

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Maurício Severo de Souza

**SECULARIZAÇÃO E ANTICLERICALISMO NO PENSAMENTO DE ANDRÉ
REBOUÇAS**

Juiz de Fora
2013

Maurício Severo de Souza

Secularização e Anticlericalismo no Pensamento de André Rebouças

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Ciências Sociais, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Robert Daibert Júnior

Juiz de Fora
2013

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Severo de Souza, Maurício .
Secularização e Anticlericalismo no Pensamento de André Rebouças / Maurício Severo de Souza. -- 2013.
135 p.

Orientador: Robert Daibert Júnior
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2013.

1. Secularização. 2. Anticlericalismo. 3. Modernização. 4. Ultramontanismo Católico . I. Daibert Júnior, Robert, orient. II. Título.

Maurício Severo de Souza

Secularização e Anticlericalismo no Pensamento de André Rebouças

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Ciências Sociais da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 28 de fevereiro de 2013.

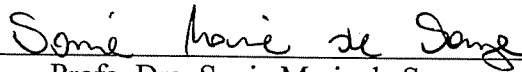
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Robert Daibert Júnior (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof/ Dr. Wilmar do Valle Barbosa
Universidade Federal de Juiz de Fora



Profa. Dra. Sonia Maria de Souza
Universidade Salgado de Oliveira – UNIVERSO – Juiz de Fora

Dedico este trabalho à minha família, à minha namorada Carolina Bastos e à todas as pessoas que, direta ou indiretamente, me auxiliaram para a finalização deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

É um sentimento indescritível ao finalizar esse trabalho. Cada página contém muito mais do que palavras, ideias e estudo de determinadas teorias. A cada linha escrita e relida, o que surge no pensamento não são apenas conceitos, debates sobre determinado assunto, mas sim, uma trajetória de estudo, aprendizado, dedicação, trabalho e realização.

Assim, lembrando cada momento, é com muita felicidade que agradeço às pessoas que estiveram a minha volta e me proporcionaram o incentivo, a palavra tranquilizadora e incentivadora.

Agradecer primeiramente à Deus. Pois, em momentos de dificuldade é Nele que buscamos inspiração e ajuda. Já em momentos de felicidade, é a Ele que agradecemos.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Robert Daibert Júnior, que depositou em mim total confiança desde as primeiras conversas. Mostrando a direção a ser seguida, incentivando, cobrando, corrigindo os erros e deficiências, mas acima de tudo, como inspiração e referência como professor, orientador e homem de caráter.

À CAPES pela bolsa concedida que foi de fundamental importância. Contribuindo para o desenvolvimento e a para finalização dessa pesquisa.

Aos meus familiares, principalmente aos meus pais, Raimundo e Marina, e a meu irmão Guilherme, que me deram total apoio, carinho e incentivo, compreendendo cada momento, desde o começo dessa caminhada. Muitas vezes deixando de realizar seus sonhos para que o meu se tornasse realidade, principalmente no que concerne à minha formação acadêmica. A vocês devo muito mais do que eu possa retribuir.

À minha namorada Carolina Bastos, uma mulher indescritível que com todo o seu carinho e amor, me deu força pra buscar alcançar uma nova etapa na minha vida. Sem você esse trabalho não teria sentido.

Aos amigos, professores e ao secretário do PPCIR pela atenção, dedicação, carinho e aprendizado durante todo esse estudo.

À todos que de alguma forma contribuíram para que esse trabalho fosse finalizado. É um período que se encerra e um outro que se ergue.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo compreender o discurso anticlerical de André Rebouças e seu lugar no projeto de secularização no Brasil, idealizado pelo autor nas últimas décadas do século XIX. Esse brasileiro influenciado por uma nova concepção de mundo, disseminada principalmente a partir da Revolução Industrial e Francesa do século XVIII, que serviu de base para o nascimento de um homem moderno, guiado pelos ideais de liberdade e igualdade, estruturando-se sobre a razão e o progresso, lutou para que tal visão fosse assimilada e praticada no Brasil do século XIX. Inicialmente serão trabalhadas as bases do pensamento de Rebouças, retomando conceitos e contextos históricos que influenciaram no pensamento e na atuação do engenheiro. Em seguida, será apresentado o embate entre visões de mundo opostas, o catolicismo e o protestantismo, e a possível influência que tais esferas religiosas tiveram na esfera pública. Será apresentado também o jornal *O Novo Mundo* e o discurso nele presente. Por fim, será trabalhada a influência da imprensa e a parceria entre André Rebouças, José Carlos Rodrigues e o periódico *O Novo Mundo*, apresentando artigos relacionados ao questionamento sobre a união entre Igreja e Estado, e o debate referente ao ultramontanismo defendido pela Igreja católica. Assim como, o contexto brasileiro na segunda metade do século XIX e os questionamentos do período. Dessa forma, esse trabalho busca mostrar a secularização e o anticlericalismo presentes no pensamento de André Rebouças. Estudar esse brasileiro é também entender o conflito de um homem moderno, influenciado por um discurso liberal e democrático, frente a uma Igreja, que ao lado do Estado, moldado a partir da influência colonial ibérica, defendeu um posicionamento conservador visando à permanência da ordem e da tradição.

Palavras-chave: Secularização. Anticlericalismo. Modernização. Ultramontanismo católico.

ABSTRACT

The present work has as main goal, understand the Anti-clerical speech used by André Rebouças and its place in a Brazilian secularization project. This Brazilian was inspired by a new world's conception, guided by ideals of freedom and equality, he fought for such vision could get be accepted and become practiced during the XIX Century. Initially it will be presented the pillars of Rebouças's thoughts, resuming historical concepts and contexts, which inspire his mind and performance as engineer. Then, it will be developed, the confrontation between opposed world visions, the Catholicism and the Protestantism, and the possible influence that such religious spheres had exercised in the public environment. On the other hand, it will be presented the New World journal's speech, and the partnership between André Rebouças and Carlos Rodrigues, contextualizing the XIX century in Brazil, and the questioning about the union among Ultramontana Catholic Church and the State. Thereby in this work, seek to show the Anti-clericalism and secularizations into the author's mind. In the act of study this remarkable, Brazilian citizen, it is possible reach the understanding of a man's modern conflict, inspired by a liberal and democratic speech, facing a Church that side by side, was defending a conservative position aiming the permanence of tradition and order.

Keywords: Secularization. Anticlericalism. Modernization. Catholic Ultramontanismo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
CAPÍTULO 1: SECULARIZAÇÃO E ANTICLERICALISMO NO TEMPO DE ANDRÉ REBOUÇAS: O SÉCULO XIX E SEUS MODELOS.....	22
1.1. Religião e secularização no pensamento iluminista.....	22
1.2. Religião e secularização no pensamento liberal no Brasil.....	36
1.3. Catolicismo e anticlericalismo: perspectivas e projetos.....	47
CAPÍTULO 2: RELAÇÕES ENTRE O ANTICLERICALISMO DE ANDRÉ REBOUÇAS E JOSÉ CARLOS RODRIGUES.....	61
2.1. Protestantismo e catolicismo: visões distintas sobre a secularização no cristianismo.....	61
2.2. Religião, secularização e anticlericalismo: diálogos com a matriz protestante norte-americana.....	70
2.3. Entre amigos: a imprensa e a crítica anticlerical.....	81
CAPÍTULO 3: RELAÇÕES ENTRE IGREJA E ESTADO, RELIGIÃO E SOCIEDADE NO PENSAMENTO DE ANDRÉ REBOUÇAS.....	90
3.1. Imprensa e secularização: André Rebouças e José Carlos Rodrigues nas páginas d' <i>O novo mundo</i>	90
3.2. O Brasil e a igreja católica: a união entre igreja e estado.....	96
3.3. Secularização e anticlericalismo: pela construção de uma nova sociedade brasileira.....	109
CONCLUSÃO.....	120
ANEXOS.....	123
I. A EXPULÇÃO DOS JESUÍTAS.....	123
II. O PARTIDO CATÓLICO.....	124
III. IGREJA E ESTADO.....	125
BIBLIOGRAFIA.....	131

INTRODUÇÃO

Para se entender o país e a sociedade dos dias de hoje deve-se olhar para o passado e buscar os acontecimentos, pensamentos e posicionamentos que deram direcionamento à edificação do país. E é olhando para o passado que se encontra a figura de André Rebouças, pertencente a uma geração que questionou a política brasileira, ainda fortemente ligada à tradição ibérica e ao conservadorismo. Juntamente à política de Estado havia outro poder que exercia sua autoridade: a Igreja. Este poder espiritual passou a ser questionado principalmente com a difusão das ideias iluministas presentes na Revolução Francesa. Foi por meio da influência sofrida por esse homem moderno que André Rebouças pregou a modernização no Brasil, entrando em atrito com a união entre a Igreja e o Estado. Dessa forma, estudar o engenheiro André Rebouças é também entender o percurso feito para chegar ao Brasil atual.

Assim, o objetivo desse trabalho será buscar compreender a secularização e o discurso anticlerical presentes no pensamento de André Rebouças, a partir do discurso, da sociedade e do contexto que o cercou. O trabalho tenta assim relacionar o posicionamento anticlerical de Rebouças no século XIX a um projeto de desenvolvimento do Brasil visto como atrasado por estar preso a um modelo pré-estabelecido desde a colonização.

André Pinto Rebouças nasceu aos 13 de Janeiro de 1838, na cidade de Cachoeira, Bahia, primeiro filho homem do casal Antônio Pereira Rebouças e Carolina Pinto. Antônio Pereira Rebouças foi um advogado autodidata que teve sua formação espelhada no currículo da civilização europeia. Devido a sua postura nacionalista, defendendo a independência brasileira a Portugal, obteve o reconhecimento e a gratidão pelo seu papel anti-recolonizador por José Bonifácio de Andrada e Silva, ministro do Império, Diogo Antônio Feijó, futuro ministro da Justiça e regente, e até mesmo D. Pedro I. Ao visitar a Bahia, em 1823, D. Pedro I condecorou Rebouças com uma medalha, recebendo também o título de Cavaleiro da Ordem Imperial do Cruzeiro. Recebeu a primeira de uma série de nomeações políticas: secretário do governo da província de Sergipe. Antônio recebera também a permissão para exercer a advocacia em todo o império. Em 1826 é nomeado juiz corregedor da Assembleia Municipal de Salvador. Em 1828 foi eleito Deputado Conselheiro à Assembleia Geral do Governo, no Rio de Janeiro, e Conselheiro Geral da Província da Bahia.

De acordo com Leo Spitzer, em seu livro *Vidas de Entremeio. Assimilação e marginalização, no Brasil e na África Ocidental 1780-1945*, Antônio Rebouças

[...] conseguiu penetrar na rede informal, mas extremamente disseminada, que constituía o grande veículo da elevação social brasileira: o sistema de clientelismo e proteção. Esse sistema, enraizado em antecedentes feudais e nas realidades sociais e culturais patriarcais de uma sociedade escravocrata, baseava-se na reciprocidade de favores – na troca de lealdade e dos serviços pessoais de indivíduos das camadas sociais mais baixas por privilégios e benesses concedidos por protetores pertencentes às classes dominantes (SPITZER, 2001, p. 137).

André nasceu em um período conturbado, tendo a revolta separatista conhecida como Sabinada (1837-1838) marcado profundamente o futuro e o desenvolvimento dessa criança pouco saudável. Aos oito anos de idade André e a família Rebouças foram em direção à Corte. Sendo, de acordo com Alexandro Dantas Trindade, “quase uma fuga”. André Rebouças relata em seu diário:

16 de Fevereiro de 1846 – Emigra a família Rebouças da Bahia. Meu bom Pai combatia sozinho na Bahia os traficantes de escravos, os piratas classificados pela Lei de 7 de Novembro de 1831, e os fabricantes de moedas falsas, de cobre, vulgarmente denominada chanchan [...]. O partido aristocrático da Bahia era todo escravocrata e moedeiro falso... [...]. O partido revolucionário, republicano, federalista e separatista, odiava Antonio Pereira Rebouças, pela sua dedicação a unidade do Império, efetivamente comprovada, em 1837 e 1838 pela sua enérgica reação contra a república do assassino Sabino... [...]. Conservadores e revolucionários mancomunaram-se para fraudar as eleições pela Bahia, meu bom Pai teve mais votos do que nunca; mas os politicantes insuflaram por tal modo a votação, que o colocaram entre os suplentes (REBOUÇAS, [...] apud FLORA; VERÍSSIMO, 1938, p. 13).

Já na capital do Império, Rio de Janeiro, André Rebouças inicia seus estudos, sendo seu pai, Antonio, quem lhe ensinou as primeiras letras. André estudou no Colégio Valdetaro e, mais tarde, em 1849, no Colégio Kopke, situado na cidade de Petrópolis. Em 1854 ingressou na Escola Militar em quinto lugar de uma lista de 114 candidatos. Na época o jovem André, então com 16 anos de idade, matriculou-se nas disciplinas conhecidas como preparatórias. Em 1855 apresentou-se ao serviço militar como praça voluntário. Para Alexandro Dantas Trindade

Não eram muitas as oportunidades que se abriam a este jovem mestiço de posição modesta, particularmente numa sociedade onde os privilégios e favoritismos eram a contrapartida da ausência de um espírito meritocrático, inexistente numa ordem

escravista. [...] A Escola Militar, em meados do século XIX, representava – apesar do sacrifício que poderia significar aos que não tinham vocação para as armas – a opção mais segura para os que não descendiam de famílias abastadas, os quais naturalmente seguiam a carreira jurídica, seja em São Paulo ou em Recife, ou ainda no exterior. Um contemporâneo de Rebouças, também engenheiro, Cristhiano Ottoni, refere-se à sua passagem pela Escola Naval nestes tempos: “Não era vocação o que nos levava para a carreira da Marinha; seguimo-la por ser a mais barata” (TRINDADE, 2004, p. 70-71).

O que chamava a atenção desses jovens, ou pelo menos de parte deles, eram as matérias científicas. Nelas poderiam formar-se e profissionalizar-se. As primeiras instituições de ensino leigo estavam relacionadas à defesa do território nacional brasileiro. Permitidas pela reforma pombalina de 1772, interrompendo o controle dos jesuítas na Universidade de Coimbra. A criação da Real Academia Militar, em 1810, buscou a formação de cientistas para a construção de uma infra-estrutura nacional aliada à defesa.

O posicionamento de Pombal, ao iniciar a laicização em Portugal, acompanhou as mudanças de pensamento e de visão de mundo que a Revolução Industrial e a Revolução Francesa haviam disseminado. O entendimento de homem passa a ser baseado na razão, e não mais no religioso e no transcendental. Essa nova compreensão de mundo vai avançar cada vez mais, sendo base de inúmeros conflitos em diversas esferas sociais durante principalmente os séculos XVIII, XIX e XX.

Com um posicionamento voltado mais para as ciências, gerou-se uma discussão sobre a possível ameaça contra a ordem interna. Devido ao contato com uma educação e uma formação com base nas ciências, os estudantes poderiam em algum momento, questionar a ordem vigente, desobedecer às ordens e utilizar de seus conhecimentos contra aqueles que a subsidiaram. John Schulz (1994), citado por Trindade (2004, p. 77),

caracteriza a geração formada principalmente a partir de 1850 como um “grupo de oposição”, donde a formação científica e o preparo técnico, aliado ao sentimento de corporação, não raro lhe inspira reformas sociais e materiais, tidas como essenciais ao país, ao mesmo tempo em que lhe permite diagnosticar a razão de sua lentidão no Império: “os estudantes liam muito e tinham uma melhor noção dos acontecimentos internacionais do que a maioria dos seus compatriotas. Instruídos por engenheiros, os estudantes reconheciam a importância da indústria e de novos métodos de transporte como, por exemplo, as ferrovias. Em consequência desta instrução, muitos oficiais subalternos passaram a defender tarifas protecionistas, subsídio para a indústria, o estabelecimento de companhias de responsabilidade limitada e a garantia de juros para capital investido na construção de ferrovias. (...). Já na década de 50, os estudantes militares reconheciam que a abolição fornecia a base para a modernização. Os oficiais tampouco ignoravam que a elite fazendeira,

fundamentada na escravidão e no empreguismo, era o principal obstáculo ao progresso do Brasil”.

Depois de finalizados os cursos da Escola do Largo de São Francisco, em dezembro de 1857, sendo promovido a 2º tenente do Corpo de Engenheiros¹, e encerrado, em abril de 1859, na Escola da Praia Vermelha, sua formação em engenharia, bacharelando-se em Ciências Físicas e Matemáticas, obteve o grau de engenheiro militar em dezembro de 1860.

Logo terminado o curso, André, ao lado de seu irmão Antônio, solicitam bolsas a fim de completarem sua formação na Europa. Os irmãos, tendo recebido uma resposta negativa, relacionou tal resposta ao “preconceito de cor”², pois sempre foi um dos melhores alunos durante o período na instituição.

Foi por meio do apoio familiar³ que os irmãos Rebouças puderam fazer sua primeira viagem a Europa, buscando especialização em engenharia civil, que ainda não havia no Brasil, chegando a solo europeu aos 22 de março de 1861.

Os irmãos Rebouças conheceram e estudaram o que havia de mais moderno em termos de engenharia na Europa. Diques, pontes, canais, fabricação de trilhos, estradas de ferro, túneis, viadutos, portos de desembarque, aquedutos, dentre outros, foram fonte de deslumbramento e de sonhos para o futuro do Brasil.

Para Trindade o que mais chamou a atenção de André teria sido a Exposição Internacional de Londres, onde tivera contato com as imagens do progresso técnico advindos da Revolução Industrial. Ao citar Foot Hardmann (1991), Trindade complementa que essas exposições, que reuniam países em pleno desenvolvimento tecnológico, também difundiam a ideologia liberal, o otimismo de uma burguesia em ascensão.

¹ 2 de dezembro de 1857. Fui promovido a 2º Tenente do corpo de engenheiros pelo então Ministro da Guerra Jerônimo Francisco Coelho. Foi muito disputada essa promoção, apesar de ocupar com o meu irmão os primeiros lugares da lista enviada pela Escola. Guardo, por isso, ainda gratidão ao liberal e bom General Coelho (REBOUÇAS, 1857 apud FLORA; VERÍSSIMO, 1938, p. 15).

² Expressão utilizada pelo próprio André Rebouças.

³ Rebouças menciona o efeito da despesa sobre o orçamento familiar: “Quando, em dezembro de 1860, por malditos preconceitos de cor, negaram a mim e ao Antônio o prêmio de viagem à Europa, [...] disse o meu pai: - ‘minha Carolina! Venderei os meus livros, mas os meninos hão de terminar sua educação na Europa’. O santo pai foi viver modestamente na casinha de Santa Teresa, subindo e descendo a pé, dia e noite, sol e chuva, suas longas escadas, quando nos sobejavam recursos para viajar por toda a França e pela Inglaterra, incluindo especial verba para presentear o Diretor da Escola de Pontes e Calçadas Avril com a comenda da Rosa e para um sem número de lembranças, aos parentes e amigos da Bahia e do Rio de Janeiro!” (André Rebouças para Alfredo Taunay, 7 de abril de 1895 apud TRINDADE, 2004, p. 78).

Teria sido esse otimismo, progresso e desenvolvimento, que mais marcaram André em sua primeira viagem a Europa, o enchendo de esperanças ao retornar para o Brasil, idealizando a iniciativa individual, o livre comércio e o espírito de associação.

Ao desembarcar em solo brasileiro, aos 22 de novembro de 1862, então com 24 anos de idade, foi nomeado, juntamente com o seu irmão para vistoriar as fortalezas do Império, de Santos até Santa Catarina, com o objetivo de reparar as fortalezas vulneráveis, pois, devido à recém ruptura diplomática com a Inglaterra⁴, havia uma tensão de ataque eminente. Já nesse início André percebeu um ponto fraco: a fragilidade do Império e de suas defesas, a dificuldade de comunicação com a Corte, de onde partiam todas as ordens, além do despreparo de um exército mal equipado.

No ano de 1864, André foi convocado para estudar o porto e o dique do Maranhão. Durante a viagem narra em seu diário as péssimas condições dos portos pelos quais passou, vendo as condições precárias da infra-estrutura do país. Segundo Trindade, o engenheiro Rebouças direcionou a maioria de suas críticas, sobretudo, à morosidade e a desorganização da burocracia estatal, passando a indispor-se

[...] contra o “espírito de partido” que permitia a funcionários tecnicamente desqualificados exercerem suas profissões, bem como a descontinuidade administrativa, consequência da rotatividade dos presidentes provinciais, cujos resultados eram o abandono de projetos anteriores, mesmo que estivessem quase finalizados, bem como a realização de projetos paralelos, duplicando os orçamentos (TRINDADE, 2004, p. 90).

André não se reteve aos estudos para os quais havia sido designado, buscou também outros portos e outras obras em que poderia trabalhar futuramente. Com esse panorama concebeu diversos projetos de modernização para o país.

Desde o início da nova fase de sua vida, designado para reparar as fortificações pelo litoral, André pôde conhecer de perto as diferentes realidades brasileiras. Percebeu a inexistência de incentivos para o desenvolvimento na prática, sentiu o choque da discrepância entre a capital e as províncias em diversos aspectos e a abundância dos recursos naturais brasileiros. Com inúmeros projetos visando à modernização das regiões em que visitou, e

⁴ Aquilo que se convencionou chamar de “questão Christie” é parte de um conjunto de incidentes diplomáticos envolvendo a Inglaterra e o Brasil, mediante o qual ficava evidente a pressão inglesa para extinguir o tráfico de escravos em países sob sua influência e, em não menor escala, para garantir vantagens comerciais e a prevalência de seus interesses sob a intimidação de poderosa armada (CARVALHO, 1998, p. 79).

outros que ainda iriam ser desenvolvidos, André Rebouças compreendeu que, ao aliar a atividade empresarial à sua formação de engenheiro, uma nova janela de possibilidades poderia se abrir, acelerando a modernização do país e conseguindo emprego sem depender da iniciativa do Estado.

Com a deflagração da Guerra do Paraguai, em 1864, foi constituída a Tríplice Aliança, que reuniu as forças militares do Brasil, Argentina e Uruguai, contra o Paraguai. Entre maio de 1865 e junho de 1866, André esteve presente na Guerra do Paraguai. Nesse período aprofundou ainda mais suas críticas, ficando claro para o engenheiro as fragilidades do Império. Aos 28 de maio de 1865, Rebouças chegou a Montevideú, agora como 1º tenente do Corpo de Engenheiros, mas, vítima de pneumonia e atacado da bexiga, André volta à capital brasileira aos 16 de junho de 1866.

Com o fim da guerra deixou-se à mostra toda a burocracia existente no Império. Burocracia que emperrava um desenvolvimento, na verdade era exatamente essa sua função, dar a um pequeno grupo o máximo de controle sobre o desenvolvimento, sobre o crescimento da sociedade. Com esse pensamento norteando as decisões, diferenças entre administração e política, particular e público, praticamente não existiam.

Entender os primeiros passos de André Rebouças no Império é pensar, primeiramente na educação recebida na infância, compreender o papel do Exército em sua formação, onde, nesta instituição os alunos passaram a assumir uma postura questionadora, reformadora e modernizadora, com um imenso desejo de colocar em prática tudo aquilo que haviam aprendido. Entender a importância que o modelo europeu, e mais tarde o Norte Americano, tiveram como fonte de inspiração para desenvolvimento brasileiro. Mas acima de tudo, é perceber o posicionamento defensivo que tivera a monarquia brasileira sobre o seu tão preciso *status quo*. Assim, apresentado por Ilmar Rohrloff de Mattos:

Manter uma ordem significava, efetivamente, garantir a continuidade das relações entre senhores e escravos, da casa-grande e da senzala, dos sobrados e dos mocambos; do monopólio da terra pela minoria privilegiada que deitava suas raízes na Colônia e no tempo da corte portuguesa no Rio de Janeiro; das condições que geravam a massa de homens livres e pobres, reforçadores do monopólio da violência pelos senhores rurais ou agregados às famílias urbanas. Significava ainda garantir a reprodução das relações com o mundo exterior, capitalista e civilizado, por meio da prevalência da coroa, propiciadora da associação estreita entre negócios e política e da dominância do capital mercantil. Significava ainda mais: o monopólio da responsabilidade pelo soberano, exercido por meio dos políticos imperiais. Significava também preservar a integridade territorial do Império, embora preservando as diversas regiões e a preponderância da região de agricultura

mercantil-escravista, e dentro desta a prevalência do "Sul", polarizado pela corte, depositária dos olhos vigilantes do soberano. Significava, no fundo e no essencial, reproduzir os "três mundos" do Império do Brasil, a hierarquia entre eles e no interior de cada qual, timbrando não só a diferença entre pessoas e coisas - isto é, os escravos -, mas também entre as próprias pessoas - o povo e a plebe -, de tal forma que o "lugar" de cada um se definia pelos nexos pessoais que conseguia construir e ter, tanto com aqueles que se situavam imediatamente "acima" quanto com os que vinham "abaixo" (MATTOS, 1889, p. 4).

Após a Guerra do Paraguai, durante a década de 1870, André Rebouças buscou uma “ruptura” com a ordem vigente no país presente desde a colonização. Tentando introduzir uma base material, André buscou criar a base futura para a democracia brasileira. Por meio de seu posicionamento “ianque”, como ele mesmo se referia, fazendo referência à civilização norte-americana, o engenheiro lutou pela modernização da sociedade e das linhas de transporte e comunicação do país. Com o desenvolvimento de inúmeros e variados projetos, André, ao lado de seu irmão Antônio Rebouças, colocou em prática a ideia de estruturar companhias privadas que angariassem recursos, tanto na forma de investimentos, junto a particulares e a bancos nacionais e internacionais, quanto na forma de empréstimos visando acelerar o desenvolvimento, o progresso e a modernização do país.

André Rebouças almejou ser um exemplo a ser seguido, um indivíduo ativo e empreendedor, buscando oferecer “a seus pósteros a automodelagem de uma personalidade comprometida com a ideia de “fundação” nacional, entendendo-se por isso uma reforma radical do país, visando dotá-lo de virtudes cívicas e de justiça social” (CARVALHO, 1996, p. 37).

Rebouças e uma geração de brasileiros, atentos aos processos modernizadores em curso, buscaram implantar no Brasil um projeto de modernidade, um caminho para o progresso. Assim, podemos encontrar no Brasil, principalmente a partir da década de 1870 o desejo, a busca, a luta e os conflitos entre a dialética de um “espírito universal” de mudanças, e a realidade brasileira, produzindo assim, homens que lutaram por um país diferente, tendo como apóio apenas suas convicções contra barreiras quase intransponíveis.

Segundo Carvalho, tendo transcorrido mais de um século desde morte de André Rebouças,

[...] os temas que ele propôs ao debate público seguem assombrando a agenda modernizadora do país, dado que foi no decurso de sua vida que se jogaram os lances decisivos da construção do Brasil, tal como ele se apresenta hoje – no essencial, um país que conheceu a modernização induzida pelo Estado, efetuando-a

no ritmo “sociológico” das reformas que, se não eliminou o movimento expansivo e democrático do interesse, o manteve recoberto por uma racionalidade estranha a ele, a “razão de Estado” operada pelo Império e reeditada, sucessivamente, em variadas versões (CARVALHO, 1996, p. 38-39).

Foram as obras ligadas ao abastecimento de água na cidade do Rio de Janeiro, durante a seca de 1870, que projetaram André como engenheiro. Entre 1866 e 1871, Rebouças esteve à frente da construção das docas da Alfândega e logo depois da edificação das docas D. Pedro II, nessa última, envolveu-se em debates acirrados na imprensa. De acordo com Carvalho, “a presença na corte daquele mulato educado, ostentando uma cultura incomum e desfrutando de um prestígio social e profissional em ascensão, mobilizou os ânimos racistas [...]” (CARVALHO, 1996, p. 42).

Durante a década de 1870, a figura do empreendedor capitalista, foi a que se destacou, buscando exterminar as raízes ibéricas e os seus entraves, Rebouças idealizou e tentou tirar do papel um novo Brasil, influenciado pela modernidade, pela cultura material e pela busca de sociedade mais dinâmica, o engenheiro pregou a ética do trabalho e a democracia, tendo como fim último o nascimento e fortalecimento do cidadão. Ao passo que o engenheiro acreditava no desenvolvimento do indivíduo, rejeitava a lentidão com que o Governo tratava os assuntos ligados à modernização do país. Para Carvalho, isso talvez explique a hostilidade de Rebouças

[...] para com os políticos brasileiros de ambos os partidos e para com os seus jogos parlamentares, cujos efeitos só faziam estancar o dinamismo patriótico de alguns empreendedores isolados. Via neles [...] predadores e nulidades administrativas, sacrificando o país e atrasando, em décadas, a inscrição brasileira no mundo moderno (CARVALHO, 1996, p. 46).

