

ESDRAS CORDEIRO CHAVANTE

**DO MONOPÓLIO À LIVRE CONCORRÊNCIA:
a liberdade religiosa no pensamento de Tavares Bastos (1839-1875)**

ASSIS
2013

ESDRAS CORDEIRO CHAVANTE

**DO MONOPÓLIO À LIVRE CONCORRÊNCIA:
a liberdade religiosa no pensamento de Tavares Bastos (1839-1875)**

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Mestre em História (Área de Conhecimento: História e Sociedade)

Orientador: Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha

ASSIS
2013

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

C512m	Chavante, Esdras Cordeiro Do monopólio à livre concorrência: a liberdade religiosa no pensamento de Tavares Bastos (1839-1875) / Esdras Cordeiro Chavante. Assis, 2013. 125f.; 30 cm. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista. Orientador: Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha. Bibliografia 1. Liberdade Religiosa. 2. Aureliano Cândido Tavares Bastos. 3. Direito Civil – Cidadania. 4. Império – Brasil. 5. Religião – Brasil. I. Título. CDD 262.9
-------	---

ESDRAS CORDEIRO CHAVANTE

**DO MONOPÓLIO À LIVRE CONCORRÊNCIA:
a liberdade religiosa no pensamento de Tavares Bastos (1839-1875)**

Dissertação apresentada à Faculdade de
Ciências e Letras de Assis – UNESP –
Universidade Estadual Paulista para a
obtenção do título de Mestre em História
(Área de Conhecimento: História e
Sociedade)

Data da Aprovação: / /2013

COMISSÃO EXAMINADORA

PRESIDENTE: Dr. Ivan Esperança Rocha – UNESP/Assis

Dr. Euclides Marchi – UFPR/Curitiba

Dra. Andréa Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi – UNESP/Assis

À Inês:

“Nem muitas águas conseguem apagar o amor...”

Cântico dos Cânticos 8:7.

Ao Esdras, Eduardo e Amanda:

”Os filhos são herança do Senhor, uma recompensa que ele dá.”

Salmo 127:3

Ao João Victor:

“a sua fidelidade permanece por todas as gerações.”

Salmo 100:5

AGRADECIMENTOS

Obrigado, meu Deus, pela oportunidade de participar e chegar ao fim de tão significativo processo de construção e aprimoramento pessoal.

É impossível agradecer e recompensar adequadamente minha família pelo apoio, incentivo e renúncia de tempo e atenção. Posso tentar... Obrigado!

Aos meus pais, Domício e Joana Darc Chavante, por me ensinarem a amar a Deus e as letras, meu agradecimento pelo exemplo e apoio de longa duração.

Quando registrei meus interesses na forma de um projeto ainda inconsistente, encontrei no Dr. Ivan Esperança Rocha alguém que aceitou o desafio de balizar o processo de construção da pesquisa, depositando sua inestimável confiança em mim. Sou grato por todo apoio e incentivo.

Do projeto de pesquisa à defesa, contribuíram em tempos, modos e maneiras variadas os professores do Departamento de História: Dra. Andréa Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi, Dr. Áureo Busetto, Dr. Claudinei Magno Magre Mendes, Dr. José Carlos Barreiro, Dr. Ricardo Gião Bortolotti e Dr. Wilton Carlos Lima da Silva através dos quais pude ampliar a visão e a percepção sobre a História, seus fundamentos e sua pesquisa.

Sou grato aos professores Dra. Andréa Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi e Dr. Euclides Marchi que contribuíram com minha pesquisa através de comentários e observações na qualificação, oferecendo direcionamento e foco para sua conclusão. Indo além, me honraram participando da banca de defesa da dissertação.

Aos funcionários do Departamento de História e de Pós-Graduação pelo apoio e suporte à pesquisa, apresento minha gratidão na pessoa da sempre solícita Zélia Maria de Souza Barros.

Recebi excelente acolhida e apoio da equipe da Seção de Manuscritos da Biblioteca Nacional para ter acesso à documentação relativa ao Tavares Bastos.

Reconheço, também, a ajuda da equipe da Biblioteca José de Alencar, do Departamento de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que localizou, digitalizou e disponibilizou o raríssimo opúsculo assinado por Melasporos, atribuído à Tavares Bastos.

Agradeço à Marcelli Garcia, bibliotecária do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná, Campus Jacarezinho, pela elaboração da ficha catalográfica.

Àqueles que estiveram comigo nesta jornada na condição de companheiros de estudos, com quem pude dividir alegrias e muitas dúvidas ao longo destes anos: Valeu! Estamos à caminho.

Aos amigos de longa data, professores Ddo. Sérgio Valle da Paixão e Esp. Lucilene Sabino, que além da grande amizade e companheirismo me ajudaram nas revisões e traduções, meu abraço encharcado de gratidão.

Nunca fomos catequizados.

Fizemos foi Carnaval.

Oswald de Andrade

CHAVANTE, Esdras Cordeiro. DO MONOPÓLIO À LIVRE CONCORRÊNCIA: a liberdade religiosa no pensamento de Tavares Bastos (1839 – 1875). 2013. 125 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013.

RESUMO

Este trabalho apresenta os resultados da pesquisa que busca compreender a emergência do discurso da liberdade religiosa no oitocentos brasileiro e o processo que desembocou na total separação entre religião e Estado no alvorecer republicano. Pretende-se conhecer e compreender razões que levaram à quebra do monopólio religioso católico, as condições em que ocorreu tal transformação no campo religioso e na sociedade como um todo, e as contribuições de agentes e grupos de força. Tomamos como representação do *habitus* religioso liberal o pensamento de Aureliano Cândido Tavares Bastos, por meio do qual nos aproximamos dos debates à época sobre o tema da liberdade religiosa e outros que a ela articulavam-se, como a cidadania e os direitos políticos e civis.

Palavras-Chave: 1- Liberdade Religiosa. 2 – Aureliano Cândido Tavares Bastos. 3 – Cidadania e Direitos Civis. 4 – Brasil Império. 5 – Religiões no Brasil.

CHAVANTE, Esdras Cordeiro. FROM THE MONOPOLY TO THE FREE COMPETITION: the religious freedom through Tavares Bastos' thought (1839 – 1875). 2013. 125 p. Dissertation (Master's degree in History) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013.

ABSTRACT

This work shows the results of the research that aims to understand the emerging of the religious freedom speech in the Brazilian eighteenth century and the process that led to the total separation between religion and State in the republican commencement. There is the interest in knowing and comprehending the reasons that led to the catholic religious monopoly collapse, the conditions where such transformation in the religious field and in the society as a whole occurred, and the contributions of agents and groups of power. We have taken as representation of the liberal religious *habitus*, Aureliano Cândido Tavares Bastos' thought, and through this, we have approached to the debates of the researched time about the religious freedom theme and others that were related to it, as the citizenship and the political and civil rights.

Key-words: 1-Religious Freedom; 2- Aureliano Cândido Tavares Bastos; 3- Citizenship and Civil Rights 4- Brazilian Empire - 5- Religions in Brazil.

.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 PADROADO E CRISTANDADE NA EXPERIÊNCIA BRASILEIRA	19
1.1 O Padroado e Suas Variações	19
1.2 A Cristandade: O Caso Brasileiro	26
2 O DESENVOLVIMENTO DA VINCULAÇÃO POLÍTICO-RELIGIOSA COLONIAL E IMPERIAL	29
2.1 A Igreja Católica no Projeto Colonizador Luso: A Cristandade Colonial	30
2.2 Tempos de Crises e Transição: Morte da Cristandade?	36
2.3 O Segundo Império e a Religião Oficial: “O Cárcere de Ouro”	51
2.3.1 O ambiente político e suas relações com a liberdade religiosa	52
2.3.2 Atividade protestante em português e a nova interpretação da liberdade religiosa	56
2.3.3 Liberdade religiosa em articulação aos direitos civis e cidadania dos acatólicos	58
2.3.4 Mudança de postura da hierarquia católica nacional: o neocatolicismo	62
3 A LIBERDADE RELIGIOSA EM TAVARES BASTOS	72
3.1 A Breve Trajetória Pessoal	73
3.1.1 Reminiscências familiares	74
3.1.2 A formação	76
3.1.3 Atividades paralelas: o parlamento e a imprensa	78
3.1.4 Atividade política pela imprensa	84
3.1.5 Viagem à Europa: “Parto cheio de apreensões...”	87
3.2 A Liberdade Religiosa nas obras de Tavares Bastos	89
3.3 Cartas do Solitário	96
3.3.1 Carta VI	98
3.3.2 Carta VII	100
3.4 A Construção da Liberdade Religiosa	102

CONSIDERAÇÕES FINAIS	111
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	114

INTRODUÇÃO

Diversas manifestações integram o campo religioso brasileiro, desfrutando, hoje, de plena liberdade, que se manifesta de forma visível na diversidade de templos, cultos e expressões religiosas que coexistem entre nós.

Porém, nem sempre foi assim. No contexto religioso a convivência ainda que apenas oficialmente pacífica, só foi conquistada, e a palavra “conquistada” é aqui utilizada e entendida em sua forma mais literal, após embates que a história demonstra.

O Brasil do século XIX vivia num quadro social de aspirações por liberdades que refletiam os ventos liberalizantes oriundos da Europa e da América do Norte. Para seu atingimento articularam-se, ainda que por motivações diversas e antagônicas, políticos liberais de várias nuances, maçons, integrantes do clero católico, protestantes, além de diversos outros atores e grupos de força da sociedade.

Políticos que propugnavam por um Estado laico, além dos que viam na liberdade religiosa a possibilidade de progresso para o país a exemplo do que havia nas nações de maioria protestante do mundo, desempenharam papel fundamental na flexibilização e reinterpretação da legislação vigente e a construção do novo arcabouço legal.

A liberdade religiosa trouxe em seu bojo não apenas novos postulados e experiências de fé e prática religiosa, mas contribuiu de forma incontestável para assimilação do contingente imigrante, para o reconhecimento de direitos civis, para a separação entre Religião e Estado e a disseminação e valorização da educação formal.

Na interpretação de David Gueiros Vieira (1980) a Igreja Católica viveu, durante o Império, na condição de religião oficial, uma situação precária sob três aspectos: espiritual, político e econômico. Do ponto de vista espiritual, seus sacerdotes eram negligentes com seus deveres e flagrantes violadores das regras do celibato. Politicamente, é destacado que estando sob o controle do Estado, o uso e o abuso do direito de padroado da Coroa enfraqueceu ainda mais a independência católica. A fraca condição econômica está diretamente ligada à anterior. O clero secular, do Arcebispo da Bahia, Primaz do Brasil, ao padre da mais pobre paróquia, era pago pelo Estado. As cômputas tendiam a ser mesquinhas e permanecerem as mesmas por diversas décadas. (VIEIRA, 1980: 27)

Somadas a esta situação, outras questões conturbaram o ambiente religioso católico à época. Diversos elementos entraram em choque, não exclusivamente no Brasil, e

ocasionaram tensões e profundas transformações. Vieira defende a tese de que havia uma “coligação” composta pelo galicanismo (regalismo)¹, jansenismo², liberalismo³, maçonaria⁴, deísmo⁵, racionalismo⁶ e protestantismo, que se opunham ao projeto antiliberal e ultramontano⁷ da Igreja Católica do século XIX (VIEIRA, 1980: 27).

¹ Galicanismo – É um termo que descreve várias teorias desenvolvidas na França concernentes às relações da Igreja Católica francesa, assim como do Estado Francês, com o papado. 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.

² Jansenismo - Nome dado à tentativa de reforma e reavivamento dentro da Igreja Católica, no século XVII, baseada nos preceitos religiosos de Fleming Cornelius Otto Jansen (1563-1638), Bispo de Ypres. Jansen tentara fazer sua reforma sugerindo a mudança da teologia católica pelo abandono do tomismo e retomada do augustinismo. O jansenismo chegou a Portugal durante o século XVII, revelando-se no período pombalino, que utilizou seus princípios para combater os jesuitas, e aportou no Brasil por meio de padres educados na Universidade de Coimbra. Influenciaram o protestantismo e prepararam o caminho para uma recepção amigável aos missionários protestantes, ao defenderem uma austera piedade, amor e apego à Bíblia e independência de Roma.

³ Liberalismo – O termo “liberalismo” cobre um sem-número de conceitos. Sob essa expressão genérica apareceram vários grupos defensores do livre-arbítrio em todas as esferas, unidos ao redor de um conceito de progresso e da emancipação do homem. Em geral significava uma crença no valor do indivíduo, e na convicção de que a base de todo progresso era a liberdade individual, sendo aceita a utilização dos poderes do Estado com o propósito de criar condições através das quais o indivíduo pudesse, livremente, crescer e expressar-se. No escopo desta pesquisa, entende-se como liberais aqueles que lutaram em favor da imigração, da completa liberdade religiosa, do casamento civil e, eventualmente, da separação entre Igreja e Estado.

⁴ Maçonaria - Na perspectiva do Grande Oriente do Brasil a Maçonaria é uma instituição essencialmente filosófica, filantrópica, educativa e progressista que tem por princípios: A liberdade dos indivíduos e dos grupos humanos, sejam eles instituições, raças, nações; a igualdade de direitos e obrigações dos seres e grupos sem distinguir a religião, a raça ou nacionalidade; a fraternidade de todos os homens, já que somos todos filhos do mesmo CRIADOR e, portanto, humanos e como consequência, a fraternidade entre todas as nações. Ela tem lema: Ciência - Justiça - Trabalho. Em uma palavra, a Maçonaria trabalha para o melhoramento intelectual, moral e social da humanidade. Seu objetivo é a investigação da verdade, o exame da moral e a prática das virtudes. A Maçonaria é religiosa, porque reconhece a existência de um único princípio criador, regulador, absoluto, supremo e infinito ao qual se dá, o nome de GRANDE ARQUITETO DO UNIVERSO, porque é uma entidade espiritualista em contra posição ao predomínio do materialismo. Porém, a Maçonaria não é uma religião, não sendo necessário renunciar à religião a qual se pertence. A Maçonaria é eminentemente tolerante e exige dos seus membros a mais ampla tolerância. Respeita as opiniões políticas e crenças religiosas de todos os homens, reconhecendo que todas as religiões e ideais políticos são igualmente respeitáveis e rechaça toda pretensão de outorgar situações de privilégio a qualquer uma delas em particular. A Maçonaria combate a ignorância, a superstição, o fanatismo, o orgulho, a intemperança, o vício, a discórdia, a dominação e os privilégios. A Maçonaria não é uma sociedade secreta pela simples razão de que sua existência é amplamente conhecida, seus fins são amplamente difundidos em dicionários, enciclopédias, livros de história etc. O único segredo que existe e não se conhece senão por meio do ingresso na instituição, são os meios para se reconhecer os maçons entre si, em qualquer parte do mundo e o modo de interpretar seus símbolos e os ensinamentos neles contidos. O Templo Maçônico é o lugar onde se reúnem os maçons periodicamente para praticar as cerimônias ritualísticas que lhes são permitidas, em um ambiente fraternal e propício para concentrar sua atenção e esforços para melhorar seu caráter, sua vida espiritual e desenvolver seu sentimento de responsabilidade, fazendo-lhes meditar tranquilamente sobre a missão do homem na vida, recordando-lhes constantemente os valores eternos cujo cultivo lhes possibilitará acerrar-se da verdade. (Grande Oriente do Brasil: O que é a Maçonaria? Disponível em <http://www.gob.org.br/maconaria/o-que-e-maconaria.html>. Acessado em 20/06/2013. Adaptado).

⁵ Deísmo – Palavra que deriva do vocábulo latino “deus”, veio a ser aplicada a um movimento dos séculos XVII e XVIII, que enfatizava que o conhecimento sobre questões religiosas e espirituais vem através da razão, e não através da revelação, que sempre aparece como suspeita e como instrumento de fanáticos. Na filosofia o termo é

No cenário político, temas ligados a religião motivaram muitos debates já na Constituinte de 1823, que era composta por muitos parlamentares defensores de ideais liberais, que entendiam a inevitabilidade da liberalização religiosa, na maioria das vezes por princípios de ordem política, ainda que por diversas vezes tenham buscado respaldo teológico para os substanciarem.

Embora o catolicismo figurasse como religião oficial, a Constituição Imperial de 1824, descrevia o Brasil como nação cristã, estendendo às demais comunhões e confissões sua tolerância. Assegurava-se que, respeitada a religião oficial, ninguém seria perseguido por questão religiosa, como pode ser visto em seu artigo 15. Restavam, contudo, muitos impedimentos quanto aos lugares de culto, à construção de templos e a atividade proselitista. Tecnicamente, pode-se dizer que havia liberdade de crença sem a correspondente liberdade de organização religiosa.

Por conta da condição de religião oficial, a Igreja Católica tinha ingerência sobre aspectos da vida civil como casamento, registro de filhos e sepultamento, pois tais atos estavam ainda ligados aos ofícios sacerdotais e carregavam profundo valor sacramental. Havia também interdições quanto à participação na vida política nacional e à ocupação de cargos públicos (VIEIRA, 1980: 217).

Duas circunstâncias favoreceram grandemente a tolerância religiosa a partir do segundo Império: a disposição política e religiosa do Imperador e a necessidade que o Brasil tinha de receber imigrantes, como pode ser observado no trecho do discurso do trono de 3 de maio de 1854, no qual o Imperador declarou que “meu governo empenha-se com particular interesse na tarefa de promover a colonização, da qual depende essencialmente o futuro do país.” (LÉONARD, 1981: 47-48). Era dos países de maioria protestante que se

usado para afirmar que houve um deus ou força cósmica de algum tipo que deu origem à criação, mas que a abandonou, deixando-a entregue ao controle das leis naturais.

⁶ Racionalismo – Vem do termo latino “ratio”, razão, indicando, de modo geral, o princípio de que à razão devemos dar o lugar de preeminência, em nossa maneira de tomar conhecimento das coisas. É a crença de que é possível o homem obter a verdade, ou explicá-la, contando unicamente com a razão, ou, pelo menos, principalmente por meio da razão, ainda que com a ajuda de outros métodos. Os séculos XVII e XVIII viram o desenvolvimento do racionalismo, sistematizado nas filosofias de Descartes e Spinoza, mas o racionalismo sempre foi uma importante postura filosófica.

⁷ Ultramontanismo / Ultramontano – termo usado desde o século XI para descrever cristãos que buscavam a liderança de Roma (do outro lado da montanha), ou que defendiam o ponto de vista dos papas, ou davam apoio à política dos mesmos. No século XIX passou a ser utilizado para descrever uma série de conceitos e atitudes do lado conservador da Igreja Católica e sua reação ao que entendia ser excessos. No Brasil, neste período não encontrou clima muito favorável pois, desde os dias do Marquês de Pombal, com a expulsão dos jesuítas, as ideias jansenistas sobressaíam. Contudo, com o direito concedido aos bispos de suspender qualquer clérigo *ex-informata conscientia*, sem o direito de apelar à Coroa, a situação se inverteu, pois já em 1870, os ultramontanos dominavam o clero brasileiro, tendo, de há muito, suplantado o jansenismo e o catolicismo liberal de todos os tipos.

esperava a imigração, grandemente necessária ao Brasil na realização de seu programa de civilização.

Não se pode desprezar a importância da Questão Religiosa, termo pelo qual ficou conhecido o embate que pôs frente a frente a hierarquia católica de forte influência ultramontana e o Imperador. Tal situação tornou ainda mais tensas as relações da religião oficial com o Império.

A combinação de fatores acima promoveu uma flexibilização que eliminou a maioria das barreiras existentes, propiciando o desenvolvimento de um arcabouço legal que apontava na direção de um Estado laico. Tal estado de espírito coadunava-se e fornecia sustentabilidade às pretensões abolicionistas e republicanas. Por fim, a proclamação da República e sua primeira Constituição deram aos acatólicos a proteção jurídica de que precisavam para sua consolidação.

Após três séculos de monopólio Católico Romano tomaram força em solo brasileiro demandas por liberdade religiosa. Após trezentos anos de exclusividade, o catolicismo perdeu, em pouco mais de sessenta anos, seu status de Religião do Estado. Do monopólio à tolerância, e desta à liberdade religiosa, é a trajetória que se pretende conhecer, para compreender como se processou esta significativa mudança no campo religioso brasileiro, em seus diversos desdobramentos, para a compreensão do processo de construção e desenvolvimento da liberdade religiosa no Brasil, notadamente no período que compreende o Segundo Império até a proclamação da República.

Por força constitucional, o Brasil tinha uma religião oficial que se articulava às diversas áreas da vida social. Para ter acesso à vida parlamentar, para ficarmos em apenas um exemplo, era preciso declarar fidelidade ao catolicismo e suas posições. Emerge nesta conjuntura o discurso sobre a liberdade religiosa, tendo o parlamento como lugar privilegiado de discussão, uma vez que é das casas legislativas que os defensores desta causa esperavam atitudes em forma de leis.

Mesmo não havendo efetivamente uma polarização partidária de cunho religioso, tomou forma o discurso pró-liberdade religiosa, inserido-se na ampla luta que envolvia ideais progressistas e liberais.

Para compreender de que forma isto se operou, escolhemos fazê-lo através do deputado geral alagoano Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839 – 1875), para, através de sua participação nos embates citados, apreender a forma relacional com que as propostas atinentes à liberdade religiosa, os direitos civis e cidadania foram tratadas no limite entre religião e política.

Tavares Bastos, como é normalmente conhecido e citado, viveu apenas 36 anos. Iniciou a pública em 1861, como deputado geral e escritor com *Os Males do Presente* e *As Esperanças do Futuro*, utilizando o pseudônimo Um Excêntrico. No final do mesmo ano, inicia a publicação no *Correio Mercantil* da série de cartas que o notabilizou, assinando *O Solitário*. Reeleito em 1864 e 1868, exerceu sete anos e meio de atividade parlamentar, período em que também produziu sete livros, além da atividade jornalística em diversos outros jornais.

Nas notas introdutórias da edição comemorativa de *os Males do Presente* e *as Esperanças do Futuro* relativa aos 100 anos de falecimento de Tavares Bastos, José Honório Rodrigues afirmou que sua obra exerceu “significativa influência na sua época”, sendo vista hoje como “a expressão efetiva, lúcida e bem exposta do pensamento liberal socialmente moderado, progressista, como se autodenominava o grupo de Tavares Bastos, mas certamente liberais imperialistas, sectários da ideologia protestante, maçônica, republicana anglo-americana.”. Prosseguindo, Rodrigues declarou que o “menino de ouro” dos protestantes era cortejado também pelos liberais, baseando-se em carta que o recomendou ao Barão de Penedo, então ministro em Londres, que nos permite dimensionar as expectativas que carregava: “O menino é bom e de futuro. Procura-o agasalhar no teu ninho. É dos meus filhotes em política”, escreveu o Senador Francisco Otaviano, editor do *Correio Mercantil*. (RODRIGUES, 1976: 9-11).

O pensamento de Tavares Bastos sobre a liberdade religiosa transparece em todos os seus escritos. Em nossa pesquisa optamos focar em duas cartas que integram *As Cartas do Solitário*, coletânea de artigos em forma de cartas publicadas no *Correio Mercantil* entre 19 de setembro de 1961 e 3 de abril do ano seguinte, abordando temas contemporâneos em debate, onde são encontrados de forma mais explícita e completa as bases de seu pensamento sobre a liberdade religiosa.

Aos temas inicialmente abordados agregaram-se outros na segunda edição da obra, passando a tratar da liberdade de cabotagem; a abertura do Rio Amazonas; comunicação com os Estados Unidos; reforma administrativa; abolição da escravatura e tráfico de escravos e o ensino religioso, acrescidas de notas explicativas e um apêndice de escritos que se prendem intimamente às matérias discutidas ou indicadas nos textos.

Optamos por aplicar ao contexto religioso do oitocentos brasileiro o conceito de campo desenvolvido por Pierre Bourdieu, apresentado de forma esparsa em sua obra, por considerarmos que ele possibilita a identificação dos agentes envolvidos nas

relações nele desenvolvidas, dos lugares de produção e das influências externas e internas que o perpassa.

Nossa compreensão sobre a teoria dos campos fundamenta-se na forma como foi exposta em *A Economia das Trocas Simbólicas e Os Usos Sociais da Ciência*, onde Bourdieu aborda o surgimento e a aplicação desse conceitual, apresentando seus princípios, aplicabilidades e limitações.

Para o autor, as análises das produções culturais (ciência, arte, religião, literatura) trabalham com antagonismos, oposições binárias, tidos como irredutíveis que, podem ser chamadas de internalistas, quando defendem que a produção em si se basta para sua total compreensão, ou externalistas, quando atribuem ao contexto social da produção ou de produção a condição de chave interpretativa exclusiva. “É para escapar a essa alternativa que elaborei a noção de campo”, afirma, e prossegue

É uma ideia extremamente simples, cuja função negativa é bastante evidente. Digo que para compreender uma produção cultural... não basta referir-se ao conteúdo textual dessa produção, tampouco referir-se ao contexto social contentando-se em estabelecer uma relação direta entre texto e contexto. (2004: 20)

Sua hipótese é que entre os dois polos há um universo intermediário que ele denomina campo, espaço compartilhado pelos agentes e instituições que produzem, reproduzem ou difundem os bens culturais, sendo um “mundo social como os outros, mas que obedece a leis sociais mais ou menos específicas” (BOURDIEU, 2004: 20).

A partir deste entendimento, delinea-se o campo religioso brasileiro no século XIX como espaço social em que há consistente produção, reprodução e difusão de bens culturais do tipo religioso, tendo o espectro cristão católico romano como sua representação mais completa, mas comportando representações de matriz africana, indígenas e cristãs protestantes e outras que vão se inserindo. À bem da verdade, podemos afirmar que esta configuração religiosa, variando em sua proporção, vem se constituindo e é aqui percebida desde o início da colonização portuguesa, tomando-se como exemplo a realização da primeira missa, ponto de partida da produção cultural religiosa cristã católica entre nós, início também da disputa pelo monopólio da produção e reprodução dos bens simbólicos religiosos, ao impor-se à expressão nativa.

Todavia, desde a chegada dos primeiros conquistadores o campo religioso brasileiro, como os demais campos, convive com a autonomia apenas relativa em relação às regras de outra ordem – a política. Ainda que sejam campos que guardam suas

especificidades, religião e política estavam intimamente relacionadas, pois vigia o padroado - a união dos poderes eclesiásticos e civis nas mãos do rei, na maioria das vezes por iniciativa da própria Sé Romana - exercido, inicialmente, pelo soberano português, e, posteriormente, por nossos imperadores, para gerir os negócios eclesiásticos em todos os níveis, configurando um quadro de intensa interdependência e tensão entre o Estado e a Igreja Católica, com reflexos em todo o campo.

Coloca-se, então, a questão dos limites dos campos ou entre campos distintos. É o próprio Bourdieu que nos esclarece ao afirmar que “o limite de um campo é o limite dos seus efeitos ou, em outro sentido, um agente ou uma instituição faz parte de um campo na medida em que nele sofre efeitos ou que nele os produz.” (2010: 31). Assim, reconhecendo a imbricação entre os campos político e religioso, optamos por analisar a partir do pensamento de um político - Tavares Bastos - as transformações ocorridas na relação entre o Estado e a religião oficial e seus efeitos sobre o campo religioso brasileiro no século XIX,

Para compreender a forma relacional com que religião e Estado operavam no processo de construção da liberdade religiosa no Brasil, nos serviremos dos recursos oferecidos pelo conceito de campo, visando compreender a quebra do monopólio católico no mercado dos bens da salvação e na produção e reprodução de bens simbólicos do tipo religioso.

Considerando a existência de um discurso sobre a liberdade religiosa no período por nós observado e as formas predominantemente utilizadas por Tavares Bastos para exprimir e defender suas ideias, buscamos apoio na Análise de Discursos a fim de romper a opacidade dessa produção e compreender os caminhos percorridos na constituição de sentidos.

Para fins de estruturação de nossa pesquisa, ela foi organizada e será apresentada em três partes. No primeiro Capítulo, discutimos dois conceitos interligados que são essenciais à compreensão da relação entre o Estado e a Igreja Católica, na Colônia e no Império, sendo o Padroado o marco regulatório e a Cristandade sua vivência prática.

Em seguida, no segundo Capítulo, identificamos e apontamos aspectos indicativos da imbricação entre a Igreja Católica e o Estado no campo religioso brasileiro até a proclamação da República, visando construir um cenário, pano de fundo, através do qual se possa conhecer melhor a relação religião-política-sociedade.

Articulando os dois primeiros, o terceiro Capítulo traz Aureliano Cândido Tavares Bastos à cena, traçando-lhe a trajetória, pontuando seu pensamento sobre a liberdade

religiosa nas obras que produziu, dedicando especial atenção às cartas VI e II das Cartas do Solitário, analisando, então, sua atuação a favor da construção da liberdade religiosa.

1 PADROADO E CRISTANDADE NA EXPERIÊNCIA BRASILEIRA

Para a adequada compreensão da imbricação da Religião com o Estado na experiência brasileira, são fundantes o conceito de Padroado, com suas variações, e o conceito de Cristandade, pois, segundo entendemos, articulados, eles nos fornecem as principais pistas sobre a forma e em que bases desenvolveram-se as relações entre os entes envolvidos.

Assim, direcionamos aos dois conceitos citados nossa atenção na construção do quadro que nos proporcionará os elementos essenciais ao aprofundamento de nosso estudo da relação entre Religião e o Estado.

1.1 O Padroado e Suas Variações

O Decreto nº 119-a, de 7 de janeiro de 1890 é por demais conhecido pela historiografia brasileira sobre religiões, por conta da nova ordem que estabelece para as relações entre Estado e Religião, significativamente exposto em seu preâmbulo “Prohíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providencias.”

No que interessa a este tópico - Padroado e Regalismo na experiência brasileira – nos atemos ao seu Art. 4º “Fica extinto o padroado com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas.”.

Dentre as determinações contidas no referido Decreto esta é, muito provavelmente, a que com mais frequência é lida sem a devida compreensão do que de fato se está tratando e das implicações de sua extinção “com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas.”

João Dornas Filho em seu livro *O Padroado e a Igreja Brasileira* (1938), ainda em sua apresentação, faz duas afirmações. Para a primeira cita Magalhães de Azeredo que definiu o regime de comunhão de poderes civil e religioso no Brasil como o “cárcere de ouro da Igreja” (AZEREDO Apud FILHO, 1938: 18); a outra é do próprio Dornas Filho: “O Império sempre foi o algoz da Igreja com a pretensão de protegê-la”, complementando, mais adiante, que “toda a história do Império é disso uma dolorosa confirmação, e a crítica histórica não encontra outra maneira de explicar o galicismo de um Feijó, senão pelo

regalismo creado pela comunhão de poderes” (FILHO, 1938: 18-19). O Cárcere de ouro a que se referia era exatamente o padroado, e a pretensão de proteger a Igreja Católica sua missão.

Notamos que na tentativa de explicar de que forma eram reguladas as relações entre o Estado e a Igreja Católica, sua religião oficial, o autor recorreu a três palavras distintas: padroado, galicanismo e regalismo. Longe de ser uma imprecisão, a constatação nos deixa ver a dificuldade de definir e, conseqüentemente, de compreender a questão.

Ainda que haja algumas pequenas diferenças conceituais entre autores, em princípio o padroado é entendido como a união dos poderes eclesiásticos e civis nas mãos do rei, na maioria das vezes por iniciativa da própria Igreja Católica em momentos “em que seu prestígio vacilante pedia ao braço temporal o apoio das armas para a defesa do seu direito” (FILHO, 1938, p.16) ou em ocasiões em que se integrava a reinos e nações em seus projetos expansionistas, com o intuito de ampliar o grêmio da catolicidade. Outro defende que o padroado consistia especificamente no direito de administração dos negócios eclesiásticos, concedido pelos papas aos soberanos portugueses (AZZI, 1987: 21). Ainda outra definição, esta apresentada por Brasil Gêrson em *O Regalismo Brasileiro* (1978), onde cita a *Enciclopédia Universal da Editora Epasa*, de Madri, o define como “o privilégio que a Santa Sé concedia aos reis e soberanos num ponto relativo à disciplina da Igreja” (GÉRSON, 1978: 15).

Desta forma é possível compreender que em relação a Portugal, e ao Brasil por herança, o padroado foi o principal instrumento de Roma para comprometer os soberanos em sua missão religiosa, não se tratando, inicialmente, de usurpação ou invasão das funções eclesiásticas pelo poder temporal, mas sim de um acordo entre as partes envolvidas.

Para nosso estudo é essencial a exata compreensão do instituto do padroado e seus desdobramentos em nossa história por entendermos que a relação da Igreja Católica com a sociedade brasileira, mediada pelo Estado, lastreava-se neste conjunto de regras “com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas.”

A fim de lançar luz sobre o regime do padroado, cabe retomarmos suas origens limitando-nos aos fatos que tenham relação ou vieram influenciar a experiência brasileira.

A vinculação de Portugal à Igreja Romana surge com seu primeiro rei Afonso I, no século XII, que proclama vassalagem ao papa, consagra as terras de suas conquistas à S. Pedro e compromete-se a pagar tributos em troca de proteção apostólica. Azzi vê neste ato político-religioso o início da monarquia lusitana.

Em relação ao expansionismo de Portugal, o padroado vincula-se à transformação da Ordem dos Cavaleiros do Templo, os Templários, em Ordem Militar de Cristo por obra de D. Diniz, em 1319, herdando, esta, todos os fundos adquiridos pelos templários como despojos nas cruzadas, riquezas que posteriormente foram utilizadas no financiamento do projeto expansionista português, “que contava também com o apoio e anuência da Santa Sé, cuja força política era muito respeitada naquela época”. (AZZI, 1987: 17-18; FILHO, 1938: 45; GERSON, 1978: 19-24).

Uma série de documentos pontifícios foi ampliando e confirmando a Portugal o direito sobre as novas terras conquistadas, tendo em vista a conversão dos infiéis, como veremos a seguir.

A bula *Romanus Pontifex* (1455), emitida em favor do rei Afonso, “reconhecia as conquistas de Portugal contra os infiéis e conferia à Coroa lusa direitos exclusivos para reivindicar para si as ‘regiões meridionais’, realçando simultaneamente a natureza missionária desse empreendimento exploratório”. Este mesmo rei recebeu a bula *Inter Coetera* (1456) tanto confirmando seus antigos direitos, quanto conferindo à Ordem de Cristo “bens e direitos eclesiásticos sobre todas as conquistas lusas presentes e futuras”, numa extensão que alcançava às Índias. Mais tarde, em 1481, vem à luz a bula *Aeterni Regis*, que reafirmava as atribuições anteriores explicitando que a jurisdição temporal fora entregue à Coroa e a espiritual à ordem de Cristo (AZZI, 1987: 18-20; FILHO, 1938: 39-40; GERSON, 1978: 19-24).

Vale lembrar que um dos desdobramentos da bula *Inter Coetera* foi a disputa entre Portugal e Espanha quando do descobrimento da América, pois entendia-se ser esta um prolongamento do território indiano, segundo a citada bula, sob domínio da nação lusa, questão pacificada pela intervenção do papa Alexandre I, celebrando-se o Tratado de Tordesilhas (1494), que estabeleceu o limite entre as nações a 370 léguas de Cabo Verde, pondo a futura descoberta portuguesa na América, o Brasil, inequivocamente dentre de suas possessões.

Em 1514 três bulas são editadas: *Providum universalis Ecclesiae*, que “confirma D. Manoel e seus sucessores a posse dos patrimônios eclesiásticos do reino e suas conquistas”; *Dum fidei constantiam*, que subordina todas as igrejas de ultramar à Ordem de Cristo, “concedendo a D. Manoel o direito de padroado” sobre elas; e *Praeclarae devotionis*, que confirmando “a jurisdição eclesiástica anteriormente conferida à Coroa, mas estendendo a qualquer outra região, mesmo desconhecida”. Completando o quadro dos documentos da Igreja Romana, relacionados ou com reflexos na implantação da Igreja Católica no Brasil,

através do projeto colonial português, em 1522, o soberano português D. João III tornou-se Grão-mestre da Ordem de Cristo com a transmissão da honraria aos seus sucessores (AZZI, 1987: 20-22; FILHO, 1938: 44-48; GERSON, 1978: 19-24).

Conhecer os documentos acima é fundamental à compreensão de como se estabeleceu no Brasil o instituto do padroado, orientação primeira da implantação da Igreja católica na colônia americana, mantendo-se subordinada à Igreja lusitana até a Independência

Através dessas bulas, de fato, o pontífice romano transferia para a Coroa lusitana o encargo do estabelecimento da Igreja nos domínios de ultramar. É dentro dessa orientação básica, portanto, que foi organizada a Igreja no Brasil (AZZI, 1987: 23).

A união dos poderes temporal e espiritual - emanada de duas fontes distintas, mas convergentes, o padroado régio concedido aos soberanos em suas conquistas e o padroado oriundo da condição de Grão-mestre da Ordem de Cristo sob cuja jurisdição estavam as igrejas no ultramar - fazia dos soberanos portugueses chefes de fato da Igreja católica no Brasil, uma vez que o padroado régio lhes conferia a administração dos negócios eclesiásticos entre os povos, terras e possessões conquistados e o Grão-mestrado acrescentava-lhes, especificamente, a jurisdição espiritual sobre eles, tornando-os responsáveis pela promoção da fé católica, fornecendo ao clero as condições para o exercício de sua vocação e ministério, zelando para que as populações em seus domínios recebessem a orientação espiritual que necessitavam e alcançando os infiéis e inserindo-os no Grêmio católico.

