercer seu encargo. [...] O confessor dirigindo o espírito de seu penitente, toma a maior ascendência sobre ele e aproveita oportunamente. [...] O confessionário é a principal arma política de Roma!...¹⁶¹

Considerando o importante papel que a oralidade sempre desempenhou na cultura brasileira, fica-nos uma pergunta inicial, cuja resposta torna-se metodologicamente fundamental para a aproximação de tal objeto: como acessar hoje tal universo da oralidade do século XIX, quando não se dispunha dos recursos audiovisuais que pudessem garanti-los? Marco Morel, refletindo sobre a mesma questão, ainda que para o início do século XIX, apontou dois caminhos a se seguir: “A resposta não deixa opções além dos registros escrito e iconográfico”¹⁶². Nossa opção aqui será seguir os registros escritos que possam dar conta das campanhas empreendidas não só de forma escrita, mas também propagadas oralmente. Será através da análise dos escritos dos homens comprometidos com os projetos da Igreja que perscrutaremos suas *vozes*. Se o cristianismo – assim como o islamismo e o judaísmo – é a religião do livro, ela é também a religião do *Verbo proclamado*, a religião que se fundamenta no trabalho missionário do “ide e anunciai”. Nas próximas páginas, nos propomos a investigar os caminhos por onde *foram* e de que maneira *anunciaram* estas *vozes*, comprometidas com a atividade pedagógica do catolicismo.

¹⁶⁰ SERBIN, Kenneth, P. *Padres, celibato e conflito social*. São Paulo: Companhia das letras, 2008. p. 90.

¹⁶¹ SALDANHA MARINHO, apud VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844 – 1926)*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2007, p. 189.

¹⁶² MOREL, Marco. *Palavras além das letras: Apontamentos sobre imprensa e oralidade na primeira metade do século XIX*. Acervo, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, jan./jun. 2010. p. 68.

2.1. A voz dos pastores: a atuação oficial da Igreja através da Pastoral Coletiva do episcopado brasileiro de 1890

Superado o regime imperial, em que a voz do imperador detinha autoridade dentro e acima da Igreja, a hierarquia desta pode de fato ser estruturada como pressupunha a ordem sacramental. A voz oficial da Igreja passava a ser demandada de seu colégio apostólico, sendo central a figura do papa, com a colaboração dos demais bispos espalhados pelo mundo, como fora definido nas reuniões do episcopado em Roma. Uma das principais atividades confiadas a esses bispos foi a de ensinar. Era seu papel manter a Igreja e seus fiéis na pureza da fé, protegendo-os dos desvios e dos afrouxamentos e garantindo-lhe a possibilidade objetiva de professar sem erro a fé, como ditada pelos documentos papais. O ofício pastoral do episcopado estaria assim ordenado aos seus cuidados para que o “povo de deus” permanecesse de acordo com a doutrina romana¹⁶³.

Assumindo fielmente os projetos reformistas da Igreja e atentando-se ao compromisso de ensinar e doutrinar os seus fiéis, uma estratégia amplamente adotada pelas autoridades da Igreja foi a utilização das cartas pastorais. De acordo com José Carlos Sousa Araujo¹⁶⁴, a publicação deste tipo de documento remetia a Igreja aos tempos bíblicos e, em especial, à atividade missionária do apóstolo Paulo, quando as comunidades cristãs continuavam a ser regidas por seus fundadores, através do recebimento de missivas voltadas ao controle moral, político e espiritual dos fiéis. Dessa forma, “Seu intento [das cartas] era orientar, exortar e admoestar as referidas comunidades de acordo com os seus problemas e ou necessidades”¹⁶⁵. Cumprindo o mesmo propósito, no caso brasileiro, as cartas pastorais serviram para aproximar as determinações dos poucos bispos existentes no país da grande população católica aqui existente.

Tratando do alcance obtido pelas Cartas Pastorais ao longo do século XIX, Edilberto Cavalcante Reis¹⁶⁶ constata que estes documentos eram em certo sentido os mais “lidos” pela sociedade brasileira. O bispo remetente exigia que as Pastorais fossem lidas e explicadas ao

¹⁶³ De acordo com os documentos eclesiais citados no capítulo anterior, *Mirari Vos, Quanta Cura, Pastor Aeternus e Dei Filius*.

¹⁶⁴ ARAUJO, José Carlos Sousa. *Igreja Católica no Brasil: Um estudo de mentalidade ideológica*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 27.

¹⁶⁵ *Ibid.* p. 27.

¹⁶⁶ REIS, Edilberto Cavalcante Reis. *Visitas e Cartas Pastorais: A construção de um projeto eclesial*. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá, ano 3, n. 9, jan-2011.

povo nas missas, nas reuniões das associações de leigos, nos seminários e nos demais eventos em que se reunisse um grande número de católicos:

(...) num certo sentido, podemos dizer que eram as ideias que mais fundo penetravam na sociedade brasileira. Em certa medida mais que a imprensa, mais que a literatura e infinitamente mais que os escritos filosóficos, científicos e políticos da intelectualidade de então¹⁶⁷

No livro publicado em 1986, fruto de sua tese de doutoramento na UNICAMP, José Carlos de Sousa Araújo¹⁶⁸ dedicou-se a estudar o *corpus* documental produzido conjuntamente pelo episcopado brasileiro ao longo da Primeira República, abordando, entre eles, as cartas pastorais. Seu objetivo, no entanto, foi o de compreender os documentos como “uma modalidade de discurso religioso”¹⁶⁹. Desta forma, Araujo não se preocupou com conteúdos específicos de cada uma das pastorais – segundo o autor, 34 documentos produzidos entre 1890 e 1922¹⁷⁰ – voltando-se para uma investigação sobre a mentalidade católica ao longo daqueles trinta e dois anos. Pretendeu demonstrar através dos documentos coletivos que, nos primeiros anos da república, a Igreja construiu um projeto ideológico, com uma finalidade específica: “trazer a sociedade brasileira de volta ao espírito cristão com a ajuda, julgada imprescindível, do Estado”¹⁷¹.

No âmbito da historiografia eclesiástica, Oscar de Figueiredo Lustosa, ao tratar da separação da Igreja e do Estado, em um artigo de 1975 para a *Revista Eclesiástica Brasileira*¹⁷², apresentou, a partir de transcrições da Pastoral Coletiva dos bispos, o que tanto ele como os próprios autores do documento acreditavam ser “os funestos flagelos das dissensões religiosas”¹⁷³ vividos no ano de 1890. Em sua interpretação, valorizou o caráter emergencial do documento, não encontrando nele nenhum projeto objetivo de ação formulada

¹⁶⁷ REIS, Edilberto Cavalcante Reis. Visitas e Cartas Pastorais: A construção de um projeto eclesial. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá, ano 3, n. 9, jan-2011. p. 4.

¹⁶⁸ ARAUJO, José Carlos Sousa. *Igreja Católica no Brasil: Um estudo de mentalidade ideológica*. São Paulo: Paulinas, 1986.

¹⁶⁹ Ibid. p. 22.

¹⁷⁰ Ibid. p. 24.

¹⁷¹ Ibid. p. 45.

¹⁷² LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. Separação da Igreja e do Estado no Brasil (1890): Uma passagem para a libertação. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, n. 139, v. 35, set. 1975.

¹⁷³ Ibid. p. 636.

pelos líderes da Igreja. A característica mais notável, na interpretação de Lustosa, é que, naquele documento, “a hierarquia [eclesiástica] se coloca em compasso de espera”¹⁷⁴

Retornando a analisar o documento em 1990, dentro de seu trabalho sobre as relações entre a Igreja e o Estado na Primeira república¹⁷⁵, Lustosa procurou entender o documento como “parte de um contexto mais amplo de atitudes e medidas da Igreja no Brasil, em vista das circunstâncias políticas da transição para a república”¹⁷⁶. Neste novo estudo, o autor retoma a ideia de que a Pastoral Coletiva não evidenciou um projeto político e social da Igreja para a república. Ela apenas orientou momentaneamente a conduta dos fiéis diante dos primeiros anos. O documento prestava-se assim mais como um *modus vivendi* do que como um projeto sócio-político.

Ainda no grupo dos historiadores eclesiásticos, Eloi Piva publicou na *Revista Eclesiástica Brasileira* no ano de 1989, um trabalho dedicado aos desafios colocados para a Igreja em decorrência da transição republicana¹⁷⁷. Nele, o autor destacou a unidade dos bispos brasileiros, sendo a Pastoral Coletiva o primeiro produto desta colegialidade. Quanto ao conteúdo, dividiu-o sinteticamente em três pontos específicos: a doutrina da Igreja contrária a separação entre os dois poderes, a condenação eclesiástica ao decreto de 7 de janeiro, e a conclamação ao clero e aos fiéis para o trabalho de “reconstrução” do país orientados pelos ensinamentos católicos¹⁷⁸.

Em 1989, na edição comemorativa do centenário da república da revista *História* da UNESP, Ivan Aparecido Manoel¹⁷⁹ dedicou-se a analisar a Pastoral Coletiva que, segundo ele, possibilitava “uma das muitas interpretações possíveis acerca do posicionamento católico diante da laicização do Estado em 1890”¹⁸⁰. O estudo de Manoel – um ensaio de interpretação, segundo o próprio autor – restringiu-se ao conteúdo da Pastoral, dividindo-o em

¹⁷⁴ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. Separação da Igreja e do Estado no Brasil (1890): Uma passagem para a libertação. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, n. 139, v. 35, set. 1975.p. 634.

¹⁷⁵ Id. Igreja e Estado no Brasil: itinerário histórico do seu relacionamento – 1889 / 1930. In: _____ (org.) *A Igreja católica no Brasil e o regime republicano: um aprendizado de liberdade*. Edições Loyola/CEPEHIB, 1990.

¹⁷⁶ Ibid. p. 18.

¹⁷⁷ PIVA, Elói. Transição republicana: desafio e chance para a Igreja (II). *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v.49, fasc. 195, set. 1974.

¹⁷⁸ Ibid. p. 632.

¹⁷⁹ MANOEL, Ivan Aparecido. D. Macedo Costa e a laicização do Estado: A pastoral de 1890 (um ensaio de interpretação). *História*, São Paulo, n. especial, 1989.

¹⁸⁰ Ibid. p.179.

dois tópicos: o primeiro, relativo à abordagem dos bispos sobre a liberdade da Igreja, e o segundo tratando da separação entre ela e o Estado. Para o autor, a Pastoral constitui-se “em uma verdadeira proposta de boa convivência entre a Igreja e o Estado, fundamentada, basicamente, no respeito mútuo”¹⁸¹

Professor da Pontifícia Faculdade *Marianun* de Roma, o frade da ordem dos servitas Dilermando Ramos Vieira, voltou-se também à Pastoral Coletiva. Tendo acesso à documentação da nunciatura apostólica do Brasil nos arquivos secretos do Vaticano, Vieira¹⁸² não se ateu à análise do conteúdo do documento. Sua análise sobre a Pastoral é simples e direta: centrou-se mais na “defesa da liberdade da Igreja, antes que numa crítica à secularização”¹⁸³. Entretanto, ao apresentar-nos os documentos preparatórios para a reunião da qual resultaria a Pastoral, revelou-nos os posicionamentos pessoais dos bispos envolvidos nos debates. Desta forma, sua maior contribuição foi a de nos demonstrar o fragilizado processo de construção da unidade episcopal brasileira, ressaltando a autoridade de Dom Antônio de Macedo Costa, inclusive, sobre bispos discordantes, como o do Rio de Janeiro, Dom Pedro Maria de Lacerda, que se queixara do texto final aprovado¹⁸⁴.

Em dissertação defendida no ano de 2006 na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, Edgar da Silva Gomes – incluso no grupo do que chamamos de historiografia eclesiástica – nos apresentou o seu trabalho sobre a Pastoral Coletiva tendo

o intuito de contribuir, sem grandes pretensões, com uma temática pouco valorizada na historiografia civil, onde de acordo com o material pesquisado, não encontramos nenhuma bibliografia específica sobre o assunto em questão, e, quando o contexto analisado pelos historiadores exigiu tal abordagem, ela foi quase sempre realizada de maneira superficial¹⁸⁵.

A análise de Gomes, no entanto, é a primeira a conceber a Pastoral como “um ato político de demonstração de força e união (...) para enfrentar os estamentos políticos e as

¹⁸¹ MANOEL, Ivan Aparecido. D. Macedo Costa e a laicização do Estado: A pastoral de 1890 (um ensaio de interpretação). *História*, São Paulo, n. especial, 1989. p.179.

¹⁸² VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844 -1926)*. Aparecida – SP: Editora Santuário, 2007.

¹⁸³ *Ibid.* p. 345.

¹⁸⁴ *Ibid.* p. 339 – 346.

¹⁸⁵ GOMES, Edgar da Silva. *A separação Estado-Igreja no Brasil (1890): uma análise da pastoral coletiva do episcopado brasileiro ao Marechal Deodoro da Fonseca*. Dissertação de mestrado. Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. São Paulo, 2006. p. 9.

castas de intelectuais do novo sistema de governo em formação”¹⁸⁶. Seu trabalho, porém, se dedica principalmente às consequências institucionais geradas pelo documento. Estudando a Pastoral, o autor acompanhou as relações internas do episcopado e, como o documento e a reunião que o preparou, interferiram na nunciatura brasileira e na sucessão apostólica em dioceses importantes, como foi o caso do Rio de Janeiro que, em decorrência do falecimento de Dom Pedro Maria de Lacerda, em 1890, gerou grandes disputas entre os bispos brasileiros.

Cientes do papel desempenhado pelas cartas pastorais como importante instrumento para a formação do clero e a dos fiéis, passaremos a analisar a Pastoral expedida pelo episcopado brasileiro no ano de 1890, como resposta à separação da Igreja e do Estado concretizada em 7 de janeiro. A partir dela, será possível compreender de que forma as autoridades da Igreja receberam o novo regime, assim como o projeto político e social elaborado pelas mesmas para o Brasil republicano. Nosso estudo se atentará não só para as propostas contidas no documento, mas, também, para as estratégias utilizadas na sua construção para conseguir pô-las em prática.

2.1.1. Da autoria: o episcopado brasileiro em 1890

No ano de 1890, o imenso território brasileiro dividia-se em apenas doze sedes episcopais. A população brasileira, em torno de 13 milhões de habitantes, em sua grande maioria de católicos, contava com o trabalho de apenas doze bispos. Uma simples comparação com os Estados Unidos da América remete-nos à imensa incompatibilidade entre o número de prelados e as dimensões territoriais e populacionais brasileiras: nos Estados Unidos os aproximadamente dez milhões de católicos contavam com 13 arquidioceses e 62 dioceses, totalizando um número mínimo de 75 bispos, representando uma situação muito diferente da brasileira¹⁸⁷.

O reduzido número de bispos e de dioceses no Brasil, como explicitamos no capítulo anterior, era mais uma consequência do regime do padroado ao qual a Igreja estivera imposta no país. A tentativa de se ampliar a estrutura da Igreja no Brasil, pretendida desde a década de

¹⁸⁶ GOMES, Edgar da Silva. *A separação Estado-Igreja no Brasil (1890): uma análise da pastoral coletiva do episcopado brasileiro ao Marechal Deodoro da Fonseca*. Dissertação de mestrado. Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. São Paulo, 2006. p. 183.

¹⁸⁷ PIVA, Elói. Transição republicana: desafio e chance para a Igreja (II). . Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v.50, fasc. 198, março 1974, p. 415.

1870, esbarrava em questões recorrentes nas relações entre o Estado imperial e as autoridades católicas: interesses políticos, já que Igreja e Estado disputavam a prerrogativa de indicar os candidatos ao bispado, além de o Estado relutar na ampliação do episcopado, entendendo que a medida representaria também o fortalecimento do poder e do alcance da Igreja sobre a sociedade. Havia ainda questões econômicas que justificavam o pequeno desenvolvimento institucional da Igreja, já que a criação de um novo bispado representaria custos altos demais, com os quais o Império não tinha interesse em arcar. Por fim, havia questões teológico-espirituais, pois com um clero, em sua grande maioria, “degenerado e corrompido moralmente”¹⁸⁸, tornava-se difícil a escolha de candidatos de conduta destacada que pudessem sustentar os compromissos exigidos pela função episcopal¹⁸⁹.

Ainda que estruturalmente enfraquecida, a alta hierarquia eclesiástica no Brasil ocupava-se em atender as resoluções papais que procuravam criar a unidade da comunidade católica espalhada pelo mundo. Como reação às transformações da modernidade e também em decorrência delas, o episcopado brasileiro começara então a tornar-se um corpo coeso, com notável unidade em seus procedimentos. Para José Carlos Araujo,

paradoxalmente, a separação [da Igreja do Estado] foi promotora de união: encontros periódicos do episcopado em nível nacional e regional ocorreram por todo o período da Primeira República. Tais reuniões intencionavam, em última instância, repensar a inserção sociopolítica da Igreja Católica, que ficara abalada com a separação.¹⁹⁰

O reduzido episcopado brasileiro que, em um primeiro esforço de unidade da Igreja no Brasil, se reuniu como signatário da Pastoral Coletiva de 1890 foi o seguinte: Dom Luis Antônio dos Santos, arcebispo da Bahia e primaz do Brasil; Dom Antônio de Macedo Costa, bispo do Pará; Dom João Antônio dos Santos, bispo de Diamantina; Dom Pedro Maria de Lacerda, bispo do Rio de Janeiro; Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho, bispo de São Paulo; Dom Antônio Maria Correia de Sá e Benevides, bispo de Mariana; Dom Carlos Luiz d’Amour, bispo de Cuiabá; Dom Antônio Cândido de Alvarenga, bispo do Maranhão; Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão, bispo de Goiás; Dom José Pereira da Silva Barros, bispo de Olinda; e Dom Joaquim José Vieira, bispo de Fortaleza. Pela diocese do Rio Grande

¹⁸⁸ FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal. In: BEOZZO, José Oscar. *História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo*. Segunda época: A Igreja no Brasil no século XIX. 3ª Ed. Petrópolis: Edições Paulinas/ Vozes. 1992, p. 192-193.

¹⁸⁹ Cf. PIVA, Elói. Transição Republicana: Desafio e chance para Igreja (II). *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, vol. 50, fasc. 198, 1990. p. 415-432.

¹⁹⁰ ARAUJO, José Carlos Sousa. *Igreja Católica no Brasil: Um estudo de mentalidade ideológica*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 23.

do Sul, que se encontrava vacante desde o falecimento de Dom Sebastião Dias Laranjeira, em 1888, esteve presente o monsenhor Vicente Ferreira da Costa, seu vigário capitular.

Uma análise do episcopado brasileiro àquela época é suficiente para evidenciar a força que o movimento ultramontano adquirira no país. Dos onze bispos que então compunham a hierarquia católica no Brasil – já que a diocese do Rio Grande do Sul estava desprovida de seu bispo, só sendo esta preenchida em 1890, com a transferência para ela do bispo de Goiás Dom Cláudio Ponce de Leão –, todos foram formados nos grandes centros de irradiação do ultramontanismo, ou ao menos sofreram influência de quem a este modelo tivesse aderido.¹⁹¹

Uma das grandes influências sobre o episcopado do ano de 1890 foi a de Dom Antônio de Ferreira Viçoso, que governara o bispado de Mariana entre os anos de 1844 e 1875. “Prelado da primeira geração integralmente ultramontana”¹⁹² do Brasil, Dom Viçoso, que pertencia à Congregação da Missão dos chamados padres lazaristas, desenvolveu seu trabalho de formação sacerdotal intensamente no Colégio do Caraça, da diocese que governara. Por lá passaram no período de sua formação sacerdotal Dom Luis Antônio dos Santos, Dom Pedro Maria de Lacerda, Dom João Antônio dos Santos e Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho, que integrariam posteriormente o grupo de bispos reformadores em diversas dioceses do Brasil. Era comum ainda que Dom Viçoso enviasse à Europa seus alunos mais destacados, como os anteriormente citados, para que completassem seus estudos em instituições como o Seminário São Sulpício, na França, e o Pio Colégio Latino-americano, a que nos referimos no capítulo anterior¹⁹³.

Outro bispo da chamada primeira geração de reformadores, que exerceu grande influência sobre os bispos signatários da Pastoral de 1890 na adesão à causa ultramontana, foi Dom Antônio Joaquim de Melo, que governou a diocese de São Paulo entre os anos de 1852 e 1862. Pelo seminário paulista e pela influência do prelado passaram os futuros bispos Dom Antônio Cândido de Alvarenga, Dom Joaquim José Vieira e Dom José Pereira da Silva Barros, tendo este último estreitado ainda mais os laços com o ultramontanismo nos tempos em que serviu diretamente ao papa Pio IX, em Roma, como seu camareiro¹⁹⁴.

¹⁹¹ Cf. EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva, 1890. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Editora UnB, 1981.

¹⁹² VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844 -1926)*. Aparecida – SP: Editora Santuário, 2007. p. 125.

¹⁹³ Ibid. p. 123.

¹⁹⁴ Ibid. p. 128 – 136.

O bispo de Cuiabá, Dom Carlos Luiz d'Amour, iniciou seu sacerdócio sob a influência de Dom Joaquim Manoel da Silveira, prelado que substituíra na arquidiocese da Bahia a Dom Romualdo Seixas, bispo a quem se atribuíam as primeiras medidas de reforma da Igreja no Brasil, ainda que não alinhadas às diretrizes ultramontanas¹⁹⁵.

Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão e Dom Antônio de Macedo Costa fizeram parte da ordem dos religiosos lazaristas e, como exposto no capítulo anterior, o doutrinamento ultramontano era componente fundamental da formação no Seminário de São Sulpício, em que se formaram os futuros bispos.

Pela liderança exercida entre o episcopado, Dom Antônio de Macedo Costa tornou-se figura central nos debates entre Igreja e Estado que se desenvolveram ao longo dos anos 1890 e 1891. O bispo havia sido um dos principais personagens da chamada “Questão religiosa” da década de 1870, de acordo com Tales de Azevedo¹⁹⁶, e assumira espontaneamente a liderança da Igreja no Brasil, principalmente a partir da decretação da separação da Igreja e do Estado.

Ciente da importância da coesão do episcopado e da unidade da Igreja para o fortalecimento da mesma frente às lutas que se prenunciavam, Dom Macedo Costa, em circular enviada aos demais prelados, convocando-os para uma nova reunião marcada para 31 de agosto de 1890, na cidade de São Paulo, afirmava que “para preencher sua fecunda e difícil missão nas difíceis e angustiosas circunstâncias em que nos achamos, precisa o episcopado brasileiro manter uma união íntima entre si, com o clero e com a Santa Sé”¹⁹⁷

Se as ideias de Dom Macedo Costa tornam-se facilmente perceptíveis na leitura da Pastoral, sendo consenso entre os historiadores que o dito prelado foi o principal formulador do documento, quanto à redação do mesmo ainda persiste uma pequena divergência. Riolando Azzi afirma que, a partir de 7 de janeiro de 1890, o “bispo do Pará dedica todo o seu tempo à redação da Pastoral Coletiva do Episcopado sobre o novo regime, e que deveria contar com a adesão e assinatura de todos os bispos do Brasil”¹⁹⁸. Já Elói Piva reafirma o papel central de Dom Macedo Costa, líder acatado do episcopado, na elaboração da Pastoral, e acrescenta ainda a colaboração do Núncio Apostólico no Brasil, monsenhor Francesco Spolverini, na

¹⁹⁵ VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844 -1926)*. Aparecida – SP: Editora Santuário, 2007. p. 109.

¹⁹⁶ AZEVEDO, Thales de. *Igreja e Estado em tensão e crise: a conquista espiritual e o padroado na Bahia*. São Paulo: Ática, 1978.

¹⁹⁷ MACEDO COSTA, Dom Antônio de apud AZEVEDO, Thales de. Op. Cit. p. 155.

¹⁹⁸ AZZI, Riolando. Dom Macedo Costa e a Posição da Igreja do Brasil diante do advento da República em 1889. *Síntese*, São Paulo, v.3, n.8, 1976, p. 49.

idealização do documento, tendo sido ele, inclusive, segundo o autor, “que indicara a forma geral da elaboração da doutrina, ou seja, a argumentação cerrada e estilo conciso”¹⁹⁹. Quanto à redação, Eloi Piva a atribui ao padre João Esberard, amigo de Dom Macedo Costa e reconhecido como o sacerdote “mais instruído” do Brasil de então. Seria ainda do padre Esberard a divisão didática em que se apresenta o texto da Pastoral.

Ainda que Pastoral Coletiva representasse o discurso coletivo dos líderes da Igreja, como fruto de suas reflexões conjuntas, Dilermando Ramos Vieira, debruçando-se sobre os documentos da nunciatura apostólica no Brasil, explicitou as divergências internas do episcopado durante o processo de elaboração do documento. O autor teve acesso ao questionário²⁰⁰ enviado aos bispos pelo núncio no Brasil, como instrumento de preparação para a reunião que enfim elaboraria o documento. Segundo Vieira, ainda que apresentassem opiniões diversas, fruto das diferentes realidades socio-eclésiásticas que cada um dos prelados enfrentava, a maioria dos bispos apresentava certa serenidade ante a nova conjuntura nacional. Dom Antônio Cândido de Alvarenga, bispo do Maranhão, foi o único a apresentar uma postura altamente negativa, afirmando que, se a situação da Igreja era ruim no regime decaído, com a mudança ficaria ainda pior. Ainda segundo o autor, os demais bispos dispersavam-se na escala entre a antipatia e a simpatia ao novo regime. Todos eles, no entanto, eram unânimes em condenar a instauração do Estado laico, já que este era contrário à doutrina da Igreja. Elogiavam, porém, a abolição do padroado, regozijando-se dos benefícios que dela adviriam²⁰¹.

Tendo sido ostensivamente discutidas as questões relativas ao decreto de 7 de janeiro, as diferentes opiniões dos bispos foram superadas após a manifestação do papa que, em 24 de fevereiro de 1890, enviou ao núncio apostólico uma nota ressaltando sua recusa em admitir o processo de laicização. Em contrapartida, demonstrava-se este esperançoso de que a Igreja se

¹⁹⁹ PIVA, Elói. Transição Republicana: Desafio e chance para Igreja (I). *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, vol. 49, fasc. 195, 1989. p. 631.

²⁰⁰ O questionário enviado aos diocesanos tratava sobre o futuro da Igreja após o decreto da separação. As perguntas elaboradas foram as seguintes: 1. Qual a impressão geral de V. Ex.^a sobre este decreto em relação ao estado passado e futuro da Igreja no Brasil e aquilo que podia temer mais? 2. Se e quanto a liberdade e igualdade de cultos prejudicará os fiéis em suas crenças e na prática de seus deveres religiosos? 3. Que danos e que vantagens derivam do artigo 3º do decreto não só às ordens religiosas, como também as confrarias maçonizadas? 4. Que vantagens e que conseqüências advirão à Igreja pela abolição do padroado e suas prerrogativas a respeito das nomeações aos Bispados e aos benefícios e honras eclesiásticas? 5. Qual o valor e as conseqüências das disposições do artigo 5º? 6. Se a diocese de V. Ex.^a terá meios para suprir as dotações abolidas, e se tal supressão é compensada com a liberdade concedida à Igreja pela abolição do padroado e das suas prerrogativas. Cf. VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844 – 1926)*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2007.p. 340.

²⁰¹ VIEIRA, Dilermando Ramos. Op. cit. p. 339 – 344.

mantivesse influente frente ao novo regime²⁰². O texto da Pastoral foi então, enfim, definido, representando o posicionamento institucional da Igreja frente às questões daquele tempo. Se não é possível, no entanto, superar as divergências dos historiadores contemporâneos quanto à autoria da Pastoral, já que a mesma contou com a assinatura das doze autoridades dos bispados brasileiros, importa-nos analisar o conteúdo do documento que, tendo por objetivo principal apresentar a voz oficial da Igreja, visava à formação de fieis e sacerdotes, no âmbito do plano geral de fortalecimento da instituição.

2.1.2. Do conteúdo: A Pastoral de 1890 e sua missão política e pedagógica

Publicado em 7 de janeiro de 1890, o decreto 119-A do Governo Provisório da República pôs fim à secular união entre a Igreja católica e o Estado brasileiro. A tentativa de conciliação entre o ministro Rui Barbosa e Dom Antônio de Macedo Costa para a redação do documento não produziu resultados favoráveis à Igreja. Como consequência, esperava-se, prontamente, a resposta das lideranças católicas.

Por mais que, nos meses subsequentes à promulgação do decreto 119-A, a hierarquia católica apresentasse certa indiferença em relação ao ato de 7 de janeiro²⁰³, internamente começava a ser esboçada uma reação dos bispos. Por iniciativa do representante romano no Brasil, monsenhor Francesco Spolverini, planejou-se uma reunião dos prelados brasileiros, a fim de tratarem da nova realidade que se impunha ao país e do novo papel da religião católica nessa sociedade. A esta proposta, todos os bispos responderam afirmativamente, com exceção do bispo do Maranhão, Dom Antônio Cândido de Alvarenga que, alegando que, por estar muito distante da capital federal, não poderia avaliar as questões que ali seriam examinadas, recusando-se por isso comparecer ao encontro. O prelado autorizou, no entanto, a inclusão de seu nome no documento a ser elaborado, alegando não ter motivos para desconfiar dos sentimentos e doutrina dos seus irmãos no episcopado²⁰⁴. A reunião aconteceu finalmente em 19 de março de 1890, no seminário diocesano de São Paulo, resultando dela o principal

²⁰² VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844 – 1926)*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2007. p. 343.

²⁰³ Ibid. p. 344.

²⁰⁴ Ver Carta do bispo do Maranhão ao internúncio. In VIEIRA, Dilermando Ramos. Op. Cit. p. 344 - 345.

documento do catolicismo brasileiro daqueles anos, intitulado *O Episcopado Brasileiro ao Clero e aos fieis da Igreja e do Brasil*.

Fazendo coro à condenação da separação entre Estado e Igreja, contra a qual alguns papas já haviam se manifestado²⁰⁵, o documento do episcopado brasileiro elaborava uma análise catastrófica dos tempos instaurados pela modernidade, conclamando clero e fieis a se colocarem em luta contra os danos que a modernidade traria à sociedade brasileira. Logo nas primeiras linhas do documento, após os desejos de saúde e paz, além da benção apostólica dos bispos ao clero e aos fieis, apresentavam, em resumo, a situação da sociedade brasileira, bem como as consequências que adviriam da atribuição de um novo lugar à religião católica no país:

Melindrosa, cheia de perigos, de imensas consequências para o futuro, dignos cooperadores e filhos muito amados, é a crise que neste revolto período de sua história vai atravessando nossa pátria. Crise para vida ou para morte. Para vida se todo o nosso progresso social for baseado na religião; para morte se não o for.²⁰⁶

A partir desta primeira proposição do episcopado, duas ideias permearam as páginas seguintes da Pastoral, em muito tributárias do posicionamento dos documentos pontifícios: a primeira é a de que o “caos social” vivido naquele período era consequência do progressivo distanciamento da religião da vida cotidiana da população, e que só o estreitamento destes laços poderia reconduzir o país à “ordem”; e a segunda, a de que a religião católica não era um empecilho ao progresso, como apontavam “corifeus do radicalismo moderno”²⁰⁷, mas sim um importante elemento para levar ao progresso, baseado na moral.

O valor do catolicismo era ainda reafirmado pelo forte amparo popular com o qual diziam contar a religião, fazendo com que a mesma sobrevivesse à queda do império, ainda que a Igreja tivesse sido um dos seus principais sustentáculos. A força do catolicismo era ainda ratificada pelos bispos ao apontarem a aliança da Igreja com o povo, afastando-se esta das dissidências que corroeram internamente o império petrino.

Acabamos de assistir um espetáculo que assombrou o universo; a um desses acontecimentos pelos quais dá o Altíssimo, quando lhe apraz, lições tremendas aos povos e aos reis; um trono afundado de repente no abismo que princípios dissolventes, medrados a sua sombra, em poucos anos lhe cavaram!
Desapareceu o trono...

²⁰⁵ Dentre os documentos pontifícios de condenação a separação do Estado da Igreja podemos citar as encíclicas *Mirari vos* (1832) de Gregório XVI, *Syllabus* (1864) de Pio IX (1864) e *Imortale Dei* (1885) de Leão XIII.

²⁰⁶ EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva, 1890. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Editora UnB, 1981. p. 17.

²⁰⁷ *Ibid.* p. 21.

E o altar? O altar está em pé, amparado pela fé do povo e pelo poder de Deus.
 [...] O altar está em pé. E a honra desta nossa nação é tê-lo sempre mantido assim.²⁰⁸

A contundência do texto do episcopado, ao longo da Pastoral, evidencia os sinais, apontados por Luis Costa Lima, do grande valor da oralidade – visto a ordenação explícita de que o documento fosse lido – numa sociedade de cultura escrita. Para Ivan Aparecido Manoel, o texto da Pastoral, embora relativamente simples, se tornou volumoso (83 páginas em sua edição original) graças à longa argumentação desenvolvida e aos inúmeros exemplos com os quais se pretendia ilustrar e sustentar a tese católica²⁰⁹. O uso de frases bem elaboradas, com intuito de causar grande impacto nos ouvintes e leitores, a formulação de metáforas e a recorrência a analogias que pudessem construir imagetivamente para seu público o tenso e delicado ambiente em que o episcopado lançava suas campanhas foram recursos amplamente utilizados pelos bispos no texto. Apoiados nessas estratégias retóricas, os diocesanos apresentavam a seu povo a missão pedagógica da Pastoral: “apresentar a nação a verdade que pode e a há de salvar”²¹⁰

Quando noite tempestuosa negreja sobre as ondas, o velho pescador acende em cima dos arrecifes da praia desabrigada um fogo salvador. Não é em verdade um farol, de luzes cambiantes, prodígio da indústria, a projetar muito ao longe sobre a solidão dos mares seus esplêndidos clarões; é um fogo humilde, apenas suficiente para apontar o porto de salvamento aos entes queridos que naquelas horas caladas e temerosas navegam.

Nós faremos como esse modesto pescador: acenderemos o nosso fogo precisamente no lugar que ameaça naufrágio; e o acenderemos por amor, por amor dos que governam, por amor dos que são governados; para que este Brasil não se torne uma terra maldita de Deus, uma nação que Ele quebre como se quebra um vaso de argila.
²¹¹

A proposta do episcopado é, portanto, que a nação seja conduzida pela voz da Igreja – o fogo humilde do pescador, como descrevem os bispos na Pastoral – e não pelas vozes

²⁰⁸ EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva, 1890. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Editora UnB, 1981. p. 17.

²⁰⁹ MANOEL, Ivan Aparecido. D. Macedo Costa e a laicização do Estado: A pastoral de 1890 (um ensaio de interpretação). *História*, São Paulo, n. especial, 1989. p. 180.

²¹⁰ EPISCOPADO BRASILEIRO. Op. cit. p. 17.

²¹¹ Ibid. p. 18.

inconstantes da modernidade – as luzes cambiantes do farol. “Povo católico, tu ouvirá a voz dos teus pastores que só se inspiram no vivo desejo de salvar-te!”²¹² exclamavam os bispos.

Mesmo condenando os rumos que a nação tomava sob o regime republicano, os bispos em sua Pastoral evitaram o combate explícito com os líderes do regime político recém implantado. As críticas se dirigiam à laicização que o governo visava implantar, mas não questionavam sua legitimidade nem condenavam individualmente nenhum de seus membros. Ao longo da Pastoral, os diocesanos apontavam os caminhos da conciliação, caracterizando o que Oscar de Figueiredo Lustosa²¹³ chamou de “catolicismo realista”.

Cientes da irreversibilidade do decreto de 7 de janeiro de 1890 e condenando a separação entre o Estado e a Igreja, os prelados dedicaram-se à tarefa de restabelecer os laços entre eles. Desta forma, tentavam garantir para a Igreja posições mais confortáveis diante daqueles tempos hostis. Formar o clero e os fiéis tornava-se assim um ponto fundamental. Se a população, em sua grande maioria católica, acatasse os projetos dos bispos, eles não poderiam ser ignorados pelo governo republicano. A este papel político e pedagógico se prestou a Pastoral Coletiva.

Do esforço didático dos redatores da Pastoral resultou a divisão do documento em três seções, cada uma com objetivos distintos. Embora as seções não trouxessem títulos, seus objetivos foram sintetizados por Elói Piva²¹⁴ como sendo a) a doutrina da Igreja perante a separação da Igreja do Estado; b) O fato da separação no Brasil e; c) Os deveres dos católicos na nova realidade sociopolítica brasileira. Para efeitos de análise, nos apoiaremos nas divisões internas do documento e nos títulos propostos por Piva²¹⁵ para a Pastoral, com vistas a apontar sua função pedagógica, relativa à formação e ao doutrinamento do clero e dos fiéis.

²¹² EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva, 1890. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Editora UnB, 1981. p. 19.

²¹³ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A Igreja católica no Brasil-república: cem anos de compromisso (1889 - 1989)*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

²¹⁴ Em PIVA, Elói. Transição Republicana: Desafio e chance para Igreja (I). *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, vol. 49, fasc. 195, 1989. p. 631

²¹⁵ A análise que aqui proponho, tomará apenas os títulos sugeridos no trabalho de Elói Piva. Como o objetivo do autor é apenas o de apresentar um panorama da situação da Igreja no período da transição republicana as questões presentes na pastoral coletiva são apenas tangenciadas.

2.1.2.1. A doutrina da Igreja perante a separação da Igreja e do Estado

Nesta primeira seção da Pastoral Coletiva, o episcopado brasileiro fortalecia no clero e nos fiéis o sentimento de pertença que unia a Igreja católica do Brasil à Sé Romana. Enfatizava-se que as tormentas enfrentadas pelo catolicismo no Brasil eram semelhantes às sofridas pela Igreja nos países europeus agitados por seus processos revolucionários, como os casos da França e da Itália abordados no capítulo anterior. A similaridade entre a interpretação e as ações dos bispos brasileiros e aquelas emanadas do Sumo pontífice reafirmava o sentimento de unidade que guiava a nova Igreja católica, reformada sob a inspiração ultramontana.

Em consonância com o enunciado do papa Leão XIII, na encíclica *Sapientiae Christianae*, promulgada em 10 de janeiro de 1890, os bispos afirmavam na Pastoral que a “encarnizada perseguição” que vitimava a Igreja era consequência direta da soberba que os avanços científicos desenvolveram nos homens. Esta afirmação não era nova: desde os tempos de Gregório XVI, os papas inúmeras vezes se referiram aos danos que a ciência trazia para a fé e a sociedade. Desta forma, os novos valores modernos substituíam os preceitos da sociedade cristã. Para os líderes da Igreja, os homens daquele século julgavam-se capazes de poder expulsar da vida social a autoridade divina, o que, segundo eles, lançaria a humanidade no “precipício do erro”. A modernidade se tornava assim, o novo “Bezerro de ouro” colocado a ser adorado no lugar anteriormente ocupado por Deus.

Os consecrários forçados dessa luta incessante, audaz, infernal travada em todo mundo contra a ordem religiosa e social, são o que estamos vendo: esmorecimento da fé, abandono das práticas religiosas, depravação crescente dos costumes, o egoísmo substituindo a caridade, o cálculo a dedicação; perda do espírito de família, insubordinação no lar doméstico, na escola, no exército; desacato a autoridades, abusos do poder público, falta de respeito geral, desenfreamento do luxo com todas as suas consequências, sacrifício de tudo às mais vis especulações, ânsia doentia de gozar e enriquecer a todo transe; adoração, enfim, geral, fanática e fervorosíssima do único Deus que impera neste século e nesta terra, de quem ninguém blasfema, perante cujo conspecto todos se curvam venerabundos: O Bezerro de ouro!²¹⁶

Diante das consequências danosas que o afastamento da religião – a “verdadeira”, a católica – trariam à sociedade, tornava-se impossível que os responsáveis pelas bem aventuranças dos homens “nesta vida e na que há de vir” concordassem com o caminho de “erros” em que caminhava a humanidade. Dentre estes erros, o principal, que a Igreja se

²¹⁶ EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva, 1890. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Editora UnB, 1981. p. 20.

esforçaria por combater, por ver nele a origem de todos os outros, seria o projeto separatista entre religião católica e o Estado. A separação era considerada como uma das grandes conquistas intelectuais da época por aqueles que, segundo os chefes da Igreja, afirmavam que “o mundo social nada tem a ver com a religião!”²¹⁷

Nas páginas seguintes da Pastoral, de forma didática – sem abrir mão, porém, da erudição teológica e doutrinária, reportando-se diversas vezes aos documentos pontifícios citados no capítulo anterior –, o episcopado passava a expor os motivos da condenação do princípio da separação, apresentando, em seguida, a proposta das autoridades católicas para a regulamentação dos limites que regeriam as relações entre Estado e Igreja. Pautado pelas determinações dos papas Gregório XVI e Pio IX, explicava detalhadamente os fundamentos da doutrina ideal: a doutrina dos *dois poderes* ou das *duas sociedades perfeitas*:

Por ordenação divina, dignos cooperadores e filhos muito amados, dois poderes perfeitamente distintos e independentes, constituindo sociedades diversas, regem a humanidade e, por meios apropriados, a encaminham à consecução do fim peculiar a cada uma delas – o poder eclesiástico e o poder civil, ou por outra, a Igreja e o Estado.

A distinção entre as duas sociedades que acabamos de nomear origina-se primeiro que tudo da diversidade de fins que cada uma põe a mira.

O Estado tem por alvo um fim meramente natural, que se realiza e completa aqui na terra, e ele atinge tal fim quando, promovendo a ordem, a paz, a prosperidade pública, consegue encaminhar os seus súditos à posse da felicidade temporal.

A Igreja tem um alvo incomparavelmente mais levantado.

Ela olha para um objetivo superior, posto além dos limites do tempo, e que, por isso mesmo que transcende as forças da natureza humana, se chama sobrenatural: este objetivo é a felicidade eterna, cujo gozo se não pode alcançar senão mediante intervenção e auxílio da graça divina, cooperando com ela o livre alvedrio do homem.²¹⁸

A partir da exposição acima, pretendia o episcopado que Estado e Igreja se regessem independentemente, porém apoiando-se mutuamente. Baseando-se na inspiração bíblica do “daí a Cesar o que é de César e dai a Deus o que é de Deus”, admitiam a independência das esferas do poder civil e da religiosa. Seu brado, no entanto, apontava que “independência não quer dizer separação”²¹⁹. Desta forma, argumentavam os bispos brasileiros que, embora autônomas, se fazia necessária o restabelecimento da proximidade entre as duas instituições.

Por mais que a doutrina dos dois poderes fosse o caminho apontado para as crises político/religiosas do mundo moderno, sua formulação não era contemporânea àquela

²¹⁷ EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva, 1890. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Editora UnB, 1981. p. 21.

²¹⁸ Ibid. p. 21-22.

²¹⁹ Ibid. p. 23.

realidade. Valeriano Altoé²²⁰ remeteu o seu surgimento à época medieval, expondo-a, resumidamente da seguinte forma:

No período medieval, falava-se na existência da *Vis directiva* e na *Vis coactiva*. A *Vis directiva* era prerrogativa da Igreja enquanto que a *Vis coactiva*, era do Estado. Egídio Romano (1247 – 1316) explicou a teoria dos dois gládios em base da dualidade do princípio da dualidade do homem. O ser humano era composto de dois princípios: corporal e espiritual. Segundo Egídio Romano, o homem era governado e regido sob o “duplo gládio, terreno e eclesiástico”. Neste caso, a *potestas* temporal tinha direito exclusivo para o exercício da força física sobre determinado território. O critério de separação entre os dois poderes eram os meios empregados para alcançar o respectivo fim. O uso da força definia o poder político. Já o poder espiritual servia-se dos meios psicológicos, inclusive com ameaças das penas eternas para os relapsos.²²¹

Entendendo, portanto, as autoridades eclesiásticas, serem Estado e Igreja poderes distintos e independentes entre si – e embora destacando a superioridade da função desta última – o fato de terem como objetivo último a vida da população exigia das duas esferas que caminhassem por caminhos semelhantes:

Cidadãos devem obediência às leis do Estado; fiéis devem obediência às leis da igreja.