Com o processo de centralização e de consolidação, após as lutas do período regencial, André assumiu um posicionamento antimonárquico, empenhando-se para que houvesse uma transformação na base social brasileira, e que essa transformação alcançasse a elite nacional, tendo como referência a colonização norte-americana. Segundo Carvalho, durante a década de 1870, André ainda estava marcado pela sua formação e atividade de engenheiro, condicionando uma visão, de certa forma ingênua, sobre as relações políticas e o jogo parlamentar brasileiros, com o seu sistema de representação. Assim, o engenheiro buscou divulgar a cultura material para que surgisse o interesse e a iniciativa individual produzindo uma nova sociedade que lutaria por maiores direitos.

No Brasil da década de 1870, assim como em outros países, como, por exemplo, em Portugal, surgiu um “movimento intelectual” que, influenciados pelas novas escolas europeias, buscaram divulgar e implantar uma nova forma de compreensão de mundo em terras brasileiras. Novas ideias, novas posturas, e uma visão moderna, fizeram com que o trabalho, a iniciativa individual, a não intervenção do Estado em assuntos econômicos, e principalmente a liberdade, tomassem uma dimensão diferente, tornando-se ponto de partida para o homem moderno que reivindicou uma reformulação da sociedade.

A geração de 1870 estava afiliada às correntes de pensamento que defendiam novas ideias, como o cientificismo, positivismo, spencerianismo, darwinismo social, novo liberalismo e outras correntes modernizadoras. Esse movimento intelectual da década de 1870, de acordo com Ângela Alonso, teria sido a fase do nascimento de uma “ilustração brasileira” (ALONSO, 2002, p. 23). Segundo o pensamento da autora, esse movimento intelectual surgiu em meio a um conflito da ordem política imperial,

embora a sociedade brasileira estivesse passando por transformações profundas, sua ordem política mantivera-se como um universo fechado. Os valores e o funcionamento efetivo das instituições políticas limitavam-se a cidadania plena e o espaço de debate público a um seletivo grupo de iguais (ALONSO, 2002, p. 51).

Existem diversos estudos sobre a geração de 1870, sendo que em vários deles pesa a acusação de que não houve uma interpretação da realidade brasileira, mas sim a imitação de teorias estrangeiras. No estudo: *Crítica e Contestação: o movimento reformista da geração de 1870*, realizado por Ângela Alonso, a autora apresenta uma nova forma de análise para essa geração, ao entender que as formas de pensar e de agir estão em íntima conexão, não havendo possibilidade em compreendê-las separadamente. Dessa forma, a autora entende que a geração de 1870 foi permeada por uma experiência compartilhada que se expressou através de seus membros e em suas intervenções políticas (ALONSO, p. 36).

O sentido principal do movimento intelectual da geração 1870 foi a intervenção política. Argumento que grupos politicamente marginalizados pela ordem imperial recorreram ao repertório estrangeiro e à própria tradição nacional em busca de recursos para expressar seu descontentamento. Suas opções teóricas adquirem, assim, uma dimensão inusitada: auxiliam na composição de uma crítica ao *status quo* imperial (ALONSO, p. 36).

Com a morte precoce de seu irmão Antônio, e após sofrer inúmeras críticas e frustrações como engenheiro e homem de negócios, em fins da década de 1870, André se engaja na campanha abolicionista, participando da fundação de algumas sociedades que se empenharam lutando contra o trabalho escravo no Brasil. Na década de 1880, Rebouças se sobressai como publicista, abrindo uma nova perspectiva de vida e ação. Nesse momento, André altera sua concepção de mudança social, assumindo uma nova visão sobre o império, percebendo que somente com a intervenção do Estado Imperial poderiam ser superados os interesses oligárquicos e possibilitando a construção da nação como idealizava. Segundo Rebouças, “A liberdade e, principalmente, a igualdade, [...], viriam pelas mãos do imperador, protegidas dos instintos predatórios das casas senhoriais pela ação ilustrada e reformadora daquele governante” (CARVALHO, 1996, p. 40). Nos anos 80, a concepção de um Estado “interiorizado” no indivíduo que esteve presente em seu pensamento nos anos de 1870 desaparece:

[...] os interesses oligárquicos dominantes no país e responsáveis pelo bloqueio à maior parte de seus empreendimentos levam Rebouças a admitir que somente os interesses não conduziram o país a uma solução democrática, sendo necessária uma lógica reguladora que, acima dos apetites, viesse a “moralizá-los” e a garantir uma igualdade sustentada na lei. Esse, afinal, o percurso que levaria Rebouças a caminhar de um ideal americano, nos anos 70 uma democracia social, para a defesa de um Estado centralizado, eticamente orientado, que ele identificaria, na década seguinte, na figura do imperador (CARVALHO, 1996, p. 44-45).

Rebouças passou a entender que somente com a sujeição, ou seja, com ordens vindo de “cima para baixo”, e não mais pela liberdade e pelo individualismo, a realidade brasileira poderia ser alterada. O engenheiro fez parte de uma corrente abolicionista que teve em seu programa reformista o objetivo de eliminar os pilares que se assentava a tradição brasileira. Inteiramente envolvido com a questão agrária, ao idealizar uma “democracia rural brasileira”, Rebouças atacou fortemente o latifúndio e a monocultura. Para André,

“A escravidão não está no nome, mas sim no fato de usufruir do trabalho de miseráveis sem pagar salário ou pagando apenas o estrito necessário para não morrer de fome. Aviltar e minimizar o salário é reescravizar. Mesmo nos países que se supõem altamente civilizados, a plutocracia faz todo o possível para reduzir o salário ao mínimo absoluto; a landocracia, principalmente, é reescravizadora por atavismo: não compreende a agricultura sem escravo ou sem servo da gleba...” (JUCÁ, apud CARVALHO, 1996, p. 49).

A luta pela abolição da escravatura acirrou os ânimos dos grandes proprietários brasileiros, que viam no horizonte o surgimento e o fortalecimento dos questionamentos que buscavam alterar a política, a sociedade e produzir o surgimento da cidadania, em que os indivíduos passariam a lutar pelos seus direitos, sendo guiados pelo Estado. A luta contra os grandes proprietários teve como base o conflito pela alteração do monopólio da terra, buscando implantar uma política que estimularia a pequena propriedade. Assim, o posicionamento abolicionista de Rebouças fez parte de um conjunto maior de reformas, que continha a luta contra as oligarquias e o desejo de fazer florescer no Brasil o verdadeiro sentido da *res publica*. O objetivo de Rebouças era maior, era poder tirar do papel um projeto de Brasil, um país moderno, em desenvolvimento e rumo ao progresso. Para isso, travou o ataque contra a “flacidez moral de uma ordem cindida entre senhores e servo [...]” (CARVALHO, 1996, p. 49). As formas de dependência pessoal existente na monarquia brasileira e a subordinação do trabalhador frente aos grandes proprietários manteriam a reprodução da escravidão. Assim, o embate contra o monopólio da terra e o sistema agrário foram pontos importantes no pensamento de André Rebouças.

Com a Proclamação da República, aos 15 de novembro de 1889, André Rebouças partiu, acompanhando a família imperial, com destino à Europa. Ele havia se posicionado contra o movimento militar, permanecendo em seu auto-exílio entre 1889 e 1898, ano de sua morte. Durante esse período Rebouças esteve em Lisboa, onde atuou como jornalista correspondente do *The Times*, de Londres. Depois disso, transferiu-se para França, na cidade de Cannes, até a morte de D. Pedro II. Depois foi trabalhar em Luanda, na África. Sua última moradia foi em Funchal, na ilha da madeira, a partir de meados de 1893. Nesse momento de sua vida Rebouças já sofria graves problemas de saúde, além de um forte abatimento pela sua condição de exílio (CARVALHO, 1999, p. 43-44).

André Rebouças foi um homem que buscou, de diversas formas, o rompimento das amarras que a tradição e o conservadorismo traziam para o país. Assim, quando foi proclamada a República o seu sonho de desenvolvimento e modernização foram reduzidas, ou até mesmo eliminados, acompanhando o trajeto de D. Pedro II.

André Rebouças foi encontrado morto aos 9 de maio de 1898, em um penhasco de cerca de 60 metros de altura, em frente ao hotel onde vivia. De acordo com Sydney M. G. dos Santos,

[...] nada há nos escritos de André que caracterizasse um suicida potencial. De qualquer modo a situação psíquica de um doente que se sabe incurável, em estado de penúria financeira, numa debilidade tal que já não lhe permitia sequer o atendimento ao leve esforço de escrever cartas mesmo curtas, bem explicariam uma decisão súbita, num passeio à beira do rochedo do qual despencou (SANTOS, 1985, p. 518).

O presente trabalho se divide em três capítulos. No primeiro, encontra-se a discussão sobre as influências recebidas por André Rebouças e que serviriam de base para o seu pensamento. Assim, nesse primeiro momento não será estudado diretamente esse brasileiro, mas sim, a parte teórica e o contexto histórico que viriam a estruturar o engenheiro e sua atuação no Brasil, modelando sua compreensão de mundo e de toda uma geração no país. Será apresentado o conceito de secularização, relacionando-o ao surgimento da modernidade e toda a sua concepção de indivíduo do ideário iluminista. Assim, a mudança de um mundo estruturado pela tradição religiosa para uma visão antropocêntrica, dessacralizadora, baseado na racionalidade, na razão, altera a concepção de indivíduo e até mesmo do próprio Estado, buscando retirar a religião da esfera pública e transferi-la para a esfera privada, possibilitando ao indivíduo a liberdade de escolha. Em oposição ao novo modelo de homem moderno que surgia, a Igreja católica assumiu uma postura conservadora, entrando em conflito com o novo panorama social. Com seu posicionamento ultramontano, a Igreja passou a sofrer o ataque anticlerical. Nesse primeiro momento será estudada também a influência que teve a colonização portuguesa e o modelo de padroado implantado em terras brasileiras. Finalizando, será apresentada as raízes do anticlericalismo e sua presença no Brasil.

A partir do histórico de conflito entre Igreja católica e Estado, assim como o questionamento sobre tal união, será apresentado no segundo capítulo, a partir de artigos retirados do periódico *O Novo Mundo*, o processo de *desencantamento do mundo* existente dentro da própria religião e sua relação com o processo de secularização. Surgindo daí uma clara diferenciação entre o catolicismo e o protestantismo, proporcionando ao fiel uma postura diferenciada frente à esfera religiosa e a esfera pública. Será destacado o embate entre visões de mundo opostas, entre o catolicismo e o protestantismo, e entre o mundo moderno e o discurso pregado pelo catolicismo, podendo ser destacado nas páginas d' *O Novo Mundo*, nos artigos de André Rebouças e dos demais escritores que contribuíram com o jornal, entre eles José Carlos Rodrigues, proprietário e editor do periódico.

No terceiro e último capítulo será trabalhado o papel da imprensa no discurso anticlerical. Apresentando o jornal *O Novo mundo – Periódico Ilustrado do Progresso da*

Idade, publicado em Nova Iorque, entre 1870 e 1879, que foi o primeiro do gênero editado e publicado nos Estados Unidos, em língua portuguesa, para a distribuição e circulação no Brasil. O jornalismo e a imprensa, passam a ser constantemente referidos como meios poderosos de influenciar a sociedade, discutindo questões sociais, políticas e todos os assuntos que de alguma forma, trariam algum ganho à sociedade, passando a ser vista como um importante papel no processo civilizatório. Nesse periódico, André Rebouças, ao lado do protestante e amigo, José Carlos Rodrigues, publicou diversos artigos. No *O Novo Mundo*, encontra-se o reflexo do pensamento de toda uma geração brasileira que desejava levar o país ao progresso, tendo nos Estados Unidos o modelo a ser seguido. Finalizando o capítulo, será apresentado o debate a respeito dos questionamentos em torno do registro eclesiástico católico de nascimento, casamento e principalmente sepultamento, presente no Brasil do final do século XIX e no pensamento do engenheiro André Rebouças.

O ponto de partida para a produção desse trabalho esteve nos diários escritos por André Rebouças, selecionado por Ana Flora e Inácio José Veríssimo em uma seleta intitulada: *André Rebouças - Diário e Notas Autobiográficas*, que compreendem os anos de 1838 a 1898. E na *Revista O Novo Mundo*, sendo um árduo trabalho conseguir levantar todos os exemplares de 1870 a 1879.

O anticlericalismo no Brasil ainda é pouco estudado, e se sabe muito pouco sobre as formas e os métodos com que se combateu a influência da Igreja Católica, seu pensamento e ensinamentos. Não foi apenas no Brasil que houve uma resposta à romanização ou ao ultramontanismo católico do século XIX. Outros países, como Portugal, que também foram influenciados pelo discurso moderno, e que também reagiram ao conservadorismo da Igreja, possuem estudos sobre o anticlericalismo.

Na atuação e nas obras de André Rebouças, pode ser claramente identificado o conflito entre visões de mundo opostas. De um lado a visão da Igreja católica e toda uma tradição, uma compreensão de mundo; do outro, a visão de um “novo homem”, o homem moderno, racional. Existem várias pesquisas sobre André Rebouças, sua geração e seu período, mas poucas deram a devida atenção e tratamento para o seu posicionamento anticlerical, ponto fundamental em seu discurso progressista.

CAPÍTULO 1: SECULARIZAÇÃO E ANTICLERICALISMO NO TEMPO DE ANDRÉ REBOUÇAS: O SÉCULO XIX E SEUS MODELOS.

Para que se possa compreender o pensamento anticlerical de André Rebouças no Brasil do final do século XIX, é preciso retomar um período anterior e estudar as bases que produziram os alicerces desse homem moderno e de toda uma geração de pensadores. Dessa forma, será apresentado os conceitos e o contexto que nortearam a formação desse engenheiro.

Em um primeiro momento, será trabalhado o conceito de secularização, o surgimento de um novo entendimento de indivíduo, tendo como base a liberdade em todas as suas ramificações, cabendo somente ao indivíduo a escolha. Havendo a partir daí a contínua luta para que a religião se restringir-se à esfera privada. Acompanhado esse processo, encontra-se o desenvolvimento da modernidade e dos Estados Nacionais, passando, a partir daí, a haver o conflito entre as esferas religiosa e política. Para entender o conflito entre Igreja e Estado, e a busca por fazer valer sua visão de mundo, retomamos a herança deixada pelos portugueses. O modelo de união entre os poderes foi trazido para o Brasil na colonização, sendo a raiz para as discussões anticlericais, que agitaram uma geração de brasileiros a partir da década de 1970.

Nesse primeiro capítulo não abordaremos diretamente o engenheiro André Rebouças, sendo importante apresentar as raízes de seu pensamento e das influências que teve. As teorias, as ideias e a trajetória histórica do século XIX e dos séculos anteriores ajudarão a compreender o pensamento e a atuação de Rebouças ao longo desse trabalho.

1.1. Religião e secularização no pensamento iluminista.

André Rebouças viveu em um contexto marcado por grandes alterações nos elementos cognitivos, estéticos e morais da sociedade. A fim de compreender o pensamento desse autor é necessário retomar o macro processo de secularização em que esteve inserido. Devido à variedade de acepções e de atributos semânticos associados ao termo, há uma grande dificuldade para defini-lo. Entre as diversas teorias de secularização, é utilizado o conceito de Peter L. Berger, que se ajusta à abordagem acerca do embate entre as concepções católicas ultramontanas e o anticlericalismo de André Rebouças.

Peter L. Berger, entende o conceito de secularização como

[...] o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo. Quando falamos em cultura e símbolos, todavia, afirmamos implicitamente que a secularização é mais que um processo socioestrutural. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo (BERGER, 1985, p. 119-120).

Berger entende a secularização como o "processo através do qual alguns setores da sociedade e da cultura são retirados do domínio das instituições e dos símbolos religiosos", ou seja, significa que a religião, por meio de um processo gradual, tende a perder sua autoridade, tanto como instituição quanto formuladora de visão de mundo humana. O autor também afirma que a "individualização" surgiu como efeito socioestrutural e sociocultural desse processo, a partir da transferência da religião da esfera pública para a esfera privada (BERGER, 1995, apud MARTELLI, p. 294). Fernando Catroga, ao analisar as teorias sobre secularização, acrescenta que a perda das instituições religiosas de sua significância social ocorreu "em consequência da irradiação de princípios informadores da mundividência moderna, nomeadamente o crescimento da consciência do eu, correlato de uma nova experiência do tempo e da certeza de que os homens seriam capazes, cada vez mais, de 'fazer' a história" (CATROGA, 2006, p. 16). De acordo com Ângela Randolpho Paiva, "a religião deixa de ser gradualmente a esfera global e perde seu caráter universal, passando a ser uma das tantas esferas disponíveis no processo de secularização" (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 11). A autora entende que,

[...] com o retraimento da esfera religiosa para o privado, passa a existir a possibilidade de realização do que Habermas (1990) chamaria de "projeto de modernidade", quando esforços se concentram em desenvolver uma ciência objetiva, a moral e leis universais, e a autonomia da arte, de acordo com suas lógicas específicas (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 10).

Segundo Berger, a secularização não é um fenômeno uniforme. Ela atinge a população de formas diferentes, mesmo que ela possa ser vista como um fenômeno global das cidades modernas. De acordo com o autor, a modernização e ocidentalização são fatores fundamentais para tal expansão. Por entender que a secularização não se reduz a nenhuma explicação

monocausal, “não se deve considerar que o fator religioso opere isolado dos outros fatores, mas sim que ele se mantém numa contínua relação dialética com a infra-estrutura “prática” da vida social” (BERGER, 1985, p. 123).

Desde já, é importante frisar que a “saída da religião” não significa o abandono, ou fim da fé religiosa, mas na verdade, significa o abandono de um mundo estruturado pela religião. Ou seja, “[...] a saída da religião é uma passagem para um mundo em que as religiões existem, mas no interior de uma forma política e uma ordem coletiva que já não são mais determinadas por ela” (GAUCHET, 2003, p. 22).

Feita essa ressalva, é preciso destacar que, a partir do século XVII, narrativas seculares tenderam a substituir a cosmologia cristã, refletindo as novas concepções das relações sociais no ocidente. Um novo indivíduo começou a surgir, tendo base em novos estudos, novas descobertas, buscando consolidar um novo posicionamento social com ele próprio e com o mundo ao seu redor, evidenciando as profundas mudanças em direção a uma visão de mundo antropocêntrica. O entendimento da relação entre indivíduo e sociedade passou a ser alterada com o surgimento de um indivíduo com direitos. Na visão moderna, a religião passou a ser uma das diversas interpretações da vida, devendo deixar de interferir diretamente na esfera pública. Nesse contexto também está o surgimento dos estados nacionais (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 7-8).

No momento em que o indivíduo começou a questionar a realidade que o cercava e discordar dos dogmas que eram tidos como universais, passou a buscar uma postura pró-ativa de atuação, ou de protagonista. De acordo com Ângela Randolpho Paiva, os conceitos de liberdade e igualdade significarão “valores imprescindíveis no processo de secularização: liberdade é o pressuposto universal dos direitos civis e a igualdade é mesmo condição para que direitos possam ser usufruídos” (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 17).

Em um sentido amplo, de acordo com Cesar Alberto Ranquetat Jr., o fenômeno histórico-social da secularização estava relacionado com o avanço da modernidade. Para o autor, “[...] o direito, a arte, a cultura, a ciência, a educação, a medicina e outros campos da vida social moderna se baseiam em valores seculares, ou seja, não religiosos” (RANQUETAT Jr., 2008, p. 61). Danièle Hervieu-Léger, afirma que “a primeira característica da modernidade é colocar à frente, em todos os domínios da ação, a racionalidade, ou seja, o imperativo da adaptação coerente dos meios aos fins que se perseguem” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 31).

Para que se possa entender a importância do processo de secularização, é utilizado o estudo *A religião na democracia: o caminho do laicismo* de Marcel Gauchet como referência para esclarecer as raízes de um processo de longa duração, tendo a “saída da religião”, separação entre Igreja e Estado, como a grande característica da modernidade. Para o autor, a sociedade europeia que era concebida como um todo, guiada inicialmente pelas normas da Igreja Católica, em sua relação com o transcendente, passou, paulatinamente, para a ordem do governo do imanente, do querido, “desejado” e não apenas “recebido”, na qual o rei absolutista, o rei do “direito divino”, alterou a ordem do social prevalecendo a razão do Estado que, a partir daquele momento, teve como dever defender a vontade dos cidadãos.

Para Gauchet, Inglaterra e França representam simbolicamente “os dois grandes modelos históricos de implantação da democracia moderna no Estado-nação”. Esses dois países aplicaram um “procedimento de segregação e articulação de dois âmbitos de convivência que em sociedades não ilustradas, não existiam nesse grau ou neste modo de diferenciação: a esfera pública e a esfera privada” (GAUCHET, 2003, p. 11). Buscando evidenciar sua teoria, Gauchet utiliza a realeza francesa, uma representação religiosa com rosto político, que era, em seu entendimento, a heteronomia materializada, o poder, que se propagava em todas as ramificações do laço social em sua escala hierárquica, com o intuito de mostrar até que ponto a religião participava na administração do coletivo. Não será aprofundado aqui o exemplo utilizado pelo autor, sendo importante evidenciar apenas o seu objetivo.

O mais proveitoso desse exemplo é que, graças ao seu poder simbólico, ressalta claramente que a dimensão de alteridade que implicava o religioso não desaparece por arte da magia quando se abandona a justificação religiosa do poder. O poder vinha do Outro, caía do alto e se impunha sobre a vontade dos homens. As revoluções modernas – a revolução inglesa, a revolução americana e a revolução francesa – devolveram-no a terra, à altura dos homens. Mais ainda, o fez surgir desde baixo, o constituiu mediante um ato expresso da vontade dos cidadãos. Antes encarnado naquele que nos transcendia, agora será somente delegado de nossas expectativas (GAUCHET, 2003, p. 22).

Outro ponto apresentado por Gauchet é a importância da Reforma Protestante, a ruptura luterana e calvinista do início do século XVI, na busca para entender a mutação religiosa operada na modernidade. O autor afirma que comumente há uma supervalorização da revolução religiosa em “vista da revolução política, que na realidade constitui sua aplicação em outro terreno durante a primeira metade do século XVII, e que é

cronologicamente acompanhada pela revolução científica, a revolução da física de Galileu”. Dessa forma, a Reforma Protestante possibilitou uma revolução política afetando diretamente o conceito de Estado (GAUCHET, 2003, p. 42). Ou seja, para Gauchet, supervalorizamos a emancipação individual do crente em relação a Deus, não dando a devida importância à emancipação religiosa do princípio coletivo encarnada no Estado, o Estado soberano, centrado na figura do rei de direito divino. O Estado, para promover a paz, necessita desvincular-se da adesão confessional e colocar-se acima da Igreja, prevalecendo os interesses da cidade dos homens, subordinando as coisas sagradas.

É exatamente nesta mudança na forma do Estado, operada a partir da própria religião, que está a base do pensamento moderno. Da mesma forma, a subordinação do religioso ao político é condição prévia para a liberdade de consciência, devido à abertura que se dá à tolerância, tomada agora como um princípio. Esse modelo se repetiu em quase todos os países europeus durante a primeira metade do século XVIII. Por volta de 1800, de acordo com Gauchet, teríamos entrado definitivamente em outro universo, onde a dinâmica da história teria nos levado a uma nova ordem predominantemente guiada pela razão. A sociedade, nas palavras do autor,

[...] não atuará mais no marco de uma subordinação do religioso ao político, mas sim, principalmente, de uma separação entre Igreja e Estado, separação inscrita no grande movimento liberal que caracteriza a modernidade jurídica: a dissociação entre sociedade civil e Estado. A fórmula absolutista (ou do absolutismo democrático) de uma subordinação do religioso ao político inscrevia-se em uma concepção monista do corpo político: somente existe uma esfera coletiva que, em sua organização hierárquica, é em última instância uma esfera política. A novidade essencial do século XIX é colocar em marcha uma bipartição do coletivo entre uma esfera da vida pública e uma esfera dos interesses privados, onde a família se une com a empresa, fixando toda a dificuldade em como deixar entrar as Igrejas nessa esfera (GAUCHET, 2003, p. 50).

A tese de Gauchet é que houve uma mutação da autoridade por delegação divina mediada pela Igreja para uma forma de autoridade representativa, legitimada por processo de delegação, executado pelo coletivo, pelos cidadãos, composto, por sua vez, por indivíduos visto como iguais. Sendo que os elementos não mudaram, mas sim sua apresentação e distribuição (GAUCHET, 2003, p. 23). Isso significa que “houve uma recomposição do conjunto do mundo humano por reabsorção, reforma e reelaboração daquele que, durante milênios, tinha o rosto da alteridade religiosa” (GAUCHET, 2003, p. 24). Importante ressaltar que essa alteração não se dá fora do religioso, mas em conjunto com ele. Em sua dimensão

mais profunda, a retirada da religião é a transmutação do antigo elemento religioso em algo distinto da religião, mas não menos sagrado (GAUCHET, 2003, p. 24). Segundo Eric J. Hobsbawm, em seu livro *A era das Revoluções 1789-1848*, durante grande parte da história, os termos em que a grande parte dos homens pensavam o mundo, eram os termos da religião tradicional. Para o autor,

[...] de todas as mudanças ideológicas, esta é de longe a mais profunda, embora suas consequências práticas não fossem mais ambíguas e indeterminadas do que então se supunha. Em todo caso, é a transformação mais inaudita e sem precedentes (HOBSBAWM, 2007, p. 304).

Ao entender o processo de saída da religião como uma reestruturação e não simplesmente como uma ruptura, Gauchet faz uma observação. Ele questiona a capacidade explicativa ou compreensiva dos conceitos de “laicização” e “secularização”, ao dizer que não dão conta do sentido último do processo, apesar de admitir que ilustrem adequadamente sua superfície. Para o autor o termo “secularização” denota que

[...] a ordem institucional, as regras formais da vida em comum, são obtidas como resultado da deliberação e da vontade dos cidadãos. Esses cidadãos podem pronunciarse eventualmente em nome de suas convicções religiosas, mas somente se admitem previamente que a política não está determinada pela religião. Nesse sentido, a religião não é a primeira e pública, e a ordem política não é anterior e superior a vontade dos cidadãos, cujas convicções são essencialmente privadas. A ordem política já não está submetida a fins religiosos: deve ser concebida ao contrário para autorizar a coexistência de uma pluralidade de fins legítimos. Dessa necessidade surge, se não há separação jurídica entre Igreja e Estado, ao menos a separação de princípio, do político e do religioso, e a exigência de neutralidade religiosa do Estado (GAUCHET, 2003, p. 25).

De acordo Danièle Hervieu-Léger, provavelmente, o traço fundamental da modernidade está na oposição entre a sociedade regida pela tradição, “na qual se impõe a todos do exterior”, e a sociedade que tem no próprio indivíduo o poder de fazer a história, “legislador de sua própria vida, capaz igualmente, em cooperação com outros no centro do corpo cidadão que com eles forma, de determinar as orientações que pretendem dar ao mundo que rodeia” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 32-33). Para a autora, junto à modernidade há uma organização social específica, caracterizada pela especificidade de cada instituição. Dessa forma,

[...] o processo de racionalização por mais relativo e contraditório que seja, se manifesta principalmente na especificação dos diferentes domínios de atividade social. Nestas sociedades, o político e o religioso se separam; o aspecto econômico e o doméstico se dissociam; a arte, a ciência, a moral, a cultura constituem igualmente registros distintos nos quais os homens realizam sua capacidade criativa. Cada uma dessas esferas funciona segundo uma regra do jogo que lhe é própria: a lógica do político não se confunde com a da economia ou com a das ciências; o domínio da moral não é regido pelas mesmas regras da arte. Claro, relações múltiplas e interferências fazem estes domínios interagirem, e a autonomia própria de cada um é apenas relativa (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 33).