O conjunto de responsabilidades atribuídas ao soberano através do padroado pode ser percebido pelo modo com que foi explicitado na bula *Super specula militantis Ecclesiae* (1551) onde o rei D. João III é denominado “perpétuo administrador no espiritual e temporal”, “delegado da Santa Sé” e “Grão-mestre ou administrador”.

Thales de Azevedo, analisando esta acumulação de poderes na pessoa do governante régio, tece os seguintes comentários:

Ao regime eclesial assim fixado é que se vem chamar Real padroado, de tanta consequência para a estrutura, a ação e o status da Igreja na América latina, inclusive no Brasil.

Esse compromisso faz com que os reis passem a superiores religiosos ou a uma espécie de ‘superbispos’, de delegados pontifícios, ou, como viria a dizer pombal, de prelados espirituais de todos os seus domínios no ultramar.

Ao papa restava apenas a confirmação dos atos do rei que se relacionassem com as coisas da Igreja em suas terras de além-mar (AZEVEDO, 1987: 26).

É preciso notar que devido ao padroado, até a Independência, a Igreja católica no Brasil não foi autônoma, estando o empreendimento religioso colonial sob total submissão de Portugal, que geria as questões eclesiásticas através da Mesa da Consciência e Ordem, um departamento de sua administração.

Contudo, o padroado não foi uma instituição monolítica, igualmente implantada e vivida de forma homogênea em todos os lugares e épocas. Críticas a este modelo foram surgindo e oferecendo, senão adaptações, alternativas ao papel do Estado e da Igreja nesta relação. As mais frequentes relacionavam-se ao questionamento do poder papal em sua posição de supremacia, colocando-se como instituidor do poder temporal, arrogando-se a faculdade de intervir em questões de toda ordem, afrontando e debatendo-se com a soberania das nações e o poder Estatal.

Para reverter este estado de coisas, surgem explicações teóricas e teológicas que visam fundamentar uma nova interpretação da teoria dos dois poderes, temporal e espiritual, onde se invertem os polos, dando maior relevo ao poder temporal, havendo também quem propugnasse pela igualdade entre eles, sem primazia de qualquer deles ou invasão do escopo de atuação do outro. Estas transformações não foram exclusivas às nações submetidas ao padroado.

O conjunto destas teorias e experiências recebeu o nome de regalismo⁸, havendo na origem da palavra *regis* uma referência àqueles que tomaram sobre si as prerrogativas de chefes locais da Igreja católica, amparados em constituições e leis nacionais e menos em documentos papais, os reis e soberanos. AZZI nos deixa conhecer sua compreensão do regalismo, entendendo-o como a

... concepção teórica e prática de uma vinculação mais forte da igreja local ao poder do Estado, mediante maior independência com relação a Santa Sé... Na Península Ibérica as práticas regalistas encontraram até mesmo amparo nos direitos de Padroado conferidos pela Santa sé aos reis de Espanha e Portugal (AZZI, 1991: 137-138).

⁸ Brasil Gerson, em nota, faz referência ao Monsenhor Camargo (História Eclesiástica do Brasil: 263) com o seguinte esclarecimento: “o que disciplinava os poderes do regalismo era a multiplicação de pretendidos direitos dos príncipes”, pelo que poderíamos ver no regalismo, de influência francesa, como que um padroado, no qual o poder do Estado, nos países católicos, se sobrepõe ao da Igreja, ou do papa (GERSON, 1978: 16),

O regalismo Frances que recebeu o nome de galicanismo por conta do forte componente nacionalista que o lastreava, serviu de modelo para outras nações, inclusive Portugal, sendo esta uma das fontes reconhecidas do pensamento do Marquês de Pombal⁹ ao empreender suas reformas que visavam estabelecer um Estado ilustrado, submetendo à ele o poder da Igreja.

O regalismo português chegou, no entender de Brasil Gerson, a equiparar-se ao galicanismo de Luis XIV, desfrutando o rei D. José I de regalias maiores que a do papa, impondo-se aos bispos restrições de sagrarem sacerdotes sem expressa permissão real. Continuando, o mesmo autor destaca que apesar de impor ao poder do pontífice uma subordinação tão severa, não impediu que Pombal conseguisse a dissolução da Sociedade de Jesus, expulsando-os em seguida do reino português e seus domínios, ideias regalias sentidas no Brasil através das reformas pombalinas (GÉRON, 1978: 14-15).

Dentre os pensadores políticos portugueses do século XVIII, destacou-se Ribeiro Sanches, médico e advogado, autor de uma coletânea que valorizava a concepção regalista de Estado. Sanches denuncia

o caráter sacral que havia assumido anteriormente a monarquia lusitana, afirmando ao mesmo tempo a necessidade do estabelecimento de um Estado moderno, de cunho civil, sob o signo da secularização, sendo urgente superar a concepção de Estado eclesiástico, para adotar a noção de Estado político, resultante de um pacto social (AZZI, 1991: 142-143).

O mesmo Sanches também propõe a abolição de todo ranço de intolerância religiosa tão presente na pátria lusa.

Ao assumir o trono lusitano, D. Maria I desenvolve uma política antipombalina, claramente a favor do restabelecimento da supremacia papal, mas não foi capaz de impedir que seu filho e sucessor D. João VI aderisse às regalias reais conquistadas por seus antepassados, dando provas disso ao chegar ao Brasil trazendo consigo a doutrina regalista, adotada também nos reinados de seu filho e neto.

⁹ Sebastião José de Carvalho, Marquês de Pombal, o principal ministro português do reinado de D. José I, O Reformador, entre 1750 e 1770. Ficou famoso por seu empenho por renovar a vida de seu país, p lado mais conhecido de sua vida é o que se relaciona com a oposição que moveu contra os privilégios da fidalguia e do clero, pois considerava a Sociedade de Jesus inimiga do desenvolvimento econômico português. Por decreto de 19 de janeiro de 1759 confiscou os bens dos jesuítas, em Portugal e suas colônias, expulsando-os de seus territórios, e enviando ao papa os que viviam em Lisboa e outras cidades Portuguesas. Em 1775 já havia libertado os índios do Brasil e posto o fim às missões. Com D. Maria I no trono, cairia em desgraça.

No Brasil, já no século XIX, marcadamente após a Independência, percebe-se livre curso do pensamento regalista. As negociações em torno do reconhecimento da independência brasileira junto à Igreja romana esbarravam em sua antiga ligação com Portugal, não querendo o papa gerar situações que o pudesse comprometer. Após muitas negociações, em 1826, ela foi finalmente reconhecida.

O mesmo monsenhor Vidigal, que representou o Brasil em Roma, recebeu outra missão de D. Pedro I, a transferência para a Coroa Brasileira do Grão-Mestrado da Ordem de Cristo, o que foi conseguido e reconhecido através da bula *Praeclara Portugaliae* (1827).¹⁰ Contudo, quando o citado documento foi analisado pelas Comissões de Constituição e Eclesiástica da Câmara, conclui-se por sua rejeição, por ferir princípios constitucionais e conceder ao Imperador poderes já amplamente supridos pela Carta Magna, sendo a mesma ociosa, não recebendo o *placet* do Imperador, que a havia solicitado com muita insistência.

O episódio, longe de resolver a questão ao menos trouxe algumas diretrizes e apontou caminhos, ao definir que doravante a base legal da autoridade imperial, em sua relação com a religião oficial, seria a Constituição imperial e a legislação nacional e não a concessão papal de qualquer título ou estabelecimento de um acordo.

Para João Dornas Filho, o relatório das comissões representa simbolicamente o fim do padroado como vinha até então sendo praticado e a emergência do regalismo brasileiro “representa a primeira manifestação regalista contra a doutrina do padroado expedida pela Cúria Romana. É o documento que no Brasil deu por terra com o instituto do padroado conferido pela Santa Sé...” (FILHO, 1938: 42-44).

Não obstante, até que se estabelecesse a completa separação entre Religião e Estado, o Brasil conviveria com os paradoxos das manifestações regalistas de um lado, e as exigências e limitações de um culto privilegiado de outro, situação que chega ao seu clímax no episódio conhecimento como questão religiosa ou questão dos bispos, que pôs, frente a frente, a Coroa e a Igreja Católica, e as interpretações de ambas sobre a quem cabia a supremacia na administração dos negócios eclesiásticos no império brasileiro.

¹⁰ Outro acontecimento que marcou a postura regalista da Câmara, ainda em 1827, foi a resposta dada à solicitação do Governo Imperial para que os deputados estabelecessem um valor destinado às despesas do núncio apostólico nomeado para atuar junto ao governo brasileiro, “a qual não julgou conveniente aceder à proposição da Santa Sé”, restando ao mesmo representante em Roma, monsenhor Vidigal, que apresentasse as escusas pela impossibilidade do governo em “dispor das rendas públicas sem a aprovação das Câmaras” (FILHO, 1938: 42-43).

1.2 A Cristandade: O Caso Brasileiro

Nossas leituras puseram em relevo o termo cristandade, expressão amplamente utilizada na historiografia na tentativa de dar conta da relação, da articulação entre a Religião e o Estado, na forma como se percebe no cotidiano da sociedade. De forma simplificada pode-se afirmar que ela é a união de interesses políticos e religiosos para fins os mais variados, apresentando como exemplo a colaboração religiosa com o poder civil nos enfrentamentos com os franceses e holandeses.

Em “A Cristandade Medieval entre a Utopia e o Mito” Gomes (2004) diz entender a cristandade como “um sistema de relações da Igreja e do Estado (ou qualquer outra forma de poder político) numa determinada sociedade e cultura” (2004: 220), posição muito semelhante à de Azzi. Pontuando seu processo de construção na história do cristianismo, nos informa o autor que o “sistema iniciou-se por ocasião da *Pax Ecclesiae* em 313 e deu origem à primeira modalidade de Cristandade dita ‘constantiniana’ a qual se apresenta como um sistema único de poder e legitimação da Igreja e do Império Romano” (2004: 218), guardando as seguintes características:

o cristianismo apresenta-se como uma religião de Estado, obrigatória portanto para todos os súditos; a relação particular da Igreja e do Estado da-se num regime de união; a religião cristã tender a manifestar-se como uma religião de unanimidade, multifuncional e polivalente; o código religioso cristão, considerado como o único oficial, ser todavia diferentemente apropriado pelos vários grupos sociais, pelos letrados e iletrados, pelo clero e leigos (GOMES, 2004: 221)

A Cristandade ocidental, medieval e posterior, é, em certa medida, a continuadora da Cristandade antiga, a do “Império Cristão” dos séculos IV e V, acentuando-se a situação de unanimidade e conformismo, obtida por um consenso social homogeneizador e normatizador, tendendo, pois, a apresentar um caráter sacral e oficialmente cristão, fornecendo a explicação e justificação das relações sociais no plano das representações e discursos, propiciando a constituição do sistema das práticas e comportamentos coletivos destinados a reproduzir estas relações sociais (GOMES, 2004: 221-222).

O que caracteriza a cristandade no período Colonial brasileiro, no pensar de Riolando Azzi,

é a dependência do projeto colônia lusitano. É o rei quem dirige os destinos da igreja do Brasil nos primeiros séculos, por força do padroado. O catolicismo é a religião oficial trazida para a colônia. O Brasil se constitui assim uma cristandade ‘dependente’ de Portugal, embora seja necessário destacar também suas características próprias. A Igreja se estabelece no Brasil mediante a orientação da Coroa, através da mesa de Consciência e Ordens (AZZI, 1983: 12)

Sobre o contexto em que a Igreja Católica se estabeleceu no Brasil, outro autor nos diz que “a premissa-chave do modelo de Cristandade é a integração da Igreja e Estado. O Estado precisa ajudar a Igreja para que todas as pessoas, em todas as áreas, sejam influenciadas através de todas as estruturas”, para logo em seguida acrescentar que

em virtude das limitações inerentes ao modelo de Cristandade, fortalecido pela afinidade do papado com Portugal, e estimulado mais ainda pela natureza da aventura colonial, a Igreja na Colônia, tornou-se totalmente subserviente ao Estado (BRUNEAU Apud AZZI, 1987: 30-31).

Entretanto, a compreensão de Gomes, Azzi e Bruneau sobre a cristandade é “estritamente bipolar”, desconsiderando categoricamente a sociedade, ainda que seja nela que tomem forma e sejam vivenciadas as consequências e os reflexos das relações de poder entre a Igreja Católica e o Estado, espaço em que alcançam materialidade.

Chegamos então à compreensão da Cristandade como uma relação entre Igreja, Estado e Sociedade Civil, em que a articulação Igreja Católica-Sociedade Civil¹¹ é “mediada pela relação Igreja-Estado” sendo, o Padroado a doutrina que a disciplinará. Uma definição de Cristandade que evidencia “uma forma determinada de relação entre a Igreja e a Sociedade Civil, relação cuja mediação fundamental é o Estado”, relação tal em que a “Igreja procura assegurar sua presença e expandir seu poder na sociedade civil, utilizando antes de tudo a mediação do Estado” (RICHARD, 1982: 9-24). A contrapartida da Igreja nesta relação é a legitimação do Estado, criando em torno do mesmo uma aura de sacralidade e de missão, em que a autoridade temporal é um instrumento de Deus para a realização de seus propósitos entre os homens.

Temos por evidente, após as considerações apresentadas, que nas relações pareadas Igreja-Sociedade Civil e Estado-Sociedade Civil, o terceiro termo da relação agiu sempre como mediador, sublinhando que no caso Igreja-Estado a mediação inicial foi realizada pela autoridade papal através da concessão do padroado, desdobrando-se e

¹¹ Pablo Richard utiliza a expressão sociedade civil referindo-se a totalidade social tomada em seu conjunto, compreendendo as estruturas econômicas, políticas, culturais e religiosas de uma nação e a consciência que ela tem disso. (RICHARD, 1982: 9-10).

alcançando a configuração final de um regalismo constitucional eminentemente associado ao pensar do Estado, em que a fonte de autoridade é o soberano nacional; em ambos os casos há pouca ou nenhuma influência da sociedade civil.

2 O DESENVOLVIMENTO DA VINCULAÇÃO POLÍTICO-RELIGIOSA COLONIAL E IMPERIAL

Por reconhecermos como necessária a identificação das origens do vínculo entre Estado e Religião em nossa história, desenvolvemos abaixo algumas considerações e apontamos situações que evidenciam na experiência Colonial e Imperial aspectos de tal imbricação.

Em nossa busca de elementos para a elaboração de uma periodização que nos servisse de roteiro, identificamos inicialmente o livro “A vida Religiosa no Brasil” que pontua a participação das ordens religiosas em nosso território, obra em que Riolando Azzi (1983) propõe uma periodização da atuação dos religiosos levando em consideração aspectos eclesiais e da sociedade brasileira, apresentando também um cenário bastante rico do relacionamento entre os poderes temporal e espiritual.

A divisão proposta por Azzi, a saber: Os Religiosos na Cristandade Colonial (1549-1759), Os Religiosos na Crise da Cristandade (1759-1840), Os Religiosos na Romanização da Igreja Católica (1840-1962) e Os Religiosos na Renovação Pastoral (1962 em diante), extrapola o recorte temporal por nós estabelecido, sendo necessárias diversas adaptações para aplicá-la à nossa pesquisa, uma vez que temos a proclamação da República e fim do segundo Império como limite cronológico de nosso escopo de estudo. Ainda que adaptações pudessem ser feitas, não consideramos ideal a periodização elaborada pelo autor que tem a intenção de acentuar os reflexos das transformações políticas especificamente na vida das ordens religiosas, o que certamente restringiria muito nossa capacidade de observação do contexto mais abrangente que nos interessa. Vale destacar que Azzi (1987, 1991) produziu dois outros livros que tratam da questão da cristandade no Brasil, um dedicado ao período colonial, o outro ao fim da cristandade e a emergência de um projeto liberal, excelentes contribuições ao estudo da temática.

Através da pesquisa bibliográfica localizamos o livro “Morte das Cristandades e Nascimento da Igreja”, no qual Pablo Richard (1982) nos oferece uma “análise histórica e interpretação teológica da Igreja na América Latina”, adotando para isso a seguinte periodização: A Cristandade Colonial Latino-americana (1492-1808), A nova Cristandade Latino-americana (1808-1960), e A Crise da Nova Cristandade Latino-americana (1960-1978). No texto prevalece a observação da realidade da América Hispânica ainda que o autor faça diversas intervenções na tentativa de estabelecer paralelos e apontar as divergências do

caso brasileiro, singular em diversos aspectos. Sua periodização também vai além de nossa intenção de estudo, o que poderia ser sanado com um recorte. Entretanto, sua abordagem, que inicialmente coaduna-se à nossa proposta, distancia-se dela na medida em que aprofunda sua análise, que tem como orientação as transformações sociais como reflexos das mudanças nas formas de produção e relações econômicas – uma interpretação marxista da história da Igreja Católica na América Latina.

Tendo em mente que na experiência colonial e imperial brasileira o padroado regulou, sob formatos e denominações diversos, a relação da Igreja Católica com o Estado, resultando na constituição de uma interdependência tal que em muitas situações confundiam-se os papéis e os interesses, integração esta entendida e denominada como cristandade, passamos à definição de nossa periodização.

Pretendendo por em evidência as transformações da relação da Igreja Católica com o Estado, inicialmente o português e posteriormente o brasileiro, no recorte que compreende os períodos Colonial e Imperial, tendo o padroado como lastro e a cristandade como espaço de vivências, chegamos à seguinte divisão:

2.1 A Igreja Católica no Projeto Colonizador Luso: a Cristandade Colonial.

O período aqui definido compreende o intervalo que inicia com a chegada do primeiro grupo da Companhia de Jesus (1549) culminando com sua expulsão sob a influência das reformas levadas a efeito pelo Marquês de Pombal (1759).

Considerando a compreensão de cristandade construída acima fica evidente que, desde o início, a Igreja Católica no Brasil tem o Estado como instância reguladora, com uma atuação associada e subordinada ao projeto colonizador Lusitano que, dentre outras intenções, havia a de conduzir “as massas de infieis... ao grêmio da catolicidade”.

Desde o descobrimento a Igreja Católica se faz sentir no cotidiano nacional e Thales de Azevedo destaca também a forma pública em que isso ocorreu quando nos lembra que não foi através de um ato civil ou jurídico que o capitão da frota lusa consigna ao domínio português a nova terra, mas sim por meio de uma cerimônia religiosa pública que expressava a civilização e o espírito religioso que iniciava seu processo de imposição (AZEVEDO, 1978: 19)

Ainda que desde o alvorecer colonial tenha havido preocupação da metrópole com a vida religiosa das populações autóctones e estrangeiras chegadas ao país, esta não foi capaz de estabelecer um ordenamento de vida baseado nos princípios cristãos. Em seu livro *Formação Histórica do Brasil*, Pandiá Calógeras diz que a escassez de sacerdotes e a imensa extensão da colônia conduziram à “desordem ética muito pior do que a vida espiritual dos índios primitivos”, agravadas pelas dificuldades geradas pelas decisões eclesiásticas que dependiam de “deliberações tomadas em Funchal e Lisboa, sede diocesana a primeira e igreja metropolitana a outra”. Com a nomeação de governadores gerais e o envio de jesuítas ao território, estabelece-se o que aquele autor denominou “colaboração cordial do poder civil com a Igreja”, declarando ter sido uma benção a colaboração entre Tomé de Sousa e seus sucessores e o padre Manuel da Nóbrega, apresentados como os fundadores do Brasil (CALÓGERAS, 1957: 14-16).

No âmbito da Igreja Católica, a criação do primeiro bispado na América portuguesa em 1551 na Bahia, com a consequente aproximação com a sede metropolitana, tem início mais efetivo os reflexos do padroado no que tange aos direitos de nomeação dos prelados e demais cargos e dignidades com que se organizava o bispado, além do estabelecimento de benefícios e prebendas a serem percebidos. Registram-se também os primeiros conflitos entre os poderes locais, temporal e espiritual, por meio de seus respectivos governadores, inicialmente em torno da prerrogativa eclesiástica de isenção do foro civil, o que no entender de Pedro Calmon

Era suficiente para que as duas administrações – a Igreja e o Estado – colidissem nas suas órbitas de ação e de continuo transformassem em conflitos ásperos os choques de jurisdição. Desde o primeiro bispo, os governadores eclesiásticos procuram limitar a alçada dos governadores civis, que, por seu lado, não fugiam de perturbar os negócios religiosos com a sua intervenção indébita. Queixavam-se mutuamente para o Reino, faziam prosélitos entre os colonos, ameaçavam-se, e à tranquilidade do povo. Poucos bispos da Bahia não assinalaram o seu episcopado com tais excessos; poucos governadores-gerais souberam imitar Mem de Sá, na sua edificante cordialidade com o poder espiritual (CALMON, 1937: 154)

Ilmar Matos destaca o monopólio do soberano português sobre os súditos na colônia americana que se dava através de um corpo de funcionários e a redefinição das relações com a Igreja Católica, concluindo que “a Igreja esteve intimamente associada à empresa colonizadora, mas de modo subordinado, e também como instrumento do monopólio metropolitano”. Desta forma todos os envolvidos na “aventura colonial” foram denominados

colonizadores, ligados a esfera administrativa, distinguidos, se leigos, por funções fiscalizadoras, se eclesiásticos, empenhados na monopolização das almas (MATOS, 2004: 33)

Voltando ao pensamento de Thales de Azevedo sobre a cristandade colonial na forma como Thomas Bruneau a sintetizou: “estreitos vínculos institucionais e normativos entre a Igreja e a sociedade”, aquele autor analisa de que forma, na prática, se percebia tal vinculação, afirmando que ela consistia em

abranger, pela religião, todos os aspectos e fases da existência humana, donde caber à Igreja fazer a expressa e direta regulamentação das relações sociais e até dos trâmites seculares, como o registro dos nascimentos, a legitimação da propriedade, a posse da terra, que até a República são atribuições suas no Brasil... os instrumentos usados no exercício e na influência religiosa são a rede de estrutura e de grupos que constituem a sociedade

Bruneau, segundo Azevedo, arremata sua reflexão afirmando que “as estruturas é que faziam cristãos os homens e não o contrário” (AZEVEDO, 1978: 86-87).

É praticamente impossível determinar o nível de interpenetração entre os interesses religiosos e políticos no período. Para exemplificar e não ficarmos nas situações usuais, tomamos a abertura de conventos e casas de recolhimento femininas no Brasil Colonial que, como as demais instituições religiosas e a própria hierarquia eclesiástica, estava submetida ao padroado lusitano, não sendo possível sua criação e funcionamento sem uma determinação régia, sempre condicionada aos interesses da Coroa. Mesmo servindo-se de linguajar religioso em suas decisões e deliberações, certamente não eram os princípios cristãos que norteavam e justificavam as ações reais, em especial quanto à empresa colonial.

Premido “pela necessidade de garantir a permanência, o crescimento e a hegemonia portuguesa da minoria portuguesa nas terras conquistadas”, dado o pequeno número de mulheres brancas no Brasil, Portugal via nestas instituições uma ameaça ao crescimento de uma classe dominante lusa, optando por não favorecer a oferta de possibilidades de celibato às já escassas mulheres brancas, conforme pode ser percebido pela solicitação de Manuel da Nóbrega para que o rei enviasse “órfãs ou outras mulheres, ainda que de moralidade duvidosa, com as quais pudessem casar os portugueses, evitando o amancebamento com mulheres indígenas” (AZZI & REZENDE In AZZI, 1983: 25-26).

Além da importância reprodutiva em seu sentido mais literal, havia também a preocupação com a função social das mulheres enquanto disseminadoras e multiplicadoras da cultura eurocêntrica, portuguesa em especial

A preocupação permanente dos reis portugueses foi a de preservar o poder da classe dominante lusa na colônia, por ser extremamente minoritária. Reduzia-se esta a um pequeno número de famílias que necessitava de um constante reforço ao nível ideológico para manter o domínio sobre o resto da população. A ideia de superioridade da raça branca e do seu consequente direito a dominar tinha que ser mantida a todo custo e devia ser justificada por um reiterado discurso ético e religioso. A mulher da classe senhorial era chamada a cumprir aí um importante papel: devia assegurar a permanência da cultura, dos costumes e da própria língua portuguesa (AZZI & REZENDE In AZZI, 1983: 44-45)

Havia, também, a preocupação de que tais instituições “levaria a constantes recursos à Coroa em busca de ajuda financeira, e, além disso, significaria uma considerável quantidade de propriedades e rendas isentas do dever de pagar impostos..., segundo os privilégios eclesiásticos”. Aprofundando sua leitura sobre o tema, indo além da significação econômica, Azzi e Rezende defendem que a atividade dos conventos e recolhimentos esteve “profundamente condicionada pelas estruturas socioeconômicas e políticas da colônia, cumprindo nessa sociedade funções de caráter econômico, social e político muito mais importantes do que seu papel propriamente religioso” (AZZI & REZENDE In Azzi, 1983: 24-27).

Pedro Calmon (1937) e Thales de Azevedo fazem coro com Azzi (1983) quando apontam que, do lado da Colônia, razões de diversas ordens lastreavam os pedidos de criação e funcionamento das casas em lide, “um destino seguro e apetecido”: o interesse dos fundadores e mantenedores em aumentar o prestígio pessoal junto à sociedade colonial ao serem reconhecidos como religiosos e generosos; opção no caso de não conseguir para as filhas casamentos com “homem rico ou detentor de algum cargo importante na administração colonial”; a incapacidade econômica da família em arcar com o dote; uma saída honrosa para as filhas não ‘casáveis’; e a tentativa de evitar a pulverização do patrimônio entre os filhos (CALMON, 1937: 156-157; AZEVEDO, 1978: 97-99; AZZI & REZENDE In AZZI, 1983: 27-30).

Além dos aspectos acima observados, destacamos outra importante função exercida pelos conventos e recolhimentos nos permitindo compreender de forma ainda mais clara o alcance do relacionamento entre o Estado e a religião dominante, ao ponto de confundirem-se seus papéis.

Dentro das possibilidades da economia colonial brasileira, os conventos e recolhimentos “cumpriam uma função semelhante à de um estabelecimento bancário”. Por

conta de exigências canônicas e legais estas casas detinham propriedades e capitais consideráveis que deviam ser, respectivamente, arrendados e emprestados a juros fixos, a fim de garantir sua manutenção, tornando-se locais de empréstimos a juros muito competitivos se considerados os praticados pelos usurários particulares, assegurando capital de giro e cobertura para outras urgências financeiras de senhores de engenho e demais membros da classe senhorial, sendo necessária, não poucas vezes, a intervenção real nomeando juiz especialmente designado para a cobrança das dívidas e recuperação do capital empenhado (AZZI & REZENDE In AZZI, 1983: 53-54).

Se aspectos da vida diária mereceram atenção dos governos eclesiásticos de então, certamente não passariam despercebidos os quesitos de ordem espiritual que deveriam ser observados e vividos em total respeito aos ditames da religião oficial. Sabe-se que apenas visitantes da Inquisição realizaram de modo episódico suas funções na Colônia resultando em alguns poucos casos de envio de pessoas à metrópole a fim de serem julgados em tribunais do Santo Ofício. A presença de tais representantes gerava alvoroço e desconfianças generalizadas, incompatíveis com o sentimento então reinante de que, ao contrário de nações como a França e Inglaterra, no Brasil imperava a “unidade religiosa alcançada pela tradição cultural, através da qual se transmite em grande parte a religião, e da coerção pelo Estado e pela Igreja”, conseguido por meio de rigoroso controle de acesso à Colônia, bem como diversas outras restrições internas ao não cristão, na prática, aos não católicos (AZEVEDO, 1978: 106-107).

Outro meio de regular a vida moral e impor a obediência aos ensinamentos da religião, de uso mais frequente, estando a cargo das autoridades religiosas locais, são as devassas, inquirições levadas a efeito com o intuito de averiguar e punir, se for o caso, possíveis sacrilégios e delitos de conhecimento público, em geral valorizando e acentuando mais sua função pedagógica, em que pretende criar a sensação de que os deslizes não ficam sem punição. Thales de Azevedo destaca que nos casos em que a punição extrapolava os limites do poder espiritual ocorriam transferências do foro religioso para o civil, nos alertando para o fato de que não eram insignificantes as consequências que muitas das vezes os penalizados tinham que arcar, considerando que naquelas circunstâncias uma interdição ou excomunhão tinha o peso de perda de cidadania e quase condenação ao ostracismo.

Apesar das inúmeras discussões e debates, inclusive de todo folclore criado em torno do tema é corrente entre estudiosos das atividades da Inquisição em terras brasileiras, que no período da União Ibérica ela funcionou mais como braço do Estado Espanhol na identificação de infrações e infidelidades que desejavam punir exemplarmente.

Em relação à presença de sacerdotes católicos seculares e religiosos e sua atuação na colônia, devemos mencionar que apesar de estarem integrados ao projeto colonizador luso, não havia, certamente, concordância em todos os aspectos, estando o tratamento dispensado aos nativos uma das questões de sérias divergências entre a missão temporal e a espiritual dos colonizadores. Mesmo entre aqueles que deviam cuidar das almas, distinguiam-se os favoráveis ao uso da mão de obra indígena, em regime de escravidão, e aqueles que lutavam pela não exploração dos mesmos.

Da mesma forma, por estranho que pareça, em determinadas situações houve embates entre setores da Igreja Católica e a Cristandade. Aqueles entendiam que a tarefa evangelizadora não envolvia a exploração do nativo, estes mais integrados ao projeto explorador colonial, questão entendida por Pablo Richard como a principal contradição do período, normalmente deixada de lado ao valorizar-se os esquemas clássicos de análise que destacam a contradição entre “conservadores” e “liberais” ou “tradicionalistas” e “progressistas”

As múltiplas tensões e as rupturas que realmente existiram entre a evangelização e a exploração colonial, entre certas autoridades da Igreja e as autoridades civis, adquirem uma nova dimensão histórica e libertadora. Essa contradição principal situa esses setores da Igreja diante do questionamento e do retraimento quanto à legitimação da própria formação social em sua globalidade. É assim que a cristandade colonial perde sua legitimação. A Integração da Igreja no sistema colonial, integração mediada pelo Padroado, situa, pois, a evangelização e a Igreja, desde suas origens, na alternativa “opressão-libertação”. (RICHARD, 1982: 39-40)

Em relação ao sentimento religioso e às crenças, concordamos com WEHLING quando afirma que refletiam a sociedade então composta por brancos, essencialmente portugueses e católicos, indígenas e negros, que mantendo elementos de seus universos culturais e assimilando características dos demais, produziram um sincretismo religioso que “foi a contrapartida espiritual da miscigenação que ocorreu no plano social”, que se firmou e disseminou-se sendo percebido em diversos aspectos do cotidiano colonial, pois, a “despeito dos esforços da Igreja e do governo, as práticas religiosas indígenas e africanas, ou aquelas sincréticas, foram extensamente praticadas. Houve, além disso, intolerância à presença de protestantes e judeus.”

Na época colonial, a vida religiosa do brasileiro girava em torno da paróquia, até porque os registros civis se faziam ali. Na igreja paroquial o indivíduo era batizado, assistia aos ofícios religiosos, se casava, batizava os filhos e

netos; depois era sepultado no cemitério anexo. É possível, assim, figurar a religiosidade colonial como sempre presente na vida dos homens, fornecendo explicações e soluções para todos os momentos de sua existência (WEHLING, 1999: 251)

Os pontos destacados até aqui mostram, ainda que de forma breve, a ampla vinculação entre o poder espiritual e o temporal que se desenvolveu desde os primeiros momentos da colonização nacional, alcançando áreas e atividades da sociedade normalmente não afeitas a um ou outro dos poderes aqui envolvidos, reforçando a compreensão quanto ao significado da cristandade, que começa a dar sinais de rupturas ou deslocamentos na importância e peso dos entes envolvidos na relação – Estado/Igreja Católica/Sociedade Civil - conforme veremos ao analisarmos o período seguinte da divisão que nos serve de guia.

2.2 Tempos de Crises e Transição: Morte da Cristandade?

A periodização adotada para este recorte abrange a intensificação do projeto esclarecido de Pombal que buscava fortalecer a burguesia bem como modernizar o Estado lusitano até o final do período Regencial brasileiro (1759-1840).

Nossa opção tenta ser fiel ao objetivo de apresentar as origens e desenvolvimento da imbricação da religião e o poder político em nossa história nacional, em articulação com o modelo adotado para mediar tal relação, o padroado.

Ainda que neste período não tenha havido mudanças em relação ao padroado em si, particularmente quanto aos documentos que o estabeleceram, é inegável que a interpretação do Estado português sobre os poderes que tal regime lhe conferia foi em muito dilatado, aproximando-o cada vez mais do formato galicano de governo, aprofundando-se o regalismo luso, para mais à frente, já após a independência da colônia americana, ser reconfigurado.

Interpretada de maneiras as mais diversas, muitas das vezes sob o prisma da identidade confessional de quem a estuda, a supressão dos jesuítas dos domínios portugueses, é tida como ato de libertação, liberalização, progressista, de rompimento, de retrocesso, de aprofundamento e de intensificação do projeto colonizador, dependendo, é claro, do aspecto posto em evidência pelo analista, que ao fim pode enaltecer ou desancar o Marquês de Pombal ou os Inacianos.

Dilermando Ramos Vieira em seu extenso estudo *Processo de Reforma e Reorganização da Igreja no Brasil* (2007), entre outras considerações sobre o projeto pombalino, indica medidas que foram tomadas no rastro da expulsão dos jesuítas, com reflexos diretos no regime de Padroado que então vigia e conseqüentemente no cotidiano das relações sociais internas à cristandade continental e ultramarina: o impedimento do recurso à Roma e a concessão aos bispos do poder de resolver questões que antes se encaminhavam à Sé católica, por exemplo, as dispensas matrimoniais e a sagração de sacerdotes; rompimento das relações com Roma; e lei determinando a obrigatoriedade do beneplácito régio para os documentos pontifícios (VIEIRA, 2007: 21-24).

O mesmo discurso “nacionalista” utilizado na metrópole foi aplicado na colônia americana, justificando as medidas pela necessidade de purgar a influência externa que estava sendo disseminada pelos jesuítas. Em Portugal o objetivo era modernizar o país sob as “luzes”. Na colônia sul-americana, a intenção era suprimir focos de resistência ao aprofundamento e manutenção do projeto colonizador e interesses locais a ele articulados.

Este é “um dos mais importantes fatos da história da Igreja Católica latino-americana”, segundo Richard, em sua leitura tendo como horizonte a experiência colonial ibérica e não exclusivamente lusa, para quem é fundamental analisar o significado da expulsão dos jesuítas “a partir do contexto econômico e social do século XVIII” não apenas das metrópoles, pois a

expulsão dos jesuítas não é somente o resultado de algumas ‘correntes de pensamento’ nascidas na Europa; ela é, antes, o triunfo do poder colonial europeu sobre a organização dos interesses nacionais e populares que, já no século XVIII, ganhava corpo e força na América Latina. Da expulsão dos jesuítas se beneficiaram justamente os grupos e as ‘classes’ dominantes que estavam ligados à exploração colonial do Continente. Entre esses setores dominantes encontravam-se outros setores significativos da Igreja, que também tiravam proveito da integração da cristandade colonial no sistema colonial (RICHARD, 1982: 42-43)

Antes, porém, de refletirmos sobre outros aspectos do período, é relevante que se tenha em mente que as decisões unilaterais de Pombal promoveram um “ajustamento” na relação Igreja Católica-Estado Português, cuja mediação se realizava por meio do Padroado, concessão romana ao Estado Português, e que inicia a pender em direção ao Estado Português, através de posturas regalistas, na medida em que também produziu transformações na sociedade civil em suas relações tanto com a Igreja Católica quanto com o Estado.