Ora bem! Exigir que o Estado legisle para os cidadãos, prescindindo do religioso respeito devido à autoridade da Igreja, a que estão sujeitos os mesmos cidadãos; e vice-versa, querer que a Igreja exerça sua jurisdição sobre os fiéis sem olhar sequer para o Estado de que são igualmente súditos os mesmos fiéis, é um sistema este, aos olhos do senso comum e da mais vulgar equidade, injusto em si e impossível na prática

(...)

Impossível praticamente porque não se pode conceber que a Igreja e o Estado governem soberanamente, no mesmo lugar, os mesmos súditos sem se porem de acordo, se quiserem evitar a lesão recíproca de seus direitos.²²²

Por debruçarem-se sobre os mesmos indivíduos, Igreja e Estado deveriam, de acordo com os bispos, refazer o caminho da união, mantendo a independência de cada um dos poderes, para que os interesses de cada uma delas não fosse prejudicado, como viam os diocesanos estar em via de acontecimento. “Em nome da paz social, em nome da paz pública, em nome da concórdia dos cidadãos, em nome dos direitos da consciência, repelimos os

²²⁰ ALTOÉ, Valeriano. “O altar e o trono” – Um mapeamento das ideias políticas e dos conflitos igreja/Estado no Brasil (1840 – 1889). Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1993.

²²¹ Ibid p. 218.

²²² EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva, 1890. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Editora UnB, 1981. p. 23-24.

católicos a separação da Igreja do Estado; exigimos a união entre os dois poderes”²²³, exclamavam, os prelados.

A união pretendida, no entanto, não deveria ser semelhante àquela dos tempos imperiais em que a Igreja se vira sufocada pelo peso do Estado. Unidos, porém independentes, deveriam Estado e Igreja, “como luzes emanadas do mesmo sol”²²⁴, conduzir o país ao progresso guiados pelo “fogo salvador” que seria capaz de salvar a sociedade brasileira do “dilúvio de erros que alaga[va] a sociedade moderna, ameaça[ndo] arrastar e subverter tudo em suas águas lodosas e pestilentas, tudo: família, instituições, leis, religião, sociedade!”²²⁵

2.1.2.2. O fato da separação no Brasil

A situação apresentada pelo episcopado na primeira seção da Pastoral demonstrara como a Igreja católica, sob o ponto de vista dos diocesanos, encontrava-se perseguida pela modernidade. Apresentava também as consequências desta perseguição e a maneira de contornar os danos que ela causaria. Na segunda seção, os bispos oferecem uma análise mais específica da realidade brasileira, explicitando a posição ocupada pela religião católica no contexto da separação entre o poder político e o poder religioso.

Nesta parte do documento, o episcopado abre mão de uma explicação doutrinária, como havia feito na primeira parte, elaborando um texto mais sentimental, explicitando, por exemplo, a tristeza que o decreto 119-A causara nas autoridades da Igreja, a mesma que deveria causar em todos os católicos. Embora ressentidos, cabia aos líderes eclesiais encarar a separação como um fato e analisar as implicações para a Igreja que dela decorriam.

O motivo principal das “mágoas” compartilhadas pelos bispos se referia à equiparação da religião católica às demais religiões existentes no Brasil. Na interpretação dos bispos, o catolicismo havia conquistado sua superioridade diante das outras religiões por ter sido ele a acompanhar o desenvolvimento do país, e por esse motivo prestado uma série de “bons” serviços, o que legitimava a sua posição de destaque.

²²³ EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva, 1890. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Editora UnB, 1981. p. 24.

²²⁴ Ibid. p. 26.

²²⁵ Ibid. p. 20.

Não pode, primeiramente, deixar de nos causar mágoas, dignos cooperadores e filhos diletíssimos, ver essa igreja que formou em seu seio fecundo a nossa nacionalidade, e a criou e avigorou no leite forte de sua doutrina; essa igreja que deu-nos os apóstolos, como os de que mais se honraram os séculos cristãos, varões estupendos de coragem e abnegação, que penetraram em nossas imensas florestas, navegaram rios desconhecidos, palmearam sertões desertos, transpuseram escarpadas serranias, e, armados só da Cruz e do Evangelho, lá foram reduzir e conquistar, como de feito reduziram e conquistaram a força da brandura e do amor, tão números gentilidades; essa igreja que sagrou desde o princípio a frente do Brasil com a unção da fé e o batizou com o formoso nome – Terra de santa Cruz – porque a sombra deste estandarte do cristianismo havia o Brasil de medrar, de manter a sua unidade política no meio das invasões, de prosperar, de engrandecer-se até vir a ser, como já é, a primeira potência da América do Sul; essa Igreja que ornou as nossas cidades de monumentos religiosos, que levantou por toda a parte hospitais, recolhimentos, asilos, colégios, escolas literárias de onde saíram escritores como Vieira, latinistas como frei Marianno Velloso, oradores como Montalverne, poetas como Caldas e Durão; ver essa Igreja, dizemos, que tem acompanhado toda a evolução de nossa história, que tem tomado sempre parte em todos os nossos grandes acontecimentos nacionais, confundida de repente e posta na mesma linha com algumas seitas heterodoxas, que o aluvião recente da imigração europeia tem trazido às nossas plagas!²²⁶

A citação acima, por mais que seja longa, faz-se necessária para compreendermos o quão “íngrata” parecia ser, aos olhos dos bispos, a decisão do governo republicano para com a Igreja que tanto contribuía para o desenvolvimento nacional. Com este argumento, os bispos construía também entre o clero e os fiéis uma leitura comum do passado. Um passado glorificado e engrandecido pela ação da Igreja católica, com o qual o regime republicano pretendia romper. Partilhando do entendimento de ter sido a Igreja benéfica ao desenvolvimento do país, deveriam os fiéis católicos se posicionar contra a separação entre esta e o Estado.

Ao ver a Igreja católica equiparada às demais religiões, o episcopado lançava aquilo que parece ser sua crítica mais direta ao Governo Provisório contida no documento. O governo republicano, que se pretendia representante da nação, fazendo valer o direito das maiorias, elevando o Brasil ao rol das nações modernas espalhadas pelo mundo, nos assuntos relacionados à religião, não observava o mesmo. Esta contradição é expressa na seguinte formulação:

O fato está aí: somos cerca de doze milhões de brasileiros, e destes, segundo os cálculos sem dúvida exagerados dos nossos próprios adversários, obra de quinhentos mil, apenas, pensam livremente sobre religião ou pertencem a comunhões religiosas dissidentes. Assim onze milhões e quinhentos mil católicos de um lado, quinhentos mil acatólicos de outro! Tal é a situação.

(...)

Mas onde está então o poder decisivo das maiorias? Como?

²²⁶ EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva, 1890. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Editora UnB, 1981. p. 26-27.

A maioria decide soberanamente de tudo no mundo da política; decide da constituição e da forma de governo os Estados; decide das leis no Parlamento, decide das leis nos tribunais; por toda a parte a maioria é consultada; a maioria é respeitada; a maioria é obedecida; tem, enfim, império incontestável, é lei soberana que a todos impõe, a maioria. Só quando se trata da religião e dos interesses sagrados que a ela se prendem, é que vemos trocado os estilos; subvertido, calcado aos pés, não levados em conta alguma o princípio, tão proclamado pelo liberalismo moderno, da soberania do número, do poder incontestável das maiorias.²²⁷

Somando o legado positivo deixado pela Igreja à grande maioria da população que professava o credo católico, não era admissível para os bispos ver a religião católica comparada às demais “seitas”. Negava-se, de outra parte, a convivência pacífica com as outras religiões, por não ser coerente conciliar a “verdade” – o catolicismo – ao erro – estas.

Compreendeis a Igreja Católica dirigindo igual linguagem às seitas modernas, que formigam em cardume pelo seio da Babel protestante, ao torpe maometismo, as absurdas teogonias da Ásia e Áfricas pagãs. Ide por toda a parte; ide ao Brasil, há lugar para todos; vós tendes tanto direito como eu ao amor e a adesão dos povos?

Mas o que pedis à Igreja Católica é a tolerância ou o suicídio? Ela não pode sem contradizer toda sua história, sem renegar sua própria essência, sem anular-se, sem aniquilar-se completamente, sem trair a Jesus Cristo, admitir o princípio que todas as religiões são igualmente verdadeiras, ou que todas são falsas, ou que sendo uma só verdadeira, seja indiferente abraçar esta ou as outras; como se a verdade e o erro tivessem os mesmos direitos perante a consciência.

Impossível, absurdo!

(...)

O erro não tem, pois direito ao assento das inteligências; o mal não tem direito a anuência das vontades.²²⁸

Constatando a situação de desprestígio a que os novos tempos, principalmente a partir do decreto 119-A, relegaram a instituição católica, os bispos encerravam sua análise da situação nacional com um resignado pessimismo. Porém, se não esperavam nenhuma medida de reparação por parte do Governo Provisório, depositavam suas esperanças nas discussões que deveriam ocorrer na assembleia que prepararia a nova constituição, sendo esta, sim, representativa da população brasileira. Se com relação aos governantes explicitavam seu descrédito, confiavam no esforço do “povo de Deus” para fazer ressurgir o valor da religião católica. Diferente do que propagandeavam os seus opositores, sobre a incompatibilidade da Igreja com a modernidade e com o progresso, os bispos defendiam que a Igreja era uma instituição fundamental para o processo de renovação social.

No nosso Brasil não é mais risonha a situação. Por um singular fenômeno acústico, repete ele fielmente, através do Atlântico, todos os ecos das revoluções europeias. O

²²⁷ EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva, 1890. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Editora UnB, 1981. p. 27.

²²⁸ *Ibid.* p. 32-33.

espírito hostil à igreja está entre nós fremente, áspero nas suas exigências, incarnado em uma seita poderosa e dominante. Não, infelizmente não podemos esperar nem proteção nem favores no estado em que nos achamos.

Enquanto a nação não assentar com serenidade e reflexão, com a sabedoria que esperamos em Deus, presidirá aos seus conselhos, as bases da nossa constituição definitiva, só temos uma coisa que fazer: é usar da liberdade que nos reconhece o governo atual da República, liberdade que é o nosso direito inalienável, e armados de paciência, abraçados com a Cruz, tanto mais confiados nos auxílios celestes quanto nos falecem os terrenos, tomar alma nova, aspirar forte um novo espírito, espírito de caridade, espírito de zelo, espírito de sacrifício, e trabalhar corajosos na grande e dupla obra do reflorescimento de nossa igreja e de nossa pátria. A igreja tem o segredo das grandes renovações sociais.

O sopro que sai como um gemido do peito dilacerado desta Mãe é o sopro de Deus, é a vida.²²⁹

2.1.2.3. Os deveres dos católicos na nova realidade sócio-política brasileira

Partindo do pressuposto de que era missão de todos os católicos “trabalhar corajosos na grande e dupla obra do reflorescimento da igreja e da pátria”²³⁰, na última seção da Pastoral Coletiva os bispos expunham um plano de ações ao qual os fiéis e o clero católico deveriam se adequar. Era a proposta de ajustamento dos católicos brasileiros ao catolicismo reformado pelos ideais ultramontanos que os prelados lançavam, nas páginas finais de sua Pastoral.

Por ser a parte mais objetiva do documento, era de importância fundamental que as proposições ali contidas fossem explicadas, da melhor maneira possível, para que aqueles a quem se dirigia a mensagem compreendessem, em absoluto, os caminhos apontados e, assim, pudessem pôr fielmente em prática. A fim de atingir este propósito, essa seção foi subdividida em três orientações específicas, com os quais os católicos deveriam comprometer-se, sendo elas 1. Bem apreciar a liberdade da Igreja em si e a liberdade que fora concedida pelo decreto; 2. Quais deveriam ser os compromissos dos católicos diante daquela conjuntura e; 3. O cumprimento com ânimo resolutivo, firme, mais dedicado do que nunca, dos deveres cristãos na nova era que se abria para o catolicismo no Brasil.

No primeiro aspecto, abria-se uma via de proximidade da Igreja para com a república. Por mais que o episcopado tecesse críticas ao longo do documento contra o espírito secularista que conduzira o governo republicano, os bispos não deixaram de reconhecer que o

²²⁹ EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva, 1890. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Editora UnB, 1981. p 37.

²³⁰ Ibid. p. 49.

mesmo lhes garantira direitos que o Império negara. Embora afirmassem que a liberdade era um direito inerente à Igreja – lembrando a doutrina dos dois poderes ou sociedades perfeitas – aplaudiam o benefício concedido pela república, principalmente o ponto final posto ao regime do padroado, através do decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890.

Que devemos depois disto pensar da liberdade eclesiástica garantida pelo decreto? Se nele há cláusulas que podem facilmente abrir porta a restrições odiosas dessa liberdade, cumpre, todavia reconhecer que, tal qual está redigido o decreto, assegura à Igreja Católica no Brasil certa soma de liberdades como ela nunca logrou no tempo da monarquia.²³¹

Analisando detidamente cada um dos artigos de que se compunha o decreto da separação, apresentaram ainda nesta seção suas críticas contra as “restrições odiosas” que surgiam em decorrência de decreto 119-A.

Os bispos se apoiavam nos artigos de número 2 e 3²³² do decreto, que asseguravam a liberdade de culto, para fortalecer o casamento religioso em detrimento do civil instituído em 24 de janeiro de 1890. Embora evitando o choque direto com o Estado, aconselhando os fieis a prestarem-se à obrigatoriedade da lei, mantinham-se irredutíveis no entendimento acerca da ilegitimidade do casamento civil como ato instituidor da família.

O casamento civil, saíeis-o bem, cristãos, não vem substituir o único e verdadeiro casamento, que é o religioso. Nós acreditamos como um dogma da nossa religião que o Matrimônio é um dos sete sacramentos da Lei nova instituído por nosso Senhor Jesus Cristo e que só ele santifica a união do homem e da mulher com o fim de formarem a família cristã.

Tendo o decreto reconhecido solenemente a liberdade que temos de confessar particular e publicamente a nossa crença e praticar as nossas leis disciplinares, estamos em nosso pleno direito, em face mesmo do governo civil, de só considerarmos válido para os Cristãos o contrato matrimonial que é celebrado na Igreja, com a bênção de Deus. De fato só então é que se contrai o vínculo indissolúvel com a graça do sacramento; só então é que ficam os nubentes legitimamente casados. Outra qualquer união, ainda que a decorem com aparências de legalidade, não passa de vergonhoso concubinato.

Podeis prestar-vos à formalidade do casamento civil, para regular a herança dos vossos filhos; mas sabendo bem que só contradiz verdadeiro Matrimônio, quando celebrais o ato religioso perante Deus e a vossa consciência, segundo as prescrições da Santa Igreja Católica.²³³

²³¹ EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva, 1890. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Editora UnB, 1981. p. 39.

²³² 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. DECRETO DO GOVERNO PROVISÓRIO DA REPÚBLICA, nº 119-A, de 07 de janeiro de 1890.

²³³ EPISCOPADO BRASILEIRO. Op. cit. p. 41

Constava também no documento a condenação do episcopado referente à manutenção dos chamados *limites de mão morta*, consagrados no artigo quinto²³⁴ do decreto da separação. Esta permanência, segundo os bispos, teria por único objetivo ferir a liberdade econômica e administrativa da Igreja católica, não estando de acordo com as proposições liberais que pautavam o governo republicano.

Lamentamos, todavia que, tal direito, reconhecido e declarado em termos tão amplos e cabais, pareça sofrer logo restrição grave com a cláusula referente às leis de mão morta. Não cremos que se queira, no regime de instituições libérrimas, evocar toda essa legislação obsoleta, eivada de absolutismo, e que só pode entre nós prejudicar a Igreja Católica. De fato só as nossas confrarias e os nossos institutos religiosos possuem imóveis. Só a ela podem, pois, ferir as leis chamadas de mão morta, só ela ficará com seu direito de propriedade limitado e tolhido.²³⁵

Para o segundo aspecto abordado na terceira e última seção da Pastoral Coletiva – relativo aos compromissos dos católicos diante daquela conjuntura –, a orientação era apenas uma: clamar pela plenitude dos direitos da Igreja, fazendo cumprir de forma real e efetiva a liberdade que o decreto de 7 de janeiro de 1890 pretendia garantir.

Sim, ao menos a liberdade e o respeito de nossas crenças! Este é o brado, o reclamo, o pregão que as grandes vozes levanta todo o Brasil católico até o governo da República.

Ah! Não cedam os que têm as tremendas responsabilidades do poder à torrente das opiniões extremas de um radicalismo exaltado, insensato, que não só quer a Igreja desquitada do Estado, senão que, depois de desquitada, a traga o Estado perseguida e espezinhada.²³⁶

A atuação de toda a comunidade católica nas campanhas para a consecução plena das liberdades da Igreja teria, portanto, por objetivo não permitir que se repetissem no Brasil os “horrores” ocorridos em sociedades marcadas pela separação do Estado e da Igreja. O exemplo que o episcopado utilizava para amedrontar os destinatários da carta, contribuindo para fortalecer neles a necessidade de aderir à causa católica, era o da sociedade francesa no período da revolução, assim como haviam feito os papas em seus documentos de crítica à modernidade.

²³⁴ 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 á propriedade de mão-morta, mantendo-se a cada uma o domínio de seus haveres atuais, bem como dos seus edifícios de culto. DECRETO DO GOVERNO PROVISÓRIO DA REPÚBLICA, nº 119-A, de 07 de janeiro de 1890.

²³⁵ EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva, 1890. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Editora UnB, 1981. p. 42.

²³⁶ Ibid. p. 43.

Desta nefasta tendência, deste fanatismo ímpio, que quer extinguir a Religião nas escolas e por toda a parte, nasceram os horrores da revolução Francesa, que ninguém certamente deseja ver reproduzidos entre nós.

Não, a República brasileira não enveredará por tal caminho, que vai, di-lo a história, em temerosas catástrofes.

Não veremos entre nós aquelas cenas lúgubres e sacrílegas, aquela orgia sangrenta que maculam a história da França, e que mais parecem sonhos sinistros de uma imaginação desvairada, do que fatos reais passados, quase em nossos dias, no seio de uma das mais cultas nações da Europa!

Clero foragido, ou guilhotinado, afogado, metralhado; as Igrejas fechadas ou profanadas, umas feitas armazéns, outras estrebarias; culto católico interrompido; crucifixos atirados ao Rio Sena, e os filosofantes, de cima das pontes, a abanar com a cabeça dizendo: Foi-se o rei; lá se vai o Cristo! E os animais imundos vestidos de ornamentos sacerdotais, entre vaias da população parisiense, e em suma, para não dizer mais nada, uma mulher nua entronizada no altar-mor da catedral de Notre Dame, festejada, adorada publicamente com o título de Deusa da razão!²³⁷

Para que no Brasil não se repetissem os “horrores da revolução francesa”, os católicos deveriam clamar pela liberdade e pelo respeito da Igreja, mas também, e este é o terceiro aspecto da última seção do documento, pôr em prática os seus deveres de cristãos, apontados e incentivados pelos bispos na Pastoral. A conclamação feita pelos diocesanos novamente parecia se revestir da força retórica, construída no Brasil a partir dos trabalhos jesuíticos na colonização, como argumentou Luis Costa Lima, utilizando-se de frases de impacto capazes de promover a adesão imediata daqueles que os ouvissem ou lessem.

Oh! Que chegados somos, em verdade, a uma dessas tristes épocas, em que o triunfo da iniquidade sopea todo o sentimento bom e abocanha toda a virtude.

(...)

Que fazer? Cruzar os braços na acídia, na frouxidão e calar? Ó Sacerdotes, ó católicos, fora um crime!

Pois quando vemos as injustiças, em vez de bradar contra as injustiças, havemos de calar-nos?

Pois quando a verdade é atacada, em vez de sairmos a público em defesa da verdade havemos de abafá-la e escondê-la debaixo do silêncio?

Pois quando procuram por todos os meios destruir a nossa Religião, a nossa fé, que é o fundamento de todas as nossas esperanças no tempo e na eternidade, e de que depende o bem-estar e a felicidade nossa, de nossas famílias, de toda a sociedade, havemos de ficar indiferentes, invisíveis, como se nada fora conosco? É isto razão? É isto justiça? É isto valor? É isto honra? É isto espírito cristão?

Ó Sacerdotes! Ó fiéis católicos! Que não suceda assim!

É hora de despertar do sono, de despertar da inércia, de estimular brios, de agir com valor e de concerto, de combinar um grande e generoso esforço para defende, restaurar e fazer reflorescer a nossa Religião e salvar a nossa pátria.²³⁸

A primeira orientação dos bispos destinava-se aos padres. Incentivava-os para que intensificassem suas atividades sacerdotais, por meio, especificamente, de duas atuações.

²³⁷ EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva, 1890. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Editora UnB, 1981. p. 43.

²³⁸ Ibid. p. 48-49.

Primeiramente, valorizando as pregações e os ensinamentos homiléticos, reafirmando o importante lugar do púlpito na *formação* e no doutrinamento dos fiéis.

O púlpito que está desgraçadamente e quase por toda a parte mudo, ai! Mudo, ressoe de novo com os assentos da palavra evangélica.

(...)

Daí o pão da doutrina bem partido aos pequeninos; queremos dizer, a esse pobre povo faminto de instrução. (...) Ah! Não os deixeis ir a mestres de perdição, que os disporão a uma vida de vícios e de crimes!²³⁹

Conclamavam ainda aos sacerdotes para que reavivassem seu espírito de unidade, mantendo-se filialmente unidos os bispos e ao papa para que, juntos, trabalhassem pela restauração da Igreja no Brasil.

Quanto aos fiéis, orientavam para que se mantivessem animados na fé, no amor, na obediência e na dedicação para com a Igreja. Apontavam ainda a postura de defensores do catolicismo da qual os fiéis católicos deveriam efetivamente se revestir:

Assim tomarei a peito todos os interesses dela [da igreja] considerando-os como os vossos próprios interesses. As injúrias que lhe forem irrogadas irão ferir-vos o coração, como repercutem num coração filial os agravos dirigidos a uma mãe extremosa e dedicada.²⁴⁰

Incentivavam também os bispos que os seus fiéis se engajassem particularmente na difusão da imprensa católica, como forma de combater os ataques da “imprensa ímpia”: “Se Deus vos tiver comunicado o dom de falar e a ciência de escrever, a vossa voz e a vossa pena estarão à serviço da Igreja”²⁴¹, clamavam os altos membros da hierarquia católica.

A orientação aos fiéis seguia pelo caminho da obediência, para que praticassem fielmente as determinações de seus pastores, como filhos fiéis e dedicados à mãe zelosa que garantiam ser a Igreja.

Ah! Não haja, pois, mais entre nós tanto católico só de nome! Haja-os, e muitíssimos verdadeiros, práticos, consequentes, sinceros, para quem a religião não é uma prática superficial, intermitente, uma vã cerimônia que apenas nos leva meia hora aos domingos e em que ninguém mais pensa; mas uma crença verdadeira, séria; um sentimento profundo, que nos prende todo inteiros pelo fundo das entranhas, nos acompanha por toda a parte e domina como uma regra suave e inviolável, todo o movimento de nossa vida, doméstica e social, privada e pública.²⁴²

²³⁹ EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva, 1890. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Editora UnB, 1981. p. 49.

²⁴⁰ Ibid. p. 52.

²⁴¹ Ibid. p. 52.

²⁴² Ibid. p. 53.

Por último, apontavam como obrigação cristã prover financeiramente o culto católico, sustentando sua “formosura, majestade e esplendor”, bem como manter a imprensa católica através de suas assinaturas, já que, com o fim da união entre as esferas política e espiritual, a Igreja deixara de contar com a subvenção oficial do Estado²⁴³.

A Carta Pastoral coletiva dos bispos terminava com duas ordens explícitas. A primeira, de cunho espiritual, ordenando que se levantassem preces com a maior solenidade possível, a Deus e à Virgem Imaculada, a fim de que fossem derramadas sobre a Igreja as graças que naquela situação se faziam necessárias. A segunda, que arremata a missão política e pedagógica do documento, ordenava que, além de ser distribuída em impressos, a carta fosse lida em três sessões nas missas e em outros atos religiosos em que houvesse o maior número de fiéis, e explicada detidamente e com toda clareza para o conhecimento de todos²⁴⁴. Além de marcar a forte preocupação com o doutrinamento do “rebanho”, a recomendação do episcopado aponta-nos novamente o traço característico da cultura brasileira, de que nos falou Costa Lima: “A linguagem escrita torna-se linguagem oral, isto é, ‘será lida’, ‘explicada’”²⁴⁵. As palavras deveriam transbordar do papel para as vozes,²⁴⁶ ampliando assim o alcance da mensagem da Pastoral e favorecendo a conquista de seu objetivo.

Com a grande maioria da população composta por fiéis católicos bem formados pelos ensinamentos do episcopado brasileiro, os líderes republicanos não poderiam governar ignorando os anseios e as tradições populares. Estas, em grande parte, originavam-se na religião católica praticada pela maioria no país.

2.2. A voz da imprensa: radicalismo catequético através do jornal *O Apóstolo*

A partir da segunda metade do século XIX, o clero católico brasileiro de inspiração ultramontana acreditava estar vivenciando uma grande luta contra as transformações trazidas pela modernidade. Para que estas alterações não prevalecessem contra os ensinamentos católicos era necessário que seus defensores se lançassem ao trabalho de guiar a nação para “o

²⁴³ EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva, 1890. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Editora UnB, 1981. p. 53.

²⁴⁴ Ibid. p. 57.

²⁴⁵ ARAUJO, José Carlos Sousa. *Igreja Católica no Brasil: Um estudo de mentalidade ideológica*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 39.

²⁴⁶ MOREL, Marco. Palavras além das letras: Apontamentos sobre imprensa e oralidade na primeira metade do século XIX. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 63-80, jan./jun. 2010.

caminho reto da moral católica”²⁴⁷. Um dos caminhos encontrados pela Igreja neste trabalho de condução dos fiéis foi a imprensa.

De acordo com Oscar de Figueiredo Lustosa, uma das principais publicações católicas, o jornal *O Apóstolo*, assumia a missão de “formar e informar”²⁴⁸ os fiéis católicos. Neste sentido, utilizar-se da imprensa foi uma estratégia amplamente utilizada para orientar os pensamentos e condutas da maioria da população.

O valor da imprensa era amplamente reconhecido pelas autoridades da Igreja, que salientaram o alcance das folhas e a urgente necessidade na difusão das publicações católicas, como importante instrumento de combate às ideias de seus opositores, que ganharam espaço ao longo dos oitocentos. Reconhecimento emblemático deste valor representa o pronunciamento do papa Pio IX, em abril de 1870:

Com efeito, quase que não existe hoje outro meio para destruir o veneno que universalmente se oferece aos povos em folhetos, gazetas e estampas indecentes, do que a publicação de periódicos católicos, os quais, sendo facilmente manuseados por todos, manifestem as insídias, refutem os erros, insinuem nos espíritos a reta doutrina, e convertam as mentes e os corações para a Religião Católica, em cuja força estão unicamente depositadas as esperanças que ainda restam de impedir a dissolução social e de restaurar a ordem. (...) Clama pois, clama sem cessar: como trombeta exalta tua voz, revela os crimes da impiedade, patenteia os danos que ela dá origem para que assim se conheça o quão amargo é ter abandonado o Senhor e sacudido o seu temor, e quão absurdo é perseguir ou menosprezar aquela Religião que tendo já erguido o gênero humano da profunda abjeção em que se havia precipitado, continuou sempre a ser a autora e promotora dos progressos dessa mesma humanidade que hoje tanto se ensoberba.²⁴⁹

A partir dessas palavras, é possível observar de que maneira o pontífice compreendia o papel da imprensa naquele final de século: ela era o melhor instrumento de combate aos demais órgãos da imprensa – “ímpios” –, e também o veículo principal de denúncia dos males trazidos pela modernidade, que somente o catolicismo era capaz de derrotar. As publicações católicas cumpriam, portanto, o papel de apresentar e defender o modelo de sociedade ancorada no catolicismo como o da sociedade ideal, à qual os homens comprometidos com o “progresso” da humanidade deveriam se filiar.

²⁴⁷“o caminho reto da moral católica” e “sã doutrina” eram expressões frequentemente utilizadas pelos redatores de *O Apóstolo* para enfatizar a superioridade dos valores católicos sobre os pensamentos modernos. Estas novas ideias que se chocavam contra os ensinamentos da igreja, como o liberalismo, o racionalismo e o positivismo, na ótica dos religiosos contribuía para precipitar a sociedade no caos, sendo por isso comumente chamada de “as portas do inferno”.

²⁴⁸ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (org.). *Os bispos do Brasil e a imprensa*. São Paulo: Edições Loyola, 1983. p. 8.

²⁴⁹ Carta do papa Pio IX ao cônego Gonçalves Ferreira, diretor do periódico católico *O Apóstolo*, 10 de abril de 1870.

O episcopado brasileiro, cada vez mais alinhado às diretrizes romanas, desde a segunda metade do século XIX, através da Carta Pastoral Coletiva de 1890 corroborava a orientação papal, conclamando a todos aqueles que se inclinavam à religião para que dedicassem seus esforços à criação e à manutenção da imprensa católica:

há, porém, uma forma que quiséramos ver-vos revestir hoje mais particularmente o vosso amor para com a Igreja; quiséramos ver-vos todos empenhados na difusão da imprensa católica, como um meio de atalhar quanto possível os estragos da imprensa ímpia²⁵⁰.

Era esta uma das proposições do episcopado em 1890, como forma de enfrentar as provações dos novos tempos, formando a grande maioria da população brasileira no catolicismo.

2.2.1. O jornal *O Apóstolo* e a circulação das ideias católicas

Segundo Hugo Fragoso, a imprensa católica esteve presente no Brasil desde o início da produção de periódicos no país²⁵¹, tornando-se mais difundida nos anos seguintes à independência. Para Oscar de Figueiredo Lustosa, a imprensa católica, em sua origem, tinha como característica o empirismo, o artesanato e a dispersão das iniciativas²⁵². A partir da década de 1870, com o acirramento das tensões resultantes da Questão Religiosa e o movimento de reforma da Igreja, tornou-se mais informativa, abordando assuntos relacionados à doutrina e tomando partido nas questões relacionadas ao modelo ultramontano e às demais proposições políticas, ideológicas e culturais, como o liberalismo, o positivismo e o protestantismo.

Para uma melhor compreensão dos objetivos e os recursos disponíveis às publicações confessionais, os dois autores aqui citados elaboraram em seus trabalhos divisões cronológicas referentes à história da imprensa católica no Brasil, qualificando suas diferentes fases. O período estudado nesta pesquisa foi classificado por Lustosa como a fase de

²⁵⁰ EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva, 1890. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Editora UnB, 1981. p. 52.

²⁵¹ FRAGOSO, Hugo. *A Igreja na formação do Estado liberal*. In: BEOZZO, José Oscar. *História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda época: A Igreja no Brasil no século XIX*. Petrópolis: Edições Paulinas/ Vozes. 1992. 3ª. Edição. p. 214.

²⁵² LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (org.). *Os bispos do Brasil e a imprensa*. São Paulo: Edições Loyola, 1983. p. 14.

consolidação da imprensa católica brasileira (1870 – 1900)²⁵³. Para o autor, nesta etapa, as publicações tomaram dimensões mais amplas, tornando-se mais informativas, tratando sempre de aspectos da vida interna da Igreja e entrando também em uma perspectiva mais polêmica²⁵⁴.

De acordo com Hugo Fragoso, no período iniciado na década de 1870 a imprensa católica destacou-se na defesa da autoridade eclesiástica frente às “exorbitâncias” do poder civil.²⁵⁵ Em sua interpretação, o autor aponta esta característica como decorrente do movimento de reforma da Igreja, em que a imprensa se constituiu em mais um instrumento de doutrinação: “em um tempo de indiferentismo religioso e de contestação aos dogmas da Igreja, a imprensa católica julga ter uma importante missão pastoral a cumprir”²⁵⁶, afirma o autor.

Ainda de acordo com Lustosa, a fase de consolidação da imprensa católica iniciou-se com o fortalecimento do jornal católico da Corte, *O Apóstolo*²⁵⁷ que, ratificando a afirmação de Fragoso, caracterizou-se pelo combate às medidas do poder civil que afrontavam os interesses da Igreja, tornando-se assim, um importante elemento de fortalecimento do poder eclesiástico.

*O Apóstolo, periódico religioso, moral e doutrinário dedicado aos interesses da religião e da sociedade*²⁵⁸ foi uma folha católica publicada no Rio de Janeiro ao longo de 35 anos, entre 1866 e 1901. De acordo com Martha Abreu, *O Apóstolo* assumiu a missão de ensinar a boa doutrina, divulgar o movimento religioso no mundo, particularmente no Brasil, e sustentar a ordem pública e a propriedade, deixando claro que suas funções se projetavam

²⁵³ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (org.). *Os bispos do Brasil e a imprensa*. São Paulo: Edições Loyola, 1983. p. 12.

²⁵⁴ Além da fase de consolidação, Lustosa identificou ainda uma fase de iniciação (1830 – 1860), na qual foram dominantes o empirismo, o artesanato e a dispersão das iniciativas; uma fase de organização e articulação (1900 – 1945), em que os responsáveis pelo jornalismo católico preocuparam-se mais com a infraestrutura do jornal, além da tentativa de centralizar as informações com a criação de agências de notícias católicas; e por último uma fase de especialização (1945 - ...), em que a ampliação dos meios de comunicação social, as inovações tecnológicas, especialmente, e os desafios levantados à Igreja na área do periodismo provocaram uma tomada de consciência da hierarquia e dos jornalistas católicos sobre a necessidade de reformular a política eclesial sobre esta questão. Cf. LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (org.). Op. Cit. p. 12 – 17.

²⁵⁵ Cf FRAGOSO, Hugo. *A Igreja na formação do Estado liberal*. In: BEOZZO, José Oscar. *História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda época: A Igreja no Brasil no século XIX*. Petrópolis: Edições Paulinas/ Vozes. 1992. 3ª. Edição. p. 214.

²⁵⁶ Ibid. p. 214.

²⁵⁷ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (org.). Op. cit. p. 12 – 17.

²⁵⁸ Esta sentença servira de subtítulo do periódico desde seu lançamento até a edição n. 134 (ano IX) de 30 de dezembro de 1874.

para além das de cunho estritamente espiritual²⁵⁹. Embora publicado na Corte, *O Apóstolo* não se identificava como uma folha local, já que seu principal objetivo era defender “interesses gerais”, ou seja, os da própria religião católica.

Sendo uma fonte privilegiada para o estudo das relações entre Estado brasileiro e Igreja, *O Apóstolo* oferece alguns limites para os historiadores que se propõem a analisá-lo. O principal é a falta de informações sobre sua organização interna. Ao longo das 194 edições analisadas para este trabalho, nenhuma informação neste sentido foi encontrada²⁶⁰. Seus artigos raramente traziam a identificação de autoria, além de inexistirem informações sobre o expediente que pudessem dar conta da identificação de seus editores ou de sua tiragem. Uma das poucas informações disponíveis é a de que o periódico esteve, até a edição de 11 de março de 1874, sob o controle da diocese do Rio de Janeiro, já que o seu bispo aparecia identificado como o financiador da folha. Segundo Martha Abreu, o monsenhor José Gonçalves Ferreira, reitor do seminário diocesano do Rio de Janeiro, fundou o jornal, sendo responsável por sua edição até 1883, ano de sua morte²⁶¹. Para os anos iniciais da república, no entanto, cessam as informações sobre os colaboradores e editores. Mesmo sem referência nominal, segundo Alceste Pinheiro²⁶², tratava-se provavelmente de padres – identificados por seu discurso formalizado – alinhados com a doutrina ultramontana.

Com relação aos mantenedores da folha, sabe-se que, como referido acima, ao longo dos primeiros anos de sua existência, a publicação esteve sob os auspícios do bispo diocesano do Rio de Janeiro, Dom Pedro Maria de Lacerda, constando esta informação no frontispício do impresso²⁶³. Nos anos de 1890 e 1891, tendo desaparecido essa informação, pode-se talvez supor a suspensão desse financiamento. Além disso, o periódico abriu-se para a veiculação de propagandas – o que não ocorria nos primeiros anos –, o que indicava a necessidade da folha de procurar novos financiadores. Na última página da edição passou a ser destinado um

²⁵⁹ ABREU, Martha. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830 – 1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999. p. 312.

²⁶⁰ Para este trabalho, analisamos as edições compreendidas entre os dias 17 de novembro de 1889, sendo esta a primeira edição do jornal após a proclamação da república, e 8 de março de 1891, data da publicação da terceira e última parte do artigo de análise da constituição recém-promulgada. Todas as colunas do periódico foram investigadas a procura de notícias e artigos que tocassem nas relações entre estado e Igreja. Apenas os folhetins publicados no quarto final da primeira página não foram analisados por não atenderem o objetivo de nossa pesquisa.

²⁶¹ ABREU, Martha. Op. cit. p. 312.

²⁶² PINHEIRO, Alceste. *O Apóstolo, ano I: a auto compreensão de um periódico católico do século XIX*. In: XIV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste. Rio de Janeiro, 2009, p. 3.

²⁶³ A informação “sobre os auspícios do Sr. Bispo diocesano” esteve presente em *O Apóstolo* até o n. 30 (ano IX) de 13 de março de 1874, quando, a partir de então a frase desaparece das edições do periódico.

grande espaço para anúncios de produtos para fins litúrgicos ou devocionais e outras propagandas de interesse dos católicos, o que talvez garantisse rendas ao periódico. No entanto, o principal sustento do jornal parecia vir, desde o início, de seus assinantes, a quem a folha se dirigia constantemente, pedindo que não faltassem com seus auxílios²⁶⁴. Cabe lembrar que, em 1890, favorecer o surgimento e a manutenção da imprensa católica foi um ordenamento dos bispos, na Pastoral Coletiva, como uma das obrigações do fiel católico devidamente comprometido com a Igreja.

Para se ter noção dos valores pagos pelos assinantes, tomemos, como exemplo, o emblemático ano de 1889: a assinatura anual de *O Apóstolo* custava então 15.000 réis, resultando no valor médio de 100 réis por edição. Para esta mesma época, Maria Tereza Chaves de Mello se refere à *Gazeta de Notícias* como um jornal barato, vendido por 40 réis, cada edição. Os mesmos 100 réis custava o maior concorrente da *Gazeta*, o nem tão barato *Jornal do Commercio*²⁶⁵, o que sugere não ter sido *O Apóstolo* um jornal barato.

Nos anos de 1890 e 1891, aqui analisados, a folha compunha-se de quatro páginas, divididas, cada uma, em cinco colunas. O jornal apresentava, além do editorial, matérias sobre assuntos diversos que, quase sempre, versavam sobre a situação “moral e política” do Brasil, que atentava contra a ordem católica. Trazia, ainda, folhetins, traduções de artigos saídos em jornais estrangeiros e comunicados endereçados ao público católico.

Quanto à periodicidade, entre os anos de 1889 e 1891, *O Apóstolo* era publicado às quartas e sextas feiras e aos domingos. A redação localizava-se, até fevereiro de 1890, à Rua dos Ourives²⁶⁶, n.8, passando posteriormente à rua da Assembleia, n. 49. Dada à missão que os religiosos consagravam à imprensa católica, era fundamental a localização estratégica do jornal, no centro da cidade. Ainda que consideremos as dimensões reduzidas da cidade àquela época, nota-se que a redação de *O Apóstolo* esteve sempre localizada próximo ao “centro pulsante da vida nacional”, a famosa Rua do Ouvidor. Como afirmava o cronista Coelho Neto, “a nossa forma de governo é a rua do Ouvidor, a nossa religião é a rua do Ouvidor – as

²⁶⁴ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 10 de janeiro de 1890 e 12 de janeiro de 1890.

²⁶⁵ MELLO, Maria Tereza Chaves de. *A república consentida: cultura democrática e científica do final do Império*. Rio de Janeiro: Ed. FGV: Ed. UFRJ, 2007. p. 91.

²⁶⁶ Por ocasião da reforma urbana do prefeito Pereira Passos no início do século XX a Rua dos Ourives foi desmembrada em dois segmentos, sendo o trecho entre eles açambarcado pela Avenida Central. Ao pedaço menor, entre a Rua São José e a Rua Sete de Setembro, foi dado o nome de Rodrigo Silva, permanecendo o trecho maior, entre a Rua do Ouvidor e o Largo de Santa Rita, com a designação de Rua dos Ourives até que, em 1936, teve seu nome alterado para Miguel Couto.

constituições, os figurinos e os atos de fé saem desse beco. Isto é a pia lustral que consagra os fatos e os homens²⁶⁷.

Para Oscar de Figueiredo Lustosa, *O Apóstolo* “foi o canal privilegiado, utilizado bem ou mal pela hierarquia e pelos católicos, para defender a fé e os costumes, para reivindicar direitos, para lutar contra os adversários em uma palavra, para informar e formar”²⁶⁸. Atendendo a estes objetivos, *O Apóstolo* foi o principal porta-voz do pensamento ultramontano no Brasil. O texto do jornal apresentava sempre um tom combativo, trazendo proposições contrárias a toda e qualquer medida no sentido da secularização. O jornal adentrava, por esse motivo, significativamente, no debate político, correspondendo ao que Lustosa denominou de “ultramontanismo radical”²⁶⁹.

Logo após a proclamação, *O Apóstolo* questionou as medidas de laicização do Estado. O jornal pautava-se quase sempre pelo argumento da ilegitimidade do governo – já que era provisório – para a tomada de medidas tão significativas. Para Edgar da Silva Gomes²⁷⁰, o tom elevado das críticas do periódico deveu-se à tomada de consciência da utilidade da imprensa como agente de conscientização político-social, em favor do catolicismo²⁷¹.

A presença de uma forte cultura oral no Brasil, e em especial no Rio de Janeiro no final do século XIX, beneficiada pelos grandes *meetings* de que era palco a Rua do Ouvidor, favorecera ainda mais a difusão das ideias contidas nos jornais. A prática das leituras orais, tornando os assuntos trazidos pelas folhas acessíveis a leitores e a não leitores, proporcionava o que Marco Morel chamou de *transbordamento das palavras para as vozes*²⁷². O *transbordamento* de *O Apóstolo* era enfatizado pela ação pastoral e pelos sermões dos padres, tão fortemente incentivados pelos bispos na Carta Pastoral. Conforme assinalado por Alceste Pinheiro, *O Apóstolo* assumiu então a função de fornecer subsídios apologéticos para o clero

²⁶⁷ COELHO NETO, apud MELLO, MELLO, Maria Tereza Chaves de. *A república consentida: cultura democrática e científica do final do Império*. Rio de Janeiro: Ed. FGV: Ed. UFRJ, 2007. p. 19.

²⁶⁸ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (org.). *Os bispos do Brasil e a imprensa*. São Paulo: Edições Loyola, 1983. p. 12 – 17.p. 8.