Para a autora, olhando a história é possível afirmar que a diferenciação das instituições é produto de conflitos, avanços e retrocessos, pertencentes a um processo de longa duração que tem características diferentes nos países em que se fez presente. Indissociável a esse processo, encontra-se a emancipação progressiva da ordem temporal da tutela da tradição religiosa. Dessa forma, um dos marcos da modernidade, se não o principal, é que “[...] a tradição religiosa não constitui mais um código de sentido que se impõe a todos” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 34). O caso francês mais uma vez nos serve de referência para exemplificar o que acaba de ser dito.

Roger Chartier, em seu livro *Origens Culturais da Revolução Francesa*, questiona, no capítulo *Descristianização e Secularização*, se devemos adotar plenamente a ideia de que o “desligamento” do catolicismo data do século XVIII, tendo a França pré-revolucionária como corolário dessa mudança. Partindo dos escritos de Tocqueville, Chartier desenvolve todo o capítulo, tendo como ponto de partida o sentimento anti-religioso presente nos franceses do século XVIII. Assim, a Revolução Francesa teria seguido a linha de uma revolução religiosa, erguendo uma “nova religião”, tendo como base a crença na virtude inata do homem.

Outra questão colocada pelo autor é se a transferência de sacralidade, de uma fé religiosa para uma fé no homem, seria um fenômeno absolutamente novo, presente no contexto revolucionário. A partir desses questionamentos, o autor afirma que na França pré-revolucionária “[...] mudanças fundamentais estavam transformando o pensamento acerca de assuntos essenciais” (CHARTIER, 2009, p. 152). As práticas difundidas pela Igreja Católica

por mais elementares que fossem, sem dúvida moldaram uma identidade básica entre os fiéis, uma identidade em que as repetições dos mesmos gestos implantava em todos uma consciência direta de pertencimento e embutia um ponto de referência vital que emprestava significado ao mundo e à existência (CHARTIER, 2009, p. 151).

Mas essa “religião da estabilidade”, na expressão de Chartier, camuflava profundas diferenças na relação entre os fiéis e a Igreja. Para o autor, durante o século XVIII, já era possível ver alterações nas atitudes relativas à morte, assim como, o crescimento de práticas contraceptivas, a redução do número de padres e a mudança nas categorias sociais em que se recrutava o clero. Para Chartier,

[...] se a França passou por um processo exclusivo de secularização entre 1750 e 1775, foi sem dúvida porque tanto a sensibilidade como a sociabilidade se modificaram. Os cristãos seculares não se afastaram dos ensinamentos e da ética da Igreja Católica, eles igualmente abandonaram as instituições da Igreja (CHARTIER, 2009, p. 158).

Um dos motivos para essas alterações estava na “secularização da estrutura mental do povo, que fez com que as pessoas abandonassem os compromissos religiosos mais evidentes” (CHARTIER, 2009, p. 159). Essa seria uma das grandes alterações da sociedade, saindo de uma sociedade tradicional, para algo diferente, novo. Nas palavras de Alphonse Dupront:

É certo que durante as décadas finais do século XVIII o desenvolvimento de longo prazo de um processo de secularização ou “civilização” (termo da época) atingiu seu pico [sua] tendência básica foi exaurir os mitos sagrados, eliminar todos os mistérios, de modo a manifestar uma sociedade “civil”, perfeitamente homogênea, onde a quintessência do seu ato social devia se tornar pública (DUPRONT, 1965, p. 225 apud CHARTIER, 2009, p. 161).

Mas Chartier alerta que mesmo sendo a secularização da estrutura mental do povo uma das razões do rompimento com a tradição, esse sinal não revela por si só ser sua razão fundamental. Dessa forma, o autor busca auxílio nas hipóteses formuladas por Michel de Certeau (1975) e Dominique Júlia (1988) para clarificar tal abandono.

O primeiro ponto levantado é a divisão da Igreja, a qual entra em um conflito interno devido ao abalo sentido após o surgimento e a consolidação das várias formas de protestantismo. O segundo ponto refere-se ao declínio da igreja como referência para as pessoas. O aumento da migração populacional, o aumento da circulação de material impresso, o contato com novos costumes, trouxeram novos padrões de comportamento em comunidades que antes estavam “fechadas” ao mundo exterior. Esse contato permitiu conhecer algo diferente dos “velhos ensinamentos”. Chartier deixa claro que esse “encontro” aconteceu primeiramente nas cidades, consideradas “a vanguarda no processo de secularização, sendo as

primeiras a abandonar as prescrições e proibições da Igreja” (CHARTIER, 2009, p. 164). Para o autor,

[...] a tendência de secularização durante o século XVIII precisa ser vista, como nos lembra Michel de Certeau, dentro de um processo de longo prazo de mudança, de uma organização religiosa da sociedade para uma ética política ou econômica. A transformação mais fundamental que ocorreu entre os séculos XVI e XVIII foi na verdade, a substituição da religião pela política – a política da razão de Estado e do absolutismo – como princípio organizacional e quadro de referência para a sociedade francesa. As estruturas e práticas religiosas pareciam intocadas por essas transformações; na realidade, foram reutilizadas e rearticuladas de acordo com novos princípios formais comandados pelas exigências do rei, do Estado e da ordem social (CHARTIER, 2009, p. 165).

Dessa forma, durante a segunda metade do século XVIII, o abandono e a desvinculação da Igreja podem ser entendidos como sinais de enfraquecimento e de perda de sentido para uma nova ética, uma ética autônoma, tendo como base a utilidade social. Ou seja,

[...] a brecha entre a experiência espiritual – exilada das questões mundanas, relegada à vida interior, mística no sentido primordial do termo – e o comportamento cristão público, daí em diante sujeito às exigências seculares da “politização”, foi a pedra angular da secularização, habitando o próprio coração dos triunfos da Igreja da Contra-Reforma (CHARTIER, 2009, p. 165).

Segundo Chartier, a referência religiosa não havia sido eliminada, o que teria acontecido foi a transferência silenciosa da sacralidade. O afeto e a emoção que faziam parte das representações cristãs foram sobrepostos pelos valores patrióticos, cívicos, orientados para a família.

Todo esse processo foi aprofundado no século XIX, que se caracterizou, no mundo ocidental, pela predominância da ideia de ciência moderna e racional, a qual se colocava em oposição à tradição, ao religioso e ao misticismo. Somaram-se a isso, as noções de positivismo, cientificismo, empirismo e evolucionismo. Nesse processo, “as bases filosóficas da modernidade ocidental revelam uma concepção de mundo e de homem dessacralizadora, profana, que contrasta com o universo permeado de forças mágicas, divinas das sociedades tradicionais e primitivas. O desenvolvimento da ciência, da técnica e do racionalismo faz recuar as concepções sacrais e religiosas do homem e mundo” (RANQUETAT Jr., 2008, p. 61). Nesse sentido, o

[...] século XIX foi, sem dúvida, sob certo ponto de vista, iconoclasta. A “morte de Deus”, decretada pela filosofia e pela ciência, certamente contribuiu para a revisão que se efetuou então na história do cristianismo e na de seu fundador: Jesus Cristo. O projeto liberatório do pensamento, com raízes no Iluminismo, o desenvolvimento da biologia, da filosofia, da história, e o rigor científico que acompanhou o desenvolvimento desses estudos, favoreceram um processo de questionamentos e indagações, como não se havia visto até então. [...] Obviamente, a Igreja do período, preocupada em cercear o pensamento humano nos limites do que determinava como verdade, não acompanhou esse movimento e acabou chocando-se com pensadores de posturas não endossadas por ela [...] (BUENO, 2000, p. 14).

A socióloga Ângela Randolpho Paiva, ao estudar o catolicismo e o protestantismo, e o grau de abertura, inserção social, que essas religiões proporcionam aos seus fieis na sociedade, destaca que na esfera religiosa católica não havia a possibilidade para a discussão dos direitos individuais, pois entravam em conflito direto com a essência de sua prática religiosa. Fazia parte dos direitos individuais a liberdade de pensamento, de opinião e de expressão. No catolicismo, “o direito cristão mantinha a visão cosmocêntrica católica inalterada, não constituindo nenhum desafio à prerrogativa da Igreja católica que se arvorava detentora do monopólio da verdade absoluta” (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 20). Dessa forma, o direito do cristão restringia-se à participação nas práticas religiosas, destacando “a necessidade de o fiel reconhecer obediência e respeito à hierarquia em um mundo em que prevaleciam muito mais deveres do que direitos” (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 20). A mesma autora acrescenta que

[...] o direito cristão tem necessariamente de estar em oposição ao direito do ideário iluminista, pois a Igreja Católica não poderia abrir mão de suas prerrogativas de representar a verdade absoluta sem que abalasse profundamente sua própria teodicéia. Pode-se então entender melhor o forte sentimento anticlerical nos países católicos daqueles que defendiam os novos princípios do individualismo, quando ‘um homem vale um homem’. Da mesma forma, a atuação incansável da Igreja católica nessa reorganização das relações sociais foi sempre no sentido de mitigar a força do ideário iluminista nos países onde tinha grande influência de atuação, [...] (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 20-21).

Somente com a saída da individualidade cultivada na tradição católica, na qual o indivíduo restringia-se a um mundo interior, retirando-o de uma participação mais ativa na esfera pública, e o crescimento da reivindicação dos valores que estavam presentes na nova concepção de indivíduo, é que surge um indivíduo com maior possibilidade de ser agente. A visão de mundo católica passou a ser ameaçada pela nova concepção de indivíduo do ideário iluminista. Essa nova concepção entrava em choque tanto no plano institucional, quanto no

plano individual, com o posicionamento defendido pelo Vaticano. No plano institucional, “colocava em xeque a estabilidade promovida pela organicidade da visão de mundo católica, com sua ênfase na hierarquia e centralização da prática religiosa e o conservadorismo nas relações sociais”; já no plano individual, “desafiava a individualidade que era tradicionalmente cultivada no catolicismo, que levava o fiel a viver sua religiosidade num mundo interior e não promovia qualquer possibilidade de participação na esfera social” (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 19-20). O individualismo foi,

[...] o resultado de um processo lento da passagem dessa visão orgânica do mundo – momento em que o indivíduo não tinha escolha fora da Igreja e tudo se resumia a uma questão de ter mais ou menos crença (Schluchter, 1990) – para um mundo que se abria aos poucos para novas concepções: uma diferenciação crescente, uma pluralidade de opções narrativas inexistentes até então, e o surgimento do Direito de caráter universal (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 14).

A alteração que ocorreu a partir de um processo de longa duração na concepção de indivíduo, o qual passou a ser guiado por novas visões de mundo, uma visão racionalista, também podem ser observadas por meio da alteração do Estado e de sua relação com a Igreja católica através do tempo.

Para que se tenha uma melhor compreensão da relação entre Igreja e Estado, e o que essa união significou na construção histórica do Brasil, é necessário retomar a origem de tal processo e analisar alguns pontos importantes na história do mundo ocidental. Tomando como ponto de partida o surgimento do Estado moderno, de acordo com Valeriano Altoé, “o Estado, no sentido moderno da palavra, Estado unitário dotado de poder próprio, independente de quaisquer outros poderes, começou a nascer na segunda metade do século XV na França, Inglaterra e Espanha” (ALTOÉ, 1993, p. 41). O autor afirma que grande parte das teorias políticas medievais apresentavam uma concepção negativa do Estado. Devido à natureza má do homem, a “[...] finalidade do Estado não era exclusivamente promover o bem, mas controlar, com a espada da justiça, o desencantamento das paixões que tornasse impossível e inviável qualquer espécie de convivência política” (ALTOÉ, 1993, p. 41). Dessa forma, não caberia ao Estado a salvação do homem, mas sim à Igreja. Neste sentido, o Estado funcionava apenas como um auxiliar da Igreja.

A união entre poderes temporal e espiritual teve início no Império Romano, em 313. O catolicismo passou a ser a religião oficial do Estado, sacralizadora do poder e da ordem vigente. De acordo com Francisco José Silva Gomes, “por meio do monopólio dos bens

simbólicos e de um único código religioso de base, o aparelho eclesiástico conquistou hegemonia em torno de uma unanimidade formal” (GOMES, 1998, p. 39). Esse modelo possibilitou a imposição do catolicismo a todos os grupos sociais, “funcionando como promotora da coerção social [...], as diferenças e pluralismos eram submetidos ao crivo do discurso oficial monopolizado pela Igreja e pelo Estado” (GOMES, 1998, p. 39).

De acordo com Ângela Randolpho Paiva, a Igreja católica, a partir de Constantino, passou a ser uma organização burocrática e fortemente hierarquizada, prevalecendo a centralização do poder, o conservadorismo e a visão cósmica do mundo em sua concepção de salvação, sendo essas características determinantes para a sua sobrevivência e universalidade. Toda essa burocratização não exigiu um envolvimento pessoal do fiel na prática religiosa, sendo esse envolvimento específico do clero. A autora, ao citar Bourdieu, em seu livro *A Economia das Trocas Simbólicas* (1987), diz que a “naturalização das relações sociais cultivada na cosmologia católica se ajustou como uma luva para a manutenção de relações sociais também autoritárias e hierárquicas [...]”, legitimando a classe dominante, ao mesmo tempo em que “compensava” a classe dominada (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 22). Nas palavras da autora,

[...] há um distanciamento progressivo das coisas mundanas e a ênfase da salvação é colocada na mediação do clero e pensada para uma vida após a morte. Essa concepção religiosa, que resulta ser centralizadora, hierárquica, autoritária e formal, permite ainda que se expliquem as relações sociais de forma naturalizada, tornando a ideia de salvação descolada da vida mundana (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 22).

Dessa forma, a liberdade valorizada no catolicismo não gerava qualquer tipo de ação social. A igualdade era exaltada para uma vida após a morte, justificando dessa forma, a permanência de bases sociais desiguais. O direito cristão católico “significava acima de tudo uma constante busca pelo todo harmônico, dificultando o surgimento de uma concepção de direitos onde estivesse implícita a possibilidade da diferença e pluralismo [...]” (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 23).

Com o surgimento dos Estados modernos a relação existente entre Igreja e Estado começa a sofrer alterações, principalmente após o advento da Reforma Protestante desencadeada por Lutero. Valeriano Altoé, buscando apresentar as mudanças ocorridas com o nascimento do Estado moderno, e a alteração na relação existente entre altar e trono, retoma Max Weber e seus tipos puros e ideais de poderes legítimos, sendo eles, o tradicional, o

racional e o carismático. Na compreensão de Valeriano Altoé, Weber definiu como poder tradicional, o modelo em que

[...] o motivo da obediência situava-se na crença da sacralidade da pessoa do soberano. No poder racional, o motivo da obediência era a crença na racionalidade do comportamento conforme a lei. No carismático, a motivação vinha da fé nos dotes extraordinários do chefe (ALTOÉ, 1993, p. 48).

No Estado moderno, o que se viu, foi a passagem do modelo de Estado tradicional para o modelo racional. Essa mudança trouxe consigo um processo de secularização ou de emancipação do Estado dos negócios religiosos. Altoé chama a atenção ao dizer que “o processo de desmonopolização ideológica da parte da Igreja não foi tão linear como tinham acreditado os escritores liberais do século passado” (ALTOÉ, 1993, p. 48). Mas acrescenta que foi importante, ou até mesmo fundamental, a ideologia liberal ter assumido um caráter leigo ou secular para o desenvolvimento do Estado tal como conhecemos hoje.

A partir do século XIV, iniciou-se um processo de dissociação e conseqüente secularização da vida civil. A construção racional do Estado avançou e validou-se pelo jusnaturalismo em vigor na época. Ao lado desse processo, cresceu também, a secularização da autoridade política e da vida civil. Valeriano Altoé apresenta outra informação importante para que se possa compreender o processo de mudança na relação entre Igreja e Estado. Segundo o autor, dois processos opostos possibilitaram a afirmação de uma nova cultura:

[...] de um lado, iniciou-se o declínio da filosofia escolástica, declínio este compartilhado com o Império e a Igreja católica, que tinham sido até então as instituições organizadoras e controladoras da vida social, política e ideológica. De outro lado, surgiu uma racionalidade nova, prática e terrestre, mais voltada para objetivos e finalidades imanentes. Passou a dar importância à indução em detrimento da dedução. Com isso, a teologia foi descartada e em seu lugar colocada a ciência (ALTOÉ, 1993, p. 65).

Como conseqüência da construção racional do Estado e da secularização da vida política e civil, Altoé conclui que [...] “enquanto o Estado tornava-se mais independente da Igreja, a Igreja, por seu turno, ia se tornando cada vez mais dependente do Estado” (ALTOÉ, 1993, p. 66). Após a Revolução Francesa, a hegemonia ideológica que a Igreja católica detinha na Europa foi superada. A partir desse momento, de forma gradual, a direção

intelectual e moral da sociedade deixaram de ser regida pela Igreja católica. Nesse panorama, a Igreja

[...] foi o aparelho intelectual orgânico de maneira ‘totalitária’ e ‘monopolística’ enquanto respondeu satisfatoriamente aos problemas que a sociedade lhe propunha. Porém, quando um outro mundo começou a surgir, o ‘novo’ entrou em conflito com o ‘velho’, sem que esse conseguisse renascer ou transformar-se (ALTOÉ, 1993, p. 68-69).

O processo de secularização da teoria política foi se expandindo, e nos séculos XVII e XVIII, [...] “a fôrma teológica, que tinha até então moldado os temas políticos, foi quebrada” (ALTOÉ, 1993, p. 222). A política tornou-se uma ciência, não se baseando mais nas autoridades religiosas. Por outro lado, [...] “sob orientação dos papas, a Igreja católica condenou todas as ideologias modernas nascidas das revoluções liberais, em particular da mais importante delas, a Revolução Francesa” (ALTOÉ, 1993, p. 64). A crítica feita pela Igreja às ideologias modernas não tinham como finalidade apenas impugnar as doutrinas adversárias, mas também, buscaram impedir que tais ideias se disseminassem no povo cristão.

Com a formação dos Estados nacionais modernos e o advento da Reforma Protestante a relação entre Igreja e Estado passou a ser revista. Conhecido como jurisdicionalismo de estado, os governos passaram a buscar a soberania política indivisível e sem concorrência com a Igreja. Dessa forma, “o papado [...] foi obrigado a assumir uma postura de subordinação aos reis em matéria de assuntos eclesiásticos no interior dos estados” (GOMES, 1997, p. 47). Apesar dessa nova forma de relação, a união entre o poder temporal e espiritual foi mantida.

Foi somente a partir do advento da Revolução Francesa, em 1789, com os seus fundamentos secularizantes, que a união entre Igreja e Estado foi atacada diretamente. Para Francisco José da Silva Gomes, atividades como a administração de asilos, hospitais, cemitérios, orfanatos, escola, entre outros, que eram predominantemente exercidas pela Igreja, passaram a ser reivindicadas pelo Estado. Assim, “defendia-se, [...], a passagem da caridade cristã em relação ao irmão para a assistência pública estatal em relação ao cidadão, substituindo o conceito de assistência pelo de previdência e seguridade social” (GOMES, 1997, p. 73). A legalização do divórcio e do casamento civil, a laicização das escolas, acompanhada da supressão do ensino religioso, os cemitério públicos, também são exemplos

do distanciamento, ou de busca por ruptura, que o Estado colocou em prática impondo sua soberania.

Segundo José Theodoro Mascarenhas Menck, a Igreja teve sua credibilidade abalada, passando a ser vista como “a causa do atraso político, econômico e social dos países, ou regiões onde o catolicismo era preponderante [...]” (MENCK, 1996, p. 31). O autor ainda acrescenta que se julgava que a liberdade do pensamento protestante fosse o motivo para que Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos prosperassem. Para Menck, a Igreja católica estava despreparada para os novos desafios que se erguiam, passando “a condenar a sociedade civil e execrando os tempos modernos”, se fechando nela mesma (MENCK, 1996, p. 31-32). Philip Hughes entende que

[...] os papas da restauração do século XIX (1800-1878) eram todos eles excelentes criaturas, alguns de intocável capacidade, mas eram todos homens do século XVIII, aliás da era absolutista, da qual esse século era popularmente um símbolo, nenhum deles compreendia realmente o novo mundo gerado pela Revolução, não souberam como lutar contra ele nem como convertê-lo (HUGHES, 1962, p. 258).

Dessa forma, para se compreender o Brasil do século XIX, é necessário retomar todo um contexto e processo histórico no qual esteve inserido. A partir de uma referência macro, que foi a trajetória do mundo ocidental, podemos analisar o Brasil e buscar apontar suas particularidades e as suas interpretações dos eventos que aconteceram, principalmente na Europa, e que mudaram a forma do homem encarar o mundo.

1.2. Religião e secularização no pensamento liberal no Brasil.

Buscando analisar a relação entre Igreja e Estado no Brasil do século XIX e as consequências de tal união no desenvolvimento do país, é necessário retomar as raízes dessa relação e relembrar a herança deixada pelos colonizadores portugueses. Valeriano Altoé, afirma que “durante o antigo regime, a Igreja e o Estado português firmaram relações por meio do sistema de padroado” (ALTOÉ, 1993, p. 21). Havia nesse sistema uma colaboração entre o poder político e o poder eclesiástico, de forma que cabia ao Estado “o compromisso de esforçar-se pela difusão da fé católica em suas colônias, ao passo que a hierarquia eclesiástica trabalharia pelo sucesso do projeto de colonização das terras descobertas” (ALTOÉ, 1993, p. 21). De acordo com Ângela Randolpho Paiva,

[...] o vaticano cedia parte de seu poder centralizador para o monarca de Portugal, que assegurava a propagação do catolicismo. Num primeiro momento, foi um regime dos mais convenientes para Roma, pois garantia a evangelização das terras descobertas e a certeza de que estas terras seriam católicas (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 52).

José Theodoro Mascarenhas Menck acrescenta que o padroado, desenvolvido no século XVI, ainda permitia ao rei o “privilégio de apresentação de nomes para os cargos eclesiásticos e no recolhimento dos dízimos, bem como na sua administração, com a obrigação de sustentar os membros do clero” (MENCK, 1996, p. 41).

Valeriano Altoé afirma que, com frequência, questiona-se o motivo para que a união entre Igreja e Estado ocorrida no século XVI na Península Ibérica tenha acontecido tardiamente. Para o autor, tanto Portugal quanto Espanha ainda não havia erigido um Estado forte. Dessa forma, a Igreja [...] “constituiu a instituição dominante e também presente em todas as esferas da sociedade espanhola e portuguesa”, e complementa, [...] “por isso, a Igreja detinha em suas mãos o monopólio de todos os meios para a salvação” (ALTOÉ, 1993, p. 21-22). Em Portugal toda a população era obrigada a aceitar o catolicismo, cabendo à administração cristã a conversão dos infiéis ao cristianismo e a preservar a fé nos domínios portugueses.

Altoé ainda escreve que, até a primeira metade do século XVIII, cultural e politicamente, Portugal estava mais próximo ao modelo de um reino da cristandade medieval do que ao modelo de Estado moderno. Portugal, de acordo com o autor, esteve isolado da fermentação cultural que então acontecia em grande parte da Europa. Essa distância ao espírito moderno só passou a ser alterada a partir da segunda metade do século XVIII.

Citando Riolando Azzi, Altoé afirma que o iluminismo português [...] “esteve mais próximo do século XII europeu que do verdadeiro iluminismo do século XVIII. Além disso, Portugal mantinha reservas em relação ao pensamento liberal e democrático, que estava ganhando importante espaço no mundo ocidental” (ALTOÉ, 1993, p. 24-25). O modelo de iluminismo que foi proposto pela reforma pombalina, manteve inalterada a concepção absolutista de poder. Sua finalidade era trazer algumas novidades “modernas” para uma monarquia absolutista sacralizada.

Até meados do século XVIII, Portugal manteve, de forma mais ou menos estável, a antiga ordem de dominação colonial, que teve como pilar o padroado régio. A coroa

portuguesa mostrou-se sempre submissa à Santa Sé. Mas esse posicionamento, tinha como finalidade [...] “o apoio moral do papado para a legitimação de suas aventuras expansionistas e conseqüente domínio sobre as terras descobertas” (ALTOÉ, 1993, p. 19). À medida que o Estado português ia se fortalecendo, as exigências feitas pelos reis portugueses por mais privilégios também aumentaram. A Contra-Reforma foi um ponto importante que justificou a aprovação, por parte da Igreja católica, aos pedidos de mais privilégios feitos pelos reis. O Papa, buscando o apoio dos reis católicos para se contrapor e frear o avanço da Reforma Protestante, iniciada por Lutero, atendeu às exigências da coroa ibérica. Para Altoé, “a consequência mais significativa da Contra-Reforma foi a de modificar radicalmente a situação política da Igreja nos Estados Católicos” (ALTOÉ, 1993, p. 19). O autor afirma que “a relativa autonomia da Igreja da Idade Média sucedeu em estreito e direto vínculo entre o Estado e a Igreja” (ALTOÉ, 1993, p. 19). Em consequência ao crescente aumento de privilégios concedidos aos reis de Portugal, a Igreja deixou de ser um poder ao lado ou a parte do Estado, passando para um poder a serviço do Estado (ALTOÉ, 1993, p. 21).

No Brasil, de acordo com Gilberto Paiva, a religião foi transplantada de Portugal junto com o projeto colonizador, predominando até o início da República, em 1889, a união entre Igreja e Estado. Essa relação foi “[...] mantida em ligação com a classe senhorial criada pela empreitada portuguesa e preservada nos meios baixos e pobres da população secundária” (PAIVA, 1999, p. 533). Para Thales de Azevedo,

[...] durante a vigência dos dois regimes de união, concreta e indubitavelmente o catolicismo foi a religião civil da metrópole e da coroa brasileira. Sob o regime colonial, as duas instituições estiveram de tal maneira ligadas que se confundiam: os valores morais pregados nos púlpitos e propagados pela catequese [...] eram os promovidos e preferidos dos estamentos dominantes e do Estado absoluto. A cidadania, a orientação política, a segurança pública eram traçadas por aqueles parâmetros, os governos seguindo suas próprias interpretações daqueles valores e normas, como princípios autônomos, motivados pela razão do Estado (AZEVEDO, 1981, p. 45).

Dessa forma, “não restava ao cidadão qualquer alternativa que não consistisse na conformidade integral e acrítica à versão do catolicismo em que o Estado se escudava para impossibilitar qualquer objeção e qualquer resistência ao absolutismo reinante” (AZEVEDO, 1981, p. 45). Conseqüentemente, o catolicismo ibérico importado para o Brasil, deixou pouco, ou nenhum espaço para o desenvolvimento de um indivíduo consciente de seus direitos, pois

[...] o católico vivia sua religiosidade em atitude de distanciamento das coisas do mundo – e o catolicismo ibérico era o que melhor podia representar a manutenção de um mundo mágico a ser valorizado em relação a um mundo terreno que deveria ser rejeitado [...] (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 40).

Segundo Randolpho Paiva, com o padroado os monarcas portugueses assumiram tanto o governo civil quanto o religioso. No Brasil colônia, a Igreja católica perdeu gradualmente sua autonomia e se enfraqueceu a medida que o Monarca aumentava o controle sobre o clero. Esse controle fica ainda mais rigoroso no período do padroado régio, “quando as ordens vindas de Roma dependiam da aprovação do Imperador para serem liberadas. Nessa relação promovida pelo padroado “[...] havia obrigações e deveres e não havia qualquer possibilidade de espaço para os direitos individuais. Apenas cabia o direito cristão” (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 53).

A autora ressalta que a crescente disputa de poder entre Igreja e Estado fez com que “as ordens religiosas que não eram subordinadas diretamente à hierarquia eclesiástica e prestavam contas primeiramente a um superior geral”, começassem a gerar conflitos (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 53). Em 1772, o Marquês de Pombal produziu uma reestruturação na universidade de Coimbra, em Portugal, remodelando a forma de ensino. Acompanhando esse contexto, em 1759, Pombal decretou a expulsão dos Jesuítas de Portugal e de suas colônias, entre elas a do Brasil, buscando combater sua crescente influência e ao poderio econômico das instituições monásticas. Após a expulsão dos Jesuítas, não houve entrada de novas companhias e as atividades missionárias, os seminários e os colégios, foram deixados de lado, pois, com as ações implementadas por Pombal, não havia mais condições de manter seu funcionamento. Esta atitude fez com que a esfera religiosa perdesse

[...] o caráter missionário que era marca registrada das ordens mais autônomas, prevalecendo uma prática religiosa descolada da realidade e com o clero subjugado, cujas práticas eram formais e dependentes, ou do Imperador, ou diretamente dos grandes proprietários da terra (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 54-55).