Para além destas questões de fundo, a percepção da colônia, aquilo que Calógeras chamou de “o sentir geral da colônia”, ou seja, o sentimento reinante era que o “progresso geral do Brasil era um fato... e desse surto participava toda a colônia”

Nos antigos colonos dominava o sentimento de crescimento incompreensível. Já sabiam e sentiam que se achavam no mesmo nível de sua antiga metrópole. Sabiam, igualmente, que Portugal receava um movimento separatista por parte da colônia. E, de todos os lados, vinham confirmações de tão estranho fenômeno (1957: 70-71)

O mesmo autor nos chama a atenção para outro detalhe significativo, ainda na linha do “sentir geral”: o esforço despendido pela colônia em manter e ampliar as conquistas territoriais lusitanas, em geral sem o amparo metropolitano, fez com que “um sentimento natural de ufania e de confiança em si” dominasse o coração dos brasileiros. Em contrapartida, a percepção da importância da colônia que fornecia a “energia... para sustentar a parte mais importante da monarquia”, pois “haveres e recursos iam da América para Lisboa para sustentarem a existência nacional e internacional da metrópole” gerou a semente do ressentimento e de um descontentamento crescente: “uma concessão se impunha: igualdade absoluta dos portugueses das duas bandas do atlântico. O Brasil não mais poderia continuar a ser mero sustentáculo de uma metrópole decadente”. Segundo compreendia, não havia na colônia, um “espírito de secessão”, antes, desejavam tratamento isonômico como parte da mesma nação, “igualados no mesmo respeito tributado aos súditos europeus da monarquia”, ainda que já se desenvolvesse neste lado da colônia um modo americano de considerar as questões e problemas que em muito divergia do pensar peninsular ibérico (CALÓGERAS, 1957: 74-76)

Corroborando tal opinião, Sérgio Buarque de Hollanda destaca o sentimento que se alastra no Brasil em relação à metrópole, fruto, segundo ele, do descrédito em que caíram os reinos ibéricos, Portugal em especial, no setecentos, aliado ao reconhecimento cada vez maior das potencialidades locais que as luzes do século produziam, e que se mantinha sob a tutela obscurantista e cobiçosa da pátria-mãe lusitana já percebida como não tão civilizada assim

E uma vez senhores desse segredo ciosamente guardado, de que não dependiam de um povo realmente ‘civilizado’, como esperar que lhes merecessem grande respeito os laços que ainda os tinham presos à Coroa e ao Reino? (2004: 10-11)

A relação de dependência, o exclusivo comercial metropolitano, torna-se um peso insuportável para a colônia e os ideais de independência vão se alastrando da mesma forma que os movimentos de luta com o mesmo fim, conhecidos sob o nome de inconfidências, conjurações e revoluções, subjazendo a elas ideias liberais e republicanas, “reforçadas pelo exemplo dos Estados Unidos (1776) e da França (1789), princípios que penetraram na burguesia em formação” atraindo também muitos clérigos letrados, religiosos e seculares, “dentre os quais a figura do Frei Caneca emerge como um símbolo”. Para alguns este é o período da formação do clero liberal¹² que de forma tão acentuada incorpora os ideais da independência do Brasil em contraste com a atuação do episcopado que se manteve como reserva de fidelidade ao projeto colonial português e seus interesses, deixando à mostra a ruptura existente na hierarquia católica local (AZZI, 1983: 12-13).

“Galho tão pesado não pode continuar unido, por muito tempo, a tronco tão gasto” é a forma que Robert Southey utiliza para expressar sua compreensão sobre a situação em que se encontravam as relações coloniais entre Brasil e Portugal por volta de 1800, demonstrando que as dificuldades coloniais também foram alvo da percepção de personagens e nações não diretamente envolvidas com o pacto colonial, ainda que reflexões como esta estivessem restritas a pequena parte da população da colônia, parcela esta sem meios de intervir ou modificá-las (apud HOLLANDA, 2004: 11).

Reforçando a interpretação de que as ideias separatistas não eram as prevalentes na colônia, Ilmar Matos questiona a opinião contrária que é muito difundida, mas que, para ele é essencialmente imparcial. Cabe aos agentes metropolitanos, os fundadores e mantenedores do pacto colonial a responsabilidade por seu rompimento, afirma o autor, por conta da própria dinâmica do sistema colonial de base mercantilista, “ao intensificarem os mecanismos e formas de sua atuação, eles tendiam a invadir a face colonial da moeda, confiscando mesmo as propriedades dos colonos endividados”, situação agravada pela decadência da metrópole portuguesa no quadro europeu, não restando outra opção senão romper com a dominação metropolitana. Matos defende, ainda, que restavam apenas duas alternativas aos colonos: uma renovação do pacto colonial sob novas bases assegurando sua

¹² Clero Liberal – O Clero nacional, dos tempos pombalinos até às vésperas da questão religiosa, não se distinguia, com raras exceções, por qualquer demonstração de ortodoxia. Mais frequentadores das letras francesas do que das latinas, mais versados na literatura profana do que nas obras pias, muitos dos nossos clérigos estavam saturados dos ideais iluministas, das reivindicações democráticas e liberais da Revolução Francesa. Ao lado do ideal iluminista, o clero professava geralmente, no que diz respeito às relações entre a Igreja e o Estado, o mais ferrenho regalismo, apoiado na tradição lusitana, particularmente a pombalina (BARROS in HOLLANDA, 2004: 373-374)

continuidade ou o rompimento e a instauração de uma nova forma de administração e existência política.

Não imaginava Southey, nem os colonos brasileiros, que os desdobramentos das mudanças políticas no continente europeu provocariam o desembarque da Corte portuguesa na América em 1808 que, na leitura de Matos fez surgir “uma terceira possibilidade, imprimindo um colorido particular à emancipação” (MATOS, 2004: 43-44).

Precisas e significativas considerações sobre a transição colonial para o século XIX são feitas por Arno e Maria José Wehling para os quais, o Brasil convivia com crises de dimensões jamais vistas, nomeadamente

Crise econômica, com a desarticulação provocada pelo declínio da economia mineradora e não compensada plenamente pela expansão de outros produtos. Crise política, com a insatisfação contra o absolutismo, manifestada em varias capitanias pela elite proprietária que se sentia excluída do processo decisório colonial. Crise administrativa, com a organização do Império questionada por sua própria burocracia.

As décadas seguintes veriam a arregimentação dos diferentes setores da sociedade para encontrar as soluções necessárias à superação dessas crises (WEHLING, 1999: 346-347).

Após três séculos de exploração colonial, o despontar do novo século encontra o Brasil como um

País de contrastes, de situações extremas: litoral e sertão, riqueza e pobreza, cultura popular sincrética e ortodoxia filosófica e religiosa, licenciosidade de costumes e rigidez de comportamento, valores cristãos e escravidão, mandonismo rural e massa servil, economia exportadora e produção de autoconsumo.

Faltava de todo – ou havia apenas leves indícios – o equilíbrio de elementos intermediários, que permitissem o desenvolvimento de novas formas sociais: mercado interno, classe média, fontes diversificadas de poder, pluralidade cultural e religiosa. Ao contrário, prevalecia a contradição de um país dividido em múltiplas dicotomias (WEHLING, 1999: 349-350).

A família Imperial lusitana, ao aportar no Rio de Janeiro em 1808, logo conhecerá a realidade da até aqui colônia, um Brasil “ainda um arquipélago, ligado pelos laços, às vezes tênue, da língua portuguesa, do catolicismo e da ação administrativa renovada” pelas medidas pombalinas em muito tornadas perenes (WEHLING, 1999: 349).

Se de um lado, a chegada da Corte aproximou colônia e metrópole, “põe a descoberto, de outro lado... a debilidade de um domínio que a simples distância aureolara, na colônia, de formidável prestígio”, proporcionando ainda, por conta da grande circulação de

estrangeiros a partir de então, elementos de comparação entre o colonizador e as outras nações (HOLLANDA, 2004: 10-11), situação que contribuiu para que se acentuassem os desejos de libertação da dominação lusa.

É por demais conhecida a série de transformações levada a efeito por D. João VI visando inicialmente as condições mínimas de governabilidade do reino e dotando a cidade que os acolhia da estrutura mínima para atender as exigências relativas à sede do reino português. Além da fundação das escolas de Belas Artes, comércio, medicina e cirurgia, a academia da Marinha e da Guerra e outras instituições de ensino, foram criadas a Imprensa Régia, uma livraria que seria o gérmen da Biblioteca Nacional, o Museu Nacional e o Jardim Botânico. No campo administrativo, revogaram-se leis, resoluções e regulamentos que traziam empecilhos à atividade produtiva, mormente a industrial. Havendo grande carência de crédito para financiar tanto a atividade estatal quanto o setor produtivo, sem que se conseguisse captá-lo no exterior, cria-se então o Banco do Brasil, responsável pela emissão de papel-moeda e pelo estabelecimento de uma cultura bancária e de crédito entre os nacionais, instituição que nesta primeira investida teve vida breve e se desfez em meio ao descrédito.

Antes mesmo de chegar ao Rio de Janeiro, estando ainda em Salvador, foi promulgada a primeira Carta Régia pelo Príncipe-regente no Brasil, o que se deu apenas quatro dias após sua chegada com a família real e a nobreza portuguesa, em 24 de janeiro de 1808, documento que estabeleceu a abertura dos portos do Brasil ao comércio com as nações amigas de Portugal, marcando efetivamente o fim do Pacto Colonial, o qual na prática obrigava a que todos os produtos das colônias passassem antes pelas alfândegas em Portugal, ou seja, os demais países não podiam vender produtos para o Brasil, nem importar matérias-primas diretamente das colônias alheias, sendo forçados a fazer negócios com as respectivas metrópoles.

Ao analisar as razões que levaram o Príncipe Regente D. João VI a tomar medida de tão grande significado e importância, alguns aspectos chamam a atenção merecendo nossa observação. Um dos fatores apontados diz respeito à necessidade de garantir o abastecimento de suprimentos e demais itens necessários à nova condição política que o Brasil assumiu, tornando-se sede do Império português. Também é sempre lembrada a interferência britânica já presente antes mesmo do embarque da família real, considerando que a Inglaterra também sofria com o Bloqueio Continental que a impedia ou dificultava de comerciar e manter o fornecimento de matérias prima essenciais à manutenção de sua indústria. Vale lembrar que, por exemplo, boa parte do parque têxtil inglês dependia das exportações do algodão brasileiro, via Portugal. Assim, havia grande interesse em preservar

Portugal da dominação francesa. Ainda outro componente é apresentado, com raízes locais, aponta na direção do lento mais consistente processo de industrialização brasileiro, ainda incipiente e arcaico em seus métodos, mas que já atraía a atenção de Portugal durante o século XVIII com investidas visando interrompe-las ou impedi-las de desenvolverem-se. Fugindo da identificação de um fator único, Pinto de Aguiar é da opinião que todos estes e mais outros contribuíram para que a abertura dos portos ocorresse de forma tão repentina e até inesperada (AGUIAR, 1960: 35-41).

Considerando a forma como a abertura dos portos se relaciona com a experiência religiosa brasileira à época, destacamos o aumento da circulação de pessoas vindas dos mais variados lugares, com ideias, pressupostos religiosos e vivências de fé distintas daquelas aqui cultivadas como expressão da catolicidade nacional.

Dentre as medidas do Período Joanino, consideramos os Tratados de 1810 como aqueles que abriram a primeira brecha na muralha de exclusividade levantada à favor do Catolicismo, não sem resistência, pois, como era de esperar, o Núncio Apostólico Dom Lorenzo Caleppi questionou tais concessões, tendo recebido do Bispo do Rio de Janeiro, Dom José Caetano de Souza Coutinho a seguinte resposta

Os ingleses realmente não têm uma religião, mas são um povo orgulhoso e teimoso. Se nos opusermos aos seus intentos eles não somente persistirão, mas farão disto questão de infinita importância. Se, portanto, acedermos às pretensões deles, construirão a sua capela e não mais irão lá (VIEIRA, 2007: 71-72).

Através do Tratado de Aliança e Amizade, assinado em 19 de fevereiro entre o príncipe-regente D. João e o rei da Grã-Bretanha e Irlanda, Jorge III, se definiu que a Inquisição não se estabeleceria no Brasil, conforme determinava seu Artigo IX

IX. Não se tendo até aqui estabelecido, ou reconhecido, no Brasil, a Inquisição ou Tribunal do Santo Ofício, Sua Alteza Real, o Príncipe Regente de Portugal, guiado por uma iluminada e liberal política, aproveita a oportunidade que lhe oferece o presente Tratado, para declarar espontaneamente, no seu próprio nome e no de seus herdeiros e sucessores, que a Inquisição não será para o futuro, estabelecida nos meridionais domínios americanos da coroa de Portugal.

Nunca houve no Brasil tribunais para julgar ofensas eclesiásticas, pois, para cá só foram nomeados delegados e familiares¹³ do Santo Ofício, o que reduziu de modo significativo sua atuação em nossas terras, ainda que haja registros de brasileiros enviados a Portugal sob acusação e lá mortos pela Inquisição (RODRIGUES apud RIBEIRO, 1973: 16). A decisão acima extinguiu, no campo legal, a possibilidade desse tipo de intervenção Romana no Brasil.

O Tratado de Comércio e Navegação, da mesma época, em seu Artigo XII concedeu a liberdade de culto aos ingleses e a tolerância religiosa a outros acatólicos residentes no Brasil, dentre de expressos limites

XII. Sua alteza Real, O Príncipe Regente de Portugal, declara, e se obriga no seu próprio nome e no de seus herdeiros e sucessores, que os vassallos de Sua majestade Britânica, residentes nos territórios e domínios, não serão perturbados, inquietados, perseguidos, ou molestados por causa da sua religião, mas antes terão perfeita liberdade de consciência e licença para assistirem e celebrarem o serviço divino em honra ao Todo-Poderoso Deus, quer seja dentro de suas casas particulares, quer nas suas igrejas e capelas, que Sua Alteza Real agora, e para sempre graciosamente lhes concede a permissão de edificarem e manterem dentro dos seus domínios. Contanto, porém, que as sobreditas igrejas e capelas sejam construídas de tal modo que externamente se assemelhem a casas de habitação; e também que o uso dos sinos não lhes seja permitido para o fim de anunciarem publicamente as horas do serviço divino. Ademais, estipulou-se que nem os vassallos da Grã-Bretanha, nem quaisquer outros estrangeiros de comunhão diferente da religião dominante nos domínios de Portugal serão perseguidos, ou inquietados por matérias de consciência, tanto no que concerne a suas pessoas como suas propriedades, enquanto se conduzirem com ordem, decência e moralidade e de modo adequado aos usos do país, e ao seu estabelecimento religioso e político. Porém, se se provar que eles pregam ou declamam publicamente contra a religião católica, ou que eles procuram fazer prosélitos [sic], ou conversões, as pessoas que assim delinqüirem poderão, manifestando-se o seu delito, ser mandadas sair do país, em que a ofensa tiver sido cometida. E aqueles que em público se portarem sem respeito, ou com impropriedade para com os ritos e cerimônias da religião católica dominante serão chamados perante a polícia civil e poderão ser castigados com multas, ou com prisão em suas próprias casas. E se a ofensa for tão grave e tão enorme que perturbe a tranqüilidade pública e ponha em perigo a segurança das instituições da Igreja e do Estado estabelecidas pelas leis, as pessoas que tal ofensa fizerem, havendo a devida prova do fato, poderão ser mandados sair dos domínios de Portugal. Permitir-se-á também enterrar em lugares para isso designados os vassallos de Sua Majestade Britânica que morrerem nos territórios de Sua Alteza Real o Príncipe Regente de Portugal; Nem se perturbarão de modo algum nem por qualquer motivo, os funerais, ou as sepulturas, dos mortos. Do mesmo modo, os vassallos de Portugal gozarão nos domínios de Sua majestade Britânica de

¹³ Qualquer pessoa podia obter este título desde que obtivesse um certificado de não ter em sua origem mescla de sangue mouro, índio ou de infiel. Isto fez com que pessoas de origem suspeita procurassem obter o cargo a fim de garantir sua segurança, como um salvo conduto.

uma perfeita e ilimitada liberdade de consciência em todas as matérias de religião, conforme o sistema de tolerância que se acha neles estabelecido. Eles poderão livremente praticar os exercícios da sua religião pública, ou particularmente nas suas casas de habitação, ou nas capelas, e lugares de culto designados para este objeto, sem que lhes ponha o menor obstáculo, embaraço, ou dificuldade alguma, tanto agora como no futuro. (REILY, 1993: 40-41).

Com base nestas disposições, poucos meses antes da Independência e também anterior à nossa primeira Carta Magna, em vinte e três de maio de 1822 foi inaugurada a primeira construção para o culto protestante no Brasil em tempos modernos, uma capela anglicana no Rio de Janeiro, à Rua dos Barbonos, atual Evaristo da Veiga, no Centro da cidade, que contou com a atenção da polícia para “prevenir perturbações” por conta da curiosidade popular, dado o inusitado do fato, conforme solicitação de José Bonifácio de Andrada e Silva ao Intendente-Geral de Polícia (REILY, 1993: 47).

Quanto ao relacionamento da Sé romana com o Brasil, apenas com o estabelecimento da Corte portuguesa na Colônia americana é que foi possível o contato oficial e exercício da influência direta do Vaticano sobre a igreja local, através de seu representante o núncio apostólico, situação que provocou, como forma de defesa, o alinhamento do clero liberal com os representantes do poder civil que viam nisso uma intromissão externa nos rumos e soberania brasileira.

Merece registro que a crise colonial e do modelo da cristandade que é seu duplo, também alcançou dimensões culturais com reflexos nas concepções filosóficas e teológicas vigentes, levando à contestação da sacralidade da monarquia e da sociedade que serviam apenas aos interesses lusitanos, da mesma forma que a influência da teologia galicana fez nascer o questionamento da autoridade papal, oferecendo oportunidade para dar ao catolicismo uma tonalidade tropical. Azzi (1983) defende a ideia de que havia um projeto que aos poucos ia se dando a conhecer que visava a formação de uma Igreja Católica com características nacionais, levando em maior conta os problemas da realidade brasileira, missão a que se lançou o padre Feijó em diversas ocasiões.

De forma geral, do estabelecimento da Corte no Brasil até a independência, havia pelo menos três grupos de força que disputavam o poder: comerciantes portugueses desejavam a volta de D. João VI a Portugal, que ocorreu em 1821, e a recolonização do Brasil, por conta da perda de influência e lucros com o novo status da colônia; no lado oposto, a classe senhorial teve sua condição fortalecida ao desfrutar da quebra do exclusivo metropolitano, consolidando-se como classe hegemônica com participação ativa na

proclamação da independência; articulada às duas descritas, estavam as forças populares que esperavam que o novo quadro político resultasse em mudanças sociais na linha dos ideias revolucionários e liberais, o que sabe-se, não ocorreu. (AZZI, 1991: 14).

Surgindo como aglutinadora de forças políticas, a Maçonaria¹⁴ exerceu, nos eventos que antecederam a Independência, o papel de tornar visíveis as disputas existentes em torno do poder, representadas na atuação de Gonçalves Ledo e José Bonifácio de Andrada e Silva, líderes de organizações maçônicas rivais, ainda que pertencessem às duas organizações, assim como o Príncipe D. Pedro.

Da disputa entre o “Grande Oriente”, de orientação republicana, e o “Apostolado da Nobre Ordem dos Cavaleiros da Santa Cruz” que, apesar do Rito Carbonário, era tida por conservadora, resultou o fechamento de ambas e o exílio de integrantes da primeira. Vieira relata boatos da época vinculando a abdicação de D. Pedro I às “maquinações das Lojas maçônicas que tinha fechado”. Apenas no início do período Regencial as Lojas Maçônicas voltaram à atividade, seguida de grande expansão (1980: 40-42).

Se da parte da classe senhorial houve apoio à independência logo ficaria claro outros de seus compromissos. A Assembleia Constituinte de 1823, dominada pelo discurso conservador dos proprietários rurais, não conseguiu grandes avanços em matéria social, mesmo contando com um grupo que se empenhava por reformas sociais profundas. Havia também o grupo de pressão constituído pelos portugueses absolutistas que conseguiu influenciar D. Pedro I a dissolver a Assembleia Constituinte e outorgar, no ano seguinte, uma Constituição em que os ímpetus mais radicais dos liberais estivessem controlados pelo poder moderador atribuído ao monarca, ainda que a Carta Magna fosse considerada muito liberal e avançada para a época.

Sem qualquer imposição externa, a Constituição Imperial determinou que o catolicismo permanecesse como religião do Império, sendo tolerados os demais cultos, limitados em sua forma doméstica em locais sem qualquer identificação externa visível, conforme as linhas mestras dos Tratados de 1810, que foram inseridas no projeto elaborado pela Constituinte de 1823 e que constaram na Constituição Imperial de forma mais limitada.

¹⁴ A valer as informações de José Bonifácio registradas no Masonic Word-Wide Register de 1832, a atividade maçônica no Brasil tem início em 1801 no Rio de Janeiro e no ano seguinte na Bahia através de organizações filiadas à Grande Loja Francesa. Há relatos da abertura de duas lojas em 1804 sob filiação portuguesa. Lojas de rito Frances surgiram na Bahia (1807-1813) e Pernambuco (1809). O Grande Oriente do Brasil em seu resumo histórico aponta atividades maçônicas no Brasil em datas que antecedem a independência em quase um século, apoiando-se em documentos e correspondências entre lojas e entidades maçônicas. (VIEIRA, 1980: 41; Grande Oriente do Brasil: A Maçonaria no Brasil. Disponível em: <http://www.gob.org.br/maconaria/maconaria-no-brasil.html>. Acessado em 20/06/2013).

O projeto constitucional, em seu Artigo 14, equiparava as comunhões cristãs distinguindo os acatólicos cristãos das outras religiões, que seria apenas toleradas, mantendo contudo que a Igreja romana seria a religião do Estado por excelência (RIBEIRO, 1973: 32). Mas, o Artigo 5º da Constituição outorgada, que substituiu àquele do projeto, retrocedeu e manteve as linhas gerais dos Tratados de 1810, com seguinte formato

Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fôrma alguma exterior do Templo. (BRASIL, 1823)

Se na Constituinte havia aqueles contrários à liberdade de cultos baseando-se para isso na ideia de que a nação brasileira “tinha a felicidade de não contar no seio de sua grande família nem uma só seita, das infinitas que há, de protestantes”, esposavam pensamento contrário os adeptos da liberdade de consciência, advogando, voluntaria ou involuntariamente a questão dos acatólicos, culminando com a legitimação, sob severas restrições, da liberdade religiosa (VIEIRA, 2007: 72-73). O texto Constitucional estabeleceu ainda as regras de proteção à liberdade de consciência e outras garantias civis que tanto beneficiaram os pioneiros dos cultos acatólicos, concedendo-lhes liberdade de propaganda em diversas formas, exercício de cargos militares e públicos, além da inviolabilidade dos lares, que no caso protestante, foram seus locais de culto por muito tempo.

Art. 179. A inviolabilidade dos Direitos Civis, e Politicos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade, é garantida pela Constituição do Imperio, pela maneira seguinte.

I. Nenhum Cidadão póde ser obrigado a fazer, ou deixar de fazer alguma cousa, senão em virtude da Lei.

IV. Todos podem communicar os seus pensamentos, por palavras, escriptos, e publical-os pela Imprensa, sem dependencia de censura; com tanto que hajam de responder pelos abusos, que commetterem no exercicio deste Direito, nos casos, e pela fôrma, que a Lei determinar.

V. Ninguem póde ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não offenda a Moral Publica.

VII. Todo o Cidadão tem em sua casa um asylo inviolavel. De noite não se poderá entrar nella, senão por seu consentimento, ou para o defender de incendio, ou inundaçãõ; e de dia só será franqueada a sua entrada nos casos, e pela maneira, que a Lei determinar.

XIII. A Lei será igual para todos, quer proteja, quer castigue, o recompensará em proporção dos merecimentos de cada um.

XIV. Todo o cidadão pode ser admittido aos Cargos Publicos Civis, Politicos, ou Militares, sem outra differença, que não seja dos seus talentos, e virtudes.

XXIV. Nenhum genero de trabalho, de cultura, industria, ou commercio póde ser prohibido, uma vez que não se opponha aos costumes publicos, á segurança, e saude dos Cidadãos. (BRASIL, 1824)

Foram mantidas restrições para o cargo de deputado que, entre outras, impediam o acesso aos que não professavam a religião do Estado, conforme o Artigo 95 (BRASIL, 1824; SCAMPINI, 1978: 20)

Apenas seis anos mais tarde, o Código Criminal especificou as ações que poderiam ser enquadradas como desrespeito à Religião do Estado, como regulamentação do Artigo 5º da Constituição Imperial

Art. 276. Celebrar em casa ou edifício que tenha alguma forma exterior de templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra religião que não seja a do Estado.

Art. 277. Abusar ou zombar de qualquer culto estabelecido no Império, por meio de papéis impressos, litografados ou gravados, que se distribuírem por mais de quinze pessoas, ou por meio de discursos proferidos em públicas reuniões ou em ocasião e lugar em que o culto se prestar.

Art. 278. propagar por meio de papéis impressos... que se distribuírem por mais de quinze pessoas, ou por discursos em públicas reuniões doutrinas que diretamente destruam as verdades fundamentais da existência de Deus e da imortalidade da alma. (REILY, 1993: 42)

O citado Código determinava, ainda, em seu Artigo 191, que seriam aplicadas penas de prisão de um a três meses “além das mais em que possa incorrer”, a quem perseguisse “por motivo de religião ao que respeitar a do Estado e não ofender a moral pública” (RIBEIRO, 1973: 32).

Tão importante quanto as prescrições positivas acima são as determinações constitucionais quanto a religião oficial, pois oficializam a continuidade da relação existente entre Portugal e a Igreja Católica, eminentemente marcada pelo regalismo em que o padroado, deixa de ser concessão papal para tornar-se preceito constitucional, conforme se vê nos seguintes Artigos da Constituição Imperial

Art. 102. O Imperador é o Chefe do Poder Executivo, e o exercita pelos seus Ministros de Estado. São suas principaes attribuições

II. Nomear Bispos, e prover os Beneficios Ecclesiasticos.

XIV. Conceder, ou negar o Beneplacito aos Decretos dos Concilios, e Letras Apostolicas, e quaesquer outras Constituições Ecclesiasticas que se não oppozerem á Constituição; e precedendo approvação da Assembléa, se contiverem disposição geral.

Art. 103. O Imperador antes do ser acclamado prestará nas mãos do Presidente do Senado, reunidas as duas Camaras, o seguinte Juramento - Juro manter a Religião Catholica Apostolica Romana, a integridade, e indivisibilidade do Imperio; observar, e fazer observar a Constituição Politica da Nação Brasileira, e mais Leis do Imperio, e prover ao bem geral do Brazil, quanto em mim couber.

Art. 106. O Herdeiro presumptivo, em completando quatorze annos de idade, prestará nas mãos do Presidente do Senado, reunidas as duas Camaras, o seguinte Juramento - Juro manter a Religião Catholica Apostolica Romana, observar a Constituição Politica da Nação Brasileira, e ser obediente ás Leis, e ao Imperador.

Art. 127. Tanto o Regente, como a Regencia prestará o Juramento mencionado no Art. 103, accrescentando a clausula de fidelidade na Imperador, e de lhe entregar o Governo, logo que elle chegue á maioridade, ou cessar o seu impedimento.

Art. 141. Os Conselheiros de Estado, antes de tomarem posse, prestarão juramento nas mãos do Imperador de - manter a Religião Catholica Apostolica Romana; observar a Constituição, e às Leis; ser fieis ao Imperador; aconselhal-o segundo suas consciencias, attendendo sómente ao bem da Nação.

No curto e conturbado reinado de D. Pedro algumas medidas sinalizaram exemplarmente o pensamento vigente quanto à articulação da Igreja Católica com o Estado brasileiro.

Ao mesmo tempo em que reconhecia a autoridade do papa, já que fora buscar o reconhecimento da independência e a transferência dos privilégios eclesiásticos que até então estavam sob o domínio dos soberanos portugueses, de outro não hesitou em tomar medidas contrárias sob orientação do Parlamento, deixando à mostra a divergência e até a incoerência existente, ao aceitar o reconhecimento papal do Brasil como nação distinta de Portugal e a rejeição da bula *Praeclara Portugalliae* que “criou para o Brasil as ordens de Cristo, Santiago e Avis, conferindo ao soberano do novo reino o padroado e benefícios do Império”, ainda que esta tenha sido solicitação de Pedro I.

Vieira (2007) relata a percepção de Cândido Mendes que vê, nesta ocasião, a confirmação e exaltação das prescrições constitucionais em detrimento dos documentos pontifícios configurando o sistema vigente no Brasil um “padroado imposto à força”,

deslocando radicalmente o poder mediador da articulação Igreja Católica-Estado para o âmbito secular da relação, permanecendo na articulação da Igreja Católica-Sociedade Civil a mediação do Estado, agora o brasileiro, tendo como fulcro o padroado, anteriormente uma concessão da Sé romana, doravante, consubstanciado na Constituição do Império.

Prosseguindo nas medidas regalistas, foram extintos, em 1828, o Tribunal da Bula da Cruzada¹⁵, o Tribunal da Mesa do Desembargo do Paço e da Mesa da Consciência e Ordens¹⁶, restringindo a contribuição financeira destinada a Sé católica e pondo sob a alçada da justiça comum as questões canônicas e eclesiásticas, tendo entre os autores da

¹⁵ Tribunal da Bula da Cruzada - Também chamada de Tribunal da Junta da Bula da Cruzada, foi instalada no Brasil pelo decreto de 29 de junho de 1808, com a nomeação do comissário geral frei José de Moraes, esmolermor do rei. Criado em Portugal em 1591, sua competência, segundo o regimento de 10 de maio de 1634, era “tomar conhecimento de todas as causas e negócios, que diretamente, ou por qualquer modo tocassem à expedição da bula, à cobrança do rendimento dela, às dívidas, contratos e convenções feitas por sua causa”. A bula da cruzada concedia indulgências aos fiéis mediante compra e existia desde o período da reconquista cristã. Sua aquisição implicava a dispensa de certos rituais católicos, como jejuns e abstinências. Durante o período da expansão marítima, os papas continuaram a concedê-la, com o objetivo de financiar a luta contra os infiéis na África e a construção da basílica de São Pedro em Roma. Do montante arrecadado, a Coroa portuguesa enviava uma parte aos pontífices e apropriava-se do restante. A Junta, dessa forma, integrava o sistema de arrecadação do Reino português. As bulas da cruzada eram publicadas anualmente no Reino e apresentadas em uma procissão solene na qual se divulgavam as indulgências e graças que lucravam aqueles que as obtinham. As concessões papais para que os monarcas portugueses pudessem distribuir as bulas eram renovadas a cada seis anos. Nos domínios ultramarinos, exigia-se igual solenidade, sendo escolhidos pelo tesoureiro-mor os melhores pregadores, capazes de persuadir o maior número de pessoas possível. No Brasil, não houve qualquer disposição legislativa sobre a competência do órgão, mas a decisão n. 1, de 16 de janeiro de 1810, estabeleceu que sua jurisdição não abrangeria Portugal, Algarves e as ilhas de Açores e Madeira, que continuariam na esfera do tribunal de Lisboa. Uma das poucas determinações sobre a Junta da Bula da Cruzada no Brasil foi a decisão n. 90, de 1823, que reforçou a validade das graças, prorrogadas por seis anos, lembrando que os rendimentos seriam destinados à civilização e cristianização dos índios. Em 20 de setembro de 1828, a Junta da Bula da Cruzada foi extinta, e seus processos findos e pendentes foram remetidos ao Juízo dos Feitos da Fazenda. (Brasil. Ministério da Justiça. Arquivo Nacional. Memória da Administração Pública Brasileira: Junta da Bula da Cruzada.)

¹⁶ Tribunal da Mesa do Desembargo do Paço e da Mesa da Consciência e Ordens – Apesar de constituírem-se como um único tribunal, o Desembargo do Paço e a Mesa da Consciência e Ordens tiveram, na prática, funcionamento separados, conforme disposto em seu alvará de criação. Criada no Brasil pelo alvará de 22 de abril de 1808, a Mesa do Desembargo do Paço era parte da estrutura do Tribunal da Mesa do Desembargo do Paço e da Consciência e Ordens, órgão superior da administração judiciária que se instalou no Brasil com a vinda da corte portuguesa. Pelo decreto de 17 de janeiro de 1809, o Desembargo do Paço passou também a ter a responsabilidade de confirmar os provimentos das cadeiras de ensino público no Brasil efetuados pelos governadores das capitanias e pelos bispos. Outra atribuição do tribunal remete à reforma de ensino realizada pelo marquês de Pombal a partir de 1759, suprimindo as escolas jesuíticas, estabelecendo as aulas régias e criando a Direção-Geral dos Estudos, responsável pela administração e inspeção da educação até 1771, quando tal competência passou para a Real Mesa Censória. No Brasil, coube aos chanceleres das relações e aos ouvidores-gerais desempenharem esta função, que, com o fim da Mesa Censória, passou a ser dos governadores e bispos, até o estabelecimento do Desembargo do Paço em 1808. A partir de então, um desembargador passou a incumbir-se dessa atividade. Com a criação do novo tribunal na Corte, foi extinta a Mesa do Desembargo do Paço que havia na Relação do Rio de Janeiro desde o alvará de 13 de outubro de 1751, mantendo a jurisdição privativa dos negócios de sua competência. Com a Independência, a Constituição de 1824 estruturou sob novas bases o Judiciário brasileiro. A lei de 18 de setembro de 1828 criou o Supremo Tribunal de Justiça, e a lei de 22 de setembro de 1828 extinguiu a Casa de Suplicação e o Tribunal da Mesa do Desembargo do Paço e da Consciência e Ordens, regulando igualmente a expedição dos negócios de competência desses órgãos. Segundo esse documento, os diversos assuntos que pertenciam aos dois seriam pulverizados e passariam a ser expedidos pelos juízes de primeira instância, juízes criminais, juízes de órfãos, relações provinciais, Tesouro e juntas de Fazenda, Supremo Tribunal de Justiça e secretarias de Estado. (Brasil. Ministério da Justiça. Arquivo Nacional. Memória da Administração Pública Brasileira: Mesa do Desembargo do Paço.)

iniciativa três padres deputados, dentre os quais figurava o Pe. Diogo Antônio Feijó que por todo primeiro reinado e período Regencial centrou forças contra pontos sensíveis da estrutura disciplinar católica romana como o celibato clerical. (VIEIRA, 2007: 58-60; BRASIL, 1978: 55).

Pressionado de várias formas, particularmente pelos portugueses residentes a restaurar a importância e os privilégios perdidos, mesmo que pela recolonização, ao passo que tentava cooptar apoio das elites agrárias nacionais, D. Pedro foi aos poucos desagradando a todos os grupos de força que o cercavam, autóctones e lusitanos, despertando contra seu governo a insatisfação e a resistência popular, que o levou a renunciar ao trono brasileiro, em 1831, abrindo caminho para um período de transição em que regentes estiveram à frente do governo Imperial por não possuir o príncipe herdeiro idade suficiente para assumir o trono.

Por todo o período Regencial as divergências entre liberais e conservadores, ou reformistas e restauradores, dominaram a cena na disputa por poder, dentre as quais, por sua significação, destacamos as discussões relacionadas ao Ato Adicional de 1834 que encerrou uma longa disputa envolvendo temas de grande relevo como a descentralização administrativa e maior autonomia às províncias, e, ao final da década, o processo que culminou com a coroação e imediata ascensão Pedro II ao trono com quinze anos incompletos, disputa claramente percebida na análise que Ilmar Mattos faz do episódio que envolveu a antecipação da maioria para alguns ou o golpe da maioria para outros

Recordemos, por fim, que no momento em que o jovem imperador respondeu afirmativamente à consulta se desejava assumir imediatamente o comando do Império, pondo fim ao Período Regencial, os Liberais exultaram. Voltavam ao Governo, isto é, ao Poder Executivo, e foram às ruas comemorar a Aclamação do Imperador, acendendo luminárias. Os Saquaremas não se decepcionaram completamente: perdiam o Governo, ganhavam a Monarquia. Quando, oito meses depois, retornaram ao governo pelas mãos do próprio Soberano, promoveram também uma comemoração: a Coroação e a Sagração do Imperador... (MATTOS, 2004: 201-203).

Os desdobramentos destes acontecimentos fortaleceram o partido conservador, os denominados saquaremas¹⁷, grupo que serviu de sustentação política ao

¹⁷ Saquaremas – Ilmar Rohloff de Mattos relaciona a origem da utilização do termo como identificador de adeptos e pessoas ligadas ao Partido Conservador aos acontecimentos na Vila de Saquarema, na então Província do Rio de Janeiro, por volta de 1845. Segundo o relato, por ocasião das eleições, o subdelegado local, Padre José de Cêa e Almeida, com o intuito de favorecer os liberais à época no poder, estabeleceu regras drásticas que incluíam o assassinato dos que discordassem de suas indicações. Dois chefes políticos conservadores, Joaquim José Rodrigues Torres e Paulino José Soares de Souza, que possuíam parentes e propriedades na localidade interferiram na situação a fim de livrar seus protegidos dos desmandos daquela autoridade, firmando a ideia de que os *saquaremas* seriam protegidos do Partido Conservador, denominação que rapidamente foi estendida a

governo no decorrer do longo reinado do novo imperador estabelecendo um modo de pensar e agir, de governar, comprometido com a restauração de valores coloniais e a manutenção no poder das elites lá formadas.

As transformações iniciadas sob a influência pombalina alastraram-se favoravelmente ao regalismo criando, a partir do exemplo das autoridades civis, um “modo político” de tratar os eclesiásticos, intensificado pela percepção de que eles eram simples funcionários a serviço do Estado, pensamento que lançou profundas raízes e sobreviveu ao período colonial, estando presente no Império

As pessoas de certa categoria, ou ignoravam as coisas da religião, ou assumiam um ar de superior complacência ante o que lhe dizia respeito. Aqueles que tinham sido investidos da autoridade leiga concebiam a Igreja como sua e os padres como subalternos seus, não titubeando em submeter sacerdotes e até bispos a constrangimentos e humilhações (VIEIRA, 2007: 32-34).