²⁶⁹ Id. *A Igreja católica no Brasil-república: cem anos de compromisso (1889 -1989)*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. p. 23.

²⁷⁰ GOMES, Edgar da Silva. *O Catolicismo nas Tramas do Poder: A Estadualização Diocesana na Primeira República (1889-1930)*. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

²⁷¹ Segundo o autor, “ao rebater críticas e divulgar sua doutrina moral através da imprensa, o catolicismo entrou na dinâmica da leitura gramsciana, onde a imprensa é o meio privilegiado da pedagogia política em busca da hegemonia.” Cf. *Ibid.* p. 251.

²⁷² MOREL, Marco. *Palavras além das letras: Apontamentos sobre imprensa e oralidade na primeira metade do século XIX*. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 63-80, jan./jun. 2010.

no embate contra os opositores da Igreja, orientando-os em suas pregações. Desta forma, o conteúdo dos textos dos jornais alcançava aqueles que não podiam deles dispor, fosse pelo analfabetismo, fosse pelo seu custo, aumentando ainda mais seu raio de difusão²⁷³.

2.2.3. Combates católicos nas páginas de *O Apóstolo*

Imbuídos da importante missão que as autoridades da Igreja delegavam à imprensa e certos do alcance e do papel orientador que o periódico católico desempenhava junto aos fiéis, os redatores do *O Apóstolo* dedicaram-se firmemente à propagação e à defesa dos ideais do catolicismo ultramontano. Posicionando-se sempre no “calor do momento” diante dos eventos da vida cotidiana do país, *O Apóstolo* tornava-se a primeira voz católica de grande alcance a oferecer uma análise dos episódios aos fiéis, sendo difundidos através das missas e das leituras orais. Dado o imediatismo das reações da folha, o tom de seus textos apresentava-se carregado de revolta e inconformismo, destacando-se um maior sentimentalismo, do que o notado, por exemplo, no documento elaborado pelos bispos reunidos em São Paulo. As campanhas de *O Apóstolo* iam no sentido de cumprir a função da imprensa, como proposta por Rousley Maia. Segundo a autora,

aquilo que se torna visível através da mídia produz segmentações, constrói solidariedades, dissemina projetos ou visões de mundo, cataliza debates, faz deslanchar projetos de prestações de contas ou estimula a mobilização cívica. As instituições de mídia conectam diferentes atores, instituições e mundos sociais.²⁷⁴

Na construção de suas críticas, palavras como “monstro” e “inimigos” designando os membros do governo e seus projetos laicizantes tornaram-se comuns. Da mesma forma recorrente era o uso da palavra “perseguição” para se referir ao processo de afastamento da Igreja dos setores do Estado, bem como a “ingratidão” colocada por diversas vezes como a causadora de tais medidas.

O papel desempenhado, assim, por *O Apóstolo*, naquele momento, era o de informar a seus leitores sobre as dificuldades que o processo de laicização imputava à Igreja, e orientá-

²⁷³ PINHEIRO, Alceste. *O Apóstolo*, ano I: a auto compreensão de um periódico católico do século XIX. *Anais do XIV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste*, Rio de Janeiro, 2009.

²⁷⁴ MAIA, Rousley. Mídia e vida pública: modos de abordagem. In: *Mídia, Esfera Pública e Identidades coletivas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006. p. 27.

los prontamente sobre como agirem, de acordo com a doutrina católica, frente aos desafios impostos pela república.

Proclamada a república brasileira, a postura adotada pela folha católica – bem como de grande parte da Igreja – foi a de esperar. Ainda que a separação entre a Igreja e o Estado fosse um ponto fundamental de doutrinas como o liberalismo e o positivismo, que orientaram os componentes do Governo Provisório da república, os redatores de *O Apóstolo* relutavam em admitir tais intenções. Seriam estas reconhecidas somente no momento em que de fato elas fossem formalmente decretadas.

O decreto da separação esteve na pauta dos governantes republicanos desde os primeiros momentos após o golpe. Logo após a proclamação da república, o ministro da agricultura Demétrio Ribeiro apresentou o primeiro projeto para o decreto de separação entre a Igreja e o Estado, sendo este recusado pelos demais membros do governo. O Marechal Deodoro incumbiu então o ministro da fazenda Rui Barbosa de sua elaboração. Por ter sido aluno do bispo do Pará, Dom Macedo Costa, no Colégio Bahiano, e considerando o valor do entendimento com o religioso para a eficiência do decreto, Rui Barbosa recebeu o prelado em uma série de encontros para a discussão e formulação do texto do documento. Embora as conferências pretendessem um entendimento entre as duas partes, o resultado não agradou ao bispo, sendo este descontentamento expresso na carta do prelado ao ministro escrita em 22 de dezembro de 1889.²⁷⁵

Embora fosse de conhecimento do episcopado que a separação oficial entre o Estado e a Igreja estivesse sendo planejada desde os primeiros momentos da república, o jornal reagia com assombro aos comentários sobre a possibilidade da sua decretação, como se não passassem de especulações dos “inimigos da Igreja”. No dia 3 de janeiro de 1890, às vésperas da promulgação do decreto 119-A, em sua seção noticiosa, *O Apóstolo* trazia o seguinte comentário:

Fala-se, fala-se, fala-se separação da Igreja e Estado, casamento civil, liberdade de culto, para cada dia. Fala-se? Felizmente parece que o governo escuta razões mais elevadas do que o “fala-se” de quem, fora do peso das responsabilidades julga tudo muito fácil, muito simples, muito bom.
Vão governar um dia e depois falem!²⁷⁶

²⁷⁵ AZZI, Riolando. Dom Macedo Costa e a Posição da Igreja do Brasil diante do advento da República em 1889. *Síntese*, São Paulo, v.3, n.8, 1976. p. 47 – 48.

²⁷⁶ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 03 de janeiro de 1890.

Na edição seguinte, em 5 de janeiro, ainda mantendo o aparente descrédito sobre a separação do Estado e da Igreja, por confiança no “patriotismo dos homens do governo”, que não desfeririam tamanho golpe contra a maioria católica do país, a seção de variedades fazia nova referência ao mesmo tema:

Continua-se a falar dos pretendidos projetos de liberdade de culto e de separação da Igreja e do Estado, mas tudo não passa das notícias dos jornais dos *constas* dos *soi disans* bem informados.

Nada de certo tem transpirado pelo que compreendemos que o patriota governo não se deixa levar pelo que dizem os jornais inspirando-se em ideias mais altas e melhor aconselhado pelo patriotismo.²⁷⁷

Apesar das manifestações de descrédito, por parte do jornal, a medida foi confirmada com a edição do decreto, no dia 7 de janeiro. Em resposta, entre os dias 10 e 24 de janeiro de 1890, *O Apóstolo* intitulou o seu editorial de *O Decreto de 7 de janeiro de 1890 ou a Igreja e o Estado*. Ao longo de seis edições, o texto que ocupou quatro das cinco colunas de que se compunha a primeira página – com exceção do primeiro dia em que ocupou três colunas – questionava as disposições contidas naquele decreto. A primeira crítica voltava-se diretamente àqueles que se reputavam como responsáveis pela proposição da separação, considerados como “ingratos” e “desnaturados” pelos redatores do jornal.

A nenhum católico foi lícito jamais promover de modo algum nem aplaudir a separação da Igreja do Estado.

(...)

Partir do Estado essa ideia importava um espírito de rebelião ou ingratidão que só em corações de filhos ímpios e desnaturados podia ter ingresso, ser compreendida e aceita.²⁷⁸

Partir dos líderes republicanos o desejo de separarem-se da Igreja não se justificava ainda por ter esta união contribuído, segundo os redatores de *O Apóstolo*, antes para o Estado do que para a Igreja. Em sua interpretação, separar as duas instituições significava também não reconhecer a religião da maior parte da população brasileira, desconhecendo o quão proveitosa essa união havia sido para o próprio Estado. Esta interpretação aponta-nos para a busca pela unidade da Igreja almejada tanto pelos bispos brasileiros, quanto pelo papa, através dos documentos apresentados no capítulo anterior. Remeter-se aos supostos benefícios históricos trazidos pela união entre a Igreja e o Estado fora um argumento também

²⁷⁷ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 05 de janeiro de 1890.

²⁷⁸ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 10 de janeiro de 1890.

desenvolvido pelos prelados brasileiros em seu documento coletivo anteriormente analisado. Neste sentido, o editorial de 10 de janeiro, ao tratar do decreto da separação garantia-se que,

desde que a Igreja como poder nenhum sobre a terra, ela só, com exclusão de todo e qualquer outro que seja e que pode penetrar no foro das consciências e formar por aí o caráter dos homens e dos povos, ninguém pode deixar de ver que toda a harmonia, que toda a união entre a Igreja e o Estado cedia antes de tudo em favor e para a utilidade do mesmo Estado, e só depois e muito secundariamente, poderia daí a Igreja colher vantagens, quaisquer que fossem elas.²⁷⁹

Um dos argumentos que esteve presente na crítica ao decreto 119-A foi que a medida simbolizava o autoritarismo com que os membros do Governo Provisório administravam o país, em dissonância da vontade popular e que, por este motivo, o decreto deveria ser combatido. Este mesmo argumento estaria presente em todas as outras campanhas levantadas por *O Apóstolo* contra as medidas laicizantes, que se multiplicariam a partir do decreto de 7 de janeiro. Ainda repercutindo o decreto da separação entre o Estado e a Igreja, na primeira página da edição de 24 de janeiro, os editores afirmavam:

nunca deve ser escurecido que a maior calamidade para uma sociedade é um governo surdo à voz da razão, um governo sistemático e arbitrário, um governo do quero porque quero, o governo que longe de consultar aos verdadeiros interesses sociais, impõe ao poder das armas o espírito de uma filosofia ou de uma escola sua, muito embora seja esta oposta à religião do povo, muito embora chovam os protestos e as reclamações contra as violências, contra a mais alta perturbação da ordem e dos bons costumes vindo assim um tal governo a ser para a sociedade exatamente o oposto daquilo para que se constituem os governos.²⁸⁰

Atravessando um momento em que a missão do periódico católico tornara-se mais do que necessária para rebater os “insultos” representados pelas determinações do governo e também para orientar, prontamente, os fiéis católicos naquele momento de desprestígio da religião, *O Apóstolo* reafirmava junto aos seus leitores o valor da função que desempenhava. Nesse sentido, também, tornaram-se frequentes os apelos para que os fiéis colaborassem com manutenção da folha. Esta orientação por sinal estava presente na Pastoral Coletiva publicada pelos bispos naquele ano, como já assinalado. Na edição de 12 de janeiro, sob o título de “aos nossos caríssimos leitores”, em texto colocado na quarta coluna da primeira página, logo após o editorial tratando do decreto 119-A, os redatores do jornal ratificavam sua confiança de sempre contar com os auspícios da população católica, acrescentando, ainda, a necessidade dos serviços prestados por aquela publicação.

²⁷⁹ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 10 de janeiro de 1890.

²⁸⁰ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 24 de janeiro de 1890.

O púlpito por si só será insuficiente; ao passo que o púlpito é fixo e só buscado por quem se inclina para a religião, a imprensa corre atrás, vai buscar até os indiferentes onde quer que estejam, em casa, na rua, no campo e em toda a parte. E qual o órgão que atualmente tem a imprensa católica senão *O Apóstolo* nesta capital e raros outros em outros estados?

Empenhado em acompanhar uma por uma as evoluções sociais que o movimento de 15 de novembro será fecundado em desenvolver, *O Apóstolo* não deixará em esquecimento mínima questão, o mínimo interesse que se suscite.

Graças a Deus e a boa vontade de nossos dedicadíssimos assinantes, estamos hoje de posse de materiais nossos para todo o nosso trabalho; mas não é tudo; temos o enorme dispêndio do pessoal e não tendo senão a contar com as vossas assinaturas rogamos a todos e a cada um que coadjuvem-nos em todos os sentidos.²⁸¹

Contando com o apoio dos leitores, partiriam os editores para a franca batalha contra aquilo que consideraram ser o caráter mais polêmico do decreto de 7 de janeiro: a manutenção na lei dos chamados *limites de mão morta*. Como exposto no capítulo anterior, em virtude destes limites, os bens das ordens religiosas que não contassem mais com membros em território brasileiro passariam ao domínio do Estado. Estando, a partir daquela data, separadas oficialmente as duas instituições, criava-se uma disputa em torno da posse dos bens eclesiásticos. Os bens das ordens monásticas, que desde os tempos do Segundo Reinado atraíam o interesse imperial, com a manutenção dos limites de mão morta no decreto do governo republicano, voltariam a estar no centro do conflito entre políticos e religiosos.

Manifestando seus descontentamentos contra a permanência no regime republicano de um dispositivo herdado dos tempos coloniais, os redatores de *O Apóstolo* consideravam ser incoerente um decreto que garantia a todos plenas liberdades, não só de culto mas também de adquirirem e administrarem suas propriedades, mas privava a Igreja da posse efetiva e da gerência sobre seus bens. Em decorrência destas limitações, criavam-se artifícios de diferenciação entre as religiões, prejudicando os projetos de liberdade e igualdade nos quais se construíram as campanhas republicanas. No artigo intitulado “Não pode continuar”, publicado nas duas últimas colunas da primeira página da edição de 5 de março, os redatores da folha católica queixavam-se mais uma vez contra as restrições de liberdade que atingiam somente a Igreja católica. Para eles, a medida que mantinha os limites de mão morta era

odiosa, porque quando tudo no país goza de liberdade, e cada um é dono do que é seu, só a Igreja ficou sujeita a lei das corporações de mão morta, quando aliás todas essas corporações estão tão vivas como qualquer outra sociedade; ora, nada mais odioso do que negar a um só o que a todos é garantido numa sociedade igual.

É injusta, porque sendo a Igreja, representada em suas corporações, tão dona do que é seu como qualquer outro proprietário, e quando até mesmo o decreto de 7 de janeiro reconhece sua personalidade jurídica, como não podia deixar de reconhecer, para a possuiu e administrar o que é seu, subsiste essa limitação pela lei das corporações de mão morta, em virtude da qual, além de não poderem dispor delas livremente de seus bens, veem-se sobrecarregadas de ônus, que nada justifica por princípio nenhum.

²⁸¹ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 12 de janeiro de 1890.

É criminosa, enfim, porque está nos espírito de toda a gente, que entende, a visível intenção do governo, enquanto se aferrar a essa disposição do decreto de chamar a si, com o correr dos tempos, esses bens que em pleno direito sempre pertenceram e pertencem a Igreja.²⁸²

Nas edições seguintes, ainda no calor do momento, os editores do jornal continuavam a questionar os dispositivos contidos no decreto de 7 de janeiro. Alegavam que determinados elementos ali presentes converter-se-iam em problemas para a religião católica, como por exemplo, a manutenção dos limites de mão morta. Ainda assim, não deixavam de reconhecer que o decreto não saíra tão danoso à instituição como desejavam os seus opositores. Esta constatação estaria também presente na Pastoral publicada pelos bispos em março daquele ano.²⁸³

Em seu esforço pedagógico, *O Apóstolo* instruía seus leitores quanto à violência representada pelos limites de mão morta. Fundamentavam-se, para isso, em análises teológicas e filosóficas em defesa da propriedade privada e, neste caso especificamente, da propriedade da Igreja. Afirmavam assim que a permanência de tais limites era condenável porque a propriedade da Igreja era “tão legítima como toda e qualquer outra propriedade, tão sagrada, tão inatacável como qualquer outra propriedade”²⁸⁴.

Por fim, lançavam seu apelo contra os limites de mão morta, salientando novamente a ingratidão revelada em tal medida, elencando para isso uma série de serviços prestados pela Igreja, construindo, assim como o episcopado na Pastoral, uma leitura positiva do “passado glorioso” em que o Estado contara com o seu auxílio. Na primeira página da edição de 22 de janeiro, dando continuidade ao editorial sobre a separação entre a Igreja e o Estado, os editores do jornal questionavam-se:

Corporações de mão morta.
Que significa isso perante a História, perante o direito, e até mesmo sobre o meio que agora vivemos sob o regime de república?
Se se recorda diz o mesmo Philips, percorrendo os anais dos séculos cristãos, os serviços que as corporações religiosas prestam ao bem estar das populações pela

²⁸² *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 05 de março de 1890.

²⁸³ Dentre os opositores da Igreja, alguns ganharam críticas expressivas dos redatores de *O Apóstolo* graças a atuações específicas durante os anos da crise do império. Benjamin Constant, ministro da Guerra e posteriormente dos Negócios da Instrução Pública, Correios e Telegraphos, sob a chefia de Benjamin Constant, por exemplo, fora criticado por sua adesão ao positivismo, considerado um dos “erros da modernidade”. Já Rui Barbosa, ministro da Fazenda que tivera a oportunidade de se reconciliar com a Igreja por ocasião dos entendimentos com Dom Antônio de Macedo Costa para a elaboração de decreto 119-A, ao desconsiderar a opinião do prelado da redação do documento, saíra com sua imagem ainda mais arranhada frente ao orbe católico. Cabe lembrar que sua imagem já estava comprometida desde que, no auge da Questão religiosa no Brasil, traduzira e prefaciara a obra “O papa e o concílio” do teólogo alemão, Johann Joseph Ignaz Von Dollinger com ácidas críticas a Igreja e ao poder pontifício

²⁸⁴ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 19 de janeiro de 1890.

cultura do solo; se se atende ao dever natural que se incumbe a Igreja de vir em auxílio de Estado, em caso de necessidade com seus próprios recursos, sob a única condição de adesão do Sumo Pontífice, todas essas prevenções tão injustas, que fazem da riqueza da Igreja um perigo para a prosperidade do Estado, se desvanecem por si mesmas, e os dons da piedade dos fiéis não serão mais consideradas como alienação de mão morta, mas muito ao contrário como fontes vivas para o Estado mesmo, etc.

Donde partiu o primeiro exemplo de emancipação de escravos senão de uma Ordem religiosa, a dos reverendíssimos padres beneditinos?

Quem foi talvez o maior contribuinte pecuniário para as despesas nas emergências da guerra do Paraguai?

O que não tem a sociedade recebido em favores destas mesmas Ordens religiosas?

E no tocante ao culto, se fossemos esperar pelo subsídio do Estado, qual seria o templo que estaria apto para o culto, quais seriam os atos do culto que se teriam feito com regularidade e com o devido esplendor se não fossem as Ordens religiosas, as irmandades e as confrarias com sua devoção e com seus patrimônios?

E são mortas as mãos destas corporações!²⁸⁵

Na edição de 2 de fevereiro, em artigo publicado na segunda página sob o título de “À vela”, *O Apóstolo* trazia um exemplo de situações que, mantendo-se os limites de mão morta, poderiam se tornar recorrentes. Relata um episódio ocorrido na catedral do bispado do Rio de Janeiro, quando, tendo o cabido diocesano se reunido para celebrar uma missa, em 30 de janeiro de 1890, ao procurarem-se as chaves dos armários que guardavam os paramentos, alfaias litúrgicas e demais objetos de valor, tomaram conhecimento de que estas não se encontravam com o responsável pelo templo, mas com o ministro do interior. Alarmados, segundo o jornal, os responsáveis pela catedral oficiaram ao governo, vendo em tal fato o início da concretização daquilo que tanto temiam: que o Estado tomasse posse de tudo o que fosse da Igreja. Entretanto, o ofício parecia ter surtido efeito, não sendo a ameaça tão grave, já que, em 7 de fevereiro, *O Apóstolo* noticiava a devolução das chaves à catedral do bispado.

A narrativa do episódio servia, no entanto, para reafirmar aos leitores os tempos hostis que os católicos enfrentavam, frente ao governo republicano, sendo reais as ameaças anunciadas. Em decorrência disso, os católicos precisavam estar informados sobre a necessidade de reagirem contra os ditames dos “inimigos da Igreja” que faziam parte do governo republicano.

Dando prosseguimento às medidas de laicização, em 24 de janeiro de 1890 vinha a público o decreto n. 181²⁸⁶, que regulamentava a instituição do casamento civil. As discussões sobre a secularização dos casamentos no Brasil não eram novas. Segundo Raquel Galante, seu

²⁸⁵ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 22 de janeiro de 1890.

²⁸⁶ DECRETO DO GOVERNO PROVISÓRIO DA REPÚBLICA, nº 181, de 24 de janeiro de 1889.

início remete à iniciativa do então deputado Nabuco de Araújo, do ano de 1858²⁸⁷, tendo sido a medida condenada nos documentos papais. O decreto causou, entretanto, imensa revolta entre o clero ultramontano, que passou a combatê-lo arduamente, como atesta o exame das páginas de *O Apóstolo*.

O motivo principal da revolta do clero era a consideração do matrimônio como sacramento fundamental para a edificação de um dos pilares básicos da sociedade, pelo qual a Igreja se achava responsável: a família. Instituído-se o casamento civil, as uniões perderiam seu caráter sacramental e, portanto, sagrado, convertendo-se num simples contrato, o que abria as portas para todos os tipos de “adulterações”.

Já na edição seguinte à publicação do decreto 181, em 26 de janeiro de 1890, o editorial de *O Apóstolo*, que ocupava quatro das cinco colunas de sua primeira página, trazia por título “Casamento civil” e iniciava ali a campanha do jornal contra a medida. Sua primeira proposição era, subversivamente, questionar a autoridade do Governo Provisório para instituir mudanças que afetavam significativamente os costumes:

mas como é que aquilo que aí todos os dias se confessa provisório, pelo simples fato de dispor de metralhadoras a seu talante, sem que ninguém lhe possa ir às mãos, abala a sociedade em seus fundamentos, penetrando no lar doméstico, arrancando e impondo crenças, estatuindo tiranicamente com o nome de lei a vontade arbitrária de sete indivíduos que em nada mais se apoiam do que no poder dar armas, que em tempos de barbárie nunca criariam direito, quanto mais hoje em plena civilização em que nada mais deve imperar senão a razão e a justiça, e nesse país, desde seu nascimento constituído, educado e modelado nos mais liberais princípios que podem reger as nações livres?

O Governo Provisório, por isso mesmo que é provisório, não pode decretar medidas da ordem destas, que se contem no decreto de 24 de janeiro, salvo se por poder se entende a força bruta e material, que empunham hoje o exército e a armada, muito embora se apregoem em nome da nação.²⁸⁸

Reafirmando a ausência de reconhecimento religioso sobre o casamento civil, os editores de *O Apóstolo* defendiam que este se constituía em simples concubinato, impossível de ser legitimado pelo catolicismo. Dessa forma, pela ausência da sacralidade da união, aqueles que recorressem somente ao ato civil estariam impossibilitados de receberem qualquer outro sacramento, inclusive o da penitência, aquele que livraria os fiéis das “penas eternas”. Desta forma, a Igreja lançava ameaças escatológicas, a fim de conter a adesão da população às medidas de laicização.

²⁸⁷ Cf. GALANTE, Rachel de Souza. *O punhal da fé: Ideias políticas, jurídicas e religiosas sobre o casamento civil no Segundo Reinado*. Dissertação de mestrado. Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2008.

²⁸⁸ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 26 de janeiro de 1890.

Na tentativa de fortalecer a campanha contra o decreto 181, *O Apóstolo* editou uma série de orientações para que os fiéis pudessem burlar as determinações do decreto civil, continuando a constituir seus casamentos pelo sacramento religioso. “Quanto aos direitos civis, o próprio decreto do casamento civil aponta outros meios de garanti-los, independente do casamento civil”²⁸⁹, defendiam os ultramontanos. Os procedimentos que os católicos deveriam seguir, boicotando a implementação do decreto, ganharam uma publicação específica, o chamado *Guia Prático para o casamento civil*, propagandeado em *O Apóstolo* como um livro fundamentalmente necessário para que os fiéis soubessem resistir aos novos tempos. O manual constituía, assim, mais uma ferramenta da imprensa católica para formação e doutrinação.

O *Guia Prático do Decreto do casamento civil para uso dos Catholicos* foi uma publicação da tipografia de *O Apóstolo* do ano de 1890, escrita pelo Padre J. A. M. Loreto, professor do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, contendo respostas aos questionamentos que a população católica, supostamente, encaminhava à redação de *O Apóstolo*, sobre esse tema.

O guia, que contava com 115 páginas, logo em sua apresentação trazia as questões que a obra pretendia esclarecer: quais as penas em que incorreriam os católicos que se casassem só civilmente; em que penas seriam acometidos os que se casassem só religiosamente e; que modificações teria porventura trazido o decreto 119-A às leis da Igreja.²⁹⁰ Para respondê-las, o autor dividiu sua publicação em duas partes. A primeira remetia-se diretamente ao decreto, tratando da ilegitimidade do governo para promulgar tal decisão. Na segunda parte, explicavam-se detidamente as leis da Igreja referentes ao casamento e como estas confrontavam as disposições do decreto 181²⁹¹.

Em consonância ao argumento defendido repetidas vezes por *O Apóstolo* sobre a ilegitimidade do governo, as críticas ao casamento civil de que o *Guia Prático* seria portador partiam desta mesma premissa. Para o seu autor, o Governo Provisório constituía-se de

um grupo de cinco ou seis homens em nome de si próprios, sem a delegação de ninguém, nem do exército, que, como se sabe, foi surpreendido pela súbita evolução do acontecimento de 15 de novembro; nem da armada, que apenas aderiu pra não fazer as ruas de sua pátria nadarem no sangue de seus irmãos; para que aquele grupo, que tudo manejou no sentido no sentido de interesses puramente pessoais,

²⁸⁹ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 08 de junho de 1890.

²⁹⁰ LORETO, Jose Alves Martins de, Padre. *Guia pratico do decreto do casamento civil para uso dos catholicos*. Rio de Janeiro: Typ. do Apostolo, 1890. p. 3.

²⁹¹ *Ibid.* p. 4.

ditassem leis a um povo independente, hoje constituído em forma de república, isto é, de governo do povo pelo povo, quando, há seis meses desta parte, a nação, o povo, ainda não teve mínima ocasião de se manifestar em coisa alguma que se possa classificar de interesse público, de interesse nacional.²⁹²

A primeira parte do livro abria-se assim, condenando o Governo Provisório – “uma legião de demolidores que assaltaram a família brasileira e que não representavam os interesses da nação”²⁹³ – e a lei que decretou o casamento civil como injurídica, ilegal e inadmissível. A crítica, no entanto, não se basearia em instrumentos das leis e da justiça civil. A frase “é para católicos que escrevemos” permearia a maior parte do texto, dando indícios de que as explicações ali contidas tinham suporte na fé e na doutrina católica e que as leis e a justiça a que o autor se referia ao longo do texto eram, em grande parte, as divinas.

Segundo o autor do guia, o decreto de 24 de janeiro era inaplicável à sociedade brasileira, uma vez que violentava os direitos dos cidadãos:

Ora, o decreto do casamento civil impõe aos católicos brasileiros um casamento contrário as suas crenças; um casamento que, longe de conduzir o homem à totalidade de seus destinos, afasta-os dos mais elevados e sagrados deles, que são os destinos sobrenaturais;²⁹⁴

Apoiando-se em explicações bíblicas, apresentando a seus leitores episódios que iam desde a criação do primeiro casal, contido no livro do *Gênese*, a exortações de Jesus e de seus discípulos a respeito do matrimônio que constam nos livros do chamado Novo Testamento, o autor acrescentava que, por ser o casamento uma criação divina, a competência de legislar sobre ele pertencia única e exclusivamente à Igreja²⁹⁵.

Ainda na primeira seção, condenava-se a arbitrariedade da decretação do casamento civil, já que esta não representava a vontade nacional. Segundo o padre Loreto, a falta de manifestação da população mostrando-se contrária ao decreto não significava um consentimento. Para ele, a falta de reação devia-se ao medo que o governo causava na maior parte dos habitantes do país. Para estruturar seu argumento, o autor afirmava que o apoio da população aos atos governamentais era demonstrado através de comemorações populares –

²⁹² LORETO, Jose Alves Martins de, Padre. *Guia pratico do decreto do casamento civil para uso dos catholicos*. Rio de Janeiro: Typ. do Apostolo, 1890. p. 6.

²⁹³ Ibid. p. 5.

²⁹⁴ Ibid. p. 9.

²⁹⁵ Ibid. p. 10 – 12.

lembrando o episódio de 13 de maio de 1888 – e não com silêncio, como se observava acontecer em decorrência dos decretos do Governo Provisório²⁹⁶.

A recusa ao casamento civil, segundo relatava o guia, podia ser demonstrada ainda através de um suposto aumento na procura pelo casamento religioso no período compreendido entre a publicação do decreto, 24 de janeiro, e a sua entrada em vigência:

aí está o próprio noticiário da imprensa das capitais onde se publicam proclamas de casamento a atestarem, que a onda de casamentos sobe enorme, gigantescamente, a se realizarem a todo pano antes que os apanhe a data fatal de 24 de maio que se aproxima!
O que é isto, senão o horror que a todos inspira o decreto do casamento civil?²⁹⁷

A partir da página 22, o guia inicia sua segunda seção. O historiador Kenneth Serbin, ao analisar o período de reforma da Igreja ao longo do século XIX, afirmou que somente com a reforma ultramontana é que as determinações tridentinas aportariam no Brasil²⁹⁸. O texto do padre Loreto confirma esta tese: as resoluções do concílio do século XVI acerca do matrimônio foram transcritas em latim, traduzidas e, em seguida, explicadas no *Guia Prático*. Os documentos tridentinos ocupam assim, a maior parte da obra, dando suporte para a orientação do eclesiástico aos fiéis sobre como procederem frente ao decreto.

Explicitando-se os documentos conciliares, o guia começava a responder as perguntas elencadas logo nas primeiras páginas do opúsculo. Quais as penas em que incorreriam os católicos que se casassem só civilmente? A resposta era breve: Excomunhão. Por este motivo enfatizavam o “claríssimo dever de obedecer a Igreja ensinante”²⁹⁹, estando

pois, provado à saciedade que o decreto do casamento civil é inteiramente contrario à fé, à moral e à disciplina da Igreja, e, pois, a nenhum católico é lícito casar-se de acordo com suas disposições, *desprezando o casamento religioso com todas as suas condições*, tal qual como está regulado pelas leis da Igreja, que continuam em seu pleno e inteiro vigor, apesar de quantos decretos possam expedir quaisquer governos em sentido contrario, sejam os governos ainda os mais legalmente constituídos....³⁰⁰

Em um balanço sobre as tentativas de implementação do casamento civil, o guia lembrava que a proposta sempre fora refutada pela maioria católica da população brasileira,

²⁹⁶ LORETO, Jose Alves Martins de, Padre. *Guia pratico do decreto do casamento civil para uso dos catholicos*. Rio de Janeiro: Typ. do Apostolo, 1890p. 18 – 19.

²⁹⁷ Ibid. p. 19.

²⁹⁸ SERBIN, Kenneth, P. *Padres, celibato e conflito social*. São Paulo: Companhia das letras, 2008. p. 78.

²⁹⁹ LORETO, Jose Alves Martins de, Padre. Op. cit. p. 21.

³⁰⁰ Ibid. p. 36-37.

só sendo pensada por “alguns péssimos maridos, inimigos do casamento indissolúvel”³⁰¹, que viam naquela as portas abertas para o divórcio. Apelava assim, o autor, para o medo das mulheres de serem abandonadas por seus maridos, levando-as a recusar o casamento civil.

Quanto às maneiras de burlar o decreto, afirmava o autor que “lei obrigatória é aquela que coage por meio de penas o seu cumprimento”³⁰². Como isto, no seu entendimento, não estava claramente determinado no decreto 181, o mesmo não se tornara obrigatório. Alegava-se ainda que as garantias quanto aos direitos de herança do casal aos filhos seriam obtidas por outros modos que não o casamento civil como, por exemplo, por meio do registro civil, por escritura ou por pacto sucessório, na forma da legislação então vigente³⁰³. Esta proposição, contudo, já havia sido levantada através das páginas de *O Apóstolo*. Ao comentar sobre o direito dos esposos, regulamentado a partir do decreto apenas pelo casamento civil, o guia afirmava que o casamento religioso gozava da mesma legalidade que o ato civil, já que o reconhecimento social dado ao matrimônio na Igreja seria suficiente para atestá-lo.³⁰⁴

Para responder à última questão – que modificações teria porventura trazido o decreto 119-A as leis da Igreja – o autor reafirmava a superioridade da instituição católica frente ao Estado. Nenhuma medida governamental teria, assim, poder para alterar os ensinamentos religiosos propostos por ela, por serem estes “mais sólidos” do que as leis da republica:

Uma é a lei de Deus, que é a lei da Igreja, que só reconhece como legítimo o casamento religioso.

Outra é a lei, ou antes, o decreto do governo provisório, que só reconhece como válido o casamento civil.

Há, pois, colisão de direito, entre o direito divino e o decreto do governo provisório, que admitamos por um instante que tenha força de lei.

(...)

Na colisão de direitos deve prevalecer aquele que tiver um fundamento mais sólido, um título mais evidente, e cujo objeto interessar ao maior número.

Ora, o casamento religioso repousa em um fundamento mais sólido que do que o civil; o religioso é a lei divina, o civil é o decreto do governo provisório; quem dirá que o governo provisório está acima da lei divina? Os ateus, sim; os católicos, não.³⁰⁵

Se a postura de *O Apóstolo* e do *Guia Prático* foi a de recusa à instituição do casamento civil, a atitude do episcopado manifestada através da Pastoral Coletiva havia se

³⁰¹ LORETO, Jose Alves Martins de, Padre. *Guia pratico do decreto do casamento civil para uso dos catholicos*. Rio de Janeiro: Typ. do Apostolo, 1890. p. 44.

³⁰² Ibid. p. 46.

³⁰³ Ibid. p. 98.

³⁰⁴ Ibid. p. 33 – 35.

³⁰⁵ Ibid. p. 99 – 100.

mostrado mais conciliatória. Embora reconhecesse que o matrimônio sacramental era o único casamento válido aos olhos da Igreja, naquele documento o episcopado admitia a necessidade de se recorrer ao ato civil do casamento, orientando aos seus fieis para que se prestassem “à formalidade do casamento civil, para regular a herança de vossos filhos; mas sabendo bem que só contradiz verdadeiro Matrimônio, quando celebrais o ato religioso perante Deus e a vossa consciência, segundo as prescrições da Santa Igreja católica”³⁰⁶.

Mesmo sendo a postura oficial da Igreja mais comedida, a postura intransigente dos redatores de *O Apóstolo* motivou uma reação no Governo Provisório. Na edição de 13 de junho de 1890, o editorial da publicação que ocupou as três primeiras colunas da primeira página chamava a atenção para uma medida do governo que representava o aperto do “círculo de ferro com que [o governo] tem torturado a consciência e a liberdade espiritual, por ele mesmo proclamada desde a inauguração da república.”³⁰⁷ Sob o título de “Cuidado, muito cuidado” os redatores do jornal apresentavam uma circular do ministro da Justiça, Campos Salles, recomendando o endurecimento do controle sobre o casamento civil, como reação às campanhas contrárias ao decreto movidas pelos padres católicos³⁰⁸. Na circular de 11 de junho, transcrita no jornal, o ministro recomendava aos governadores dos estados que dessem cumprimento ao decreto 181, alertando-os sobre as campanhas empreendidas por membros da Igreja:

Chegando ao conhecimento do governo que fanáticos ou ignorantes, apoiando-se na disposição da lei do casamento civil que, em favor da liberdade de consciência, permite a todos os nubentes, antes ou depois de contraí-lo, a observância das formalidades e cerimônias prescritas pela religião de cada um ou de ambos, induzem a falsa opinião de que a lei reconhece para seus efeitos outro casamento que não o civil, e podendo resultar desse erro graves e irremediáveis males em prejuízo da constituição da família e de importantes direitos, cuja garantia foi o principal fim da mesma lei, o governo provisório determina que deis nesse estado a maior publicidade [ao decreto].³⁰⁹

A circular acusava ainda setores da Igreja de aconselhar o boicote à lei do casamento civil, o que de fato ocorria, como vimos no *Guia Prático para o casamento civil*. Argumentava assim o ministro:

³⁰⁶ EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva, 1890. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Editora UnB, 1981. p. 41.

³⁰⁷ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 13 de junho de 1890.

³⁰⁸ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 13 de junho de 1890.

³⁰⁹ CAMPOS SALLES, apud *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 13 de junho de 1890.

que ao princípio de tolerância consagrado no decreto número 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 com atos de acentuada oposição e resistência à execução do mesmo decreto celebrando o casamento religioso e aconselhando a não observância da prescrição civil.³¹⁰

Ao que os editores de *O Apóstolo* responderiam veementemente, sem maiores negociações: “O clero repetirá até o fim – casamento civil, sem casamento religioso é puro concubinato, só e mais nada!”³¹¹.

O ensino foi também um assunto sobre o qual *O Apóstolo* travou intensa batalha. Desde os tempos imperiais, a educação foi uma das questões que opôs a Igreja e o Estado, no que se refere às propostas de permanência ou o afastamento daquela desses negócios. Estado e Igreja reconheciam a importância que a escola exercia na formação dos indivíduos e estavam dispostos a disputar pelo domínio deste vetor de disseminação de valores³¹².

Durante o período imperial, diversas reformas educacionais procuraram ordenar o ensino público no território nacional, estendendo o acesso às escolas a uma parte maior da população. Entretanto, mesmo estas tentativas não conseguiram evitar a pequena eficácia das políticas educacionais³¹³. As ordens religiosas, no entanto, continuavam a gozar de grande reconhecimento para os seus serviços educacionais, como era o caso dos beneditinos do Rio de Janeiro, que atraíam às suas escolas grande parte das elites locais. Neste sentido, Dilermando Ramos Vieira argumenta que uma das estratégias para o reerguimento da Igreja no Brasil foi a intensificação das atuações das ordens religiosas nos setores ligados à educação. Além das tradicionais ordens dos beneditinos e dos jesuítas, muitas das novas ordens que chegaram ao Brasil, atendendo ao projeto ultramontano, dedicaram-se ao ensino. Podemos destacar a ordem dos salesianos, com seu colégio fundado em Niterói em 1883 e o

³¹⁰ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 29 de junho de 1890.

³¹¹ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 29 de junho de 1890.

³¹² Cf. KULESZA, Wojciech Andrzej. Igreja e Educação na Primeira República. In: SCOGUGLIA, Afonso Celso; MACHADO, Charliton José dos Santos. (Org.). *Pesquisa e Historiografia da Educação Brasileira*. Campinas: Autores Associados, 2006.

³¹³ GOMES, Edgar da Silva. *Nascimento, Educação, Matrimônio e Morte: Algumas das Questões em Disputa na Gênese Republicana Brasileira entre Estado e Igreja*. Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008. Ver também GONDRA, José; SCHUELER, Alessandra. *Educação, Poder e Sociedade no Império Brasileiro*. São Paulo: Cortez, 2008.

Colégio Imaculada Conceição, fundado em 1852 no Rio de Janeiro pela ordem das Filhas da Caridade, dedicado à educação feminina.³¹⁴

Com a proclamação da república, os homens que assumiram o controle político do país – muitos deles vinculados as doutrinas liberais e/ou positivistas – consideravam a educação como um elemento essencial para difundir a “civilização” e o “progresso”. Lutaram para afastar a Igreja da vida escolar pois, em sua ótica, esta representava o obscurantismo, o atraso para o desenvolvimento das ideias e o ranço do passado imperial que se pretendia superar. Este afastamento foi tomado como um golpe pela Igreja, que não poupou o governo de suas críticas³¹⁵.

Dada a implantação da república, uma das primeiras medidas adotadas pelos membros da intendência municipal do Rio de Janeiro foi “suprimir o ensino religioso das escolas e em seu lugar propag[ar] a música como elemento mais necessário ao futuro do povo, como base do seu engrandecimento e da moralização de seus atos.”³¹⁶. Meses depois, o Ministro do Interior Aristides Lobo emitiu um decreto ao inspetor da educação da capital federal, determinando que incorresse em pena máxima todo o professor que procurasse incutir no espírito de seus alunos os princípios de qualquer religião³¹⁷. A medida foi tomada pelos editores de *O Apóstolo* como uma ofensa particular à Igreja católica, que se dedicava com afinco às práticas educacionais e, através delas, à doutrinação de seus alunos. A resposta exaltada do jornal, recorrendo à ironia, apontava aos leitores o “terrível lugar” destinado à religião praticada pela maioria do povo brasileiro pelo governo. Em sua seção “interesses vários”, na segunda página do jornal de 7 de fevereiro, debochavam:

Olhe o leitor o espaço como quem imagina, e adivinhe qual era a religião contra a qual o cidadão ministro apontava tão grossa metralhadora...
É no artigo 27, enumerando o material da escola, lá vem:
“É absolutamente proibido qualquer emblema ou quadro religioso.”
Bem disse o cidadão ex-ministro da agricultura [*Demétrio Ribeiro*] no seu discurso aos manifestantes:
“... *Liberdade espiritual, liberdade a todas as crenças, contanto que se faça sempre triunfar a ciência positivista, etc., etc...*”

³¹⁴ VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844 – 1926)*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2007, p. 166 – 172.

³¹⁵ GOMES, Edgar da Silva. *Nascimento, Educação, Matrimônio e Morte: Algumas das Questões em Disputa na Gênese Republicana Brasileira entre Estado e Igreja*. Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008. p. 9.

³¹⁶ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 03 de janeiro de 1890.

³¹⁷ ARISTIDES LOBO apud *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 07 de fevereiro de 1890.

Aí o temos: fora das escolas o crucifixo e qualquer emblema de nossa religião; suba em seu lugar o escorpião, todos os emblemas e a legenda positivista – progresso e ordem.

Agora sim, já podemos dizer que somos uma nação livre e adiantada como as mais adiantadas!³¹⁸

Tendo em vista o papel formativo assumido por *O Apóstolo*, a folha continuou em sua campanha de combate às medidas do governo. No artigo da edição de 3 de janeiro intitulado “O ensino religioso e a educação religiosa”, os redatores alertavam seus leitores para as graves e prejudiciais conseqüências que a exclusão do ensino religioso poderia trazer à sociedade:

Suponhamos que um estabelecimento qualquer propunha-se a preparar homens para ocuparem posições degradantes, *rebi gratia*, malfeitores, piratas, enfim, tudo que há de nocivo para o seio de uma sociedade sã. Qual seria o primeiro cuidado desses mestres? De que forma eles edificariam alicerces intelectuais dos seus discípulos? Afastando de todo e qualquer ensino da religião; Abafando toda e qualquer palavra da Escritura Sagrada e esforçando-se inteiramente para que a ignorância desse salutar ensino se arraigasse no espírito daqueles que lhe eram confiados.³¹⁹

Também como ofensa seria tomado o do decreto nº 377,³²⁰ de 5 de maio de 1890, por meio do qual o governo provisório criou a Secretaria de Estado dos Negócios da Instrução Pública, Correios e Telegraphos, sob a chefia de Benjamin Constant. O processo de secularização das escolas parecia então tornar-se mais eficaz, inspirado mais de perto pela ideologia positivista, da qual Constant era representante. Tais receios da Igreja eram mais uma vez propagados pelas páginas de *O Apóstolo* que, em sua publicação de 25 de abril, ao trazer, em sua segunda página, um artigo cujo título era “O novo ministério” se questionava:

A religião dos brasileiros é a católica; o governo provisório proíbe o ensino da religião à infância e a juventude.

A religião dos brasileiros é a católica; e para remate e esmalte o governo provisório cria uma secretaria, uma pasta, um ministério especial de instrução e confia-o a quem? Ao chefe mais apregoado da seita atea dos positivistas.

[...]