A vinda da família real portuguesa, em 1808, causou diversas alterações na colônia. Diferentemente das colônias espanholas, que tiveram seu processo de independência acelerado devido à situação da metrópole, submetida a Napoleão, no Brasil a presença da corte na colônia foi um fator de unificação, fazendo com que o processo de independência

brasileiro fosse um processo gradativo. Ao mesmo tempo, a descolonização deu seus primeiros passos devido às medidas tomadas por D. João VI, como a Abertura dos Portos e o decreto que mudou o papel da colônia brasileira, passando a ser Reino Unido a Portugal e Algarves.

Para João Fagundes Hauck,

[...] a memória das recentes convulsões da Revolução Francesa alimentava um temor quase obsessivo pelas novidades, termo que incluía os movimentos republicanos, as nascentes reivindicações sociais e o liberalismo em todas as suas acepções, principal nos campos político e religioso (HAUCK, 1992, p.77).

No Brasil, diferentemente do que ocorria na Europa, “os condenados livros franceses eram a leitura mais procurada pelas poucas pessoas de cultura, e principalmente o clero” (HAUCK, 1992, p. 77). Gilberto Paiva afirma que o clero brasileiro havia sido influenciado pelo iluminismo e pelo enciclopedismo. As ideias dos livres pensadores haviam sido adotadas pela universidade de Coimbra, onde estudaram parte dos futuros padres brasileiros. Junto a esses pensamentos somaram-se as influências liberais e republicanas. De acordo com Menck, as ideias liberais começaram a chegar ao Brasil de várias formas, quando o país ainda era colônia de Portugal. Elas estavam nos jornais e livros que eram trazidos da França, estavam também nas cabeças dos estudantes brasileiros que tiveram contato com a literatura liberal na Universidade de Coimbra, em Portugal, ou por meio dos refugiados liberais portugueses que vieram para a colônia. Menck fala que, a partir do século XIX, o Brasil passou a ser influenciado pelas concepções liberais inglesa, denominando esse período de segunda fase do liberalismo no Brasil. Nesse período, os ingleses exerceram bastante influência com uma forte presença econômica e militar em Portugal e no Brasil.

Segundo João Fagundes Hauck, o relacionamento entre o clero brasileiro e a cúria romana era quase nulo, o que permitia maior autonomia para a Igreja no Brasil. Mas ao mesmo tempo, estando sob o regime de padroado, os assuntos eclesiásticos restringiam-se aos órgãos do governo, o qual limitava as atividades pastorais dos bispos. A missão dos bispos de reger a Igreja “era quase anulada pela interferência no poder civil; o que deles principalmente se esperava era que mantivessem a disciplina do clero e pregassem ao povo a obediência” (HAUCK, 1992, p. 81). Hauck destaca que

[...] as poucas atividades dos bispos referem-se muito mais a problemas de prestígio pessoal ou de política, do que a preocupações reais pela religião do povo. Comum a quase todos os bispos é a participação direta na política, em funções de destaque, às vezes militando em campos opostos (HAUCK, 1992, p. 82).

Gilberto Paiva entende que “[...] talvez o efeito mais funesto da influência pombalina tenha sido a criação de religiosos e padres para os quais a atuação política se fizera natural, uma parte da vida eclesiástica [...]” (PAIVA, 1999, p. 537), e acrescenta: “o clero sendo politizado, não satisfazia nem a Igreja nem o Estado” (PAIVA, 1999, p. 537).

De acordo com José Theodoro Mascarenhas Menck, “todos aqueles que, direta ou indiretamente, já se dedicaram ao estudo da Igreja católica do Brasil, no século passado, são unânimes em reconhecer a sua debilidade” (MENCK, 1996, p. 35). No início do século XIX, a religião no Brasil encontrava-se em uma difícil situação. O que se viu foi a perda de identidade da instituição católica, onde “o padroado esvaziava de tal forma a função episcopal, que os bispos não chegavam a constituir um centro de unidade” (HAUCK, 1992, p. 13). Esse panorama possibilitou o surgimento de um catolicismo popular, de devoção pessoal e familiar, diferente do catolicismo oficial, institucionalizado.

Segundo Valeriano Altoé, após a independência do Brasil, em 1822, diferentemente do que aconteceu nas demais colônias americanas, o sistema de governo adotado foi a monarquia. Em terras brasileiras, buscou-se como referência as ideias vigentes na Europa, especialmente o modelo francês e Inglês. Mas, de acordo com Altoé, o movimento de independência brasileiro “aspirava unicamente à autonomia política e econômica em relação ao poder colonial” (ALTOÉ, 1993, p. 91). Ou seja, era uma liberdade “adaptada”, pois não pretendia tornar a nação em república, nem pensava em construir uma sociedade em que os homens se tornassem verdadeiros cidadãos, tendo indivíduos política e socialmente iguais (ALTOÉ, 1993, p. 91).

O regime de união entre o altar e o Trono, herdado do passado colonial, foi mantido no Império. Diferentemente da maioria dos países europeus católicos, o Brasil não buscou a separação entre as duas esferas de poder, “ao contrário, o novo Estado brasileiro independente procurou manter as leis, os costumes e a tradição portuguesas, entre elas o padroado, sob a forma de regalismo” (ALTOÉ, 1993, p. 83). Altoé entende que o catolicismo era um elemento básico para a organização política, pois somente ele era capaz de manter sólidos os vínculos sociais da nação. Dessa forma, “Estado e Igreja eram considerados como um binômio indissolúvel, no qual a sorte de um dos elementos dependia sempre do fortalecimento do

outro (ALTOÉ, 1993, p. 13). O Estado, com esse posicionamento, manteve seu principal aparelho de hegemonia, que era a Igreja. No Brasil, o catolicismo era aceito e praticado pela maioria da população, independente da camada social. Para o autor, [...] “o catolicismo funcionava como o principal elo entre os diversos grupos sociais e étnicos que compunham o Brasil colonial. O catolicismo era assim a chave para a compreensão da hegemonia dos senhores no Brasil” (ALTOÉ, 1993, p. 111). De acordo com Altoé, a religião católica foi

[...] a maior expressão da vida social no período colonial. A vida política, social, cultural e mesmo econômica do povo brasileiro colonial girava ao redor, não apenas da religião portadora de dogmas, mas, sobretudo, da celebração dos ritos e cultos. Toda festa, todo batizado, todo casamento, todo enterro eram celebrações religiosas. Também todo ato político era religioso. Estava assegurado à Igreja o controle de todos os processos sociais. As inúmeras festas cívico-religiosas, as infundáveis celebrações religiosas eram, na verdade, um eficaz meio de amalgamar crenças diferentes. Tradições lusas, cultos indígenas e manifestações religiosas africanas, tudo fazia parte de uma religiosidade que até causava perplexidade ao viajante europeu (ALTOÉ, 1993, p. 147).

A partir da Independência do Brasil, os laços que D. João tinha com a Santa Sé foram rompidos. O sistema de padroado era um acordo entre a Igreja católica e Portugal. Assim, com a independência do Brasil, D. Pedro I planejou uma missão para que fosse negociado com o papado o direito ao padroado e o reconhecimento do novo país. Em 1824, monsenhor Francisco Correia Vidigal, foi enviado a Roma, “em suas proposições deliberadamente regalistas, D. Pedro I ordenou ao monsenhor Vidigal que não cedesse a nenhuma exigência papal que limitasse o seu poder sobre as esferas de atuação da Igreja” (MONNERAT, 2009, p. 13).

Em 15 de maio de 1827, pela bula *Praeclara Portucalliae*, a Santa Sé concedeu a D. Pedro I e a seus sucessores, os direitos e privilégios de Grão-mestrado e padroado. Eram os mesmos direitos e privilégios que os reis de Portugal haviam tido no Brasil. De acordo com Francisco José Silva Gomes, a Igreja na colônia

[...] propiciara o consentimento dos diferentes grupos sociais ao sistema, à Igreja e ao Estado. As práticas sociais eram naturalizadas e/ou sobrenaturalizadas na consciência dos agentes sociais gerando conformismo e consenso social entre os fiéis católicos e súditos da coroa no bojo de um projeto unanimista da Igreja e do Estado. O consenso social era assim obtido sem que se fosse necessária a intervenção constante dos aparelhos de coerção (GOMES, 1998, p. 319).

Gomes afirma que o Estado Imperial, principalmente durante o segundo reinado, “desejava o apóio da Igreja, enquanto aparelho eclesiástico a serviço dos interesses do sistema” (GOMES, 1998, p. 315). Para o autor, “o Império, herdeiro do padroado colonial, considerava o aparelho eclesiástico católico como indispensável à manutenção da ordem estabelecida e à homogeneização dos padrões de comportamento da população” (GOMES, 1998, p. 315). Ao mesmo tempo em que havia um projeto conservador para a sociedade, o Estado Imperial sustentava a contradição de ter em sua ideologia elementos tirados do liberalismo⁵. Martha Abreu entende que o padroado era uma das grandes ambiguidades dos governos monárquicos ao dizer que

[...] se, por um lado, este sistema lhes conferiu uma legitimidade religiosa católica, por outro lado, entrou em confronto com a afirmação progressiva de uma tendência civilizadora e cientificista, defendida por segmentos da elite política e intelectual, pois os representantes do catolicismo romano, principalmente a partir da segunda metade do século XIX, passaram a assumir posições nitidamente antiliberais e antimodernas (ABREU, 1999, p. 311).

O regalismo que teve início com a reforma pombalina e que chegou ao Brasil quando este ainda era colônia portuguesa, foi, de forma gradual, se enrijecendo. Randolpho Paiva chama a atenção ao falar sobre o regalismo e a situação de dependência do clero brasileiro ao poder civil, ao dizer que vários eclesiásticos, dentre eles o padre Antônio Feijó na década de 1820, se alinharam ao Império, numa linha liberal, tentando impor limites à autoridade do papa. A autora também ressalta que o iluminismo defendido no Brasil do século XIX “[...] não trazia mudanças estruturais profundas, visto que era vivenciado ‘de cima’, ou melhor, por um grupo seletivo da sociedade brasileira” (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 55). Citando Viotti da Costa (1977), Ângela Randolpho Paiva diz que no Brasil somente os aspectos que se adequavam a realidade e atendiam aos interesses da elite brasileira foram utilizados, deixando de lado a parte mais radical dessa ideologia. A autora ainda acrescenta:

[...] enquanto na Europa o liberalismo abria possibilidades para um projeto ampliado de cidadania, no Brasil era um liberalismo permitido apenas a um grupo

⁵ De acordo com José Theodoro Mascarenhas Menck, sob o termo liberalismo há inúmeros conceitos e propostas. Para o autor, “sob essa expressão genérica, aparecem vários grupos defensores da liberdade, concebida como livre arbítrio, e da consequente emancipação, a mais ampla possível, do homem, o termo, em geral, significa uma crença difusa no valor do indivíduo, e na convicção de que a base de todo o progresso era a liberdade individual. Mais ainda, que o indivíduo deveria ter o direito de exercer sua liberdade ao máximo, desde que não viesse a infringir a liberdade dos outros” (MENCK, 1996, p. 42).

que pertencia à classe fundadora do Império. Era um “liberalismo conservador”, [...] (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 55-56).

Importante para que se possa entender a relação entre Igreja e Estado no Brasil, é compreender que, devido ao padroado régio, a esfera religiosa brasileira estava em um laço de dependência com o poder público. Essa relação, ao mesmo tempo, validava e reforçava as práticas autoritárias e conservadoras. Dessa forma, a união entre Igreja e Estado proporcionava a manutenção de um mundo mágico para as classes dominadas, ao mesmo tempo em que validava “uma ordem excludente, desigual e autoritária, oferecendo aos grupos dominados, paliativos em nome de recompensa final da vida eterna” (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 56). O que prevaleceu na esfera religiosa brasileira foi

[...] a *submissão* do religioso ao político, numa *centralização* necessária para seu controle; foi a manutenção de um *mundo mágico* para as classes dominadas na preservação de relações desiguais; foi ainda um *descolamento* da prática religiosa da vida cotidiana, pois esta é vivida em um formalismo que exige pouco do fiel na sua vida diária, neutralizando qualquer tipo de ação social; foi por último, um *distanciamento* da esfera pública, proveniente mesmo dessa magia preservada e do deslocamento de sua prática das questões sociais. Eram características que estavam longe de propiciar qualquer movimento em direção à participação social e o católico brasileiro vivia sua religiosidade sem nenhuma tensão com a esfera social, por mais injusta que esta fosse, porque a esfera religiosa simplesmente não fornecia munição para outro tipo de vivência. (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 57-58).

A Igreja católica, desde os primórdios da colonização do Brasil até o advento da República, esteve subordinada às ações do governo. Essa subordinação pode ser também encontrada na Constituição de 1824, onde, mesmo consolidando a religião católica com o direito de religião oficial do país, “[...] atribuiu no § 2º e no § 14 do artigo 102, meios de consolidar a soberania perante a Igreja, colocando-a social e economicamente dependente do Estado” (MONNERAT, 2009, p. 17). Segundo Patrícia Carvalho Santório Monnerat, no artigo 5º da Constituição de 1824, que permitiu às outras religiões o culto doméstico ou particular, com lugares destinados à sua prática, mas sem forma nenhuma exterior de templo religioso, o Estado teria assumido uma postura dual, pois ao mesmo tempo em que instituiu à Igreja católica como a religião do Império, também permitiu a liberdade religiosa. Outro ponto importante na Constituição é a obrigação que todos os cidadãos tinham em respeitar a opção doutrinal do Estado. Ninguém poderia ser perseguido por sua opção religiosa, uma vez que respeitasse a do Estado. Ao mesmo tempo em que o Império concedeu o privilégio à

Igreja católica de religião oficial, criou barreiras para o impedimento de sua atuação. Por meio do beneplácito imperial, o imperador poderia conceder ou negar o beneplácito aos decretos da Igreja católica, se esses não atendessem à Constituição brasileira. Dessa forma, o Império limitava a atuação do clero católico, uma vez que dependia da aprovação do imperador qualquer ordem vinda de Roma (MONNERAT, 2009, p. 19-20).

Após a Independência do Brasil, o clero brasileiro estava dividido em dois partidos. De um lado, encontrava-se o grupo liderado pelo padre Antônio Feijó, que tinha como principais aliados o bispo e parte do clero de São Paulo. Esses tinham o objetivo de formar uma igreja nacional, tendo seu centro de unidade em um concílio nacional, independente de Roma. De acordo com Gilberto Paiva, Feijó era regalista e defensor da abolição do celibato. Em oposição a essa proposta estava o arcebispo da Bahia, Dom Romualdo Antônio de Seixas, ultramontano, que propunha a formação de um clero ligado diretamente a Roma, com autonomia do poder espiritual em relação ao governo. Entre as medidas proposta pela ala dos reformadores conservadores estavam três pontos essenciais: “a valorização da missão espiritual em detrimento das atividades políticas [...]; a instrução religiosa do povo por meio da catequese e a independência da Igreja em relação ao poder temporal” (PAIVA, 1999, p. 534), mas sem acabar com o sistema de união entre Igreja e Estado. Gilbert Paiva acrescenta que tanto Feijó, quanto D. Romualdo eram deputados na Câmara Legislativa.

João Fagundes Hauck, afirma que, com a Independência do Brasil, ficou em evidência a necessidade de uma reforma na Igreja brasileira, “percebia-se que o clero não cumpria sua missão evangelizadora e ministerial” (HAUCK, 1992, p. 82). No Brasil,

[...] muitos sacerdotes viviam em concubinato, praticavam a simonia (tráfico de coisas sagradas ou espirituais), dedicavam-se a atividades economicamente rentáveis, e eram relapsos nos serviços religiosos não lucrativos (PAIVA, 1999, p. 534).

A divisão que havia no clero brasileiro ficou ainda mais clara e definida com a disputa entre duas formas distintas, dois modelos opostos que lutavam cada qual, com a sua visão de Igreja católica. Foi a reforma introduzida, inicialmente de forma modesta no Pará, por Dom Romualdo de Costa Coelho, que se ampliou pelo país. A reforma teve como base o conselho de Trento, buscando a formação de um clero ilustrado e santo, homens que viveriam pela Igreja. De acordo com André Luis Caes, Dom Antônio Ferreira Viçoso, Bispo de Mariana (1844-1875), foi o primeiro a ser indicado dentro da nova orientação política. O movimento

de reforma formou novos sacerdócios que completavam sua formação em Roma, fazendo com que os novos padres, ao retornarem ao Brasil, estivessem imbuídos do espírito de obediência e disciplina marcantes no pensamento ultramontano. Em busca de uma maior autonomia da Igreja, o modelo de reforma adotado levou o clero brasileiro a uma aproximação a Roma e às suas normas, dessa forma o relacionamento existente entre Igreja católica no Brasil e o Estado brasileiro tiveram seus primeiros desacordos. No Brasil,

[...] as lutas pela independência não encontraram uma aristocracia intelectual desmembrada do clero, puramente leiga. Quando se fundaram as escolas de direito em Olinda e São Paulo, em 1827, foram ambas estabelecidas em conventos, numa sobreposição de cultura profissional e eclesiástica; só aos poucos, daí por diante, o clero perdeu sua liderança intelectual. Até então a área de consumo intelectual era praticamente só o clero; em qualquer ramo que exigisse cultura havia padres e frades. Entre os deputados do início do Império os padres representavam, como corpo, a maioria; a maçonaria, instrumento de liderança e de poder, abrigava eclesiásticos eminentes; a política, em seu movimentos de vanguarda, era, em grande parte, obra de eclesiásticos, tudo isso em função do maior nível cultural do clero em relação a outras classes (HAUCK, 1992, p. 97).

A reforma fez com que a Igreja brasileira, principalmente no segundo reinado, se aproximasse e seguisse as normas vindas de Roma, afastando-se de um modelo mais “nacional”. Esse movimento de romanização produziu uma “‘europeização’ da instituição eclesiástica” (FRAGOSO, 1992, p. 144), afastando valores introduzidos pela cultura negra e indígena. Ao mesmo tempo, o clero brasileiro buscou afirmar, frente ao Estado, maior autonomia nos assuntos religiosos. O movimento de aproximação, empreendido por parte do clero brasileiro através de uma reforma, às normas ditadas pela Igreja romana, “se traduz na adesão aos princípios de uma campanha política e ideológica empreendida pela Santa Sé contra o liberalismo, o racionalismo, o protestantismo e a maçonaria” (MACHADO DE ABREU, 2002, p. 50). Dessa forma, o movimento de reforma conservador, que no Brasil havia começado de forma modesta no estado do Pará, se desenvolveu de forma gradual e ganhou forças. A reforma proposta pelo padre Antônio Feijó foi superada pelo modelo defendido por Dom Romualdo de Costa Coelho, que alinhou o pensamento católico brasileiro ao modelo de Igreja difundida por Roma.

No momento em que a Igreja se reestruturava e traçava novos caminhos, crescia na elite brasileira a influência do pensamento europeu, que, nas palavras de João Fagundes Hauck, alimentou um “liberalismo cheio de contradições, desligado das realidades brasileiras” (HAUCK, 1992, p. 98). Esse período representou para a Igreja católica

[...] um tempo de profunda fermentação em que se desenvolvia progressivamente, sobretudo no episcopado, a consciência da missão específica de Igreja bem como de sua autonomia face ao governo temporal. Sendo o apogeu do Império o apogeu também da ideia de um governo forte e centralizante, isso envolvia necessariamente um domínio exorbitante dentro do setor espiritual. Contra isso reage a Igreja. Mas reage igualmente contra a ideia antagônica que então assumia grande expressão: o liberalismo. De forma que, embora a Igreja estivesse a favor de um governo forte e centralizante e também estivesse convencida da união sagrada entre “altar e trono”, no entanto se recusava a continuar numa posição de subserviência diante do poder temporal (FRAGOSO, 1992, p. 151).

De acordo com Hugo fragoso, na visão liberal, a única solução que resolveria o conflito entre Igreja e Estado seria a separação completa as duas instituições, existindo a partir da separação uma Igreja livre em um Estado livre. Para o autor, “a união entre Igreja e Estado será sempre um ‘casamento híbrido’, ou se terá uma Igreja do Estado ou um Estado da Igreja” (FRAGOSO, 1992, p. 149).

1.3. Catolicismo e anticlericalismo: perspectivas e projetos.

De acordo com Steffen Dix, o catolicismo português teria vivido seu apogeu entre o início da expansão portuguesa até a era pombalina. Esse poder foi marcado pelo Concílio de Trento (1545-1563), que significou a intensificação do controle da prática religiosa presente durante o Antigo Regime. A Igreja católica, detentora de um vasto poder econômico e autoridade ideológica, influenciou na modelagem das mentalidades, no comportamento e nas atitudes da sociedade. Por quase três séculos, questões éticas, sociais, decisões políticas e econômicas da sociedade portuguesa tiveram profunda influência da Igreja católica (DIX, 2010, p. 10).

A aliança entre o Trono e o Altar representou a união entre duas instituições que buscavam se prestar mútuo apoio. Por meio dessa união configurou-se um pacto defensivo contra o questionamento ou ataque a Igreja e a Monarquia. Ao mesmo tempo, essa aliança assumiu o papel de instrumento de repressão a qualquer possibilidade de contestação. O relacionamento entre Igreja e o Estado Absoluto, integrava e validava, como princípio,

[...] uma concepção de sociedade em que a doutrina da origem divina do poder legitima a Monarquia, ao mesmo tempo que a doutrina da Igreja e a sua atuação na

vida da sociedade tendem a ser monopolizadas como instrumento da governação absolutista (MACHADO DE ABREU, 1992, p. 35).

A aliança entre as esferas temporal e espiritual começou a ser afetada pelo o avanço das ideias iluministas e pelo desenvolvimento do liberalismo. Em Portugal, a política do Marquês de Pombal, mostrou a mudança na forma de compreender a relação entre o Altar e o Trono, passando a questionar a religião e as práticas religiosas, indicando a gradual secularização da sociedade. Luís Machado de Abreu, ao citar José da Gama e Castro (1841), afirma que “a solidez e imutabilidade das duas instituições, bem como a estabilidade do vínculo que as une” (MACHADO DE ABREU, 1992, p. 37), nos leva “a não encarar a compatibilidade da religião católica com nenhuma outra forma de governo a não ser com a Monarquia Absolutista” (MACHADO DE ABREU, 1992, p. 37). A religião e o governo estariam de tal forma ligados, tão dependentes um do outro, que não seria possível alterar a natureza e o caráter do primeiro, sem que a do segundo também fosse alterada.

A partir do século XVII, com o início do movimento de secularização da sociedade, e com a intensificação desse processo no século XIX, Estado e Igreja passaram a se enfrentar e lutar, buscando um sobrepor o poder do outro. O final do século XVIII foi marcado pelo o surgimento de uma nova necessidade, “a construção da natureza humana a partir de um referencial dito científico” (MARTINS, 2008, p. 59). Progressivamente, buscou-se responder os questionamentos da humanidade não mais pela religião, pelo transcendente, mas pela ciência do próprio homem. Acompanhando esse movimento de desprendimento religioso e pela busca de novas respostas, a história de

[...] dessacralização do mundo se funde numa história de progresso do espírito humano. Pensadores como Voltaire (1694-1778) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), contribuíram no combate contra a credulidade supersticiosa do catolicismo francês e posicionando-se a favor da liberdade de consciência e da laicização do Estado (MARTINS, 2008, p. 59).

Nesse panorama de conflitos e de reestruturação da sociedade, encontram-se os anticlericais. A “crise das religiões cristãs tradicionais, os avanços do pensamento materialista, racionalista e científico, o surgimento de novas formas políticas de pensar o poder, fizeram parte da difusão das ideias anticlericais e de livre pensamento” (CONCEIÇÃO SILVA, 2003, p. 1).

De acordo com Áurea Paz Pinheiro, em oposição ao termo clerical, surgiu em 1852, na França, o termo anticlerical. Encontra-se a utilização do termo clerical, também na França, em 1848, mas sua utilização passou a ser mais intensa em jornais e livros a partir de 1860. Os defensores do termo anticlericalismo propunham combater a Igreja e suas intolerâncias. Para os anticlericais, “era grande o medo de que a Igreja se apoderasse do poder, recobrando o controle do espírito público, restabelecendo o reino da intolerância, da superstição e da inquisição” (PINHEIRO, 1999, p. 86-87). Dessa forma, a proposta anticlerical procurou libertar a sociedade da tirania irracional e da superstição, entendendo que era necessária a independência da sociedade civil frente a qualquer influência da Igreja católica, por entender que tal influência era um atraso para o desenvolvimento e progresso da sociedade. Lutando para que houvesse a separação entre Igreja e Estado, e contra a interferência religiosa nas atividades públicas, os anticlericais propagaram suas ideias defendendo a liberdade da sociedade opondo-se à ignorância e superstição imposta pela Igreja.

Importante ressaltar, que anticlericalismo não se confunde com ateísmo. Os anticlericais defendiam a limitação da influência da Igreja, principalmente a católica, na sociedade civil. A proposta anticlerical, para Pinheiro,

[...] não colocava em julgamento o cristianismo enquanto religião, mas a instituição da Igreja Católica Apostólica de Roma, bem como seus membros, que teriam um comportamento duvidoso, agindo em desacordo com o que eles mesmos professavam. Estariam então, pregando o que na prática, não eram capazes de cumprir. Clérigos com uma vida sexualmente ativa e pregando celibato, membros de uma instituição rica e falando da pobreza (PINHEIRO, 1999, p. 89).

Dessa forma, não havia na proposta anticlerical a indiferença à religião, nem defendiam um anticristianismo. Na verdade, acreditava-se que somente com a destruição da Igreja católica, enquanto instituição, seria possível um desenvolvimento pleno da sociedade, pois a interferência religiosa corrompia a sociedade impedindo o progresso.

Para Thales de Azevedo,

[...] a figura anticlerical mais longínqua, registrada na história das idéias ainda no paganismo é possivelmente a do filósofo Diágoras, discípulo de Demócrito, escravo alforriado, poeta lírico, natural de Milo, uma das Ilhas Cíclades do arquipélago grego, desiludido pela falta de punição de uma injúria que sofrera, revoltou-se contra deus com tal veemência que veio a ser cognominado Diágoras, o ateu (AZEVEDO, 1991, p. 21).

O clericalismo e o anticlericalismo, de acordo com Vitor Neto, são “duas faces da mesma moeda e só podem ser entendidas na sua relação dialética” (NETO, 2007, p. 165). Recorrendo ao seu poder espiritual, a Igreja católica buscou subordinar a sociedade civil à sua concepção de mundo. O poder político foi um dos métodos utilizados pela Igreja para alcançar a consciência individual. Assim, o embate entre os clericais e anticlericais se fez na busca pela transferência da religião para a esfera privada, defendida pelos anticlericais, além da defesa da liberdade de pensamento, separação entre Igreja e Estado e a independência do Estado frente à Igreja. Em seu significado último, “[...] o anticlericalismo tem uma dimensão totalizadora já que vai da ordem social ao ensino, das ideias aos costumes e tem relações com a religião, a cultura e os poderes (NETO, 2007, p. 166). Esse embate entre visões opostas teve como base uma ideologia racionalista. Com as transformações desencadeadas com a filosofia do humanismo no século XVIII, o indivíduo passou a ter uma nova forma de interpretar a sociedade em que vivia, essa ilustração permitiu o início do rompimento da antiga unidade que se fez por meio amalgama religioso/espiritual. Como o crescente questionamento feito pelo homem e pelo avanço da modernidade, esse próprio homem, passou a ser a medida de todas as coisas (AZEVEDO, 1991, p. 25). Thales de Azevedo afirma que a Revolução Francesa foi o episódio anticlerical mais violento

[...] no duplo sentido de oposição ao clero e protesto contra seus privilégios e de ódio à religião: o movimento que eclodiu com a tomada da Bastilha a 14 de julho de 1789, leva ao auge em 1793 o deliberado processo de ‘descristianização’ com a afirmação de que ‘a igualdade e a liberdade são seus únicos Deuses’. A ‘substituição da cruz pela liberdade’, a rejeição do culto cristão católico pelo culto da razão e do ser supremo (AZEVEDO, 1991, p. 26).