Todo este estado de coisas serviu de incubadora aos propósitos e projetos de ampliação e reconhecimento das liberdades individuais que, sob a denominação de liberdade de consciência, estabeleciam os fundamentos que visavam restringir ainda mais a esfera de ação da religião oficial, com desdobramentos então imprevisíveis, como veremos a seguir.

2.3 O Segundo Império e a Religião Oficial: “O Cárcere de Ouro”.

Concluída em menos de duas décadas a súbita transformação da condição brasileira em relação a Portugal – Colônia, Corte, Reino Unido e Nação Independente –, finalizados, também, os ajustes primeiros com o intuito de dotar os governantes de meios legais de fazê-lo com a promulgação da Constituição e edição de outras medidas legais para balizar e estruturar a condução dos interesses nacionais e suprir as demandas locais em sua capilaridade, consolida-se a monarquia na pessoa de D. Pedro II, que também verá a decadência e a queda do Império, configurando, para efeitos do recorte que por ora

todos os adeptos deste partido por todo o Império. O termo foi também aceito e difundido de forma depreciativa pelos liberais, os *luzias*, como revide à denominação que lhes fora atribuída pelos conservadores fazendo referência à derrota dos liberais mineiros na Batalha de Santa Luzia nas disputas ocorridas em 1842. (MATTOS, 2004: 115-121).

analisaremos, da aclamação à deposição e proclamação da República, aproximadamente cinquenta anos.

É este o período mais conturbado no que diz respeito à articulação da Igreja Católica, na condição de religião do Império, com o Estado, ocorrendo diversos enfrentamentos entre os interesses temporais e espirituais, sendo necessários ajustes, redirecionamentos e redefinições de papéis e limites de atuação. A mediação da articulação da Igreja Católica com a Sociedade Civil é realizada pelo Estado tendo o Padroado constitucional como orientação, um regalismo de fato, considerando a não aceitação da bula papal que concedia aos soberanos brasileiros aqueles direitos.

Diante da impossibilidade de elaborar um completo panorama do Segundo Império, particularmente se considerarmos os limites deste trabalho, optamos por selecionar alguns temas com profunda implicação com a relação Religião-Estado, que serão apresentados através de tópicos que, no conjunto, proporcionarão meios para o entendimento do complexo quadro que se desenvolve no citado período.

Ainda que uma variedade de aspectos pudesse ser selecionada para compor este painel, nossa escolha recaiu sobre o ambiente político de forma geral e as questões relacionadas à liberdade religiosa em particular, a intensificação da presença protestante no Brasil, a discussão sobre os direitos civis e cidadania, a mudança de orientação na Igreja Católica ao adotar postura ultramontana, passando pela atuação pessoal do imperador diante das questões religiosas.

2.3.1 O ambiente político e suas relações com a liberdade religiosa

Cientes de que os atores da construção da liberdade religiosa não partilhavam das mesmas motivações, não se pode desprezar os fatores políticos que motivaram a muitos. O componente religioso, nestes casos, teve ação problematizadora sobre práticas políticas e vivências sociais, em especial àquelas que diziam respeito aos direitos civis, promovendo novas percepções e exigindo novas posturas e o reconhecimento de direitos.

Para analisar adequadamente a temática religiosa no período em estudo é preciso considerar os conflitos que marcaram a história da segunda metade do século XIX, entre o projeto ultramontano e os princípios liberais, embates que se refletiram e embasaram

disputas internas ao Brasil, que de alguma forma estavam latentes e encontraram nestas questões espaço e oportunidade para sua deflagração. Entretanto, deve ser dito que o apoio às propostas romanizadoras provinha de fontes conservadoras, as mais perenes e consistentes, e liberais, mais episódicas, invertendo-se a condição quando o objetivo era refutá-las. Não havia uma completa polarização partidária em relação ao tema.

Os liberais, ao defenderem a modernização do País, reivindicavam também a aprovação de projetos de temática religiosa que suscitaram profícuos debates no Parlamento brasileiro. A aspiração desses políticos era a de eliminar o amplo poder da Igreja Católica em assuntos como a liberdade de culto, o casamento civil, e temas a eles afeitos como registro de filhos e também o sepultamento dos defuntos, projetos com o objetivo de modernização do país, cuja proposta distanciava o homem do mundo visto apenas na perspectiva da moral cristã católica romana.

Se o projeto católico aprovado pelos participantes do Concílio Vaticano I (1869-1870) era o de reprimir o liberalismo, de fato ele não se incorporaria à proposta defendida pelos políticos que desejavam implantar no país o progresso, ainda que se declarassem católicos. De modo geral, a Igreja Católica, ao condenar tudo que se associasse ao liberalismo, optou pela implantação do catolicismo ultramontano de "inspiração romana, eclesial e sacramental". Assim, a história da "Igreja é neste período fundamentalmente 'conservadora'. Toda uma atitude de reação contra o liberalismo, que culmina no *Syllabus* e no *Vaticano I*, [foi] transferida para o Brasil". A Igreja Católica brasileira, ao adotar a linha de romanização ultramontana, numa perspectiva marcada pelo centralismo institucional em Roma, estaria optando por um projeto em que os seus representantes frontalmente iriam debater-se com os protagonistas do liberalismo no país, seja em âmbito nacional e/ou regional (SILVA, 2003: 2).

Da mesma forma se expressa David Gueiros Vieira ao afirmar que o "ultramontanismo do século XIX colocou-se não apenas numa posição a favor de uma maior concentração do poder eclesiástico nas mãos do papado, mas também contra uma série de coisas que eram consideradas erradas e perigosas para a Igreja", dentre as quais destacavam-se o liberalismo, o protestantismo e a separação entre a Igreja e o Estado (VIEIRA, 1980: 32-33).

Muito mais que uma reação religiosa ao pensamento da época, Ivan Aparecido Manoel defende que havia algo mais amplo, um projeto civilizador católico, pois para ele o pensar ultramontano foi

muito mais do que um conjunto de teorias e ações, ele foi uma intenção, uma vontade da instituição católica de intervir no governo da *polis* para transformá-la efetivamente na *Civitas Dei*, e essa vontade de intervenção estava em consonância com as funções que a Igreja sempre se atribuiu e em harmonia com sua filosofia da história. Se a história humana é a história da sua salvação, cabe à Igreja, na qualidade de *Mater et Magistra*, e a mais ninguém, a tarefa de estabelecer os parâmetros do ordenamento social, de modo a não permitir que o Mal provoque a perdição definitiva do homem. (MANOEL, 1998: 18)

Se de um lado os princípios liberais encontravam eco também entre sacerdotes católicos, segundo Hugo Fragoso, havia um clero adepto da "orientação do Magistério da Igreja", em especial da política pontifícia de Pio IX, após a realização do Concílio Vaticano I (FRAGOSO, 1992: 144), que ao final do século XIX predominava no Brasil, em especial nos mais altos postos da hierarquia católica. Nesta mesma linha interpretativa Maria Aparecida Gaêta destaca que

Os excessos do regalismo e do liberalismo, as medidas arbitrárias às liberdades da Igreja fizeram com que os homens ligados ao ultramontanismo se engajassem num movimento que visava salvar a Igreja das críticas e das práticas liberais, bem como apresentar um programa político fundado na doutrina e na hierarquia eclesiástica. E com essa autoconsciência, exacerbada pela contestação dos liberais e dos protestantes que paulatinamente iam se inserindo no contexto nacional, o episcopado brasileiro sustentou que só a verdade (católica) e não o erro (liberal e/ou protestante) tinha direito de existência e de divulgação. (1991: 46-7)

Na concepção dos liberais, o vínculo do poder estatal com a Igreja Católica, concebido sob o padroado e afiançado pelo episcopado defensor da romanização, deveria ser suprimido para propiciar a implantação das suas propostas modernizadoras.

No jogo político brasileiro desde a chegada de família real pode-se destacar a sucessão de elites dirigentes com formações, perfis e características distintas, inclusive em suas percepções e compromissos religiosos. Sodré (1998) nos oferece de forma resumida e clara a composição de tais grupos de poder

A marcha das elites dirigentes da nacionalidade pode caracterizar-se em poucas e breves linhas: uma elite portuguesa, que se funde na terra e que perde, pouco a pouco, as suas qualidades fundamentais, o senso realístico com que resolvia seus problemas políticos; uma elite agrária que desce dos altiplanos e provêm das lavouras para dirigir o país, após o regresso da corte de D. João VI; uma elite de letrados, provindos da urbanização lenta da vida

brasileira, da desagregação da grande propriedade, da formação gradual de uma classe média, que nos governa até hoje (1998: 147).

Se houve, de início, entre conservadores e liberais, princípios e posturas que os distinguiam em suas atuações políticas e especialmente parlamentares, situação observável ao final do período Regencial e despertar do Segundo Império, conforme correram os anos acentuada fluidez se percebe na atuação dos mesmos e, na medida que se aproxima o fim do regime monárquico, as peculiaridades partidárias são diluídas e menos defendidas ou questionadas

Liberais e conservadores... à medida que se sucediam no poder, à medida que passavam à oposição, vincavam mais os traços do conformismo... Nos últimos tempos... os tradicionais partidos cindiam-se, dividiam-se, espalhavam-se no remanso de todas as campanhas, confundiam os princípios que eram a razão de ser de suas existências e das suas condutas. Conservadores realizavam, no poder, medidas e reformas que liberais haviam levantado e defendido. Nada mais, a não ser a gratidão e o preconceito da uniformidade de proceder, os prendia... (SODRÉ, 1998: 316-317).

Tal alienação dos elementos políticos do império refletia a disseminada percepção de que faltava a sustentação necessária ao prolongamento do regime por meio de um sucessor de Pedro II, fazendo com que a opção pela forma republicana de governo fosse considerada consequência natural dos acontecimentos. Diversos fatores contribuíram para a desestruturação e esfacelamento do regime, dentre os quais, são apontados como os mais significativos no lento e contínuo processo de enfraquecimento do Império:

- a centralização, alienando o apoio das províncias;
- a destruição das oligarquias, pela fragmentação da grande propriedade... , alienando o apoio dos grandes senhores da terra e enfraquecendo a elite agrária... ;
- advento da elite dos letrados... ;
- desenvolvimento da ideia abolicionista alienando o apoio das forças da lavoura cafeeira do centro-sul;
- o surgimento de elemento militar no cenário político nacional;
- desenvolvimento da imigração e a perda do apoio dos cafeicultores paulistas;
- a questão religiosa, derivada da centralização, alienando o apoio do clero, força social de primeira ordem (SODRÉ, 1998: 298-299).

Chegado o dia 15 de novembro de 1889, estabelecido o novo regime sem qualquer esboço de reação dos antigos mandatários, findando uma instituição quase secular que conduziu os destinos do Brasil desde a independência, assumindo, no entendimento de

Sodré (1998: 312), “uma minoria vaga, imprecisa, sem ideologia nítida, sem bandeira, sem princípios, sem tradição, sem força, sem poderes, sem nada...”, iniciando de imediato, sob a bandeira republicana, profundas transformações no arcabouço legal que determinava a forma de estruturar-se e organizar-se a nação.

Sobressai, considerando os interesses deste estudo, o Decreto nº 119-a, de 7 de janeiro de 1890, que estabeleceu a separação entre o Estado e a Igreja Católica, pôs fim ao padroado e definiu o Estado como laico, fornecendo a sustentação legal à completa liberdade religiosa que se tornará plena, em seu aspecto jurídico, ao constar na primeira constituição republicana, promulgada em 1891.

2.3.2 Atividade protestante em português e a nova interpretação da liberdade religiosa.

Na metade da década de 1850 chega ao Brasil o casal Robert Reid Kalley e Sara Poulton Kalley, responsáveis pela implantação da primeira igreja protestante com atividades em português, idioma que Robert Kalley aprendeu em sua atribulada estada na Ilha da Madeira, onde fora buscar clima mais adequado para o tratamento de sua primeira esposa, período que se encerrou com perseguição e mortes, após cerca de oito anos de atividades médicas e pastorais, incluindo a abertura de uma Igreja Presbiteriana em 1846, deixando a Ilha em agosto daquele ano.

Em dez de maio de 1855 chegaram ao porto do Rio de Janeiro e instalaram-se em Petrópolis, na vizinhança da residência do Imperador D. Pedro II. Em 19 de agosto do mesmo ano, é iniciada por Sara Kalley uma Escola Dominical, que tornou-se, junto com o culto doméstico, o *modus operandi* da expansão protestante no Brasil. A organização da Igreja Evangélica, posteriormente denominada Igreja Fluminense, ocorreu em onze de julho de 1858, constituída de britânicos (o casal Kalley e três ingleses), portugueses (três casais que também haviam fugido da Ilha da Madeira, e também José Pereira de Souza Louro, primeiro convertido e batizado no Brasil) e ainda um brasileiro, Pedro Nolasco de Andrade, batizado no dia da organização da Igreja.

Robert Kalley lançou-se à publicação de artigos e obras na imprensa, venda e distribuição de bíblias, livros e folhetos, criando uma rede de distribuição dos mesmos, visitas casas, lojas e oficinas, além das atividades nos lares, com ênfase especial no socorro e atendimento aos enfermos. Seu trabalho teve início com os estrangeiros residentes em

Petrópolis, mas, em 1859, foi divulgada a informação de que duas senhoras da nobreza se converteram: Dona Gabriela Augusta Carneiro Leão e sua filha Henriqueta, respectivamente, irmã e sobrinha do Marques do Paraná e do Barão de Santa Maria (LÉONARD, 1981: 51). A divulgação da notícia criou sérios problemas para Kalley, que passou a ser perseguido abertamente, por estar envolvendo brasileiros, e não apenas estrangeiros como até agora vinha acontecendo.

A primeira dificuldade que enfrentaria viria em consequência da prática da medicina, pois, em maio de 1859 foi proibido de exercer sua profissão, o que o obrigou a fazer exames de covalidação de seus diplomas, recebendo em agosto seguinte a autorização para exercer a medicina no Brasil. A segunda iniciativa contrária, iniciada em julho do mesmo ano terminou por tornar-se um marco na interpretação da liberdade religiosa definida no Artigo 5º da Constituição da Imperial.

O representante da Legação Britânica comunicou a Kalley que fora interpelado pelo Sr. José Maria da Silva Paranhos, Visconde do Rio Branco, então Ministro de Negócios Estrangeiros, alegando que a tolerância religiosa garantida pela Constituição Brasileira não era tão plena que admitisse a propaganda de doutrinas contrárias à religião do Estado, sugerindo sua retirada de Petrópolis ou a interrupção de suas atividades religiosas. Pediu ainda informações sobre a veracidade de uma possível sua expulsão das Ilhas da Trindade e Madeira.

Em sua defesa Kalley elaborou onze questões relativas à liberdade religiosa permitida no país, relacionando-as com suas atividades, e encaminhou a três dos mais conceituados juristas do Império: José Thomaz Nabuco de Araujo, Urbano Sabino Pessoa de Mello e Caetano Alberto Soares. Os onze quesitos eram os seguintes:

1. Os cidadãos brasileiros adultos têm ou não liberdade total de seguir a religião que quiserem?
2. Se algum deles solicitar a alguma pessoa que não segue a religião do Estado, que lhe explique suas crenças, será um ou outro incurso em qualquer pena legal?
3. Será criminoso aquele que, nesse caso, aconselhar o cidadão a adotar uma religião que não seja a do Estado?
4. O caso será o mesmo, estando a pessoa em sua casa ou fora dela, em público ou em particular?
5. Se um cidadão brasileiro unir-se a qualquer entidade religiosa que não a do Estado, será por isso incurso em qualquer pena, a título de apóstata, blasfemo ou outro qualquer?
6. Os membros da entidade religiosa que o receberem (ou qualquer deles) serão por isso incursos em qualquer pena da lei?
7. É lícito aos estrangeiros seguir o seu culto doméstico em suas casas particulares?

8. Se algum dos seus amigos brasileiros quisesse estar presente a ele tornar-se-ia por isso o seu culto criminoso?
9. Se o culto estrangeiro fosse celebrado em uma casa sem forma alguma de templo, mas com a entrada franqueada àquele que quisesse, sem limitar-se aos amigos do morador, seria criminoso?
10. Um estrangeiro pode ser obrigado a sair do lugar onde mora ou ser deportado do país, por vontade do governo; sem culpa formada?
11. O que se deve entender pelas palavras “publicamente” e “reuniões públicas”, nos artigos 276 e 277 da Carta Constitucional? (REILY, 1993: 106; ROCHA, 1941: 95-96)

Os pareceres, totalmente favoráveis a Kalley, foram enviados àquelas autoridades, juntamente com a descrição do culto que realizava. O Governo, por sua vez, concordando ou não com os pareceres dos três juristas, não levou adiante a querela, eximindo qualquer dos participantes, autóctones ou não, de culpa por partilhar desses cultos domésticos ou até mesmo de praticá-los em suas casas.

Este é considerado por muitos o precedente jurídico que possibilitou e consolidou a implantação das atividades protestantes e sua atividade proselitista voltada aos brasileiros. No desfecho desta crise, quando Robert Kalley já havia estabelecido a Igreja Fluminense, começam a chegar os pioneiros das demais igrejas de missão (ROCHA, 1941: 100-101).

2.3.3 Liberdade religiosa em articulação aos direitos civis e cidadania dos acatólicos.

Sendo permitidas no Império as outras religiões os casamentos por elas celebrados não podiam deixar de ser reconhecidos como atos legítimos. Tal reconhecimento era imprescindível para dar existência legal a essas famílias e garantir os direitos civis dos cônjuges e filhos delas decorrentes, membros que eram da comunidade nacional e que por ordenação constitucional não podiam sofrer alienação de seus direitos por conta da religião que professam.

A visão católica sobre o casamento – um sacramento, exigindo para sua realização requisitos que somente os seus fiéis podiam atender, entendendo o casamento religioso não apenas como uma benção sobre um ato civil, antes, essencial para dar validade civil ao mesmo, embaraçava aqueles que não desejavam abjurar sua fé. Casamentos realizados entre protestantes eram considerados nulos pela igreja romana que autorizou, em alguns casos, que tais pessoas contraíssem novas núpcias desta feita com sua benção.

Tal situação derivava da contradição jurídica existente pois, mesmo com a tolerância religiosa determinada pelo Artigo 5º da Constituição, e a presença de comunidades protestantes, inclusive com pastores pagos pelo Governo Imperial, em três de novembro de 1827, um Decreto Legislativo definiu o casamento no Brasil como instituição religiosa regulada pelo Concílio de Trento e pelas Constituições do Arcebispado da Bahia. O Decreto forçava os não católicos a escolher entre se casar perante um ministro de religião que não a sua ou manter ilegítimos sua união e prole (RIBEIRO, 1973: 111-112; SCAMPINI, 1978: 32-34).

Quanto aos protestantes das colônias, aparentemente, não tomaram conhecimento da nova legislação, ou não a consideraram. Sabe-se que por todo o país casamentos protestantes foram celebrados tendo como oficiantes pastores, autoridades locais e ainda leigos, não sendo raros os casos em que pessoas uniram-se sem cerimônias ou contratos. Braga afirma que “há provas de que datam de 1830 os primeiros matrimônios no civil brasileiro contraídos perante o diretor da colônia” (BRAGA apud RIBEIRO, 1973: 83).

Diante da dificuldade que esta situação gerava para que novos convertidos fossem recebidos como membros em suas igrejas, soluções paliativas começaram a ser desenvolvidas. Kalley, após pesquisar como se faziam os casamentos entre os alemães protestantes no Rio de Janeiro, emitiu a seguinte declaração:

Sobre os Casamentos entre os membros. Não havendo lei brasileira pela qual os cristãos possam casar-se sem seguir os ritos da Igreja Romana, que (conforme ao juízo desta Igreja Evangélica) estão opostos ao Evangelho, deliberou-se e determinou-se que seriam considerados como honradamente casados aqueles que, não havendo embaraço algum que deve proibir o casamento, se unirem por um contrato escrito, e assinado diante de testemunhas competentes, em que o homem e a mulher se ligarem a cumprir fielmente e mutuamente os deveres que, conforme os preceitos do Senhor cabem ao marido e mulher, e se obrigarem a casar conforme as leis do país, logo que nestas se acharem regras pelas quais possam casar-se sem ofender a consciência.

Não se julgou que tais contratos assegurassem efeitos civis ou fossem tidos por casamentos na vista dos tribunais do país, mas sim que na vista de Deus são casamentos verdadeiros e que devem ser reconhecidos como tais pela Igreja. (ROCHA, 1941: 130).

O referido contrato tinha a seguinte estrutura:

Nós abaixo assinados, sabendo que o casamento é uma instituição divina e não podendo casar-nos conforme o rito romano, único que a lei do Brasil reconhece – pois nós cremos que o romanismo opõe-se às leis de Deus, temos prometido e por este documento declaramos e confirmamos a

promessa de cumprir entre nós deveres de marido e mulher, conforme a palavra de Deus nas Escrituras Sagradas.

Isto é, Eu (nome do homem)... (profissão)... (idade) de idade, natural de ..., filho (legítimo / ilegítimo) de ..., recebo por minha única legítima mulher a (nome da mulher)..., (profissão)..., (idade) de idade, natural de..., filha (legítima / ilegítima) de..., e me obrigo e prometo pela ajuda de Deus a amá-la, sustentá-la, e tê-la sempre comigo, cumprindo os deveres de uma marido fiel enquanto Deus me der vida.

Eu... (nome da mulher)..., (profissão)..., (idade) de idade, natural de..., filha (legítima / ilegítima) de..., aceito a (nome do homem)... por meu único e verdadeiro marido, obrigando-me pela ajuda de Deus a amá-lo, honra-lo, e servi-lo, cumprindo os deveres de uma mulher fiel enquanto Deus me der vida.

E nós ambos nos obrigamos a ter e reconhecer sempre por nosso filhos legítimos os que Deus nos der em resultado deste contrato, o qual abaixo assinamos com testemunhas, e nos obrigamos a casar-nos conforme as leis do país logo que estas reconheçam uma fórmula de casamento que não se oponha às leis divinas nas Escrituras Sagradas.

Local e data, seguida da assinatura dos contraentes e das testemunhas. (ROCHA, 1941: 131-132).

Em abril de 1855, foi esboçado o primeiro projeto de lei sobre a secularização do casamento, que tratava somente dos casamentos mistos envolvendo católicos e protestantes e destes entre si. Não foi adiante. Afinal, em onze de setembro de 1861, votou-se a lei 1.144, que estendeu às religiões toleradas o direito de celebrar casamento com efeitos legais, sendo regulamentada em dezessete de abril de 1863 pelo Decreto 3.069. Lei e Decreto estabeleceram meios e prazos para a legitimação de todos os casamentos até então realizados por pastores, e também para o registro civil dos filhos dessas uniões. Mesmo possibilitando uma melhor integração dos protestantes à sociedade nacional, não havia provisão para os casamentos onde não havia pastores e o casamento misto manteve-se sob o domínio católico romano. Pelo mesmo Decreto determinou-se que as igrejas deveriam promover a oficialização da escolha de seus pastores, a fim de que os mesmos recebessem um certificado autorizando-o a realizar casamentos de pessoas que não professassem a religião do Estado (RIBEIRO, 1973: 114-115).

Como solução para os casamentos mistos, católicos com não católicos, os pastores passaram a exigir de católicos que desejavam casar-se com protestantes, a abjuração do catolicismo, por escrito, mesmo quando não iria unir-se à igreja evangélica (RIBEIRO, 1973: 115; ROCHA, 1946: 7-8).

A solução final foi a separação entre efeitos civis e cerimônia religiosa, por meio do casamento civil, somente admitido pela República, através do Decreto 181 do Governo provisório, datado de vinte e quatro de janeiro de 1990.

Outro grande problema enfrentado no período, que se estendeu até a República, é a questão do sepultamento dos não católicos, sendo a secularização dos cemitérios uma batalha à parte no processo de construção da liberdade religiosa e dos direitos civis e cidadania dela decorrentes.

A morte de uma pessoa gera nos familiares e pessoas próximas consternação, deixando a todos emocionalmente tocados. É natural que se deseje promover, em memória e respeito ao que partiu homenagens que ocorrem, em geral, dentro das formas religiosas que o orientaram em vida, que se estendem até o momento do sepultamento. Qualquer restrição a estes intuitos é um desrespeito insuportável. Nossa história esta repleta de acontecimentos desse tipo, praticados em nome do zelo religioso, não faltando registros fidedignos dos sofrimentos acrescidos às famílias enlutadas, pela única razão de não serem católicos. Rocha Pombo nos informa que “não era raro o doloroso espetáculo de se encontrarem sepulturas de protestantes e até de crianças pagãs fora dos cemitérios...” (ROCHA POMBO apud RIBEIRO, 1973: 110)

Aqueles que morriam sob a fé católica eram sepultados nos templos. Somente a partir de 1850, quando, por conta das epidemias, foram proibidos aqueles sepultamentos, os cemitérios públicos¹⁸ foram efetivamente utilizados, com a ressalva de que a maioria deles recebeu consagração segundo os ritos católicos, o que gerava constrangimento aos acatólicos.

Os protestantes que se estabeleciam em colônias sofreram menos com isto pois logo erigiam seus cemitérios. Tal se verificou em Petrópolis e Nova Friburgo, no estado do Rio de Janeiro, e em Brotas, São Paulo, para citar apenas três casos. Ao instalar-se em 1855 o atual Cemitério da Consolação, em São Paulo, ali se reservou área para defuntos protestantes (RIBEIRO, 1973: 108-109). Este desdobramento que pode parecer uma conquista protestante é de fato uma vitória daqueles que desejam fechar as portas da sociedade aos não católicos, semelhante ao tratamento dado aos estrangeiros que não desejavam naturalizar-se, sendo-lhes reservada cova com ares de extraterritorialidade no Cemitério da Gamboa no Rio de Janeiro.

Com o Decreto 3.069 de 1863, que regulamentava a Lei 1.114 de onze de setembro de 1861, ficou estabelecido que o registro dos óbitos de acatólicos deveria ser feito pelo escrivão do Juízo de Paz, em livro apropriado, e que em todos os cemitérios públicos

¹⁸ Os cemitérios municipais foram autorizados pela lei de primeiro de outubro de 1828. O Aviso de vinte e seis de janeiro de 1832 e a Lei 583 de 1850 consagravam a separação entre cemitérios públicos e particulares, fundados por irmandades.

haveria um lugar separado para seu sepultamento. Em consequência, logo depois o Marquês de Olinda, Ministro do Império, oficiava ao Bispo do Rio de Janeiro, pedindo-lhe que fizesse realizar cerimônia católica que retirasse a sagração de parte do cemitério, para ali serem sepultados os acatólicos (RIBEIRO, 1973: 109-110).

Outros projetos com o objetivo de tornar a administração dos cemitérios ainda menos sujeitas às interferências religiosas, tornando-os de fato públicos, foram apresentados, destacando-se o de Saldanha Marinho, na sessão da Câmara dos Deputados de dezenove de fevereiro de 1879, que determinava em seu Artigo 2º

no exercício dessa atribuição de dirigir e administrar exclusivamente os cemitérios, as Câmara Municipais não poderiam direta ou indiretamente estabelecer distinção em favor ou detrimento de nenhuma seita, crença, igreja ou profissão de fé religiosa

Contudo, em localidades isoladas, e onde havia decisão do vigário de impedir a acomodação da comunidade à presença protestante, surgiram casos de desrespeito, até mesmo depois de proclamada a República.

Scampini cita a representação dirigida à primeira Constituinte Republicana pelo Arcebispo da Bahia, que nos faz compreender o ponto de vista católico, que ainda lutava contra a secularização dos cemitérios

O povo brasileiro professa o culto dos mortos; a religião dos sepulcros é para ele sagrada, como o foi para todos os povos, ainda pagãos; quer este povo católico repousar, depois das lutas da vida, num recinto sagrado que é a prolongação do templo; quer dormir o sono da morte em terra santificada pelas bênçãos de sua igreja. E a Constituição desta nação declarará que o cemitério não tem caráter algum religioso e que todos estão secularizados sob a administração exclusiva das intendências municipais? Haja embora cemitérios profanos; mas queremos ter os nossos sagrados, sujeitos à disciplina canônica da Igreja Católica, a que pertencemos (SCAMPINI, 1978: 38).

2.3.4 Mudança de postura da Hierarquia católica nacional: o neocatolicismo.

São por demais conhecidas as queixas em relação à maioria do clero brasileiro especialmente em relação ao estilo de vida, inadequado aos padrões emanados de Roma, e seu alinhamento com as ideias liberais e regalistas. Ainda que o episcopado tenha

sempre se mantido como reserva moral e foco de fidelidade ao papa e seu pensamento, foram observadas, também entre eles, demonstrações de apreço pelo controle da Igreja Católica pelo Estado.

Da mesma forma, questionava-se a postura religiosa da autoridade imperial, que, aliás, nunca primou por atitudes minimamente ortodoxas no que tange a vida religiosa e devocional

D. Pedro I foi um desses tantos católicos-maçons que iriam mais tarde provocar as iras de D. Vital e D. Macedo Costa, enquanto o segundo Pedro nunca parece ter ido além de um deísmo semiprotestante, partilhando da comum ilusão de nossos homens cultos de que era verdadeiramente católico (BARROS, 2004: 376).

A hierarquia católica no Brasil via com muita desconfiança as atitudes de D. Pedro II em relação ao que entendiam demasiada liberdade de opinião, inclusive quanto a propaganda contra a monarquia que cresceu e se avolumou “sob a garantia do seu espírito tolerante”. No entender de Dilermano Ramos Vieira, o mesmo não se aplicava à Igreja Católica, por considerar cerceadoras e repressivas as diversas iniciativas da Coroa contra a administração espiritual, enquadrando “a religião oficial do Brasil num ‘cárcere de ouro’”, na forma de uma bem “montada engrenagem, em cujo topo se encontrava o Ministério da Justiça”.

Buscando os traços originais da personalidade do Imperador em sua formação, Dilermando Vieira sugere que dela “resultou um jovem sóbrio e culto, mas que olha a Igreja com polido respeito antes que com amor filial”, identificando aí as razões de sua postura em relação à religião oficial:

A questão de fundo é que, como se viu, o Soberano “sagrado” jamais foi um católico particularmente zeloso. O máximo que se permitia era a manutenção de uma atitude respeitosa para com a fé recebida, por considerá-la indispensável por seu valor e sua força social e de moralização. “Sou religioso”, dizia ele, “porque a moral, condição da inteligência, é a base da ideia religiosa” (VIEIRA, 2007: 102-104)

A tendência liberal e tolerante de Pedro II em matéria de religião está fartamente registrada nos quatro volumes da História de D. Pedro II de Pedro Calmon e corrobora as considerações feitas acima com base em Barros e Vieira (2007).

Relatando as cerimônias religiosas realizadas em Petrópolis nos anos de 1845 e 1846, levadas a efeito pelo pastor luterano Frederico Avé-Lallemant e o padre

Webber, contando inclusive com a presença do Imperador, Calmon cita a desaprovação do monarca em relação às críticas do Monsenhor Bedini, Núncio Apostólico, à “licença religiosa manifesta no convívio de ritos que não se podiam confundir” e a validade dos casamentos mistos celebrados. É de 1845 a informação sobre uma “festa *sui generis*, com sermão protestante, filarmônica, lágrimas de emoção, flores e palmas campestres, um forte viva a sua majestade o Imperador...” na mesma cidade imperial (CALMON, I:284-285, 287).

Em sua conhecida dedicação aos estudos das línguas bíblicas D. Pedro II manteve contato pessoal e prolongado com diversos ministros protestantes, destacando-se nomes como Julius Friedrich Lippold, Filipe Ferdinand Koch, Carl Henning e Christian Frederick Seybold, todos alemães e luteranos, além do Sr. Aklebom, um judeu sueco, com a ressalva de não referir-se o Imperador a Robert Reid Kalley com quem diversas vezes discutiu a língua e a geografia da Bíblia, segundo seus diários. Alfredo de Taunay cita que, em conversa com o casal imperial, ao lembrar um dos professores de línguas orientais já morto, foi aparteado pela imperatriz da seguinte forma: “pena que tivesse sido protestante”, ao que replicou D. Pedro II: “Pois então, por esta razão meu bom Lippold há de ir para o inferno?” (CALMON, II: 469-475).

Muitas outras indicações há nos escritos de Calmon a respeito de D. Pedro II em sua obstinada defesa da liberdade de expressão e consciência, demonstradas em visitas à sinagogas, entrevistas com pensadores tidos por inimigos da Igreja Católica, inclusive uma tentativa frustrada de encontro com Charles Darwin, além de seu questionamento em relação às disputas do religião oficial com a Maçonaria, que deveria ser resolvidas no campo dos debates e discussões e não das medidas disciplinares ou legais.

Tal perfil era complementado por forte convicção de que cabia ao Estado administrar os negócios da religião oficial, tendo os documentos e poderes nacionais primazia sobre qualquer outra fonte de orientação para a vida eclesiástica e a experiência religiosa. Apesar da inegável postura de submissão do episcopado brasileiro demonstrada na maior parte das situações de divergência, em determinados momentos os conflitos tomaram dimensões impensáveis, sendo mais conhecido deles a denominada Questão dos Bispos na primeira metade da década de 1870.

Se do lado do Estado predominava o pensamento regalista, faltava ao catolicismo opositores que assumissem abertamente a decisão de enfrentar as intervenções estatais, quer pela inexistência de uma liderança religiosa mais alinhada com as orientações da Sé romana, quer pela ausência de instrumentos legais que os instrumentalizassem. Devemos sublinhar que, mesmo em momentos como a Regência do padre Feijó quando diversas

medidas intervencionistas e limitadoras foram debatidas, jamais faltou apoio político à hierarquia católica, razão do não aprofundamento da crise entre as duas instituições.

Analisando o cenário religioso do século XIX no Brasil, considerando a forma com que se apresenta o regime estabelecido entre o Estado e a Igreja Católica, mantida como religião oficial através de preceito constitucional, observa-se, conforme Barros (2004) sustenta, que se estabelece “uma situação... propícia à eclosão de conflitos entre os dois poderes” por estabelecer privilégios ao culto católico no mesmo tempo em que “instituíra um simulacro de liberdade religiosa, que as disposições posteriores... tornariam ainda mais limitada”. Buscando o equilíbrio entre manter uma religião privilegiada e os interesses e a soberania nacional, o mesmo código legal, “fiel á tradição regalista portuguesa” assegurou ao Estado “o direito do beneplácito imperial quanto à validade ou não, no país, dos ‘decretos dos concílios e letras apostólicas, e quaisquer outras constituições eclesiásticas, que não se opuserem à Constituição’”:

Tal regime, portanto, trazia no seu fulcro o conflito latente entre a Igreja e o Estado, como aliás se verificou, mais cedo ou mais tarde, em todos os países que fizeram da religião católica a crença oficial da nação. (BARROS, 2004: 372-373).

Um dos pontos mais caros aos defensores da manutenção do *status* de religião oficial para o catolicismo é o que afirmava ser o Brasil um país católico, ou predominantemente católico, sendo esta uma de suas características peculiares, propositura diversas vezes apresentada em momentos de debates sobre a pertinência ou não da liberalização e inserção de outros credos e religiões no país.

Servindo-se de uma categoria de análise desenvolvida por Tavares Bastos em que considerava as situações a partir de dois marcos ou posições de observação: o legal e o real, o pensamento de Barros segue na direção oposta à catolicidade da sociedade brasileira no oitocentos, ao menos naquilo que se pode entender da prática da religião segundo os parâmetros emanados da Sé romana.

Pelo aspecto da legalidade, sob a proteção da condição de religião oficial que lhe assegurava ingerência em diversos aspectos da vida da população, alguns com exclusividade de ação como nos casamentos e registro da prole, o catolicismo alcançava, se não a totalidade, a imensa maioria da sociedade, incorporando-a como signo de brasilidade.

Sob o aspecto da realidade, do vivido, “o país real movia-se inteiramente à margem da fé romana”:

O nosso clero é quase em sua totalidade deísta; toda a nossa Câmara atual... é deísta; quase todo o Senado é deísta; o ensino oficial d filosofia nas academias de São Paulo, de Pernambuco, nos liceus, nos colégios, é exclusivamente deísta; é em uma palavra o puro deísmo que domina em todas as camadas mais cultas da nossa sociedade. Se descermos agora às camadas incultas da nossa sociedade, as quais constituem com segurança quatro quintos da população, excluída desses quatro quintos a população escrava, que é totalmente fetichista, não obstante o rótulo católico que a cobre, resta-nos uma grande fração que vive engolfada no mais profundo politeísmo primitivo. (BARRETO Apud BARROS, 2004: 373)

A conclusão a que se chega por esta via de análise é que o fato do catolicismo ser a religião apenas nominal da maioria da população e da maioria do clero estar alinhada ao pensamento regalista permitiu a manutenção do *status quo* que, apesar das inúmeras divergências entre os interesses temporais e espirituais, prolongou o período de latência das controvérsias e choques que o regime gestava.

O conflito entre o Estado e a Igreja Católica firmou-se na medida em que uma nova postura começa a ser assumida pelo clero nacional, através de sua renovação que envolveu diversos aspectos da vida eclesiástica, com ênfase marcadamente ultramontana, em que se considera a fidelidade ao papa e a obediência às determinações da Sé romana acima de qualquer questionamento temporal.