Em que irá dar tudo isso Deus nosso?³²¹

Vendo-se ameaçada a presença da Igreja nos espaços garantidores do seu poderio, como era o caso das escolas, o clero ultramontano, através de seus representantes na redação

³¹⁸ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 07 de fevereiro de 1890.

³¹⁹ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 03 de janeiro de 1890.

³²⁰ DECRETO DO GOVERNO PROVISÓRIO DA REPÚBLICA, nº 377, de 05 de maio de 1890.

³²¹ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 25 de abril de 1890.

de *O Apóstolo*, ocupou-se de convencer a população das consequências que a ausência do ensino religioso nas escolas poderia representar para seus filhos. Além de esforçarem-se em convencer os seus leitores sobre as perseguições que a Igreja alegava sofrer do Estado, procuravam também garantir que os católicos continuassem a buscar os serviços escolares oferecidos pelos religiosos para a educação de seus filhos.

Dando prosseguimento ao projeto laicizante da liderança republicana, o decreto n. 789, de 27 de setembro de 1890, determinou a secularização dos cemitérios³²². Se somente sob o regime republicano esta determinação foi implantada de fato, as discussões sobre a medida, assim como outras questões que envolviam as relações entre Igreja e o Estado, se arrastavam desde os tempos do império³²³. No início do século XIX, quando, por razões médico-sanitaristas, os enterramentos deixaram de ser efetuados no interior das igrejas, estes passaram a serem realizados nos chamados cemitérios “públicos”, embora professar a fé católica ainda fosse condição fundamental para neles se ter acesso. Esses “campos santos”, dessa forma, continuaram sobre o controle da Igreja, já que não se prescindia da benção católica para o “repouso final”. A manutenção dessa jurisdição sobre os cemitérios levantou uma série de atritos entre a hierarquia católica e o Estado, relativos aos direitos daqueles que não professavam o credo oficial³²⁴. Proclamada a república, o decreto n. 789 determinou que, a partir daquele momento, passaria à responsabilidade dos municípios a responsabilidade da administração dos cemitérios. Esta solução, contudo, não ficou imune às críticas e protestos dos católicos ultramontanos de *O Apóstolo*.

A reclamação do clero orientou-se, então, por dois objetivos especiais: o primeiro deles referia-se à “chaga aberta” pela paridade entre a “verdadeira religião”, a católica, e os demais credos. Além de verem-se destituídos do monopólio sobre os últimos serviços prestados à população, mais uma vez, o catolicismo via-se igualado às “seitas heréticas”, e conseqüentemente, desprestigiado. Neste sentido, no longo editorial do dia 3 de outubro, repleto de críticas ao autoritarismo do Governo provisório – “Quero, mando e posso” era o seu título – proclamavam os redatores de *O Apóstolo* que

[...] em qualquer cemitério, na mesma capela que tem sido encomendado até agora os católicos, se farão de hoje por diante os serviços, ou que nome tenham, as

³²² DECRETO DO GOVERNO PROVISÓRIO DA REPÚBLICA, nº 789, de 27 de setembro de 1890.

³²³ Cf. RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do Além: a secularização da morte no Rio de Janeiro, séculos XVIII -XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

³²⁴ Estes casos são analisados por Cláudia Rodrigues na obra anteriormente citada.

cerimônias fúnebres de outros quaisquer crentes, sem que os católicos que edificaram tais capelas com os respectivos cemitérios, possam pôr embargo. Quanto absurdo! Quanta violência!³²⁵

O segundo motivo da reclamação do clero que vinha à público por meio da imprensa era a possibilidade da espoliação que novamente veio à tona com decreto de 27 de setembro. Os religiosos temiam que, assim como os cemitérios, que por longos anos estiveram sobre sua alçada administrativa, fossem tirados de seu controle os templos e demais propriedades. Em situação ainda mais perigosa apontavam estar os templos construídos em terrenos anexos aos cemitérios, questionando-se se também a posse destes passaria aos municípios, juntamente com aqueles. No mesmo editorial de 3 de outubro, bradavam ainda:

Ah! O Governo Provisório acha-se competente para surruiar os cemitérios de seus legítimos proprietários e reduzi-los com toda energia do bacamarte a servidão pública?

Então amanhã este mesmo governo pode usar o mesmo direito e passar às municipalidades a polícia, direção, e administração dos templos (que estão no mesmíssimo caso dos cemitérios) sem intervenção, ou dependência de qualquer autoridade religiosa.

Quanto absurdo!

Mas dissemos nós – amanhã esse mesmo governo fará...

Vamos mostrá-lo.

Há cemitérios que estão anexos a igrejas e são delas apenas um acessório; mas há outros nos quais o templo é acessório e o cemitério é o principal; ora segundo todas as regras de direito, e para todos os efeitos, o acessório segue o principal; desde pois que o cemitério que é o principal, é usurpado à jurisdição municipal, qual a consequência lógica, senão que as capelas ou templos, anexos aos cemitérios passam com ele a jurisdição municipal?³²⁶

Com estes protestos, a folha católica construía a imagem de um Estado “tirano”, “usurpador” e “inimigo” da Igreja, contra o qual a população católica deveria reagir a fim de que a fé católica, professada pela maior parte dos brasileiros, não fosse banida da sociedade brasileira.

Se modernizar a sociedade foi uma das atividades a que o governo republicano se dedicou, tentando substituir o “obscurantismo religioso” pelas “luzes do progresso”, abrindo portas a novas liberdades, inclusive religiosas, um trabalho de força equivalente foi realizado pelos membros da religião católica.

³²⁵ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 03 de outubro de 1890.

³²⁶ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 03 de outubro de 1890.

Dito isto, ainda que se recusasse a aceitar os avanços no novo século, a atuação da Igreja naquele período esteve pautada pelas contribuições que a modernidades lhe legara. A imprensa livre, um dos “erros modernos” condenados no documento Syllabus de Pio IX, foi um dos principais instrumentos pastorais utilizados pelo clero. O jornal *O Apóstolo*, analisado nas páginas anteriores, é um exemplo do importante papel ao qual a imprensa católica se prestou. A liberdade de imprensa, bem como os avanços tecnológicos que permitiram sua maior circulação, ainda que fossem condenados pela Igreja, contribuíram para o doutrinamento dos fieis, adequando-os às determinações romanas.

O fim do padroado, uma das poucas transformações que conquistou a simpatia da Igreja – um “acerto moderno” –, foi também fundamental para o processo de reforma do catolicismo no Brasil. O processo de unificação do episcopado e a construção de um projeto comum para o catolicismo no Brasil encontrariam maiores dificuldades caso o governo continuasse a exercer sua autoridade sobre a Igreja. A Pastoral Coletiva, primeiro resultado desta colegialidade dos bispos brasileiros, contribuiu, assim, significativamente para construção de um projeto nacional para a instituição católica. Nela os prelados construíram uma leitura comum do passado, compartilhada entre o clero e os fieis, que se tornou capaz de sustentar os projetos para a Igreja no presente e suas perspectivas para o futuro.

Os documentos que apresentamos ao longo deste capítulo, e a análise que deles fizemos, mostram-nos, também, como ideais revolucionários condenados pela Igreja estiveram presentes em grande parte dos discursos eclesiásticos daquele período. No primeiro capítulo deste trabalho, explicitamos como os ideais revolucionários franceses de liberdade e igualdade foram condenados pelos documentos papais. Os argumentos utilizados pelo clero, como demonstramos neste capítulo, no entanto, tiveram, muitas vezes, estas prerrogativas como base. As críticas aos projetos laicizantes do governo centravam-se muitas vezes no fato de não se considerar a vontade da maioria – católica – desprezando-se, assim, os princípios liberais e democráticos. As medidas laicizantes criavam, ainda, limitações ao direito de propriedade que atingiam somente a Igreja – como o caso dos limites de mão morta. Os protestos clericais clamavam, por conseguinte, pelo tratamento igualitário. Igualdade esta que muitas vezes fora criticada pela Igreja, ao afirmar o princípio da autoridade.

A liberdade – que também foi vítima dos decretos papais, como exposto no capítulo anterior – possibilitou também um novo arranjo institucional para a Igreja no Brasil. A liberdade econômica e administrativa obtida do governo pelos membros da Igreja deveu-se em grande parte às aspirações liberais partilhadas por muitos homens àquela época. Esta

liberdade favoreceu o fortalecimento da Igreja cujos resultados se acompanhariam principalmente a partir da década de 1920.

A Igreja, como acompanhamos na análise dos documentos apresentados neste capítulo, investiu na formação da população católica como um importante instrumento de conquistas políticas. Se os republicanos tentaram a todo custo “formar almas” de acordo com os modelos republicanos, os religiosos, aparentemente, se saíram melhor nesta tarefa. O Estado separou-se da Igreja, mas esta trabalhou efetivamente para que não fosse afastada daqueles que sustentavam o seu poder: os fieis católicos. Não só no nível simbólico, mas também no prático, é possível concordar com José Murilo de Carvalho³²⁷ e dizer que a moderna Marianne não substituiu a Maria imaculada.

³²⁷ CARVALHO, José Murilo de. *A Formação das Almas: O imaginário da república no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

3. POR UMA NAÇÃO CATÓLICA! A ATUAÇÃO CATÓLICA NA ELABORAÇÃO DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1891

Ainda que a república brasileira tenha sido proclamada através de um golpe militar, as agitações que desembocaram na mudança do regime vinham se processando no país desde a segunda metade do século XIX. As aspirações manifestadas desde os tempos da monarquia e que agora, sob o governo republicano, seriam contempladas na nova Constituição, encontravam então condições para sua definitiva implantação. No que se refere às relações entre o Estado e a Igreja, tratava-se de romper o laço que unia os dois poderes. Instituído pelo decreto de 7 de janeiro, o caráter laico do Estado brasileiro seria enfim ratificado no texto constitucional.

Os líderes do clero católico, como demonstramos no capítulo anterior, não aceitaram facilmente as iniciativas do Governo Provisório voltadas à laicização do Estado. Neste capítulo, nosso objetivo será analisar a atuação dos bispos católicos na contestação de proposições sobre o tema da laicização, contidas nos diversos projetos de constituição apresentados pelo governo, bem como suas tentativas de persuadir os membros do congresso constituinte, a fim de evitar a aprovação de medidas contrárias aos seus anseios.

Tendo sua atuação política restringida pelo regulamento eleitoral expedido em 23 de junho de 1890, o clero católico teve vedada sua participação na assembleia constituinte. Desta forma, os projetos e proposições de seu interesse foram defendidos por deputados e senadores comprometidos com o que diziam os bispos serem os deveres dos fieis católicos frente aos desafios do período, como apresentaram na carta Pastoral Coletiva. Analisaremos também neste capítulo a atuação dos representantes católicos e os argumentos por eles utilizados para convencerem seus opositores da validade de suas propostas, angariando simpatias para barrar a completa laicização do Estado, como pretendiam os ministros do Governo Provisório.

Acompanhando desde as primeiras manifestações contrárias ao primeiro projeto para a constituição, procuraremos demonstrar a existência de um projeto católico renitentemente defendido pelos bispos e que, no congresso, ganhou o apoio de uma “bancada” católica. Tal projeto, em oposição aos planos governamentais de implantação do Estado laico, propunha um sistema de união entre o Estado e a Igreja, configurando uma república religiosa, e, ainda que não tenha saído vitorioso nos debates constituintes, conquistou vitórias fundamentais para a manutenção do *status quo* da religião Igreja Católica no Brasil.

3.1. Construindo as “restrições odiosas”: a ação do Governo Provisório na instalação do congresso constituinte

Embora a ditadura que se instalou emergencialmente no Brasil a partir da proclamação da República pudesse agradar aos intentos autoritários de Deodoro, a multiplicidade de interesses representados no Governo Provisório não poderia conceber a substituição da monarquia constitucional por uma república ditatorial. Seria um contrassenso em relação às aspirações e promessas de liberdade contidas fosse no primeiro decreto da República, fosse no manifesto republicano de 1870.

Tendo em conta a necessidade de uma constituição que regulasse o novo regime, seria somente com a sua promulgação que o regime imperial seria efetivamente superado. A partir da proposição de Giuseppe de Vergottini, podemos supor que a existência de uma constituição republicana era um ponto fundamental para a estabilização e a racionalização do recém-implantado sistema de poder.

A constituição é um ponto firme, uma base coerente e racional para os titulares do poder político, que visam, mediante ela, dar estabilidade e continuidade à sua concepção de vida associada.

Com a constituição são então fixadas múltiplas garantias para defesa da ideologia dominante e dos institutos constitucionais fundamentais.

(...)

A par da função constitutiva legitimadora de um novo Estado, a Constituição pode ter a função mais limitada da legitimação de um novo titular do poder político. Isso explica que, especialmente nos Estados novos, a cada reviravolta interna decorrente de um golpe de Estado, suceda a adoção de uma nova Constituição, nem sempre com conteúdos profundamente diversos da Constituição anterior, então ab-rogada.

A Constituição possui, finalmente, uma função de propaganda e de educação política. Isso se verifica facilmente nas Constituições de elevado conteúdo ideológico (...), cujos textos contêm, não só normas organizativas, mas, sobretudo princípios de orientação e estímulos de ativação das massas.³²⁸

Além do caráter legitimador que a nova carta iria conferir ao regime republicano, haveria ainda, segundo Bonavides e Paes de Andrade³²⁹, um clima de impaciência que clamava pela urgente reconstitucionalização do país. Segundo os autores, “os órgãos de imprensa traduziam muito bem esse anseio de opinião reinante, em favor da extinção mais

³²⁸ VERGOTTINI, Giuseppe de. Constituição. In: BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 2004. p. 258-259.

³²⁹ BONAVIDES, Paulo; ANDRADE, Paes de. *História Constitucional do Brasil*. Brasília: Paz e Terra, 1889. p. 223.

rápida possível da ditadura”³³⁰. Seria preciso acrescentar, ainda, a estas motivações, o medo iminente, inclusive entre os ministros do Governo Provisório, de que “os atos do arbítrio e de desatino administrativo”³³¹ do marechal Deodoro pudessem imputar algum prejuízo ao país sendo, portanto, de extrema urgência pôr fim ao regime ditatorial.

Atendendo aos diversos apelos em prol da elaboração da nova carta, o Governo Provisório, por meio do decreto nº 29, de 3 de dezembro, constituiu uma comissão para elaborar o projeto a ser apresentado à assembleia constituinte. A preocupação com a elaboração do projeto, antes mesmo que fosse reunido o congresso com poderes constituintes, sinalizava a intenção do marechal e de seus ministros de controlar diretamente o processo constituinte.

A chamada “Comissão dos cinco” – também conhecida como a “Comissão de Petrópolis” ou “Comissão dos juristas” – compunha-se de nomes de grande representatividade na campanha republicana e nas ações que haviam levado à instituição do novo regime. Para a presidência da comissão foi indicado o republicano histórico e signatário do manifesto de 1870, Saldanha Marinho. Outro “histórico” que também houvera firmado o manifesto de 1870 a estar presente na comissão foi o jurista Rangel Pestana.³³² Conforme acordado entre seus integrantes, seus trabalhos geraram três anteprojetos de constituição, que foram discutidos e posteriormente fundidos em um único documento, entregue aos membros do governo, para avaliação, em 30 de maio de 1890.

O projeto resultante das discussões travadas na “Comissão dos cinco” poucos incômodos trazia à hierarquia católica. Um traço marcante do documento aprovado foi a recusa de seus autores de abordarem temas polêmicos que pudessem trazer desconfortos à república recém-proclamada. Os limites das relações entre o Estado e a Igreja Católica, por exemplo, foram tratados de maneira muito breve. Este fato poderia ser considerado surpreendente se lembrarmos da tenaz atuação do presidente da Comissão por ocasião do episódio ocorrido ainda nos tempo do Império, que ficou conhecido como “Questão Religiosa”. Saldanha Marinho, grão mestre da loja maçônica do Grande Oriente do Brasil, notabilizou-se por seus ácidos artigos no *Jornal do Comércio*, sob o pseudônimo de

³³⁰ BONAVIDES, Paulo; ANDRADE, Paes de. *História Constitucional do Brasil*. Brasília: Paz e Terra, 1889. p. 223.

³³¹ BALEEIRO, Aliomar. *Constituições brasileiras – 1891*. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de edições técnicas, 2012. 3ª edição. p. 23.

³³² Completavam a comissão os juristas Antônio Luiz dos Santos Werneck, José Antônio Pedreira de Magalhães Castro e Américo Brasiliense de Almeida Mello, exercendo este último a função de vice-presidente. Cf. ROURE, Agenor de. *A Constituinte Republicana*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1920. p. 5 – 6.

Ganganelli, e havia editado diversos textos com críticas à Igreja Católica e a sua hierarquia ao longo da década de 1870³³³. Evitando polêmicas, contudo, não imprimiu o seu anticlericalismo ao projeto final da comissão.

Nesse documento, as questões de interesse da Igreja eram tratadas em apenas dois dispositivos. O artigo 85, em seu parágrafo único, definia aqueles que, embora brasileiros, estariam impossibilitados de se alistarem como eleitores. Negava-se assim aos religiosos do clero secular os plenos direitos de cidadania política. Dizia o artigo:

Art. 85

É cidadão brasileiro todo aquele que possuindo qualquer das qualidades do art. 84, tenha a idade de 21 anos completos e esteja alistado eleitor.

Parágrafo único – Não poderão ser alistados eleitores para cargo federal ou de Estado;

1º, os mendigos;

2º, os analfabetos;

3º, as praças de pret do exército e armada e as de qualquer instituição militar criada e sustentada pelos Estados;

4º, os religiosos de ordens monásticas, companhias, congregações ou comunidades de qualquer denominação, uma vez que seus membros sejam ligados por voto de obediência ou regra, ou estatuto que importe a perda ou sacrifício da liberdade.³³⁴

No artigo 89 do anteprojeto, que dispunha sobre a Declaração de Direitos, assegurando-se a liberdade de culto e a separação entre Estado e Igreja, ficavam definidos: “Todos podem publicamente professar qualquer religião; nenhum serviço religioso ou de culto gozará na União de subvenção oficial, e serão livres os templos e cemitérios, guardados os regulamentos sanitários e policiais.”³³⁵

Reforçando a ingerência do Governo Provisório sobre a elaboração do texto constitucional, os ministros, tendo a frente Rui Barbosa, submeteram o projeto a uma minuciosa revisão, levada a cabo entre os dias 10 e 18 de junho. Foi neste processo que se incluíram os dispositivos que foram chamados pelos homens da Igreja de “restrições odiosas”³³⁶. O jurista Aurelino Leal, ao relatar uma de suas conversas com Rui Barbosa, sobre a ocasião em que o então ministro da fazenda apresentou o projeto de constituição a Deodoro,

³³³ Por exemplo as obras “Decadência do papado”, “O governo e os bispos” e “O confessorário”, publicados em 1874. Cf. LOPES, Raimundo Hélio Lopes. *Saldanha Marinho*. In: *Dicionário da elite política Republicana (1889 – 1930)*

³³⁴ BALEEIRO, Aliomar. *Constituições brasileiras – 1891*. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de edições técnicas, 2012. 3ª edição. p. 23.

³³⁵ *Ibid.* p. 23.

³³⁶ Por exemplo, em *O Apóstolo*, 21 de março de 1890.

após aquela revisão, evidencia as divergências dentro do Governo Provisório sobre quais deveriam ser as relações entre a Igreja e o Estado:

contou-me o eminente brasileiro [Rui Barbosa] que, logo à leitura de uma das principais disposições, Deodoro fitou-o e disse em tom peremptório: “nem Deus, nem a Virgem Maria me farão assinar uma disposição como essa”. Seria o artigo 14 do projeto, relativo às forças de terra e mar? O Sr. Rui não se lembra. Do que ele conservava lembrança é da impressão que a frase lhe produziu. “Quando ouvi Deodoro pronunciar tais palavras, disse-me ele algo no princípio do projeto, sendo-lhe ainda desconhecidos outros pontos essenciais do regime, tive vontade de morrer, de desaparecer ali mesmo, de sumir-me”³³⁷.

Se o marechal tinha em tão alta conta os ícones sagrados por ele citados dos quais a Igreja Católica era a fiel depositária, seria possível imaginar que o Chefe dos Ministros não consentiria com as determinações relativas à Igreja que aquele projeto continha.

O projeto dos ministros tratou com especial atenção cada um dos aspectos que punham em conflito o Estado e a Igreja, deixando claro seu propósito anticlerical. Para o ministro da justiça, Campos Salles, era fundamental interferir nos domínios da Igreja, pondo em prática os projetos almejados: “devemos, pois reformar os costumes, reformando as instituições”³³⁸, garantia ele. À restrição ao alistamento eleitoral dos membros do clero acrescentava-se, na revisão, expressamente, estarem estes impossibilitados de serem eleitos. O dispositivo modificado, tomando o novo número 70, passava a ter a seguinte redação:

Art. 70.

São eleitores os cidadãos maiores de 21 anos que se alistarem na forma da lei.

§1º. Não podem alistar-se eleitores para as eleições federais ou para as dos Estados:

1º. Os mendigos;

2º. Os analfabetos;

3º. Os praças de pret, excetuados os alunos das escolas militares de ensino superior;

4º. 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.

(...)

§3º São inelegíveis os cidadãos não alistáveis.³³⁹

As alterações de maior impacto para a Igreja, contras as quais se voltariam mais arduamente as lideranças católicas e os representantes constituintes afinados com suas propostas, foram introduzidas no novo artigo 72, modificado a partir do artigo 89 do texto

³³⁷ LEAL, Aurelino. *História constitucional do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1915. p. 209 – 215.

³³⁸ 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. p. 65.

³³⁹ DECRETO DO GOVERNO PROVISÓRIO DA REPÚBLICA, nº 510, de 22 de junho de 1890.

original da “Comissão dos cinco”. Dispunha o artigo, no que dizia respeito aos interesses da Igreja:

Art. 72.

A Constituição assegura aos brasileiros e estrangeiros residentes no país a inviolabilidade dos direitos concernentes a liberdade a segurança individual e a propriedade nos termos seguintes:

(...)

§3º. Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim, e adquirindo bens, observados os limites postos pelas leis de mão-morta.

§4º. A República só reconhece o casamento civil, que precederá sempre as cerimônias religiosas de qualquer culto.

§5º. Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal.

§6º. Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.

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

§8º. É excluída do país a Companhia dos Jesuítas e proibida a fundação de novos conventos ou ordens monásticas.³⁴⁰

O projeto de Constituição, assim como definido nas reuniões dos ministros, foi publicado pelo decreto de nº 510, de 22 de junho de 1890. O mesmo ato legislativo convocava para 15 de setembro daquele ano as eleições dos representantes constituintes, devendo instalar-se em 15 de novembro, data do primeiro aniversário da república, a reunião do primeiro congresso com poderes constituintes da República. Em 23 de outubro, pelo decreto n. 914-A, o projeto dos ministros foi substituído por nova revisão, mantendo-se inalterados os artigos de número 70 e 71, de interesse dos líderes católicos³⁴¹.

Não se poderia atribuir a manutenção dos dispositivos à falta de protestos. Pelo contrário, o episcopado se pronunciou acentuadamente, por essa época, para que os ensinamentos da Igreja não fossem desprezados. No entanto, naquele momento, seus clamores não foram ouvidos. Analisaremos essas vozes das lideranças católicas na sessão seguinte.

3.2. Manifestações do clero brasileiro sobre os projetos da Constituição de 1891

O projeto de constituição apresentado pelo Governo Provisório trazia uma série de medidas que desagradavam à elite católica. Como assinalado no capítulo anterior, o

³⁴⁰ DECRETO DO GOVERNO PROVISÓRIO DA REPÚBLICA, nº 510, de 22 de junho de 1890.

³⁴¹ VILLA, Marco Antônio. *A história das constituições brasileiras*. São Paulo: Leya, 2011. p. 30.

episcopado brasileiro, através da Pastoral Coletiva de 19 de março, manifestara suas aspirações diante dos novos tempos que se instauravam no Brasil, fosse nos aspectos políticos, com a proposta de substituição do “ateísmo social” pelo sistema das “duas sociedades perfeitas”, fosse no campo religioso, com a pretendida liberdade trazida pelo fim do padroado, possibilitando a adequação da Igreja brasileira à orientação ultramontana. No documento, haviam expressado também suas críticas ao regime republicano, bem como sua apreensão face à iminência de determinações que ainda estavam por vir, afetando os interesses da Igreja.

Pouco mais de três meses decorridos, as desconfianças dos bispos ganhavam contornos de realidade. Publicado o projeto para a constituição, as limitações à ação da Igreja estavam perto de serem confirmadas. Antecipando-se à instalação da assembleia constituinte, em 15 de novembro, os bispos se articularam para formular uma reclamação ao chefe do governo em resposta aos ataques que o projeto, em seu entendimento, fazia contra a Igreja Católica. Em 6 de agosto de 1890, uma comissão episcopal tendo à frente o arcebispo da Bahia, Dom Antônio de Macedo Costa³⁴², entregou ao marechal Deodoro o documento intitulado *Reclamação do Episcopado Brasileiro dirigida ao excelentíssimo Senhor Chefe do Governo Provisório*, firmado pelos 14 bispos brasileiros³⁴³.

No documento, os líderes da Igreja informavam o marechal do “imenso assombro e a profunda tristeza”³⁴⁴ com que haviam recebido o projeto constitucional, clamando para que as medidas consideradas como resultantes da “opressão das consciências, absolutamente impossível de admitir-se num país cristão e livre”³⁴⁵, fossem, em nome da ordem pública, retiradas do texto a ser apresentado ao congresso constituinte. Na leitura dos bispos, o projeto constitucional, conforme fora apresentado, confirmava a perseguição que a Igreja alegava sofrer orientada pela “funesta influência de doutrinas radicalmente opostas às nossas crenças

³⁴² Além de D. Macedo Costa compunham a comissão o bispo do Pará, D. Jerônimo Tomé de Souza, e o bispo coadjutor de Olinda, D. João Esberard.

³⁴³ Como parte do esforço de reorganização do clero nacional, além dos onze bispos signatários da Pastoral Coletiva, o Brasil já contava com mais três membros em seu episcopado sendo eles D. Manoel dos Santos Pereira, bispo coadjutor da Bahia; D. João Fernando Tiago Esberard, bispo coadjutor de Olinda e D. Silvério Gomes Pimenta, bispo coadjutor de Mariana.

³⁴⁴ *Reclamação do Episcopado Brasileiro dirigida ao excelentíssimo Senhor Chefe do Governo Provisório*. In: *O Apóstolo* de 08 a 15 de agosto de 1890.

³⁴⁵ *Ibid.*

religiosas”.³⁴⁶ Esperando que o chefe do governo tomasse providências a seu favor, o episcopado assim concluía:

Basta, Sr. marechal. O episcopado brasileiro não podia nem devia esquecer o seu dever de reclamar. Apelamos para o patriotismo de Vossa Excelência, 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 inseridos com tão cruel afronta aos brios do católico povo brasileiro!³⁴⁷

Referindo-se aos protestos anteriores contra as medidas que afetavam diretamente a Igreja e que haviam sido implementadas por meio de decretos do Governo Provisório, reunidos na Pastoral Coletiva daquele ano, os bispos não se poupavam de, novamente, criticar os dispositivos que entendiam consagrarem “princípios dissolventes da sociedade e da família cristã”.³⁴⁸ Tais dispositivos visavam, em seu entendimento,

*reduzir a nada no seio da sociedade, segundo uma frase do Santo padre Leão XIII, o magistério e a autoridade da Igreja, excluir das leis e da administração pública a salubérrima influência da religião, e constituir o Estado inteiro fora das instituições e dos preceitos da Igreja.*³⁴⁹

O artigo 70, que impedia o alistamento eleitoral, com a consequente inelegibilidade do clero, era considerado pelos bispos como uma “odiosa lei de exceção fulminada contra o clero nacional a quem a constituição, com a mais clamorosa injustiça, despoja[va] de um cidadão um direito reconhecido o todo o cidadão!”³⁵⁰ Na crítica, os bispos evidenciavam ainda a incompatibilidade das restrições eleitorais que lhes foram impostas com o princípio liberal defendido pela república. Retomavam também o argumento da importante colaboração oferecida pelos religiosos a política brasileira, não sendo por isso justificáveis as restrições pretendidas.

De que crime, com efeito, se tornou réu o clero do Brasil para ser assim ferido de inabilidade jurídica para a nobre missão de representar os seus concidadãos nos comícios da nação onde tantas graves questões de interesse público e social se ventilam, a que ele mais em contato com o povo, poderia, como D. Romualdo, como tantos outros, levar o contingente das mais brilhantes luzes? Pois não é a república a

³⁴⁶ *Reclamação do Episcopado Brasileiro dirigida ao excelentíssimo Senhor Chefe do Governo Provisório.* In: *O Apóstolo* de 08 a 15 de agosto de 1890.

³⁴⁷ Ibid.

³⁴⁸ Ibid.

³⁴⁹ Ibid.

³⁵⁰ Ibid.

forma de governo que franqueia indistintamente a todos os cidadãos o acesso aos mais altos cargos do Estado só atendendo os méritos pessoais de cada um?

(...)

Só no Brasil, o Senhor Marechal, julga-se conveniente e decoroso nivelar os membros do clero nacional com os analfabetos, os sentenciados, os banidos, os mentecaptos e reduzir-nos a ínfima esteira de párias em nossa própria pátria!

Que injustiça e que ignomínia!³⁵¹

O descontentamento dos clérigos decorrentes da limitação eleitoral ganhou ainda um novo agravante. Através do decreto nº 511, em 23 de junho de 1890, o Governo Provisório tornou público o regulamento para a eleição do primeiro Congresso Nacional. Elaborado pelo Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Interior, Cesário Alvim, o regulamento previa, em seu segundo artigo, as condições para a inelegibilidade ao congresso. A primeira delas era pertencer ao clero regular ou secular de qualquer confissão religiosa³⁵².

Entre os meses de junho e agosto daquele ano, o jornal *O Apóstolo*, por exemplo, combateu intensamente o regulamento. O código eleitoral, segundo o periódico, confirmava as contradições da nova república que, ainda que defendesse a liberdade e a igualdade, privava os religiosos de seus direitos políticos. Para os redatores de *O Apóstolo*, o decreto, no entanto, tinha o objetivo de afastar do espaço legislativo todos aqueles que, a primeira vista, pudessem representar algum tipo de oposição à consolidação do novo regime, como poderiam ser os religiosos. Ciente deste objetivo, na edição de 27 de agosto, com o título de “O padre é elegível!”, o periódico trazia a transcrição de uma matéria que circulara em uma folha católica da Bahia, *O Monitor Católico*, sintetizando a finalidade da restrição:

O clero no congresso Nacional, seria intransigente, como deve ser nos princípios da justiça e da verdade; quereria que a república fosse assentada nas mais firmes bases de uma liberdade bem entendida, de uma moral sã apoiada no cristianismo; combateria o espírito de ambição de predomínio e de impiedade. Não convinha; era preciso evitá-lo. Eis tudo explicado.³⁵³

Convencidos de que não teriam acesso ao congresso constituinte, os membros do clero utilizaram-se de outras estratégias. Neste sentido, o jornal *O Apóstolo* lançou-se na campanha para a eleição de representantes que pudessem tomar assento naquela assembleia para defender seus interesses. Alertavam os editores da folha que “é melhor ficar sem representante, ou não votar, do que sufragar nomes de inimigos ou mesmo duvidosos que são

³⁵¹ *Reclamação do Episcopado Brasileiro dirigida ao excelentíssimo Senhor Chefe do Governo Provisório*. In: *O Apóstolo* de 08 a 15 de agosto de 1890.

³⁵² DECRETO DO GOVERNO PROVISÓRIO DA REPÚBLICA, nº 511, de 23 de junho de 1890.

³⁵³ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 27 de agosto de 1890.

piores”.³⁵⁴ Dentre os candidatos a se evitar, denunciavam o Conde de Figueiredo, que concorria a uma cadeira na Câmara e que, embora católico, em entrevista à *Gazeta de Notícias*, manifestara-se favorável ao casamento civil, à separação da Igreja do Estado e à liberdade de cultos, merecendo por isso sua reprovação³⁵⁵. As campanhas favoráveis destinavam-se àqueles sobre cuja adesão aos valores católicos não pairassem dúvidas.

Eleja-se o legendário Barão do Ladário, como querem elegê-lo não só o Distrito Federal, como dois Estado da União brasileira.

Eleja-se o Sr. Silveira Martins, como há de ser irremediavelmente eleito pelo Rio Grande do Sul, apesar de banido pelo governo provisório.

Eleja-se o Sr. Visconde de Ouro Preto por Minas Gerais apesar de também banido pelo governo provisório.³⁵⁶

O regulamento eleitoral, assim como o projeto de constituição, segundo os representantes do clero, dava provas da hostilidade com que o governo tratava a Igreja³⁵⁷. O projeto, que nas edições de *O Apóstolo* de 27 e 29 de junho foi criticado no editorial sob o título de “monstro”, era classificado como “um escândalo, uma zombaria [que] a nação, hoje desgraçadamente amordaçada por um poder irresponsável, que a todos tem o poder de vilipendiar e até de fuzilar se bem quiser e lhe parecer.”³⁵⁸

Com a divulgação do projeto constituinte, os bispos, em sua reclamação ao marechal, voltavam a lançar seu anátema contra o casamento civil. Reafirmavam a necessidade de conceber essa união como um sacramento cristão, constituindo aquelas reconhecidas somente pela lei do Estado em simples concubinato, do qual deveriam se abster todos os cristãos. Na leitura dos bispos, o projeto apresentava-se ainda como um retrocesso legal. O documento que determinava a precedência do ato civil ao religioso, os bispos interpretavam como contrário à liberdade de cultos, anteriormente decretada. Acreditando que o não cumprimento das determinações postas na lei acarretaria penas àqueles que as infligissem, os bispos adiantavam-se em reclamar:

o governo com palavra solene, [garantiu] a todas as confissões religiosas a plena liberdade de se regerem de conformidade com seu dogma e sua disciplina, e,

³⁵⁴ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 31 de agosto de 1890.

³⁵⁵ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 12 de setembro de 1890. Mesmo com a campanha negativa feita por *O Apóstolo* o Sr. Conde de Figueiredo foi eleito deputado pelo Distrito Federal com 3.701 votos.

³⁵⁶ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 31 de agosto de 1890.

³⁵⁷ Cf. *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, de 27 de junho a 27 de agosto de 1890; *Reclamação do Episcopado Brasileiro dirigida ao excelentíssimo Senhor Chefe do Governo Provisório*. In: *O Apóstolo* de 08 a 15 de agosto de 1890.

³⁵⁸ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 29 de junho de 1890.

entretanto caindo em contradição consigo mesmo comina penas contra ministros do culto católico por exercerem um ato sem efeitos civis, e por isso mesmo, meramente religioso! O próprio governo, depois de haver repudiado o matrimônio religioso e depois de o haver despojado de todo o efeito civil, condena a longos meses de prisão o padre católico que se abalançar a proceder do que, no entender do governo não passa de uma mera cerimônia que ele não leva em conta alguma! É estupendo! Padres e Bispos metidos na cadeia pelo hediondo crime de haverem celebrado uma cerimônia religiosa do culto professado pelo povo brasileiro!

Ainda que as punições não estivessem postas na lei e que a reclamação exposta fosse ainda uma postulação, os bispos questionavam como o governo poderia arbitrar e punir a sacerdotes que se limitassem a atuar exclusivamente dentro da ordem espiritual, administrando um sacramento da Igreja. Chamavam a atenção, também, para o que entendiam como contradições contidas no projeto constitucional. Segundo eles, no decreto de 7 de janeiro, o Governo havia garantido a todas as confissões religiosas a plena liberdade para se regerem de conformidade com seu dogma e sua disciplina e, no entanto, haviam sido incluídos no projeto constitucional dispositivos que interferiam nos dogmas religiosos, como a precedência do casamento civil sobre o religioso.³⁵⁹

Os bispos manifestavam-se esperançosos quanto à questão dos limites de mão-morta porque, segundo constava do documento, um dos membros do episcopado teria ouvido do próprio marechal a promessa de que “dos bens das Ordens religiosas não se há de tocar numa pedra sequer!”³⁶⁰. Ainda assim, expressavam seu estranhamento para com o regime que, delegando liberdade a todas as religiões – inclusive às “seitas dissidentes”, nas palavras dos prelados – ameaçasse incorporar os bens da Igreja católica, uma vez que tais restrições dirigiam-se somente a essas instituições.

Quanto à laicização da educação, os bispos demonstravam-se “dolorosos”³⁶¹ por verem banidos das escolas os princípios religiosos e com eles a possibilidade de se ensinar “tudo quanto é justo, decoroso, nobre, elevado e santo”³⁶². Olhavam esta medida com “escândalo”³⁶³, pois vislumbravam um terrível futuro que deveria advir de tal determinação.

Que maior pedra de escândalo do que a irreligião nas escolas? Eduque-se no ateísmo a geração que desponta, e, bem depressa, diante dos nossos olhos contristados,

³⁵⁹ *Reclamação do Episcopado Brasileiro dirigida ao excelentíssimo Senhor Chefe do Governo Provisório. In: O Apóstolo* de 08 a 15 de agosto de 1890.

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ *Ibid.*

aparecerão estioladas pelo vício esses corações juvenis, em que a religião e a pátria depositam as suas mais figueiras esperanças! Que tremendas maldições cairão sobre o nosso Brasil, se ele se tornar réu de tão enorme crime! A perspectiva do futuro que nos aguarda, com semelhante método de educação que suprime pela base todo o elemento de moralidade, enche de inquietação os corações dos pais de família verdadeiramente dignos de tão belo nome. Que há de ser, dentro em poucos anos, desta nobre e generosa nação quando as funestas doutrinas do ateísmo, que circulam livremente por toda a parte e são obrigatórias nas escolas públicas, houverem produzido entre nós os deploráveis frutos de dissolução e imoralidade que a experiência de outros países já deixou tristemente evidenciados?³⁶⁴

As resoluções contidas no oitavo item do artigo 72, determinando o banimento dos jesuítas e a proibição da fundação de novas ordens e conventos, também mereceram espaço na reclamação dos bispos. Lembrando-se dos valiosos serviços prestados pelas ordens religiosas ao país, especialmente pela Companhia de Jesus, eles questionavam, usando da ironia, em razão de quais dos “benefícios” prestados o Governo vetava sua permanência e desenvolvimento no Brasil. Para o episcopado havia apenas uma resposta para esta pergunta: “ingratidão!” Além disso, a decisão do Governo comportava ainda uma restrição às liberdades individuais, contra as quais se posicionava a propaganda que havia fundado a própria república. Esta restrição, no entanto, aplicava-se somente aos anseios religiosos, tendo como único intuito, como bradavam os bispos, “abolir no mundo a prática da perfeição cristã!”³⁶⁵. Explicitavam os autores da reclamação que,

Se uma jovem quer atirar-se ao abismo da prostituição, a polícia da república abre alas respeitadas, dizendo: “Está no seu direito, é livre de dirigir a vida como quiser!” Mas se ela se encaminha para um santo asilo para aí viver castamente com amigas piedosas, entregando-se juntas às obras de religião e caridade, tendo por única família, a única família dos desgraçados, “alto lá!”, lhes diz a polícia, “não tendes licença, isso é proibido pela constituição da república”³⁶⁶

O documento, que atribuía as determinações contidas no projeto ao desejo de implantação do “ateísmo social” do qual o clero acusava os ministros do Governo Provisório, concluía com um tom ameaçador. Para os líderes da Igreja, se a constituição fosse aprovada na forma em que se apresentava no projeto, lutariam por todos os meios, “em nome da consciência pública oprimida”³⁶⁷, para que a constituição fosse derrubada:

³⁶⁴ *Reclamação do Episcopado Brasileiro dirigida ao excelentíssimo Senhor Chefe do Governo Provisório. In: O Apóstolo*, 13 de agosto de 1890.

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ *Ibid.*

Quem não vê, Sr. Marechal, o que esta exclusão tem de altamente ofensivo às crenças religiosas dos cidadãos brasileiros? Quem não vê que esta acintosa exclusão os obrigará a olhar sempre com pesar e horror para essa carta, que, redigida de outro modo seria respeitada por todos como a garantia da liberdade?

Ver-nos-emos, pois, forçados, para bem mesmo da nossa cara pátria, para salvar e firmar a ordem, a paz, o futuro da sociedade, a trabalhar sem descanso, em todos os terrenos legais, para obter a derrogação desse ato fundamental deturpado pela mácula do ateísmo.³⁶⁸

Mais uma vez, como em outros documentos analisados, os recursos utilizados pelos bispos em sua reclamação remetiam à *cultura auditiva*, como proposto por Costa Lima. O texto era repleto de expressões adjetivadas como “encarniçada perseguição” (ao se remeterem à política de laicização do Estado), “funesta influência” (ao tratarem das ideologias partilhadas pelos membros do governo) e “odiosa lei” (para se referir aos itens do projeto de constituição), contribuindo para a construção do cenário dramático em que se inseria o documento. Segundo Costa Lima, o apelo à cultura auditiva é uma estratégia de persuasão visando à submissão³⁶⁹. Neste sentido, as palavras escolhidas para compor os documentos eclesiásticos buscavam suscitar um impacto em seus receptores, levando-os a crer que de fato a Igreja se encontrava hostilizada, com o objetivo de que algum gesto de arrependimento pudesse resultar desta estratégia, tornando-os favoráveis às suas teses.

Críticos aos ministros do Governo Provisório, a quem acusavam de defensores e propagandistas do “ateísmo social”, os bispos depositavam todas as suas esperanças sobre o marechal Deodoro da Fonseca. Com a consideração devida ao chefe do Governo, apelavam por sua intervenção no desagravo às limitações impostas à Igreja, pois, para os bispos, “tudo obedece ao nuto de V. Ex. e tudo depende de sua vontade exclusiva”³⁷⁰, e era Deodoro “depositário de um poder excepcional”³⁷¹, “competente, repetimos para fazer-nos justiça, e está exclusivamente nas suas mãos impedir a violação dos nossos direitos”³⁷².

Esse sentido adulatório assumido pela reclamação dos bispos, ao se dirigir diretamente ao marechal, remete-nos a duas características fundamentais do estilo retórico oriundo da cultura auditiva, como postulado por Costa Lima. Para o autor, esse estilo é sedutor,

³⁶⁸ *Reclamação do Episcopado Brasileiro dirigida ao excelentíssimo Senhor Chefe do Governo Provisório*. In: *O Apóstolo*, 15 de agosto de 1890.

³⁶⁹ COSTA LIMA, Luiz. *Da existência precária: o sistema intelectual brasileiro*. In: _____. *Dispersa demanda*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981. p. 16.

³⁷⁰ *Reclamação do Episcopado Brasileiro dirigida ao excelentíssimo Senhor Chefe do Governo Provisório*. In: *O Apóstolo* de 08 a 15 de agosto de 1890.

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² *Ibid.*

“acariciante”, e lança mão das adulações a fim de engrossar a fila de seus partidários³⁷³. Reafirmar o poder “excepcional” de Deodoro, colocando todos os rumos do país como dependentes exclusivamente de suas decisões, era uma estratégia para torná-lo simpático aos protestos do episcopado. Isso nos remete à segunda característica apontada por Costa Lima, notável no documento: o autoritarismo. Este se manifestava claramente em duas vertentes. A primeira no autoritarismo dos bispos, que lançavam seu anátema contra as proposições laicizantes, certos de que a verdade lhes pertencia e que tinham autoridade para tal condenação. Na segunda vertente, os bispos se colocam como submissos às decisões do marechal, demonstrando crer neste e depositando em sua figura a força da autoridade. Isto constitui a terceira característica própria da cultura auditiva: a ausência de coerência, sabiamente manipulada. De autoritários a submissos, os bispos cumpriam, com esse texto, uma única missão: a de convencer o seu receptor.