Segundo Eliane Moura Silva, ao seguir as ideias defendidas por René Rémond (1976), o anticlericalismo teria surgido como movimento somente a partir do século XIX, em oposição ao ultramontanismo, sendo ao mesmo tempo movimento e ideologia. Esse movimento não teria sido apenas uma ideologia negativa no campo das ideias, mas um campo fértil de proposições, de ideias políticas, que se fez presente na literatura e na imprensa. O anticlericalismo teria sido, na verdade, um campo de ação política que denunciou a postura da Igreja católica e que buscou construir um sentido moral/ético aparte ao defendido pela religião. O anticlericalismo pode se apresentar de formas diferentes, devido à diversidade teórica e conceitual que o cerca. Sendo assim, é necessário reconstruir o universo cultural de um determinado período ou evento, sendo possível falar em uma grande gama de formas de

anticlericalismo. Mas, “o que une tanta diversidade teórica e conceitual são temas clássicos: a Igreja vista como um corpo singular separado da sociedade; a Igreja como uma ameaça ao Estado, a Nação, ao indivíduo e a família” (CONCEIÇÃO SILVA, 2003, p. 3).

O movimento anticlerical criticou o clero católico e as riquezas da Igreja. Identificavam o clero como representante de um sistema que já não respondia às necessidades da sociedade, sendo considerado ultrapassado, intolerante e desprezível. Para os livres-pensadores, os padres e o todo o clero deveriam permanecer na sacristia e limitar-se à esfera privada. O indivíduo que deveria escolher sua religião, na verdade, na pauta anticlerical estava a defesa da liberdade de escolha em todos os âmbitos, assim como a liberdade de consciência.

Para se compreender o anticlericalismo, é necessário também entender o clericalismo, pois não há como analisá-los separadamente. Eles são movidos por um contexto específico, onde se opõem duas leituras diferentes da realidade social. São ideias destoantes de um mesmo panorama que gera o debate ideológico, cultural e político (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 52).

Para que a sociedade conseguisse alcançar um maior desenvolvimento, os livres-pensadores defendiam que o Estado deveria combater as pretensões clericais por meio de um poder político forte. Deveria extinguir o ensino religioso e implantar o ensino laico. Por meio de uma legislação concisa e forte, dever-se-ia defender a liberdade de cultos e acima de tudo, o poder político e constitucional deveria garantir a liberdade de consciência (SILVA, ano, p. 3).

O ensino confessional foi fortemente criticado pelos anticlericais por entender que essa forma de ensino formava maus cidadãos. Para Pinheiro, o ensino confessional formou “jovens com um comportamento passivo, resignado, dóceis e obedientes; consequência de um ensino carregado de imoralismos e vícios, ‘hostil ao progresso das luzes’” (PINHEIRO, 1999, p. 93). Em contrapartida, a Igreja católica pregava que por meio da instrução religiosa era que a sociedade seria salva dos erros modernos. A única forma de combater a degradação social e guiar as futuras gerações no caminho do bem, da moral e dos bons costumes seria somente através da educação religiosa (PINHEIRO, 1999, p. 56). Para o clero católico,

[...] o pai de família não deveria entregar a formação de seus filhos a educadores ímpios, pois estes tenderiam a afastar a religião da educação ou considerá-la com indiferença. A instrução sem religião estaria fadada à falsidade, seria desastrosa,

sem moral, uma vez que a base de toda a educação deveria ser buscada na religião católica (PINHEIRO, 1999, p. 56-57).

Por não seguir às “verdades” do evangelho, e ser um ensino “afastado” de Deus, a educação pública laica era criticada e tida como deficiente pela Igreja católica. Sobre esse olhar, o ensino laico seria incapaz de educar os homens, proporcionando o florescimento do egoísmo, da inveja e da maldade. No entendimento católico, a educação laica só formaria “pseudo-sábios e contribuiria para a dissolução dos costumes” (PINHEIRO, 1999, p. 59).

Procurando um controle total sobre a sociedade, em especial em sua luta contra a modernidade, a Igreja católica ultramontana, interferiu em vários setores da sociedade civil. A imprensa passou a ser censurada, sendo que os fiéis católicos não podiam ler determinadas publicações. A leitura passou a ser vista como uma ameaça grave ao modelo tradicional de família defendido pela Igreja. Áurea Paz Pinheiro afirma que

[...] o final do século XIX e início do século XX foi marcado por transformações evidentes na sociedade, novos costumes e novas ideias foram expostas à sociedade moderna. Foi atuante a ação da imprensa maçônica e anticlerical, que fazia duras críticas à Igreja, a seus dogmas e a seus ministros. Como um forte meio de comunicação da época, a imprensa anti-católica tentava fazer oposição à imprensa católica. (PINHEIRO, 1999, p. 77).

A Igreja católica condenou livros que ela entendia como uma leitura imoral, ditos obscenos. Livros que tratassem de astrologia ou de outras formas de adivinhação e feitiços, que atacavam o sacramento e o matrimônio ou pregavam o amor livre eram proibidos de serem lidos ou até mesmo guardados pelos fiéis católicos. Os romances, especialmente aqueles que procurassem excitar a sexualidade ou à depravação, eram condenados pela Igreja. Também proibidos foram os livros que pretendessem prever o futuro. Todo material que não era considerado próprio pela doutrina católica, era tratado como pecado e deveria ser expurgado. Autores como Voltaire, Zola, Vitor Hugo, Ernesto Renan, entre outros, foram considerados inimigos da Igreja e da Religião, sendo considerados malditos (PINHEIRO, 1999, p. 74-75). Buscando sempre desqualificar os impressos anticlericais ou qualquer leitura que se afastava de seus ensinamentos, o clero católico argumentava que a imprensa,

[...] que deveria ser uma fonte inesgotável de virtudes e sabedorias, teria se transformado em instrumento de negras paixões, em veículo de propaganda de corrupções e erros. Os jornais anti-católicos seriam os “Estupradores da Imprensa”, veiculando uma propaganda mentirosa, envenenada e funesta contra a Igreja,

contra o clero. A imprensa anti-católica era considerada como inimiga da ordem e da justiça, da moral e da religião, assim fundamentalmente que a opinião pública reprovasse tal imprensa, impedindo a entrada de tais periódicos em seus lares. Os católicos deveriam estar atentos a esses impressos imorais e irreligiosos, deformadores dos costumes tradicionais salutares das famílias, da ordem estabelecida (PINHEIRO, 1999, p. 81).

O Brasil do final do século XIX, principalmente a partir de 1870, foi marcado pela chegada de novas ideias que buscavam reformar o país. O liberalismo, o positivismo, o ultramontanismo, entre outras, são exemplos de correntes de pensamento que buscaram mudar a realidade brasileira. Essa nova filosofia que haviam acabado de chegar da Europa, “proporcionou debates e críticas contundentes referente ao então sistema sócio-político brasileiro. Temas como separação entre Estado e Igreja são vistos por muitos intelectuais como condição de possibilidade para a modernização brasileira (MARTINS, 2008, p. 63).

O questionamento e a luta contra a união entre Igreja e Estado é tema central no discurso laico. Segundo Ranquetat Jr., “[...] a laicidade é um processo social estreitamente relacionado com a esfera política. Refere-se à formação de um Estado desvinculado de qualquer grupo religioso e de um espaço público neutro em matéria religiosa” (RANQUETAT JR., 2008, p. 63). Dessa forma, o Estado deveria ser imparcial e tratar as religiões com igualdade e respeito. Somente com a autonomia do Estado, dos poderes e das instituições públicas, quando o poder político não for mais legitimado pelo poder religioso, e consequentemente, quando não houver a dominação da religião sobre o Estado e a sociedade, é que se pode falar em laicidade. No Estado laico estão dissociadas as leis civis das normas religiosas. A separação entre os poderes foi um dos aspectos centrais na concepção liberal do século XIX. Segundo Thales de Azevedo, o liberalismo se propôs a lutar contra todos os males que afligiam a sociedade. Compreendendo a Igreja católica como um entrave para o desenvolvimento social, o discurso liberal “apenas consentia em tolerar a profissão e a praticado catolicismo pelo cidadão particular”, não devendo interferir na vida pública (AZEVEDO, 1991, p. 14).

Do latim *clerkalis* herdaram as línguas latinas o *clerkal*, isto é o clérigo, o erudito, o culto, o ilustrado, no sentido intelectual. Com o iluminismo da renascença, [...], em lugar da teologia histórica compreensiva do cristianismo pré-medieval, aparece o desdobramento em teologia e filosofia, entendida esta última como um sistema científico do mundo concebido e desenvolvido por clérigos. Isto, por sua vez, trás a cizão entre cultura clerical e cultura laica com a secularização e racionalização orientando o sentido da história humana. E no âmbito político o afastamento, por

vezes a oposição e a hostilidade entre imperium e ecclesia. Com a reforma e a ilustração, acentua-se a contraposição da cultura laica à religiosa, a incompreensão entre uma e outra, doente aquela vê a última e seus adeptos, particularmente os teólogos e sacerdotes, como antagônicos, adversários, quando estes assumem posições na política, na educação. Na ética social essa vigência ou participação da religião nas instituições vem a ser caracterizada como clericalismo [...] (AZEVEDO, 1991, p. 31-32).

Ao se referir a enciclopédia portuguesa *Verbo*, de orientação católica, Thales de Azevedo nos traz uma importante contribuição para que se possa entender o conflito anticlericalismo versus clericalismo, ao dizer que definiu-se como clericalismo a “tendência ou pretensão de uma sociedade espiritual a interferir fora de seu campo de ação, tornando os poderes temporais instrumentos dóceis do seu predomínio’ [...]” (AZEVEDO, 1991, p. 32). Assim, quando a compreensão do homem referente ao mundo que o cercava passou a seu alterado, passando a questionar as “verdades” defendidas pela religião, e quando esse mesmo homem passou a atuar de forma ativa, a interferência do religioso na sociedade e em áreas que não deveriam estar necessariamente sobre sua orientação, começaram a ser confrontadas. Ai está a forma mais simples para o confronto entre clericalismo e anticlericalismo. Normalmente os anticlericais não se designam como tal. Sobre o título de livres-pensadores e racionalistas, lutam pela independência da sociedade civil e hostil à ingerência do clero na vida privada e nas atividades coletivas.

A imprensa foi uma recorrente forma para a divulgação das ideias anticlericais e pela defesa da reestruturação do Brasil na segunda metade do século XIX. Eliane Moura Silva fez um estudo sobre dois importantes jornais da propaganda do livre pensamento e do anticlericalismo. Os periódicos, *Lanterna* e o *Livre Pensador*, definiam-se como órgãos de propaganda anticlerical que denunciavam a Igreja Apostólica Romana e seus membros, “vistos como causadores de ignorância e miséria de populações inteiras pelo mundo” (SILVA, ano, p. 11). Ao mesmo tempo, defendiam projetos de constituição de uma sociedade laica, do progresso e da civilização.

A autora afirma que o movimento de livre pensamento e anticlerical esteve restrito, não alcançando todas as classes sociais, tendo repercussão entre profissionais liberais, pequenos comerciantes, funcionários públicos e algumas esferas da política. A propaganda anticlerical buscou apresentar o caráter nocivo e pernicioso da Igreja católica, procurando bloquear a ação católica. Em oposição aos ensinamentos da Igreja,

[...] devia-se investir forte na educação feminina e infantil, valorizando a racionalidade, a cultura, o trabalho, a igualdade, a moralidade pública, a ética pessoal e social, as artes, a sensibilidade, e uma espiritualidade desvinculada dos cabrestos de dogmas e instituições, etc (CONCEIÇÃO SILVA, 2003, p. 13).

O discurso anticlerical se validava pelo seu caráter internacional, o que era destacado de forma constante nos jornais. Tanto as perseguições como os avanços do movimento pelo mundo eram noticiados. Textos eram traduzidos de outras línguas para o português, buscando apresentar que o movimento de contestação anticlerical era ponto central no debate que envolvia o crescimento, desenvolvimento e progresso o ocidente. O livre pensamento foi uma proposta que teve como base a liberdade. Em contra partida, estavam os dogmas e as restrições impostas pela Igreja católica. Segundo Thales de Azevedo, a história das ideias no século XIX

[...] é toda uma história de debates, de controvérsias, de polêmicas entre os adeptos dos novos métodos do conhecimento e das novas concepções das coisas do homem, frutos da ciência nascente e do iluminismo que marcaram a chamada Idade da Razão, e de outro lado os partidários da filosofia escolástica e das teorias espiritualistas sobre a natureza e o ser humano (AZEVEDO, 1991, p. 123).

De acordo com André Luiz Caes, na manifestação histórica do catolicismo, existem duas realidades distintas: “a ‘ecclesia’ ou Igreja em sentido religioso, que acolhe todos os crentes, adeptos da mesma fé, e a instituição, organizada juridicamente e responsável pela evangelização e administração dos sacramentos” (CAES, 2002, p. 22-23). Assim, mesmo a Igreja tendo seu fundamento na fé, na religião, envolve-se e atua como uma instituição, desenvolvendo e defendendo seus interesses. Mas, Caes afirma que, às vezes o papel institucional entra em atrito com o próprio discurso religioso. A base do objetivo institucional era alimentar a fé e propagar a mensagem religiosa, mas, ao buscar sua expansão institucional, sua manutenção econômica e atuando politicamente, a defesa de seus interesses institucionais “[...] acaba por adotar métodos e medidas que, em muitos momentos, parecem inconsistentes ou incongruentes quanto ao objetivo, gerando as contradições e polêmicas que marcam a vida interna e o envolvimento externo da Igreja (CAES, 2002, p. 23-24).

A Questão Religiosa (1872-1875) marcou o momento mais crítico da relação entre Igreja e Estado no Brasil. A partir da segunda metade do século XIX, sacerdotes influenciados pela romanização, que defendiam uma maior rigidez da doutrina católica, passaram a contestar a ação do Estado, que impediria a propagação da fé católica. Os padres e a Igreja

ultramontana desejavam maior autonomia nos assuntos religiosos, mas, ao mesmo tempo, desejavam a permanência da união entre a esfera religiosa e a temporal, “[...] afinal, o vínculo ao governo era a garantia de que dificilmente faltariam recursos para as dioceses [...]” (MONNERAT, 2009, p. 3). Também, a subordinação ao Império significava a permanência da posição oficial no Brasil e de sua “quase exclusividade no terreno religioso diante de outras confissões” (MONNERAT, 2009, p. 4).

No Brasil, D. Antônio de Macedo Costa, imbuído da proposta da romanização, assumiu a diocese do Pará em 1861, e tentou reformar o bispado brasileiro, buscando implementar em solo brasileiro as novas ordens vindas de Roma, respeitando e obedecendo a autoridade do papa Pio IX. Nesse período, várias medidas foram tomadas pelo papa para confirmar dogmas católicos e para opor-se às doutrinas que entravam em choque com a Igreja.

Entre esses dogmas implementados por Pio IX, estava o *Syllabus Errorrum*, que condenava a Maçonaria, mas que não foi aprovado pelo beneplácito imperial, o que impedia que essa ordem papal fosse praticada em solo brasileiro. Em março de 1872, o padre Almeida Martins, fora escolhido por uma Loja Maçônica para ser o orador oficial de uma cerimônia em homenagem ao grão-mestre visconde do Rio Branco, celebrando a assinatura da Lei do Ventre Livre. O Bispo do Rio de Janeiro, D. Pedro Maria de Lacerda, discordando do evento, afastou o padre Almeida Martins até que esse renunciasse à Maçonaria. Mas o início do conflito entre Igreja e Maçonaria se deu com a interdição das Irmandades que se negaram a expulsar os integrantes maçons. Os ataques contra a Maçonaria tornaram-se mais fortes e frequentes por meio da imprensa, tanto Igreja quanto Maçonaria defendia e atacavam uns aos outros. Nesse conflito está a figura de D. Vital, que acabara de assumir o bispado de Pernambuco. Segundo Randolpho Paiva,

[...] a questão religiosa de 1872 representa o momento de rebeldia de um grupo de eclesiásticos frente à crescente submissão ao Monarca, colocando em evidência a precariedade do padroado régio, mas lembrando sempre que foi uma reação conservadora com o objetivo de aumentar a influência do Vaticano sobre o clero brasileiro (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 62).

D. Vital, e logo depois, D. Macedo Costa, decretaram a expulsão de todos os maçons das irmandades e confrarias. O conflito chegou à Coroa, que solicitou ao bispo D. Vital que se retratasse, mas esse não obedece à ordem. O Governo percebendo a gravidade do conflito

manda o barão de Penedo em uma missão junto ao Vaticano buscando o apoio do papa e a intervenção no caso. Devido ao posicionamento de D. Vital, que proibiu a celebração de missas encomendadas pela maçonaria e “[...] exortou ainda as confrarias religiosas a induzirem seus membros maçons a abandonarem as lojas, eliminando os que se recusassem a fazê-lo” (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 71), fundamentada em bulas não aprovadas pelo Imperador, logo não válidas, o posicionamento e as ações dos bispos foram interpretadas como desobediência civil. D. Vital foi preso e condenado em 1874 à pena de quatro anos de prisão, mesma pena recebida por D. Antônio Macedo Costa.

Os bispos D. Macedo Costa e D. Vital interpretaram no Brasil o conservadorismo pregado pelo papa Pio IX, mantendo a “[...] prerrogativa da Igreja de ser ‘mestra da verdade’, tornando o padroado régio inconcebível e a maçonaria uma obscenidade” (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 59). Ao mesmo tempo, “[...] foi também um momento em que se acirra um forte sentimento anticlerical na esfera política brasileira por parte dos liberais, que lutavam pela democratização religiosa [...]” (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 59). A Questão Religiosa, “[...] não representou nenhum movimento de mudança de orientação da Igreja na sua prática religiosa. Ao contrário, era um movimento centralizador, conservador e de resistência a qualquer ideia de direitos individuais” (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 101).

A Questão religiosa trouxe à tona um importante problema político, “a definição da natureza das relações entre os poderes temporal e espiritual e a determinação dos limites para a intervenção destes na organização social” (CAES, 2002, p. 61-62). Para André Luiz Caes, a Questão Religiosa apresentou mais que um conflito essencialmente político, esse fato histórico deixou amostra um amplo debate cultural entre um pensamento anticlerical e liberal e o posicionamento conservador católico. Caes afirma que esse evento produziu um enrijecimento ainda maior da estrutura institucional católica ao buscar defender seus interesses.

Os conflitos entre Igreja e Estado cresceram a partir da Constituição Civil do Clero (1790), na qual o poder político buscou afirma-se frente ao poder religioso submetendo a Igreja Romana aos seus interesses. O Estado passou a intervir de maneira ainda mais rígida sobre a Igreja, perseguindo os padres que não respeitavam à Constituição Civil do clero, fechando mosteiros e igrejas. Na carta “Quod Aliquantum”, de março de 1791, Pio VI condenou a Constituição Civil e às intervenções do Estado em questões internas da Igreja. Ao

mesmo tempo condenou as ideias de liberdade e igualdade (CAES, 2002, p. 65-66). Na visão da Igreja católica,

[...] os males do mundo moderno eram fruto da recusa das sociedades em aceitar a autoridade da Igreja, sendo que esta, na pessoa do Papa, devia voltar a desempenhar o papel civilizador que assumira na Idade Média, exercendo a função política de reunir as populações sob uma mesma autoridade legítima – a da religião católica – e mantenedora da ordem social (CAES, 2002, p. 66-67).

Em 1832, na encíclica “Mirari Vos”, o Papa Gregório XVI, condenou as chamadas “liberdades modernas” entendendo que a única forma de evitar a destruição da ordem política e social seria por meio da religião católica (CAES, 2002, p. 67). Com o Papa Pio IX (1846-1878), consolidou-se o ultramontanismo como visão de mundo católica. Dessa forma, “ao enfatizar, [...], a subordinação da ordem natural à ordem sobrenatural e da razão humana à fé, o ultramontanismo desqualificava toda e qualquer expressão do pensamento e da cultura humana que contrariasse a doutrina católica” (CAES, 2002, p. 68). O fiel católico devia viver seguindo às normas defendidas pela Igreja, que tinha como alicerces o desprendimento da vivência no mundo terreno. O fiel deveria “viver no mundo sem participar dele”, não havendo espaço para uma autonomia tanto espiritual quanto terrena. Dessa forma, o católico deveria seguir somente o discurso doutrinal da Igreja e sua interpretação dos fatos. Essa atitude implicou a redução do

[...] campo experiencial dos católicos, estimulados pela doutrina exposta, a assentar sobre os ensinamentos da Igreja toda a sua vida, desde a organização da vida familiar, a atitude no trabalho, a escolha do lazer, os juízos de valor sobre as circunstâncias da vida cotidiana (sexualidade, doença, cultura, educação, etc.) e as ideias políticas (CAES, 2002, p. 74-75).

A partir da década de 1840, iniciou-se no Brasil, um processo de reorganização da Igreja católica. Assim como houve na Europa, os conflitos entre a esfera espiritual e a temporal se acirraram, desencadearam uma rearticulação com a Sé romana, buscando recuperar sua capacidade de ação institucional.

No Brasil da década de 1870, assim como em outros países, como, por exemplo, em Portugal, surgiu um “movimento intelectual” que, influenciados pelas novas escolas europeias, buscaram divulgar e implantar uma nova forma de compreensão de mundo em terras brasileiras. Novas ideias, novas posturas, e uma visão moderna, fizeram com que o

trabalho, a iniciativa individual, a não intervenção do Estado em assuntos econômicos, e principalmente a liberdade, tomassem uma dimensão diferente, tornando-se ponto de partida para o homem moderno que reivindicou uma reformulação da sociedade.

A geração de 1870 estava afiliada às correntes de pensamento que defendiam novas ideias, como o cientificismo, positivismo, spencerianismo, darwinismo social, novo liberalismo e outras correntes modernizadoras. Esse movimento intelectual da década de 1870, de acordo com Ângela Alonso, teria sido a fase do nascimento de uma “ilustração brasileira” (ALONSO, 2002, p. 23). Segundo o pensamento da autora, esse movimento intelectual surgiu em meio a um conflito da ordem política imperial,

[...] embora a sociedade brasileira estivesse passando por transformações profundas, sua ordem política mantivera-se como um universo fechado. Os valores e o funcionamento efetivo das instituições políticas limitavam-se a cidadania plena e o espaço de debate público a um seletivo grupo de iguais (ALONSO, 2002, p. 51).

Segundo Roque Spencer de Barros, nos anos de 1870 e 1880, um grupo de pensadores tinham como objetivo central, por meio da ciência e da cultura, “ilustrar o país”, tendo como finalidade transformar as raízes do Brasil. A geração de 1870 foi considerada a primeira a pensar um projeto modernizador para o país, tendo como base a difusão de ideias evolucionistas e cientificistas, buscando construir uma nova identidade nacional. Alcançar o progresso era o objetivo dessa geração de brasileiros, valendo-se da ciência moderna, entendida como caminho para a administração pública (BARROS, 1986).

Dessa forma, pensar a sociedade brasileira do final do século XIX é perceber que os questionamentos levantados sobre o caminho adotado pelo governo Imperial e sua relação de união com a Igreja católica representavam um bloqueio, um impedimento para o desenvolvimento pleno da nação. O engenheiro André Rebouças, fez parte do grupo conhecido como geração de 1870. Esse grupo de intelectuais, influenciados pela cultura que crescia e ganhava forma na Europa e nos Estados Unidos, passaram a tentar implantar em terras brasileiras o progresso e o desenvolvimento. Mas devido à postura conservadora do Estado, buscando manter seu *Status Quo*, buscou impedir a disseminação dessas ideias modernizantes e impedir questionamentos mais profundos. Ao lado do Estado esteve a Igreja católica e sua visão cosmológica que se encaixava ao discurso monárquico.

Assim, para se compreender André Rebouças, é necessário primeiro entender seu contexto histórico e as influências que recebeu durante sua trajetória. Como será visto nos

próximos capítulos, os conceitos de secularização, modernização e de anticlericalismo, são ferramentas utilizadas pelo engenheiro como referência central para o desenvolvimento do projeto de um Brasil moderno e que deveria caminhar e alcançar o progresso de outros países. Na verdade, esses conceitos são a essência de toda uma geração de pensadores brasileiros que buscavam romper as amarras da tradição, seja ela representada pela Igreja católica ou pelo Estado monárquico.

CAPÍTULO 2: RELAÇÕES ENTRE O ANTICLERICALISMO DE ANDRÉ REBOUÇAS E JOSÉ CARLOS RODRIGUES

2.1. Protestantismo e catolicismo: visões distintas sobre a secularização no cristianismo.

O artigo *A Questão Religiosa*, publicado no periódico *O Novo Mundo*, datado de setembro de 1876, traz importantes questionamentos sobre a esfera política, social e religiosa brasileira. O autor, que não assumiu a autoria, inicia seu texto dizendo que as condições do Brasil daquele período denunciavam um contexto de crise nacional que requeria uma solução, rápida e enérgica. Tendo em vista o desenvolvimento, o progresso industrial, mesmo sofrendo uma intensificação da centralização política e administrativa, assim como a deficiência legislativa que impedia um crescimento da entrada de imigrantes no país, entre outros problemas, o país aumentou suas riquezas. Mas, apesar desse crescimento, “[...] a natural aspiração do gozo de todas as liberdades cada vez mais se acentua no país, embora ainda indecisa, intermitente, ilógica” (O NOVO MUNDO, 1876, p. 254).

No Brasil, segundo o artigo, havia dois partidos que desejavam a mesma coisa, enquanto um desejava a ordem sem exclusão de liberdade, o outro desejava a liberdade, mas sem a exclusão da ordem. Ou seja, buscavam a administração do governo, mas não traziam nenhuma grande alteração ao sistema. Mas qual seria o motivo para qual a esfera política se mantivesse inalterada? Esse foi o questionamento levantado pelo o autor, que logo traz a resposta. O motivo principal para a acomodação partidária e social estaria no poder pessoal. Dessa forma, seria necessário estudar as causas de tal poder e buscar exterminá-lo, ressaltando que, “[...] sem o que não poderá cessar si não com o emprego de meios extraordinários, qual a Revolução” (O NOVO MUNDO, 1876, p. 254). O poder pessoal teria tornado-se hegemônico devido ao não desenvolvimento dos partidos, sendo esses também dominados. O poder monárquico não teria encontrado resistência eficaz para que pudesse detê-lo, assumindo no poder moderador sua demonstração mais clara de poder e controle.

Tanto o partido conservador, quanto o partido liberal, não conseguiram alterar o panorama nacional, ou por não ter oportunidade sólida, ou por usufruir de tal posicionamento. O autor continua questionando:

Será possível que o Brasil, cuja história está cheia de feitos ilustres, cujos filhos no primeiro reinado ganharam nome imorredouro na política, nas letras, nas artes, nas

armas; será possível que o Brasil, em plena mocidade, com meio século de existência nacional, não encontre homens para governá-lo? Não é um absurdo que o altivo caráter brasileiro tenha sucumbido ao ponto de só produzir na cena publica homens servis? (O NOVO MUNDO, 1876, p. 154).

Para o autor do artigo, existia uma causa oculta, algo que ainda não havia sido estudado, que bloqueava todos os esforços para uma alteração abrangente em tal quadro. Essa causa não seria o poder pessoal, mas sim, um “[...] vício anterior e mais profundo que atinge a todos, Governo e governados” (O NOVO MUNDO, 1876, p. 254). O problema brasileiro, a falta de partidos que pudessem questionar e mudar a realidade social, mas também, a falta da prática cidadã - um posicionamento ativo e questionador, buscando sempre maior espaço, liberdade e defesa de seus direitos - estava na fragilidade da educação e instrução do país, fragilidade essa que impedia maiores questionamentos, a formação de opinião e a luta por direitos.

Independente do partido político - seja ele conservador, liberal, ou republicano - ou na forma de expressar-se - por meio da imprensa e clubes - não conseguiam eco na população. Suas palavras eram “[...] extremo dispersas na vasta área do Império, e em extremo ignorante (O NOVO MUNDO, 1876, p. 254).

Novamente, o autor faz um questionamento: “Seremos hoje mais ignorantes do que o éramos durante o primeiro reinado e durante a regência da minoridade, quando a opinião publica manifestou-se inequivocamente?” (O NOVO MUNDO, 1876, p. 254). Em sua resposta, o autor vai se aproximando do ponto central do seu texto, dizendo:

Si não somos hoje mais ignorantes, somos menos interessados pela causa publica do que os foram os brasileiros desse tempo, e por uma razão simples: — essa geração tinha um ideal, a organização da nossa nacionalidade, e hoje não temos ideal algum. Demais, para realizar a aspiração da Independência o só patriotismo era uma força bastante, ao passo que para firmar as instituições aceitas e conter todos os poderes dentro das suas orbitas legais requer-se maior desenvolvimento e educação política, que inteiramente nos falta (O NOVO MUNDO, 1876, p. 254).