É difícil estabelecer com precisão o surgimento do neocatolicismo no país por conta da variedade de aspectos que contempla em seu escopo. A atuação dos primeiros Núncios¹⁹ em defesa da fidelidade doutrinária pode ser entendida como um precedente significativo dessa ação. Por sua postura de enfrentamento ao liberalismo e condenação aos escritos que considerava “perniciosas” como O Espírito das Leis de Montesquieu e O

¹⁹ O núncio apostólico ou núncio papal é um representante diplomático permanente da Santa Sé - não do Estado da Cidade do Vaticano - que exerce o posto de embaixador. Representa a Santa Sé perante os Estados (e perante algumas organizações internacionais) e a Igreja local. Costuma ter a dignidade eclesiástica de arcebispo. Normalmente reside na nunciatura apostólica, que goza dos mesmos privilégios e imunidades que uma embaixada. Ele é o primeiro a ser ouvido pelo Secretário Geral de Estado da Santa Sé em casos relativos à Igreja local. De tal forma que a Secretaria de Estado e o Papa tomam conhecimento da realidade da Igreja fora da cidade Vaticana por meio do Núncio, que se caracteriza como um intérprete dos documentos, instruções e informações da Santa Sé quando esta se comunica com a hierarquia local. Também cabe ao Núncio a instrução do processo canônico informativo sobre os candidatos ao Bispado, a ele cabendo a responsabilidade do encaminhamento dos nomes, acompanhados de relatórios, nos quais deve expor o seu próprio parecer e voto preferencial. Nos casos em que não existam relações diplomáticas com as autoridades de um Estado, o representante da Santa Sé perante a Igreja local recebe o nome de delegado apostólico. Nestes casos, normalmente o delegado apostólico não possui nenhum estatuto ou privilégio diplomático. Em muitos países o núncio papal tem precedência protocolar sobre o resto dos embaixadores: é o decano do corpo diplomático. Não confundir com Internúncio, representante diplomático da Sé romana em países onde não há núncio designado, estendendo sua atuação, em diversas ocasiões, à várias nações.

Contrato Social de Rousseau, Dom Frei José da Santíssima Trindade²⁰, Bispo de Mariana por 15 anos, movido por profundo espírito tridentino²¹, é considerado o primeiro prelado declaradamente ultramontano naquela fase da história da Igreja Católica no Brasil, merecendo destaque suas medidas para a formação do clero romanizado, obra que se perdeu com sua morte, e que seria retomada muitos anos depois, já no segundo Império.

No século XIX, no período que antecede o governo de Pedro II, não faltaram defensores da fé católica apegados aos ditames oriundos de Roma, atuação reconhecida na Constituinte de 1823 e eleições parlamentares de 1826 e seguintes, além do renascimento da escolástica e convictos defensores do tomismo. Também exerceram destacado papel aqueles que combateram as ideias do padre Feijó e os que desenvolveram ampla obra apologética e de combate à maçonaria²², como o conhecido padre Perereca²³ e seu

²⁰ Dom Frei José da Santíssima Trindade era português do Porto, onde nasceu aos 4/06/1762. Entrou muito cedo para a observância franciscana reformada, e com 16 anos tomou o hábito, vindo para o Brasil. Feita a profissão perpétua no Convento Santo Antonio de Salvador, BA, em 1780, exerceria naquela província eclesiástica várias funções. Foi nomeado bispo pelo aviso régio de 13/05/1818, confirmado por meio de Bula papal e sagrado no Rio de Janeiro, no ano seguinte, sendo designado bispo de Mariana, MG. Entre outras medidas direcionadas a romanização do clero e das diversas atividades eclesiásticas, destacou-se ao reabrir o seminário, que durante os 15 anos de atuação diocesana ordenou 140 sacerdotes, tendo falecido em 28/09/1835 (VIEIRA, 2007: 105-106).

²¹ O Concílio de Trento, realizado de 1545 a 1563, foi o 19º concílio ecumênico. É considerado um dos três concílios fundamentais na Igreja Católica. Foi convocado pelo Papa Paulo III para assegurar a unidade da fé e a disciplina eclesiástica no contexto da Reforma da Igreja Católica e a reação à divisão então vivida na Europa devido à Reforma Protestante, razão pela qual é denominado também de Concílio da Contrarreforma. O Concílio foi realizado na cidade de Trento, na Província autônoma de Trento, na área do Tirol italiano. O Concílio de Trento, foi atrasado e interrompido várias vezes por causa de divergências políticas ou religiosas, sendo o mais longo da História da Igreja Católica. Foi também o concílio que "emitiu o maior número de decretos dogmáticos e reformas, e produziu os resultados mais benéficos", duradouros e profundos "sobre a fé e a disciplina da Igreja". Para opor-se ao protestantismo, o concílio emitiu numerosos decretos disciplinares e especificou claramente as doutrinas católicas quanto à salvação, os sete sacramentos (como por exemplo, confirmou a presença de Cristo na Eucaristia), o cânone bíblico (reafirmou como autêntica a Vulgata) e a Tradição, a doutrina da graça e do pecado original, a justificação, a liturgia e o valor e importância da Missa (unificou o ritual da missa de rito romano, abolindo as variações locais, instituindo a chamada "Missa Tridentina"), o celibato clerical, a hierarquia católica, o culto dos santos, das relíquias e das imagens, as indulgências e a natureza da Igreja. Regulou ainda as obrigações dos bispos. Foram criados seminários nas dioceses como centros de formação sacerdotal e confirmou-se a superioridade do Papa sobre qualquer concílio ecumênico. Foi instituído o *Index Librorum Prohibitorum*, um novo Breviário (o Breviário Romano) e um novo Catecismo (o Catecismo Romano). Foi reorganizada também a Inquisição. Mais de 300 anos se passaram até o Conselho Ecumênico seguinte. Ao anunciar o Concílio Vaticano II, o Papa João XXIII afirmou que os preceitos do Concílio de Trento continuam nos dias modernos, uma posição que foi reafirmado pelo Papa Paulo VI.

²² Em 1826, Pe. Tilbury fez editar a *Exposição sobre a Maçonaria*, enquanto o Pe. Perereca publicava nos jornais do Rio de Janeiro cartas contra as Lojas e o jornal maçônico da época, o *Despertador Constitucional*, escritos que foram depois reunidos e publicados em forma de livro sob o título de *Antídoto salutar contra o Despertador Constitucional, e exorcismos contra o mesmo*.

²³ Luis Gonçalves dos Santos (1767-1844), o padre Perereca, foi cônego e professor no Rio de Janeiro, dono de grande erudição dominava o latim, o grego, o francês, o inglês, o italiano e o espanhol, além de noções do hebraico. Escreveu com o Pe. Tilbury a obra apologética *Antídoto católico*, sendo, ambos, os primeiros a condenarem publicamente e sistematicamente a maçonaria.

aliado o padre inglês Willian Paul Tilbury. Nos debates sobre o projeto de Feijó sobre a abolição da obrigatoriedade do celibato para os sacerdotes católicos, ocasião em que Dom Romualdo de Seixas atribuiu aos padres envolvidos o apelido de “padres noivos”, disputa registrada como a mais intensa entre padres no primeiro Império, o padre Perereca notabilizou-se por demonstrar “o seu saber, temperado com impagáveis tiradas sarcásticas, para fustigar os que julgava inimigos da Igreja”, tornando-se celebre a resposta chistosa que deu à Feijó:

Entendi muito bem a V. S. o que o Sr. Padre Deputado quer é casar... Não grite tanto, não derrame tantas lágrimas, não faça tantas caramunhas, nós bem percebemos a que fim elas se dirigem. Case-se Sr. Padre! (VIEIRA, 2007: 107).

Evidenciando, ainda, a atuação dos precursores do ultramontanismo no Brasil, em nível de episcopado, é inegável a relevância do Arcebispo primaz Dom Romualdo Antônio de Seixas²⁴ que atuou firmemente na liberação do clero de funções civis ou não condizentes com sua condição eclesiástica e na formação do clero sob a égide da romanização. Sua atividade parlamentar foi marcada pelas disputas com Feijó e seus seguidores em questões que variaram do celibato à convocação de um concílio nacional para, fora da esfera de ação papal, nomear e sagrar bispos, passando pela defesa de direitos e prerrogativas do clero regular e secular. É creditado à interferência de Dom Romualdo de Seixas a derrubada do projeto de Feijó que, na condição de Regente do Império, dera ordem ao Marquês de Barbacena, ministro plenipotenciário brasileiro em Londres, para entrar em contato com os Irmãos Morávios²⁵ e convidá-los a virem para ao Brasil a fim de catequizar os índios (VIEIRA, 1980: 31-32).

Toda esta ordem de coisas não surge ou se explica como resultante da vontade individual de determinados líderes religiosos inconformados com esta ou aquela

²⁴ Dom Romualdo Antônio de Seixas (1787-1860), paraense de Cametá, foi sagrado bispo em 28/10/1827, tomando posse na arquidiocese de Salvador no início do ano seguinte, encontrado-a em situação deplorável do ponto de vista eclesial, trabalhando para o restabelecimento de sua dignidade, escolhendo como principal via para o consecução de tal objetivo a fundação do primeiro seminário da Bahia, no qual se formariam os futuros bispos reformadores das dioceses de Goiás, Pará e Rio Grande do Sul.

²⁵ Irmãos Morávios – Grupo originado dos trabalhos de John Huss, que encabeçou um movimento evangélico na Boêmia, constituindo-se igreja em 1457, também conhecido como Irmãos Unidos. Passou por cruel perseguição sendo quase esmagada na guerra dos Trinta Anos, sobrevivendo através de membros do episcopado que fugiram para a Saxônia em 1722, tornando-se a cidade alemã de Herrnhut como ponte de concentração de pessoas com as mesmas convicções. Não demorou muito tempo para que esse grupo se lançasse no mais ousado e vigoroso movimento missionário nos tempos modernos, estabelecendo missões em diversos países, oferecendo escolas em todos os níveis, instituições para promoção dos direitos civis e desenvolvimento espiritual.

postura que consideravam inadequadas à ortodoxia católica. Antes, inscrevem-se na linha marcadamente romanizadora, ultramontana, conservadora, de oposição ao liberalismo que delineou o pontificado de Gregório XVI (1831-1846), ferrenho opositor das “liberdades modernas” representadas pela liberdade de consciência e a liberdade de imprensa, condenando os esforços e tentativas para “conciliar o catolicismo às exigências e os ideais da civilização do século”, iniciativas de Lamennais²⁶, Lacordaire²⁷ e Montalembert²⁸ em nome do liberalismo católico.

²⁶ Hughes Félicité Robert de Lamennais (1782 - 1854), filósofo e escritor político francês. Nascido de família burguesa, foi escritor brilhante, tornando-se figura influente e controversa na história da Igreja católica francesa. Juntamente com seu irmão Jean, concebeu a ideia de reviver o Catolicismo Romano como uma chave para a regeneração social. Chegaram a esboçar um programa de reforma, sob o título "Reflexão do estado da Igreja...", no ano de 1808. Cinco anos mais tarde, no auge do conflito entre Napoleão Bonaparte e o Papado, os irmãos produziram uma defesa do Ultramontanismo. Esta obra valeu a Lamennais um conflito com o Imperador, forçando-o a uma precipitada fuga para a Inglaterra em 1815. Um ano depois, com 34 anos de idade, Lamennais retornou a Paris, onde foi ordenado padre. Escritor fluente, político e filósofo, esforçou-se para combinar a política liberal com o Catolicismo Romano, após a Revolução Francesa. Desse modo, já em 1817 publicou "Ensaio sobre a indiferença em matéria de religião considerada em suas relações com a ordem política e civil", além de uma tradução da "Imitação de Jesus Cristo". O ensaio lhe valeu fama imediata. Nele, Lamennais argumentava a respeito da necessidade da religião, baseando seus apelos na autoridade da tradição e a razão geral da Humanidade, em vez do individualismo do julgamento privado. Embora advogasse o Ultramontanismo na esfera religiosa, em suas crenças políticas era um liberal que advogava a separação do Estado da Igreja, a liberdade de consciência, educação e imprensa. Depois da revolução de Julho de 1830, Lamennais, junto com Henri Dominique Lacordaire e Charles de Montalembert, além de um grupo entusiástico de escritores do catolicismo romano liberal, fundou o jornal "L'Avenir". Neste periódico diário, defendia os princípios democráticos, a separação da Igreja do Estado, o que lhe criou embaraços tanto com a hierarquia eclesiástica francesa quanto com o governo do rei Luís Filipe de França. O Papa Gregório XVI desautorizou as opiniões de Lamennais na Encíclica "Mirari vos", em Agosto de 1831. Não houve uma citação específica a ele e nem a seu jornal, mas tão somente uma censura implícita a ambos. Inicialmente, Lamennais suspendeu a distribuição do jornal, submetendo-se; mais tarde deixou a Igreja e defendeu a própria posição na obra "Paroles d'un croyant" (Palavras de um crente), condenada explicitamente na Encíclica "Singulari nos", em Julho de 1834, sendo citados tanto o autor quanto a obra. Incansável, ele se devotou à causa do povo, colocando sua pena a serviço do Republicanismo e do Socialismo. Escreveu obras como "O Livro do Povo" (1838), "Os afazeres de Roma" e "Esboço de uma Filosofia". Em 1848 foi eleito para a Assembleia Nacional, aposentando-se em 1851. Por ocasião de sua morte, não desejando se reconciliar com a Igreja Católica, foi sepultado em cova de indigente. Na obra O Evangelho Segundo o Espiritismo, de Allan Kardec, encontram-se mensagens atribuídas tanto a Lamennais quanto a Lacordaire. Também em O Livro dos Espíritos, obra espírita, pode-se encontrar uma mensagem atribuída a Lamennais.

²⁷ Jean-Baptiste-Henri Dominique Lacordaire (1802 - 1861). Religioso francês, dominicano, jornalista, educador, deputado e acadêmico, sendo considerado como um precursor do catolicismo moderno e restaurador em França da Ordem dos Pregadores (ou Dominicanos) iniciada em 1215, por Domingos de Gusmão e suprimida, na França, em 1790, na sequência da Revolução Francesa. Foi a partir de 1836 que Lacordaire assume o projeto de restabelecer a Ordem na França. Com esse objetivo utilizará uma estratégia que se poderá qualificar de "moderna", na medida em que se baseava sobre tudo no apoio da opinião pública, bem como na defesa dos direitos do homem e da liberdade de associação. Tendo sido eleito em 1830 para o parlamento francês, proferiu diversos discursos inflamados em defesa da liberdade de expressão e de associação, sempre vestido de frade dominicano, o que provocou fortes reações dos adversários. Foi também um prolixo escritor e conferencista, destacando-se suas prédicas na Catedral de Notre-Dame de Paris, bem como o seu livro História de São Domingos traduzido em várias línguas, que causou um profundo impacto, levando outras regiões da Europa a encetar movimentos de restauração da Ordem Dominicana. Escolhido para a Academia Francesa, proferiu apenas o discurso de aceitação, falecendo pouco depois.

²⁸ Charles Forbes René (1810 – 1870), conde de Montalembert, foi jornalista, historiador e político francês. Eleito em 1831 às Assembleias Constituinte e Legislativa da Segunda República , após a revolução de 1848 , foi

Na encíclica *Mirari Vos*, de 1832, Gregório XVI dedica um parágrafo à condenação de iniciativas de abolição do celibato e reafirma a doutrina sobre as relações da Igreja Católica com o Estado que reserva aos príncipes o dever primordial de defender a religião romana, atitude que redundará em benefícios aos mesmos na forma de estabilidade social e política (BARROS, 2004: 378-379).

Posicionamento mantido e ampliado durante a longa permanência de Pio IX (1846-1878) à frente da Sé romana, considerando que em momentos cruciais de tomada de decisão fora buscar orientação e inspiração na ala mais radicalmente ultramontana da Companhia de Jesus assumindo, deliberadamente, os ideais opostos aos da civilização moderna

A expressão doutrinária fundamental desse estado de espírito é a encíclica *Quanta Cura* e o *Syllabus Errorum* que a acompanha; sua obra concreta essencial, o Concílio Vaticano e a proclamação do dogma da infalibilidade papal... Em uma palavra, o *Syllabus* retoma a luta pela preponderância da autoridade espiritual da Igreja sobre a sociedade civil (BARROS, 2004: 379)

membro do corpo legislativo do Segundo Império, favorecendo a monarquia constitucional e liberal. Um dos principais teóricos do catolicismo liberal na França, defendeu a liberdade de imprensa e liberdade de associação além de apoiar os direitos das nacionalidades oprimidas, sendo um dos autores da lei de 1850 sobre a liberdade de educação. Após a revolução de 1830, ele se encontrou com Lamennais que lhe dá a oportunidade de defender e desenvolver suas ideias no jornal *L'Avenir*, teses que formam a base do Catolicismo liberal, combinando a doutrina contra revolucionária tradicional e o pensamento liberal herdado do Iluminismo e da Revolução Francesa. Lançado num contexto anticlerical, a publicação combinava ultramontanismo e liberalismo, aspirações democráticas e catolicismo. Pode-se resumir suas reivindicações: exigem a liberdade de consciência, a separação entre Igreja e Estado, a liberdade acadêmica, a liberdade de imprensa, a liberdade de associação, a descentralização administrativa e a extensão do princípio eletivo. Em 1863 os bispos e os políticos católicos Belgas organizaram uma conferência internacional em Mechelen reunindo mais de três mil participantes. Montalembert faz um discurso sobre o papel da Igreja nas novas sociedades democráticas. Incomodado com o discurso reacionário de muitos dos órgãos mais influentes da Santa Sé, mas profundamente fiel à Igreja de Roma, Montalembert faz de seu discurso um manifesto à favor do liberalismo católico, em que reafirma os princípios fundamentais do catolicismo liberal, defendendo todas as liberdades civis (liberdade de imprensa, liberdade de educação. Continuando o seu discurso em 21 de agosto, desenvolve, mais particularmente, a questão da liberdade de consciência, ao defender-se de qualquer relativismo religioso. Ele defende a ideia de uma Igreja "livre de qualquer solidariedade comprometedora... imóvel, inabalável, apenas confiante si mesmo e em Deus". Este discurso levanta reações graves. Se por um lado foi aclamado pelos católicos liberais da Bélgica e da França, Montalembert sofre oposição do partido clerical, bem como uma forte oposição da Santa Sé. Em resposta ao discurso em Mechelen, o Cardeal Giacomo (1806 - 1876), Secretário de Estado do Vaticano no pontificado de Pio IX, escreveu em nome do papa, uma carta de reprimenda para Montalembert, que se submete, em silêncio. Em 8 de dezembro de 1864 vem à lume a encíclica *Quanta Cura*, à qual está ligada o *Syllabus*, uma lista de proposições condenando especialmente as ideias liberais, a liberdade de consciência, a liberdade de imprensa. Profundamente decepcionado com o *Syllabus*, mantendo-se fiel ao Papa e à Igreja Católica, já gravemente doente em 1867, Montalembert dedica-se a escrever. Analisando as reuniões preparatórias do Concílio Vaticano e a futura proclamação do dogma da infalibilidade papal, temia a vitória em favor da monarquia absolutista e do poder pessoal do papa, resultando em uma completa ruptura entre a Igreja e a sociedade moderna. Não viveu o suficiente para presenciar tais medidas postas em prática.

Tal conjunto de medidas visava combater “tantos males deploráveis, tão detestáveis opiniões, tantos erros e tantos princípios absolutamente opostos à religião católica e à sua doutrina” representadas pela liberdade de consciência e de pensamento, a confiança no homem e, em sua razão, a crença de que todo o poder emana do povo e outros que constituem os pilares em que se assenta a laicização da vida, ideal insubstituível do pensamento liberal dos séculos XVIII e XIX.

No Brasil, as ideias e posicionamentos ultramontanos fizeram eco ainda no primeiro Império e desenvolveram-se na medida em que se tornaram mais conhecidas e encontraram espaço nas mentes e corações de uma nova geração de clérigos que começa a constituir-se, no lento processo de renovação da hierarquia católica nacional, que desponta a partir de meados da década de 1840. À época, as perspectivas da Igreja Católica no Brasil eram pouco otimistas, se levadas em conta a preocupante situação geral do clero – formação intelectual e doutrinária, disciplina e situação financeira - e a religiosidade popular que se mantiveram reconhecidamente divorciadas do almejado pela Cúria romana.

Quanto ao clero, salvo raras exceções, o desafio seria ao menos minimizar o tão disseminado modo de pensar regalista de origem pombalina e a atitude de desconfiança em relação aos jesuítas e, em última instância, a Roma.

Contribuição inesperada ao projeto renovador católico veio de Pedro II que, ao indicar novos integrantes do episcopado tendia a analisar com rigor a idoneidade e a história de vida dos sacerdotes, além de seu relacionamento com a autoridade representada pelo pontífice e a Sé romana. Observando, também, detalhadamente, as inclinações políticas e partidárias dos mesmos, preocupado com a consolidação do Império, passou a descartar aqueles sobre os quais pesavam dúvidas, indicando os disciplinados e moralmente irrepreensíveis, sem envolvimento com movimentos revolucionários e de questionamento da unidade nacional (VIEIRA, 2007: 115-116).

A consequência dessas escolhas, conscientes ou não, logo se fez sentir na configuração de um episcopado mais afinado com as diretrizes de Pio IX, composto por prelados que haviam realizado na Europa sua formação, em centros de erudição teológica em que se cultivava a estreita obediência e a fidelidade à ortodoxia católica romana, escolas que formaram dois personagens que logo se destacariam no processo de reestruturação da Igreja católica no Brasil: os futuros bispos Antônio Gonçalves de Oliveira (Vital) e Antônio de Macedo Costa, protagonistas da Questão dos Bispos.

3 A LIBERDADE RELIGIOSA EM TAVARES BASTOS

Estudar a vida de Tavares Bastos nos põs o desafio de ir além das referências elogiosas que lhe são dirigidas para tentar conhecê-lo em sua singularidade, sem perder de vista sua rede de relacionamentos e as condições de possibilidades que o cercavam.

O também deputado alagoano Carlos Pontes é considerado o principal biógrafo de Tavares Bastos por conta de seu profundo e inédito trabalho de pesquisa relacionado ao contrerrâneo, produção lançada em homenagem ao seu centenário de seu nascimento (1939), escrito apresentado pelo autor de forma simples e sugestiva:

Sobre Tavares Bastos muito se escreverá ainda; muito e melhor, o que não é difícil. Este livro, sem maiores pretensões, representa a primeira pedra trazida para o monumento do grande brasileiro. E, como toda pedra fundamental, tem apenas um valor simbólico (PONTES, 1975: 7)

Contudo, a obra de Carlos Pontes é carregada de encômios e triunfalismos, além de lacunar em diversos aspectos, como a questões relacionadas às liberdades individuais e coletivas que abrangem a liberdade de expressão e a liberdade religiosa. São precárias também as informações sobre os tempos que antecederam a matrícula de Tavares Bastos na Faculdade de Direito.

Mais recentemente, sem pretender ser novo biógrafo de Tavares Bastos, o jurista, sociólogo e acadêmico Evaristo de Moraes Filho publicou “As Ideias Fundamentais de Tavares Bastos” (2001), apresentadas em forma de antologia, onde suas posições sobre os diversos temas que abordou em seus livros foram recolhidas e reunidas em categorias, além de se fornecer, uma pouco detalhada cronologia da vida de Tavares Bastos e um ensaio sobre sua atuação social. Nas considerações iniciais, Evaristo de Moraes nos oferece apontamentos sobre aqueles que julgou importantes momentos da trajetória de Tavares Bastos, refletindo sobre as motivações que o moviam, excedendo, entretanto, em referências elogiosas, sendo escassas as posturas críticas.

No intervalo entre os dois textos citados, diversos outros vieram a lume, em sua maioria fruto de homenagens de alagoanos e de instituições públicas, destacando-se o lançamento conjunto em 1977, por iniciativa do Senado Federal, de seus discursos parlamentares e da obra em que consta sua correspondência e o catalogo de documentos da

coleção da Biblioteca Nacional sobre Tavares Bastos, para marcar o centenário de sua morte ocorrido dois anos antes²⁹.

Apesar de sua notoriedade poucos trabalhos acadêmicos exclusivamente sobre seu pensamento foram produzidos e publicados. A temática liberal tem sido o tema mais presente em estudos que de alguma forma analisam a atuação de Tavares Bastos, na maioria das vezes sem um olhar que considere seu tempo naquilo que havia de peculiar social, política e economicamente, partindo-se de classificações e categorias pré-definidas buscando apenas encontrar onde enquadrá-lo.

Uma exceção é a iniciativa de Lupércio Pereira (2000) que objetiva ampliar a visão sobre Tavares Bastos, ainda que tendo como guia um aspecto de seu liberalismo, o livre-cambismo, trabalho que dedica um capítulo à expor as críticas de diversos autores sobre sua atuação política e outro à releitura da atuação de Tavares Bastos à luz de seu tempo, sem propor enquadramentos fáceis ou emitir juízo de valor, analisando sua atuação à luz das suas condições de produção e horizontes de expectativas.

Além de seu pensamento político, os temas da abolição e imigração completam o direcionamento que tem sido dado quando Tavares Bastos é inserido em algum estudo mais abrangente, apresentando-o como representante de alguma escola de pensamento, muitas das vezes apenas para ilustrar ou corroborar pontos de vista dos autores.

A postura e pensamento em relação à religião e a liberdade religiosa, até onde pudemos observar, foram completamente desconsiderados por aqueles que têm se debruçado sobre a vida do deputado alagoano, salvo duas exceções – Evaristo de Moraes (2001) que coletou todas as referências ao tema sem discuti-las e David Vieira (1980) em um capítulo dedicado à Tavares Bastos, onde se preocupa em estabelecer as relações do mesmo com os protestantes.

3.1 A Breve Trajetória Pessoal

Escapa completamente aos propósitos deste trabalho a escrita ou reescrita da biografia de Tavares Bastos. Nossa intenção é fazer apontamentos, elencar fatos e detalhes

²⁹ Sobre Tavares Bastos: Um titã das Alagoas, de Paulo de Castro Silveira, 1976; Tavares Bastos Visto por Alagoanos, edição organizada por Moacir Medeiros Sant'Ana para a Assembleia Legislativa Alagoana, 1975; Aureliano Cândido Tavares Bastos "O Apóstolo do Progresso" do Brasil in: O Protestantismo, A Maçonaria e A Questão Religiosa no Brasil, David Gueiros Vieira, 1980.

que contribuam para a melhor compreensão do processo de construção de valores, princípios e visão de mundo que o nortearam e foram explicitados em diversas ocasiões.

Para as informações que passamos a apresentar nos servimos da biografia elaborada por Carlos Pontes (1975), inserindo, quando relevante, comentários e observações de outras fontes adequadamente identificadas.

3.1.1 Reminiscências familiares

No ano de 1839 a agitação tomou conta da Província das Alagoas por conta da transferência, por determinação imperial, de sua capital da cidade de Alagoas para a vila de Maceió, exaltando os ânimos da velha capital com seus melindres em relação à nova e promissora vila que lhe usurpava a posição de prestígio.

O presidente da província, Dr. Agostinho da Silva Neves, ao acatar a decisão imperial atraiu para si todas as insatisfações da população, que tomou as ruas em protestos e revolta, que se avolumaram com o surgimento de um líder de ocasião, “um jovem ardoroso e eloquente agitador”. Este, habilmente direcionou a fúria popular para o presidente da província que, em seu entender, deveria resistir e lutar pelo interesse local e não resignar-se diante da ordem superior. O resultado foram invasões e saques no quartel da polícia e seu almoxarifado. Não demorou até que o presidente da província, atendendo sugestão da Câmara local, resigna-se o cargo. Na condição de quinto vice-presidente da província Alagoana, estando todos os demais ausentes, o jovem agitador é conduzido à presidência da província, tendo agora que lidar com a situação que ajudara a criar, e que lhe traria imensos dissabores.

O nome do jovem líder: José Tavares Bastos, um destacado ex-aluno do curso de Direito em Olinda, professor de Filosofia Racional e Moral na mesma instituição, pai de Aureliano Cândido Tavares Bastos, seu filho primogênito que acabara de nascer, no dia 20 de abril daquele ano.

O desfecho do ocorrido chamou à cena um contemporâneo de José Tavares Bastos em Olinda, José Lins Vieira Cansação de Sinimbu, primeiro vice-presidente da província que, estando em Maceió, informado da rebelião, decide também assumir a presidência da província. Após muitas discussões, debates, acusações e trocas de correspondências, com o apoio de tropas das províncias vizinhas, Sinimbu coordenou a retomada da cidade de Alagoas, não havendo resistência.

Os líderes civil e militar do movimento José Tavares Bastos e o Major Manuel Mendes da Fonseca, pai do futuro marechal Deodoro da Fonseca fogem, sendo presas outras lideranças. Fonseca apresentou-se ao presidente da província de Sergipe, seu companheiro de armas, sendo preso e conduzido ao Rio de Janeiro para ser julgado pelo Conselho de Guerra, pelo qual foi absolvido. José Tavares Bastos respondeu pelo crime de responsabilidade, sob a jurisdição do Supremo Tribunal, na Corte. O processo arrastou-se até que, ao ser sorteado o Juiz do caso, o mesmo já havia sido alvo de decreto de anistia de 22 de agosto de 1840.

No dia 14 de novembro do mesmo, o Dr. Agostinho da Silva Neves reassume sua função e lança um programa de mudanças em que a transferência da capital estava incluída, o que ocorreu já em 16 de dezembro. A atuação de Sininbú rendeu destaque nacional e prestígio junto à Coroa, que o nomeou para a presidência da província, assumindo em 11 de janeiro de 1840.

José Tavares Bastos e José Lins Vieira Cansação de Sinímbú enfrentar-se-iam ainda muitas vezes em nível provincial, em nome dos interesses políticos dos grupos que representavam, tendo como resultado, na maioria das vezes, lutas, disputas e mortes. Cada um deles, de modos e formas diferentes, participaria ativamente do futuro de Aureliano Cândido Tavares Bastos. É carregada de sentimentos a forma com que Carlos Pontes conclui a questão:

E os dois antigos adversários, separados inda mais, pelo tempo e pela distância, um dia, sobre as cinzas das velhas paixões, estendem-se as mãos cordiais, para festejar o aparecimento de um jovem, nos fulgores de cuja inteligência – um sente o orgulho da sua raça – o outro a glória da sua terra...(PONTES, 1975: 50)

José Tavares Bastos casou-se com Rosa Cândida de Araujo quando ainda estudante. Da união nasceram Aureliano (1839), Américo (1840), Edméia (1842), Teonila (1843), Cassiano (1844) e Maria (1847). Encerrada a carreira política, José Tavares Bastos prosseguiu na lide jurídica, exercendo a magistratura, devendo-se a isto sua transferência para São Paulo como juiz de direito, província que presidiu em 1866, alçando na carreira o cargo de ministro do Supremo Tribunal, vindo a falecer em 1893 aos 80 anos³⁰.

³⁰ José Tavares Bastos também exerceu o cargo de juiz de direito nas cidades de Penedo e Maceió, na então província de Alagoas, que por duas vezes o elegeu deputado geral. Em São Paulo ocupou interinamente o cargo de Chefe de Polícia. Há também uma referência à sua passagem pela presidência do Rio de Janeiro. Em 1864 foi nomeado Desembargador da Corte de apelação (ARAÚJO In: SANT'ANA, 1975: 151). Em Tavares Bastos: Um titã das Alagoas, Paulo de Castro Silveira elenca as atividades exercidas por José Tavares Bastos, citando como fonte levantamento realizado pelo professor Moreno Brandão (SILVEIRA, 1976: 50-53).

3.1.2 A formação

Em meio às tensões e paixões, fatos e relatos sobre projetos e disputas políticas locais, regionais e imperiais, Aureliano Cândido Tavares Bastos nasceu e foi criado. Com seu pai iniciou-se nas humanidades seguindo depois para Olinda a fim concluir os estudos preparatórios à Academia³¹. Em 1854, não contando ainda 15 anos, foi admitido, com autorização especial, na Academia de Direito de Olinda³², curso logo em seguida transferido para a capital pernambucana. No ano seguinte, em razão da transferência de seu pai para São Paulo como juiz de direito, matricula-se na Academia paulistana onde encontra ambiente favorável ao seu desenvolvimento, onde “um grupo de moços já orientava as atividades intelectuais no rumo de estudos mais sérios”:

Ferreira Viana empenha-se em polêmicas filosóficas, Lafayette disserta sobre Direito Público e... a legitimidade das revoluções; Antonio Carlos, o segundo, ... discute o comunismo e a propriedade; Andrade Figueira aborda problemas constitucionais e ... o sistema bicameral; Macedo Soares e Couto de Magalhães discutem Rousseau e Voltaire; Homem de Melo faz História; Silveira Martins... exercita já... os primeiros assomos agressivos [como crítico literário] (PONTES, 1975: 55-56)

Sobre a infância e adolescência de Tavares Bastos, Povina Cavalcante reclama a ausência de tais referências em seu principal biógrafo: “nem o admirável e oportuno Carlos Pontes se insinuou pela sua vida mais à dentro, revelando seus hábitos, acentuando o seu corte humano, o seu hábito doméstico, as versões do seu temperamento”. Transparece, contudo, que ele foi “um estudante sóbrio e recolhido, um caráter precoce, projetado na madureza”. Ela aponta que, o único relato de excesso praticado por Tavares Bastos, se encontra no perfil que Macedo Soares publicou na revista paulistana o *Caleidoscópio*, onde há referência de que em seu gabinete de estudo os debates eram realizados “entre copos de cerveja e um prato de fios de ovos”, que não seria nada a destacar senão pela idade que tinha à época, 16 anos. Em geral, o que prevalece é a imagem de que sempre gravitava em torno de

³¹ Segundo Orlando Araújo, em discurso de posse na Academia Alagoana de Letras, tendo Tavares Bastos como patrono, ocasião em que se comemorava também o quinquagésimo aniversário de seu falecimento, tratando do desenvolvimento dos estudos do homenageado, cita que: “Aos oito anos – 1847 – cursava as aulas de instrução secundária, revelando sua assombrosa inteligência.” (ARAÚJO In: SANT’ANA, 1975: 151).

³² A respeito da precocidade de Tavares Bastos ao ingressar no Curso de Direito e da licença especial que recebeu, Orlando Araújo faz a seguinte observação: O alvitre de aumentar a idade fora repelido por ele e seu pai..., sugerindo a possibilidade de ser esta uma prática da época ou uma sugestão recebida (ARAÚJO In: SANT’ANA, 1975: 151).

assuntos graves, “deu-se àquele hábito de sobriedade, envelhecendo aos primeiros sinais da mocidade”. Já como deputado geral, às vésperas do encerramento de seu primeiro ano de atividade parlamentar, comunicando-se por carta com o Conselheiro Saraiva, declarou que “não se pode estar melhor. Não há um cantinho neste grande império mais apropriado para estudar, como pretendo” e que aproveitaria para “estudar como um menino de colégio”, sugerindo que da infância e adolescência lhe ficara a impressão dos “severos deveres colegiais” (CAVALCANTI In: SANT’ANA, 1975: 208-209; TAVARES BASTOS, 1977a: 30-31).

Além da pouca idade, seu porte físico atraía a atenção:

Minúsculo e franzino parecia mais uma criança convalescente, do que um rapazinho de dezesseis anos. No todo insignificante de menino frágil, havia algo de revelador: naquela máscara de doente, que uma suave palidez espiritualizava, sentia-se a vida na intensidade dos olhos profundos. Naqueles traços carregados de reflexão denunciavam-se as longas vigílias do pensamento (PONTES, 1975: 56).

Mesmo tendo ao seu redor tantos nomes que o tempo consagraria, Tavares Bastos envolveu-se com o clima reinante e logo participava das atividades que complementavam os estudos, ora através de publicações em periódicos e órgãos literários, ora nas solenidades onde exercitava a oratória e a eloquência, encontrando ainda, tempo para compor um pequeno curso de estética e de literatura destinado ao uso das irmãs, a quem orientava intelectualmente.

Outro autor declara que Tavares Bastos “como estudante em São Paulo criara escola – fora um dos espíritos eminentes do seu tempo; e ao doutorar-se... já tinha escrito trabalhos muito importantes sobre a abolição da escravidão e outros assuntos práticos” (RODRIGUES apud PONTES, 1975: 56). Ainda estudante já colaborava com jornais da Corte, como o Correio Mercantil e prefaciou a obra didática do professor José Tell Ferrão, no qual nos permite antever ideias que mais tarde defenderá de forma mais elaborada em seus escritos, em especial em sua primeira publicação *Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro* (1861)

Três elementos influem no ânimo dos filhos do solo brasileiro: as ideias do passado, encarnadas nas recordações, tradições e até no fanatismo da era colonial; a escravidão, enxerto estéril, erva parasita, que deixa por toda parte um vestígio de sua negra passagem; e finalmente, as aspirações por um futuro que se antevê por entre a dúbia luz do presente e que ansiosamente se

deseja. Destes elementos, o terceiro somente traz no seio a flor da esperança. Os outros matam, os outros morrem... (TAVARES BASTOS, 1976c: 33).