É possível supor que a decisão por dirigir uma reclamação diretamente ao *excelentíssimo Senhor Chefe do Governo Provisório*, e não ao *Governo Provisório*, tornando também destinatários seus demais componentes, não tenha sido em vão. Os ministros se apresentavam como mais “radicais” nos assuntos referentes à religião. Campos Salles, por exemplo, já havia se manifestado a esse respeito na sessão do ministério de 21 de janeiro de 1890: “Em matéria de religião as reformas devem ser radicais ou então nada fazer-se. Não convém contemporizar com clericalismo, a quem parece o governo temer”.

Apesar do estilo persuasivo da reclamação, os bispos não obtiveram êxito³⁷⁴. Coube então a eles articularem-se novamente, para uma nova reclamação. Reuniu-se o episcopado, que então já contava com dois novos bispos³⁷⁵, na cidade de São Paulo, lançando em 6 de novembro um manifesto coletivo endereçado aos 268 membros do congresso constituinte, eleitos no pleito de 15 de setembro.

No documento que trazia por título apenas *O Episcopado brasileiro ao Congresso Nacional*, os bispos, cientes de que das deliberações daquela assembleia dependeriam os

³⁷³ COSTA LIMA, Luiz. *Da existência precária: o sistema intelectual brasileiro*. In: _____. *Dispersa demanda*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981. p. 17.

³⁷⁴ Segundo Dilermando Ramos Vieira, a estratégia dos Bispos por pouco não obteve êxito. Para o autor, “o Marechal mostrou-se receptivo às queixas; mas quando as coisas pareciam encaminhadas, o mais hábil interlocutor do episcopado, Dom Antônio de Macedo Costa, viajou no mês de setembro seguinte para Roma, a fim de tratar o igualmente inadiável projeto de restauração eclesial do Brasil”, o que fez com que a pressão sobre Deodoro cessasse pondo abaixo os planos da Igreja. Cf. VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844 -1926)*. Aparecida – SP: Editora Santuário, 2007, p. 349-350.

³⁷⁵ Os novos bispos eram D. Jerônimo Tomé da Silva, substituto de D. Macedo Costa na diocese do Pará e D. Joaquim José Vieira governando a diocese de Fortaleza.

destinos da religião, apelavam aos deputados e senadores para que “olhassem com bons olhos a situação da Igreja Católica no Brasil”, levando em alta conta a “tradição católica” da maior parte da população. Segundo os prelados, era necessário reparar as “injustiças” sofridas pela Igreja desde os primeiros atos do Governo Provisório, o que estava ao alcance, naquele momento, daqueles representantes. Argumentavam os bispos que

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.³⁷⁶

Em suas súplicas para que o texto constitucional fosse revisto “em respeito à religião do povo”, os líderes da Igreja enfatizavam, novamente, não serem inéditas aquelas reclamações. Apresentavam aos constituintes o episódio ocorrido há alguns meses em que o otimismo do episcopado fizera com que tivessem depositado suas esperanças na reclamação enviada ao Marechal Deodoro, certos de que seus pedidos seriam ouvidos já que, através deles, se poderiam ouvir as vozes da maioria da população brasileira. Entretanto, aquelas investidas não surtiram o efeito esperado, fazendo com que seus clamores ficassem “perdidos na imensidão do deserto”.

Não se dando por vencidos – do que muito se orgulhavam os bispos –, apelavam desta vez ao “patriotismo” dos membros do congresso. Utilizando-se de princípios liberais com argumento retórico, crendo na constituição como o “pacto fundamental da república”, clamavam para que deputados e senadores fizessem valer o voto recebido, atuando naquela assembleia como legítimos defensores dos interesses dos brasileiros e, conseqüentemente, dos interesses da própria Igreja Católica.

O episcopado brasileiro não hesita um só momento: Ei-lo aqui diante do congresso apelando cheio de confiança como um recurso supremo, para a sabedoria desta respeitável assembleia.

Em nome, pois, dos elevados interesses da consciência cristã que temos o dever de propugnar em nome do mais acendrado patriotismo que sempre deve pautar todos os nossos atos, em nome da paz e concórdia que devemos zelar a todo o transe, nós vos suplicamos, excelentíssimos senhores representantes da nação, que do pacto fundamental da república, que oras ides definitivamente construir, elimineis totalmente os princípios antinômicos da nossa fé católica.

Poupai a nossa cara pátria o desdouro humilhante de ser a única nação do mundo que suprimiu da sua constituição toda a ideia de Deus.³⁷⁷

³⁷⁶ *O Episcopado Brasileiro ao Congresso Nacional*. In: *O Apóstolo* de 21 de novembro de 1890.

³⁷⁷ *Ibid.*

Terminando seu apelo, pediam ao congresso que meditasse atentamente sobre sua causa, livrando a “consciência nacional do grave peso que a oprime e das funestas apreensões que a conturbam”³⁷⁸. Entregavam também um exemplar da reclamação que anteriormente haviam enviado ao chefe do Governo, para que os constituintes analisassem seus argumentos, na tentativa de que, dessa vez, encontrassem acolhida.

Nas mãos de cada um dos ilustres membros desta conspícua assembleia tomamos a liberdade de depor um exemplar da representação dirigida – ah! Sem resultado algum – ao excelentíssimo chefe do governo provisório. Não temos que alterar ou acrescentar uma só vírgula ao que deixamos escrito naquele autorizado documento. É a palavra refletida e unânime do episcopado brasileiro.³⁷⁹

Caso seus pedidos fossem novamente ignorados, embora não desistissem da luta, lhes caberia a consolação de terem protestado, infatigavelmente, para que o que consideravam a implantação do “ateísmo social” não se consignasse no Brasil. Já os constituintes, permitindo que tal “mal” se realizasse, arcariam com a “tremenda responsabilidade da agitação religiosa a que o sistemático esquecimento de nossos direitos vai forçosamente condenar o país”³⁸⁰.

Os protestos contidos na reclamação ao Congresso, novamente escrita em estilo retórico próprio da cultura auditiva, em que os argumentos compunham-se de palavras articuladas no intuito de causar comoção nos leitores, persuadindo-os de que a razão estava do seu lado, causaram calorosos debates na assembleia. Encaminhada às vésperas de sua instalação, visava a que os protestos, teatralmente construídos, encontrassem terreno fértil entre os homens responsáveis pelos rumos da nação. As discussões religiosas muito em breve brotariam com força nas sessões constituintes, fazendo com que muitos resultados surgissem destas contendas.

3.3. A “bancada católica” na assembleia constituinte de 1890-1891

Discursando na sessão de 17 de janeiro de 1891, o deputado paulista Martinho da Silva Prado Junior apontava, de maneira jocosa, a complexa composição do congresso:

³⁷⁸ *O Episcopado Brasileiro ao Congresso Nacional*. In: *O Apóstolo* de 21 de novembro de 1890.

³⁷⁹ Ibid.

³⁸⁰ Ibid.

Pergunto, hoje a mim mesmo, o que é este congresso, e declaro a V. Ex., Sr. Presidente, que ele se me apresenta sob a forma de uma esfinge.

Este congresso é um mistério (*riso*): tem em seu seio naturezas tão opostas e tão diversas que não sei como qualificá-lo. Entretanto, justiça lhe seja feita, está muito acima daquilo que se esperava, e das circunstâncias anômalas por que passa o país (*Numerosos apoiados, muito bem.*).

É uma esfinge, que se há de decifrar nas futuras sessões legislativas, não dividindo os partidos em federalistas ou não federalistas, mas em partidos cheios de preconceitos.

Muitos se destacarão das sombras em que se envolvem e, dando expansão a ressentimentos, antipatias e ódios, trarão uma profunda divisão, e animosidade ao seio do Congresso (*contestações.*)³⁸¹

É sobre este “mistério” apontado por Silva Prado que pretendemos oferecer algumas luzes. Sendo os membros da assembleia representantes diretos das unidades federativas, a partir das quais se dividiam efetivamente em bancadas, nosso objetivo será identificar aqueles que se alinharam à defesa da causa dos bispos católicos, empreendendo campanhas que se entremearam aos interesses particulares de seus estados.

Para dar precisão àquilo que compreendemos ser a “bancada católica” – já que esta definição constitui uma opção interpretativa, uma vez que os membros do congresso que enquadrámos nessa definição não se identificavam desta forma – convém destacarmos que estes seriam aqueles fiéis – em todos os sentidos da palavra – comprometidos com a missão estabelecida pelos bispos na Pastoral Coletiva como aquela de trabalhar “na grande e dupla obra do florescimento da Igreja e da pátria”³⁸², agindo no congresso como defensores do catolicismo em obediência às suas determinações.

Duas dificuldades principais se apresentaram na tarefa da análise da composição da “bancada católica”. A primeira delas, decorrente da própria organização dos trabalhos constituintes, referia-se à votação anônima das diversas questões. Raros foram os casos de votações nominais e, nos casos de interesse da Igreja, isso não ocorreu. Dessa forma, não foi possível avaliar estritamente a posição assumida por cada um dos representantes em relação aos temas de conflito entre o governo e a Igreja. A segunda dificuldade decorre dos limites dos registros taquigráficos dos debates. Por inúmeras vezes as interpelações aos que discursavam favorável ou contrariamente aos interesses da Igreja aparecem sem identificação, registrando-se apenas “uma voz” ou “um representante”. Isto nos impediu de conhecer um

³⁸¹ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. II, p. 641.

³⁸² EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva, 1890. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Editora UnB, 1981. p 49.

maior número de constituintes que tenham se colocado em defesa da Igreja, podendo engrossar as fileiras do que pensamos ter sido a “bancada católica”.

Ciente destas limitações, o método que nos orientou na seleção da “bancada” conduziu-nos a buscar nos anais da assembleia duas atuações específicas. A primeira delas foi a de deputados e senadores que subiram à tribuna para discursar em defesa dos interesses das lideranças católicas, deixando claro seu posicionamento sobre as questões que colocavam em disputa os interesses do governo e os da Igreja e manifestando sua opção por esta última. A segunda atuação buscada foi aquela dos representantes que, embora não tivessem se pronunciado publicamente, davam indícios de sua adesão a esse posicionamento através da proposição de emendas favoráveis aos interesses da Igreja ou pela divulgação de declarações de voto, quase sempre quando as medidas aprovadas contrariavam a pauta das lideranças católicas.

Dilermando Ramos Vieira, em sua análise sobre a influência dos católicos nos debates da Constituição de 1891,³⁸³ definiu a bancada católica como se compo de 18 deputados de tendências políticas variadas, declaradamente partidários da religião. Em nossa análise, utilizando os critérios acima expostos, dos 267 constituintes, elencamos 29 deles como pertencentes a “bancada católica”, sendo cinco senadores e 24 deputados, como apresentado no quadro 1.

A lei eleitoral que regulamentara a eleição ao congresso constituinte impediu a eleição dos membros do clero. Sendo assim, nossa tentativa de decifrar a “esfinge constituinte” alcançou apenas alguns representantes que, ao fazerem sua profissão de fé publicamente na tribuna do congresso, tornaram óbvia a adesão aos projetos católicos. O deputado mineiro Francisco Badaró e os deputados baianos Inácio Tosta, Cesar Zama e Amphilophio de Carvalho destacaram-se como membros proeminentes da “bancada” não só por sua defesa dos interesses da Igreja, mas por declararem-se abertamente praticantes daquele credo³⁸⁴. Amphilophio de Carvalho, por exemplo, afirmou em discurso no plenário ser “católico apostólico romano: [creio] em todos os dogmas defendidos pela Santa Sé, creio em todas as verdades reveladas, aceito todos os sacramentos instituídos pela autoridade de Nosso Senhor

³⁸³ VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844 -1926)*. Aparecida – SP: Editora Santuário, 2007, p. 348-351.

³⁸⁴ Além dos acima referidos, não foi possível identificar outros membros do congresso constituinte que tenham se manifestado claramente a respeito da fé católica, destacando-se “das sombras”.

Jesus Cristo”³⁸⁵. Joaquim Inácio Tosta, por sua vez, também em pronunciamento, creditou sua eleição a seu ardor na defesa da fé, tornando-se, esta, uma de suas bandeiras no congresso.

Afirmava o deputado:

Na circular que dirigi ao eleitorado do Estado da Bahia solicitando seus sufrágios para representá-los neste Congresso, eu tornei saliente os dois pontos:
1º. Que havia de envidar esforços para que a autonomia dos estados fosse uma realidade, sem quebra do princípio da unidade nacional;
2º. Comprometi-me, mais, a esforçar-me para que a República dos Estados Unidos do Brasil fosse eminentemente religiosa, como a República Argentina, ou como a República Norte-Americana.³⁸⁶

O deputado Francisco Badaró, comentando os motivos que haviam levado à sua eleição, refere-se a uma característica que poderia indicar a filiação da bancada mineira à defesa do catolicismo. Dizia Badaró: “fui eleito por ser republicano, e de crença notoriamente conhecida na minha província. Para todos os cargos, Minas prefere os homens moderados e religiosos aos demagogos e inimigos da liberdade bem entendida.”³⁸⁷

A análise do quadro 1 permite-nos algumas observações a respeito da “bancada católica”. A primeira diz respeito à origem geográfica dos defensores das causas da Igreja. Das 21 unidades da federação, 12 tiveram representantes destacados na amostra. O maior número, no entanto, encontrou-se entre os congressistas baianos, com oito deputados e um senador, correspondendo a 31,04% da bancada católica. Este número reflete a grande vinculação dos representantes baianos aos projetos católicos. A bancada da Bahia - a segunda maior, juntamente com a do estado de São Paulo³⁸⁸ – contava com 25 congressistas. Destes, 36% declaravam-se abertamente defensores dos projetos episcopais.

Dos integrantes da “bancada católica”, 72,41% (17 deputado e quatro senadores) eram oriundos das faculdades de direito de São Paulo ou Recife³⁸⁹, o que estava em conformidade com o fato de que, segundo Tiago Soares, “nas trajetórias dos homens do século XIX a vida

³⁸⁵ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. II, p. 88.

³⁸⁶ Ibid. p. 881.

³⁸⁷ Ibid. p. 946.

³⁸⁸ A maior bancada no Congresso Constituinte foi a do estado de Minas Gerais, com 37 deputados e 3 senadores, totalizando 14,93% de toda a assembléia. Cf. SOARES, Tiago Castilho. *Retórica e política no Congresso Constituinte de 1890-91*. Tese de doutorado em Sociologia Política. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011. p. 44.

nas faculdades representa[va] o início da vida pública.”³⁹⁰ Segundo o mesmo autor, 49% dos representantes constituintes tinham como formação os cursos de ciências jurídicas³⁹¹. Participando também da “bancada” havia ainda cinco médicos (três deles militares), dois oficiais da marinha e um jornalista.

Analisando o perfil profissional dos membros da constituinte, Jorge Batista Fernandes³⁹² assinalou que ao menos 20% dos membros da assembleia pertenciam a instituições militares. Dentre os que constatamos pertencerem a “bancada católica”, 17,24% deles dedicavam-se ao serviço militar, sendo que, destes, 60% eram médicos – outro título cobiçado dentre os que almejavam a carreira política – e os 40% restantes pertenciam à Marinha.

Dentre os integrantes da bancada católica, não foi possível encontrar militares de carreira ou os formados nos cursos de engenharia ou matemática. Provavelmente isso se deva a presença do positivismo e do cientificismo nessas escolas.

Percebe-se, assim, que a bancada católica associava-se aos setores tradicionais da sociedade brasileira, já que direito e medicina eram cursos destinados aos grupos dominantes do país, ou mesmo dos setores intelectuais, tendo grande parte de seus membros origem na cultura bacharelesca.

Se quanto à formação a bancada católica demonstrava ser tradicional, com certa similitude em sua formação acadêmica, em outros quesitos o mesmo não se observa. O perfil etário dos representantes variara do jovem deputado fluminense Alcindo Guanabara, com 24 anos, ao experiente conselheiro do império, convertido em senador da república pelo estado da Bahia, José Antônio Saraiva, contando por ocasião dos inícios dos trabalhos constituintes com 67 anos.

Quanto à vinculação à política no império, as informações recolhidas também apontam pertencimentos diversos. Contudo, estes dados são imprecisos, pois, de acordo com Tiago Soares:

para o contexto daqueles fatos ocorridos no final do século XIX, é extremamente difícil avaliar a “origem” dos parlamentares do Congresso republicano. Isso

³⁹⁰ SOARES, Tiago Castilho. Retórica e política no Congresso Constituinte de 1890-91. Tese de doutorado em Sociologia Política. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011. p. 90.

³⁹¹ Ibid. p. 46.

³⁹² FERNANDES, Jorge Batista. Ordenando a república, constituindo o progresso: O primeiro Congresso constituinte da república – 1890-1891. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1997, v. 2 p. 210.

porque há algum tempo se dava a migração partidária para o Partido Republicano, acelerada com a abolição da escravatura.³⁹³

Importa-nos perceber que a “bancada católica” compunha-se em sua maioria de representantes com larga experiência pública. Dos componentes da bancada católica, 72,41% (17 deputados e 3 senadores) gozavam de alguma experiência político-partidária adquirida nos tempos do império. Mesmo aqueles que, pela falta de participação partidária pudessem ser considerados politicamente inexperientes, reuniam outras características que os habilitavam para a atividade política. Para o grupo de sete deputados e 1 senador que não contavam com experiências político-partidárias durante o império, o que perfazia 27,59% da “bancada católica”, 50% deles possuíam uma vida intelectual intensa, atuando em seus estados como jornalistas, professores e literatos, além de atuarem em institutos históricos e geográficos de suas regiões. Desta forma, garantiam também o domínio da retórica, tão amplamente utilizada nos espaços da decisão política. .

A primeira conclusão a que podemos chegar a partir desta análise é que a “bancada católica” assentava suas raízes sobre os setores mais tradicionais da sociedade representados no congresso. No entanto, o número de 29 congressistas por nós analisado não teria sido suficiente para aprovar qualquer medida favorável à Igreja católica se estes não tivessem angariado outros simpáticos à causa. Não ignoramos a possibilidade da existência de uma fé sincera compartilhada por outros membros do congresso e que se refletisse em sua atuação constituinte. Esta dimensão, no entanto, não se poderia examinar. Assim sendo, a segunda conclusão que a análise da atuação da “bancada católica” nos permite alcançar é que a maioria dos seus membros dominava a arte da retórica, usando-a como estratégia persuasiva no congresso constituinte, a fim de conquistar apoio a seus projetos. São estas estratégias de convencimento que investigaremos nas sessões seguintes.

3.4. Catolicismo nas tribunas: defesas dos princípios católicos pelos representantes constituintes

Eleitos os representantes da assembleia constituinte e estando os mesmos a par das propostas da Igreja, comunicadas através da reclamação do episcopado, restava saber como

³⁹³ SOARES, Tiago Castilho. Retórica e política no Congresso Constituinte de 1890-91. Tese de doutorado em Sociologia Política. Florianópolis. Universidade Federal de santa Catarina, 2011. p. 50.

tais questões seriam debatidas nos trabalhos de elaboração da nova carta. Sem espaço nas tribunas, os bispos contaram com a atuação dos componentes da “bancada católica” para convencer a assembleia da validade das propostas católicas, tornando-as vitoriosas. É esta atuação que pretendemos analisar nesta seção do trabalho.

Realizados todos os entendimentos para se organizar o funcionamento da assembleia³⁹⁴, a revisão do projeto de constituição pela chamada “Comissão dos 21”, apresentada em 13 de dezembro, não trouxe alteração considerável, principalmente no tocante aos interesses da Igreja católica.

No que se refere a esse tema, o parecer final da Comissão dos 21 limitou-se a tratar de questões relativas ao casamento civil. A comissão admitia que a determinação obrigando a precedência do ato civil sobre o religioso caracterizava uma restrição da liberdade. Esta, no entanto, era considerada necessária, uma vez que aquela era uma medida de difícil penetração popular, justificando-se, assim, sua imposição. A restrição, porém, deveria cessar assim que a população assimilasse que só o casamento civil era de fato reconhecido pela república e que só ele era garantidor de direitos³⁹⁵.

Nas declarações acerca do parecer, apenas a do deputado Julio de Castilhos, do Rio Grande do Sul, tocou em assuntos de interesse da Igreja Católica. Em seu protesto, o deputado manifestou-se contrariamente à inelegibilidade do clero, resignando-se, entretanto, de não ter sido o seu entendimento compartilhado pelos demais membros que compunham a comissão.

Junto ao parecer da comissão dos 21, foram divulgados também os diversos projetos de emendas enviadas à comissão e que haviam sido rejeitadas. A análise das emendas nos ajuda a compreender as dificuldades enfrentadas pelo projeto de laicização do Estado, o qual não seria aprovado no congresso constituinte sem protestos. Cada um dos itens contidos no projeto de constituição que estava em desacordo com os objetivos da Igreja gerou intensos

³⁹⁴ Para o início dos trabalhos da constituinte, uma comissão composta por 3 deputados e 3 senadores reuniram-se no Cassino Fluminense para a elaboração do regimento que regularia aquela assembleia. No artigo 57, o regimento deliberava que se elegeisse uma comissão composta por 21 representantes do congresso, um por cada estado, para elaborar um parecer sobre o projeto apresentado pelo governo. Os trabalhos constituintes que ocorreram ao longo de 60 sessões divididas em três discussões. A primeira, a mais longa delas, ocorreu entre os dias 13 de dezembro de 1890 e 20 de janeiro de 1891 em que os artigos foram debatidos um a um. Em 26 de janeiro iniciou-se a segunda discussão para serem votadas em separado emendas feitas às questões anteriormente aprovadas. A terceira sessão ocupou as quatro últimas reuniões. Cf. BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. II, p. 641. BONAVIDES, Paulo; ANDRADE, Paes de. *História Constitucional do Brasil*. Brasília: Paz e Terra, 1889. p. 224.

³⁹⁵ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. I, p. 471.

debates, ocorrendo vitórias ora desta, ora do governo. Torna-se necessário, portanto, considerar a atuação dos defensores do catolicismo em relação a essas propostas.

3.4.1. Os projetos sobre as relações entre o Estado e a Igreja católica

Passadas as primeiras sessões do congresso constituinte, em que foram discutidas questões ligadas aos governos dos estados e da união, durante a 16ª sessão, em 24 de dezembro, por iniciativa do deputado baiano Joaquim Inácio Tosta a religião tornou-se o tema de uma grande discussão. O discurso de Tosta já indicava o caloroso confronto que tomaria conta do Congresso quando a religião fosse trazida à pauta. A agitação tomou conta do congresso, interrompendo por diversas vezes o pronunciamento do deputado e levando-o a exclamar: “É impossível, neste Congresso, falar-se em religião!”³⁹⁶.

O tema dos limites para a Igreja na recém-implantada república punha em confronto posições de difícil conciliação: a da tradição e a da modernidade. Debates acalorados em torno dos temas religiosos colocaram, de um lado, os livres pensadores, que viam no domínio religioso um entrave ao desenvolvimento individual e, conseqüentemente, ao desenvolvimento do país, alegando ser necessário, pelo progresso da nação, romper com o mesmo. De outro, também se apresentando como interessados no benefício dos indivíduos e da nação achavam-se os defensores das práticas e crenças enraizadas na população, acreditando ser impossível a conquista do progresso ignorando-se a ordem tradicional. A análise das diferentes concepções sobre as relações entre Igreja e Estado, discutidas na constituinte, sugere que o lema inscrito na bandeira nacional extrapolava os limites da doutrina positivista. Conciliar a ordem e o progresso era uma tarefa enfrentada em todas as batalhas, inclusive nos assuntos ligados à religião.

O assunto que motivava tantas manifestações e que levava o deputado Tosta, fiel defensor do catolicismo, a ocupar a tribuna remetia à maneira pela qual deveriam se relacionar o Estado e as religiões, mais especificamente, a religião católica. Em seu discurso, o deputado baiano referiu-se ao que considerava como seu “imperioso dever”, o de defender a implantação de uma república religiosa no Brasil.

³⁹⁶ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. I, p. 883.

Declarando-se sabedor de que sua proposta receberia muitos apartes, e buscando antecipar-se às críticas contrárias ao clericalismo, Tosta afirmava:

República religiosa, como procurarei mostrar, não quer dizer República governada pelo clero, não quer dizer subordinação à Igreja: significa que o Governo deve reconhecer os princípios fundamentais do cristianismo e não expelir Deus da Carta Constitucional, como um mito, como uma quimera!³⁹⁷

Na construção de seu argumento, Joaquim Tosta expunha aos colegas constituintes três modelos que, no seu entendimento, haviam orientado as relações entre o Estado e a Igreja ao longo da história, para, em seguida, demonstrar por que motivos o chamado Estado religioso era o que mais se adequava às condições do Brasil.

O primeiro modelo tratava-se da religião oficial, subvencionada pelo governo e cercada de todas as garantias e privilégios, com preterição dos dissidentes, não se admitindo nos cargos públicos quem não a professasse. A referência ao modelo da religião oficial suscitou diversos protestos, registrados na transcrição nas atas. Tosta apressava-se em esclarecer que o sistema, cujo exemplo mais notável fora a Inglaterra de Henrique VIII, excluía a liberdade de consciência e a de culto, sendo por isso incompatível com os princípios de um governo democrático como se pretendia o do Brasil republicano. Seria, portanto, àquela altura, impossível sustentar o regime de uma Igreja privilegiada, intolerante e perseguidora dos dissidentes.

O segundo modelo consistiria na união entre a Igreja e o Estado, sendo este último responsável por subvencionar a religião, não se impondo, no entanto, a filiação ao culto como condição para o exercício de emprego público e existindo a liberdade de consciência e a de culto em todas as suas manifestações. Como exemplos, o deputado refere-se às constituições argentina e belga que, segundo ele, haviam adotado o sistema de união entre a Igreja e o Estado. No caso argentino, o sistema subsistira à sombra do padroado e, ainda que a Igreja Católica gozasse da subvenção oficial, mantinha-se presa no “cárcere de ouro”. As indicações para o episcopado eram de responsabilidade do presidente da república, como acontecia no extinto Império, cabendo ao papa aceitá-las ou não. Por esse motivo, o exemplo a ser imitado era o da constituição belga do ano de 1831. Naquele país, ainda segundo Tosta, ainda que houvesse subvenção estatal, não havia mais relação de dependência entre a religião e o governo. A Igreja católica na Bélgica encontrava-se totalmente livre em suas ações e

³⁹⁷ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. I, p. 881.

determinações, dependendo estas exclusivamente dos entendimentos entre o papa e as autoridades religiosas locais.

O terceiro modelo, finalmente, era o da Igreja livre no Estado livre, que poderia apresentar-se de duas maneiras: o Estado leigo e, o que maior repulsa causava a Tosta, o Estado ateu. O Estado leigo apresentava-se como o que garantia plenas liberdades, correspondendo aos objetivos da república brasileira. Para Joaquim Tosta o Estado leigo era aquele em que as leis não impunham uma religião à sociedade, deixando-a livre para escolher a que fosse mais conveniente. Conforme o aparte do também baiano Cesar Zama, nesse modelo deixa o Estado “que cada um vá para o céu pelo caminho que quiser”³⁹⁸. A laicidade, em contrapartida, não implicaria hostilidade, “malquerença” ou indiferença em relação à religião; marcaria somente a independência das partes, que não se tornavam por isso adversárias ou encerravam suas relações.

Para Tosta, o Governo Provisório adotara, no entanto, o mais “perverso” sistema de relações entre a esfera política e a religiosa, o do Estado ateu, pois, ao legislar, havia ignorado o sentimento da população, embora não desconhecesse sua existência, mantendo-os submetidos aos interesses dos legisladores. Para o deputado, “o Estado ateu hostiliza, persegue os crentes, emprega todos os meios ao seu alcance, a força moral e material, tudo de que dispõe para suplantar, para fazer desaparecer a religião da sociedade”³⁹⁹. No seu entendimento, o “projeto ateu do governo” era prejudicial ao progresso da nação.

Uma sociedade em que o Estado e a religião estão em luta não pode ser senão uma sociedade profundamente perturbada; por outro lado, uma sociedade em que a religião e o Estado pretendem ignorar-se mutuamente é quase uma sociedade impossível.⁴⁰⁰

O argumento central de sua defesa do Estado religioso era a necessidade de respeitar o direito das maiorias. Para Tosta, o melhor sistema era aquele que estava em acordo com os costumes do povo e, sendo a maioria dos brasileiros católicos, a união das esferas política e religiosa seria o melhor caminho.

A análise do pronunciamento do deputado baiano permite-nos apontar sua filiação aos argumentos oferecidos pelos bispos na carta pastoral coletiva. Não apenas constavam do discurso as referências à maioria católica e a profissão de fé, mas também o modelo proposto

³⁹⁸ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. I, p. 884.

³⁹⁹ Ibid. p. 885.

⁴⁰⁰ Ibid. p. 884.

para as relações entre Igreja e Estado era próximo do que fora proposto no documento episcopal como o “sistema das duas sociedades perfeitas” ou “dos dois poderes”. A atuação do deputado na tribuna, por outro lado, demonstrava o estreito cumprimento do que haviam definido os bispos como sendo um dos deveres dos cristãos frente aos desafios dos “novos tempos”: clamar pela plenitude dos direitos da Igreja, fazendo valer de forma efetiva a liberdade que o decreto 119-A pretendia garantir. Joaquim Tosta era exemplo perfeito do católico cuja atuação se pautava pela obediência aos bispos na forma determinada na pastoral, como quando afirmava:

Assim, tomarei a peito os interesses dela [da Igreja] considerando-os como os vossos próprios interesses. As injúrias que lhe forem irrogadas irão ferir-vos o coração, como repercutem num coração filial os agravos dirigidos a uma mãe extremosa e dedicada.⁴⁰¹

Se a proposta do constituinte se identificava à dos bispos, a linha de argumentação, distintamente, buscava outro caminho. Sabendo-se diante de uma assembleia composta por adeptos das “ideias novas” – “sei que o espírito de inovação em matéria religiosa paira sobre o Congresso”⁴⁰² - sua defesa deixava de lado os argumentos teológicos e embasava-se em referências a autores estrangeiros que representavam ideologias e doutrinas a que se filiavam muitos dos constituintes.

A recorrência a argumentos de autoridade nos textos e discursos de intelectuais e políticos brasileiros foi interpretada de formas distintas por autores como Luis Costa Lima⁴⁰³ e José Murilo de Carvalho⁴⁰⁴. O primeiro atribui o recurso à ausência de um “pensamento original” que tivesse sido elaborado pela elite política e intelectual brasileira, concorrendo para o que o autor definiu como “torcicolo cultural”, tornando-se a referência aos pensadores europeus ou norte-americanos necessária para legitimar as suas posições. José Murilo de Carvalho, em contrapartida, aponta que a presença de autores estrangeiros não configurava forçosamente “importação de ideias” ou “dependência intelectual”. Tratava-se, para Carvalho,

⁴⁰¹ EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva, 1890. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Editora UnB, 1981. p. 52.

⁴⁰² BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. I, p. 881.

⁴⁰³ COSTA LIMA, Luiz. *Da existência precária: o sistema intelectual brasileiro*. In: _____. *Dispersa demanda*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981. p. 03-29.

⁴⁰⁴ CARVALHO, José Murilo de. História Intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura. *Topoi – Revista de História do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ*, Rio de Janeiro, n. 1, 2000. p. 123-152.

de um recurso retórico que tinha por objetivo atribuir importância ao projeto ou ideia defendida, dispensando-se a coerência entre esta e o pensador “requisitado”. É esta interpretação que a análise dos discursos dos constituintes católicos parece confirmar.

Um pensador utilizado por Tosta em sua argumentação em defesa do Estado religioso foi o filósofo francês Émile Littré⁴⁰⁵, discípulo de Comte e “divulgador” do positivismo. Em seu pronunciamento, o deputado baiano citava trechos de *A Terceira República*, do mesmo autor, recebendo por esse motivo apertes indignados de representantes que declaravam ao deputado: “V. Ex não sabe o que lê!”⁴⁰⁶, vindos, possivelmente, dos constituintes positivistas. Em referência a Littré, afirmava o deputado baiano que

A separação da Igreja e do Estado não é um princípio, mas uma medida política, sempre subordinada às circunstâncias de tempo e lugar... As necessidades históricas e sociais forçaram os homens de Estado e as assembleias a se acomodarem com transações e, neste domínio, o mais e o menos são largamente praticados na Europa...⁴⁰⁷

Tosta mencionava ainda o entendimento manifesto pelo filósofo acerca da liberdade espiritual praticada nos Estados Unidos da América, a qual não se aplicava à sociedade francesa, em virtude das tradições existentes nesse país:

igual tipo não é transportável para a França, as tradições e os hábitos se opõem; e certamente, nenhuma assembleia assumiria a responsabilidade de uma inovação, muito difícil no meio de tantas outras dificuldades internas e externas que nos cercam.⁴⁰⁸

O positivista francês era portanto chamado a depor favoravelmente ao catolicismo, na demonstração de que o modelo de Estado ateu que, no entendimento de Tosta, estava contido no projeto de constituição, não se adequava às tradições católicas compartilhadas pela maioria da população brasileira.

⁴⁰⁵ Émile Littré, lexicólogo e filósofo francês, discípulo de Comte, Maximilien Paul Émile Littré é o divulgador do positivismo através do jornal *National*, onde traduziu obras de grandes mestres do pensamento. De família modesta, depois de, por dificuldades financeiras, interromper os estudos de medicina devido à morte do pai, dedicou-se às letras e às ciências. Republicano, Émile Littré torna-se membro do Conselho Municipal de Paris após a Revolução de 1848. Em 1871, é eleito deputado e torna-se membro da Academia Francesa. Três anos depois é senador. Em discordância com algumas atitudes e pensamentos de seu mestre Augusto Comte, torna-se positivista dissidente. Crê-se que nos últimos anos de vida deixou o ateísmo e se converteu ao catolicismo. Entre obras diversas de filosofia, como *Fragments de Filosofia Positiva* e de sociologia contemporânea, celebrou-se com o grande Dicionário da Língua Francesa (1863 – 1872), em 5 volumes.

⁴⁰⁶ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. I, p. 887.

⁴⁰⁷ Ibid. p. 886.

⁴⁰⁸ Ibid. p. 886.

Continuando em defesa do modelo de Estado religioso, o deputado baiano recorreu ainda a referências ao pensador liberal francês Leroy Beaulieu⁴⁰⁹, suscitando na assembleia manifestações de “não apoiados”. Segundo Tosta, também Leroy Beaulieu demonstrava a inaplicabilidade da separação absoluta do Estado e da Igreja, por ignorância das tradições populares, alertando sobre os riscos que poderiam advir dessa decisão. Neste sentido, apresentava o que dizia o autor a esse respeito:

A questão da separação das Igrejas e do Estado não pode ser decidida senão pelos antecedentes de cada povo e pelo número de confissões existentes no seio da população. Seria absurdo renunciar a separação das igrejas e do Estado na grande Federação americana; não os seria um novo elemento de desorganização e de discórdia ajuntando a tantos outros!...

A separação das igrejas do Estado, acrescenta o escritor citado [Leroy Beaulieu], tão justificada por circunstâncias históricas e pela multiplicidade das seitas dos Estados Unidos da América, deve ser considerada, em nosso continente europeu, como um dos projetos mais subversivos da paz e da coesão sociais.⁴¹⁰

Por fim, Inácio Tosta fazia referência à contribuição do sociólogo francês Ferneuil que, em sua obra, *Os princípios de 1789*, teria afirmado que a opção pela união ou pela separação entre o Estado e a Igreja deveria respeitar as condições da sociedade em que esta fosse proposta. Desta forma, não cabia ao Brasil a separação, assim como nenhuma sociedade europeia tinha até então “ousado” promovê-la.

A questão das relações das Igrejas e do Estado é exclusivamente um problema de arte política, e suscetível de soluções variáveis, segundo a estrutura e as funções do organismo social em que se pousa. Assim, os Estados Unidos puderam se acomodar com o regime da separação e da ausência do orçamento dos cultos, sem que a saúde do corpo social, a liberdade das consciências e a segurança do Estado experimentassem um dano sério; mas nenhuma nação da Europa ousou até hoje seguir o exemplo dos Estados Unidos, porque elas reconhecem que suas condições particulares de existência não favoreciam essa aclimação.⁴¹¹

⁴⁰⁹ Pierre Paul Leroy-Beaulieu, economista francês, formado nas universidades alemãs de Bonn e Berlim. Em 1872, lecionou finanças na Escola Livre de Ciências Políticas em Paris. Em 1880 assumiu a cátedra no Colégio da França substituindo seu sogro Miguel Chevalier. Colaborou com alguns jornais e em 1873 fundou L' *Economiste Français*. Desde 1878, ele fez parte da Academia de Ciências Morais e Políticas.

Ferrenho adversário das teorias coletivistas protecionista defendia os princípios liberais pertencendo a partidos de centro-direita. Em consequência disto, foi considerado o chefe da escola liberal francesa. Algumas de suas obras mais importantes são: *Tratado da Ciência das Finanças* (1877), *A questão da população* (1913), *Da colonização entre os povos modernos* (1886), *O Estado moderno e suas funções* (1890) e *Tratado economia política teórica e prática* (1896).

⁴¹⁰ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. I, p. 887.

⁴¹¹ *Ibid.* p. 887.

Tendo dado exemplos de teorias modernas que garantiam ser a união entre os dois poderes um bom caminho para a “ordem social”, o deputado passava a tratar da maneira com que a assunto havia sido desenvolvido no Brasil, desde o decreto de 7 de janeiro até a divulgação do projeto constituinte. Tosta entendia ser o decreto 119-A uma clara manifestação da doutrina do Estado leigo. Como católico, declarava-se partidário da união entre o Estado e a Igreja, entendendo, no entanto, a irreversibilidade da separação. O modelo proposto, como assinalado, era o do Estado leigo e não o do Estado ateu.

(...) aceito a separação, mas quero a separação franca, sem peias, sem restrições contra a consciência católica, sem perseguição contra a Igreja, respeitados os direitos e as liberdades da Igreja, girando os dois poderes independentes nas respectivas esferas de suas atribuições, sem hostilidades recíprocas.⁴¹²

Em seu entendimento, ainda que tivesse sido recebido com reservas, o decreto da separação fora tolerado, principalmente após a publicação da Pastoral do episcopado. O acolhimento da separação na forma como definida naquele ato legislativo justificava-se pelo que de liberal e democrático representava para a própria Igreja. Para seu descontentamento e dos demais católicos, esta expectativa não se cumprira

porque no projeto de constituição decretado por ele e ora submetido à apreciação do Congresso, vem consignado o ateísmo social, a teoria do Estado ateu; procura-se a todo transe exterminar, pela hostilidade secular a religião da grande maioria da Nação Brasileira!⁴¹³

O projeto era ateu, segundo Tosta, ao suprimir o juramento e a menção a Deus, o que jamais fora visto em qualquer outra constituição.

Tendo sido, por diversas vezes, “interrompido e contestado sem outro motivo, a não ser o ardor com que defendo minhas convicções religiosas”⁴¹⁴, o deputado baiano fazia um apelo aos constituintes, para que “retemperassem suas palavras ao fogo sagrado do sentimento religioso, para fulminar o ateísmo social que se levantava”⁴¹⁵:

Nós legislamos para um povo eminentemente católico, que tem suas crenças bem definidas, que obedece, no espiritual, as leis da Igreja: conseguintemente, devemos legislar atentando sempre a que as nossas leis não vão, perante a consciência do

⁴¹² BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. I, p. 888.

⁴¹³ Ibid. p. 889.

⁴¹⁴ Ibid. p. 892.

⁴¹⁵ Ibid. p. 894.

povo, no íntimo da consciência de cada crente, criar o conflito, estabelecer a alternativa de obedecer antes ao Estado do que a Igreja, ou vice-versa.⁴¹⁶

O discurso de Joaquim Inácio Tosta evidencia dois argumentos centrais apresentados pelos membros da “bancada católica” na defesa da religião. O primeiro deles era a necessidade de se garantir a vontade da maioria. Sendo a maior parte da população pertencente à religião católica, seus anseios deveriam ser considerados nos debates constituintes. O segundo argumento era o papel da religião católica como instrumento de manutenção da ordem pública, por meio das imposições morais sobre os fiéis.

Também para o deputado mineiro Francisco Badaró, por exemplo, a república, como consequência única da “força efêmera das armas”, ignorara os anseios populares. Para ele, a situação de “aparente calma” que se instalara na capital federal, tolerando-se todo tipo de ideias novas, não era o que se passava em todo o território brasileiro. O Brasil encontrava-se, pelo contrário, “inquieto”, e “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”⁴¹⁷. Badaró reiterava, em seu pronunciamento, a ameaça contida nas reclamações dos bispos. Para o deputado mineiro, a nova constituição, “em vez de ser amanhã uma lei querida de todos os brasileiros, seja talvez odiada e contra a qual os nossos concidadãos tenham necessidade de levantar um grito de guerra.”⁴¹⁸

O discurso de Francisco Badaró apresenta ainda uma característica marcante do estilo retórico adotado pelos homens do século XIX, como assinalado por José Murilo de Carvalho. De acordo com esse autor, no intuito de convencer seus interlocutores da validade de seu ponto de vista, os oradores admitiam o argumento “*ad personam*, isto é, a tentativa de desqualificar o opositor atacando sua qualificação moral”⁴¹⁹. Utilizando-se deste artifício, o deputado mineiro voltava-se, de maneira geral, contra os constituintes partidários da laicização – os argumentos destes seriam incompatíveis com os anseios população brasileira, o que geraria, no seu entendimento, uma “falsa representatividade” –, atacando o principal

⁴¹⁶ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. I, p 892.

⁴¹⁷ Ibid. p. 948.

⁴¹⁸ Ibid. p. 948.

⁴¹⁹ CARVALHO, José Murilo de. História Intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura. *Topoi – Revista de História do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ*, Rio de Janeiro, n. 1, 2000. p. 135.

opositor do projeto da “república religiosa” da bancada católica: o deputado baiano José Joaquim Seabra.

J.J. Seabra, que, embora partidário do governo, afirmava-se católico, era acusado por Francisco Badaró de “cristão à moderna”:

Quer dizer: um indivíduo sem crença certa, como o penúltimo orador que ocupou esta tribuna hoje, o sr. Seabra, que vai a Igreja, por noite de Natal pedir inspiração a Deus e depois aprova a violência do casamento civil obrigatório.⁴²⁰

Os deputados mineiros Amphilóphio de Carvalho e Antônio Lamounier Godofredo⁴²¹, por sua vez, procuraram defender um modelo menos radical do que o proposto por Inácio Tosta e, ainda assim, favorável ao catolicismo. A proposta dos mineiros voltava-se a uma Igreja livre em um Estado livre, permitindo-se, no entanto a subvenção aos cultos, o reconhecimento do casamento católico e a eliminação de todas as medidas de restrição impostas à igreja no projeto constitucional. Lamounier Godofredo aproximava-se da proposta incentivada pelos bispos na Pastoral: aceitava o decreto 119-A e a separação da Igreja do Estado, sendo contrário a restrições à Igreja.