Ou seja, a falta de “um ideal comum” e de uma maior educação política, emperrava o desenvolvimento, o progresso da sociedade brasileira. Segundo o artigo, não havia também, nem um interesse em adquiri-la, pois o cidadão não colocava em prática o exercício de seus direitos políticos como forma de alteração social. O individuo,

[...] não acredita na eficácia de sua intervenção para melhorar a situação do país, e da geral abstenção, da inércia quase absoluta de todos os bons elementos que compõem a sociedade brasileira resulta a fraqueza dos partidos e a direção dos negócios por uma classe de políticos de profissão que apenas explora o poder pelo poder, e não pelo país (O NOVO MUNDO, 1876, p. 254).

Nesse panorama, o país não conseguiria alcançar o progresso, o desenvolvimento, pois o *ideal* seria o grande catalisador para as mudanças. Não havendo um *ideal*, prevaleceria o egoísmo, na qual, o indivíduo trabalharia somente por si e não pelo todo, pelo país.

Nesse momento, o autor chega ao ponto central de sua tese, entendendo a ausência de um espírito religioso, o grande causador do atraso brasileiro: “Esse estado é uma prova incontestável da falta de sentimentos religiosos, porque só estes inspiram o amor da comunhão humana. O mal, pois, do Brasil é, em última análise, a ausência de religião (O NOVO MUNDO, 1876, p. 254). Entre os brasileiros só existiria o indiferentismo ou o fanatismo, formado por classes ignorantes. Seriam três, os elementos que influenciaram para tal “atraso”:

o fetichismo africano, derramado pelos escravos no seio da família brasileira, inoculado no espírito da infância desde o berço pelas armas e pelos fâmulos; o fetichismo indígena, em menor escala que o precedente, mas não menos difundido nas Províncias do norte, e por última a idolatria romana do nosso ignorantíssimo clero católico (O NOVO MUNDO, 1876, p. 254).

Não se pode generalizar e entender que no Brasil houvesse somente “ignorantes”. Para o autor, somente haveria libertação pelas “luzes da instrução”, que atuaria contra a superstição, levando o indivíduo a uma nova crença. Mas, no Brasil, essa alteração não ocorria plenamente, “as classes menos ignorantes”, em contato com a instrução, com o conhecimento, “[...] ficam satisfeitos quando se conhecem emancipados, isto é, descrentes” (O NOVO MUNDO, 1876, p. 254), e se acomodam. Esse indiferentismo, ao lado do fanatismo, reforçaria o absolutismo, não havendo uma prática cidadã. O autor, ainda diz que, esse quadro poderia ser alterado por meio do elemento estrangeiro, mas este era posto à margem pela constituição, existindo apenas meras colônias.

Assim, chegando ao desfecho do artigo, a questão que se levanta é se o país teria alguma vantagem ao desvencilhar-se de Roma e da religião católica. Para o autor, independente de onde partisse tal iniciativa, a questão permaneceria inalterada:

É certo que extingiria o poder pessoal que hoje existe, mas é certo também que outro o substituiria, si não surgisse coisa pior do que isso — a luta fratricida de vários caudilhos e o fracionamento da nação, que realmente não tem ponto de vista algum, e nem o conquistaria com essa vitória. Os abalos revolucionários, ensinam a história, só agitam os povos proficuamente quando há bons germens a desenvolver (O NOVO MUNDO, 1876, p. 254).

O autor entende que a situação brasileira era mais complexa do que aparentava. A alteração na sociedade, e a participação ativa do indivíduo enquanto cidadão, produzindo assim, uma verdadeira alteração social, ocorreria por meio de um processo longo e lento. Tratava-se “[...] nada menos do que dar novos fundamentos à sociedade brasileira e colocá-la em novos caminhos” (O NOVO MUNDO, 1876, p. 254). Para tal mudança era preciso seguir alguns passos:

Primeiro, se deve extirpar todo elemento de fanatismo: limpando o corpo nacional da lepra da escravidão, e educando e instruindo os libertos e a população indígena do Norte que vive em imediato contado com a população Branca, de tal arte que os míseros habitantes do interior deixem de constituir a massa explorável dos missionários romanos. Segundo, se deve separar a Igreja do Estado, fazendo cessar o absurdo de uma religião privilegiada. Para esta reforma não pode já valer o cansado argumento de que o Estado tem a religião da maioria de seus habitantes, porque, si por tal maioria se entende como se deve entender, a massa dos cidadãos votantes, essa é mais indiferente do que outra coisa. Demais, o que a Constituição instituiu foi que a religião do Estado continuaria a ser a mesma que já era da colônia, e como hoje já não existe o Catolicismo de 1824, inovado pelos recentes dogmas, é claro que podemos, ainda respeitando o espírito do nosso, legislador constitucional, riscar do nosso código fundamental, por vazio de sentido prático, o Art. 5. Depois disso o Estado nada mais terá que ver com a consciência nacional, que de sua própria iniciativa escolherá a religião que mais lhe aprover (O NOVO MUNDO, 1876, p. 254).

Seguindo esse percurso, seria necessário, após alcançá-los, substituir a indiferença religiosa, pela verdadeira crença e a superstição pela fé. Dessa forma, teríamos as bases para um desenvolvimento não apenas político, mas também moral, inspirando boas obras. A educação seria outra grande ferramenta para o desenvolvimento e progresso,

[...] as escolas, as academias e as universidades é que hão de abrir as novas sendas ao espírito emancipado da tutela governamental. E como é coisa incontestável que não pode existir nação sem base moral, e conseqüentemente sem religião, entre as duas correntes da superstição e da Indiferença hoje existentes, manará a corrente viva da fé racional, a luz do Evangelho (O NOVO MUNDO, 1876, p. 254).

O artigo é concluído apresentando os benefícios que o protestantismo possuía frente ao catolicismo, entendendo que o protestantismo seria o melhor caminho para o progresso, tendo como seu maior expoente os Estados Unidos, modelo que deveria ser seguido pelo povo brasileiro. Apesar de acreditar que a questão religiosa ainda esperaria o debate entre partidos para ter sua devida atenção, o Estado deveria decidir por um dos dois caminhos: catolicismo ou protestantismo.

Sim, depois de compararem os frutos da lei do Evangelho entre os povos mais prósperos da terra com as ruínas com que o catolicismo romano tem alastrado o mundo por onde quer que tem passado; depois de contemplarem a prosperidade das nações protestantes e a decadência das nações católicas; depois de investigarem a razão da iniciativa individual na raça anglo-saxônica e da inércia expectante da raça latina; depois de verem a América inglesa surgir como um colosso em um século e a América portuguesa debater-se ainda nas faixas da infância no seu berço três vezes secular, acreditamos que os Brasileiros hão dar por algum tempo de mão a luta estéril dos partidos, ao momentâneo desequilíbrio dos poderes, à questão da forma de Governo, para atenderem com mais interesse à questão fundamental do Estado, a questão religiosa, e decidirem-se por uma dessas duas forças, uma de benção, outra de extermínio, uma que põe na frente das nações o signo da vida, a outra o selo da morte: — O Evangelho de Cristo e o catolicismo de Roma (O NOVO MUNDO, 1876, p. 254-255).

O texto transcrito acima, nos serve como exemplo para apresentar o pensamento de um tempo. Ele é claro ao questionar a realidade brasileira, sua política, sua religião e o panorama de uma sociedade que, se ainda não participava plenamente das decisões sociais, estava à procura do caminho, buscando seu espaço, questionando e lutando para a alteração de sua realidade. A questão religiosa aparece como ponto central nesse debate. A inserção do indivíduo, enquanto cidadão, também estava atrelado à visão religiosa que o Estado assumiu. Assim, buscar o entendimento do debate religioso é importante para entendermos o contexto brasileiro e o processo de secularização aí existente no século XIX, em favor do qual o engenheiro André Rebouças atuou.

Encontra-se no artigo *A Questão Religiosa*, os traços da grande alteração que ocorreu na modernidade. As questões como a secularização, o questionamento acerca da união Igreja e Estado, a interferência religiosa na própria prática cidadã do indivíduo, apresentados no capítulo anterior, e que são parte de um processo de longa duração, estiveram presentes no Brasil do século XIX. O jornal *O Novo Mundo – Periódico Ilustrado do Progresso da Idade*, nos serve aqui para apresentar os diversos questionamentos existentes na sociedade brasileira e a luta travada por uma geração de pensadores que criticavam a política do Estado, assim

como a sua união com a Igreja católica. O posicionamento anticlerical se faz presente, deixando nítido o descontentamento aos entraves produzido pela união entre Trono e Altar, ao mesmo tempo em que impedia maior racionalização da sociedade por meio da educação. O modelo de colonização implantado, no que mais tarde tornar-se-ia o Brasil, no qual se defendia o conservadorismo nas relações sociais e políticas, o que prevaleceu foi a busca por manter a ordem inalterada. Assim, com expansão das ideias iluminista e o conceito de individualismo, os quais começaram a chegar ao Brasil, produziram um processo de questionamentos e conflitos, alcançando inúmeras áreas no Estado brasileiro.

Na atuação e nas obras de André Rebouças, pode ser claramente identificado o conflito entre visões de mundo opostas. De um lado a visão da Igreja católica e toda uma tradição, uma compreensão de mundo; do outro, a visão de um “novo homem”, o homem moderno, racional. Todo esse processo de secularização pode ser entendido como parte de um movimento ainda maior e mais complexo. De acordo com Max Weber, a sociedade moderna Ocidental esteve envolvida no que ele denominou de “desencantamento do mundo”. Ou seja, “[...] a eliminação da magia⁶ como técnica de salvação” (GAUCHET, 2005, p. 9). Para Weber,

[...] o desencantamento do mundo ocorre justamente em sociedades profundamente religiosas, é *um processo essencialmente religioso*, porquanto são as religiões éticas que operam a eliminação da magia como meio de salvação, [...]. Secularização, por outro lado, implica abandono, redução, subtração do *status* religioso; significa *sortie de la religion* (Gauchet, 1985); é defecção, uma perda para a religião e emancipação em relação a ela (PIERUCCI, 1998).

Weber entende que a eticização da religião foi um dos fatores que contribuíram para a racionalização do mundo, “afastando” a religião mágica. Dessa forma, o vasto processo de desmagificação do mundo teria sido iniciado a partir da própria religião. Marcel Gauchet, em seu livro *O desencantamento do mundo. Uma história política da religião*, entende que “a compreensão da religião, desde suas origens e em suas principais mutações, não é separável do esforço por compreender a imensa transformação da qual somos produto e que foi realizada graças ao *desencantamento do mundo*” (GAUCHET, 2005, p. 9). Mas, diferentemente de Max Weber, Gauchet entende o desencantamento do mundo, não apenas

⁶ Por magia, Weber compreende bastante classicamente tudo o que ocorre para manipular, por diversos meios, as forças suprassensíveis, a fim de obter tal ou tal coisa (em outras palavras, a magia é a crença na possibilidade de obrigar deus por meios técnicos) (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 105).

como a eliminação da magia como técnica de salvação, mas em um sentido muito mais amplo, como um longo processo de eliminação do reino do invisível.

Peter L. Berger, no capítulo cinco de seu livro *O Dossel Sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*, seguindo os passos de Max Weber, busca encontrar respostas para a questão de saber até que ponto a tradição religiosa do Ocidente teria trazido em si mesma as sementes da secularização. Berger afirma que “não é nova, de modo algum, a suspeita de que deve haver alguma conexão básica entre o cristianismo e o caráter do mundo ocidental moderno” (BERGER, 1985, p. 123).

Tanto para Max Weber, quanto para Peter L. Berger, o desencantamento do mundo teve suas raízes em elementos anteriores à tradição bíblica cristã, sendo possível encontrar suas marcas no Antigo Testamento. Ao analisar as raízes do cristianismo, Berger estuda a cultura “cosmológica” presente no Egito e na mesopotâmia, contrastando-as com a religião do antigo Israel. Nas comunidades cosmológicas,

[...] o mundo humano (ou seja, tudo o que hoje chamaríamos de cultura e sociedade) está inserido numa ordem cósmica que abarca o universo inteiro. [...] postula uma continuidade entre o empírico e o não-empírico, entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses. [...] a tudo que ocorre “aqui embaixo” no plano humano corresponde um “lá em cima” no plano dos deuses, e tudo o que ocorre “agora” está vinculado aos acontecimentos cósmicos que ocorreram “no princípio” (BERGER, 1985, p. 126).

Essa forma de entendimento do mundo produzia uma grande segurança ao indivíduo. Ao mesmo tempo, dificultava o desrespeito às normas sociais, à contradição ou divergências. Toda a sociedade era regulamentada por um sentido que já havia sido dado. Entende-se que havia um “desejo religioso total, [...], na nostalgia da continuidade entre homem e cosmos, [...] (BERGER, 1985, p. 127).

A grande alteração religiosa se deu no antigo Israel, que se opôs a ordem cósmica, definindo três traços dominantes: a transcendentalização, a historização e a racionalização da ética. É difícil especificar quando aparece a concepção de um Deus, mas já se pode encontrar por volta do século VIII uma concepção diferenciada e inteiramente desenvolvida que se opõe às concepções religiosas do Oriente Próximo antigo. O Deus do Antigo Testamento é transcendente, totalmente fora do cosmo. Ele é o criador e único em existência.

Peter Berger afirma que “a transcendentalização de Deus e o concomitante ‘desencantamento do mundo’ abriram um ‘espaço’ para a história, como arena das ações

divinas e humanas” (BERGER, 1985, p. 131). Dessa forma, o homem assume o papel de ator histórico.

Apesar da racionalidade trazida pelo judaísmo da Diáspora, Berger diz ser difícil sustentar que tenha desempenhado um papel importante no processo de racionalização do mundo moderno. Para ele seria mais razoável perceber esses traços de racionalização por meio de sua transmissão pelo cristianismo.

Para Max Weber, segundo Pierucci

[...] o processo de racionalização é mais amplo e mais abrangente que o desencantamento do mundo e, neste sentido, o abarca; o desencantamento do mundo, por sua vez, tem a duração histórica mais longa, mais extensa que a secularização e, neste sentido, a compreende. O importante a reter é que Weber realmente distingue os diferentes processos. Enquanto o desencantamento do mundo fala da ancestral luta da religião contra a magia, sendo uma de suas manifestações mais recorrentes e eficazes a perseguição aos feiticeiros e bruxas levada a cabo por profetas e hierocratas, vale dizer, a repressão político-religiosa da magia (Thomas, 1985), a secularização, por sua vez, nos remete à luta da modernidade cultural contra a religião, tendo como manifestação empírica no mundo moderno o declínio da religião como potência in temporalibus, seu disestablishment (vale dizer, sua separação do Estado), a depressão do seu valor cultural e sua demissão/liberação da função de integração social. Encavalando-se ambos os processos no processo de modernização, o efeito deste sobre a religião não pode não ser senão negativo, já que consolida e faz avançar o desencantamento do mundo através de uma crescente racionalização da dominação política que é, [...], irresistivelmente laicizadora (PIERUCCI, 1998).

Berger entende que o “[...] cristianismo que se tornou dominante na Europa representou um passo atrás em termos de traços de secularização da religião do Antigo Testamento” (BERGER, 1985, p. 134), pois elaborou a noção de encarnação e trindade. Essa concepção trouxe com ela um re-encantamento da realidade religiosa, ou seja, o discurso mítico-poético ganhou espaço novamente, surgindo uma multidão de anjos e santos presentes ao lado de Deus ou servindo como mediador entre Deus e o homem. O catolicismo restabeleceu uma nova versão de ordem cósmica, com uma síntese gigantesca da religião bíblica atrelada a concepções cosmológicas não-bíblicas. Do mesmo modo, o catolicismo barrou o processo de racionalização da ética.

A nível teórico, pode-se dizer que a visão católica da lei natural representa uma ‘renaturalização’ da ética; num certo sentido, seria um retorno à continuidade divino-humana do ma`at egípcio do qual Israel saiu para o deserto de Iahweh. A nível prático, a piedade e a moral católicas proporcionavam um tipo de vida que

tornava desnecessária qualquer racionalização radical do mundo (BERGER, 1985, p. 135).

As sementes secularizantes permaneceram incubadas no cristianismo católico até que houvesse a “desintegração da cristandade como estrutura viável e plausível para o homem ocidental” (BERGER, 1985, p. 135). Berger sugere também que o cristianismo, por meio de uma institucionalização em contraposição a todas as outras instituições da sociedade, teria, involuntariamente, auxiliado o processo de secularização.

A concentração de atividades e símbolos religiosos em uma esfera institucional, porém, ipso facto define o resto da sociedade como ‘o mundo’, como um reino profano pelo menos relativamente independente da jurisdição do sagrado. O potencial secularizante dessa concepção pôde ser ‘contido’ enquanto a cristandade, com seu sensível equilíbrio do sagrado e do profano, existiu como uma realidade social. Com a desintegração dessa realidade, porém, ‘o mundo’ pôde rapidamente ser secularizado; isso pelo fato de que ele já tinha sido definido como um reino fora da jurisdição do sagrado propriamente dito (BERGER, 1985, p. 136).

Com todo esse cenário histórico, Berger entende que o protestantismo foi uma das portas para a secularização, pois foi uma “mutilação radical” comparado à “plenitude” do universo católico, “uma redução aos elementos ‘essenciais’”, ou seja, “redução do âmbito do sagrado na realidade” (BERGER, 1985, p. 124).

Simplificando os fatos, pode-se dizer que o protestantismo despiu-se tanto quanto possível dos três mais antigos e poderosos elementos concomitantes do sagrado: o mistério, o milagre e a magia. Esse processo foi agudamente captado na expressão “desencantamento do mundo”. O crente protestante já não vive em um mundo continuamente penetrado por seres e forças sagrados. A realidade está polarizada entre uma divindade radicalmente transcendente e uma humanidade radicalmente “decaída” que, [...], está desprovida de qualidades sagradas (BERGER, 1985, p. 124).

O protestantismo rompeu com várias mediações do sagrado. Mediações essas que “ligavam o céu e a terra”. Diferentemente do catolicismo, o fiel protestante tem como canal com o sagrado a palavra de deus.

Enquanto se manteve a plausibilidade dessa concepção, deteve-se efetivamente a secularização, embora todos os seus componentes já estivessem presentes no universo protestante. Todavia, basta romper esse estreito canal de mediação para se abrirem as comportas da secularização. Em outras palavras, já que nada restou “entre” um Deus radicalmente transcendente e um mundo humano radicalmente

imamente exceto esse único canal, quando este submergiu na implausibilidade deixou uma realidade empírica na qual, verdadeiramente, “Deus está morto”. Essa realidade tornou-se tanto no pensamento quanto na ação, receptiva à penetração sistemática e racional, que associamos à ciência e à tecnologia modernas (BERGER, 1985, p. 125).

Dessa forma, Berger entende que a Reforma foi uma poderosa reemergência e “avanço” das forças secularizantes que haviam sido “contidas” pelo catolicismo. Qualquer que tenha sido a importância de outros fatores no processo de secularização, o protestantismo funcionou como prelúdio histórico fundamental para o mesmo.

O processo de racionalização e secularização, aqui tratadas de uma forma resumida, não ocorreram de forma premeditada, ou seja, os atores sociais atuaram, em grande parte, de forma inconsciente. O objetivo em apresentar o *desencantamento do mundo* nesse trabalho, não é eleger uma corrente religiosa superior ou inferior à outra. Mas somente apresentar algumas diferenças entre as esferas religiosas, católica e protestante, e sua abertura, ou não, à esfera pública. Assim, pode-se melhor compreender o posicionamento anticlerical de André Rebouças e sua obra, assim como outros autores que compartilham de tal visão.

2.2. Religião, secularização e anticlericalismo: diálogos com a matriz protestante norte-americana

Acompanhando a linha de pensamento do artigo *A Questão Religiosa*, apresentado anteriormente, o artigo *O Romanismo e o Cristianismo*, também publicado no periódico *O Novo Mundo*, em 24 de agosto de 1871, aprofunda e complementa o seu entendimento acerca do papel religioso na sociedade brasileira. Nele, encontra-se o questionamento sobre o que o autor entende por Igreja Cristã e Igreja Romana. O autor, que não assina o texto, aponta inúmeros pontos presentes no catolicismo, questionando e criticando o posicionamento de tal instituição ao contrapor-la ao que ele chama de religião cristã.

A apresentação desses artigos tem como finalidade exemplificar o ataque à Igreja católica presente no Brasil do século XIX, podendo relacionar e contextualizar André Rebouças como parte efetiva desse grupo que buscava o rompimento das amarras impedindo, na visão dessa geração, o avanço do desenvolvimento do país. Assim, não é o objetivo desse trabalho defender ou atacar determinada esfera religiosa, mas apresentar as discussões e os conflitos entre visões de mundo opostas, tendo de um lado a visão racionalista, moderna, e do

outro o conservadorismo e a visão cosmológica cristã presente ao lado de um Estado também conservador.

A partir de um artigo publicado no jornal *S. Paulo*, trazendo a discussão sobre a “política anticristã”, que procurava “[...] destruir o Cristianismo com os seus ensinamentos diabólicos e infernais [...]” (O NOVO MUNDO, 1871, p. 168), o autor posiciona-se contra essa afirmação dizendo que:

Em todo o arrazoado deste artigo nota-se aquela perversão do sentido de palavras, que é tão comum em todos os infalibilistas, perversão que tende a confundir ideias, cuja noção clara é da maior importância para a preservação intacta da dignidade humana e da nossa felicidade (O NOVO MUNDO, 1871, p. 168).

A partir daí, o autor, passa a apresentar o seu entendimento sobre o assunto. Logo no início, entende que não havia uma tendência anticristã na política da sociedade em que vivia. Na sua visão, os povos se desenvolviam com base na prática da justiça e do amor fraternal, estando as “[...] nações civilizadas, bem longe de se afastarem da Cruz, ao contrário, confessam cada dia com mais confiança que ela é o único emblema da sua salvação” (O NOVO MUNDO, 1871, p. 168). À medida que se avançava na estrada do progresso, mas próximos estariam de um futuro glorioso. O autor do artigo questiona quando foi que a influência religiosa esteve mais presente do que naquele momento, quando o mundo progredia para melhor.

O que estava por trás da “política anticristã”, era que “[...] a tendência das nações civilizadas se manifesta todos os dias mais e mais contrárias as pretensões dos Romanistas” (O NOVO MUNDO, 1871, p. 168). Ao invés de apresentar argumentos que comprovariam seu posicionamento, os Romanistas, ou seja, a Igreja católica e os seus defensores, atacavam aqueles que discordam de seus dogmas, ensinamentos e visão de mundo. Ou seja, para o autor do artigo, a Igreja católica, a partir de sua visão cosmocêntrica, baseada na infalibilidade, em que não se poderia questionar o Papa e os dogmas pregados por ele, defendia a sua verdade absoluta e sua visão universalista. Assim, todas as outras visões de mundo que se opunham aos dogmas romanos eram consequentemente considerados anticristãos. Contra essa postura universalista que limitava a liberdade de escolha e a prática cidadã, é que estiveram os anticlericais e livre pensadores, entre eles André Rebouças, atacando fortemente a Igreja católica e sua união com o Estado. Nesse ponto, o autor faz uma diferenciação entre igreja cristã e igreja romana:

Para nós, é uma presunção impertinente e despropositada querer-se identificar a igreja cristã com a igreja romana. A igreja é a reunião espiritual dos crentes na vinda e no ensino de JESUS CRISTO, a igreja romana é a reunião espiritual daquele que creem neste ensino, tal qual o ministra a autoridade espiritual, que, por ter em Roma a sua sede principal, se chama — romana. Quando, pois, estes crentes pretendem ser os únicos verdadeiros crentes em JESUS CRISTO, eles, além de irrogarem uma injúria ao Espírito de Amor do Cristo, que, na forma da sua promessa, está sempre pronto a ensinar e converter as almas a si, iludem-se a si mesmos, sem poderem alterar de modo algum a natureza das coisas (O NOVO MUNDO, 1871, p. 168).

O grande ponto para o autor é a necessidade de evidenciar esse posicionamento católico, para que o próprio fiel possa estar ciente da sua escolha e postura. Já que “[...] esta pretensão é sustentada especialmente perante a ignorância dos que não entraram ainda na partilha, e com o fim de fazê-los rejeitar completamente esta partilha” (O O NOVO MUNDO, 1871, p. 168). Ou seja, para o autor, o catolicismo desejava universalizar o seu poder e sua visão de mundo, atacando outras visões e entendimentos diferentes da sua. Ao mesmo tempo, bloqueava os indivíduos de participarem do que o autor chama de *partilha*. Logo depois, vem um forte ataque ao catolicismo:

O Romanismo ou o Papismo se tem sempre socorrido desta confusão horrível da divindade e da sua mesma humanidade para se apoderar das almas. Ele não se infunde, como a verdadeira religião, pela persuasão e conselho; não acredita nas provas da própria posição que assume; não se entrega inteiro à investigação racional dos seus crentes: a primeira condição que ela impõe é a rendição completa da razão humana, é a obediência absoluta e cega. A sua mira não está no bem-estar espiritual ou físico do crente: o seu fim único e último está em si mesmo, é a prosequção de seus próprios interesses. Uma sede, que nada pode fartar, devora-o por dentro, — é a ambição do mando, do poder, da tirania (O NOVO MUNDO, 1871, p. 168).

Segundo o autor, o cristianismo é revolucionário e democrata, já o Romanismo seria o oposto: imperialista. Como exemplo, é utilizado o Syllabo, e a declaração da infalibilidade papal, que surgiram não para o bem da humanidade, mas sim, como resposta à ambição do Vaticano. Ainda é apresentado no artigo, que países como França, Itália e Áustria, perceberam a “influencia danosa” do Romanismo e passaram a fazer recuar tal influência. E ainda acrescenta que, esse afastamento é a verdadeira política cristã que se devia seguir. Nas palavras do autor,

[...] é preciso que se dê ao Cristianismo o que é do Cristianismo, e que se reduza o Romanismo a seu verdadeiro lugar. As nações modernas não podem progredir sob influência deste último: é seu caráter impedir o acesso da luz ao homem geral. A guerra aberta que sempre tem feito à razão está notada em cada página da história de todas as nações, onde tem reinado. Para existir, o Romanismo estimula as superstições as mais degradantes, e combate com todas as armas da paixão e do preconceito a emancipação mental e moral, o governo de cada um por si mesmo, essas condições primordiais da liberdade política e social. Liberdade e Romanismo não podem juntos viver bem: uma é a vida do espírito, outro o estupor mental. Não houve ainda país algum em que o Romanismo tivesse reconhecido os direitos de um cidadão, e os da sociedade, pelo menos, no mesmo pé de igualdade contra os "direitos da igreja", mas em que, pelo contrario, não os tivesse feito inteiramente dependentes destes, e não tivesse até destruído frequentemente todos os outros direitos por amor da sua própria supremacia. E quantas vezes não têm ele consagrado com prazer os assassinatos e crimes cometidos contra os que se atreveram a denunciar a tirania religiosa e civil, e os que têm trabalhado para a emancipação do homem! O Romanismo é brando e humilde, somente quando não pode absolutamente perseguir ou derramar sangue (O NOVO MUNDO, 1871, p. 168).

No final do artigo, podemos encontrar o autor apresentando os Estados Unidos como modelo de nação que serviria de exemplo para os demais. Apresentando o apoio que o país dava aos imigrantes e a sua liberdade, a educação presente nas escolas públicas, o autor fecha o texto aconselhando o povo brasileiro a não confundir o cristianismo com as práticas políticas romanas, vindas do Vaticano.