Aos dezenove anos, em 1858, Tavares Bastos se torna bacharel em Direito, permanecendo na instituição em que se formara a convite de alguns professores para que prosseguisse no doutoramento, o qual concluiu no ano seguinte, com tese que versava “sobre quem recaem os impostos lançados sobre os gêneros produzidos no país? Sobre o produtor ou sobre o consumidor? O que sucede quanto aos gêneros importados e exportados?”. Concluídos os estudos, seguiu para o Rio de Janeiro onde assumiu o cargo de oficial da Secretaria da Marinha, na visão de Carlos Pontes, posto considerado modesto, muito abaixo dos seus méritos.

3.1.3 Atividades paralelas: o parlamento e a imprensa

Em 18 de outubro do mesmo ano de 1860, lança manifesto em que se apresenta como candidato a deputado geral pelo primeiro círculo de Alagoas³³, apelando para a tradição de sua família

Meus caros comprovincianos. É com extrema satisfação que venho dirigir-vos esta poucas palavras. Apoiado pelo concurso valioso de amigos, cuja magnanimidade parece tanto maior quanto é mais elevada acima de mim a sua posição e a sua influência, eu venho hoje solicitar perante vós a honra de representar no parlamento a nossa heroica província das Alagoas, pelo seu primeiro distrito eleitoral. O nome que ante vós comparece, o meu nome de família, vós o conheceis bastante. Desvanece-me saber que todos ledes escrito nele, em caracteres significativos, porém, modestos, tão inteira probidade e amor às sagradas instituições do Brasil, quanta resistência legítima e sincera às ordens, ou do poder, ou do povo. Se eu ponho por diante o nome que trago é que não saberei nunca, nem poderei, renegá-lo. Senhores, ser-me-á conferida a honra que procuro? Não há de o meu reconhecimento ser menor que a minha glória. Se me não for lícito, porém, tanta fortuna, ficarei contente vendo que a outros mais dignos confiastes o

³³ A Lei dos Círculos - Decreto nº 842, de 19 de setembro de 1855. Altera a Lei de 19 de agosto de 1846. O sistema de “círculos” ou eleição de um só deputado em cada distrito já era, de há muito, usado nos Estados Unidos, Inglaterra e França. Mas a lei de 19 de setembro de 1855, que instituiu os “círculos”, foi inspirada diretamente na Lei Eleitoral francesa de 22 de dezembro de 1789, cujo art. 25 estabelecia três escrutínios, exigindo maioria absoluta no primeiro, no segundo e, caso em nenhum houvesse algum candidato obtido maioria absoluta no terceiro escrutínio, somente poderiam ser candidatos os dois mais votados na segunda eleição anterior. Consultar Francisco Iglésias - Vida Política, 1848/1868 – (HOLANDA, 2004: 51-54).

solene mandato. Vosso amigo devoto. Dr. Aureliano Cândido Tavares Bastos (PONTES, 1975: 65)

Realizado o pleito, Tavares Bastos recebe cerca de 700 votos dos 800 eleitores do círculo, felicidade que compartilha com aquele que o encaminhava politicamente o Conselheiro Saraiva³⁴, como está registrado na carta que lhe enviou em 2 de fevereiro de 1861, de Maceió onde acompanhou as eleições “Sr. Saraiva, Dê-me um abraço: sou o mais votado deste 1º círculo, com perto de 700 votos...” . O novo deputado alagoano reconhece que esta conquista foi conseguida com o apoio do antigo opositor de seu pai, o Sininbú, ainda que Tavares Bastos tenha preferido não seguir a orientação do Conselheiro Saraiva quanto a buscar seu apoio:

Agora, o remédio que me indicas, Exmº, a saber a mão do Sininbú, virá de si mesmo. Se ele julga proveitosa a minha eleição, que faça-o valer perante o Veloso. Eu lhe não posso pedir nada, e, sem que esteja ele convencido, fora inútil fazê-lo. (Carta à José Antônio Saraiva. 6 de novembro de 1860. TAVARES BASTOS, 1977a: 18)

No ano seguinte, 1861, Tavares Bastos, o mais novo dentre seus companheiros, faz sua estreia na Câmara em meio às figuras que lá haviam registrado seus nomes. A influência dos primeiros dias foi tamanha que em ressonância ao discurso de José Bonifácio, o moço, não se sentindo, imagina Pontes, seguro para lançar sua voz no plenário, sob o pseudônimo de O Excêntrico escreve Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro. Completam-se assim as três formas pelas quais ele expressou seu pensamento: a imprensa, a tribuna e o livro.

³⁴ José Antônio Saraiva (1823 - 1895). Nascido em Bom Jardim, município de Santo Amaro, BA, conselheiro do império notabilizado pela lei que tomou seu nome, destinada a aprimorar o sistema eleitoral vigente em sua época. Formado pela faculdade de direito de São Paulo (1846), elegeu-se membro da assembleia em sua província (1849) e foi nomeado (1850) presidente da província do Piauí, onde ganhou notoriedade por transferir, contra forte oposição, a capital provincial da cidade de Oeiras para Teresina. Eleito para a Câmara dos Deputados pelo Partido Liberal (1852), foi seguidamente nomeado presidente da província de Alagoas e da província de São Paulo, Ministro da Marinha, presidente da província de Pernambuco (1858) e ministro de várias pastas no império (1861) como a de Negócios Estrangeiros, da Fazenda e da Guerra e presidente do Conselho de Ministros (1881/1885) quando fez aprovar o projeto de lei que instituía as eleições diretas, a Lei Saraiva ou lei do censo (1885), e o projeto de sua autoria que declarava livres todos os escravos de mais de 65 anos. Passou então o governo ao líder do Partido Conservador, barão de Cotegipe, em cujo governo a referida lei foi sancionada, em 28 de setembro (1885) e, assim, ficou conhecida como Lei Saraiva-Cotegipe. Homem de confiança de D. Pedro II, com a proclamação da república (1889) retirou-se para a Bahia. Ainda foi eleito senador para o congresso constituinte (1890-1891), mas doente e frustrado com os rumos políticos da nação, renunciou em seguida e permaneceu em Salvador, BA, até morrer.

De sua atuação na Câmara, ao acompanhar e discutir os temas relacionados à Marinha desagradou o oficial general da Armada, Joaquim José Inácio, futuro Visconde de Inhaúma, a quem ainda está vinculado por permanecer em sua função na Secretaria da Marinha. Findo o período legislativo em 15 de setembro de 1861, no dia imediatamente posterior, sob a alegação de incompetência Tavares Bastos foi exonerado de sua função na Armada.

A reação surge de forma inesperada e por algum tempo não se conheceu sua intenção. No dia 19 do mesmo mês, com o pseudônimo de O Solitário, protegido sob o sigilo de Francisco Otaviano e Muniz Barreto, proprietários do Correio Mercantil, inicia-se a série de cartas ao editor deste jornal que as publicava. Além destes, apenas o Conselheiro Saraiva sabia da artimanha³⁵. Por conta dos temas e a forma com que foram tratados logo chamaram a atenção do público em geral e da classe política em especial. Quem é o Solitário? Após muitas tentativas de identificação, ao final da primeira série de cartas, em 3 de abril de 1862, O Correio Mercantil desvenda o mistério

O Solitário significa um desforço nobre, uma luta de honra, um apelo para o tribunal da nação, feito por um deputado alagoano, ofendido brutalmente pelo governo. O Solitário é o Sr. Dr. Aureliano Cândido Tavares Bastos (PONTES, 1975: 85)

Se, de um lado, a revelação da autoria das Cartas trouxe notoriedade, de outro, possibilitou a réplica, que não veio no mesmo nível, envolvendo-se Tavares Bastos e Joaquim José Inácio em vergonhoso debate pela imprensa onde não faltaram acusações e insinuações, onde os fatos da carreira do militar do ex-ministro e o porte físico do deputado serviram de mote. Baseado em apontamentos de Tavares Bastos encontrados na Biblioteca Nacional, a série de agressões só cessou por interferência do Imperador. A paz se fez na sessão legislativa de 1862, em 3 de junho, quando ao responder aos questionamentos do deputado alagoano sobre os negócios da Marinha e sua demissão, José Maria Paranhos, futuro Visconde do Rio Branco, oferece aquilo que é considerada a retratação e o pedido de desculpas do governo

Sinto muito que o nosso dever nos impusesse o ato de exoneração do nobre deputado; julgamos porém que as conveniências do serviço e a dignidade do

³⁵ Paulo de Castro Silveira vê na cumplicidade de Saraiva com Tavares Bastos um vínculo de amor filial, explicado pelo fato do Conselheiro não ter filhos (SILVEIRA, 1976: 108).

governo exigiam esse ato. Se fomos injustos, não o fomos por espírito de vingança, nem de qualquer outro sentimento menos justificável; Com esse ato creia o nobre deputado, não quisemos desairá-lo, nem pôr em dúvida o seu merecimento e caráter (PONTES, 1975: 91).

A partir de apontamentos do “Diário do Imperador” Vieira (1980) concluiu que o Imperador ficara impressionado, até certo ponto, por algumas das ideias do Solitário: “tenho lido com atenção os artigos do Solitário, publicados pelo Mercantil, que parecem ser do Jequitinhonha... as ideias de liberdade que o Solitário advoga agradam-se; porém, não creio na conveniência dum sistema baseado sobre elas...”, para mais tarde, ao descobrir a autoria das cartas, fazer algumas anotações depreciativas a quem considerava jovem demais para ser levado à sério. Em setembro, quando da indicação de Tavares Bastos para editor da Gazeta Oficial, Pedro II objetou que o deputado “ainda tinha pouco senso de prudência”. Havia também contra ele a suspeita de que era financiado pelos Estados Unidos para escrever em defesa de seus interesses no Brasil, não havendo disso comprovação (VIEIRA, 1980: 104-105).

Dissolvida a Câmara no início de 1863, reeleito, Tavares Bastos retorna na legislatura seguinte mais seguro por conta da experiência anterior. Sua posição liberal está mais solidificada e sua posição de conciliação, sem extremar-se em definir-se entre conservadores e liberais e as outras categorias em voga como progressistas, históricos, etc. Prossegue defendendo os temas trabalhados também pela imprensa, merecendo desta o projeto de criação do serviço telegráfico submarino, que logo recebeu apoio do Barão de Mauá, a quem na maioria das vezes foram consignados os créditos da iniciativa e de sua aprovação.

Ainda em 1864 Tavares Bastos volta e estar no centro de debates na Câmara por conta da licença solicitada à Casa para que pudesse compor a Missão Saraiva³⁶ na condição de secretário, convite que só aceitou porque “fizera valer motivos que me coagiram perante um amigo a quem devia muita gratidão”. Na interpretação de alguns deputados a função desmerecia o parlamento e punha em descrédito o corpo diplomático brasileiro. Vencidas as questões oposicionistas, seguiu o deputado alagoano para o Prata.

A legislatura de 1865 foi adiada por decreto de 8 de julho, sendo retomadas apenas em março do ano seguinte. Aproveitando a ocasião Tavares Bastos empreende sua

³⁶ Missão Saraiva – O Brasil e a Argentina, no início de 1864, enviam a Montevideu a Missão Saraiva, com a cobertura da esquadra comandada por Tamandaré, para exigir do novo presidente uruguaio, Atanásio Aguirre, a revogação das leis que restringiam a presença de estancieiros gaúchos no país, além da revisão das fronteiras. A missão, chefiada por José Antonio Saraiva e integrada pelo chanceler argentino Rufino Elizalde e pelo ministro britânico em Buenos Aires, Edward Thornton, não obtém êxito nas negociações e o Brasil dá, em agosto, o ultimato à Aguirre: ou cede às exigências ou terá seu país invadido militarmente.

viagem de pesquisa à Região Amazônica que lhe forneceu substância tanto para seus projetos quanto para o livro que virá a publicar, indo encontrar-se com Luis Agassiz em sua conhecida expedição exploratória, sábio que deixou registradas as boas impressões deixadas pelo jovem deputado alagoano.

O Ano de 1866 seria de grandes vitórias. Logo no dia 27 de janeiro casa-se com Maria Teodora Alves Barbosa³⁷, na intimidade familiar chamada de Mariquinhas, filha de abastado casal, que lhes transfere alguns escravos que foram alforriados por iniciativa de Tavares Bastos. O casal teve apenas uma filha, Elisa Tavares Bastos, que veio a casar-se com seu primo Ubaldo Tavares Bastos, filho de Américo Aureliano, irmão de nosso Tavares Bastos. Na política, com o retorno do gabinete Olinda - o Gabinete das Águias – que além de Araujo Lima contava com Nabuco de Araújo e Saraiva, pelos quais nutria grande admiração, tomando assim postura de apoio ao Gabinete ainda que conservador.

Mesmo que houvesse um clima de dúvidas pela participação brasileira na Guerra do Paraguai, Tavares Bastos encontrou neste ano de atividades parlamentares espaço e ambiente favorável à defesa de suas ideias, dentre as quais foram aprovadas a liberdade de cabotagem para navios estrangeiros entre os portos alfandegados a sua mais celebrada conquista política a aprovação da abertura do Rio Amazonas á livre navegação, proposta apresentada em seu segundo ano de atividades (1862), consolidada através de decreto publicado em 7 de dezembro.

Sua bibliografia é aumentada com a publicação de *O Vale do Amazonas*, obra que refutou as oposições e fundamentou seus projetos amazônicos. Sob o pseudônimo de Melasporos, vem à lume a *Exposição dos Verdadeiros Princípios sobre que se baseia a Liberdade Religiosa demonstrando ser a Separação entre a Igreja e o Estado uma medida de Direito Absoluto e de Suma Utilidade*³⁸, obra atribuída ao alagoano.

³⁷ Orlando Araujo em seu já citado discurso de posse na Academia Alagoana de Letras (1925) dá a esposa de Tavares Bastos o nome de Maria Alice Barbosa (ARAUJO In: SANT'ANA, 1975: 159). Craveiro Costa cita um terceiro nome para a esposa de Tavares Bastos, Maria Alice Alves Barbosa (COSTA In SANT'ANA, 1975: 120). Evaristo de Moraes Filho e Cassiano Tavares Bastos, sobrinho de Aureliano, ratificam o nome informado por Carlos Pontes, diferindo apenas que este último grafa "Theodora", no lugar de "Teodora" (FILHO, 2001: 13; BASTOS In SANT'ANA, 1975: 60).

³⁸ *Exposição dos Verdadeiros Princípios sobre que se baseia a Liberdade Religiosa demonstrando ser a Separação entre a Igreja e o Estado uma medida de Direito Absoluto e de Suma Utilidade*, 1866. Tipografia Universal Laemmert. Evaristo de Moraes Filho nos informa que não utilizou esta obra em sua antologia por conta das disputas sobre sua autoria e por não alterar em nada o pensamento de Tavares Bastos sobre o tema. Ainda que o texto não tenha sido utilizado nesta pesquisa, sua leitura nos levou a duvidar da autoria do mesmo por Tavares Bastos, considerando o conjunto de sua obra, por conta da acentuada divergência de estilos, estruturação e forma de argumentação, com demasiadas divagações, além de fazer referência elogiosa explícita a si mesmo e às Cartas do Solitário já na apresentação, ocorrência única em sua produção.

Ampliando sua atuação na questão que envolvia tanto a abolição da escravidão quanto o desenvolvimento nacional, participa da fundação da Sociedade Internacional de Imigração, que apesar das altivas intenções teve vida efêmera.

Sobre o tema da abolição, em meio aos comentários da atitude dos beneditinos de libertar os filhos de seus escravos e do questionamento da razão da coroa não fazer o mesmo, reconhecendo a importância do trabalho de Tavares Bastos pela causa abolicionista, Calmon narra o pedido de Pedro II, feito através de Muniz Barreto, sogro de Francisco Otaviano e proprietário do Correio Mercantil, para que Tavares Bastos “interpelasse na Câmara o governo, que está tratando do assunto, e que neste sentido responderia àquele digno deputado” já que o Imperador não possuía escravos e os que o serviam pertenciam à nação e “com prazer daria o Imperador liberdade aos que restam, se para isso fosse autorizado; e pois diga ao ilustrado Sr. Tavares bastos que pode escrever a este respeito sem o menor escrúpulo”, não tardando para que o deputado alagoano em apresentar o projeto que redimia os escravos da nação (CALMON, II: 760-761).

Tavares Bastos conclui o ano com a certeza da continuação de sua missão na Câmara, já que foi reeleito por Alagoas para a legislatura de 1867-1870, a última da qual participará.

A bonança do ano anterior não se renovou no início da nova legislatura, como era de esperar, pois assume o Gabinete Zacarias, liberal. Logo as divergências entre o político alagoano e o chefe do governo tomam a tribuna e o rompimento é inevitável. Pontes levanta a suspeita da época sobre a razão de tanto descontentamento e impetuosidade de Tavares bastos, ao que alguns sugeriram ser a decepção de não ter sido contemplado com uma pasta no ministério, comentava-se à boca pequena, ainda que não entendia como possível a concordância entre Zacarias e Tavares Bastos a ponto de trilharem tal jornada em comum. Aos mais íntimos, o alagoano nunca escondeu suas aspirações ao poder, como pode ser encontrado em carta dirigida ao Conselheiro Saraiva “estou fazendo com estranha habilidade o meu caminho para o ministério! E dizem que me zanguiei por não ter sido ministro. Fortes Tolos!”.

Estando a Guerra do Paraguai dominando os debates na Câmara não houve espaço para prosperarem outras de suas propostas, sendo esta sessão legislativa politicamente desgastante e arauto de tempos ainda mais difíceis. De sua pena lança as Reflexões sobre a Imigração, como de costume, buscando gerar debates e reflexões sobre o tema, que não encontrou a mesma receptividade de seus outros escritos. Encerrada a atividade parlamentar, viaja com a esposa para a Europa, onde ambos adoecem gravemente acometidos de tifo,

chegando a preocupar a Francisco Otaviano, seu anfitrião, como transparece nas linhas da carta deste ao Barão de Penedo. Nas correspondências que manteve neste período está evidente sua desilusão com a política nacional na forma que era vivida e praticada.

Em maio de 1868 o casal retorna ao Brasil, já vencida a moléstia que os acometera, retomando Tavares Bastos sua atividade política, servindo-se da tribuna para marcar posição e apresentar propostas e questionamentos. Mesmo mantendo seus atributos de oratória, encantando seus ouvintes a cada aparição, já se esvaía o brilho dos primeiros anos

Ali vou para o matadouro da Câmara, não com esperança de êxito satisfatório, mas firme e resoluto no meu propósito de não aturar os imbecis que nos governam e que nos hão de governar. É uma luta inglória, e que não me deixará muitos anos de vida, mas como é por gostos, pouco importa. Confesso a V. Ex^a que regresso ao Brasil triste e pesaroso. Detesto aquela vida política do nosso país, mas... não posso abandoná-la (PONTES, 1975: 162)

Por decisão imperial ocorre o que se convencionou chamar o Golpe de Estado de 68, com a demissão do Gabinete de Zacarias sem que houvesse uma justificativa para tal decisão, esmaecendo as últimas ilusões de um sistema representativo: “Oh! Não nos iludamos. No Brasil só há um poder real – a Coroa”. É o fim da vida parlamentar do Solitário, pois ao defender a abstenção dos liberais das eleições provinciais e as gerais em janeiro de 1869, ambas posturas divulgadas pelo partido através de manifesto e circular, respectivamente, negam-se a oportunidade de retorno na próxima legislatura.

3.1.4 Atividade política pela imprensa

Afastado da atividade parlamentar, não se desliga, porém, da vida política, e retoma mais ativamente sua atuação na imprensa aliando-se a Lafayette Rodrigues Pereira, seu contemporâneo da Faculdade de Direito de São Paulo, na direção do Diário do Povo, veículo que se tornou a trincheira da oposição ao governo e à Coroa. Tavares Bastos adquire o Correio do Povo e, por razões desconhecidas, o transfere a um testa de ferro, um laranja, no linguajar atual, que também motivado por que ou quem não se sabe, criou tantos embaraços que provocou o abandono do jornal ao seu falso proprietário, apesar da vultosa quantia investida. Despojado de seus ilustres articulistas, não teve vida longa o noticioso.

Sem a arma que ainda lhes restava os liberais buscam alternativas, surgindo a ideia do Clube da Reforma com seu órgão de imprensa próprio, projeto que se realizou em 7 de abril de 1869, como registrou Tavares Bastos em sua Memórias

Em minha casa no Largo do Rocio, nº 77, a convite de Otaviano, compareceram vários liberais históricos e progressistas, em número de 27, e assentou-se fundar o Clube da Reforma. Adiou-se, por impugnação do Zacarias (progressista) a fundação, que pretendíamos de uma folha com o mesmo título (PONTES, 1975: 171)

Em 12 de maio funda-se A Reforma, fruto da iniciativa de Otaviano e outros signatários, folha que forneceu aos liberais novas oportunidades de expor suas ideias e manter a oposição ao grupo que detinha o poder.

Por seu histórico político, Zacarias exercia grande influência sobre os liberais, interferindo em diversas questões como na discussão do programa do Clube, ocasião em que provou intensos debates por não desejar que constasse no documento qualquer referência à religião, sendo vitorioso em parte, pois nele figurava uma cláusula que defendia “garantias efetivas da liberdade religiosa”. Outras tantas situações foram se avolumando, provocando atritos até entre Tavares Bastos e Otaviano, que irritado com os questionamentos do antigo pupilo ameaçou demitir-se da função de Editor. O ponto final veio como resultado da defesa do Imperador feita por Zacarias no Senado, provocando rompimentos em série, dentre os quais Tavares Bastos, tendo como marco a publicação em 3 de junho de 1870, do artigo de Silveira Martins que tinha por título Cartas na Mesa.

Em meio a tanta turbulência é publicado em julho aquela que é considerada a obra mais madura do publicista alagoano, A Província, que receberia comentários elogiosos até das folhas comprometidas com os conservadores e a Coroa, merecendo destaque até nossos dias entre os estudiosos da centralização e descentralização da administração política.

Em seu Panorama do Segundo Império, Nelson Werneck Sodré, no capítulo sobre a Centralização e a Unidade servindo-se fartamente de A Província, inicia estabelecendo interessante comparação entre Joaquim Nabuco e Tavares Bastos, afirmando ao final que “Nabuco era o brilho da palavra, o esplendor físico e moral de uma individualidade que nascera para os triunfos espetaculares, para as grandes cenas, para os quadros coloridos. Tavares Bastos era apagado e vulgar. Era o Solitário.” (SODRÉ, 1998: 252). Prosseguindo, Sodré analisa o impacto da produção dos personagens citados, particularmente sobre a temática que dá nome ao capítulo referido, chegando a seguinte conclusão

O passar dos anos, na sua filtragem impiedosa, diria, entretanto, quem ferira mais fundo a questão política e administrativa do império. ... a obra de Tavares Bastos cresce em significação e se firma como uma das mais nítidas que foi dado a um brasileiro construir. E o seu papel, na luta pela federação, passa para o primeiro plano, sensivelmente (SODRÉ, 1998: 253).

Reunindo dissidentes das hostes liberais, progressistas e políticos de diversas nuances é criado em 3 de novembro o Clube Republicano e um mês após seu órgão de imprensa *A República*, trazendo o celebre manifesto que ficou conhecido como O Manifesto de 70 que apresentava ao país um projeto político comprometido com mudanças e transformações em todos os níveis, sendo sentida em sua redação o lastro das ideias esposadas por Tavares Bastos em *A Província*, como verificaram inúmeros analistas dos dois documentos. Ainda que muitos de seus companheiros mais destacados tenham aderido ao programa do Clube Republicano, o Solitário manteve-se afastado.³⁹

Inicia e finda o ano de 1871 sem grandes mudanças no cenário político nacional. As poucas informações sobre as atividades nele realizadas dão conta de estudos e escrita. Em relação à saúde a muito debilitada, o próprio Aureliano desculpa-se com o Barão de Cotegipe por não estar presente em sua despedida, pois “a bronquite que há dias padeço, impediu-me de ir receber as ordens de V. Ex^a no ato de seu embarque...” (TAVARES BASTOS, 1977b: 117).

Chegado o ano seguinte, retornam as inquietações eleitorais e, mais uma vez, a maioria liberal propugna pela abstenção, decisão defendida e seguida por Tavares Bastos, que explica assim sua posição ao Barão de Cotegipe que lhe oferecera apoio à candidatura: “Opinei pela abstenção, única decisão que reputo digna para o partido liberal, diante da imutável resolução do imperador de governar por si e com sua gente... Acompanho os que se abstêm...”. Nesta mesma disposição, em resposta a uma carta de seu amigo e conselheiro Sr. Saraiva, escreve a conhecida Carta ao Conselheiro Saraiva, publicada posteriormente sob o título de *A Situação e o Partido Liberal* (1872). Nela o alagoano focaliza as questões políticas do momento, buscando identificar as razões daquele conjunto de coisas, para em seguida sugerir medidas saneadoras.

Em relação à saúde, antigas enfermidades do baço e do fígado voltam a incomodar, comprometendo e debilitando sua condição física, ao ponto de refugiar-se em

³⁹ Cassiano Tavares Bastos afirma que seu tio Aureliano “só não assinou o Manifesto de 70 devido aos insistentes pedidos do seu pai [José Tavares Bastos], amigo do imperador e honra da magistratura brasileira” (BASTOS In SANT’ANA, 1975: 62).

Caxambu, estação de águas muito frequentada por aqueles que buscam recuperar a saúde, de onde escreve o prefácio à Carta em forma de livro.

Aos desgostos políticos e às preocupações com a saúde somara-se a queda no padrão de vida, por conta de prejuízos em negócios envolvendo familiares, obrigando-o a deixar a chácara São Clemente, ponto de encontro na nata da sociedade política e intelectual de então, mudando para a Rua do Rocio, nascedouro do Clube da Reforma, e depois para Santa Teresa, tornando-se, por ironia, vizinho de Zacarias de Góis, que de forma chistosa se referia à casa do opositor como “o estojo de Tavares Bastos”.

A Reforma Eleitoral e Parlamentar e Constituição da Magistratura marca o ano 1873, tanto pelos debates que levanta, quanto pelas tentativas de enquadrar o autor em algum grupo político, visto como muito avançado pelos liberais, monarquista demais pelos republicanos, e liberal e reformador em demasia para um monarquista convicto. Neste ano, em meio às extremas dificuldades em sua saúde, Tavares Bastos recebe o pedido de apoio e um convite para integrar um possível ministério encabeçado por Sousa Franco: “Chamado ao Ministério, um daqueles com quem conto, é você: prepare-se.”. É certo que mesmo não se concretizando o projeto, o convite trouxe a alegria do reconhecimento ao tão abatido coração do Solitário.

3.1.5 Viagem à Europa: “Parto cheio de apreensões...”

Com o intuito de minorar o peso das enfermidades, abatido e desanimado, Tavares Bastos acompanhado de Mariquinhas e Elisa, parte para a Europa em 23 de abril de 1874: “Parto cheio de apreensões quanto ao meu estado de saúde, nem espero regressar este ano”, chegando a Londres em 21 dias depois para consultar com os mais renomados especialistas, seguindo para Paris com a mesma finalidade, recebendo dos médicos orientações para fugir dos climas quentes e úmidos, além de indicações de tratamentos e temporadas em estações de repouso e recuperação, que inicialmente lhe encham de ânimo por estar sentindo-se bem. Circula por vários países do velho mundo, aproveitando sempre para estudar e pesquisar.

Em Paris, completa seus 36 anos, 20 de abril de 1875, data registrada de forma carinhosa em carta ao pai: “Meu pai, fiz hoje meus 36 anos, e longe de V. Mercês!”. Preparando para mais uma temporada de tratamento em Carlsbad, no caminho, a conselho de

Sininbú, visita escolas em Leipzig. Ao fim do tratamento, apesar do organismo ainda fraco, anima-se e excursiona pela Suíça e sul da França, indo recolher-se em Nice, para a temporada de inverno.

Comemoram o aniversário de Elisa em um passeio em família. À noite, sente-se mal, recolhe-se, e uma semana depois, no dia 3 de dezembro, é vitimado pela pneumonia.

Em clima de comoção a notícia se espalha e chega ao Brasil, provocando uma avalanche de homenagens e elogios. A Reforma diz: “A morte não colheu um soldado do exército liberal em campanha, esmagou-lhe uma legião!”. O Diário da Bahia, que tinha a participação de Reui Barbosa à época declarou que “diante dos trabalhos numerosos e eruditos, afigurava-se ao país um ancião – e tinha apenas 35 anos de idade!”. Nenhuma outra homenagem, porém, superou em entusiasmo e emoção a de Ferreira de Meneses, em seu folhetim A Semana, do Jornal do Comércio

Aí está a chegar o cadáver de Tavares Bastos... Vem esfriada a cabeça que nunca descansou de pensar e de calcular o futuro de seu país! Vem parado aquele coração que a cada bater marcava um pensamento de amor por sua terra! Por que foi que a morte, implacável e perversa, escolheu um orador como tu e um pensador da tua grandeza, quando tão poucos possuímos? Por que logo te escolheu o ceifador...? Em ter produzido rápido e muito, como que adivinhava que curta marcara-lhe Deus a vida. (PONTES, 1975: 203-204)

A bordo do navio francês Henri IV, chega ao Rio de Janeiro em 30 de abril de 1876, o corpo de Tavares Bastos, para ser velado na capela do Arsenal da Marinha, de onde saiu em 2 de maio, à pé, o cortejo fúnebre, em direção ao cemitério de S. João Batista, lá chegando somente à noite, carregado pela multidão. No trajeto são percebidas diversas manifestações de consternação diante da perda

muitas casas içam a bandeira nacional à meia haste, em demonstração de pesar, assim como os consulados estrangeiros e os navios surtos no porto. Ao passar o cortejo em frente à estação central da Companhia Botanical Gardem Rail Road formam diante do estabelecimento numerosos empregados e por três vezes a bandeira americana é arriada em cumprimento ao préstito (PONTES, 1975: 206).

Entre tantos oradores que fazem uso da palavra, falaram, pela província das Alagoas, o Conselheiro Teixeira da Rocha, futuro barão de Maceió, e em nome dos amigos, Afonso Celso, futuro Visconde de Ouro Preto. Tomado por forte emoção, Francisco Otaviano

não consegue falar, expressando-se no dia posterior, através de nota em diversos jornais, homenagem ao finado companheiro.

Não há registros quanto à presença e homenagens dos familiares, nem de cerimônias religiosas para o sepultamento, tendo o mesmo caráter eminentemente civil, fugindo ao padrão da época que valorizava a pompa e os símbolos religiosos, o que, segundo a pesquisadora Cláudia Rodrigues, atraiu a imprensa pelo inusitado do fato.

A família fez realizar na Igreja São Francisco de Paula a Missa de 7º dia, a que ocorreu uma multidão, havendo “manifestação geral do mais pesaroso sentimento de toda a imprensa e de toda a população” estando presentes “nacionais e estrangeiros, os homens políticos dos diversos partidos, todos enfim pagaram público tributo de dor e de saudade ao benemérito que tão precocemente desaparecia dentre os vivos”, impressões estas registradas por Joaquim Manuel de Macedo no Ano Biográfico Brasileiro de 1876.

3.2 A Liberdade Religiosa nas obras de Tavares Bastos

A religião ou temas religiosos aparecem nos escritos de Tavares Bastos sempre articulados às diversas esferas da vida, do cotidiano. Não encontramos nele a concepção de uma religião desconectada da realidade social e política em que se experimentam os rituais e a liturgia como fuga da realidade, estando intimamente associados, integrados mesmos, a ponto de se não poder distinguir o que é religioso do que não o é. Há nele um senso de missão e de urgência, um entusiasmo quase apostólico que o impulsiona a enfrentar os desafios que se coloca materializados nos temas que defende e propõe. São frequentes as expressões e palavras com apelo religioso, de conotação teológica e referências aos personagens bíblicos e da história do cristianismo e outras religiões.

A liberdade religiosa como expressão da liberdade individual aparece em Tavares Bastos inserida em debates sobre a imigração, a constituição familiar e registro da prole, sepultamento, direito de voto e acesso a cargos públicos e demais aspectos da cidadania. Não há uma busca da liberdade pela liberdade, como afronta aos pressupostos católicos romanos ou simples apego às diretrizes liberais. Há em sua postura forte dose de pragmatismo político envolvendo-se apenas em questões das quais está convencido de sua utilidade tendo como foco o progresso, palavra que lhe é tão cara.

Em *Os Males do Presente e Esperanças do Futuro*, sua primeira obra, que veio à público em 1861, ao analisar a realidade busca identificar as mazelas nacionais com o colonizador português, elaborando um quadro em que são apontadas razões morais, econômicas e sociais, destaca a “simonia, ignorância e brutalidade do clero; rei beato e corrupto; ... a raça hebraica, perseguida em vez de protegida; a inquisição firmada; tudo, até a dependência, em que estava, do maior foco da peste moral desse tempo, a corte de Roma”. Em seu pensar, dentre aquilo que fazia de Portugal uma referência ruim estava a forma com que a religião era lá experimentada, alcançando a inadequada atuação dos sacerdotes, o rei que tenta combinar em seus atos religiosidade e corrupção, intolerância religiosa e a influência da Sé romana, tida como negativa, ponto em quem insistirá até o fim, itens que combinados revelavam o perfil da sociedade para aqui transplantada. A mesma “Providência” que doou aos ibéricos inúmeras vantagens, dizia ele, negou-lhes a energia individual dos povos do norte, alertando que para avaliar as consequências disso na sociedade e na religião bastava recordar os esforços empreendidos por Pombal em sua tentativa de “erguer o país do abismo”. Defendendo que “a história da metrópole aclara a fisionomia da colônia”, uma vez que “recebíamos o ar vivificante da Europa através do Portugal empestado”, servindo-se mais uma vez de expressões religiosas, descreve aqueles que para cá emigraram como “ambiciosos de dinheiro ganho sem o santificado suor do trabalho;” e gente que considerava “o fanatismo religião, a liberdade de espírito um pecado que se expia na fogueira”, fazendo com que, mesmo depois da Independência, “na ausência de uma opinião esclarecida e convenientemente moralizada, os maus costumes da colônia tornaram a seguir seu curso, devastando o foro, o comércio, a política, e até o templo”. A observação da realidade termina com uma questão: “Mas, devemos, por isso, perder a fé no futuro e abandonar a esperança de remédio?”. Demonstrando suas expectativas sobre o Brasil passa a propor soluções, contrapondo posturas religiosas diversas a que entende ser a do Cristianismo: “E, pois, abaixaremos a cabeça ao determinismo muçulmano? Abandonar-nos-emos ao ceticismo estéril e materialista? Não! O direito do livre-exame é o melhor resultado do *self-government*.” (TAVARES BASTOS, 1976c:29-45). O autor finaliza com uma declaração que faz lembrar uma profissão e fé:

Como outrora os antepassados, no furor das batalhas, hoje, nos desesperos do presente, levantemos de espaço em espaço o grito animador de “Cristo e avante!”. Confiemos no poder da ideia, porque ela é o Cristo, o Messias da paz, a regeneradora do mundo. Tenhamos fé na vitória dos princípios, porque dela depende a felicidade, e a felicidade é a promessa do criador, a esperança e o direito da criatura! (TAVARES BASTOS, 1976c: 48).

Neste seu escrito inicial Tavares Bastos deixa transparecer um pensamento impregnado de imagens e expressões religiosas cristãs; mesmo não abordando explicitamente a liberdade religiosa, registra as consequências de sua ausência ao citar a perseguição aos judeus, a Inquisição e suas práticas. Aqui sua maior preocupação é constatar a realidade brasileira – os males do presente – e estabelecer o plano de trabalho que levará à superação dos mesmos, despertando a crença nas mudanças, no progresso, olhando o futuro com mais esperança.

Em 1866, empreende viagem à região amazônica onde acompanha a missão de Louis Agassiz, coletando informações para subsidiarem seu projeto de abertura do Rio Amazonas à navegação internacional, culminando na publicação de *O Vale do Amazonas*, no mesmo ano. De suas observações recortamos a preocupação com a catequese indígena e os meios para fazê-la, considerando as transformações que o trato com os nativos havia sofrido no tempo, das missões e reduções às diretorias regionais, e, mais recentemente, sob a responsabilidade dos missionários, isentos à supervisão episcopal. Há também detalhes sobre o clero: “o estado do clero no Amazonas excita ardentes queixas. Que pessoal! Que ignorância! Que depravação!”. Dos templos diz: “Contemplai o aspecto dessas miseráveis palhoças, a que na maior parte das povoações do Amazonas se chamam igrejas; elas ostentam a incapacidade do clero e a ausência do sentimento religioso”. A catequese em si, o ensino dos fundamentos da religião oficial, não incomoda Tavares Bastos que a apoia: “a Igreja, porém, pregue e exerça a catequese, nada impede; é o seu direito”, pois mesmo reconhecendo a “ineficácia da catequese; é tanto um dever confessá-lo, como render sincera homenagem à dedicação daqueles que nisso creem, que ainda ousam renovar tão árdua empresa”. Sobressai em seus comentários a “esperança vã” do Estado de que através da catequese pudesse oferecer aos indígenas meios de civilização ou formação profissional, e um ponto de vista já muito debatido que é o celibato clerical, “uma dolorosa utopia em toda parte”, mesmo para “os jovens sacerdotes que o venerável atual prelado, porventura desenganado dos padres que encontrou, procura forma no rigor da disciplina, em Roma e nos seminários do Pará e Manaus”, para então constatar: “ponde no meio desses costumes, que o hábito não considera escandalosos, um sacerdote, um jovem, um filho dessa sociedade pouco severa, e dizei se o celibato resiste às paixões” (FILHO, 2000: 250-251).