Na sessão de 14 de janeiro de 1891, o deputado por Santa Catarina, José Candido de Lacerda Coutinho, retomou argumentos contidos Pastoral Coletiva, cumprindo, também, sua missão como católico, frente ao mundo moderno. Mostrando-se confiante na recuperação do prestígio gozado pela Igreja, protestava o catarinense:

A reorganização da Pátria está em obra; somos uma potência; não dispomos de Exército, não temos soldados, não temos espadas, mas temos a tribuna, a imprensa, a prática em família. Havemos de impor a este país as nossas ideias, ainda que no Congresso a nossa palavra não seja ouvida, pode o Congresso ficar certo de que as nossas forças arregimentam-se, e isso porque a República não nos pode dispensar. Temos todo interesse, continua o orador, de ver um Governo moralizado e justo na direção dos negócios públicos; devemos ser os arautos da civilização. Nós, católicos brasileiros, não somos o que quer que sejamos: súditos de um príncipe estrangeiro. Obedecemos a nossa crença e ao princípio da nossa fé, e queremos a felicidade de nossa pátria.⁴²²

Também o senador pernambucano José Luiz Coelho e Campos bateu-se contra o “ateísmo” do governo lançando mão do “recurso da autoridade”. Referindo-se ao político

⁴²⁰ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. I, p. 949.

⁴²¹ Ainda durante a primeira discussão outros congressistas católicos como o deputado capixaba José de Mello Carvalho Muniz Freire ocupariam a tribuna para manifestar-se contrário às “restrições das liberdades católicas”.

⁴²² BRASIL. Op. cit. p. 547.

francês Louis Adolphe Thiers, Coelho e Campos defendeu a necessidade do zelar pela “religião da população”, rejeitando as medidas restritivas à Igreja do projeto constitucional⁴²³:

O primeiro dos deveres para um governo é procurar para o povo a satisfação das necessidades materiais; mas, depois vem a satisfação das necessidades morais, isto é, a instrução científica e moral. Mas as ideias morais, para dar-lhes mais autoridade, convêm colocá-las sobre uma elevada sanção: puseram-na, portanto, sob a proteção das ideias religiosas.

É a prática e todos os povos e de todos os governos sensatos e honestos. Daí resulta o dever para todo o governo, não só de respeitar, mas ainda, de favorecer todos os cultos, pois é deste modo que ele há de dar o maior apoio possível ao desenvolvimento moral.⁴²⁴

Apoiando-se ainda em Jules Simon⁴²⁵ – que, segundo Coelho e Campos, afirmara que “o Estado não pode, nunca, ser sacerdotal, mas ele é necessariamente, religioso. O Estado não pode ser ateu”⁴²⁶ – referia-se ao discurso de Inácio Tosta para ratificá-lo, declarando “que o Estado não pode ser indiferente e, menos, ateu; e antes, deve girar em um ambiente moral e religioso.”⁴²⁷ Mobilizava, por fim, o economista suíço Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi⁴²⁸, na tentativa de convencer os constituintes do erro em que consistia a separação entre a Igreja e o Estado, apresentando a definição desse pensador sobre a Constituição:

⁴²³ Louis Adolphe Thiers, estadista e historiador francês, foi primeiro ministro sob o reinado de Luís Felipe e presidente da república francesa durante a 3ª república. Após a derrota da França na Guerra franco-prussiana e o aprisionamento do imperador Napoleão III em Sedan pelas tropas de Bismarck, Thiers é eleito presidente do novo Governo Provisório de Defesa Nacional. Importa constatar que houve certa indefinição a respeito da forma de governo a ser adotada. Assim, nas eleições para a assembleia nacional constituinte (fevereiro de 1871), foram eleitos 500 monarquistas e apenas 200 republicanos. Aqueles, porém, estavam divididos em três grupos (bonapartistas, orleanistas e legitimistas), o que dificultava a opção monárquica. Por fim, como os orleanistas acabaram se aliando aos republicanos, apenas em 1875 a III República seria formalizada. Thiers foi cauteloso em não se formalizar como um Presidente de República.

⁴²⁴ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. II, p. 565.

⁴²⁵ Jules Simon, foi um filósofo e estadista francês. Ocupou o cargo de ministro da Instrução Pública (1870-1873), tornando-se primeiro-ministro da França, entre 12 de dezembro de 1876 a 17 de maio de 1877. Entre os trabalhos que publicou destaca-se o livro *Religião natural*, em que defende a existência de Deus e imortalidade da alma.

⁴²⁶ BRASIL. Op. Cit. 565.

⁴²⁷ Ibid. p. 565.

⁴²⁸ Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi, economista e historiador suíço, cujas pesquisas foram marcadas por sua denúncia dos perigos que considerava inerentes ao processo de industrialização e ao desenvolvimento descontrolado do *sistema capitalista*. Filho de um pastor protestante e em consequência dos distúrbios que se seguiram à revolução francesa (1789), mudou-se com a família primeiro na Inglaterra e logo depois para a região italiana de Toscana. De volta a Genebra (1800), publicou *Tableau de l'agriculture toscane* (1801) e *La Richesse commerciale* (1803). Sob a influência de por Adam Smith, nos anos seguintes dedicou-se à elaboração de *Histoire des républiques italiennes du moyen âge* (1809-1818), uma obra em 16 volumes que inspirou os líderes do Risorgimento italiano por situar na Itália medieval a origem da Europa moderna. Em suas numerosas viagens pela Europa, em particular pelo Reino Unido, fez suas observações sobre o desenvolvimento industrial

A Constituição compreende todos os hábitos de uma nação, suas afeições, suas recordações, as necessidades de sua imaginação, tanto quanto as leis... Também nada indica um espírito mais superficial e mais falso, ao mesmo tempo, que a pretensão de transplantar a Constituição de um país para o outro, ou a de dar uma Constituição nova a um povo, não segundo seu próprio gênero ou sua própria história, mas segundo algumas regras, que se tem decorado do nome de princípios. [grifo do original]

O último século, que tem visto nascerem tantas constituições banais, tantas dessas constituições de empréstimo, pode também, dar testemunho de que não há uma só que tenha correspondido, ou as vistas de seu autor, ou as esperanças daqueles que as aceitaram.⁴²⁹

Debatendo-se a implementação do Estado laico, as variadas concepções apresentadas tornavam difícil a escolha de um ou de outro dos sistemas apresentados pelo deputado Joaquim Tosta. Caberia antes discutir cada uma das propostas tratadas como medidas de restrição à ação da Igreja.

3.4.2. A inelegibilidade do clero

O projeto apresentado pelo Governo Provisório ao congresso constituinte, passando ileso pela análise da Comissão dos 21, consignava o cerceamento dos direitos políticos dos religiosos, impedindo-os de votarem e serem eleitos. Dessa forma, constava de seu artigo 26:

São inelegíveis para o Congresso Nacional;
1º, os religiosos regulares e seculares, bem como os arcebispos, bispos, vigários gerais ou foraneos, párocos, coadjutores e todos os sacerdotes que exercem autoridade nas suas respectivas confissões.⁴³⁰

A restrição ao exercício de direitos políticos era confirmada no artigo 70, já citado anteriormente, neste trabalho.⁴³¹

que o conduziram à crítica do liberalismo econômico, exposta em *Nouveaux Principes d'économie politique* (1819). Com teses pioneiras no estudo da natureza das crises econômicas e históricas do capitalismo, defendeu o combate às crises econômicas com maior participação dos trabalhadores nos benefícios do crescimento econômico e com o estímulo à pequena propriedade privada. Pregou a regulamentação da concorrência econômica pelo governo e o equilíbrio entre a produção e o consumo e previu um crescente conflito entre a burguesia e as classes trabalhadoras e sugeriu reformas sociais para melhorar as condições de vida dos trabalhadores. Suas teses exerceram influência sobre economistas da estatura de Karl Marx e John Maynard Keynes. Nos seus últimos anos de atividade profissional escreveu a monumental *Histoire des français* (1821-1844) e morreu em Chêne, próximo a Genebra.

⁴²⁹ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. II, p. 568.

⁴³⁰ DECRETO DO GOVERNO PROVISÓRIO DA REPÚBLICA, nº 510, de 22 de junho de 1890.

Os debates sobre o tema iniciaram-se com o pronunciamento do senador baiano José Antônio Saraiva, que protestou contra a retirada dos direitos políticos do clero. Em sua argumentação, Saraiva fazia menção aos nomes de Diogo Feijó e Frei Caneca que, no seu entendimento, sempre haviam estado na vanguarda da política nacional. Trazia ao seu argumento a ideia da valorosa contribuição oferecida no passado pelos homens da Igreja, para sustentar as suas propostas. Alegava, ainda, que aquela exclusão não encontrava precedente em qualquer outro país e que vedar os direitos de cidadania ao clero seria um erro licitamente implantado na constituição. O caráter pernicioso dessa disposição foi também apontado pelos deputados baianos Joaquim Tosta e Cesar Zama, pelo deputado pernambucano José Mariano Carneiro da Cunha e pelo senador potiguar Amaro Cavalcanti. Segundo este último,

politicamente falando, é indiferente que alguém traje uma batina, vista uma farda ou uma simples casaca. Sé é cidadão brasileiro, se contribui para as necessidades da Nação, deve todo o indivíduo, perante a letra da Constituição, ter iguais direitos políticos.⁴³²

Ao subir à tribuna, o deputado Badaró acusava os membros do Governo Provisório de perseguirem com as medidas a “única força que a revolução não teve o poder de aniquilar”⁴³³. A medida, segundo ele, se fazia “vergonhosa” e não encontrava quem abertamente a defendesse no congresso: nem mesmo os “membros do Governo [que] deviam estar aqui hoje na estacada defendendo com ardor a sua obra nefanda; mas fogem envergonhados por verem-na condenada quase unanimemente pelo Congresso”⁴³⁴. Para o deputado mineiro, ao excluir o clero do congresso, os membros do governo manifestavam-se temerosos do povo, pois, caso eleitos, os religiosos não se dobrariam às “imposições dos dominantes da Pátria”⁴³⁵.

Embora as discussões a respeito da capacidade eleitoral do clero tenham se arrastado por diversas sessões do congresso, poucas foram as conquistas obtidas pela Igreja nesse item. Conforme se pode verificar no Quadro 2, foram propostas diversas emendas ao artigo 70 do projeto constitucional, permanecendo este inalterado até a aprovação da constituição. Uma pequena, mais significativa, vitória, no entanto, registrou-se com relação ao artigo 26, acordando os congressistas por uma medida protelatória.

⁴³¹ DECRETO DO GOVERNO PROVISÓRIO DA REPÚBLICA, nº 510, de 22 de junho de 1890.

⁴³² BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. I, p. 985-986.

⁴³³ Ibid. p. 946.

⁴³⁴ Ibid. p. 946.

⁴³⁵ Ibid. p. 946-947.

O artigo 26 previa a inelegibilidade para o Congresso Nacional de todos os clérigos e religiosos regulares e seculares, de qualquer confissão. No texto aprovado pela assembleia, omitiram-se os quesitos que impossibilitariam o acesso eleitoral, incluindo-se no artigo 27 que o congresso declararia, em lei especial, os casos de incompatibilidade eleitoral. No entanto, a votação mais importante era a da matéria contida no artigo 70, já que, na prática, o artigo 26 estava circunscrito a ele e era diretamente dependente deste. Não adiantaria franquear o acesso ao Congresso se aos religiosos não fosse permitido a eles votar e serem votados.

Colocado a votos em 15 de janeiro, da maneira exata em que constava no projeto, o artigo 70 foi aprovado pela maioria dos congressistas, sendo recusadas todas as emendas. A permanência do dispositivo representou uma derrota para a Igreja. Ainda assim, a supressão dos impedimentos postos no artigo 26 atenuou esta perda. Nesta resolução, previa-se a exclusão radical dos direitos políticos de religiosos regulares e seculares, incluindo os arcebispos, bispos, párocos e todos os sacerdotes que exercessem autoridade nas suas respectivas confissões. O artigo 70 determinava a restrição somente aos que pertencessem a ordens monásticas, companhias ou congregações, abrindo-se a possibilidade do acesso eleitoral ao clero secular. Não obstante, os representantes constituintes, defensores do catolicismo, passariam a lutar nas discussões subsequentes pela possibilidade ampla do acesso político, lutando agora pelos direitos também do clero regular.

Na sessão de 29 de janeiro, o deputado Cesar Zama defendeu a exclusão da restrição política imposta ao clero regular. Segundo ele, esta medida era contrária ao princípio quase unanimemente aprovado em primeira discussão, figurando no quarto parágrafo do artigo 72, que determinava que nenhum cidadão poderia ser privado de seus direitos políticos e civis, nem eximir-se do cumprimento de qualquer dever cívico por motivo de crença ou função religiosa. Segundo o deputado baiano, conservar a medida “seria apenas manter disposição inútil, odiosa, que somente revelaria o espírito de hostilidade contra a religião católica, de que se deixava tomar o autor do projeto na ocasião em que se elaborava”.⁴³⁶ Na mesma ocasião, ocupou a tribuna o deputado gaúcho Alfredo Cassiano do Nascimento que, da mesma maneira, colocou-se contrário à restrição do direito do voto aos membros do clero regular.

Iniciadas as votações a este respeito no dia 13 de fevereiro, as reclamações dos partidários da extensão dos direitos políticos ao clero regular não encontraram apoio na maioria dos constituintes. O texto que legitimava as restrições, que a esta altura das

⁴³⁶ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. III, p.358.

discussões encontrava-se no artigo 69, permaneceu inalterado, após a segunda e a terceira discussão. A restrição ao clero regular seria por fim consagrada, sendo novamente colocada no artigo 70 da constituição aprovada em 1891. Se a vitória da Igreja não foi plena nesse ponto, é possível vislumbrar que as restrições foram atenuadas, já que ficou garantido o acesso à política ao clero secular.

3.4.3. Debatendo os limites da mão morta

O projeto do Governo Provisório reafirmava no texto constitucional os chamados limites de mão-morta, uma herança dos tempos do padroado que já aparecera no decreto de sete de janeiro, gerando, desde então, fortes protestos por parte do clero católico. Insistindo na medida, os membros do governo teriam dificuldade de vê-la aprovada no congresso. O dispositivo recebeu várias emendas na Comissão dos 21, o que sugeria o entendimento de que não era tolerável, em um regime moderno e defensor das plenas liberdades, a existência de uma medida “retrógada e perseguidora do catolicismo”⁴³⁷.

Em seu discurso de 26 de dezembro, Francisco Badaró apontava os motivos que haviam levado os legisladores a incluírem no projeto de constituição tal medida ofensiva aos direitos da Igreja. As leis de mão-morta, segundo ele, colocavam “o Estado na posição do saltador noturno a rodear os conventos, esperando que morra o último frade para arrecadar os bens da ordem.”⁴³⁸ No mesmo sentido pronunciou-se o deputado amazonense Raymundo Nina Ribeiro, contestando a medida, com o argumento de que as relações de dependência entre o Estado e a Igreja haviam sido encerradas com o decreto 119-A. Também Antônio Dutra Nicácio, deputado mineiro, discursou em favor das ordens religiosas, defendendo não ser direito do Estado se envolver na vida econômica de qualquer religião, o que só poderia ocorrer caso alguma delas perturbasse a ordem social.

Confirmando a recusa de muitos constituintes em aceitarem a manutenção dos limites de mão-morta, durante a primeira discussão do projeto foi proposta uma série de emendas supressivas ao terceiro parágrafo do artigo 72, como mostra o Quadro 3, que visavam impedir que tais restrições fossem impostas às ordens religiosas. No entanto, se os clamores pela

⁴³⁷ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. I, p. 899.

⁴³⁸ Ibid. p.949.

eliminação da medida foram grandes, não eram compartilhados pela maioria, ao menos àquele momento. Posta a votos, no dia 15 de janeiro, foram rejeitadas todas as emendas supressivas, aprovando-se o dispositivo exatamente como tinha sido apresentado pela Comissão dos 21. Os debates em torno do tema se prolongariam, assim, na segunda discussão do projeto constitucional.

Na sessão de 29 de janeiro o tema foi novamente trazido à pauta, nas manifestações efusivas de três de seus membros. Para o deputado baiano Francisco dos Santos, os limites da mão-morta seriam como um “borrão indelével, uma lei obsoleta e vetusta”⁴³⁹ que seria enxertada arbitrariamente na constituição republicana. Epitácio Pessoa, deputado pela Paraíba, tomou a tribuna para denunciar a contrariedade da limitação, retomando o argumento, utilizado por outros constituintes, de que fora determinado que os cultos não mantivessem relação de dependência com o Estado, não podendo este, por sua vez, embaraçá-los. Por último, o deputado baiano Cesar Zama, para quem a questão dos limites da mão-morta “tem sido, aqui, tão brilhantemente discutida por outros, que mais competência têm, do que eu, que bem poderia dispensar-me de aduzir considerações sobre ela”. Ainda assim, o deputado não se privava de registrar sua indignação com a existência de daquele dispositivo “ultrapassado” em um regime moderno e de liberdade. Considerava assim “indispensável, portanto, substituir as palavras – *observados os limites postos pelas leis de mão morta* – pelas palavras – *observadas as disposições do Direito comum.*”⁴⁴⁰

No dia 12 de fevereiro, após a segunda discussão, o parágrafo relativo os limites de mão-morta foi submetido à votação, obtendo vitória os defensores das ordens religiosas. Não constando das atas o número dos votos recebidos, registrava-se a aprovação:

[d]a seguinte emenda ao §3º, oferecida pelo Sr. 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.⁴⁴¹

Desta forma, o texto aprovado na segunda votação, que passaria ao texto final promulgado em 24 de fevereiro, determinava apenas que “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”. Não se conjurava, assim,

⁴³⁹ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. III, p.337.

⁴⁴⁰ Ibid. p. 359.

⁴⁴¹ Ibid. p.587.

qualquer limitação relativa à posse dos bens da Igreja, permitindo-se que as ordens religiosas pudessem se reestruturar.

3.4.4. As disputas em torno do casamento civil

O casamento civil foi um dos assuntos mais polêmicos entre aqueles relativos aos interesses da Igreja no congresso constituinte. Sob a ótica religiosa, considerava-se a instituição do casamento civil a porta de entrada para outros “desregramentos”, como o divórcio e, com ele, a desestruturação da família. Do ponto de vista político, havia o entendimento de que cabia ao Estado regular os aspectos legais da família e, por esse motivo, a responsabilidade sobre a instituição do casamento. Em meio a este impasse, a imposição do Governo Provisório imputava aos católicos, segundo suas lideranças, um conflito de consciência incompatível com a liberdade que a república propagandeava garantir. Foi nessa linha de argumentação que os constituintes católicos, agindo de acordo com as premissas defendidas pelos líderes da Igreja, encaminharam os protestos contra a medida consagrada no quarto parágrafo do artigo 72 do projeto constitucional, segundo a qual “A república só reconhece o casamento civil, que precederá sempre as cerimônias religiosas de qualquer culto”⁴⁴².

Joaquim Inácio Tosta, um dos mais importantes defensores do catolicismo na constituinte, denunciava a medida como um atentado contra a consciência católica:

(...) porque o católico, não considera legítimo o casamento civil, que para ele é concubinato condenável: o católico só reconhece o casamento sacramento, instituído por Cristo. Conseqüentemente, quando se estabelece a obrigação do casamento civil antes do religioso, impondo-se ao católico a fórmula: - Recebo a vós F... por minha *legítima* mulher, atenta-se contra o princípio democrático da liberdade de consciência, porque o católico não pode considerar legítima a mulher que a sua consciência de crente diz ser uma concubina.⁴⁴³

Também Francisco Badaró manifestou-se sobre o tema, recomendando que nenhum católico, fiel ou clérigo, deveria prestar obediência à precedência do casamento civil já que

⁴⁴² DECRETO DO GOVERNO PROVISÓRIO DA REPÚBLICA, nº 510, de 22 de junho de 1890.

⁴⁴³ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. I, p. 892.

aquela era uma lei “impossível”⁴⁴⁴. Embora não constasse referência direta, a associação do casamento civil a uma “lei impossível” era uma remissão à doutrina divulgada pelos padres ultramontanos em *O Apóstolo*, que havia sido minuciosamente exposta no *Guia Prático do casamento civil* editado por aquele órgão, analisado no Capítulo 2 desta dissertação.

Na sessão do dia 2 de janeiro de 1891, o deputado por São Paulo, José Luiz de Almeida Nogueira, colocou-se ao lado daqueles que rejeitavam o casamento civil, sem filiar-se, no entanto à bancada católica. Como justificativa para a reprovação do dispositivo apontava a fragilidade de sua redação. Para o deputado, afirmar que a república só reconhecia o casamento civil não era verdade: “reconhece, também, o casamento religioso já celebrado. Se assim não fosse, não poderia aceitar os efeitos jurídicos de todos os casamentos existentes. Não haveria uma família legítima no Brasil”⁴⁴⁵, afirmava o deputado. Embora alegasse compreender a intenção do legislador, Almeida Nogueira acusava sua falta de competência, que transparecia na forma equivocada com que o projeto fora redigido.

A crítica do deputado, no entanto, não se restringia à redação. Ele alegava que as disposições do direito civil não eram de competência da União, mas sim dos estados, arbitrando desta forma a constituição sobre assuntos que não eram de sua alçada.

O deputado paulista era, no entanto favorável às restrições impostas no parágrafo que versava sobre o casamento. Segundo ele, à república importava apenas o casamento civil, sendo as celebrações religiosas demandas individuais de cada crente. Dessa forma, graças ao que chamou de “espíritos intolerantes em sua campanha anarquizadora”⁴⁴⁶, que incentivavam os fieis para que, celebrando o rito católico, não se prestassem ao ato civil, a medida se fazia necessária. O radicalismo dos padres exigia que medidas também radicais fossem tomadas.

Em oposição aos argumentos das lideranças católicas relativos ao casamento civil, tiveram destaque as atuações do baiano J.J. Seabra e do cearense Barbosa Lima, que se pautavam principalmente pelas seguintes justificativas: a obrigatoriedade do casamento civil protegia as famílias das propagandas dos padres que se negavam a aceitar a instituição do casamento civil, privando dessa forma os fieis de contarem com a regulamentação oficial sobre suas uniões; a laicização do casamento igualava os cidadãos, já que não se toleravam diferenciações pautadas em questões religiosas.

⁴⁴⁴ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. I, p. 923.

⁴⁴⁵ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. II, p. 54.

⁴⁴⁶ *Ibid.* p. 59.

Na sessão de 15 de janeiro, tendo sido apresentadas as emendas relacionadas no quadro número 4, deu-se a primeira votação, tendo duas delas obtido parecer favorável da maioria. A emenda do deputado Amphilóphio de Carvalho, determinando que a precedência do ato civil às cerimônias do casamento religioso fosse suprimida, foi aprovada em votação apertada, vencendo por 77 votos a favor e 73 contra. Também foi aprovada a sugestão de Eptácio Pessoa para os casamentos fossem gratuitos, sem registrar-se, no entanto, o número de votos na ata da sessão. Após a primeira discussão, portanto, o dispositivo apresentava a seguinte redação: “a república só reconhece o casamento civil cuja celebração será gratuita”.

Na segunda discussão, alguns representantes, como o deputado mineiro Francisco Corrêa Ferreira Rabello e o baiano José Augusto de Freitas, manifestaram-se contrários à supressão da precedência do casamento civil sobre o religioso, clamando em defesa dos direitos da família pela manutenção do texto do dispositivo como havia sido estabelecido no projeto do Governo Provisório e avalizado pela Comissão dos 21. Segundo os deputados, mantendo-se a flexibilidade no tema, os padres continuariam a pregar contra o casamento civil, com o que concordou Eptácio Pessoa, segundo quem “os padres, salvas honrosas exceções não t[inham] sido muito leais”⁴⁴⁷, travando campanha sem trégua contra a instituição.

As emendas propostas na segunda discussão, pela manutenção da precedência do casamento civil, não foram aprovadas, não sendo incorporadas à carta constitucional. Se o casamento civil era o único reconhecido pelo Estado, não se colocava mais como obrigação ser ele anterior ao religioso, o que representaria um atendimento parcial ao pleito dos líderes da Igreja, já que ao menos desapareceram as limitações previstas no projeto constituinte.

3.4.5. A secularização dos cemitérios

A determinação da jurisdição sobre os enterramentos colocava em lados opostos, desde a segunda metade do século XIX, as autoridades católicas e os representantes do Estado. Segundo Cláudia Rodrigues,

do lado da Igreja importava defender o que considerava ser o sepultamento eclesiástico, secularmente adotado no interior ou em torno das igrejas, e a partir de meados do século XIX, nos cemitérios públicos extramuros. Do lado oposto, tratava-

⁴⁴⁷ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. III, p.345.

se de permitir o acesso indistinto de todos os cadáveres aos cemitérios públicos, contrariamente as restrições impostas pela Igreja, segundo as quais os campos santos destinavam-se tão somente aos cidadãos católicos.⁴⁴⁸

Procurando estender os mesmos direitos a todos os cidadãos – independentemente da religião professada – e dando prosseguimento à separação do Estado dos domínios da religião, o projeto constitucional trazia no quinto parágrafo do artigo 72 a proposta que consolidava o caráter secular dos cemitérios, consagrando a transferência de sua administração às autoridades municipais. A medida ratificava o decreto nº 789, de 27 de setembro de 1890, que dera o primeiro passo rumo à secularização dos cemitérios.

Os protestos dos católicos se fizeram ouvir desde essa ocasião, fosse através da imprensa, fosse nos documentos emanados do episcopado, e foram retomados durante os trabalhos constituintes.

Para o Joaquim Tosta, se a promiscuidade não poderia ser aceita em vida pelos católicos, não poderia ser tolerada também após a morte. Em sua interpretação – retomando os argumentos do episcopado – depositar os cadáveres dos fiéis no mesmo local em que fossem enterrados “apóstatas e hereges” autorizava uma mistura indesejada, a qual abalava a santidade da “última morada” e, conseqüentemente, o “bom destino” dos mesmos. A medida configurava, portanto, uma violência contra as crenças católicas. Em suas palavras, “desde que o católico não aceita a promiscuidade de enterramento, não quer na sepultura descansar ao lado de um ateu ou do blasfemador, é evidente que semelhante medida ofende suas crenças”⁴⁴⁹.

Ao contrário de Joaquim Tosta, alguns membros da “bancada católica”, cientes do projeto de laicização do Estado, optaram pela proposição de medidas conciliatórias entre as aspirações do governo e as da Igreja. O deputado Nina Ribeiro, por exemplo, concordava com o projeto constitucional no tocante ao dever das municipalidades de zelarem pela higiene e pela segurança dos cemitérios, mas considerava uma violência contra as consciências privar as confissões religiosas do direito de velar pelos seus mortos, ou forçar a todas elas que utilizassem um mesmo cemitério. O deputado mineiro Antônio Affonso Lamounier Godofredo e o capixaba Muniz Freire advogavam a necessidade de existirem cemitérios seculares para evitar que “alguns padres, dominados mais pelo fanatismo do que mesmo pelos

⁴⁴⁸ RODRIGUES, Cláudia. Os cemitérios públicos como alvo das disputas entre Igreja e estado na crise do Império. *Diálogos*, DHI/PPH/UEM, v. 13, n.1, p. 120.

⁴⁴⁹ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. I. p. 42.

sentimentos de caridade e religião, mandem atirar ao campo os cadáveres dos livre-pensadores, negando-lhes, assim um punhado de terra no jazigo eterno dos mortos”⁴⁵⁰. Para Godofredo, a fim de evitar a repetição de episódios ocorridos nos tempos da monarquia⁴⁵¹ que, segundo o deputado mineiro, davam prova do atraso intelectual em que vivia a sociedade brasileira, impunha-se a existência de cemitérios administrados pelos municípios. No entanto, pelo bem das liberdades de consciência de cultos, acreditava ser necessário que as irmandades e corporações religiosas tivessem o direito de construir e administrarem os próprios cemitérios, contanto que fossem esses sujeitos às leis de higiene, de estatística e de polícia.

Em primeira votação, não obstante as diversas emendas apresentadas, como apresentado no Quadro 5, o texto foi aprovado com pouquíssimas alterações, com a seguinte redação: “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”⁴⁵². Indicando uma aparente conciliação entre os interesses em disputa, o assunto não mais foi levado à nova discussão, sendo incorporado ao texto final da constituição.

3.4.6. Ensino laico para um Estado laico

Cientes do importante papel desempenhado pelo clero na perpetuação do domínio ideológico da Igreja Católica, os autores do projeto constitucional haviam se preocupado em tornar leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos. Assim, pareciam buscar afastar os jovens brasileiros da “influência deletéria”⁴⁵³ representada pelos padres em sua ação pedagógica, impedindo a difusão das novas ideias, capazes de pôr o país no caminho da modernidade – os “erros modernos”, segundo o papa Pio IX. Deter, portanto, esse poder era o que buscava o Governo Provisório, afastando dos bancos escolares a interferência da religião. Além disso, laicizar a educação cumpria ainda o mesmo objetivo da instituição do casamento civil e da secularização dos cemitérios: garantir que no Brasil pudessem viver fieis de outras

⁴⁵⁰ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. II, p. 447.

⁴⁵¹ Para este tema ver RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do Além: a secularização da morte no Rio de Janeiro, séculos XVIII -XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

⁴⁵³ Assim considerava Lauro Sodré. Ver MELLO, Maria Tereza Chaves de. *A república consentida: cultura democrática e científica do final do Império*. Rio de Janeiro: Ed. FGV: Ed. UFRRJ, 2007. p. 104.

denominações, diferentes da católica, como seria o caso de imigrantes de alguns países que se dirigiam para o país.

Fazendo coro com os argumentos dos bispos em seus documentos, os membros da “bancada católica” recusavam-se a admitir a laicização do ensino, alegando que a medida comprometia o futuro da nação já que, sem a influência da Igreja, os valores e virtudes da “boa sociedade” deixariam de ser inculcados na população, empurrando o país a uma de “desordem social”⁴⁵⁴.

O deputado Lacerda Coutinho, por exemplo, revelava preocupação com o “caos social” e, embora apoiasse a adoção de medidas laicizantes, apresentava ressalvas, como aquelas relativas à necessidade de manter-se o ensino religioso nos estabelecimentos em que os alunos ficassem afastados de suas famílias, como nos internatos, uma vez que nesses casos aquelas estariam impossibilitadas de oferecer aos seus filhos tal orientação. Em seu discurso, o deputado argumentava que, por mais que não fosse uma obrigação do Estado, o ensino religioso não deveria ser desprezado pelos governantes, pois era ele capaz de evitar o desregramento moral para o qual alertavam os líderes da Igreja.

Em 14 de janeiro de 1891, Alexandre José Barbosa Lima tocou em outra questão polêmica relacionada ao tema do ensino religioso. Lembrava o deputado cearense o dispositivo que determinava a expulsão dos jesuítas do país, sendo, no entanto, entre as ordens católicas, a Companhia de Jesus aquela que mais se destacava na atividade educacional. Para Barbosa Lima, laicizar o ensino, impedindo a existência de estabelecimentos como aqueles que pertenciam aos jesuítas, correspondia a uma restrição da liberdade individual incompatível com as propostas republicanas. Além disso, no debate travado com o deputado pelo Distrito Federal, João Baptista de Sampaio Ferraz, Barbosa Lima afirmava não ser a educação pública existente no país capaz de suprir a ausência das ordens religiosas.

Em 15 de janeiro, em primeira votação, confirmaram-se os anseios pela educação laica, sendo rejeitadas as medidas propostas pelas lideranças católicas. No que respeita ao tema da laicização do ensino, os pleitos da Igreja foram sumariamente desprezados, não tendo sido as campanhas empreendidas em seu nome capazes de promover a alteração do texto constitucional. Restava aos constituintes comprometidos com o catolicismo retomar o debate em segunda discussão, para que os projetos católicos fossem em alguma medida atendidos.

⁴⁵⁴ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. II, p. 324.

Em 29 de janeiro, o deputado baiano Francisco dos Santos Pereira retomou os protestos contra o laicismo imposto à educação. Utilizando-se do argumento da “maioria católica”, declarava não ser possível contestar o direito conquistado pela Igreja na área do ensino. Seu pronunciamento retomava argumentos da pastoral coletiva, relativos à posição de destaque alcançada pela Igreja, conquistando esta prerrogativa graças aos “bons serviços” que vinha prestando à nação, desde os tempos da colonização. Santos Pereira reconhecia ser a instrução civil um dos primeiros meios da civilização de um povo, defendendo serem todos os governos obrigados a promovê-la, não tolerando, no entanto, que tal dever fosse cumprido à custa da liberdade individual de cada cidadão e do direito de escolha de que cada um deveria gozar.

Seus argumentos, conforme assinalava, baseavam-se em sua própria experiência, como médico, e em sua carreira do magistério. Nesse sentido, Santos Pereira apresentava-se como mais afeito às ideias racionalistas e materialistas do que às de cunho espiritualista, logrando reconhecer, entretanto, as influências morais e religiosas no ensino oferecido à população. A proposta de laicização era no seu entendimento inexecutável, constituindo uma “utopia” da modernidade, fruto, em grande parte, do “ateísmo social” que se buscava implantar. Referia-se, também, ao exemplo da Revolução Francesa:

Portalís, quando foi encarregado pelo primeiro Cônsul, em 13 Germinal, do ano 10º da República, de dar parecer sobre o ensino em França, dizia, no relatório que dirigiu ao corpo legislativo: “É tempo das teorias calarem-se diante dos fatos. Não há instrução sem educação, nem educação sem moral e sem religião.(...) Os professores têm ensinado no deserto. A instrução é nula há dez anos; é preciso tomar a religião por base da educação. (...) Assim, toda a França apela para a religião, em socorro da moral e da sociedade.”

Dizia da mesma forma Guisot, na Câmara dos deputados em 1883: “É preciso que a atmosfera geral da escola seja moral e religiosa; trata-se aqui da educação ainda mais do que de ensino. A instrução religiosa se associa a instrução inteiramente a todos os atos do mestre e das crianças. Senhores, atendei a um fato, que nunca irrompeu talvez com tanta evidência, como em nosso tempo: o desenvolvimento intelectual quando é unido ao desenvolvimento moral e religioso é excelente, mas o desenvolvimento intelectual só, separado do moral e religioso, torna-se princípio de orgulho, de insubordinação, de egoísmo e, por conseguinte, de perigo para a sociedade”.⁴⁵⁵

O deputado clamava ainda que se evitasse a implantação de princípios “subversivos da moral social”, como acreditava ser a educação laica, não sendo os constituintes arrastados “pelo espírito das novidades ou pela extravagância das ideias disseminadas pelo último livro

⁴⁵⁵BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. II, p. 336.

que o último vapor traz”⁴⁵⁶. Concluía seu discurso bradando por uma educação livre, cabendo ao Estado intervir somente onde os cidadãos não pudessem chegar.

Quero que o ensino seja livre, derramado profusamente no seio das populações; não admito que o Estado queira usurpar os direitos da paternidade, nem tomar a direção da família e inculcar no seio da mocidade, que vem a ser a base da sociedade, elementos dissolventes, em vez de sementes fecundantes da moral social e cristã.⁴⁵⁷

Em segunda votação, em 14 de fevereiro, a única alteração aprovada no parágrafo relativo ao ensino foi aquela proposta por Julio de Castilhos, aconselhando o acréscimo da palavra “livre” a palavra “leigo”. Às vésperas da aprovação da constituição, em 23 de fevereiro de 1891, sendo novamente apresentada a emenda, a mesma foi rejeitada, como mostra o Quadro número 6, consagrando-se a forma laica do ensino no texto constitucional: “será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos”.

3.4.7. Da liberdade das ordens religiosas

Grande parte das reformas laicizantes postas iniciadas com a implantação da república, que se tentava ratificar no texto da constituição federal, foram acusadas pelas lideranças do catolicismo de serem frutos das ideias novas que chegaram ao Brasil ao longo da segunda metade do século XIX, por eles consideradas como “erros modernos”. No entanto, a medida contida no oitavo parágrafo do artigo 72, proibindo a fundação de novas ordens religiosas e a admissão de noviços pelas existentes, determinando ainda a expulsão da Companhia de Jesus do país, não era matéria recente. Os conflitos entre e as ordens religiosas e o Estado, bem como as iniciativas deste para ver-se livre da presença das ordens regulares, acompanharam boa parte da história da Igreja no Brasil.

Desde a administração do Marquês de Pombal, quando os padres jesuítas foram expulsos de Portugal e das suas colônias, manifestavam-se as antipatias contra as ordens religiosas. O decreto pombalino de 1759 que expulsava a Companhia de Jesus tratava seus integrantes por “rebeldes, traidores, adversários e agressores que estão contra a minha real pessoa e Estados, contra a paz pública dos meus reinos e domínios, e contra o bem comum

⁴⁵⁶ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. II, p. 337.

⁴⁵⁷ Ibid. p. 337.

dos meus fiéis vassallos.”⁴⁵⁸ Este entendimento perdurou sob a monarquia, transparecendo no polêmico item do projeto da primeira constituição republicana.

Em seu discurso de 24 de dezembro, Joaquim Tosta, recebendo o apoio de Cesar Zama, manifestava indignação contra a proibição da presença dos jesuítas no Brasil.

É na verdade uma vergonha para a nascente República do Brasil fazer referência, na lei fundamental de sua organização política, as leis draconianas de Marques de Pombal, a essas leis bárbaras, que condenavam a força os jesuítas expulsos que voltassem a Portugal e os que acoitassem em suas casas!⁴⁵⁹

Tosta denunciava ainda o caráter irônico da medida, uma vez que, dentre os ministros do Governo Provisório, havia, segundo ele, quem confiasse a educação de seus filhos aos colégios jesuítas.

Mesmo entre os que apoiavam o projeto do Governo, havia quem não concordasse com a medida contrária aos jesuítas, como era o caso do baiano J. J. Seabra. . Por acreditar que os jesuítas não representassem mal à sociedade brasileira, ressaltava o deputado baiano:

Eu já disse senhores, o meu apoio ao Governo não é incondicional; eu não voto pelo artigo que expelle os jesuítas (Muito bem; muito bem).
Em primeiro lugar, eu direi que isso não é matéria constitucional; uma Constituição deve ser a suma de princípios simples, garantidores da liberdade e da ordem, deve definir sua forma de governo, o território, os poderes públicos, suas atribuições e as garantias individuais. Uma Constituição que expelle e que posterga os direitos de quem quer que seja, não é uma Constituição que liberta, é uma Constituição que oprime⁴⁶⁰.

Retomando o argumento sobre a suposta incompatibilidade da república para com as medidas formuladas pelo distante Marques de Pombal, o deputado Nina Ribeiro protestava contra a expulsão dos jesuítas, lembrando que nem naquela época a medida fora capaz de coibir sua existência no país, mantendo a ordem sua atuação ao serviço da educação. Em seu entendimento, o dispositivo constitucional, caso mantido, teria efetividade nula, como ocorrera sob a colônia e o império.

Em primeira discussão, foram apresentadas diversas medidas ao parágrafo que dispunha sobre a expulsão dos jesuítas e a proibição das novas ordens, tanto de autoria de lideranças da “bancada católica” como de constituintes que, em outras oportunidades, votaram contrariamente aos interesses da Igreja, conforme se pode depreender do Quadro 7.

⁴⁵⁸ Decreto de expulsão dos Jesuítas, 3 de Setembro de 1759.

⁴⁵⁹ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. I, p. 865.

⁴⁶⁰ Ibid. p. 871.

Posta a votos em 16 de janeiro, foi aprovada a emenda supressiva de autoria de Barbosa Lima, sendo rejeitadas todas as demais nessa matéria.

3.5. A acomodação final entre o projeto católico da igreja e o laicizante do governo

Como já referido anteriormente neste trabalho, por ocasião da segunda discussão do projeto constituinte, o deputado mineiro Costa Machado usou a imagem do lusco-fusco para referir-se às divisões existentes no congresso nos assuntos relativos à religião. Para o deputado, não era possível afirmar o predomínio da corrente que defendia o modelo do Estado religioso, nem de seus opositores, defensores do Estado laico. Tais divergências levaram a que fossem obtidas vitórias em ambos os lados, como tentamos demonstrar nas páginas anteriores.

Se o projeto enviado pelo governo previa medidas laicizantes nas questões relativas à religião, especialmente o catolicismo, evitando contemporizar com o clericalismo, nas palavras de Campos Salles, o texto constitucional, afinal aprovado em 24 de fevereiro, consagrava certa acomodação de interesses.

No que se refere às restrições propostas à atuação das ordens religiosas, confirmou-se somente à medida que negava os direitos políticos ao clero regular. Pode-se sugerir que mesmo esta proibição não confrontava os anseios da hierarquia católica, já que uma de suas estratégias, voltadas à moralização da vida eclesiástica, era o afastamento dos padres de todos os serviços políticos. Os demais dispositivos de interesse das ordens, relativos à expulsão dos jesuítas, a proibição de fundarem-se novas ordens e à manutenção dos limites de mão-morta, não foram incorporados ao texto da Constituição.

Os acertos para a regulamentação do casamento civil e a secularização dos cemitérios não permitiram, por sua vez, a aprovação de medidas hostis ao culto católico. Embora consagrasse a supremacia do poder civil, a Constituição não embargava a realização de cerimônias religiosas próprias a esses momentos.

Foi ratificada a laicidade do ensino ministrado nos estabelecimentos públicos, mantendo-se a permissão para que religiosos criassem escolas às quais recorria grande parte das famílias abastadas para a educação de seus filhos, e oferecendo nelas o ensino religioso.

Como se pode ver, a laicidade do projeto constitucional e de seus idealizadores do Governo Provisório não saiu ileso das discussões realizadas no congresso. Seus opositores se

utilizaram de estratégias retóricas para a persuasão dos constituintes, conquistando vitórias importantes para a Igreja Católica, como já demonstramos. Nas próximas páginas, destacamos outros elementos que fortaleceram os pleitos católicos, como a última investida episcopal aos constituintes e as alianças entre a “bancada católica” e outra representação importante na assembleia, o grupo dos positivistas.

3.5.1. O último clamor episcopal: a representação de Dom Macedo Costa à assembleia constituinte

Nas páginas anteriores, apresentamos algumas iniciativas do episcopado brasileiro, destinadas a barrar o projeto de laicização do Estado do Governo Provisório. Por tímida que fosse sua presença no território brasileiro, uma vez livres das amarras que limitavam suas ações sob a monarquia, os bispos emitiram uma série de documentos, contendo ordenações práticas que davam provas de seu empenho na defesa dos interesses da Igreja.

No intervalo de um ano, entre a proclamação república e a instalação do congresso constituinte, os bispos prepararam três documentos oficiais – as reclamações ao chefe do governo e aos membros do congresso e a Pastoral Coletiva de 1890 – com os quais visavam interferir sobre o processo de regulamentação das relações entre a Igreja e o Estado. Além destes documentos, após iniciadas as sessões constituintes, o episcopado, representado por seu principal líder, o arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil, Dom Antônio de Macedo Costa, lançou-se em nova campanha contra as medidas laicizantes contidas no projeto constitucional, marcando mais uma vez a intenção de influenciar os rumos daquela discussão.

O bispo fez na ocasião o deputado baiano Amphilophio de Carvalho portador da *Representação do Arcebispo da Bahia, representando contra diversas disposições do projeto de constituição*, enviada aos membros da assembleia em 12 de janeiro de 1891. Pretendendo apresentar o documento a seus colegas, o deputado baiano declarou sua a intenção de proceder à leitura da representação do bispo, assumindo para si mesmo uma função que cabia ao primeiro secretário da mesa⁴⁶¹. Desta forma o deputado poderia reforçar o argumento contido na representação, fazendo uso dos instrumentos retóricos a que se referiu Costa Lima.

⁴⁶¹ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. II, p. 462.