O imigrante que chega à América não sofre restrições, e são recebidos, no seu estado degradado e bruto, com os braços abertos, com uma generosidade social e política sem paralelo na historia. Confere-se-lhe desde logo a mesma liberdade de ação e os gozos completos, que frui o Americano. As feridas e dores que trouxe da pátria são traçadas com todo o carinho, não só por sacrifícios particulares, como também pelas instituições políticas. Os homens espalham dinheiro com larga mão, e as mulheres das classes abastadas contribuem com seu carinho e instrução, aos pobres ignorantes. Os estabelecimentos de caridade e a escola estão abertos a todos, sem se indagar da religião, e dos precedentes: basta que o imigrante seja um homem! [...] Não, leitores do Brasil! Não consentais que este sistema, com o seu passado tão carregado de negrimes aprofundem raízes na vossa terra livre e tão nobre! Não confundais o Cristianismo com estas práticas e esta política das nossas paixões miseráveis; santificai em vossos corações o nome, e o ensino glorioso de JESUS CRISTO, pondo-o por prática, mas não dobrai a vossa dignidade quase-divina perante Ídolos que só representam a torpeza das nossas - próprias paixões. Sirvamos só ao Senhor e Ele nos elevará sobre as alturas da terra, e nos alimentará com a herança de Abraão, de Isaac e de Jacob (O NOVO MUNDO, 1871, p. 168).

Pode-se perceber com esse artigo, retirado do periódico *O Novo Mundo*, os questionamentos e o ataque contra a ação da Igreja católica, o *Romanismo*, frente à

conscientização do surgimento de uma nova sociedade. Essa nova sociedade, não seguiria mais a visão de mundo religiosa, sendo essa, uma entre tantas outras visões de mundo. Na geração de brasileiros em que esteve presente André Rebouças, o ataque à Igreja católica enquanto instituição religiosa era parte integral e essencial de seus pensamentos e ações. Visando o desenvolvimento e o progresso do Brasil, os dogmas e a cosmologia católica, que defendiam um posicionamento estruturado na obediência, submissão e completa rendição da razão, bloqueavam o desenvolvimento do indivíduo enquanto cidadão, que deixava de lutar pela defesa de seus direitos. O que André Rebouças defendeu foi um projeto de Brasil, o projeto de um país moderno, tendo como modelo outras nações, como os Estados Unidos, França e Inglaterra.

Buscando fazer uma comparação entre os valores religiosos presentes no catolicismo e no protestantismo, tendo Brasil e Estados Unidos como dois contextos sociopolíticos diferentes, Ângela Randolpho Paiva, em sua tese *Valores religiosos na construção da cidadania: estudo comparativo Brasil – Estados Unidos*, analisa a influência da esfera religiosa, e de seus valores, na construção das esferas sociais em ambos os países. A partir do fator religioso, e de sua visão de mundo específica, a autora afirma que presente na formação do Estado nação, a religião interferiu diretamente na forma de ação social do indivíduo e em sua prática cidadã.

Surgida no momento em que o indivíduo passou a ser a referência para a organização do Estado, direitos humanos e cidadania, são concepções que ganharam estatuto jurídico, incluídas nas discussões políticas. Liberdade e igualdade deixaram de ser apenas ideias filosóficas e tornaram-se pontos indispensáveis na prática cidadã. Com o desenvolvimento e expansão das explicações seculares da sociedade, a visão de mundo religiosa perde espaço à medida que as reivindicações conscientes por mais direitos cresciam.

O surgimento, a partir do século XVII, de grandes teorias substitutas da cosmologia cristã refletem as novas concepções seculares de relações sociais no mundo ocidental. Dando início à discussão entre indivíduo e sociedade, cujo reverencial é o indivíduo portador de direitos inalienáveis, e que ganha força com o ideário iluminista do século XVIII. São mudanças profundas, que demonstram a alteração entre uma visão cosmocêntricas, em direção a uma visão de mundo antropocêntrica. São cosmologias seculares que passam a explicar as origens da humanidade. A passagem da religião para esfera privada é, de acordo

com Randolph Paiva, condição fundamental para a participação do indivíduo na esfera pública, pois o proporciona autonomia.

Importante mais uma vez salientar é que “[...] o processo de secularização não significou qualquer diminuição de relevância da religião e de seus valores implícitos, mas, sim uma mudança, tanto interna quanto externa, dos sistemas religiosos” (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 11). Mas,

[...] em todo lugar em que o conhecimento racionalmente empírico realizou de modo sistemático o desencantamento do mundo e sua transformação em um mecanismo causal, aparece definitivamente a tensão com as pretensões do postulado ético, segundo o qual o mundo estaria orientado, de um ou de outro modo, em torno de um sentido ético. Com efeito, a consideração empírica do mundo e, com mais forte razão, aquela que tem uma orientação matemática, rejeitam por princípio todo modo de consideração que busca, de modo geral, um ‘sentido’ para aquilo que acontece no mundo. Portanto, a cada extensão do racionalismo da ciência empírica, a religião é cada vez mais rejeitada do domínio do racional para o irracional, e ela se torna, a partir disso, simplesmente o poder irracional (ou antirracional) e suprapessoal (SR, 448, apud HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 96).

A cultura social, que até então estava relacionada à tradição religiosa, sofre uma racionalização na modernidade, passando a gerar uma crescente tensão entre os novos elementos cognitivos, estéticos e morais da sociedade e a visão religiosa. O próprio processo de Reforma Protestante pode ser utilizado como exemplo pra demonstrar esse período de mudanças, que apontou novos rumos tanto para a religião quanto para a política.

Gradualmente, a religião deixou de ser a esfera global e perde o seu caráter universal. Com a secularização, ela passou a ser uma entre tantas outras esferas disponíveis. Dessa forma, o individualismo, também foi o resultado de um lento processo, o qual acompanhou o surgimento e crescimento de um mundo com variadas opções de narrativa, possibilitando uma diferenciação e uma pluralidade ao indivíduo fora da igreja.

Essa alteração do social possibilitou ao indivíduo uma maior possibilidade de ser agente, de atuar no meio social, de buscar seus interesses, diferentemente da individualidade “[...] cultivada na tradição católica que promovia a retirada do indivíduo da esfera pública para um mundo interior [...]” (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 15). A dignidade do homem, a privacidade, o auto-aperfeiçoamento, liberdade e igualdade, são concepções que, segundo Randolpho Paiva, substituíram gradualmente a visão orgânica religiosa e tornaram-se referencial a partir do século XVIII.

O processo de secularização nas sociedades ocidentais produziu caminhos opostos para as religiões protestante e católica. Enquanto o protestantismo teve maior proximidade com o mundo secularizado, e até compartilhando ideias, o catolicismo sofreu grande resistência ao novo panorama social, devido ao atrito com a sua cosmologia, seu entendimento de mundo e dogmas.

Devido a sua ênfase na hierarquia e centralização da prática religiosa e o conservadorismo nas relações sociais, defendido e pregado no plano institucional católico, o choque com a nova concepção de indivíduo do ideário iluminista era eminente. Esse novo modelo de homem representou uma ameaça às concepções católicas. Enquanto no catolicismo o fiel devia viver sua religiosidade num mundo interior, não promovendo qualquer possibilidade de participação na esfera social, o mundo moderno tinha como base, exatamente o oposto.

O que prevaleceu na esfera católica foi a manutenção da visão cosmocêntrica, que afirmava ser detentora do monopólio da verdade absoluta. Dessa forma, os direitos individuais – liberdade de pensamento, de opinião e de expressão - não podiam ser inseridos, já que contradiziam a essência de sua prática religiosa. O papel do fiel católico resumia-se então, em participar das práticas religiosas, obedecendo e respeitando os dogmas da Igreja.

Ponto central para o entendimento do catolicismo é o seu distanciamento progressivo das coisas mundanas, com sua ênfase na mediação do clero para a salvação em uma vida após a morte. Esse posicionamento hierárquico e autoritário, que permitia também explicar as relações sociais desiguais de uma forma mais naturalizava, esteve presente na luta anticlerical em que André Rebouças esteve presente. Influenciado por esse homem do ideário iluminista, pela expansão da secularização e o desenvolvimento da modernidade, o engenheiro André Rebouças atacou fortemente a Igreja católica e sua visão de mundo. Por meio de revistas e jornais, entre ele *O Novo Mundo – Periódico Ilustrado do Progresso da Idade*, pode-se encontrar o embate entre visões de mundo opostas, e busca por mudanças na estrutura do país. Por meio de seus escritos e sua atuação em obras e projetos desde a Guerra do Paraguai (1864-1870), Rebouças apresentou suas críticas e seu projeto de modernização do Brasil.

Foi nesse panorama de alteração da sociedade que uma geração de brasileiros, principalmente a partir de 1870, atacaram a instituição católica e seus dogmas. Assim, Rebouças, atuou na incessante busca por alteração da influência da esfera religiosa. Em sua união com o Estado, tanto o Altar quanto o Trono, buscaram impedir o desenvolvimento de

ideias que questionassem sua atuação, esse posicionamento conservador, na visão de vários brasileiros, seria a verdadeira causa do atraso. Dessa forma, pode-se entender que, para Rebouças somente com o fim da união entre Igreja e Estado, com uma educação separada da educação religiosa e com o fim da interferência religiosa em assuntos políticos e sociais, o Brasil poderia progredir.

Devido à difusão de ideias - como o racionalismo, o iluminismo e liberalismo - de acordo com a Igreja Católica, um imenso perigo para a salvação das almas teria surgido, pois esse novo homem moderno, fundamentava-se na liberdade de pensamento e de consciência, na liberdade social e política, deixando, conseqüentemente, de obedecer aos preceitos católicos (MANOEL, 1996, p. 41). Segundo Manoel,

[...] o mundo moderno havia rompido o selo do sagrado, dessacralizando todas as relações entre os homens, num processo lento em seu início, mas vertiginosamente rápido nos séculos XVIII e XIX – o tempo de Deus e da natureza foram substituídos pelo relógio de bolso; os homens não eram mais homens e sim força de trabalho, capital variável; o Príncipe já não mais representava Deus na terra e devia prestar juramento de fidelidade à multidão; a própria Igreja já não era mais salvaguardada da sociedade e se tornara ‘infame’ e seu fim fora proposto na pena de Voltaire; os homens não nasciam mais marcados pelo pecado, mas eram puros de origem, conforme ensina Rousseau (MANOEL, 1996, p.41).

Em busca do desenvolvimento do cidadão brasileiro e do progresso do país, Rebouças, ao lado de seu amigo José Carlos Rodrigues, buscou, por meio do periódico *O Novo Mundo*, combater a Igreja Católica e seus dogmas. Presente no ataque anticlerical estava o questionamento à “liberdade” valorizada no catolicismo, que não promovia nenhum tipo de ação social. Havia muito mais deveres do que direitos. A cosmologia católica buscava acima de tudo, a manutenção de um todo harmônico, dificultando, assim, o surgimento da luta por direitos, diferença e pluralismo.

Segundo Randolpho Paiva, diferentemente do que ocorria no catolicismo, o protestantismo possibilitou maior inserção do fiel no mundo, colocando as ideias monásticas de salvação em prática na vida de todos os dias. O fiel protestante passou a ser responsável pela sua salvação, o que possibilitou maior abertura para a participação na esfera social a partir da própria prática religiosa, conferindo também, liberdade de pensamento. Para a autora,

[...] a salvação passa a ser feita sem a mediação da Igreja Católica ou da Igreja Luterana, sendo de responsabilidade exclusiva do indivíduo. Não é por outra razão que o esforço individual torna-se um imperativo e o fiel se encontra em absoluta solidão para ser um dos escolhidos. E nessa incessante busca da salvação, o crente tem de desenvolver uma intensa atividade profana, tornando o trabalho no mundo material impregnado de sentido ético (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 24-25).

Dessa forma, catolicismo e protestantismo, proporcionavam uma postura diferenciada do fiel frente à esfera social. Enquanto o católico vivia sua religiosidade “separada” do mundo, o protestante precisava da ação profana, ou seja, no mundo, para alcançar a salvação. Enquanto o catolicismo buscava manter seu caráter universalista e conservador, buscando a totalidade das ações do fiel e da comunidade, o protestante repudiava a ideia de dominar a esfera social. Sua atuação ficava circunscrita na relação de seus membros e de sua busca por desenvolvimento interior. Enquanto a Igreja católica buscava no Estado o meio de se tornar parte integral da ordem social para “distribuir a salvação”, os membros das seitas protestantes utilizavam-na para conseguir o contato com Deus (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 26). A ideia de salvação torna-se, portanto, ponto fundamental na diferenciação entre o catolicismo e o protestantismo. Para o fiel católico, sua salvação estava relacionada diretamente à Igreja, que controlava a distribuição da graça divina pela hierarquia eclesiástica, colocando-o submisso aos dogmas eclesiásticos, ao passo que, para o fiel protestante, sua salvação se dava através da prática diária, cabendo somente a ele, o fiel, alcançar o reino do céu.

Segundo Randolpho Paiva, existe uma enorme afinidade entre os valores presentes no individualismo e os valores do protestantismo. Ambos são centrados na valorização do indivíduo, conferindo-lhe responsabilidade. A nova ordem social que estava em construção tinha como fundamento a liberdade, “[...] isto é, a liberdade do homem privado, a liberdade de ir e vir, de contratar, de propriedade, de religião e opinião” (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 29). Para a autora, fica evidente, assim, a afinidade entre o protestantismo e a democracia, onde, o fiel protestante, com a sua inserção no mundo, harmonizou-se com a liberdade civil e a esfera social, ficando clara essa aproximação principalmente nos Estados Unidos.

A adoção de um princípio igualitário no protestantismo esteve afinada com a construção do modelo sociopolítico americano. A fim de preservar sua igualdade e liberdade plena, os puritanos assumiram uma postura contra a associação de qualquer forma religiosa com o Estado. Nos Estados Unidos, os valores religiosos estavam embutidos no próprio projeto de criação da sociedade. A multiplicidade de seitas nos Estados Unidos reforça a

[...] fragmentação da sociedade e resultar num pluralismo religioso que se harmoniza com o pluralismo político das práticas democráticas. Esse pluralismo religioso vai fazer com que surja a necessidade de uma crescente convivência das distintas denominações na esfera social. Dizendo de outra maneira, como não há uma igreja oficial do Estado, as igrejas vão adquirindo um código de sociabilidade que vai ser indispensável para sua convivência na esfera social (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 30).

De acordo com Randolpho Paiva, a construção da esfera social brasileira não pôde desenvolver-se de forma plena devido ao não desenvolvimento amplo da esfera privada, ou democrática, favorecendo a um pequeno grupo de brasileiros. Ao mesmo tempo, a religião católica, com a sua centralização, hierarquia e conservadorismo, se afastava dos valores defendidos no mundo moderno, não promovendo a valorização dos indivíduos, tão importante para a construção da esfera social.

Assim, o catolicismo que veio junto à colonização, um catolicismo ibérico, pouco espaço deixou para uma prática religiosa em que prevalecia a igualdade. Diferente do que ocorria no protestantismo, a esfera religiosa católica manteve uma forte hierarquia impedindo um desenvolvimento pleno, como pregavam os anticlericais. Ao mesmo tempo, o fiel católico não tinha espaço pra alcançar um desenvolvimento com cidadão, consciente de seus direitos e parte atuante na esfera social.

É importante ressaltar que as esferas religiosas, protestante e católica, não devem ser entendidas como dois muitos homogêneos em si mesmo, com visões de mundo prontas e fechadas. Existem inúmeros fatores que configuram visões de mundo distintas, proporcionando assim, uma constante interação entre as esferas religiosas e contextos sociopolíticos específicos.

O individualismo presente no modelo iluminista valorizou o indivíduo como ser moral, independente e autônomo. Esse posicionamento remete à possibilidade da existência de conflito, ou seja, partes opostas não podem ser reduzidas ou globalizadas, produzindo dessa forma, a constante negociação e participação do indivíduo pelo seu espaço. Por sua vez, a concepção holista de mundo, presente na visão católica,

[...] dificulta o aparecimento das diferenças num mundo onde o todo prevalece como orientação para a conduta, cuja organicidade termina por esterilizar o surgimento daqueles valores que são inerentes à concepção de indivíduo [...]. Dessa forma, valores como liberdade e igualdade ficam em um tal nível de abstração que não representam referências para a solidariedade social,

predominando uma conduta que privilegia as associações subjetivas (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 42).

Dessa forma, o fiel católico, “preso à concepção holista”, não possui espaço para a explicitação dos seus interesses. O que prevalece é o interesse geral, representado pela vontade do Vaticano e do Papa, sobrepondo aos demais. Já o protestante, expressava seus interesses específicos, estando em constante conflito e negociação por seu espaço de atuação na esfera social.

Segundo Randolpho Paiva, no Brasil, a concepção holista do mundo buscou impedir possíveis diferenças que surgissem na esfera social, pois qualquer alteração poderia significar uma ameaça à ordem estabelecida. Ao mesmo tempo, a Igreja católica buscou neutralizar o surgimento dos interesses específicos em nome da unidade da instituição e sua estabilidade, repudiando as mudanças.

O regime de padroado pode ser entendido como o exemplo máximo da busca por centralização e controle da esfera social brasileira. O modelo que foi implantando no Brasil desde os primeiros séculos de colonização, perdurou até a Proclamação da República. A Igreja católica assume compromisso com a esfera política e cede espaço de sua autonomia para o Monarca, esse assume o governo civil e religioso. Mas o que se viu foi o crescente aumento de poder do Monarca em detrimento do poder eclesiástico, ficando evidente com o padroado régio, quando as ordens vindas de Roma passavam pelo crivo do Imperador para serem aprovadas. Pode-se perceber que “[...] o grau de tensão existente na esfera religiosa deste período não era em relação ao mundo como na ética protestante, mas era uma disputa de poder entre clero e Monarca, [...]” (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 54).

No Brasil, o que prevaleceu foi a submissão do religioso ao político, sendo a esfera religiosa responsável pela manutenção de um mundo mágico para as classes dominadas, o que favoreceu a preservação de relações desiguais. Ao mesmo tempo, o catolicismo contribuiu para a neutralização de qualquer tipo de ação social, distanciando o indivíduo da esfera pública. Não houve no fiel católico brasileiro nenhuma tensão com a esfera social, afastando-o do conflito e, como no protestantismo, a busca por expansão de seus direitos, por mais injusta que fosse a realidade brasileira.

Enquanto no Brasil a elite nacional buscou manter seu *status quo*, o clero ultramontano também assumiu uma postura conservadora, buscando a manutenção de sua ordem institucional, ao mesmo tempo em que tentava conter a onda liberalizante. O

conservador papa Pio IX buscou manter a postura tradicional da Igreja católica, condenando, por meio do Syllabus, na década de 1870, as liberdades individuais. Tal postura denunciou o endurecimento da postura conservadora que vinha de Roma, pregando ao fiel a necessidade de afastar-se das novas práticas modernas e secularizadoras.

2.3. Entre amigos: a imprensa e a crítica anticlerical

Entre 1875 e 1877, André Rebouças publicou alguns artigos na revista *O Novo Mundo*. Nesse periódico o engenheiro abordou diversos assuntos, como o militarismo, a pena de açoites, a educação técnica, a apicultura, além de uma perspectiva que buscou a comparação entre os modelos de desenvolvimento material presente em outros países. Segundo Alexandre Dantas Trindade, “numa narrativa caleidoscópica, Rebouças revela-se aqui um articulista eivado de espírito enciclopédico” (TRINDADE, 2004, p. 230).

Ler os textos produzidos por Rebouças para o periódico *O Novo Mundo*, apesar de percorrer por variados assuntos, é perceber a presença de uma linha de um pensamento que tinha como finalidade apresentar um caminho para o desenvolvimento e progresso do Brasil. Tendo como referência as nações europeias e a norte americana, o engenheiro travou fortes debates, apresentando e defendendo um novo modelo de homem, um modelo estruturado em cima da liberdade e da igualdade, em um mundo que estava em um processo de secularização.

Os artigos de Rebouças, presentes no jornal, representam a maturação de ideias, que tiveram suas sementes germinadas desde sua infância, por meio da educação de seu pai, Antônio Rebouças, passando pela escola militar e ganhando realmente forma com as suas viagens à Europa e aos Estados Unidos, assim como, as diversas atividades em que o engenheiro esteve inserido. De acordo com Trindade, durante a Guerra do Paraguai (1864-1871), em que Rebouças esteve presente, encontra-se em seu diário, temas como a crítica ao militarismo, a imigração e a colonização, que mais tarde seriam apresentado no periódico já desenvolvidos e amadurecidos. Trindade acredita que

[...] o que permite articular o conjunto variado de temas e a dispersão textual seja um determinado “método”, o qual todavia não chegou a ser esboçado, mas sugerido: o “triangulamento” de soluções possíveis para a superação do “espírito de rotina”, que se traduzia, por um lado, na tutela do Estado sobre a economia e sobre a livre iniciativa, e por outro, na manutenção de uma agricultura mercantil-escravista (TRINDADE, 2004, p. 231).

Por meio de seus artigos, Rebouças propôs a modernização do país, para isso, seria necessário a alteração do modelo vigente na agricultura, imigração e colonização. Ao passo que tais mudanças auxiliariam em outra necessidade primária para o desenvolvimento brasileiro, a substituição do trabalho escravo pelo trabalho livre. Essas alterações acelerariam a divisão das grandes propriedades, dando condições para a diversificação da lavoura. Composto ainda o leque de mudanças defendidas pelo engenheiro, estava a modernização dos meios de comunicação, tais como as estradas de ferro e a navegação fluvial, e a modernização dos portos brasileiros, com o intuito de acelerar o escoamento da produção agrícola. Em outra vertente, Rebouças defendeu o desenvolvimento da política econômica e jurídica, buscando melhorar o acesso aos financiamentos que fariam possível a modernização.

O perfil que André Rebouças apresentou no *O Novo Mundo*, ainda era aquele do *self-made man*, do empreendedor capitalista, comprometido com a ideia de “fundação” da nação, lutando por mudanças estruturais no país, almejando ser um exemplo a ser seguido, um indivíduo ativo. Assim, ao lado das reformas propostas pelo engenheiro, também estava a preocupação sobre a forma de conduzir esta ampla agenda de reformas. Rebouças temia que

[...] o Estado tomasse para si tal tarefa, excluindo a “livre iniciativa” e o “espírito de associação”, e portanto reiterando a lógica excludente e o “espírito de rotina”, cujas as características mais evidente eram a tutela do Governo sobre todos os negócios, a sujeição da população livre e pobre as mecanismos eleitorais, e, coroando o rol dos infortúnios, o militarismo, o mercantilismo e o protecionismo, aliás concebidos como articuladores entre si. Isso sem falar, obviamente, das “misérrimas influências políticas” que reiteravam a lógica clientelista e implicavam em entraves oficiosos ao bom andamento das iniciativas particulares (TRINDADE, 2004, p. 231-232).

No artigo *Iniciativa Individual*, datado de março de 1877, André Rebouças define o conceito que dá nome ao texto, dizendo:

A palavra – iniciativa – deriva-se de *initium*, princípio, começo. De conformidade com o seu radical, iniciativa significa a faculdade ou a capacidade de começar, principiar ou encetar qualquer ação moral ou material. A *Iniciativa Individual*, nesta mesma ordem de ideia, é a faculdade ou a capacidade, própria a cada pessoa, para encetar ideias ou ações novas. A iniciativa individual pressupõe vários elementos intelectuais e morais; enumerados d'entre os mais notáveis: - consciência do si; a fé nos recursos intelectuais, dados pelo Criador, e aperfeiçoado por esforço próprio; -A independência de caráter; a inata aversão a qualquer espécie do tutela; a sublime aspiração de ser o que os *yankees* denominam: a *self-made men*; — um homem feito por si mesmo; sem padrinhos nem protetores:— O espírito ou talento inventivo; o saber tirar recursos ainda dos casos extremos; o tato

da ocasião — *ocasio praeceps*; — ainda que a ocasião seja calva, saber agarrá-la pelos cabelos; -A força de vontade; o *sel-help*; o saber lutar; jamais desesperar; A coragem contra o ridículo; arma predileta da rotina contra a iniciativa individual, principalmente nos países latinos e neo-latinos; -Enfim, principalmente, e acima de tudo, a Fé em Deus e na imortalidade da alma. É indispensável que, nos dias de agonia extrema: quando o próprio céu oculta seu azul e elimina suas estrelas; se possa dizer: Acima dessa abobada do chumbo está o Deus de Colombo, de Franklin e de Fulton! (REBOUÇAS, 1877, p. 54-55).

Como um espelho de sua atuação na década de 1870, Rebouças escreve quase como se estivesse auto-analisando-se. Pois, yankee era como o engenheiro rotulava sua atuação, e ao estudar sua trajetória, tanto profissional, quanto pessoal percebe-se tal posicionamento. Sofrendo diversos preconceitos e barreiras, Rebouças não desistiu de trazer inovações para o Brasil, mesmo depois que auto exilou-se na Europa, com a Proclamação da República e a saída da Família Imperial do país, sendo a figura do Imperador a referência central para a nova postura de modernização adotada a partir da década de 1880 e a desilusão com o modelo defendido durante a década anterior. Na verdade, o que se alterou foi o método de ação, não o objetivo. Rebouças manteve seu pensamento e seus objetivos intactos, prevalecendo o progresso e a reforma na estrutura brasileira como seu fim último.

Os artigos de André Rebouças publicados pelo periódico *O Novo Mundo*, não levaram a sua assinatura. Os textos utilizados no presente trabalho foram transcritos de acordo com o levantamento feito nos *Diários* do próprio Rebouças, por Alexandro Dantas Trindade, que os apresenta em sua tese, *André Rebouças: da Engenharia Civil à Engenharia Social*. Segundo Trindade, os *Diários* informam a data em que foram escritos e quando foram enviados para Nova York, sendo publicados com uma defasagem de dois meses. Ainda segundo Trindade, não se pode saber todos os textos escritos e publicados no *O Novo Mundo*, já que Rebouças cessou a redação de seu diário regular em março de 1877. Sendo o periódico publicado até 1879, provavelmente Rebouças contribuiu com outros textos, sendo de 50 (cinquenta) o número de artigos que se pode reconhecer a sua autoria, sendo produzidos em um período um pouco maior que dois anos. Rebouças, de acordo com Trindade, não assinou seus artigos intencionalmente, pois,

[...] caracterizados como “artigos de propagandas novas” que “sempre incomodam”, convinha que a não assinatura do autor o impedisse de “ofender a vaidade pessoal do leitor”, pois que haveria “sempre inimigos, (...) sempre desafetos para dizerem: ‘está agora fulano a querer impingir-nos à força os sonhos, as suas utopias, as suas extravagâncias... é realmente um pedante insuportável!’. E

passa adiante, já se sabe, sem ler o artigo ou o escrito, que lhe excitou a bÍlis”.⁷ Louva a “infinita vantagem” que a imprensa teria em permitir a comunicação de tais ideias, uma vez que seria “muito mais fácil fazer cem prosélitos [através da imprensa] do que um pela argumentação”⁸ (TRINDADE, 2004, p. 233-234).

Rebouças começou a publicar seus textos no jornal em fins de 1874, sendo essa produção remunerada. O engenheiro teceu uma grande amizade com José Carlos Rodrigues, proprietário do periódico e seu redator. Ao seu lado, o engenheiro compartilhou ideias e objetivos, tinha no modelo norte americano o grande referencial, o exemplo a ser seguido pelo Brasil. *O Novo Mundo*, deveria então, seguir como um caminho, um projeto pra o progresso e desenvolvimento da nação brasileira.

De acordo com Trindade, *O Novo Mundo – Periódico Ilustrado do Progresso da Idade*, era,

[...] duplamente singular: além de ser a única publicação em língua portuguesa dentre as 378 de língua estrangeira nos Estados Unidos, seu público não era, como os demais, composto pelos imigrantes residentes naquele país, mais destinados exclusivamente aos leitores no Brasil (TRINDADE, 2004, p. 232-233).

Ricamente ilustrado, e distribuído por todo o território nacional, o periódico chegou a 8.000 exemplares nos últimos anos. José Carlos Rodrigues, “[...] tivera uma formação religiosa protestante, era republicano, abolicionista e condenava a monarquia no Brasil” (TRINDADE, 2004, p. 233). Mesmo assumindo seu posicionamento político, apoiando o republicanismo, não se pode afirmar que *O Novo Mundo* tenha seguido tal postura. O que é claro em todo o período em que esteve em circulação, foi a defesa do modelo americano como molde para a sociedade brasileira, sendo esse, seu caráter básico.

Presente no pensamento e na lista de mudanças defendidas por André Rebouças para que o país deveria alcança-se o progresso, estava o debate religioso e o ataque à união entre Igreja e Estado. Diversos estudos já foram feitos sobre a figura emblemática de André Rebouças, sua vida e sua obra, como por exemplo, o já citado, Alexandro Dantas Trindade, e Maria Alice Rezende de Carvalho.