Evidencia-se a postura que procurou manter quanto à valorização das prerrogativas e atribuições da religião oficial em sua atuação espiritual, questionando, entretanto, o celibato, com o fito de promover o aprimoramento moral do clero, evitando a

tudo modo a prática tão disseminada de existirem regramentos distintos, o legal e o real, a norma canônica do celibato e a vexatória realidade das mancebias e concubinatos dos sacerdotes. Não há sinal de antipatia gratuita ou de ofício contra a Igreja Católica e suas instituições.

Na Memória Sobre Imigração, obra que data de 1867, no capítulo VIII sob o título de Liberdade Religiosa – Casamento Civil, também transparecem princípios religiosos, estando presentes os fundamentos de como a concebia, pois entendia, como a maioria dos que labutavam pelo incremento da emigração, que o tratamento diferenciado tendo como critério a confessionalidade constituía-se fonte de debates e disputas em torno dos direitos civis e cidadania para aos nacionais, tornando-se obstáculo à atração de colonos de países onde já experimentavam elevado grau de liberdade. Já na introdução temos Tavares Bastos declarando que o interesse da época pela emigração serve “aos desígnios da Providência, que multiplica os filhos de Abraão como as areias do mar e as estrelas do céu” para se “tornar o mais eficaz instrumento da civilização do globo.” e não mais um exílio forçado como o êxodo dos hebreus, reconhecendo ser este um “dever sagrado” dos governos cristãos (TAVARES BASTOS, 1976b: 51).

Comparando a legislação imigratória mexicana que havia terminado de firmar por decreto de setembro de 1865 que “haverá para os emigrantes completa liberdade de cultos”, Tavares Bastos lamenta a incoerência da Carta Imperial que, ao mesmo tempo que permite o exercício de outras religiões as limita ao espaço doméstico, imaginando que se a citada constituição fosse escrita poucos anos depois suas disposições certamente seriam outras, pois a “liberdade de cultos, isto é, a mais elevada consagração da liberdade humana, quem a pode hoje contestar?”. É paradoxal a postura do Estado no quesito liberdade religiosa, segundo ele, já que em seu orçamento despende recursos anualmente com os “cultos dissidentes”, mesmo sob protestos da religião oficial, enquanto embaraça a regularização dos casamentos mistos e de acatólicos por meio do contrato civil do matrimônio, impedindo “a constituição regular das famílias pelo casamento, questão suprema da moralidade em que o cristianismo interiro, não esta ou aquela seita, é interessado” (FILHO, 2000: 252-257; TAVARES BASTOS, 1976b: 93-98), e dirige suas palavras àqueles a quem reconhece como responsáveis por tal situação, os políticos e o clero ultramontano.

A intolerância dos nossos neocatólicos não poderá ofuscar o bom senso do povo... Os discípulos do neocatolicismo, esses tentam debalde importar de Roma uma intolerância, que a sensatez e a índole benévola dos brasileiros não consentem. Sejam dignos da sua missão os estadistas brasileiros,

facilitando essa reforma reclamada pelos interesses da imigração e pelas supremas exigências da moralidade e da liberdade! Não se lhes pede muito, não se trata de descer ao fundo da questão religiosa, não se pretende uma reforma constitucional. Pede-se um esforço de lógica, um ato de consciência. (FILHO, 2000: 254, 256-257).

Nessa citação o autor faz uso de um argumento recorrente quando em disputa alterações na legislação com reflexos nos costumes religiosos do povo, a alegada boa índole e a catolicidade do brasileiro, achadiço entre os defensores do catolicismo, útil à réplica liberal na tentativa de sensibilizar os homens do Estado a levantar os impedimentos legais ao casamento civil. Registra ao final um apelo pleno de otimismo e expressões religiosas

Em uma palavra, tende fé nos destinos do nosso abençoado país, e vereis suceder a essas deploráveis cenas de uma crise prematura o entusiasmo fecundo de um povo que crê na sua missão, que há de bem depressa, com o auxílio dos emigrantes do velho Mundo, fundar nos desertos da América do sul novas cidades e novas províncias” (FILHO, 2000: 244)

Já em sua madureza, há dois anos afastado do parlamento, estando à frente de O Diário do Povo, vem a lume em 1870 A Província, em que a descentralização e a federalização são amplamente discutidas, sendo considerada sua obra mais perfeita, acabada no sentido de abranger os diversos aspectos da questão, quanto à organização e estruturação do conteúdo e das propostas que apresenta. Como ocorreu em seus escritos anteriores, a liberdade religiosa foi inserida no debate.

Invertendo as reclamações e críticas daqueles que desejavam maior liberdade para a religião oficial, Tavares Bastos lança a pergunta “enquanto o Estado não for livre, há de sê-lo somente a Igreja?”, a qual responde assertivamente: “beneplácito, investidura nos benefícios, recurso à coroa ou antes aos tribunais seculares, leis de mão-morta, inspeção do ensino eclesiástico, devem vigorar enquanto prevalecerem os privilégios do catolicismo, tão odiosos à liberdade e tão opostos ao progresso da nação”, para então fulminar: “extinguir os direitos do padroado, sem abolir os privilégios exclusivos da igreja dominante, é perigoso e impolítico”. Sua postura nos permite perceber o clima de antagonismo que reinava diante do recrudescimento das controvérsias entre a religião oficial que consolidava seu processo interno de restauração ultramontana, os protestantes que se disseminavam pelo Brasil e a maçonaria catalisadora de ideias e forças políticas liberais e republicanas, as vésperas daqueles acontecimentos que terminariam com a prisão dos Bispos

de Olinda e do Pará, que marcaria, *ex nunc*, a postura do Estado em casos de conflitos entre os poderes temporal e espiritual (FILHO, 2001: 253).

A questão se coloca, em seu entender, na insistência católica romana de manter-se na condição de religião oficial que, se não proporcionava regalias financeiras, e de fato não o fazia, assegurava ascendência política e social, fundamentais para a defesa de seus interesses diante da cooptação da maçonaria e do apoio aos protestantes em nome do imigração e do progresso. Um paradoxo sem solução: criticava a forma com que o regime conduzia e interferia nos negócios da religião e a lutava pela manutenção do *status quo*. O Estado regalista agia de igual forma, invadindo a jurisdição espiritual sem, contudo, cogitar na separação.

O lema de Cavour⁴⁰ “Igreja livre no Estado livre” que em seu bojo traz o conceito de igreja única, divisa inicialmente utilizada pelos defensores da completa separação entre Igreja e Estado, foi sutilmente retificado por Jules Simon⁴¹, ampliando seu sentido

⁴⁰ Camilo Benso, Conde de Cavour, (1810 - 1861). Segundo filho do marquês Michele Benso e da suíça Adèle de Sellon, Cavour foi, enquanto jovem, oficial do exército do Reino da Sardenha. Deixou a vida militar em 1831, viajou pela Europa durante quatro anos estudando particularmente os efeitos da revolução industrial na Grã-Bretanha, França e Suíça, absorvendo os princípios econômicos, sociais e políticos do sistema liberal britânico. Ao voltar ao Piemonte em 1835, ocupou-se sobretudo de agricultura, e se interessou também de economia e pela difusão de escolas e creches. A fundação do diário "Il Risorgimento" em dezembro 1847, marcou o início de seu compromisso político. Segundo ele, somente uma profunda reestruturação das instituições políticas piemontesas e a criação de um Estado territorialmente amplo e unido na Itália poderia permitir a realização do processo de desenvolvimento e crescimento econômico-social que ele mesmo promoveu através da sua própria iniciativa nos anos anteriores. No ano de 1850 defendeu as leis Siccardi (leis promovidas para diminuir os privilégios do clero e que previam a abolição dos tribunais eclesiásticos e do direito de asilo nas igrejas e nos conventos, a redução do número das festividades religiosas, a proibição das corporações eclesiásticas de comprarem bens e receberem heranças ou donativos sem a permissão do governo). Cavour foi chamado a participar como ministro da agricultura, do comércio, da marinha e das finanças, cargo em que adquiriu uma posição de destaque. A sua reputação de homem liberal levou Vítor Emanuel II, rei da Sardenha, a chamá-lo para o lugar de primeiro-ministro com o intuito de uma harmonização entre centro-esquerda e o centro-direita, tão necessária à solidez do governo. Quando foi nomeado primeiro-ministro já tinha em mente um programa político muito claro e definido e estava decidido a realizá-lo. Seu principal obstáculo derivava do fato de que ele não gozava da simpatia dos setores extremos do parlamento; enquanto a esquerda não acreditava nas suas intenções reformadoras, a direita achava-o um perigoso jacobino revolucionário e demolidor das tradições seculares. As Revoluções de 1848 na Itália tornaram claro que a unificação deveria vir através de ações do Estado italiano mais forte, o Reino da Sardenha. Ele trabalhou para fazer da Sardenha um Estado constitucional, inspirado num liberalismo moderado e progressivo, onde a liberdade seria a premissa de todas as iniciativas. Convencido de que os progressos econômicos eram de importância fundamental para a vida política de um país, dedicou-se a uma radical renovação da economia piemontesa. Ele voltou ao cargo no começo de 1860, quando conseguiu novamente o apoio francês e foi o arquiteto da unificação de todo o norte da Itália sob a liderança de Vítor Emanuel II, em 1859. Cavour utilizou a expedição dos Mil de Garibaldi à Sicília e Nápoles no ano seguinte para trazer estes Estados para a Itália unificada. Na mesma época, ordenou a invasão dos Estados Pontifícios. A habilidade diplomática de Cavour em manter o consentimento das potências europeias e a fidelidade de Garibaldi no dito "Itália e Vítor Emanuel" levaram, assim, à proclamação do Reino de Itália no dia 17 de março de 1861. Primeira pessoa a ocupar o cargo de primeiro-ministro italiano, em fevereiro de 1861, morreu quatro meses depois, ainda negociando para assegurar a completa unificação italiana com a inclusão de Veneza e dos Estados Pontifícios.

⁴¹ Jules Simon (1814 – 1896) começou cedo a trabalhar no Jornal da Bretanha. Estudou na Ecole Normale Supérieure onde se tornou professor de filosofia. Ele contribuiu para a Revue des Deux Mondes e para a fundação da Liberdade de Pensamento (1847). Membro republicano da Assembleia Constituinte em 1848 e de

dando à sentença o seguinte formato: “Igrejas livres no Estado livre”, mensagem clara acerca tanto da separação, não mais da Igreja, mas da Religião e do Estado, quanto da liberdade religiosa em todo seu espectro de possibilidades, ainda essencialmente cristãs, mote contra o qual “insurge-se o ultramontanismo fanático; mas não há mais solene confissão de liberdade, que em vão reclama o catolicismo romano”. Tavares Bastos antecipava em sua imaginação o dia em que a liberdade seria igualmente efetiva para todos – “Deixe-se consumir em paz a obra da liberdade religiosa” – mas, “quando troveja o Vaticano, vulcão da intolerância, aconselha a prudência que o Estado se não desarme diante da anacrônica restauração do regime teocrático” (FILHO, 2001: 252).

Chegando 1873, Tavares Bastos com 34 anos publica seu último escrito, a dois anos de sair definitivamente de cena. Se em *A Província* apoia-se no pensamento Italiano e Inglês para embasar a defesa da liberdade religiosa, em seu último escrito, em *A Reforma Eleitoral e Parlamentar e Constituição da Magistratura*, trabalho em que deu vazão ao conhecimento jurídico e demonstrou dominar o processo legislativo, o faz analisando o tema a partir dos preceitos constitucionais e dos Códigos Civil e Criminal. Seu alvo são as restrições e inelegibilidades “odiosas e impolíticas” impostas aos acatólicos que os ultramontanos pretendiam ampliar, situação que configurava clara interdição de direito, “verdadeira perseguição por motivo de religião, aliás, proibida pelo art. 179 § 5º da lei fundamental”, por entender que a liberdade religiosa estava consagrada entre os direitos dos brasileiros por preceito constitucional. Resumindo sua apreciação do arcabouço legal atinente ao tema afirma que “nada é mais urgente do que desenvolver em cada uma das leis orgânicas o princípio da igualdade dos cultos...” sendo que “às leis da reforma eleitoral e do ensino público e ao código civil principalmente incumbe garantir e assegurar, na família, na escola, no governo do Estado, essa inestimável liberdade religiosa” pondo fim a longa disputa em que o fanatismo não era o “inimigo mais perverso”, mas, a hipocrisia, sob a qual se abrigavam ou escondiam muitos que apoiavam ideias progressistas, liberais e republicanas mas comungavam do

1863 a 1871 sob o Império, publicou estudos sobre as condições de trabalho. Demitido por seus discursos contra o Segundo Império, publicou *O Dever* (1854), que teve um enorme impacto. Logo em seguida: *Religião Natural* (1856), *A Liberdade de Consciência* (1857), *"Freedom"* (1859), e uma série de palestras sobre questões do socialismo e da filosofia. Tornou-se ministro da Educação do governo provisório sendo famosa sua afirmação: "Não há escola neutra, disse ele, porque não há nenhum professor que não tenha uma opinião religiosa ou filosófica". Em 13 de dezembro 1876 assumiu a presidência do Conselho. No período difícil que o país estava passando, muito agitado pela questão religiosa, Jules Simon propôs uma política de conciliação entre a direita e a extrema esquerda, não conseguindo manter por muito tempo o equilíbrio entre as partes, e seu ministério terminou em maio de 1877. No senado continuou a ocupar-se principalmente de questões educacionais e lutou contra os decretos das congregações.

pensamento quanto a manutenção da exclusividade religiosa sob a égide católica romana (FILHO, 2001: 258).

3.3 Cartas do Solitário

As Cartas do Solitário é a coletânea de artigos em forma de cartas publicadas no Correio Mercantil entre 19 de setembro de 1961 e 3 de abril do ano seguinte, abordando temas contemporâneos em debate. Tavares Bastos assinava O Solitário, e as datava da Tijuca, bairro da zona norte do Rio de Janeiro, reduto de intelectuais e políticos.

O político e social se completavam nestas cartas, cujo interesse se alargou dos meios exclusivamente políticos ou partidários aos meios intelectuais. O Solitário, esclarece o editor do Correio Mercantil, “quer dizer um desforço nobre, uma luta de honra, um apelo para o tribunal da nação, feito por um deputado alagoano, ofendido brutalmente pelo governo.” (TAVARES BASTOS, 1975: XI). Neste cenário, vêm a lume as cartas do Solitário, com questões nacionais relevantes apresentadas ao público em geral utilizando um dos mais efetivos meios de comunicação da época, os jornais.

Aos temas inicialmente abordados agregaram-se outros na segunda edição da obra, passando a tratar da liberdade de cabotagem; a abertura do Rio Amazonas; comunicação com os Estados Unidos; reforma administrativa; abolição da escravatura e tráfico de escravos e o ensino religioso, acrescidas de notas explicativas e um apêndice de escritos que se prendem intimamente às matérias discutidas ou indicadas nos textos.

Quanto à finalidade da escrita das cartas, na primeira delas, em que apresenta seu projeto de trabalho ao editor, o também Deputado Geral Francisco Otaviano de Almeida Rosa, Tavares Bastos declara que aproveitando o tempo do “intervalo das sessões legislativas” desejava “pôr diante do país, estudar, discutir cada um dos problemas da atualidade”, alegando ser este “agora o importante dever da imprensa”. “à sombra da vossa folha... à sombra protetora do Correio Mercantil, a tênue pena de um desconhecido pode, com certa segurança, resvalar ligeira pelo campo do pensamento”. Mas, é do editor que teremos mais tarde as razões não reveladas que motivaram a escrita do Solitário. Demitido do cargo de oficial da Secretaria da Marinha sob acusação de incompetência, o autor resolve dar provas de suas qualificações e escolhe as cartas anônimas que trataram das questões mais significativas de então. Por sua atuação na tribuna, angariou desafetos muito bem instalados no poder. A

decisão de ocultar-se por trás de um pseudônimo serviu tanto a intenção de evitar ou retardar as reações destes, como gerou maior publicidade aos seus escritos, como nos informa Francisco Otaviano após a publicação da última carta em 3 de abril de 1862: “Quem é o Solitário? Esta pergunta nos foi feita pelos homens que se dedicam ao estudo das questões graves do país, desde a primeira carta que publicamos com aquela assinatura” (TAVARES BASTOS, 1975: 11).

Ao escrever suas cartas, O Solitário tinha em mente ao menos três interlocutores. O editor do *Diário do Comércio* funcionava como interlocutor real, a quem as missivas eram enviadas contendo indicações e tratamento pessoal: meu amigo, caro amigo e outras. A forma com que o autor produziu sua escrita é quase de um diário em que compartilha com o editor seus pensamentos e questionamentos, desejos e desventuras, expectativas e frustrações, sem que esperar uma resposta.

O segundo interlocutor que identificamos foram os leitores, que denominamos interlocutores virtuais, na medida em que não havia como determinar objetivamente quais eram estas pessoas. Mas, esta categoria de interlocutores formava o principal auditório social de sua enunciação, que uma vez materializada, exercia efeito reversivo através de interações. Em diversas situações as réplicas dos interlocutores virtuais veiculadas no próprio *Correio Mercantil* e outros jornais proporcionaram retomadas e aprofundamento de temas e posicionamentos.

A escrita de Tavares Bastos teve, por fim, o Estado como interlocutor. Sua intenção era, restringindo nossa análise à temática da liberdade religiosa, a de transformar, estabelecer novos padrões e formas de regulação do sistema religioso em que fosse possível a livre convivência entre diferentes expressões religiosas.

Considerando a realidade social à época em relação ao acesso à educação formal, podemos afirmar que a circulação social das cartas do Solitário era restrita, se levarmos em conta a população como um todo. Porém, considerando a configuração dos grupos sociais que de alguma forma estavam relacionados às decisões sobre a liberdade religiosa, políticos, sacerdotes católicos, imigrantes e ministros de outras religiões, além de representantes das diversas nações, comerciantes e letrados em geral, podemos inferir que alcançava os principais estratos da representação nacional.

Tavares Bastos esposava tendências liberais que transcendiam aos limites dos partidos políticos, chegando mesmo a reconhecer-se como progressista, entendendo o progresso como a forma de possibilitar a todos, ao povo, meios de alcançar trabalho e renda sem a dependência estatal, educação de qualidade, em suma, uma vida digna. Entendia que

todas as questões estavam entrelaçadas e para a transformação social todas as frentes deveriam ser atacadas. A maioria dos assuntos dos quais tratou em suas cartas importavam em revisões, reformas e transformações, não havendo nele qualquer ideal revolucionário, como se percebe em seu posicionamento sobre a liberdade religiosa.

Por sua vinculação com a luta pela liberdade religiosa Tavares Bastos excedeu a comunicação verbal, fazendo-a acompanhar por atitudes, atos sociais de caráter não verbal, ao defender o direito daqueles que se viam em embaraços e impedimentos legais de origem religiosa.

Suas palavras trouxeram à tona interações mais definidas e estáveis, em condição de estabelecer padrões mínimos de estabilidade aos novos sentidos sobre a liberdade religiosa, isto é, que a fé pode exigir exclusividade individual, mas tal não se aplica à sociedade. A liberdade religiosa aparece nos escritos e pensamento de Tavares Bastos articulada a diversas temáticas, como a imigração, o ensino público e os direitos civis e a cidadania como pode ser visto acima.

Refinando nossa análise, sobre a liberdade religiosa no pensamento de Tavares Bastos, após as considerações sobre as Cartas do Solitário, direcionamos nosso olhar às cartas VI e VII, publicadas em 24 de dezembro de 1861 e 10 de janeiro de 1862, respectivamente, que tratam das relações do Estado com os estabelecimentos religiosos de ensino, havendo na segunda a reafirmação de seus pontos de vista e a réplica aos comentários à primeira, estes publicados no Jornal do Comércio de 10 de janeiro de 1862.

3.3.1 Carta VI

O tema central da Carta VI é a possibilidade dos professores dos seminários estipêndiados pelo governo, poderem tirar licenças com autorização de seus chefes imediatos, os bispos, cabendo ao poder temporal apenas o assentimento, conforme Aviso número 9 de dezembro de 1861, do Ministro do Império. Tavares Bastos levanta-se contra tal permissão alegando que se os professores foram admitidos, nomeados, remunerados e se aposentavam segundo determinações estatais, o mesmo tratamento deveria ser aplicado às licenças e afastamentos, como de resto submetiam-se os demais funcionários públicos.

Por conta desta questão, o jovem deputado alagoano inicia sua Carta VI com uma mordaz análise da situação religiosa da época, alertando para “a falta de verdadeira

piedade religiosa nas classes superiores de nosso povo” e que a solução seria percorrer inversamente o caminho trilhado até o momento, afirmando, então, que “foi o abuso ou excesso de religião que matou a religião”. Como sanar a situação? “Seja o povo civilizado e trabalhador, e o padre um homem ilustrado, verdadeira imagem do ministro divino, como a compreendem e executam os sacerdotes ingleses”. Que se lute contra esta propaganda religiosa “cujo fim é, não tornar o povo mais religioso, porém fazer a religião mais rendosa... essa propaganda sinistra está iminente sobre nossas cabeças, ameaçando substituir o luzeiro da liberdade pela cegueira do fanatismo, e transformar a sociedade brasileira no vasto convento que já foi Portugal”, era o convite que fazia aos seus leitores. Sem meias palavras expõe sua visão anticlerical, ou, como ele mesmo diz, contra “o espírito clerical, isto é, o cadáver do passado”, destacando que a questão inicial daquela carta é apenas uma das temáticas de um assunto ainda mais amplo e vasto, “um assunto pouco interessante, à primeira vista, [que] prende-se a muitos outros do mais elevado alcance”. No cerne, “no fundo”, asseverou, “está a questão religiosa”, não aquela que recebeu o mesmo epíteto cerca de quinze anos mais tarde, a Questão dos Bispos, mas a da liberdade religiosa (TAVARES BASTOS, 1975: 49-50).

Em seus escritos, tenta mostrar que a relação entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro era conduzida como nas nações latinas, onde “o governo raras vezes consubstancia-se com os interesses do povo, com o espírito de liberdade, com as tendências democráticas”, onde os padres, sabendo que “é justamente lisonjeando o poder e inspirando-lhe o espírito tenebroso, que eles comerão dízimos gordos, desfrutarão ricas prebendas e possuirão enormes bens e grande domínio”, cercavam os representantes do poder temporal com o intuito de garantir a permanência de seus privilégios. Como que resumindo sua desconfiança, declara que “é preciso, pois atender cuidadosamente para cada um dos atos do nosso governo em suas relações com a igreja” (TAVARES BASTOS, 1975: 51).

Exemplificando, Tavares Bastos cita as dificuldades para a aprovação e a forma incompleta com que ocorreu a promulgação da lei dos casamentos mistos, entre católicos e acatólicos, atribuídas à influência do ultramontanismo entre os estadistas brasileiros, com prejuízo e ofensa ao direito público e aos interesses nacionais, segundo entendia.

Ciente de que as circunstâncias impunham limitações a seu “sistema político-econômico, no domínio da liberdade real”, falando ele em “teoria, isto é, sob o império de uma organização que só o futuro realizará”, Tavares Bastos pede licença para explicar melhor e francamente o seu pensamento sobre a liberdade religiosa, explicitando sua

filiação ao catolicismo liberal - tentativa de conciliar as exigências do espírito do século ao catolicismo em franco processo romanizar e antiliberal – assumindo pensar “como Lamennais, como Montalembert, como o conde de Cavour, como todos os adeptos do catolicismo, mas não do papismo”, para os quais

A Igreja [católica] deve e há de ser um dia plenamente livre no exercício de sua missão religiosa; para ensinar e officiar, ela não precisará no futuro encostar-se ao braço secular, ou de suportar a sua vigilância. Entretanto, porém, quando a igreja não quer despojar-se do poder temporal (...), dos auxílios pecuniários do Estado (...) e dos privilégios da antiga intolerância que ainda sustenta sobre casamentos civis, (...) é impraticável a máxima: Igreja livre no Estado livre.

a liberdade de ensino, como todas as mais, só pode caber à Igreja católica quando ela se achar colocada no mesmo pé de igualdade perfeita com todas as outras perante o Estado (TAVARES BASTOS, 1975: 51-52).

Em sua conhecida admiração pela experiência dos Estados Unidos, expressa sua opinião sobre como seria a organização religiosa tida por ele como ideal: “todas as seitas são permitidas, e nenhuma é subvencionada nem inspecionada”. Prevenido contra as acusações que sofria por sua posição a favor da plena liberdade religiosa que o vinculava aos protestantes e aos maçons, Tavares Bastos encerra sua Carta VI reafirmando sua fidelidade ao catolicismo, indo além, declarando, peremptoriamente: “quem isto escreve não é um protestante” (TAVARES BASTOS, 1975: 56).

3.3.2 Carta VII

É certo que estas opiniões não cairiam no silêncio sem uma reação dos contraditores de seu pensamento. Da mesma forma que finalizou a carta anterior, deu início à seguinte, a Carta VII, defendendo sua opção religiosa pelo catolicismo. Alegando estar sendo constrangido, por correspondentes do Jornal do Comércio, a “mostrar a minha fé de ofício religiosa”, assinalou que por não desejar atrair atenção para seu nome é que se servia de um pseudônimo, o que impedia que seus leitores e contendores o identificassem, atitude que, segundo ele, poria termo à acusação “de protestante ou de ateuista”, em vista de seu proceder quanto à sua religião: “Prezo-me de ser católico; e se não alardeio piedade fingida, procuro

cumprir os preceitos sagrados. Meu zelo (...) não me permite deixar de meditar sobre as escrituras e de ouvir a missa em qualquer dia santificado.” (TAVARES BASTOS, 1975: 57).

Ao responder os questionamentos à sua postura, o deputado alagoano esclareceu que seu pensamento nada tinha contra os dogmas, princípios e bases católicas, e reafirmou sua opinião sobre o assunto:

Em teoria, não há religião privilegiada, como as não pode haver inspecionadas. Ou, por outra, não há o que se chama religião de Estado, culto estipendiado e requerido como condição para o exercício de certos cargos; ao contrário, a teoria consagra a liberdade e a igualdade para todos os cultos, assim como exige que cada qual pague, de sua bolsa, os serviços do padre, e do padre que lhe convier, como se pagam os do médico, do advogado, do professor. Ora, esse regime, que era o primitivo da Igreja de Roma, que ainda é o seu modo de existir nos países protestantes, maometanos, etc., não afeta em nada a verdade e a realidade do catolicismo nesses países... (TAVARES BASTOS, 1975: 57-58)

Lamenta-se que o meu ideal de liberdade seja o ateísmo do Estado. Mas, pergunto: se o Estado deve ter uma religião sua, não é mister que também torne privilegiado este ou aquele sistema mecânico, este ou aquele processo agrícola, esta ou aquela escola filosófica, de música ou de pintura? ... e se não se pode impor à nacionalidade uma crença única, pode-se permitir que o seu mandatário sustente uma religião privilegiada? (TAVARES BASTOS, 1975, p.60)

quando a reação se ostenta e o fanatismo desce do alto, é justo, dissemos nós, é necessário, repetimo-lo hoje, que o governo encare a Igreja Católica com o olhar da mais profunda desconfiança (...) para que ela (...) não nos tome de improviso todas as avenidas da libertação” (TAVARES BASTOS, 1975: 58)

torno a lembrar a minha tese: liberdade para todos e privilégio para ninguém (TAVARES BASTOS, 1975: 60)

As cartas que, inicialmente, foram escritas para tratar da decisão do Ministro do Império sobre a concessão de licenças aos professores dos seminários subsidiados pelo Estado, transformaram-se em libelo pela liberdade religiosa. Em mais uma tentativa de impedir que suas ideias sobre o tema fossem confundidas com sua opção religiosa, conclui suas reflexões com nova declaração de propósito e de fé católica: “Eu não movo guerra ao catolicismo; combato as pretensões góticas do fanatismo. Assim o foi, assim o há de ser, na paz do Senhor, vosso amigo, o Solitário.” (TAVARES BASTOS, 1975: 63).

3.4 A Construção da Liberdade Religiosa

O campo religioso é aquele em que os bens simbólico-religiosos estão em jogo, havendo nele disputas pelas maneiras de desempenhar os papéis determinados no próprio jogo. Nele manipulam-se visões de mundo na elaboração de estruturas de percepção do mundo e princípios de construção da realidade. O campo religioso está assim sujeito a regras específicas que o configuram nas práticas. Ele é o conjunto das relações que os agentes religiosos - que Bourdieu chama também de especialistas da religião - mantêm entre si no atendimento à demanda dos leigos e à produção de sentido religioso para a existência de um grupo.

Ao reconhecer a existência de um espaço de produção e circulação de bens simbólico-religiosos com uma autonomia relativa em relação aos demais espaços sociais, a primeira questão que se coloca é relativa ao processo de surgimento desse espaço, sua constituição, sua formação histórica, que implica, em nosso caso, em considerar o processo que entre os períodos colonial e imperial resultou na formação de um sistema de crenças, práticas e símbolos e em perceber tanto suas articulações quanto as negociações que com elas estabeleceram outras expressões religiosas.

Consideramos, inicialmente, o processo de assimilação e trocas entre a religião católica dos colonizadores portugueses e as crenças e práticas religiosas dos indígenas e dos africanos. A essa primeira etapa da formação histórica do campo religioso brasileiro, que se estendeu entre os séculos XVI e XVIII, deve-se, então, acrescentar, a partir do começo do século XIX, a chegada, pelas vias de migração, missão ou simples trânsito de pessoas, de novos atores e novas crenças religiosas: os protestantes; os novos tipos de catolicismo que passaram a serem conhecidas, como os dos imigrantes italianos e das ordens religiosas chegadas com o processo de romanização; a entrada em cena do espiritismo kardecista; e as crenças orientais e suas diversas tradições.

O campo religioso brasileiro oitocentista era, em tese, exclusivista por força das leis que então vigiam, desfrutando a Igreja Católica do *status* de religião oficial, estabelecida entre nós pelas condições de nossa colonização e independência. Cabia-lhe a expressão, a organização e a regulação das relações com a divindade, isto é, conforme Bourdieu (2004; 2009), detinha o monopólio da produção e reprodução dos bens simbólicos do tipo religioso. No entanto, a condição de religião oficial não a isentava de questionamentos. Na medida em que grupos com orientações religiosas e sociais divergentes

aqui se estabeleceram no decorrer do século XIX, as contradições tornaram-se mais evidentes, em especial por conta do alcance da atuação religiosa oficial em aspectos da vida social como casamento, registro de filhos e sepultamento.

Ao refletir sobre o campo religioso brasileiro no período que analisamos, deve-se levar em consideração, no nível político-religioso, o grande peso da Igreja Católica enquanto instituição, contra ou a favor da qual as demais religiões precisaram se posicionar, gerando novos discursos, memórias e identidades.

Esta questão pode ser enfrentada através do conceito de campo de Pierre Bourdieu por nele estarem implícitas algumas noções que podem dar inteligibilidade às transformações das configurações históricas do campo religioso; às articulações possíveis entre as religiões que o compõem e, delas com o Estado. Refiro-me às noções de tensão, de legitimação e de capital simbólico (2004: 18-47; 2009: 27-78).

Segundo entendemos, a dinâmica do campo religioso brasileiro oitocentista pode ser compreendida a partir da lógica da tensão entre as expressões religiosas que buscavam integrar-se e a religião oficial que exercia o monopólio. Como a atividade religiosa era regulada pelo Estado, havia, também, acentuada tensão entre o campo religioso que se reconfigurava e o poder Estatal, por motivações antagônicas: a liberalização ou a manutenção do monopólio.

A disputa das religiões pela busca de inserção no campo religioso se dá por meio de seus especialistas, aqueles que possuem e manipulam o conhecimento do sagrado. Apenas eles são reconhecidos com legitimidade para relacionarem-se com o sagrado, e mediá-lo, a partir de condições históricas específicas que promovem transformações e novas especializações, e com elas, outras formas de relacionamento com o sagrado (BOURDIEU, 2009: 59-61).

A articulação de novas expressões ao campo religioso brasileiro se deu à medida que elas passaram a desfrutar de credibilidade, quando suas prescrições ou interpretações do mundo conquistaram o que, na acepção de Bourdieu, poderia valorizá-las no interior do campo: a legitimidade, que marca a independência frente à religião oficial, que traduzia hegemonicamente a realidade religiosa brasileira. Esta legitimidade, conquistada socialmente, exigiu a acumulação de capital simbólico como respaldo ao reconhecimento como agente do sagrado. A acumulação simbólica que ampara a legitimidade é dinâmica, alterando-se conforme determinados tipos de especialistas religiosos são mais ou menos

reconhecidos ou em situações em que as crenças e as práticas prescindam da mediação de especialistas.

Para assegurar sua condição, a Igreja Católica lutava simultaneamente em duas frentes distintas, no campo religioso e no campo político, embora com o mesmo objetivo: impedir que novas expressões religiosas conseguissem sucesso em sua inserção no país e no campo religioso.

Por fugir do escopo de nossa pesquisa trataremos das disputas internas ao campo apenas tangencialmente, direcionando nosso olhar à tensão existente entre o Estado e campo religioso por conta da condição privilegiada da Igreja Católica frente às demais crenças.

A emergência de expressões religiosas que não se submeteram à posição de subordinação, frente ao discurso de um Brasil eminentemente católico, questionando a “realidade”, ofereceu um contraponto à manutenção de qualquer forma de definição unilateral daqueles que podiam ou não mediar às relações com o sagrado na sociedade, questionamentos que iam de encontro às regras estabelecidas na Constituição e outros códigos legais.

Até então o catolicismo era a metanarrativa a partir da qual se podia conhecer e compreender a história religiosa do Brasil, exemplarmente representada na tentativa da hierarquia católica em criar um mito fundante da nacionalidade brasileira, a partir da primeira missa, que deveria cumprir a função de tornar a narrativa histórica sempre um rememorar de um instante original repleto de valor sacro – católico romano.

Assim, os bispos tentavam “fazer ver a alguém o que ele é”, ou o que gostariam que fosse. A primeira missa instauraria nesse projeto, uma identidade, mas ao mesmo tempo uma diferença. Acenando com o modelo prescrito como “naturalmente” verdadeiro, os bispos davam cores a uma “irrealidade pagã” [...] Esta diferença só poderia ser resolvida com a aceitação do modelo prescrito como verdadeiro e “nomizante”. Surge como decorrência óbvia o trabalho da igreja, capaz de transformar o gentio em cristão, condição *sine qua non* para pensá-los como brasileiros (ISAIA, 2009: 101).

A perpetuação deste discurso, no qual a realidade brasileira é simplificada, ratifica uma pretensa total catolicidade do povo, sendo incapaz de reconhecer a pluralização social e diversificação religiosa em curso, estratégia descrita por Bourdieu da seguinte forma:

Na medida em que consegue impor o reconhecimento do seu monopólio (*extra ecclesiam nulla salus*) e também porque pretende perpetuar-se, a Igreja tende a impedir de maneira mais ou menos rigorosa a entrada no mercado de novas empresas de salvação (como por exemplo as seitas, e todas as formas de comunidade religiosa independentes), bem como a busca

individual de salvação (por exemplo, através do ascetismo, da contemplação e da orgia). Ademais, a Igreja visa conquistar ou preservar um monopólio mais ou menos total de um capital de graça institucional ou sacramental pelo controle do acesso aos meios de produção, de reprodução e de distribuição dos bens de salvação e pela delegação ao corpo de sacerdotes do monopólio da distribuição institucional ou sacramental e, ao mesmo tempo, de uma autoridade de função. (2004: 58).

Este é o cenário em que atua Tavares Bastos. No limiar entre o campo religioso e o Estado buscava estabelecer um regime em que a Igreja Católica pudesse exercer plenamente sua missão, livre dos condicionamentos estatais derivados do padroado, na medida em que não mais se apoiasse na estrutura governamental para atuar. Como mudança deste porte exigia alterações na Constituição, tarefa ainda mais complexa, trabalhava em prol da liberdade religiosa focando em pontos de atrito com seu maior interesse: o progresso.

Suas posições políticas e econômicas denunciavam as fontes essencialmente liberais de seu pensamento, estando presentes, também, reflexos dos ideais da Revolução Francesa e da Independência norte-americana, além de profunda admiração pela nação inglesa e suas instituições. Com o passar dos anos evidenciou acentuada “americanização” no seu pensar, defendendo a maior integração comercial e política do Brasil com a nação que lhe servia de inspiração e exemplo.

Seu discurso expressa bem sua opção política e religiosa, pois declarava alinhar-se aos princípios da fé católica. Porém, um catolicismo que se coadunava com os ideais de seus mentores Montalembert, Lamennais, Lacordaire, Cavour e Jules Simon, todos marcadamente liberais e comprometidos em promover um *aggiornamento*⁴² no seio da Igreja Católica, a fim de que fossem assimilados alguns aspectos do espírito do século, como a liberdade de consciência e expressão e a liberdade religiosa, que para alguns só seria possível na forma da separação entre a Igreja e o Estado. Tais propostas foram veementemente rechaçadas pela Sé romana, que reafirmou em diversos documentos pontifícios a condenação das ideias liberais, a liberdade de consciência, a liberdade de imprensa e a quebra do vínculo entre os poderes temporal e espiritual.