Para fazer jus ao estilo retórico em que o documento fora escrito, não bastava que o documento fosse simplesmente lido; ele deveria ser discursado com grande eloquência, lançando mão de artifícios interpretativos e “gesticulatórios” e acentuando com o verbalismo inflamado o seu tom moralista⁴⁶². O documento, no entanto, foi encaminhado à mesa, sendo lido na sessão seguinte, como previa o regimento da assembleia.

Procedendo-se, enfim, a leitura da representação no congresso, a nela o prelado afirmava:

Não sou órgão, neste momento, de um grupo de crentes, perdidos em algumas das nossas colônias, e que, ainda assim, mereceriam vossa maior atenção; sou órgão autorizado da religião desta Nação católica e apresento-vos justificadas reclamações, em nome do episcopado nacional, de todo o clero brasileiro, em nome da crença cristã, a que pertence o nosso povo, a que, vós mesmos, senhores, dizeis pertencer e, de fato, pelo vosso batismo, pertenceis.

Além de destacar sua autoridade, o bispo demonstrava também conhecer seus destinatários, afirmando que estes, ao menos pela herança familiar, pertenciam também ao catolicismo.

Alertando a audiência sobre a responsabilidade que recairia sobre ela caso lhe negasse obediência, Dom Macedo Costa lembrava o risco de “caos social” que a separação absoluta entre Estado e Igreja poderia acarretar, já que, livres desta, os fieis estariam propensos a se atirar em “abismos morais”.

Esta Nação querida é quem vos pede o respeito a sua fé, o livre exercício de sua disciplina e de seu culto.

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 religião, perturba, gravemente, a consciência da Nação, e produzirá os mais funestos efeitos, mesmo na ordem das coisas civis e políticas. Uma nação separada oficialmente de Deus torna-se ingovernável e rolará por um fatal declive de decadência até o abismo em que a devorarão os abutres da anarquia e do despotismo. Já pusemos todos de sobreaviso na Pastoral Coletiva.⁴⁶³

Dom Macedo Costa fazia recurso, também, à autoridade do papa, recordando a determinação de que a Igreja respeitava todas as formas de governo, não podendo, por esse motivo, ser tratada como inimiga da nação, como, no seu entendimento, fazia o projeto do Governo Provisório. Referindo-se ao cardeal secretário de Leão XIII, Mariano Rampolla, o

⁴⁶² Cf. COSTA LIMA, Luiz. *Da existência precária: o sistema intelectual brasileiro*. In: _____. *Dispersa demanda*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981. p. 7.

⁴⁶³ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. II, p. 465.

bispo lembrava o papel fundamental desempenhado pela Igreja, que os constituintes não poderiam negar.

Nós vimos em adjutório à sociedade civil, oferecendo-lhe aquilo que ela por si mesma não pode dar-se, isto é, almas preparadas as virtudes sociais, dedicadas ao bem da humanidade, dignas de honrá-la, capazes de bem servi-la.
 Não somos, homens políticos, mas homens espirituais, que reclamamos a liberdade de nossas consciências, das nossas almas e, por isso, invencíveis. Não somos de temer, mas, também, não tememos. Non timemus, Nec terremus.⁴⁶⁴

A última súplica dirigida pela Igreja ao congresso constituinte terminava clamando pela eliminação das cláusulas ofensivas a sua liberdade, afirmando os direitos dos católicos de professarem sua religião, como sempre haviam feito, e alertando, mais uma vez, para os riscos que a separação completa entre o Estado e a religião poderia acarretar.

Se a Constituição que for aprovada violar a consciência católica; se ela ferir com odiosas disposições de exceção a fibra religiosa do povo brasileiro, um conflito permanente se estabelecerá no seio da nossa querida Pátria, conflito que devemos todos considerar com a maior das calamidades.

(...)

Não recuseis a aliança e o apoio desta força moral, que dirige e contém um povo nos limites do dever e da obediência aos poderes constituídos, quando estes sabem promover o bem do povo, respeitando a sua fé e as suas justas liberdades.⁴⁶⁵

Caberia então esperar que seu pronunciamento fosse acolhido pelos constituintes ou que a “bancada católica” lograsse reforçar a defesa de sua causa, por meio de novas alianças.

3.5.2. Conquistando alianças: os positivistas

No congresso constituinte de 1890 – 1891 poucos foram os elementos capazes gerar identidade entre os seus participantes, para além das tomadas de posição específicas das bancadas estaduais diante de certas propostas, como a das relações entre os governos dos estados e da União. Um destes elementos, como defendemos, foi a aliança em torno dos

⁴⁶⁴ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. II, p. 465.

⁴⁶⁵ Ibid. p. 467.

interesses da Igreja, formando o que chamamos de “bancada católica”. No entanto, outro grupo se destacou nas discussões constituintes por sua unidade foi o dos positivistas⁴⁶⁶.

Não ignoramos o fato de os positivistas não formaram um bloco único no congresso constituinte. Para além da divisão, em parte importada da Europa, entre os positivistas “ortodoxos” – que, no Brasil, vinculavam-se ao Apostolado Positivista – e “heterodoxos”, admitimos entre eles diferenças de orientação, como aponta Rafael Bandeira de Mello,

(...) fora do Apostolado existiram grupos distintos de republicanos influenciados pelo positivismo. Podemos destacar, por exemplo, a juventude militar da capital federal influenciada pelas aulas do ilustre positivista Benjamin Constant, além do grupo da Escola Positivista do Recife e dos positivistas federalistas do Rio Grande do Sul, a maneira como esses grupos se apropriavam do positivismo e o aplicavam eram peculiar a realidade regional e a própria formação individual dos integrantes.
467

Caracterizá-los como um grupo será, portanto, uma estratégia de análise, tomada a partir das fontes, já que os membros da “bancada católica” assim os denominavam.

Uma primeira convergência entre os interesses católicos e o grupo dos positivistas no congresso constituinte deu-se por ocasião da leitura da representação do Apostolado Positivista do Brasil ao Congresso Nacional, propondo alterações ao projeto constitucional⁴⁶⁸. A crítica central do Apostolado dirigiu-se à opção pelo modelo norte americano como referência para a constituição brasileira, o que, em seu entendimento, representava um “erro”, já que os dois países apresentavam diferenças fundamentais. O mais importante nesse aspecto, ressaltava o Apostolado, era a filiação à fé católica pelos brasileiros, sendo os Estados Unidos protestantes, o que, por si, impedia a adequação daquele modelo.

Para o Apostolado, o catolicismo deixara de gozar do prestígio desfrutado no passado, tendo as classes mais instruídas se separado do clero católico. No entanto, segundo os positivistas, “a massa popular está em um estado mental que podemos caracterizar pela denominação de fetichismo católico. Um catolicismo reduzido exclusivamente a sua parte

⁴⁶⁶ Em sua dissertação de mestrado Jorge Batista Fernandes mostrou que ao menos 20% da assembleia constituinte fora composta por militares. Destes uma grande parte havia se formados nas faculdades de engenharia, matemática e ciências físicas, locais em que a doutrina positivista conquistara muitos adeptos.

⁴⁶⁷ MELLO, Rafael Reis Pereira Bandeira de. O Apostolado Positivista e a primeira constituição da república no Brasil. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho 2011, p. 2.

⁴⁶⁸ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. I, p. 477.

cultural”⁴⁶⁹ – que, vale assinalar, em nada se assemelhava ao que era defendido pelos bispos ultramontanos.

Ainda que considerasse o catolicismo enfraquecido como força social, tomando-o como um empecilho para o avanço científico do Brasil, o pleito do Apostolado terminava por coadunar com aqueles encaminhados pela Igreja católica ao congresso. Isso ocorria porque os positivistas posicionavam-se favoravelmente ao respeito às tradições, como via para a manutenção da moral e da ordem. A determinação do casamento civil, por exemplo, era considerada pelos positivistas como uma medida “despótica”⁴⁷⁰, que em nada respeitava “os escrúpulos de consciência dos cidadãos mais atrasados desconhecendo o respeito que devia a Família e a Igreja”⁴⁷¹. Criticavam ainda as medidas relativas às leis de mão morta e as restrições às ordens religiosas, que considerando como “regalistas”.

Não foram poucas as ocasiões, entretanto, em que católicos e positivistas apresentaram-se como rivais, reafirmando entre seus partidários a validade das respectivas doutrinas e desqualificando seus opositores. Em sessão do dia 26 de dezembro de 1890, envolveram-se em uma acalorada discussão os deputados Joaquim Ignácio Tosta e Francisco Badaró, da “bancada católica”, e os positivistas Alexandre José Barbosa Lima e José Beviláqua. Discursando sobre o casamento civil, Barbosa Lima criticara as condenações contidas no *Syllabus* e o radicalismo de seus seguidores, acusando-os de intolerantes e contrários às liberdades. A defesa católica, por sua vez, recorreu à crítica ao positivismo. O deputado Badaró lembrou a recusa da população àquela doutrina, “uma seita absurda” segundo ele. Defendendo a superioridade do catolicismo sobre o positivismo, concluía seu pronunciamento declarando que “o povo nunca entenderá os lemas do Positivismo; e nem nunca lerá os grossos volumes do Sr. Bevilaqua. (*Riso*) Para o povo ser feliz basta o Sermão da Montanha, que até as crianças compreendem”⁴⁷².

Mesmo tendo aspirações próximas – a ordem, a moral e a família –, alguns adeptos do positivismo recusaram a aliar-se aos católicos em seus projetos. Dentre estes, o caso mais notável foi o do paraense Lauro Sodré. Deixando clara esta opção, afirmava Sodré:

Devo declarar aos ilustres representantes que, na circular que enviei aos meus amigos correligionários, disse, sem meandros e sem rebuço, que eu seria nesta Casa,

⁴⁶⁹ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. I. p. 477.

⁴⁷⁰ Ibid. p. 477.

⁴⁷¹ Ibid. p. 477.

⁴⁷² Ibid. p. 954.

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.⁴⁷³

Desta forma, Lauro Sodré destacava-se dos demais positivistas, colocando-se contrariamente aos pleitos católicos. Para ele, o clero constituía um “perigo social”, devendo ser aprovadas, por esse motivo, as medidas restritivas à sua ação.

Sou pelas medidas de exceção contra o clero católico; porque ele constitui-se um perigo social; porque ele, perdidas as esperanças do domínio, sob o regime republicano, organizou-se em legião, arvorando uma bandeira política contra a República (*Apoiados e não apoiados*), disciplinando-se em partido político, que, ao menos provisoriamente, exige medidas de rigor, porque os republicanos dariam uma prova de inépcia se vacilassem, entregando-se de mãos atadas a seus adversários.⁴⁷⁴

O caso de Lauro Sodré, no entanto, constituía uma exceção. Os positivistas, tomados como grupo, na maioria dos casos, aliaram-se à “bancada católica”. Cesar Zama, destacado membro da “bancada”, falando em nome dos católicos, agradeceu expressamente essa colaboração:

(...) agradecerei aos ilustres sectários das escolas positivista e comtista que aqui tem assento, o 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 (*Apoiados*).
Recebam eles por meu intermédio os agradecimentos dos católicos. (*muito bem*).⁴⁷⁵

Como não nos é possível averiguar precisamente a participação dos constituintes nas votações, por não terem sido estas registradas nominalmente, aferimos sua contribuição por meio da proposição de emendas que favoreciam os projetos católicos, como mostram os quadros 2, 3, 4 5, 6 e 7. Nessas iniciativas tiveram destaque os positivistas gaúchos, sob a liderança de Julio de Castilhos, o qual, desde as discussões na Comissão dos 21, se mostrara favorável às campanhas em favor da Igreja.

Desta forma, defensores da tradição que integravam a bancada católica e constituintes comprometidos com o progresso, como os positivistas, promoveram alianças, aparentemente de difícil realização. Esta aproximação prejudicou o projeto de laicização do Governo Provisório, eliminando-se dele a maior parte dos dispositivos restritivos à Igreja católica.

⁴⁷³ BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, v. II, p. 480-481.

⁴⁷⁴ Ibid. p. 481.

⁴⁷⁵ Ibid. p. 359.

Os redatores do jornal *O Apóstolo* garantiram que o regulamento eleitoral elaborado pelo Governo Provisório tinha o claro objetivo de afastar os “inimigos” do congresso, garantindo que o projeto de constituição fosse facilmente aprovado na assembleia. Os debates em torno dos dispositivos que colocavam em questão os interesses da Igreja demonstravam, no entanto, a dificuldade de alcançar esse resultado. Houve polêmicas e mudanças significativas foram promovidas no texto constitucional. As vitórias, no entanto, não foram plenas para nenhum dos lados em disputa. A postura combativa assumida pelos partidários dos projetos da Igreja, assim como pelos seus opositores garantiu que as vitórias se dividissem entre os dois setores em disputa.

O trabalho da assembleia, mais do que o de simplesmente referendar o projeto do governo, foi o da busca pelo convencimento. As palavras escolhidas pelos constituintes para comporem os seus discursos, assim como as elencadas pelos religiosos que, através de suas representações, interferiram na assembleia, apontam para o estilo retórico persuasivo, como propôs Luis Costa Lima. Esta tradição retórica partilhada por muitos dos constituintes favoreceu também a “bancada católica”, em sua campanha de persuasão.

A autoridade e o prestígio pessoal foram também valorizados, na busca de vitórias nas batalhas políticas. É possível localizar nas atas das sessões diversos tipos de apelos à autoridade. Fosse a autoridades intelectuais estrangeiras, convocadas a legitimar os argumentos dos oradores – sem que se observasse necessariamente coerência entre suas bases filosóficas e doutrinárias e os projetos pretendidos –, fosse às autoridades tradicionais, como os bispos católicos, que, em suas representações, apresentavam-se como falando “em nome da maior parte da população”. A coesão interna de algumas bancadas favorecia o perfilamento de interesses por um grande número de constituintes⁴⁷⁶. O caso da bancada gaúcha sob a liderança de Julio de Castilhos é, nesse sentido, o mais emblemático desse tipo de atuação, tendo em vista o número de emendas coletivas assinadas por todos os seus representantes. A bancada baiana, com grande parcela de seus representantes pertencendo à “bancada católica” também demonstra a proximidade nesses interesses dos membros daquele estado.

⁴⁷⁶ Sobre este assunto, recentemente tem-se realizados novos estudos com destaque para o de Claudia Viscardi sobre a bancada mineira. Para a autora, muito embora o Partido Republicano Mineiro (PRM) seja considerado por muitos pesquisadores como uma instituição monolítica, avessa às disputas internas, e a bancada mineira reiteradamente nomeada de “a carneirada”, dada seu nível de coesão interna, encontram-se nas fontes pesquisadas pela autora árduas disputas de caráter pessoal, regional e ideológica pelo poder que, em geral, resultavam na exclusão de muitos dissidentes. Cf.: VISCARDI, Cláudia Maria Ribeiro. *O teatro das oligarquias: uma revisão da política do café-com-leite*. Belo Horizonte: C/Artes, 2001.

Por fim, comparando-se os textos dos projetos iniciais para a constituição republicana ao do documento final promulgado em fevereiro de 1891, no que se refere especificamente aos pleitos da hierarquia católica, é possível notar que, face ao projeto de laicização do Governo Provisório, aquela conseguiu se articular, convencendo parte dos representantes constituintes da validade de seus argumentos, fosse por meio dos pronunciamentos dos membros fieis da “bancada católica”, ou das “reclamações” e “representações” dos bispos, fosse por meio de alianças, como aquelas construídas com os positivistas, que lhes garantiram, em grande medida, o prevalecimento de seus interesses.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Esta não é a república dos meus sonhos”, lamentaria o deputado constituinte paulista Martinho Prado Junior no ano de 1891. Segundo José Murilo de Carvalho, o paulista queixava-se por não ver quase diferença entre o regime novo e o antigo⁴⁷⁷. Aos que viam na república o caminho para a transformação efetiva da ordem política e social brasileira, derrubando todas as estruturas que deram suporte ao trono dos Bragança, os primeiros anos republicanos foram de grande frustração.

Tratando-se dos assuntos envolvendo-se os projetos laicizantes do governo republicano, e a oposição expressa na defesa pela manutenção do *status quo* da Igreja católica, pode-se dizer que a acomodação entre os dois lados em disputa atendeu parcialmente aos interesses de ambos os setores. Dos dois grupos em disputa, nenhum deles teve seus projetos totalmente implantados. O modelo expresso na constituição de 1891 não foi o sonhado nem pelos republicanos laicizantes, tampouco o dos tradicionalistas católicos.

Ainda que nenhum dos projetos tenha obtido vitórias absolutas, o período de negociação contribuiu para evidenciar que a oposição entre tradição e modernidade não se justificava. A Igreja que, desde a crise do império e, principalmente, nos primeiros anos da república, fora taxada de “obsoleta e retrógrada”, mostrou-se capaz de interagir no mundo moderno fazendo uso, inclusive, dos instrumentos que a modernidade lhes garantira. A imprensa, por exemplo, cuja liberdade foi condenada nos documentos papais como um dos “erros modernos”, foi amplamente utilizada pelos católicos brasileiros. Através da análise do jornal *O Apóstolo*, pudemos constatar que as publicações periódicas tornaram-se um dos principais instrumentos da pedagogia católica na orientação dos seus fiéis e na crítica aos seus opositores.

Os espaços de discussão abertos pelo processo de modernização que tomou conta do Brasil ao longo da segunda metade do século XIX, cujo resultado político mais emblemático foi a proclamação da república, serviram também para o reerguimento institucional da Igreja no Brasil. Livre do padroado ao qual a Igreja esteve atada ao longo do império, a liberdade de ações então conquistada permitiu reorganização do clero, principalmente a partir das reuniões dos bispos brasileiros que puderam, então, propor medidas conjuntas e mais firmes para a organização e a condução do catolicismo no Brasil. A Carta Pastoral coletiva de 1891 e as

⁴⁷⁷ CARVALHO, José Murilo de. *A Formação das Almas: O imaginário da república no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, 1990. p. 52.

subsequentes reclamações coletivas ao chefe do Governo Provisório e ao Congresso Nacional dão provas deste processo de unidade que caracteriza a Igreja no Brasil a partir deste momento. Estes documentos também foram parte da estratégia católica de construção de uma leitura comum do passado que, compartilhada entre o clero e os fieis, tornou-se capaz de sustentar os projetos para a Igreja no presente e em suas perspectivas para o futuro.

A unidade, no entanto, quanto à maneira de atuação dos diversos setores da Igreja, não se converteu em uniformidade. A atuação destes setores, como demonstramos ao longo desta dissertação, ainda que tivesse por base as orientações ultramontanas dos bispos brasileiros, variou numa escala de contundência entre os mais intransigentes, como os redatores de *O Apóstolo*, aos mais dispostos à negociação, como se apresentaram os bispos na Pastoral Coletiva.

Analisar as ferramentas da retórica utilizadas pelos eclesiásticos em seus documentos nos confirma, também, como a Igreja esteve inserida naquele momento de transformações, ao contrário do entendimento de seus opositores, segundo os quais a instituição se mantinha presa no passado. Os elementos da retórica utilizados pelo clero eram aqueles presentes nos discursos dos homens da política do período, fruto da chamada “cultura bacharelesca” desenvolvida no Brasil a partir do modelo de ensino jesuítico.

Um campo aberto à negociação entre os projetos laicizantes e os projetos ultramontanos foi também o congresso constituinte. Nele, os membros identificados neste trabalho como a “bancada católica” mantiveram-se firmes no diálogo, com o intuito de garantir a adesão dos demais constituintes aos planos episcopais. Nestes debates, ainda que intensos, vitórias significativas foram conseguidas para a Igreja, como a supressão dos limites de mão-morta e das proibições às ordens religiosas. Em outros aspectos, os projetos laicizantes foram suavizados, tornando-se as novas leis menos intoleráveis para a Igreja, como foi o caso das modificações nas leis do casamento civil e do acesso eleitoral.

A leitura dos anais da assembleia constituinte revela-nos as estratégias utilizadas pela “bancada católica” a fim de alcançar seus objetivos. O estilo retórico utilizado pelos constituintes em seus discursos, assim como a estratégia semelhante utilizada pelos religiosos que, por meio de representações, interferiram na assembleia, aponta ao estilo persuasivo já notado por Luis Costa Lima.

O apelo à autoridade e ao prestígio pessoal também foi utilizado como estratégia de persuasão pelos membros do congresso. Analisando as atas das sessões, encontramos inúmeras passagens que atestam esta informação. Recorreu-se frequentemente à autoridade de intelectuais e políticos estrangeiros – franceses, na maioria dos casos –, assim como a

autoridades tradicionais, como os bispos católicos, a fim de legitimar os argumentos dos oradores – ainda que não se encontrasse necessariamente coerência entre os pensadores citados e os projetos pretendidos.

Ao final das negociações na assembleia, é possível constatar que as hostilidades do governo, em relação à Igreja, transformadas em lei no projeto constituinte, foram suavizadas. As articulações e os debates levantados pelos representantes católicos tornaram a constituição de 1891 menos prejudicial à Igreja do que o pretendido no projeto inicial. Ainda que a constituição dê provas da hostilidade religiosa vivenciada naquele período – foi a mais laica das constituições brasileiras - a única em que Deus não é citado – os resultados alcançados deveram-se a postura crítica e combativa da Igreja católica, como demonstramos nesta dissertação.

Ainda no ano de 1891, ocorreram outros episódios marcantes no trabalho de “reação” e de reforma da igreja Católica. Apenas como exemplo é possível citar a divulgação da encíclica *Rerum Novarum* do papa Leão XIII, em março, que se tornou conhecida como a “doutrina social da igreja” e, em novembro daquele ano, a ordenação do padre Julio Maria, destacado pregador católico na divulgação da mesma doutrina. Estes exemplos servem apenas para atestar que a reação católica não esperou os anos de 1920. Ainda que a partir daquele momento novas estratégias de aproximação entre a Igreja e o Estado tenham sido mobilizadas, a reação foi imediata ao “ataque”, como evidenciamos neste trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES

a) Documentação pública

Portal da Câmara dos Deputados – Coleção de Leis da república

DECRETO DO GOVERNO PROVISÓRIO DA REPÚBLICA, nº 119-A, de 07 de janeiro de 1890.

DECRETO DO GOVERNO PROVISÓRIO DA REPÚBLICA, nº 377, de 05 de maio de 1890.

DECRETO DO GOVERNO PROVISÓRIO DA REPÚBLICA, nº 510, de 22 de junho de 1890.

DECRETO DO GOVERNO PROVISÓRIO DA REPÚBLICA, nº 789, de 27 de setembro de 1890.

BRASIL. *Anais do Congresso Constituinte da República (1890-1891)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926, 3 volumes.

BRASIL. Constituição (1824). *Constituição Política do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1824.

BRASIL. Constituição (1891). *Constituição Federal de 1891*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926.

b) Documentação eclesiástica

Documentos papais

GREGÓRIO XVI, Papa. Carta encíclica *Mirari Vos*. Disponível em:

<<http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=mirarivos&lang=bra>>. Acesso em: 16 de janeiro de 2014.

PIO IX, Papa. Carta encíclica *Quanta Cura*. Disponível em:

<<http://www.montfort.org.br/old/documentos/quantacura.html>>. Acesso em: 16 de janeiro de 2014.

PIO IX, Papa. *Syllabus*. Disponível em:

<<http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=silabo&lang=bra>>. Acesso em: 17 de janeiro de 2014.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO I. Constituição Dogmática *Dei Filius*. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/62815900/Constituicao-Dogmatica-DEI-FILIUS>>. Acesso em: 16 de janeiro de 2014.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO I. Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*.

Disponível em:

<<http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=concilios&artigo=vaticano1&lang=bra>>. Acesso em: 16 de janeiro de 2014.

Documentos episcopais

EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva, 1890. In: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.) *A Igreja na República*. Brasília: Editora UnB, 1981.

O Episcopado Brasileiro ao Congresso Nacional. In: *O Apóstolo* de 21 de novembro de 1890.

Reclamação do Episcopado Brasileiro dirigida ao excelentíssimo Senhor Chefe do Governo Provisório. In: *O Apóstolo* de 08 a 15 de agosto de 1890.

Imprensa

BIBLIOTECA NACIONAL (RJ) Seção de Periódicos

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 10 de abril de 1870.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 13 de março de 1874.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 30 de dezembro de 1874.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 03 de janeiro de 1890.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 05 de janeiro de 1890.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 10 de janeiro de 1890.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 12 de janeiro de 1890.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 19 de janeiro de 1890.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 22 de janeiro de 1890.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 24 de janeiro de 1890.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 26 de janeiro de 1890.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 07 de fevereiro de 1890.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 05 de março de 1890.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 25 de abril de 1890.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 08 de junho de 1890.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 13 de junho de 1890.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 27 de junho de 1890.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 29 de junho de 1890.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 16 de julho de 1890.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 08 de agosto de 1890.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 10 de agosto de 1890.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 13 de agosto de 1890.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 15 de agosto de 1890.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 27 de agosto de 1890.

O Apóstolo, Rio de Janeiro, 31 de agosto de 1890.
O Apóstolo, Rio de Janeiro, 03 de outubro de 1890.
O Apóstolo, Rio de Janeiro, 21 de novembro de 1890.

BIBLIOTECA DO SENADO (DF) – OBRAS RARAS.

LORETO, Jose Alves Martins de, Padre. *Guia pratico do decreto do casamento civil para uso dos catholicos*. Rio de Janeiro: Typ. do Apóstolo, 1890.

BIBLIOGRAFIA

a) Obras de referência

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.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. vol. 5 (CD-ROM).

BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 2004.

BONAVIDES, Paulo; ANDRADE, Paes de. *História Constitucional do Brasil*. Brasília: Paz e Terra, 1889.

CASCUDO, Luis da Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1947.

ABREU, Alzira Alves de (coord.) *Dicionário da elite política republicana (1889 – 1930)*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV. Disponível em: <<http://cpdoc.fgv.br/dicionario-primeira-republica>>. Acesso em: 24 de fevereiro de 2014.

LEAL, Aurelino. *História constitucional do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1915.

MARINHO, Saldanha, et all. Manifesto Republicano. *Caderno Aslegis*, n 37, mai/ago de 2009.

ROURE, Agenor de. *A Constituinte Republicana*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1920.

SILVA, Francisco Carlos; MEDEIROS, Sabrina Evangelista; VIANNA, Alexander Martins (orgs.). *Dicionário crítico do pensamento da direita: ideias, instituições e personagens*. Rio de Janeiro: FAPERJ/Mauad, 2000.

b) Livros e/ou capítulos de livros

ABREU, Martha. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830 – 1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.

ALBERIGO, Giuseppe. *A igreja na História*. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Editora Paulus, 1995.

ALONSO, Ângela. *Ideias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil Império*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

ARAUJO, José Carlos Sousa. *Igreja Católica no Brasil: Um estudo de mentalidade ideológica*. São Paulo: Paulinas, 1986.

AUBERT, Roger. *A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno*. Petrópolis: Vozes, 1975. t.1.

AZEVEDO, Thales de. *Igreja e Estado em tensão e crise: a conquista espiritual e o padroado na Bahia*. São Paulo: Ática, 1978.

BALEEIRO, Aliomar. *Constituições Brasileiras: 1891*. 2ª ed. Brasília: Senado Federal; Ministério da Ciência e Tecnologia, Centro de Estudos Estratégicos. 2001.

BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria doutrinária*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BLOCH, Marc. *Apologia da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

CARVALHO, José Murilo de. *A Formação das Almas: o imaginário da república no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

CASTRO, Celso. *A Proclamação da República*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

COSTA LIMA, Luiz. *Da existência precária: o sistema intelectual brasileiro*. In: _____. *Dispersa demanda*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente, 1300-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DULLES, Avery. *A Igreja e seus modelos*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1978.

FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal. In: BEOZZO, José Oscar. *História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo*. Segunda época: A Igreja no Brasil no século XIX. 3ª ed. Petrópolis: Edições Paulinas/ Vozes. 1992

GONDRA, José; SCHUELER, Alessandra. *Educação, Poder e Sociedade no Império Brasileiro*. São Paulo: Cortez, 2008.

HABERMAS, Jurgen. *Mudança Estrutural na Esfera Pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 1999.

_____. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto - Ed. PUC-Rio, 2006.

LESSA, Renato. *A Invenção Republicana: Campos Sales, as Bases e a Decadência da Primeira República Brasileira*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

LIMA, Maurílio Cesar de. *Breve História da Igreja no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Restauro, 2001.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (org.). *Os bispos do Brasil e a imprensa*. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

_____. *A igreja Católica no Brasil - república: cem anos de compromisso: 1889 – 1989*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

_____. *Igreja e Estado no Brasil: itinerário histórico do seu relacionamento – 1889 / 1930*. In: _____ (org.) *A Igreja Católica no Brasil e o regime republicano: um aprendizado de liberdade*. Edições Loyola/CEPEHIB, 1990.

MAIA, Rousiley. *Mídia e vida pública: modos de abordagem*. In: MAIA, Rousiley, CASTRO, Maria. *Mídia, Esfera Pública e Identidades coletivas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e a política no Brasil (1916 – 1985)*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MARRAMAO, Giacomo. *Céu e terra: genealogia da secularização*. São Paulo: Ed. Unesp, 1995.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. Vol. III – A era do liberalismo. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MARTINS, Maria Fernanda. *A Velha arte de governar: um estudo sobre política e elites a partir do Conselho de Estado (1842-1889)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007.

MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MELLO, Maria Tereza Chaves de. *A república consentida: cultura democrática e científica do final do Império*. Rio de Janeiro: Ed. FGV: Ed. UFRJ, 2007.

MENOZZI, Daniele. *A igreja católica e a secularização*. São Paulo: Paulinas, 1998.

PAIM, Antônio. *Escola eclética: estudos complementares à história das ideias filosóficas no Brasil*. Londrina: Edições CEFIL, 1999. Vol. IV.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do Além: a secularização da morte no Rio de Janeiro, séculos XVIII -XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós Livraria e Editora, 1979.

SCOGUGLIA, Afonso Celso; MACHADO, Charliton José dos Santos. (Org.). *Pesquisa e Historiografia da Educação Brasileira*. Campinas: Autores Associados, 2006.

SERBIN, Kenneth, P. *Padres, celibato e conflito social*. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844 -1926)*. Aparecida – SP: Editora Santuário, 2007.

VILLA, Marco Antônio. *A história das constituições brasileiras*. São Paulo: Leya, 2011.

VILLAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

VISCARDI, Cláudia Maria Ribeiro. *O teatro das oligarquias: uma revisão da política do café-com-leite*. Belo Horizonte: C/Artes, 2001.

c) Teses e dissertações

ALTOÉ, Valeriano. “*O altar e o trono*” – Um mapeamento das ideias políticas e dos conflitos igreja/Estado no Brasil (1840 – 1889). Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1993.

FERNANDES, Jorge Batista. *Ordenando a república, constituindo o progresso: o primeiro congresso constituinte da república – 1890-1891*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1997.

GALANTE, Rachel de Souza. *O punhal da fé: ideias políticas, jurídicas e religiosas sobre o casamento civil no Segundo Reinado*. Dissertação de mestrado. Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2008.

GOMES, Edgar da Silva. *A separação Estado-Igreja no Brasil (1890): uma análise da pastoral coletiva do episcopado brasileiro ao Marechal Deodoro da Fonseca*. Dissertação de mestrado. Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. São Paulo, 2006.

_____. *O Catolicismo nas Tramas do Poder: a estadualização diocesana na Primeira República (1889-1930)*. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

SILVA, Giovanni José. *O Batismo de Clio: catolicismo social e história em Jonathas Serrano (1908-1931)*. Dissertação de mestrado. São João Del Rei. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de São João del Rey, 2011.

SILVA, Rafaela de Albuquerque. *No labirinto das liberdades: Conselho de Estado, direitos civis e associativismo religioso não-católico no Brasil imperial (1850 – 1883)*. Dissertação de mestrado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2012.

SOARES, Tiago Castilho. *Retórica e política no Congresso Constituinte de 1890-91*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

d) Artigos

ABREU, Martha e GOMES, Angela de Castro. “A nova “Velha” República: um pouco de história e historiografia”. Apresentação. *Tempo*, Niterói, n. 26, p. 1 – 14.

AZZI, Riolando. Dom Macedo Costa e a Posição da Igreja do Brasil diante do advento da República em 1889. *Síntese*, São Paulo, v.3, n.8, 1976.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Bases temporais para o estudo histórico da Igreja católica do século XX. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 5, n. 10, jun. 2007.

CANAVESE, Maurício. *Documentos pontifícios*. Disponível em: <<http://agnusdei.50webs.com/div339.htm>>. Acesso em: 07 de fevereiro de 2014.

CARVALHO, José Murilo de. História Intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura. *Topoi: Revista de História do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 123-152, 2000.

GOMES, Edgar da Silva. Nascimento, Educação, Matrimônio e Morte: Algumas das Questões em Disputa na Gênese Republicana Brasileira entre Estado e Igreja. *Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP-USP*. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008.

GOMES, Francisco José Silva. De súdito a cidadão: os católicos no Império e na República. *Anais do XIX Simpósio Nacional de História – ANPUH*, Belo Horizonte, junho-1997.

LIMA, Lana Lage da Gama. A reforma ultramontana do clero no império e na República Velha. *Anais do XIX Simpósio Nacional de História – ANPUH*, Belo Horizonte, junho-1997.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. Separação da Igreja e do Estado no Brasil (1890): uma passagem para a libertação. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, n. 139, v. 35, set. 1975.

MANOEL, Ivan Aparecido. D. Macedo Costa e a laicização do Estado: a pastoral de 1890 (um ensaio de interpretação). *História*, São Paulo, n. especial, 1989.

MARCHI, Euclides. No espaço da liberdade a construção de uma Igreja. *Anais do XIX Simpósio Nacional de História – ANPUH*, Belo Horizonte, junho 1997.

MELLO, Rafael Reis Pereira Bandeira de. O Apostolado Positivista e a primeira constituição da república no Brasil. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, julho 2011.

MOREL, Marco. Palavras além das letras: Apontamentos sobre imprensa e oralidade na primeira metade do século XIX. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 63-80, jan./jun. 2010.

NEDER, Gizlene. “Carretilhas” em ação: reforma e conservadorismo no Segundo Reinado. *Dimensões: Revista de História da UFES*, Vitória, v. 28, p. 82-102, 2012.

PINHEIRO, Alceste. *O Apóstolo, ano I: a auto compreensão de um periódico católico do século XIX*. XIV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste. Rio de Janeiro, 2009.

PIRIS, Eduardo Lopes. A dimensão subjetiva da argumentação e do discurso: focalizando as noções de ethos e de pathos. *EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, Ilhéus, n.2, p. 52-62, mai. 2012.

PIVA, Elói. Transição republicana: desafio e chance para a Igreja (I). *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v.49, fasc. 195, mar. 1974.

_____. Transição republicana: desafio e chance para a Igreja (II). *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v.50, fasc. 198, set. 1974.

REIS, Edilberto Cavalcante Reis. Visitas e Cartas Pastorais: A construção de um projeto eclesial. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá, ano 3, n. 9, jan-2011.

RODRIGUES, Cláudia. Os cemitérios públicos como alvo das disputas entre Igreja e estado na crise do Império. *Diálogos*, DHI/PPH/UEM, v. 13, n.1.

ROMANO, Roberto. In: DINIZ, Lilia. *O Estado laico em xeque*. Disponível em: http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/o_estado_laico_em_xeque. Acesso em: 28/jan/2014.

ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. Difusão e territórios diocesanos no Brasil: 1551–1930. *Scripta Nova – Revista eletrônica de geografia y ciencias sociales*, Barcelona, vol. X, n. 218 (65), ago. de 2006.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Ela está no meio de nós: a Santa Sé e sua tentativa de recuperação de autoridade no Brasil Imperial. *Anais do XIII Encontro Regional de História da ANPUH-MG*, Mariana, julho-2012.

_____. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. *Temporalidades - Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG*, vol. 2, n.2, ago/dez de 2010.

APÊNDICES

QUADRO 1 – "Bancada católica" na assembleia constituinte de 1890-1891

REPRESENTANTE	ESTADO REPRESENTADO	IDADE EM 1890	TIPO DE MANDATO	FORMAÇÃO PROFISSIONAL		PARTICIPAÇÃO POLÍTICA NO IMPÉRIO	ATUAÇÃO INTELECTUAL
				O QUE	ONDE		
ALCINDO GUANABARA	RJ	24	DEPUTADO	JORNALISTA	<i>(Estudou por três anos na faculdade de medicina do Rio de Janeiro, mas não se formou)</i>	-	Jornalista e literato – Trabalhou nos jornais <i>Gazeta da Tarde, Cidade do Rio, Novidades, Correio do Povo, Jornal do Comércio, A Tribuna, a Nação e O País</i> . Foi um dos membros fundadores da Academia Brasileira de Letras
AMPHILOPHIO BOTELHO FREIRE DE CARVALHO	BA	40	DEPUTADO	BACHAREL EM DIREITO	FAC. DE DIREITO DE RECIFE	PRESIDENTE DA PROVÍNCIA DE ALAGOAS (1885-1886)	-
ANDRÉ CAVALCANTI	PE	55	DEPUTADO	BACHAREL EM DIREITO	FAC. DE DIREITO DE RECIFE	DEPUTADO PROVINCIAL (1870-1871)	-

ANTÔNIO AFONSO LAMOUNIER GODOFREDO	MG	31	DEPUTADO	BACHAREL EM DIREITO	-	MEMBRO DO PARTIDO LIBERAL, DEPUTADO GERAL (1888-1889)	-
ANTÔNIO JOAQUIM DO COUTO CARTAXO	PB	-	DEPUTADO	BACHAREL EM DIREITO	FAC. DE DIREITO DE RECIFE	MEMBRO DO PARTIDO CONSERVADOR, DEPUTADO PROVINCIAL (PB - 1864-1865 E CE – 1878-1879)	-
ANTÔNIO JOAQUIM PIRES DE CARVALHO E ALBUQUERQUE, BARÃO DE VILA VIÇOSA	BA	48	DEPUTADO	BACHAREL EM DIREITO	-	-	Escritor, músico e jornalista – Traduziu do latim para o português "Da Imitação de Cristo", escreveu o poema - "Mãe de Deus" e Gramática Portuguesa: Cartas Filosóficas
ANTÔNIO DUTRA NICÁCIO	MG	31	DEPUTADO	BACHAREL EM DIREITO	FAC. DE DIREITO DE SÃO PAULO	MEMBRO DO PARTIDO REPUBLICANO MINEIRO	-
ARISTIDES AUGUSTO CÉSAR ESPÍNOLA ZAMA	BA	53	DEPUTADO	MÉDICO	FAC. DE MEDICINA DA BAHIA	DEPUTADO PROVINCIAL (1860- 1865; 1868-1878), DEPUTADO GERAL (1878-1889)	Jornalista - Fundador de <i>O Pequeno Jornal</i>

ELYSEU DE SOUSA MARTINS	PI	48	SENADOR	BACHAREL EM DIREITO	FAC. DE DIREITO DE RECIFE	MEMBRO DO PARTIDO LIBERAL. PRESIDENTE DAS PROVÍNCIAS DO RIO GRANDE DO NORTE (1878 a 1879) DO ESPÍRITO SANTO (1879 a 1880)	-
FRANCISCO COELHO DUARTE BADARÓ	BA	30	DEPUTADO	BACHAREL EM DIREITO	FAC. DE DIREITO DE SÃO PAULO	MEMBRO DO PARTIDO CONSERVADOR	Escritor e jornalista - Publicou <i>Faustina</i> (1881), <i>Parnaso Mineiro</i> (1887) e <i>Tiro ao Alvo</i> (1893)
FRANCISCO CORRÊA FERREIRA RABELO	MG	46	DEPUTADO	BACHAREL EM DIREITO	FAC. DE DIREITO DE SÃO PAULO	MEMBRO DO PARTIDO LIBERAL MINEIRO, DEPUTADO PROVINCIAL (1868-1869) E DEPUTADO GERAL (1878-1880)	Professor de Filosofia e retórica no Externato Diamantinense (MG)
FRANCISCO DE PAULA OLIVEIRA GUIMARÃES	BA	37	DEPUTADO	MÉDICO MILITAR	FAC. DE MEDICINA DA BAHIA	-	Sócio do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia

FRANCISCO DE PAULA LEITE E OITICICA	AL	37	DEPUTADO	BACHAREL EM DIREITO	FAC. DE DIREITO DE RECIFE	DEPUTADO PROVINCIAL (1874-1875)	Membro fundador da Academia Alagoana de Letras; Sócio do Instituto Arqueológico e Geográfico de Alagoas; Professor Catedrático de alemão no Liceu Alagoano e professor no Liceu de artes e Ofícios do Rio de Janeiro.
FRANCISCO DOS SANTOS PEREIRA	BA	46	DEPUTADO	MÉDICO	FAC. DE MEDICINA DA BAHIA	-	Professor catedrático da Faculdade de Medicina da Bahia
FRANCISCO PRISCO DE SOUSA PARAÍSO	BA	49	DEPUTADO	BACHAREL EM DIREITO	FAC. DE DIREITO DE RECIFE	DEPUTADO PROVINCIAL (1876 – 1879)	-
FREDERICO GUILHERME DE SOUSA SERRANO	PE	47	DEPUTADO	MILITAR DA MARINHA	-	-	-
GIL DINIZ GOULART	ES	45	SENADOR	BACHAREL EM DIREITO	-	MEMBRO DO PARTIDO LIBERAL, DEPUTADO PROVINCIAL (1883 - 1885)	Jornalista - Escreveu artigos, cartas e manifestos nos jornais da Capital Federal

JOÃO JUVÊNIO FERREIRA DE AGUIAR	PE	-	DEPUTADO	BACHAREL EM DIREITO	FAC. DE DIREITO DE RECIFE	MEMBRO DO PARTIDO CONSERVADOR, DEPUTADO GERAL (1868-1875 e 1886-1889)	Jornalista – Proprietário do jornal <i>A Nação</i> (RJ)
JOÃO PINHEIRO	MG	29	DEPUTADO	BACHAREL EM DIREITO	FAC. DE DIREITO DE SÃO PAULO	MEMBRO DO PARTIDO REPUBLICANO PAULISTA E FUNDADOR DO PARTIDO REPUBLICANO MINEIRO	Jornalista e professor - Fundou o jornal <i>O Movimento</i> órgão de divulgação do movimento Republicano em Minas Gerais
JOAQUIM ANTÔNIO DA CRUZ	PI	44	SENADOR	MÉDICO MILITAR	FAC. DE MEDICINA DO RIO DE JANEIRO	-	-
JOAQUIM INÁCIO TOSTA	BA	34	DEPUTADO	BACHAREL EM DIREITO	FAC. DE DIREITO DE RECIFE	DEPUTADO PROVINCIAL EM PERNAMBUCO; DEPUTADO PROVINCIAL NA BAHIA (1882 -1889)	Jornalista – Fundador do jornal <i>A Pátria</i> (PE)

JOSÉ AVELINO GURGEL DO AMARAL	CE	47	DEPUTADO	BACHAREL EM DIREITO	FAC. DE DIREITO DE RECIFE	PROMOTOR PÚBLICO EM AQUIRAZ (CE) e SECRETÁRIO DA PRESIDÊNCIA DE SÃO PAULO	Escritor - Publicou <i>Questões do rio da Prata</i> (1869); <i>As aparências iludem</i> (peça, 1875); <i>Perfil político e parlamentar do conselheiro Junqueira</i> (1896), e <i>História contemporânea</i> (1899), obra sobre as bodas de prata da princesa Isabel com o conde D'Eu, que, por conta da proclamação da República, foi queimada pelo autor.
JOSÉ ANTÔNIO SARAIVA	BA	67	SENADOR	BACHAREL EM DIREITO	FAC. DE DIREITO DE SÃO PAULO	Conselheiro do Império, Membro do Partido Liberal, Deputado Provincial (BA -1849), Presidente das Províncias do Piauí (1850), Alagoas (1853), São Paulo (1854) e Pernambuco (1858). Ministro de diversas pastas durante o Império, chegando a presidir o Conselho de ministros (1881/1885)	-

JOSÉ CÂNDIDO DE LACERDA COUTINHO	SC	49	DEPUTADO	MÉDICO MILITAR	FAC. DE MEDICINA DO RIO DE JANEIRO	-	Poeta – Publicou poesias em periódicos do Rio de Janeiro como o <i>Jornal do Comércio, O Mosquito e Gazeta de Notícias.</i>
JOSÉ DE MELLO CARVALHO MUNIZ FREIRE	ES	29	DEPUTADO	BACHAREL EM DIREITO	FAC. DE DIREITO DE SÃO PAULO	MEMBRO DO PARTIDO LIBERAL, DEPUTADO PROVINCIAL (1883 E 1888)	Jornalista e escritor – Membro fundador de diversos jornais estudantis de orientação liberal, Fundador do jornal <i>A Província do Espírito Santo</i> (depois <i>Estado do Espírito Santo</i>). Publicou ainda o livro <i>Cartas ao imperador</i>
JOSÉ LUIZ COELHO E CAMPOS	SE	47	SENADOR	BACHAREL EM DIREITO	FAC. DE DIREITO DE RECIFE	MEMBRO DO PARTIDO CONSERVADOR, DEPUTADO PROVINCIAL E DEPUTADO GERAL (1876-1878 E 1882– 1885)	-

JOSÉ MARIANO CARNEIRO DA CUNHA	PE	40	DEPUTADO	BACHAREL EM DIREITO	FAC. DE DIREITO DE RECIFE	MEMBRO DO PARTIDO LIBERAL, DEPUTADO GERAL (1878-1885)	Jornalista e escritor – fundou o jornal <i>A Província</i> e publicou <i>Contestação do Sr. Conselheiro Teodoro Freire da Silva à legitimidade do diploma à Assembleia Geral pelo 2º distrito de Pernambuco ao Sr. Dr. José Mariano e refutação por este apresentada</i> (1881), <i>Discursos pronunciados na Câmara dos Srs. Deputados</i> (1886)
NELSON DE VASCONCELOS E ALMEIDA	PI	27	DEPUTADO	MILITAR DA MARINHA	-	-	Professor da escola Naval e do Colégio Militar
RAYMUNDO NINA RIBEIRO	PA	35	DEPUTADO	BACHAREL EM DIREITO	FAC. DE DIREITO DE RECIFE	MEMBRO DO PARTIDO CONSERVADOR	-

FONTE: ABREU, Alzira Aves de (coord.). *Dicionário histórico-biográfico da Primeira República 1889 – 1930. Disponível em < <http://cpdoc.fgv.br/dicionario-primeira-republica>>. Acesso em: 17 de janeiro de 2014.*

DUNSHEE DE ABRANCHES, João. *Governos e congressos da República dos Estados Unidos do Brasil*. São Paulo: [s. ed.], 1918.