O liberalismo político de Tavares Bastos não foi meramente partidário, havendo registro de diversas situações em que, por suas convicções, fez oposição aos projetos de seu partido, por considerá-los contrários aos interesses nacionais. Não possuía espírito

⁴² Aggiornamento é um termo italiano utilizado pelo Papa João XXIII como expressão do desejo de que a Igreja Católica saísse atualizada do Concílio Vaticano II. O aggiornamento é a adaptação e a nova apresentação dos princípios católicos ao mundo em bases atuais e modernas. Apesar deste sentido ter sido construído muito tempo depois do período em estudo, decidi utilizá-lo por facilitar a compreensão dos propósitos do catolicismo liberal.

revolucionário, mas reformista, propugnando pela descentralização do Estado e valorização das províncias, reformulação do sistema eleitoral e ampliação do número de votantes, renovação da representação política pela via eleitoral e fim dos cargos vitalícios. Via na monarquia constitucional o regime mais adequado ao Brasil. Sua visão econômica foi sempre livre-cambista, defendendo a inserção do país na economia mundial e a abertura do mercado nacional. Destarte, reconhecia a necessidade de intervenção estatal em determinadas áreas produtivas até se tornarem competitivas.

Tavares Bastos recebeu de Vieira (1980) o título de “O Apóstolo do Progresso”. É a partir daí que se agregam outros interesses como a imigração, liberdade religiosa, o abolicionismo, a descentralização política do Estado, a reforma do arcabouço legal; tudo aquilo que foi entendido como obstáculo ou incentivo ao progresso mereceu sua atenção. A educação formal, escolar e acadêmica, foi tema recorrente em seus escritos, projetos e discursos parlamentares, apontada como o caminho mais seguro, com resultados permanentes, para a verdadeira independência, capaz de mudar a sorte de um povo.

O estímulo à imigração – preferencialmente de nações do hemisfério norte sob a influência protestante – foi defendido por Tavares Bastos por esperar que ela alavancasse a produção nacional e o melhoramento técnico de nossa mão de obra, além de possibilitar a liberação da força de trabalho escrava, de forma gradativa, por etapas, a fim de que fosse possível preparar e direcionar os libertos e impedir o simples descarte dos mesmos.

Entretanto, a imigração de acatólicos, inicialmente em maior número, esbarrava em questões de cunho religioso com profundos reflexos na organização da vida familiar e da estrutura social. Do nascimento ao óbito, todas as etapas da vida biológica e social eram vividas e registradas nas paróquias, seguindo preceitos e normas católicas, muitas delas com peso sacramental, obrigatórias à inserção e permanência na Igreja Católica, fundamentais ao pleno exercício dos direitos civis e da cidadania.

Não havia previsão legal para casamentos de não católicos ou mistos, registro de nascimentos e óbitos de professantes de qualquer outra fé. Sem casamentos regularmente registrados, por óbice religioso, não havia como dar à prole e a família a adequada existência e segurança legal. Consequentemente, sem o registro de nascimento, muitos viviam à margem da sociedade, impossibilitados de outros atos civis que, num círculo vicioso, estando na esfera de ação da religião oficial, gerava novos impedimentos. Para a celebração do casamento, para o sepultamento havia os mesmos obstáculos. Um vício inicial somente sanado se o acatólico abjurasse sua fé e se convertesse ao catolicismo, para poder

casar, batizar os filhos e cumprir as demais etapas da vida segundo a doutrina católica romana.

A liberdade religiosa não era é tratada apenas como uma necessidade associada à imigração para assegurar isonomia em questão religiosa, de direitos civis e cidadania, mas um imperativo com reflexos para toda a população. Os brasileiros, natos ou naturalizados, que não estivessem em conformidade com a fé católica, sofriam as mesmas sanções aplicadas aos imigrantes, impedimentos que se estendiam a ocupação de alguns cargos públicos, eletivos ou não, a colação de grau, entre outras situações. A legislação era elaborada tendo como pressuposto um Brasil católico. Contudo, a solução dessas questões exigia decisões políticas.

No meio político, se havia algum consenso quanto à necessidade de estimular a imigração, o mesmo não acontecia quando a liberdade religiosa estava em debate, ainda que reconhecessem os embaraços legais existentes. Tal eram os escrúpulos para tratar do assunto, inclusive entre aqueles considerados liberais e progressistas, republicanos ou não, que no Manifesto Republicano, já em 1870, após longas disputas, venceram aqueles que defenderam a não inclusão do assunto, havendo apenas a referência a garantias à liberdade religiosa, o que indignou Tavares Bastos, sendo este um dos alegados motivos para não subscrever o citado documento.

Sua concepção de liberdade religiosa está intimamente ligada àquela que considerava a raiz de todas as demais liberdades: liberdade de consciência, que para ser exercida em plenitude exige liberdade de expressão, de crença, de culto, de organização e etc. Era para ele um valor inerente à dignidade humana, portanto, inalienável.

A liberdade religiosa desenvolvia-se em ritmos e maneiras diferentes. O campo religioso, ao mesmo tempo em que se ajustava à realidade social, incorporando outras religiões que alcançavam sua legitimação, havia tensão e resistência em torno dos impedimentos à organização e funcionamento de tais grupos. Utilizando a oposição real-legal elaborada por Tavares Bastos, pode-se dizer que no Brasil real, no espaço das vivências sociais, a liberdade religiosa se consolidava, apesar das críticas e tentativas da hierarquia católica em fazer valer a interpretação da Constituição que restringia outros cultos. No Brasil legal, a partir da década de 60, começa a secularização dos cemitérios e o processo de oficialização do casamento não católico com algumas restrições, mantendo-se o embaraço aos casamentos mistos, senões que serão completamente resolvidos apenas na República.

Todo este estado de coisas explicita a relativa autonomia do campo religioso brasileiro no século XIX, quando a interferência externa do Estado impõe regras, que, ainda

que fossem refratadas, adaptadas à dinâmica do campo, exerciam pressão sobre o modo com que as várias expressões religiosas se articulavam e organizavam na produção de sentido à vida de seus fiéis. Exemplificando como as novas crenças reagiam e se adaptavam às normas estatais, podemos citar o caso em que diante das limitações legais para o casamento de acatólicos foram criados contratos de casamento que estabeleciam as condições em que eram realizadas e sua vigência até que a legislação nacional solucionasse a questão. Da mesma forma, foram retraduzidas normas quanto à atividade proselitista então proibida e a limitação quanto aos locais de culto.

A religião oficial adotou, inicialmente, a estratégia de seguir na postura de exigir o cumprimento das normas legais que lhe favoreciam, apesar das discordâncias quanto à condução estatal das questões religiosas. Diante da manifestação tácita do Estado em permitir a inserção de novas expressões religiosas, optou pelo caminho da resistência às intervenções externas em assuntos que entendia da esfera espiritual e de sua alçada, instaurando um processo de romanização, no qual ocorreu a renovação do clero e do episcopado em bases ultramontanas, adotando a postura de pôr a fidelidade à Sé romana e ao papa acima do compromisso constitucional, dando vazão, no dizer de Bourdieu, aos “mecanismos que o microcosmo aciona para se libertar dessas imposições externas e ter condições de reconhecer apenas as suas determinações internas” (2004: 21).

Esta capacidade de refratar as “imposições externas” aponta para o alto grau de autonomia. Por outro lado, na medida em que os problemas políticos “se exprimem diretamente”, há evidência de elevada heteronomia. O que, à primeira vista, pode parecer paradoxal, considerando que ambas as indicações são percebidas no campo religioso do século XIX, na prática, revela a tensão que orientava o funcionamento do campo, pois cada um “é um campo de forças e um campo de lutas para conservar ou transformar esse campo de forças.”, dinâmica que não podemos desconsiderar por configurar de que forma as crenças respondiam à regulação estatal enquanto disputavam espaço no mercado “de bens da salvação e serviços religiosos” (BOURDIEU, 2004: 21-23; 2009: 59).

Tavares Bastos defendia a plena liberdade religiosa adotando o lema de Jules Simom que ampliara a proposta de Cavour: “Igrejas livres no Estado livre”. Não aceitava a manutenção de qualquer vínculo ou privilégio entre qualquer religião e o Estado. Queria a completa separação do Estado em relação às religiões. Entendia, contudo, que diante das limitações de seu tempo, o meio mais promissor era o de pequenas reformas, mudanças que apelavam à ampliação do acesso à cidadania e aos direitos civis ainda muito restritos, propondo e aderindo às iniciativas favoráveis ao estabelecimento do casamento civil sem

exigência de ato religioso, a reforma do código eleitoral, a desobriga de juramento de fidelidade ao catolicismo para colação de grau e posse em cargo público, além de outras medidas que, aos poucos, flexibilizaram a legislação nacional em relação a liberdade religiosa.

Assim como no campo religioso, no campo político também é exigido daquele que deseja inserir-se que acumule capital simbólico que o legitime socialmente e possa ocupar uma posição na estrutura das relações do campo. Para ocupar uma cadeira no parlamento como deputado geral o capital a ser acumulado é a obtenção de votos suficientes a eleição que lhe garantia um mandato por tempo determinado. Mas, para a atuação política, o jogo político em si, exige a acumulação de outro tipo de capital,

uma espécie particular do capital simbólico que consiste no reconhecimento (ou no crédito) atribuído pelo conjunto de pares-concorrentes no interior do campo... que repousa, por sua vez, sobre o reconhecimento de uma competência que, para além dos efeitos que produz e em parte mediante esses efeitos, proporciona autoridade... (BOURDIEU, 2004: 26-27).

A importância desse reconhecimento, segundo Bourdieu, está relacionado à forma como o campo estrutura as relações entre os diferentes agentes, pois é ela

que determina o que eles podem e não podem fazer. Ou, mais precisamente, é a posição que eles ocupam nessa estrutura que determina ou orienta, pelo menos negativamente, suas tomadas de posição... Essa estrutura é, grosso modo, determinada pela distribuição do capital... Em outras palavras, os agentes caracterizados pelo volume de seu capital determinam a estrutura do campo em proporção ao seu peso, que depende do peso de todos os outros agentes, isto é, de todo o espaço [ou campo] (2004: 23-24).

Em sua atuação política Tavares Bastou viu aprovar alguns dos seus mais importantes projetos como o da liberdade de cabotagem para navios estrangeiros em portos alfandegados e a abertura do Rio Amazonas à livre navegação, ambos em 1866. Ao analisar sua estratégia de trabalho vemos que serviu-se de seu capital político, acumulado através de sua atuação parlamentar e na imprensa, inicialmente pela publicação das Cartas do Solitário (1861/1862) que lhe trouxe imediata notoriedade, recebendo comentários favoráveis até do Imperador. Manteve-se em evidência ao participar da controvertida Missão Saraiva (1864) que tantos debates levantou na Câmara, ao empreender viagem de observação e estudos no Amazonas (1865), quando coletou dados para publicar, em 1867, O Vale do Amazonas, lá se encontrando com a expedição de Louis Agassiz. Ocupava com constância a tribuna e as

páginas dos jornais para debater os temas em destaque, sempre argumentando de forma consistente a favor de medidas que entendia poderiam favorecer o Brasil.

Mesmo sendo tão efetivo em sua atuação parlamentar, Tavares Bastos não viu o estabelecimento da plena liberdade religiosa e a separação da Igreja Católica do Estado. Se em algumas ocasiões conseguiu usar seu capital político para obter o apoio dos “pares-concorrentes” para a aprovação de seus projetos, isto não se explica unicamente por sua posição na estrutura das relações objetivas do campo, mas deve-se também à definição, em meio às lutas do campo, do

que é, num dado momento do tempo, o conjunto de objetos importantes, isto é, o conjunto de questões que importam... sobre os quais eles vão concentrar seus esforços... que contribui para definir suas possibilidades e suas impossibilidades. (BOURDIEU, 2004: 24-25)

Complementa Bourdieu, que “nada é mais difícil e até mesmo é impossível de ‘manipular’ do que um campo”, estando a possibilidade de submeter às forças do campo aos desejos de um agente singular diretamente relacionada à sua posição na estrutura da distribuição do capital, salvo em situações excepcionais em que um acontecimento tenha força suficiente para redefinir “os próprios princípios da distribuição do capital, as próprias regras do jogo.” (2004: 25). Tavares Bastos aprendeu esta lição na prática.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dos embates em que se envolveu tendo a liberdade religiosa como tema, consideramos as cartas VI e VII, analisadas acima, como aquelas que nos fornecem com maior fidelidade o resumo de seu pensamento. No trato com a religião oficial assumiu seu regalismo quando ainda na faculdade de direito em São Paulo, entendendo como essenciais todas as medidas estatais para a supervisão e fiscalização de suas atividades, reconhecendo o clero como um grupo de servidores públicos, sujeitos ao mesmo disciplinamento dos demais. Declarava-se católico, mas não papista; anticlerical, contudo, respeitava e valorizava a missão espiritual da Igreja Católica que, como agência do Reino de Deus, enfrentaria perturbações sem jamais ser destruída. Enganou-se ao imaginar ser possível combater a condição privilegiada da Igreja romana como questão em separado, sem que seus dogmas e doutrinas fossem postos em questão.

As cartas VI e VII são encerradas de forma esclarecedora sintetizando a insatisfação de Tavares Bastos com aqueles que tentavam envolve-lo em uma disputa religiosa pessoal a que ele tanto resistia

Quem isto escreve não é um protestante. Vós podeis atestar a fidelidade que sempre consagrou ao catolicismo, e ainda consagra, vosso amigo, o Solitário. (1975: 56).

Não movo guerra ao catolicismo; combato as pretensões góticas do fanatismo. Assim o foi, assim o há de ser, na paz do Senhor, vosso amigo, o Solitário. (1975: 63).

Por sua atuação a favor da liberdade religiosa e outros direitos dos acatólicos Tavares Bastos aproximou-se dos protestantes aos quais serviu e apoiou, em diversas situações, na condição de advogado. Inegavelmente nutria interesse pelo protestantismo. Contudo, o que o atraía era a visão de mundo protestante e sua ética, e não a fé reformada. Admirava-se com o desenvolvimento das nações de maioria protestante como que antecipando a leitura parcial até hoje presente nos questionamentos sobre as razões de nosso “atraso”. Isto bastava aos seus opositores. Quem quer destituir a Igreja Católica de sua condição de religião oficial e defende que todas as expressões religiosas sejam tratadas com igualdade, só pode ser alguém que está em constante guerra contra o catolicismo: um protestante.

As duas afirmações que faz ao encerrar as cartas deixam transparecer que aquelas insinuações o incomodaram a ponto de defender-se publicamente, exaltando sua fidelidade à fé católica que era vivida de forma prática, invocando o testemunho do editor do Correio Mercantil para confirmar sua devoção. Não entendia como podia ser considerado um protestante apenas por suas opiniões a favor da liberdade religiosa e como isso podia ser visto como uma guerra contra o catolicismo. Como já foi dito anteriormente, imaginou que poder tratar da liberdade religiosa à margem das questões de fé.

Com o passar dos anos, percebe-se, como era de esperar, um amadurecimento em suas posturas, deixando de lado os debates viscerais e carregados de afrontas, em que exibia suas habilidades argumentativas e retóricas, para adotar o tom conciliador dos acordos, reconhecendo que “pequenas vitórias são melhores que vitória nenhuma”. Nota-se, também, um crescente desânimo ou decepção com a política nacional, preferindo abster-se de candidatar-se à estar na Câmara e vê-la em posição de subordinação, como mera coadjuvante na política imperial de D. Pedro II.

Deixando o parlamento em 1868 manteve-se politicamente ativo pela imprensa e suas publicações que, mais que debater temas relevantes, apresentava projetos a serem discutidos e votados, a exemplo da Reforma Eleitoral e da Constituição da Magistratura, seus últimos textos, datando de 1873. No ano seguinte faz sua segunda e última viagem à Europa com a esposa e a filha, em busca de tratamento para sua debilitada saúde, aproveitando para conhecer e estudar a estrutura educacional dos países por onde passaram. Seu corpo chegou ao Brasil em abril de 1876, vitimado que fora no final do ano anterior por uma pneumonia, aos trinta e seis anos, ainda em meio a planos e projetos para o progresso do país.

Consideramos relevante a contribuição de Tavares Bastos ao processo de construção da liberdade religiosa no Brasil, pois se não subverteu a situação, ao menos promoveu a atualização da questão e a reinseriu no debate político da época ao vinculá-la a temas como a imigração, a educação e o sistema eleitoral, abordando-a pelo viés da cidadania e dos direitos civis.

Apesar de sua origem aristocrática e formação erudita, captou com rara propriedade os males sociais de seu tempo, com os quais não tinha qualquer vivência e pouco poderiam afetar sua vida. Mesmo tendo crescido em meio à “pequena política” e aos conchavos das famílias que lutavam para se perpetuarem no poder, focava as grandes questões, os temas de grande significado para o que entendia ser o progresso da nação. Mostrou-se sensível àqueles que enfrentavam problemas por divergência religiosa, prestando

assistência jurídica e defendendo seus direitos na tribuna e nos jornais. Ocupou-se com a triste situação dos escravizados e a falta de perspectivas diante de uma libertação que se aproximava, sem qualquer preparação do Estado para sua incorporação à sociedade. Ansiava pelo dia que o Estado pudesse oferecer a todos, sem qualquer distinção, uma educação pública, laica e de qualidade.

Considerando que “o discurso, por princípio, não se fecha. É um processo em curso. Ele não é um conjunto de textos mas uma prática. É nesse sentido que consideramos o discurso no conjunto das praticas que constituem a sociedade na história...” (ORLANDI, 2012: 71)., podemos dizer que o discurso de Tavares Bastos sobre a liberdade religiosa está inscrito numa formação discursiva em que precursores, contemporâneos e pósteros, concordando ou divergindo, o tem assumido e atualizado em suas condições de produção e materialidade histórica.

O discurso da liberdade religiosa tem chamado atenção dos pesquisadores da atual configuração do campo religioso brasileiro. Questões como a possibilidade de impor limites à liberdade religiosa, por conta de posturas consideradas inadequadas ou desrespeitosas de algumas crenças em relação ao mundo simbólico e as práticas de outras, suscitam debates que envolvem os campos jurídicos e político, além daqueles relacionados às disciplinas que interagem com o tema.

Estão em aberto questões como a tensão entre as expressões religiosas que constituíam o campo religioso no século XIX e a maçonaria, o espiritismo kardecista e as religiões orientais. Também carecem de melhores estudos a articulação das religiões não católicas com o campo político no período de sua inserção, exceto por algumas iniciativas quanto ao protestantismo.

Longe de trazer respostas a todas as questões relacionadas à liberdade religiosa, a República estabeleceu as novas bases sobre as quais as diversas religiões, crenças e práticas se articulam no campo religioso brasileiro, consagrando princípios e propostas ainda atuais defendidas por Tavares Bastos em seu tempo.

Ao concluir, parafraseamos Foucault (2012: 73): penso que a obra de Tavares Bastos, articulada em alguns livros, discursos e cartas, mas investida ainda mais em pesquisas e reflexões, em uma atenção perpétua, em um alerta e uma generosidade de todos os dias, em uma responsabilidade aparentemente administrativa e pedagógica (quer dizer, na realidade, duplamente política), cruzou, formulou os problemas nacionais os mais fundamentais de sua época. Somos numerosos os infinitamente devedores para com ele.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Seção de Manuscritos. **Coleção Aureliano Candido Tavares Bastos: Cadernos sobre a Questão Religiosa nº 1, 2 e 3; Correspondência de Tavares Bastos.**

Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Seção de Manuscritos. **Coleção Aureliano Candido Tavares Bastos: Correspondência de Tavares Bastos.**

BRASIL. **Constituição Política do Império do Brazil.** 1824.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil.** 1891.

BRASIL. **Decreto nº 842, de 19 de setembro de 1855.** Altera a Lei de 19 de agosto de 1846 (Lei dos Círculos). Disponível em http://www.tse.jus.br/hotSites/glossario-eleitoral/termos/anexos/textos/html_leis/lei_dos_circulos_decreto842.htm - 24/01/2012 - Acessado em 28/01/2012

BRASIL. **Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro 1890.** Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm - Acessado em 28/01/2012

FILHO, Evaristo de Moraes. **As ideias Fundamentais de Tavares Bastos.** 2 ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

MELASPOROS. **Exposição dos Verdadeiros Princípios Sobre o que se Basêa a Liberdade Religiosa demonstrando ser a Separação entre a Igreja e o Estado uma Medida de Direito Absoluto e de Summa Utilidade.** Rio de Janeiro: Typografia Universal de Laemmert, 1866.

PONTES, Carlos. **Tavares Bastos (Aureliano Cândido) 1839-1875**. 2 ed, São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1975. (Brasiliiana v. 136)

TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido. **A Província**. 2 ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1937 (Brasiliiana 105).

_____. **A Situação e Partido Liberal**. In: TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido. **Os males do presente e as esperanças do futuro: estudos brasileiros**. 2 ed. São Paulo: Cia Editora Nacional; Brasília: INL, 1976 (Brasiliiana, v. 151). pp. 107-131.

_____. **Cartas do Solitário**. 3 ed. feita sobre a 2 ed. de 1863. São Paulo: Cia Editora Nacional; Brasília, INL, 1975. (Brasiliiana, v. 115)

_____. **Correspondência e Catálogo de documentos da Coleção da Biblioteca Nacional**. Brasília: Senado Federal, 1977.

_____. **Discursos Parlamentares**. Brasília: Senado Federal, 1977.

_____. **Memória sobre Imigração**. In: TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido. **Os males do presente e as esperanças do futuro: estudos brasileiros**. 2 ed. São Paulo: Cia Editora Nacional; Brasília: INL, 1976 (Brasiliiana, v. 151). pp. 49-105.

_____. **O Vale do Amazonas**. 2 ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1937 (Brasiliiana vol. 106)

_____. **Os males do presente e as esperanças do futuro: estudos brasileiros**. 2 ed. São Paulo: Cia Editora Nacional; Brasília: INL, 1976 (Brasiliiana, v. 151)

_____. **Reforma Eleitoral e Parlamentar e Constituição da Magistratura**. In: **Os males do presente e as esperanças do futuro: estudos brasileiros**. 2 ed. São Paulo: Cia Editora Nacional; Brasília: INL, 1976 (Brasiliiana, v. 151). pp. 133-273.

RODRIGUES, José Honório. **Tavares Bastos: Notas Introdutórias**. In: TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido. **Os males do presente e as esperanças do futuro: estudos**

brasileiros. 2 ed. São Paulo: Cia Editora Nacional; Brasília: INL, 1976 (Brasiliana, v. 151). pp. 9-14.

SANT'ANA, Moacir Medeiro de (Coord). **Tavares Bastos (Visto por Alagoanos)**. Assembleia Legislativa de Maceió. Maceió, 1975.

SILVEIRA, Paulo de Castro. **Tavares Bastos: Um Titã das Alagoas**. Maceió: IHGB, 1976.

Bibliografia

AGUIAR, Manoel Pinto de. **A abertura dos Portos do Brasil**. Salvador: Progresso, 1960.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. **A História das Religiões** In: USARKI, Frank (Org). **O Espectro Disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. **Distinções no Campo de Estudos da Religião e da História** In: GUERRIERO, Silas. **O Estudo das Religiões: Desafios Contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2003.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.); NOVAIS, Fernando A (Org). **Império - A Corte e a Modernidade Imperial - Vol. 2 da História da Vida Privada**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

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

AZZI, Riolando. (Org.) **A Vida Religiosa no Brasil: enfoques históricos**. São Paulo: Paulinas, 1983.

_____. **A Crise da Cristandade e o Projeto Liberal. História do Pensamento Católico no Brasil - II**. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. **A Cristandade Colonial: Um Projeto Autoritário. História do Pensamento Católico no Brasil - I.** São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. **A Igreja e os Imigrantes: a aculturação dos italianos e a consolidação da obra escalabriana no Brasil (1924 – 1951).** São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

BARROS, Roque Spencer M. de. **Vida Religiosa e Questão Religiosa.** In: HOLANDA, Sérgio Buarque de.(org.). **História Geral da Civilização Brasileira. Tomo II, O Brasil Monárquico, Volume 6 – Declínio e Queda do Império.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. pp. 369-423.

BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

_____. **A Economia das Trocas Simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 2009

_____. **A Produção da Crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos.** 3 ed. Porto Alegre, RS: Zouk, 2008.

_____. **As Regras da Arte.** São Paulo: Cia das Letras, 1996.

_____. **O Poder Simbólico.** Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2010.

_____. **Os Usos Sociais da Ciência: Por uma sociologia clínica do campo científico.** São Paulo: Unesp, 2004.

BRAGA, Henriqueta Rosa Fernandes Braga. **Música Sacra Evangélica no Brasil. Contribuição à sua História.** Rio de Janeiro: Kosmos, s.d.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Trad. Sérgio Goes de Paula. 2ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

CALMON, Pedro. **História da Civilização Brasileira.** 3 ed. aumentada. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1937.

_____. **História de D. Pedro II.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1975. Tomo I/IV

CALÓGERAS, J. Pandiá. **Formação Histórica do Brasil.** Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1957.

CARDOSO, Douglas Nassif. **Robert Reid Kalley: Médico, missionário e profeta.** São Bernardo do Campo, SP: Edição do Autor, 2001.

CARVALHO, José Murilo de. **A Construção da Ordem e Teatro de Sombras.** São Paulo, Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Cidadania no Brasil.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CERTEAU, Michel de. **A operação historiográfica,** in **A Escrita da História.** São Paulo: Forense Universitária, 2008: 65-119.

CÉSAR, Waldo. **Para uma sociologia do Protestantismo brasileiro.** Petrópolis: Vozes, 1973.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações,** Lisboa: DIFEL, 1990.

CHAVANTE, Esdras Cordeiro. **O Protestantismo no Brasil Monárquico: a construção da liberdade religiosa.** Revista Espaço da Sophia, Paraná, 2008.

CIPRIANI, Roberto. **Manual de Sociologia da Religião.** São Paulo: Paulus, 2007.

COSTA, Emília Viotti da. **Da Monarquia à República.** São Paulo, UNESP, 2007.

COUTROT, Aline. **Religião e Política.** In: RÉMOND, Rene (Org.). **Por uma História Política.** 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

DIAS, Romualdo. **Imagens de Ordem: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922 – 1933).** São Paulo: Unesp, 1996. (Prismas)

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões.** Trad. de Rogério Fernandes. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

EVERY-CLAYTON, Joyce E. Winifred. **Um grão de mostarda: documentando os inícios da igreja evangélica pernambucana.** Recife: Igreja Evangélica Pernambucana, 1998.

FAUSTO, Boris. **História geral da civilização brasileira.** São Paulo: Difel, 1968-1978. Volumes 8 e 9.

FERREIRA, Júlio A. **Religião no Brasil.** Campinas: Luz para o caminho, 1992.

FIORIN, José Luiz. **Linguagem e Ideologia.** 8 ed. Revista e atualizada. São Paulo: Ática, 2005. (Série Princípios)

FILHO, Evaristo de Moraes. **As ideias Fundamentais de Tavares Bastos.** 2 ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

FILHO, João Dornas. **O Padroado e a Igreja Brasileira.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

FORSITH, Willian B. **Jornada no Império: vida e obra do Dr. Kalley no Brasil.** Tradução de Maurício Fonseca dos Santos Junior. São José dos Campos: Editora Fiel. 2006.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso: aula inaugural no College de France, pronunciado em 2 de dezembro de 1970.** Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 22 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. (Leituras Filosóficas)

FRAGOSO, Hugo. **A Igreja na formação do Estado imperial. In: BEOZZO, Oscar (coord.). História da Igreja no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1992. Tomo II/2

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mucambos.** Rio de Janeiro: Record, 1996.

GERSON, Brasil. **O Regalismo Brasileiro.** Brasília: Cátedra, 1978.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

GUERRIERO, Silas (Org.). **O Estudo das Religiões: desafios contemporâneos.** 2 ed. São Paulo: Paulinas/ABHR, 2004.

HAHN, Carl. **Breve Histórico dos Cultos Evangélicos no Brasil.** In: MARASCHIN, Jaci. **Culto Protestante no Brasil.** São Bernardo do Campo: Metodista, 1985.

HERMANN, Jacqueline. **História das Religiões e Religiosidades.** In: CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História.** Rio de Janeiro: Campus, 1977: 329-352.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil.** 26 ed. São Paulo: Cia. Das Letras, 1995.

_____.(org.). **História Geral da Civilização Brasileira. Tomo II, O Brasil Monárquico, Volume 5 - Do Império à República.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil (FNDE), 2004.

_____.(org.). **História Geral da Civilização Brasileira. Tomo II, O Brasil Monárquico, Volume 1 – O processo de Emancipação.** S. Paulo e Rio de Janeiro: Difel, 1977

_____.(org.). **História Geral da Civilização Brasileira. Tomo II, O Brasil Monárquico, Volume 3 – Reações e Transações.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil (FNDE), 2004

HUNT, L. (org.). **A nova história cultural.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

JULIA, Dominique. **A Religião: História religiosa.** In: LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre (Orgs.). **História: Novas Abordagens.** 3 ed. Trad. de Henrique Mesquita. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988: 106-131.

KIDDER, Daniel Parish, e FLETCHER, James Cooley. **O Brasil e os brasileiros. (esboço histórico e descritivo).** Trad. de Elias Dolianitti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941. 2 v.

KIDDER, Daniel Parish. **Reminiscências de viagens e permanência nas Províncias do Sul do Brasil: Rio de Janeiro e Província de São Paulo: compreendendo notícias históricas e geográficas do Império e das diversas províncias.** Trad. Moacir N. Vasconcelos. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

_____. **Reminiscências de viagens e permanência no Brasil: Províncias do Norte: compreendendo notícias históricas e geográficas do Império e das diversas províncias.** Trad. Moacir N. Vasconcelos. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1951.

LE GOFF, J. **Memória e história.** Campinas: UNICAMP, 1990.

LÉONARD, Émile-Guillaume. **O Iluminismo num protestantismo de Constituição Recente.** Tradução de Prócoro Velasques Filho e Lóide Barbosa Velasques. Programa Ecumênico de Pós-graduação em Ciências da Religião. 1988.

_____. **O Protestantismo Brasileiro: Estudo de Eclesiologia e de História Social.** Tradução de Lineu de Camargo Scützer. 2 Ed. Rio de Janeiro e São Paulo, JUEP/ASTE, 1981.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas Tendências em Análise do Discurso.** Tradução de Freda Indursky. Campinas, SP: Editora da Unicamp. 1997.

MANOEL, Ivan Aparecido. **O pêndulo da História. Tempo e eternidade no pensamento Católico (1800-1960).** Maringá: Eduem, 2004

MATTOS, Ilmar Rohloff de. **O Tempo Saquarema. A formação do Estado Imperial.** São Paulo: Hucitec, 2004.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil.** São Paulo: Paulinas, 1984.

MICELI, Sérgio. **A Elite Eclesiástica Brasileira (1890-1930)**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

MONTES, Maria Lucia. **As Figuras do Sagrado: entre o público e o privado**. In: NOVAIS, Fernando A. (Org). **História da Vida Privada no Brasil: Contrastes da intimidade contemporânea**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NABUCO, Joaquim. **Minha Formação**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

NABUCO, Joaquim. **Um Estadista do Império**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936, 2 Volumes.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **A Linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. 2 ed revista e atualizada. Campinas, SP: 1987. 1987.

_____. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. 10 ed., Campinas, SP: Pontes Editores, 2012.

PADEN, William E. **Interpretando o Sagrado: modos de conceber a Religião**. São Paulo: Paulinas, 2001.

PORTO FILHO, Manoel. **Robert Kalley, Apóstolo em Três Continentes: a epopeia da Ilha da Madeira**. Rio de Janeiro, 1987.

REILY, Duncan Alexander. **História Documental do Protestantismo no Brasil**. São Paulo, Aste, 1993.

RIBEIRO, Boanerges. **Igreja Evangélica e República Brasileira (1889-1930)**. São Paulo: Semeador, 1991.

_____. **Protestantismo e cultura brasileira, aspectos culturais da implantação do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Presbiteriana, 1981.

_____. **Protestantismo no Brasil Monárquico, 1822-1888: aspectos culturais da aceitação do protestantismo no Brasil.** São Paulo: Pioneira, 1973

RICHARD, Pablo. **Morte das Cristandades e Nascimento da Igreja;** Tradução de Neroaldo Pontes de Azevedo; revisão de Luiz Antonio Miranda. São Paulo: Ed. Paulinas, 1982.

ROCHA, João Gomes da. **Lembranças do Passado.** 4 Volumes . Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, vol. I, 1941; vol. II, 1944; vol. III, 1946; vol. IV, 1957.

ROSSI, Agnelo. **Diretório Protestante no Brasil.** Campinas: Tipografia Paulista, 1938.

SANTOS JUNIOR, Aloísio Cristovam dos. **A Liberdade de Organização Religiosa e o Estado Laico Brasileiro.** São Paulo: Mackenzie, 2007.

SCAMPINI, José. **A Liberdade Religiosa nas constituições Brasileiras.** Petrópolis, Vozes, 1978.

SCHWARCS, Lilia Moritz. **As Barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos.** São Paulo: Cia, das Letras, 1998.

SODRÉ, Nelson Werneck. **Panorama do Segundo Império.** 2 ed. Rio de Janeiro: Graphia, 1998.

STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. **Uma teoria da religião.** São Paulo: Paulinas, 2009.

TARSIER, Pedro. **História das perseguições religiosas no Brasil.** 2 volumes. São Paulo, Cultura Moderna, 1936.

VIEIRA, David Gueiros. **O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa.** Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1980.

VIEIRA, Dilermando Ramos Vieira. **O Processo de Reforma e Reorganização da Igreja no Brasil (1844 – 1926).** Aparecida, SP: Editora Santuário, 2007.

VILLAÇA, Antônio Carlos. **História da questão religiosa no Brasil**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974.

WERNET, Augustin. **Sociedades Políticas (1831 – 1832)**. São Paulo: Cultrix; Brasília: INL. 1978. (Brasil através dos textos)

Artigos em Periódicos

CHARTIER, Roger. **Pierre Bourdieu e a História**. Topoi, nº 4, mar 2002: 139-182.

GAÊTA, Maria Aparecida J. da Veiga. **Os percursos do ultramontanismo de D. Lino Deodato de Carvalho (1873-1874)**. Revista Brasileira de História, 2003, vol.23, no.46, São Paulo.

GOMES, Francisco José Silva. **A Cristandade medieval entre o mito e a utopia**. Topoi, dezembro 2002: 221-231.

GRILLO, Sheila Vieira de Camargo. **A noção de campo nas obras de Bourdieu e do círculo de Bakhtin: suas implicações para a teorização dos gêneros do discurso**. Revista da ANPOLL. São Paulo: v.19, p.151 - 184, 2005.

HUFF JUNIOR, Arnaldo Érico. **Campo religioso brasileiro e história do tempo presente**. Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH. Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009.

ISAIA, Artur Cesar. **O campo religioso brasileiro e suas transformações históricas**. Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, n. 3, Jan. 2009 - Dossiê Tolerância e Intolerância nas manifestações religiosas

MARCHI, E. . **O Mito do Brasil Católico: dom Sebastião Leme e os contrapontos de um discurso**. História. Questões e Debates, Curitiba, v. 15, n. 28, 1998.

MONTERO, Paula. **Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil**. Novos Estudos - CEBRAP nº 74, março 2006. pp. 47-65.

SILVA, Maria da Conceição. **Catolicismo e Casamento Civil na Cidade de Goiás: conflitos políticos e religiosos (1860-1920)**. Revista Brasileira de História [online]. 2003, vol.23, n.46: 123-146.

Teses, Dissertações e Outros Trabalhos Acadêmicos.

CHAVANTE, Esdras Cordeiro. **Da Independência à Primeira República: O Papel do Protestantismo na Construção da Liberdade Religiosa no Brasil**. [trabalho de conclusão de curso]. Jacarezinho: Universidade Estadual do Norte do Paraná, Curso de História; 2007.

GUGLIOTA, Alexandre Carlos. **Entre Trabalhadores imigrantes e nacionais: Tavares Bastos e seus projetos para a nação**. [dissertação]. Niteroi: Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, História Social; 2007.

PEREIRA, Lupércio Antônio. **Para Além do Pão de Açúcar. Uma interpretação histórica do livre-cambismo em Tavares Bastos**. [tese] São Paulo: Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo; 2000.

RODRIGUES, Cláudia. **Nas Fronteiras do Além: o processo de secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)**. [tese] Niterói: UFF; 2002.

SANTOS, Lyndon de Araújo, **Os Mascates da Fé: contexto e cotidiano da igreja evangélica fluminense (1855-1900)**. [dissertação] São Bernardo do Campo: UESP; 1995.

SILVA, Antonio Marcelo J. F.. **Tavares Bastos: Biografia do Liberalismo Brasileiro**. [tese]. Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Ciência Política; 2005.