QUADRO 2 – O processo constituinte: questões relativas à participação política do clero

PROJETO DE CONSTITUIÇÃO DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL	EMENDAS SUGERIDAS PARA ANÁLISE DA COMISSÃO DOS 21	TEXTO APROVADO PARA A 1ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	EMENDAS SUGERIDAS NA 1ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	TEXTO APROVADO PARA A 2ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	EMENDAS SUGERIDAS NA 2ª E 3ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	TEXTO FINAL DA CONSTITUIÇÃO DE 1891
<p>ART. 70. São eleitores os cidadãos maiores de 21 anos, que se alistarem na forma da lei.</p> <p>§1º Não podem alistar-se eleitores para as eleições federais, ou para a dos estados:</p> <p>(...)</p>	<p>1. N. 4 – Suprima-se – <i>Julio de Castilhos</i>. (REJEITADA)</p> <p>2. N. 4 – substitua-se: Os membros de agremiações de caráter civil ou religioso sujeitos a voto de obediência regra ou estatuto que importe a renúncia da liberdade individual. – <i>Lopes Trovão</i>. (REJEITADA)</p>	<p>ART. 70. São eleitores os cidadãos maiores de 21 anos, que se alistarem na forma da lei.</p> <p>§1º Não podem alistar-se eleitores para as eleições federais, ou para a dos estados:</p> <p>(...)</p>	<p>1. Ao art. 70: Suprima-se o n. 4 do §1º. – <i>Amaro Cavalcanti</i> (ACCR, V.2, p. 435) (REJEITADA – V.2, p. 581)</p> <p>2. Ao art. 70: Suprima-se o n. 4 do §1º do Art. 70. – <i>Francisco Badaró</i> (ACCR, V.2, p. 436) (REJEITADA – V.2, p. 581)</p> <p>3. Ao art. 70: Suprima-se o n. 4 do §1º. – <i>Pinheiro Machado, Homero Baptista, Abbott, R. Osório, Pereira da Costa, Victorino Monteiro, Alcides Lima, Cassiano do Nascimento Thomaz Flores, Julio Frota</i>,</p>	<p>ART. 69. São eleitores os cidadãos maiores de 21 anos, que se alistarem na forma da lei.</p> <p>§1º Não podem alistar-se eleitores para as eleições federais, ou para a dos estados:</p> <p>(...)</p>	<p>1. Ao art. 69: Suprima-se o n. 4. – <i>Alcindo Guanabara, Demétrio Ribeiro, Aníbal Falcão, Barbosa Lima</i>. (ACCR, V.3, p. 109) (PREJUDICADA na 2ª discussão – V.3, p. 566)</p> <p>2. Ao art. 69, n. 4: Suprima-se. – <i>Serzedelo Corrêa</i>.</p>	<p>ART. 70. São eleitores os cidadãos maiores de 21 anos, que se alistarem na forma da lei.</p> <p>§1º Não podem alistar-se eleitores para as eleições federais, ou para a dos estados:</p> <p>(...)</p>

<p>4º. 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.</p> <p>(...)</p> <p>§3º São inelegíveis os cidadãos não alistáveis.</p>	<p>3. Suprima-se o 4º número do §1º que decreta – a incapacidade de todos os religiosos de ordens monásticas, congregações, etc, para serem alistados eleitores. – <i>J. Saraiva</i>. (REJEITADA)</p> <p>4. Elimine-se do art. 70 a disposição do respectivo §1º, n. 4. – <i>Amphilophio Botelho Freire de Carvalho</i>. (REJEITADA)</p>	<p>4º. 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.</p> <p>(...)</p> <p>§3º São inelegíveis os cidadãos não alistáveis. (APROVADO – V. 2, p. 580.)</p>	<p><i>Abreu, Alvim, Julio de Castilhos, Ramiro Barcelos</i> (ACCR, V.2, p. 459) (REJEITADA – V.2, p. 581)</p> <p>4. Substitua-se o n. 4 pelo seguinte: Ninguém será privado da capacidade eleitoral por motivo de religião. – <i>J.V. Meira de Vasconcelos, Bellarmino Carneiro, João Barbalho, Juvêncio de Aguiar, Frederico Serrano, Pereira de Lyra, Inácio Tosta, Miguel Castro, José Hygino</i>. (ACCR, V.2, p. 460) (REJEITADA – V.2, p. 581)</p> <p>5. Elimine-se a disposição do n. 4 do &1º. – <i>Amphilophio</i>. (ACCR, V.2, p. 462) (REJEITADA – V.2, p. 581)</p> <p>6. Suprima-se no §1º o n. 4 e acrescente onde couber – o voto será sempre, descoberto, em cédulas assinadas. <i>Demétrio Ribeiro e outros</i>. (ACCR, V.2, p. 534) (REJEITADA – V.2, p. 581)</p>	<p>4º. 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.</p> <p>(...)</p> <p>§3º São inelegíveis os cidadãos não alistáveis.</p>	<p>(ACCR, V.3, p. 170) (PREJUDICA DA na 2ª discussão – V.3, p. 566)</p> <p>3. Ao art. 69, n. 4: Suprima-se. – <i>Meira de Vasconcelos</i>. (ACCR, V.3, p. 183) (PREJUDICA DA na 2ª discussão – V.3, p. 566)</p> <p>4. Ao n. 4 do &1º. Suprima-se. – <i>Alexandre Stockler, Álvaro Botelho</i>. (ACCR, V.3, p. 253) (REJEITADA na 2ª discussão – V.3, p. 566)</p> <p>5. Suprima-se o n. 4 do &1º. –</p>	<p>4º. 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.</p> <p>(...)</p> <p>§3º São inelegíveis os cidadãos não alistáveis.</p>
--	--	---	---	--	--	--

			<p>7. Substitua-se o n. 4 pelo seguinte: Todo cidadão que, por qualquer motivo, voto de obediência, regra ou estatuto, ficar inibido de prestar à Pátria a satisfação de todos os seus deveres de cidadão e, especialmente, não puder correr em sua defesa à mão armada. – <i>Nelson de Vasconcelos</i>. (ACCR, V.2, p. 535) (REJEITADA – V.2, p. 581)</p>		<p><i>Zama</i>. (ACCR, V.3, p. 314) (PREJUDICA DA na 2ª discussão – V.3, p. 566)</p>	
--	--	--	--	--	--	--

FONTE: BRASIL, *Annaes do Congresso Constituinte da República – 1890-1891*. Rio de Janeiro: imprensa Nacional, 1891. 3 Volumes.

FERNANDES, Jorge Batista. *Ordenando a república, constituindo o progresso: O primeiro Congresso constituinte da República – 1890-1891*. Dissertação de mestrado em História. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.

QUADRO 3 – O processo constituinte: questões relativas aos limites de mão-morta

PROJETO DE CONSTITUIÇÃO DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL	EMENDAS SUGERIDAS PARA ANÁLISE DA COMISSÃO DOS 21	TEXTO APROVADO PARA A 1ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	EMENDAS SUGERIDAS NA 1ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	TEXTO APROVADO PARA A 2ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	EMENDAS SUGERIDAS NA 2ª E 3ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	TEXTO FINAL DA CONSTITUIÇÃO DE 1891
<p>ART. 72. § 3º Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim, e adquirindo bens, observados os limites postos pelas leis de mão-morta.</p>	<p>1. Art. 72 §3º Acrescentes-se: - E guardadas as leis criminais – <i>J. Higyno.</i> (APROVADA – V.2, p. 588)</p> <p>2. Art. 72 § 3º - Suprimam-se as palavras: observados os limites postos pelas leis de mão-morta do art. 72, §3º. – <i>Amphilophio.</i> (REJEITADA)</p> <p>3. Art. 72 § 3º - Suprimam-se as</p>	<p>ART. 72. § 3º Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim, e adquirindo bens, observados os limites postos pelas leis de mão-morta e guardadas</p>	<p>1. Suprima-se, no fim do §3º do art. 72, as palavras – observados os limites postos pelas leis de mão-morta. – <i>Ferreira Pires, Costa Machado.</i> (ACCR, V.2, p. 436) (PREJUDICADA – V. 2, p. 589)</p> <p>2. Substitua-se o §3º pelo seguinte: Todos os indivíduos e corporações religiosas podem exercer livremente o seu culto, adquirir, administrar e alienar bens, e exercer quaisquer outros direitos</p>	<p>ART. 71. § 3º Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim, e adquirindo bens, observados os limites postos pelas leis</p>	<p>1. Suprimam-se as palavras – associando-se para esse fim e adquirindo bens – etc, até o final. – <i>Leovigildo Filgueiras.</i> (ACCR, V.3, p. 102) (PREJUDICADA na 2ª discussão – V. 3, p. 587)</p> <p>2. Em lugar das palavras – observados os limites... até o final – diga-se: sem outra restrição que não seja resultante do disposto na legislação comum. – <i>Alcindo Guanabara, Demétrio Ribeiro, Aníbal Falcão, Barbosa Lima.</i> (ACCR, V.3, p. 108) (PREJUDICADA na 2ª discussão – V. 3, p. 587)</p>	<p>ART. 72. § 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.</p>

	<p>palavras: observados os limites postos pelas leis de mão-morta. – <i>Francisco Badaró</i>. (REJEITADA)</p> <p>4. Art. 72 § 3º - Suprimam-se as palavras: observados os limites postos pelas leis de mão-morta. – <i>Epitácio Pessoa</i>. (REJEITADA)</p> <p>5. Suprima-se o § 3º pelo seguinte: Todos os indivíduos podem exercer livremente o seu culto, adquirir, administrar e alienar bens e exercer quaisquer outros direitos de pessoa jurídica sem nenhuma limitação que não seja resultante do disposto na legislação comum. – <i>Alcindo Guanabara</i>.</p>	<p>as leis criminais.</p>	<p>de pessoa jurídica, sem nenhuma limitação que não seja resultante de disposto na legislação comum. – <i>Demétrio Ribeiro e outros</i>. (ACCR, V.2, p. 437) (PREJUDICADA – V. 2, p. 589)</p> <p>3. §3º. Em vez das palavras desse parágrafo – observados os limites postos pelas leis de mão morta – diga-se sem outro limite que não seja o resultado da lei comum. - <i>Meira de Vasconcelos, Belarmino Carneiro, João Barbalho, Juvêncio de Aguiar, Frederico Serrano, Pereira de Lyra, Miguel de Castro e José Higyno</i>. (ACCR, V.2, p.461) (PREJUDICADA – V. 2, p. 589)</p> <p>4. Suprima-se as palavras – observados os limites postos pelas leis de mão-morta – do §3º. –</p>	<p>de mão-morta e guardadas as leis criminais.</p>	<p>3. Suprima-se as seguintes palavras: observados os limites postos pelas leis de mão-morta. – <i>Américo Lobo</i>. (ACCR, V.3, p. 118) (RETIRADA PELO AUTOR na 2ª discussão – V. 3, p. 539)</p> <p>4. Substitua-se o §3º pelo seguinte: Todos os indivíduos e confissões podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens sob a garantia do Direito comum, e observadas as prescrições das respectivas confissões – <i>Santos Pires</i>. (ACCR, V.3, p. 122) (PREJUDICADA na 2ª discussão – V. 3, p. 587)</p> <p>5. Substitua-se o §3º pelo seguinte: Não só os indivíduos, como as confissões religiosas podem exercer livre e publicamente seus cultos, adquirir e possuir bens,</p>	
--	---	---------------------------	--	--	---	--

	<p>(REJEITADA)</p> <p>6. Que o § 3º do art. 72 seja substituído pelo seguinte: todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto associando-se para esse fim e adquirindo bens, cujos direitos de propriedade lhes serão garantidos pelas leis do país. – Santos Pereira. (REJEITADA)</p>		<p><i>Tavares Bastos.</i> (ACCR, V.2, p. 471) (PREJUDICADA – V. 2, p. 589)</p> <p>5. Substitua-se o §3º pelo seguinte: Não só os indivíduos, como as confissões religiosas podem exercer livremente o seu culto, adquirir e possuir bens, sob a garantia do Direito comum, observadas as prescrições das respectivas confissões. – <i>Inácio Tosta, F. Sodré, Santos Pereira, Gonçalves ferreira, Coelho e Campos, Couto Cartaxo, Cesar Zama, Custódio de Mello, João de Siqueira, A. Milton, Leandro Maciel, Amphiphio, Frederico de Sousa Serrano, Juvêncio de Aguiar, Francisco Badaró, Paula Guimarães.</i> (ACCR, V.2, p. 472) (PREJUDICADA – V. 2, p. 589)</p>		<p>sob a garantia do Direito comum, observadas as prescrições das respectivas confissões. – <i>Inácio Tosta, Amphiphio, F. Badaró, Santos Pereira, Couto Cartaxo, Barão de Vila Viçosa, Thomaz Lemos, A. Cavalcanti, Coelho e Campos, Prisco Paraíso, A. Milton, Gonçalves Ferreira, Paula Guimarães, Cesar Zama, Juvêncio d’Aguiar, Almino Álvares Afonso, Joaquim Cruz, Garcia Pires, Paula Argolo, Miguel Castro, Cantão, Amorim Garcia, João de Siqueira, Custódio de Mello, Barão de São Marcos, José Bernardo.</i> (ACCR, V. 3, p. 166) (PREJUDICADA na 2ª discussão – V. 3, p. 587)</p> <p>6. Acrescentem-se depois da palavra – bens – as seguintes: de acordo com as prescrições das respectivas confissões – e suprimam-se as palavras –</p>	
--	--	--	--	--	--	--

			<p>6. Suprima-se do §3º as palavras – observados os limites postos pelas leis de mão-morta – do §3º. – <i>Epitácio Pessoa</i>. (ACCR, V.2, p. 484) (PREJUDICADA – V. 2, p. 589)</p>		<p>e guardadas as leis criminais. – <i>Inácio Tosta</i>. (ACCR, V. 3, p. 179) (PREJUDICADA na 2ª discussão – V. 3, p. 587)</p> <p>7. Suprimam-se as palavras – observados os limites postos pelas leis de mão-morta – que serão substituídas pelas seguintes: observadas as disposições do Direito comum. – <i>Cesar Zama</i>. (ACCR, V. 3, p. 259) (APROVADA na 2ª discussão – V. 3, p. 587; APROVADA na 3ª discussão – V. 3, p. 792)</p>	
--	--	--	---	--	--	--

FONTE: BRASIL, *Annaes do Congresso Constituinte da República – 1890-1891*. Rio de Janeiro: imprensa Nacional, 1891. 3 Volumes.
 FERNANDES, Jorge Batista. *Ordenando a república, constituindo o progresso: O primeiro Congresso constituinte da República – 1890-1891*. Dissertação de mestrado em História. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 1997.

QUADRO 4 – O processo constituinte: questões relativas a regulamentação do casamento civil

PROJETO DE CONSTITUIÇÃO DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL	EMENDAS SUGERIDAS PARA ANÁLISE DA COMISSÃO DOS 21	TEXTO APROVADO PARA A 1ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	EMENDAS SUGERIDAS NA 1ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	TEXTO APROVADO PARA A 2ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	EMENDAS SUGERIDAS NA 2ª E 3ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	TEXTO FINAL DA CONSTITUIÇÃO DE 1891
<p>ART. 72. § 4º A república só reconhece o casamento civil, que precederá sempre as cerimônias religiosas de qualquer culto.</p>	<p>1. Ao § 4º - Depois das palavras – casamento civil – acrescente-se – sendo permitido o divórcio. – Suprima-se o final do artigo. – <i>Casimiro Junior, Lopes Trovão.</i> (REJEITADA)</p> <p>2. § 4º Que seja suprimido o § 4º do art. 72. – <i>Santos Pereira.</i> (REJEITADA)</p> <p>3. Substitua-se o §4º</p>	<p>ART. 72. § 4º A república só reconhece o casamento civil, que precederá sempre as cerimônias religiosas de qualquer culto.</p>	<p>1. Ao art. 72: Substitutivo ao § 4º - Fica instituído o casamento civil obrigatório e gratuito. – <i>J. Serpa</i> (ACCR, V. 2, p. 34) (PREJUDICADA – V.2, p. 589)</p> <p>2. Ao n. 4 – A República só reconhece o casamento civil, que será gratuito. – <i>Frederico Borges.</i> (ACCR, V. 2, p. 436) (PREJUDICADA – V. 2, p. 591)</p> <p>3. Substitua-se o 4º do art. 72 pelo seguinte: Nenhum casamento será valioso</p>	<p>ART. 71. § 4º A república só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita</p>	<p>1. No §4º, substituam-se as palavras “cuja celebração será gratuita” pelas seguintes: “por cuja celebração os juizes não poderão receber emolumento algum – <i>A. Milton.</i> (ACCR, V. 2, p. 74) (REJEITADA na 2ª discussão – ACCR, V. 3, p. 569)</p> <p>2. Substitua-se o §4º do art. 71 pelo §4º do art. 72 do projeto de constituição. – <i>Augusto de Freitas.</i> (ACCR, V. 3, p. 100) (REJEITADA na 2ª discussão – ACCR, V. 3, p. 569)</p> <p>3. Ao art. 71, §4º: Substitua-se o texto pelo seguinte: O casamento</p>	<p>ART. 72. § 4º A república só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita.</p>

	<p>pelo seguinte: <<O casamento civil, sagração da instituição da família pela pátria é o único valioso perante a República, podendo, porém ser precedido ou seguido do religioso, consagração de qualquer igreja a vontade dos nubentes>> – <i>Alcindo Guanabara.</i> (REJEITADA)</p> <p>4. Substitua-se o §4º pelo seguinte: <<A República reconhece o casamento civil. Lei orgânica estabelecerá o processo da licença e do registro.>> – <i>Francisco Badaró.</i> (REJEITADA)</p>		<p>perante as leis da república sem precedência de licença prévia e registro ulterior nos termos da lei orgânica estabelecida pelo Congresso. – <i>Ferreira Pires.</i> (ACCR, V. 2, p. 436) (PREJUDICADA – V. 2, p. 589)</p> <p>4. Substitua-se o 4º do art. 72 pelo seguinte: A República reconhece legais, para todos os efeitos civis, os contratos matrimoniais celebrados, não só perante os juízes de casamento, como perante os ministros de qualquer culto ou confissão religiosa, com a condição única, para legalidade do ato, de ser ele inscrito imediatamente no registro civil. – <i>Frederico Borges, Joaquim Antônio da Cruz, José Avelino.</i> (ACCR, V. 2, p. 437) (PREJUDICADA – V. 2, p. 589 - 591)</p> <p>5. Substitua-se o 4º pelo seguinte: Casamento civil, sagrado da instituição da família da Pátria, é o único</p>		<p>é um contrato civil, e como todos os atos concernentes ao estado civil das pessoas, é da competência exclusiva de funcionários e autoridades da ordem civil, nos termos da lei que regular a sua celebração, e com a força e validade que ela atribuir-lhe. – <i>Leovigildo Filgueiras</i> (ACCR, V. 3, p. 102) (REJEITADA na 2ª discussão – ACCR, V. 3, p. 569)</p> <p>4. Ao art. 71, §4º: Acrescente-se depois da palavra – gratuita, na organização da família brasileira – cuja base é a monogamia – o que não exclui a consagração anterior ou consecutiva, conforme a vontade dos nubentes de qualquer igreja, por meio de cerimônia religiosa respectiva. – <i>Nelson de Vasconcelos.</i> (ACCR, V. 3, p. 122) (REJEITADA na 2ª discussão – ACCR, V. 3, p. 569)</p> <p>5. Ao art. 71, §4º: No §4º do mesmo artigo, elimine-se as palavras – cuja celebração será gratuita. – <i>Gil Goulart, Domingos Vicente, Monteiro de</i></p>	
--	---	--	--	--	--	--

	<p>5. Do §4º do mesmo artigo suprima-se as palavras – que precederá sempre as cerimônias religiosas de qualquer culto. – <i>Amphilophio Botelho Freire de Carvalho.</i> (REJEITADA)</p> <p>6. Acrescente-se ao §4º do art. 72 o seguinte: <<A infração deste preceito será somente punida com penas pecuniárias, sendo absolutamente inaplicáveis a tais faltas a pena de prisão. – <i>J. A. Saraiva.</i> (REJEITADA)</p> <p>7. Acrescente-se ao §4º do art. 72 in fine – o laço conjugal dissolver-se-á pelo divórcio</p>		<p>valioso perante as leis da república, podendo porém ser precedido ou seguido do religioso, consagração de qualquer igreja, à vontade dos nubentes. – <i>Demétrio Ribeiro</i> (ACCR, V. 2, p. 437) (PREJUDICADA – V. 2, p. 589)</p> <p>6. O §4º Substitua-se pelo seguinte: A República só reconhece a instituição civil do casamento que poderá ser precedido ou seguido de qualquer cerimônia religiosa, à vontade dos nubentes, mas terá sempre por base a monogamia. – <i>Barbosa Lima.</i> (ACCR, V. 2, p. 458) (PREJUDICADA – V. 2, p. 589)</p> <p>7. Em vez do §4º do art. 72, diga-se: Somente o casamento civil produz efeitos jurídicos relativos a família e a sucessão. – <i>Virgílio Damásio</i> (ACCR, V. 2, p. 461) (PREJUDICADA – V. 2, p. 589)</p>		<p><i>Barros, Athayde Junior.</i> (ACCR, V. 3, p. 176) (REJEITADA na 2ª discussão – ACCR, V. 3, p. 569)</p> <p>6. Ao art. 71, §4º: Acrescente-se: e que precederá sempre as cerimônias religiosas de qualquer culto. – <i>Almeida Barreto, João Neiva, Pedro Américo, Epitácio Pessoa, Sá Andrade, Firmino da Silveira, J. Retumba.</i> (ACCR, V. 3, p. 181) (REJEITADA na 2ª discussão – ACCR, V. 3, p. 569)</p> <p>7. Ao §4º: Acrescente-se: e que precederá sempre as cerimônias religiosas de qualquer culto. – <i>Correa Rabello.</i> (ACCR, V. 3, p. 183) (REJEITADA na 2ª discussão – ACCR, V. 3, p. 569)</p> <p>8. Ao art. 71, §4º: Acrescente-se: e que terá sempre por base a monogamia. – <i>Alexandre Stockler, Álvaro Botelho.</i> (ACCR, V. 3, p. 253) (REJEITADA na 2ª discussão – ACCR, V. 3, p. 569)</p> <p>9. Ao §4º do art. 71: Substitua-se pelo seguinte: A república</p>	
--	--	--	---	--	--	--

	<p>nos casos que a lei prescrever. – <i>Bulhões, Guimarães Natal.</i> (REJEITADA)</p>		<p>8. §4º. Substitua-se este parágrafo pelo seguinte: Os efeitos civis do matrimônio só decorrem da cerimônia civil, na forma regulamentar pela lei do país. – <i>Meira de Vasconcelos, Belarmino Carneiro, João Barbalho, Juvêncio de Aguiar, Frederico Serrano, Pereira de Lyra, Miguel de Castro e José Higyno.</i> (ACCR, V. 2, p. 460) (PREJUDICADA - V. 2, p. 589)</p> <p>9. §4º. Suprimam-se as palavras – que precederá, sempre, as cerimônias religiosas – do §4º. <i>Amphilóphio.</i> (ACCR, V. 2, p. 462) (APROVADA – V.2, p. 589)</p> <p>10. Ao art. 72 Substitua-se o 4º pelo seguinte: A República só reconhece o casamento que tiver sido inscrito no registro civil – <i>Tavares Bastos.</i> (ACCR, V.2, p. 471) (PREJUDICADA – V. 2, p. 589)</p>		<p>garante a liberdade matrimonial, sem mais dependência que a observância dos impedimentos estabelecidos em lei, e autenticação e registro do ato religioso ou do contrato civil perante oficial público. – <i>Miguel de Castro.</i> (ACCR, V. 3, p. 256) (REJEITADA na 2ª discussão – ACCR, V. 3, p. 569)</p>	
--	---	--	---	--	---	--

			<p>11. Ao art. 72, suprima-se o §4º - <i>Inácio Tosta, F. Sodré, Santos Pereira, Gonçalves ferreira, Coelho e Campos, Couto Cartaxo, Cesar Zama, Custódio de Mello, João de Siqueira, A. Milton.</i> (ACCR, V. 2, p. 472) (PREJUDICADA – V. 2, p. 589)</p> <p>12. Ao § 4º do art. 72: Acrescente-se – e que será gratuito para os pobres. – <i>Correa Rebelo, C. Lima, Polycarpo Viotti, Ferreira Rabello.</i> (ACCR, V. 2, p. 514) (PREJUDICADA – V. 2, p. 587.)</p>		
--	--	--	---	--	--

FONTE: BRASIL, *Annaes do Congresso Constituinte da República – 1890-1891*. Rio de Janeiro: imprensa Nacional, 1891. 3 Volumes.

FERNANDES, Jorge Batista. *Ordenando a república, constituindo o progresso: O primeiro Congresso constituinte da República – 1890-1891*. Dissertação de mestrado em História. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 1997.

QUADRO 5 – O processo constituinte: questões relativas a secularização dos cemitérios

PROJETO DE CONSTITUIÇÃO DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL	EMENDAS SUGERIDAS PARA ANÁLISE DA COMISSÃO DOS 21	TEXTO APROVADO PARA A 1ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	EMENDAS SUGERIDAS NA 1ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	TEXTO APROVADO PARA A 2ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	EMENDAS SUGERIDAS NA 2ª E 3ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	TEXTO FINAL DA CONSTITUIÇÃO DE 1891
<p>ART. 72. § 5º Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal.</p>	<p>1. Que seja supresso o § 5º do art. 72. – Santos Pereira. (REJEITAD A)</p> <p>2. Suprima-se o § 5º do art. 72. – Francisco Badaró. (REJEITAD A)</p> <p>3. Suprima-se a disposição do § 5º do</p>	<p>ART. 72. § 5º Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal.</p>	<p>1. Suprima-se o §5º. – <i>Amaro Cavalcanti</i>. (ACCR, V. 2, p. 435) (PREJUDICADA – V. 1, p. 592.)</p> <p>2. Substitua-se o §5º do art. 72 pelo seguinte: É livre a fundação de cemitérios, contanto que fiquem sujeitos as leis higiene pública e da polícia local. – <i>Ferreira Pires, Oliveira Pinto, Costa Machado, Palleta, Francisco Veiga, Matta Machado</i>. (ACCR, V. 2, p. 437) (PREJUDICADA – V. 1, p. 592.)</p> <p>3. Acrescente-se ao §5º: Sendo, porém, livre às corporações religiosas instituírem e administrarem seus cemitérios, e a elas, bem como a cada cidadão,</p>	<p>ART. 71. § 5º 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,</p>	<p>1. No §5º, in fine, acrescente-se; - Fica entendido que é respeitada a propriedade dos cemitérios atualmente existente, construídos por quaisquer irmandades, ou associações religiosas – <i>A. Milton</i>. (ACCR, V. 2, p. 74) (REJEITADA na 2ª discussão – ACCR, V. 3, p. 572)</p> <p>2. Ao art. 71, §5º: Substitua-se pelo seguinte: Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela</p>	<p>ART. 72. § 5º Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em</p>

	<p>art. 72. – <i>Amphilophio</i> (REJEITAD A)</p> <p>4. Acrescente-se ao §5º: - Sendo porém, livre as corporações religiosas instituírem e administrarem seus cemitérios, e a elas, bem como a cada cidadão, prover o serviço funerário de seus mortos. – <i>Alcindo Guanabara</i>. (REJEITAD A)</p> <p>5. Substitua-se pelo seguinte: - É livre a</p>		<p>prover ao serviço funerário de seus mortos. – <i>Demétrio Ribeiro e outros</i>. (ACCR, V. 2, p. 437) (PREJUDICADA – V. 1, p. 592.)</p> <p>4. Elimine-se o §5º por conter disposição cabível em lei ordinária e escusada em uma Constituição. – <i>Virgilio Damásio</i>. (ACCR, V. 2, p. 461) (PREJUDICADA – V. 1, p. 592.)</p> <p>5. §5º. Depois da palavra – municipal – acrescentem-se as seguintes: - 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. – <i>Meira de Vasconcelos, Belarmino Carneiro, João Barbalho, Juvêncio de Aguiar, Frederico Serrano, Pereira de Lyra, Miguel de Castro e José Higyno</i>. (ACCR, V. 2, p. 461) (APROVADA - V. 2, p. 589)</p> <p>6. Suprima-se o §5º. – <i>Inácio Tosta, F. Sodré, Santos Pereira, Gonçalves Ferreira, Coelho e Campos, Couto Cartaxo, Cesar Zama, Custódio de Mello, João</i></p>	<p>desde que não ofendam a moral pública e as leis.</p>	<p>autoridade municipal, ficando porém, livre às confissões religiosas fundarem e administrarem seus cemitérios e observarem, em relação aos seus crentes, os respectivos ritos, desde que não ofendam a moral pública. – <i>Inácio Tosta, Amphilophio, F. Badaró, Santos Pereira, Couto Cartaxo, Barão de Vila Viçosa, Thomaz Lemos, A. Cavalcanti, Coelho e Campos, Prisco Paraíso, A. Milton, Gonçalves Ferreira, Paula Guimarães, Cesar Zama, Juvêncio d’Aguiar, Almino Álvares Afonso, Joaquim Cruz, Garcia Pires, Paula Argolo, Miguel Castro, Cantão, Amorim Garcia, João de Siqueira, Custódio de Mello, Barão de São Marcos, José Bernardo</i>. (ACCR, V. 3, p. 166) (PREJUDICADA na 2ª discussão – V. 3, p. 572)</p>	<p>relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis.</p>
--	--	--	--	---	--	---

	<p>fundação de cemitérios, contanto que fiquem sujeitos as leis de higiene pública e de polícia local. – Santos Pereira. (REJEITADA)</p>		<p><i>de Siqueira, A. Milton.</i> (ACCR, V. 2, p. 472) (PREJUDICADA – V. 1, p. 592.)</p> <p>7. §5º substitua-se pelo seguinte: O culto dos mortos será garantido a todos os cidadãos, nacionais ou estrangeiros, mediante a instituição dos cemitérios religiosos particulares, sujeitos todos às leis de higiene pública e da polícia local, ficando abolidos todos os privilégios funerários. – <i>Nelson Vasconcelos.</i> (ACCR, V. 2, p. 535) (PREJUDICADA – V. 1, p. 592.)</p>		<p>3. Substitutivo ao §5º do art. 71: Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pelas autoridades municipais, ficando, porém, o direito às diferentes confissões religiosas de possuir e administrar os seus, respeitadas as leis da moral e da higiene. – Santos Pereira. (ACCR, V. 3, p. 182) (REJEITADA na 2ª discussão – V. 3, p. 572)</p>	
--	--	--	---	--	--	--

FONTE: BRASIL, *Annaes do Congresso Constituinte da República – 1890-1891*. Rio de Janeiro: imprensa Nacional, 1891. 3 Volumes.

FERNANDES, Jorge Batista. *Ordenando a república, constituindo o progresso: O primeiro Congresso constituinte da República – 1890-1891*. Dissertação de mestrado em História. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 1997.

QUADRO 6 – O processo constituinte: questões relativas a laicização do ensino

PROJETO DE CONSTITUIÇÃO DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL	EMENDAS SUGERIDAS PARA ANÁLISE DA COMISSÃO DOS 21	TEXTO APROVADO PARA A 1ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	EMENDAS SUGERIDAS NA 1ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	TEXTO APROVADO PARA A 2ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	EMENDAS SUGERIDAS NA 2ª E 3ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	TEXTO FINAL DA CONSTITUIÇÃO DE 1891
<p>ART. 72. § 6º Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.</p>	<p>1. Que seja supresso o § 6º do art. 72. – Santos Pereira. (REJEITADA)</p> <p>2. Ao artigo 6º deste artigo adicione-se depois da palavra – públicos – esta restrição: fundados ou sustentados</p>	<p>ART. 72. § 6º Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.</p>	<p>1. Ao § 6º art. 72: Será livre o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos. – Frederico Borges (ACCR, V. 2, p. 435) (PREJUDICADA – V.2, p. 592)</p> <p>2. Substitua-se – será leigo, não obrigatório, e gratuito em todos os seus graus, o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos. – Barbosa Lima (ACCR, V. 2, p. 458)</p>	<p>ART. 71. § 6º Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.</p>	<p>1. §6º Substitua-se pelo seguinte: Será livre o ensino em toda a república – Santos Pires (ACCR, V. 3, p. 122) (PREJUDICADA na 2ª discussão – V. 3, p. 587).</p> <p>2. §6º Substitua-se pelo seguinte: Será livre o ensino em toda a república – Inácio Tosta, Amphilophio, F. Badaró, Santos Pereira, Couto Cartaxo, Barão de Vila Viçosa, Thomaz Lemos, A. Cavalcanti, Coelho e Campos, Prisco Paraíso, A.</p>	<p>ART. 72. § 6º Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.</p>

	<p>pela União. – <i>Amphilophio</i> (REJEITADA)</p>		<p>(PREJUDICADA – V. 2, p. 592)</p> <p>3. Ao § 6º adicione-se depois da palavra – público – esta restrição: fundados ou sustentados pela União. – <i>Tavares Bastos</i>. (ACCR, V. 2, p. 471) (PREJUDICADA – V. 2, p. 592).</p> <p>4. Substitua-se o § 6º do art. 72 pelo seguinte: Será livre o ensino em toda república. – <i>Inácio Tosta, F. Sodré, Santos Pereira, Gonçalves ferreira, Coelho e Campos, Couto Cartaxo, Cesar Zama, Custódio de Mello, João de Siqueira, A. Milton, Leandro Maciel, Amphilophio, Frederico de Sousa Serrano, Juvêncio de</i></p>		<p><i>Milton, Gonçalves Ferreira, Paula Guimarães, Cesar Zama, Juvêncio d’Aguiar, Almino Álvares Afonso, Joaquim Cruz, Garcia Pires, Paula Argolo, Miguel Castro, Cantão, Amorim Garcia, Custódio de Mello, Barão de São Marcos, José Bernardo</i>. (ACCR, V. 3, p. 166) (PREJUDICADA na 2ª discussão – V. 3, p. 587)</p> <p>3. Depois de – leigo – acrescente-se – e livre o ensino –, etc. – <i>Julio de Castilhos, Pinheiro Machado, Homero Baptista, Fernando Abbott,, Pereira da Costa, Victorino Monteiro, Alcides Lima, Cassiano do Nascimento, Thomaz Flores, Julio Frota, Abreu, Alvim, Ramiro Barcelos, Borges de</i></p>	
--	---	--	--	--	---	--

			<p><i>Aguiar, Francisco Badaró, Paula Guimarães.</i> (ACCR, V.2, p. 472) (PREJUDICADA – V. 2, p. 592).</p> <p>5. Depois de leigo – diga-se: - livre, gratuito e não obrigatório. – <i>Nelson de Vasconcelos.</i> (ACCR, V.2, p. 536) (PREJUDICADA – V. 2, p. 592).</p>		<p><i>Medeiros, Menna Barreto, Assis Brasil.</i> (ACCR, V.3, p. 251) (APROVADA na 2ª discussão – V.3, p. 587) (REJEITADA na 3ª discussão – V. 3, p. 792.)</p> <p>4. §6º: Substitua-se a palavra – leigo – por – livre. <i>Cesar Zama.</i> (PREJUDICADA na 2ª discussão – V. 3, p. 587.)</p>	
--	--	--	--	--	---	--

FONTE: BRASIL, *Annaes do Congresso Constituinte da República – 1890-1891.* Rio de Janeiro: imprensa Nacional, 1891. 3 Volumes.

FERNANDES, Jorge Batista. *Ordenando a república, constituindo o progresso: O primeiro Congresso constituinte da República – 1890-1891.* Dissertação de mestrado em História. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 1997.

QUADRO 7 - O processo constituinte: questões relativas às limitações impostas às ordens religiosas

PROJETO DE CONSTITUIÇÃO DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL	EMENDAS SUGERIDAS PARA ANÁLISE DA COMISSÃO DOS 21	TEXTO APROVADO PARA A 1ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	EMENDAS SUGERIDAS NA 1ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	TEXTO APROVADO PARA A 2ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	EMENDAS SUGERIDAS NA 2ª E 3ª DISCUSSÃO CONSTITUINTE	TEXTO FINAL DA CONSTITUIÇÃO DE 1891
<p>ART. 72. § 8º Continua excluída do país a Companhia dos Jesuítas e proibida a fundação de novos conventos, ou ordens monásticas.</p>	<p>1. Que seja supresso o §8º - <i>Santos Pereira</i>. (REJEITADA)</p> <p>2. Suprima-se a disposição do §8º - Amphiphio. (REJEITADA)</p> <p>3. Suprima-se o §8º - Alcindo Guanabara, (REJEITADA)</p> <p>4. Elimine-se o §8º - Gil Goulart, João Pinheiro, (REJEITADA)</p> <p>5. Suprima-se o §8º -</p>	<p>ART. 72. § 8º Continua excluída do país a Companhia dos Jesuítas e proibida a fundação de novos conventos, ou ordens monásticas.</p>	<p>1. Substitua-se o 8º pelo seguinte: É proibido no país a fundação de conventos ou a instituição de ordens monásticas. – <i>Amaro Cavalcanti</i> (ACCR, V. 2, p. 436) (PREJUDICADA – V. 2, p. 609).</p> <p>2. Suprima-se o §8º - <i>Demétrio Ribeiro e outros</i>. (ACCR, V. 2, p. 437) (PREJUDICADA – V. 2, p. 609).</p> <p>3. §8º. Suprima-se – <i>Barbosa Lima</i> (ACCR, V. 2, p. 459) (APROVADA – V. 2, p. 609).</p> <p>4. Suprima-se o §8º. – <i>Julio de Castilhos, Pinheiro Machado, Homero Baptista, Fernando Abbott,, Pereira da Costa, Victorino Monteiro, Alcides Lima,</i></p>	<p>---</p>	<p>---</p>	<p>---</p>

	<p>Julio de Castilhos. (REJEITADA)</p> <p>6. §8º Diga-se: - É proibida no país a fundação de conventos ou a instituição de ordens monásticas. – Amaro Cavalcanti.</p>		<p><i>Cassiano do Nascimento, Thomaz Flores, Julio Frota, Abreu, Ramiro Barcelos, Rocha Osório.</i> (ACCR, V. 2, p. 460) (PREJUDICADA – V. 2, p. 609).</p> <p>5. §8º. Seja suprimido. – <i>J. V. Meira de Vasconcelos, Frederico Gonçalves de Souza Serrano, Bellarmino Carneiro, Pereira de Lyra, Miguel Castro, José Hygino.</i> (ACCR, V. 2, p. 460) (PREJUDICADA – V. 2, p. 609).</p> <p>6. Elimine-se o §5º por conter disposição cabível em lei ordinária e escusada em uma Constituição. – <i>Virgilio Damásio.</i> (ACCR, V. 2, p. 461) (PREJUDICADA – V. 1, p. 592.)</p> <p>7. Suprima-se a disposição do §8º - <i>Amphilophio.</i> (ACCR, V. 2, p. 462) (PREJUDICADA – V. 2, p. 609.)</p> <p>8. Suprima-se o §8º - <i>Inácio Tosta, F. Sodré, Santos Pereira, Gonçalves Ferreira, Coelho e Campos, Couto Cartaxo, Cesar Zama, Custódio de Mello, João de Siqueira.</i> (ACCR, V. 2, p. 472) (PREJUDICADA – V. 1, p. 609.)</p> <p>9. §8º. Suprima-se – <i>Nelson de</i></p>			
--	---	--	--	--	--	--

			<p><i>Vasconcelos</i> (ACCR, V. 2, p. 535) (PREJUDICADA – V. 2, p. 609.)</p> <p>10. §8º. Substitua-se pelo seguinte: É proibida a fundação de novos conventos ou ordens monásticas e a entrada de mais padres jesuítas no país. – Bernardino de Campos, Moraes Barros, Ângelo Pinheiro. (ACCR, V. 2, p. 564) (RETIRADA PELO AUTOR – V. 2, p. 587.)</p>			
--	--	--	--	--	--	--

FONTE: BRASIL, *Annaes do Congresso Constituinte da República – 1890-1891*. Rio de Janeiro: imprensa Nacional, 1891. 3 Volumes.

FERNANDES, Jorge Batista. *Ordenando a república, constituindo o progresso: O primeiro Congresso constituinte da República – 1890-1891*. Dissertação de mestrado em História. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 1997.