⁷ André Rebouças, “Benjamin Franklin – estudos autobiográficos”. In. Revista Novo Mundo, Vol VI, n. 71, agosto de 1876.

⁸ *Idem*.

Ainda não há nenhuma pesquisa que tenha se debruçado sobre a questão anticlerical do engenheiro, sendo essa, ponto central no seu pensamento, já que, como visto nos capítulos anteriores, a esfera religiosa, a seu ver, interferia na própria formação do indivíduo, e no caso brasileiro, impediu a formação mesma do cidadão. Ao lado do Estado, a Igreja católica, com o seu posicionamento conservador, bloqueou uma prática ativa da maior parte da população brasileira. Com o avanço da secularização, tal união entre as esferas temporal e espiritual passou a ser questionada. Uma geração de brasileiros, principalmente a partir de 1870, passou não só a questionar, mas a atacar a união entre o Trono e o Altar. Pertencentes a esta geração estiveram André Rebouças e José Carlos Rodrigues, assumindo uma postura anticlerical. Guido Verucci define o conceito anticlericalismo como:

Se os termos anticlerical e Anticlericalismo, quase contextualmente opostos aos termos clerical e clericalismo, inicialmente aparecem na forma de adjetivo, dentro da linguagem política, aproximadamente entre 1850 e 1870, em correspondência ao agravamento da oposição ao catolicismo ultramontano, infalibilista e temporalista, o fenômeno na época contemporânea nasce alguns decênios antes, como rejeição de toda a interferência da Igreja e da religião na vida pública; como afirmação de uma necessária separação entre política e religião, entre Estado e Igreja, reduzindo a Igreja ao direito comum e a religião a um fato privado, segundo a inspiração do individualismo liberal; como defesa dos valores de liberdade de consciência e de autonomia moral, que se sentem ter nascido fora de um álveo religioso. Sobre estes temas e outros destes derivados, o Anticlericalismo mobiliza, [...], vastas correntes de opinião pública liberal e democrática, suscita tendências radicais, que se inspiram nos princípios de livre-pensamento, encontra um centro ativo de iniciativas na maçonaria, se expressa numa ideologia positiva, se torna uma paixão e uma autêntica fé que atingem momentos de fanatismo e de intolerância (VERRUCCI, 2000, p. 333).

Assim, a defesa anticlerical foi um ataque à instituição católica e a união desta com o Estado impedindo a liberdade de escolha de pensamento e de atuação, na verdade, não só isso, para os anticlericais o catolicismo bloqueou a formação do cidadão criando, nas palavras de Rebouças, *corpos sem alma* (REBOUÇAS, 1876, p. 242). Não podemos colocar nesse conflito a fé, mas sim a Igreja enquanto instituição. A interferência da esfera religiosa no meio social criava uma barreira para qualquer ideia de desenvolvimento e progresso, até mesmo para o próprio Estado, que passou a entrar em conflitos mais ásperos a partir da intensificação do posicionamento conservador presentes no dogma da infalibilidade. É o que se pode ver em alguns artigos presentes no *O Novo Mundo*.

No artigo *Arrufos Entre a Igreja e o Estado*, de autoria desconhecida, datado de 24 de maio de 1871, encontra-se a afirmação que em governos como o da Baviera, Áustria e da

Itália, estavam em guerra aberta contra as pretensões da Igreja Católica e dos Jesuítas. Segundo o autor, no Brasil “[...] si não pode haver o mesmo gênero de guerra que está havendo nesses países, pois nunca o povo aprende o que quer dizer Papa ou infalibilidade, nem até há clero que lhes ensine isto, — ao menos há algumas escaramuças feias entre o governo e os eclesiásticos” (O NOVO MUNDO, 1871, p. 115). No artigo encontra-se a crítica a outro texto publicado no jornal católico *O Apóstolo*, transcrito também no *Jornal do Comércio* dizendo: “Em um país livre como é o Brasil, é temeridade, si não ousadia, a sustentação publica das teorias da Secretaria do Império, — forja **INFERNAL DE QUANTA METRALHA SE DISPARA NESTA CORTE CONTRA A IGREJA E SUAS** instituições (O Novo Mundo, 1871, p. 115). Para o autor do artigo,

Esta linguagem é em verdade extraordinária, da parte dos eclesiásticos. Quem vive uma vida de adultério como no Brasil vive a Igreja com o Estado não devora estranhar que uma das partes esteja sempre "forjando metralhas" contra a outra. Quando, pois, os eclesiásticos invocam as instituições livres do Brasil e sob sua égide querem defender o exercício de suas funções, então o que eles mostram bem quão hediondo é o seu consórcio ilegítimo O que é certo é que esta rabugem da Igreja com o Estado, e esta lembrança de: "um país livre, como é o Brasil", etc., é o suprasumo do ridículo para o observador que está de lado. Ainda outro dia o *Jornal do Recife* contou-nos que um pobre Português ia pelas ruas de Olinda vendendo alguns livros e entre eles umas Bíblias, que, em vez de serem da mesma edição rara, impressa em Lisboa há dezenas de anos passados, edição que é a única que a Igreja diz que aprovar, — tinham sido reimpressas recentemente. Sob o fútil pretexto que eram falsificadas, o Vigário capitular confiscou a propriedade do Português, e isto "em um país livre como o Brasil", cuja Constituição garante o direito de propriedade, como principio fundamental e sagrado de suas instituições. A Igreja, pois, não tem que se admirar da "temeridade, si não ousadia" com que é atacada (O NOVO MUNDO, 1871, p. 115).

Encontram-se no *O Novo Mundo* diversos textos que têm como tema o questionamento da união entre Igreja e Estado. Entre eles estão alguns artigos produzidos por Rebouças, como *O Partido Católico*, *Expulsão dos Jesuítas* e *Igreja e Estado*, que serão objeto de estudo no próximo capítulo. Mas, mesmo quando não escrevia especificamente sobre o tema em questão, o questionamento sobre a união entre as esferas temporal e espiritual esteve presente. No artigo *O Militarismo Despovoando o Brasil*, datado de fevereiro de 1875, Rebouças critica a obrigação no alistamento militar, ao dizer que tal posicionamento do Estado impedia uma imigração espontânea para o Brasil. Ao lado do militarismo, estariam também a miséria e a Religião oficial do Estado. Segundo Rebouças, a imigração traria para o país investimentos, além de, por meio do contato com outras culturas e de suas

especificidades, o aumento do conflito, um conflito saudável, pela busca de interesses privados proporcionando, assim, maior liberdade e igualdade. Para o engenheiro,

Quem tenha atentamente estudado o fenômeno da emigração, por certo o fenômeno social mais notável dos tempos modernos, concordará que as principais causas, que obrigam tantos milhões de Europeus a abandonar a sua pátria são: 1ª A Miséria; 2ª A Religião oficial ou do Estado e 3ª O Militarismo. A miséria é a filha bastarda da aristocracia e da oligarquia, dos restos do feudalismo, que ainda na Europa resistem à marcha progressiva da humanidade. A Religião oficial, que em ultima análise, não é si não a oligarquia, explorando hipocritamente a ignorância e o fanatismo do povo, é, depois da miséria, quem mais colonos envia à América. Foram as perseguições contra os Protestantes, que trouxeram às plagas da América nos primeiros tempos os *Pilgrim Fathers*, os "*Peregrinos Patriarcas*", que fundaram o admirável Estado de Massachusetts. Foram ainda motivos religiosos, que obrigaram William Penn a transportar-se para América, e nela fundar essa Pensilvânia, hoje tão industriosa, rica é prospera. A sanha atroz de Catharina de Medicis, dos Guisas e das hediondas personagens da Liga, enviou à América do Sul, exatamente ao Rio de Janeiro, os primeiros protestantes. Ultimamente produziu grande sensação nos Estados Unidos a chegada de 185 emigrantes Russos Menonitas, subdivisão dos Baptistas. Trouxeram 60,000 dólares ou cerca de 120 contos de réis da nossa moeda. Compraram terras na Nebraska e no Kansas e são apenas a vanguarda de um exército de 25. 000 emigrantes (REBOUÇAS, 1875, p. 118).

Nos textos que tocam a questão religiosa, em específico sobre o catolicismo e sua política ultramontana, a palavra ignorância aparece várias vezes, destacando o que uma geração de pensadores, entendia sobre o tema. Em contato como que havia de mais moderno na sociedade daquele período, A. Rebouças e J. C. Rodrigues compartilharam uma nova visão de mundo, e *O Novo Mundo* pode ser entendido como expressão dessa visão. No artigo *A Beneficência Prática do Cristianismo*, datado de março de 1875, encontra-se claramente o entendimento que se tentava expressar por meio das páginas d´*O Novo Mundo*. Segundo o autor, o cristianismo pode ser descrito como o fazer o bem, não havendo outra religião que principia e acaba com o Amor,

[...] assim, pois, o principio vital do Cristianismo é a beneficência prática, o cuidado com cada criatura especial. A melhor igreja cristã é aquela que mais fielmente se aproxima do exemplo que nos legou o Mestre o fundador da verdadeira religião, o qual caminhava no mundo "fazendo o bem". Infelizmente, a igreja católica e apostólica romana, ao par com inúmeros benefícios que tem prestado e presta à humanidade, não se conforma, organizada como está, com esta ideia capital. Notem os leitores que ela se ocupa mais com a infalibilidade, com o poder temporal, com a influencia política, e com o seu governo teocrático, do que em "fazer bem" ao homem. Ela é historicamente a inimiga convicta do progresso das artes e ciência, a despeito de alguns Jesuítas sábios, que tem educado de

propósito para intrigas políticas: ela opõe-se à educação popular gratuita, mantida pelo Estado, ela é a adversária decidida da razão e da liberdade. A sua divisa não é "Utilidade e Progresso", mas sim "Ignorância e Obediência". E com isto a igreja do vaticano inflige males incalculáveis ao verdadeiro Cristianismo, fazendo a este desprezível a homens inteligentes, em cujo espírito a educação e os preconceitos confundiram o romanismo, mundano e torpe, com o Cristianismo, divino e sublime. É a estes que apelamos sobre tudo. Importa joeirar o trigo, que nos alimenta. Estudemos o verdadeiro Cristianismo, não nas cartilhas de Roma, nas verdadeiras ou falsas decretais, nos livros inspirados do Vaticano, — mas nas suas fontes primitivas e puras, na Bíblia e seus mandamentos e lições, e na historia geral do progresso da humanidade (O NOVO MUNDO, 1875, p. 143).

Entendendo o “fazer o bem” como um conceito cristão e defendido nas páginas d’O Novo Mundo, pode-se utilizá-lo como referência para a oposição ao catolicismo presente no pensamento de André Rebouças e dessa geração de brasileiros. Fica evidente também que a fé é um elemento presente no periódico, sendo o ataque à Igreja católica, e seus dogmas, a outra ponta da lança.

Segundo Rebouças, em seu artigo Benjamin Franklin – estudos autobiográficos, de agosto de 1876, o homem teria oposição à ideias novas, essa postura de recusa seria uma das armas mais poderosas da rotina. Segundo o engenheiro,

[...] o resumo das resistências, que combatem a verdade que é a liberdade: e o progresso, já foi dito, é a liberdade de ação. ‘verdade, liberdade e progresso’, eis a trindade salvadora. A propaganda tem por fim dar aos homens o conhecimento da verdade para que sejam livres e para que progridam, isto é, para que melhorem a sua condição nesse mundo (REBOUÇAS, 1876, p. 242).

Nesse sentido, a imprensa assumia o papel de “[...] guarda avançada, a sentinela constante e incansável de todas as liberdades públicas”, lutando contra os abusos da autoridade (REBOUÇAS, 1876, p. 242). Por meio da imprensa, as ideias e projetos defendidos por Rebouças, puderam tomar maiores proporções, alcançando diversos pontos do Brasil. Segundo o engenheiro,

[...] basta lembrar que enquanto se perde tempo em convencer a uma só pessoa se pode escrever a ideia nova, e comunicá-la pela imprensa a 10,000, 20,000 ou a mais pessoas, si o jornal, panfleto, ou livro, consegue ter essa relação. E é muito mais fácil fazer cem prosélitos pela imprensa do que um pela argumentação (REBOUÇAS, 1876, p. 242).

Dessa forma, estudar os escritos de André Rebouças no *O Novo Mundo* é buscar compreender a secularização e o anticlericalismo presentes no pensamento desse brasileiro, assim como identificar o projeto de uma nova sociedade e as vozes que, ao lado de Rebouças, lutaram para se fizessem ouvir.

O anticlericalismo no Brasil ainda é pouco estudado, e se sabe muito pouco sobre as formas e os métodos com que se combateu a influência da Igreja Católica, seu pensamento e ensinamentos. Desse modo, estudar André Rebouças é também entender o conflito de um homem moderno, influenciado por um discurso liberal e democrático, frente a uma Igreja que, ao lado do Estado, moldado a partir da influência colonial ibérica, defendeu um posicionamento conservador visando à permanência da ordem e da tradição.

CAPÍTULO 3: RELAÇÕES ENTRE IGREJA E ESTADO, RELIGIÃO E SOCIEDADE NO PENSAMENTO DE ANDRÉ REBOUÇAS.

3.1. Imprensa e secularização: André Rebouças e José Carlos Rodrigues nas páginas d' *O novo mundo*.

Seguindo as ideias de Maria Lúcia Pallares-Burke, em seu texto *A Imprensa Periódica como uma empresa educativa no Século XIX*, agências diversificadas e informais como jornais, revistas, teatro, romances, ao lado de instituições formais de educação, também podem fazer parte no processo educacional e podem “ter muito a dizer sobre o modo complexo pelo qual as culturas são reproduzidas, mantidas e transformadas” (PALLARES-BURKE, 1998, p. 145). Oculto nesses mecanismos, informações são organizadas e disseminadas, criam-se valores, atitudes e ideias sobre diversos temas, dessa forma, influenciam seus leitores. O jornalismo, juntamente com o romance foi, a partir do século XVIII,

[...] uma das mais importantes fontes para a história da educação. Na Europa, o jornalismo, pelo menos em uma de suas vertentes, passa a constituir-se num poderoso instrumento do projeto iluminista de mudar as ideias e maneiras das pessoas comuns. Aderindo ao otimismo da época, no que diz respeito às possibilidades da educação, a imprensa periódica, no seu veio mais propriamente cultural do que noticioso, assumiu explicitamente as funções de agente de cultura, de mobilizadora de opinião e de propagadora de ideias (PALLARES-BURKE, 1998, p. 145-146).

Assim, o jornalismo e a imprensa, passam a ser constantemente referidos como meios poderosos de influenciar a sociedade, discutindo questões sociais, políticas e todos os assuntos que de alguma forma, trariam algum ganho à sociedade, passando a ser vista como um importante papel no processo civilizatório. O papel desempenhado pela imprensa pode ser justificado “pela ausência de outros agentes educativos, como leis e um sistema de educação pública, que, caso existentes, poderiam fazer mais sistemática e formalmente o que o jornalismo fazia informalmente” (PALLARES-BURKE, 1998, p. 147).

Nesse panorama, passamos ao estudo do jornal *O Novo mundo – Periódico Ilustrado do Progresso da Idade*, publicado em Nova Iorque, entre 1870 e 1879, que foi o primeiro do

gênero editado e publicado nos Estados Unidos, em língua portuguesa, para a distribuição e circulação no Brasil. Fundado por José Carlos Rodrigues (1844-1923) seu principal redator, o periódico também contou com um grupo de colaboradores que, “nutrindo admiração pelos rumos do desenvolvimento da nação norte-americana, acreditavam no modelo estadunidense como solução para os problemas político-sociais brasileiros” (ASCIUTTI, 2010, p. 8). Segundo Mônica Maria Rinaldi Ascitti, ao estudar as páginas d’*O Novo Mundo* encontramos um lugar privilegiado no qual pode-se observar a renovação da produção literária no Brasil do final do século XIX. Foi nesse periódico que Machado de Assis publicou, em março de 1873, o ensaio literário “Instituto de Nacionalidade”. Nesse ensaio, que viria a ser amplamente conhecido e celebrado pela crítica literária, estava o questionamento sobre o esgotamento do Romantismo brasileiro. Mas não apenas sobre literatura que o periódico se propôs a falar. Nele encontramos um verdadeiro mosaico de assuntos que, interligados, buscavam apresentar um “caminho” para o progresso e desenvolvimento brasileiro.

José Carlos Rodrigues tinha uma grande admiração e entusiasmo pelo progresso material dos Estados Unidos, levando-o a acreditar que o Brasil deveria seguir o modelo de desenvolvimento daquele país. As instituições políticas, religiosas e educacionais estadunidenses eram referência, na visão de Rodrigues, para o progresso brasileiro. Presente no subtítulo do jornal - *Periódico Ilustrado do Progresso da Idade* - fica em evidência a construção retórica sugestiva do acelerado desenvolvimento material presente nos Estados Unidos do século XIX.

Produzido praticamente sem interrupções, durante os nove anos em que foi publicado mensalmente, somando 108 (cento e oito) números, o jornal se fez presente em um contexto político-social normalmente descrito pela historiografia como um período de crise em que as bases do Império brasileiro eram questionadas e debatidas, havendo um intenso questionamento sobre os rumos políticos e sociais que deveriam ser seguidos. Para Ascitti,

[...] pode-se afirmar que a crise brasileira dos anos setenta do século XIX estava associada à da quebra de equilíbrio nas relações entre o Estado e alguns escritores e intelectuais, que começaram a reagir contra a ordem política imperial em um momento de desenvolvimento econômico e de urbanização dos principais centros nacionais (Alonso, 2002; Bosi, 1994; Faoro, 2001). Ou, por outra parte, diante do aumento e diversificação da população e ampliação dos cursos superiores, surgiu um contingente de bacharéis sem perspectiva de trabalho. Normalmente absorvidos em cargos políticos e burocráticos do Estado, esse excedente de graduados reivindicava reformas políticas e sociais que acelerassem o advento do progresso e

que, naturalmente, multiplicariam as oportunidades ocupacionais (ASCIUTTI, 2010, p. 34).

Dessa forma, o jornal não será entendido como uma expressão individual, única e isolada. Ele é, na verdade, a expressão de um projeto coletivo resultante da participação de indivíduos que, discordavam, em maior ou em menor grau, do estado político e social do Brasil, ao mesmo tempo em que tinham admiração pelos Estados Unidos e suas instituições (ASCIUTTI, 2010, p. 34). Para a autora Elza Miné, “[...] ler *O Novo Mundo* é ouvir uma só voz. É entrar em contato com um projeto de futuro para o Brasil que provém da reflexão/ação [...]” (MINÉ, 2004, p. 76).

O Novo Mundo não foi o primeiro periódico impresso no exterior e direcionado ao Brasil. Entre junho de 1808 a dezembro de 1822 circulou no Brasil *o Correio Brasiliense ou Armazém Literário*, produzido em Londres, de propriedade de Hipólito José da Costa Furtado de Mendonça (1774-1823). A imprensa surgiu de forma ordenada no Brasil com a chegada da Corte portuguesa em 1808, sendo que a primeira tipografia instalada foi a Impressão Régia, situada no Rio de Janeiro. O desenvolvimento das tipografias ficou limitado pela censura imposta pelas autoridades coloniais até por volta de 1820, mas, no entanto, não impediu que outros jornais produzidos na Europa, como, por exemplo, o francês *Revue des Deux Mondes*, circulassem no Brasil desde o século XVIII. No Brasil,

[...] a imprensa foi banida até o século XIX. [...] tivemos que esperar até 1808, quando a corte portuguesa transferiu-se para a colônia, para que tal instrumento de “redenção”, [...], pudesse ser aqui implantado e utilizado. A *Gazeta do Rio de Janeiro*, órgão oficial do governo, marca o início da imprensa periódica brasileira, mas até os anos 20 a censura fez com que os periódicos veiculassem somente insípidas notícias do estrangeiro ou defesas parciais do regime monárquico absolutista. [...]. Queixas ou debates sobre ideias não encontravam espaço no nascente periodismo brasileiro. [...]. Só mais tarde, com a volta da corte para a metrópole e com a independência do Brasil de Portugal, é que a imprensa adquirirá as características que a assemelham à imprensa iluminista européia, [...]. (PALLARES-BURKE, 1998, p. 149).

De acordo com Ascitti, *O Novo Mundo*, fez parte de uma mesma conjuntura dos oitocentos, na qual “os fundadores e/ou editores de jornais e revistas eram, em geral, homens de letras nascidos na América Latina e exilada nos Estados Unidos, sobretudo por razões políticas” (ASCIUTTI, 2010, p. 23-24).

José Carlos Rodrigues nasceu em 5 de setembro de 1844 no município de Cantagalo, Rio de Janeiro. Filho de uma família abastada, seu pai, Carlos José Alves Rodrigues, era fazendeiro de café. Os primeiros passos de J. C. Rodrigues na imprensa foram ainda criança, quando foi para a Corte estudar no Colégio Marinho, redigindo o jornal manuscrito *Seta de Arlequim*. Aos treze anos de idade, em 1858, passou a estudar no Imperial Colégio Pedro II, aonde lançou seu primeiro periódico impresso, *O gentio*. Em 1860 seguiu para São Paulo, onde até 1864 cursou a Faculdade de Direito, em que se bacharelou, usufruindo da melhor educação então disponível no Brasil. Na capital paulista colaborou na imprensa acadêmica e no *Correio Paulistano*. Em 1862, fundou ao lado do colega José da Silva Costa, a *Revista Jurídica*. Em 1863 e 1864 foi correspondente político do *Correio Mercantil* do Rio de Janeiro.

Retornando ao Rio de Janeiro, Rodrigues trabalhou como advogado com o Conselheiro Zacarias de Góis e Vasconcelos. Em 1866, foi convidado por João da Silva Carrão, deputado geral por São Paulo e nomeado Ministro das Finanças, a assumir o cargo de oficial de gabinete. Ascutti afirma que, com a queda do Ministério e a saída de João da Silva Carrão, José Carlos Rodrigues sofreu uma investigação criminal que teria sido a razão para a sua mudança para os Estados Unidos. Sem emprego e sem salário, Rodrigues “teria comparecido ao Tesouro do Império portando uma ordem de pagamento irregular, já que a assinatura do Conselheiro Carrão não era legítima” (ASCIUTTI, 2010, p. 40). Rodrigues foi intimado para depor, mas não foi encontrado, retornando ao Brasil somente em 1887, quando o processo contra ele prescreveu.

Aos 23 anos de idade, J. C. Rodrigues foi morar nos Estados Unidos, onde residiu por dezesseis anos. Nesse país, foi nomeado correspondente do *Diário Oficial*, e logo depois, a partir de março de 1868, foi convidado a escrever para o *Jornal do Comercio*, e desde então, até deixar sua direção, em 1915, esteve sempre ligado ao mais antigo periódico do Rio de Janeiro. Esse brasileiro também colaborou com os jornais *The Nation* e *New York World*.

O fundador e redator do *O Novo Mundo*, Rodrigues foi um protestante assíduo. Ainda no Brasil teve seu primeiro contato com essa religião e ao chegar aos Estados Unidos passa, assim como outros colaboradores do periódico, a questionar a Igreja católica e sua atuação, apresentando como contraponto o protestantismo e sua visão de mundo divergente da visão de mundo católica. Para Randolpho Paiva, um dos passos mais marcantes para a valorização do indivíduo foi a Reforma protestante. Desencadeado por Lutero, o cisma religioso proporcionou “a transferência dos ideais monásticos de salvação para a vida de todos os dias,

dando início, assim à inserção religiosa do indivíduo no mundo” (RANDOPHO PAIVA, 1999, p. 24). Essa inserção religiosa, ao lado da responsabilidade individual, representa o primeiro movimento na mudança da esfera religiosa, que passa a promover a possibilidade de participação no “mundo”, mas a partir da própria vivência religiosa. Dessa forma, o fiel protestante precisa desenvolver uma intensa atividade profana. Para a autora, “a partir do momento em que foi necessário ao fiel provar sua salvação na própria vida mundana, a vocação assume um caráter ao mesmo tempo secular e religioso” (RANDOPHO PAIVA, 1999, p. 25).

Outro ponto fundamental no protestantismo é a ênfase que se dá à educação, possibilitando às novas gerações o contato direto com a bíblia. Este novo elemento irá proporcionar ao fiel um maior envolvimento com as “coisas do mundo”. Dessa forma,

[...] a educação, que era mesmo condição para a prática religiosa protestante, vai trazer profundas consequências para o envolvimento posterior do protestante como cidadão, porque é também a condição para a construção do mundo cognitivo, [...]. No momento em que esse cristão tem acesso à educação, passa a ser possível até mesmo uma igualdade maior de participação na esfera social, com uma ampliação dos seus recursos pessoais para a participação efetiva. A construção do mundo cognitivo é, portanto, fundamental para esse novo indivíduo, pois é o que lhe permite levar à consciência dos direitos civis e políticos, [...] era “pré-requisito necessário da liberdade civil” (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 30).

Nos Estados Unidos, o protestantismo esteve presente nas raízes da própria construção da nação. Assim, principalmente por meio dos puritanos, as noções de igualdade e liberdade foram fatores indispensáveis na oposição à associação entre Igreja e Estado neste país. A multiplicação das seitas religiosas existentes nos Estado Unidos favoreceu o contato entre diferentes esferas religiosas e a necessidade de harmonia entre elas, da mesma forma que o pluralismo político das práticas democráticas. Esse panorama norte americano presente no protestantismo favoreceu ao individualismo, diferentemente da visão holista católica, o individualismo valorizava o indivíduo como

[...] ser moral, independente e autônomo, e remete à possibilidade de existência e conflito, onde as partes opostas não podem ser reduzidas a *priori* a uma unidade globalizante, convivendo, assim, num processo de constante negociação e participação. A concepção holista de mundo, por sua vez, dificulta o aparecimento das diferenças num mundo onde o todo prevalece como orientação para a conduta, cuja organicidade termina por esterilizar o surgimento daqueles valores que são inerentes à concepção de indivíduo [...] (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 42).

Elza Miné, afirma que o papel pioneiro desempenhado pelo *O Novo Mundo*, fica em evidência ao enfatizar e continuamente apresentar os Estados Unidos como um exemplo para o Brasil, assim como, o de divulgar em terras brasileiras, as instituições políticas, religiosas e educacionais americanas. A autora entende que, “J. C. Rodrigues analisou e pensou o Brasil, tecendo críticas, vislumbrando perspectivas, sugerindo reformas, propondo objetivos a atingir” (MINÉ, 2004, p. 77). Assim,

[...] no seu esforço de homem que se atribuiu responsabilidades com o seu tempo e a sua terra, Rodrigues, através das páginas de *O Novo Mundo*, acreditou que na configuração de uma identidade nossa – por tal entendendo-se, então, a construção de um Brasil como nação – impunha-se, de um lado, a libertação das peias e limitações impostas pela ortodoxia de Roma, e, de outro, a necessidade de a sociedade brasileira caminhar pela senda do progresso e civilização. Para tanto, se combateu ferozmente o catolicismo romano, defendeu o cristianismo como condição essencial de liberdade e desse mesmo progresso (MINÉ, 2004, p. 77).

Nessa perspectiva, nas páginas do periódico encontra-se com frequência uma análise do Brasil e dos Estados Unidos, apresentando o contraste entre a situação religiosa nos dois países. Da mesma forma, o jornal buscou apresentar um projeto para a saída do atraso brasileiro, criticando a má orientação dos governantes e questionamentos a influência e poder exercidos pelo catolicismo romano.

Joaquim de Souza Andrade, André Rebouças, Salvador de Mendonça e Machado de Assis integram o grupo de intelectuais que tiveram participação, ao lado de J. C. Rodrigues, escrevendo no *O Novo Mundo*. Esses pensadores da segunda metade do século XIX podem ser relacionados no movimento intelectual conhecido como “geração de 1870”.

No primeiro número de *O Novo Mundo*, datado em 24 de outubro de 1870, encontra-se no editorial o posicionamento de José Carlos Rodrigues, que assina o texto e é identificado como redator, ao ver os Estados Unidos como um modelo referência para o Brasil:

Um simples perpassar da vista por estas páginas basta para dar ideia do periódico que nós propomos a publicar mensalmente, a saída do pacote do Brasil. Entretanto, como um único número dele não pode trazer bem em relevo as linhas do rumo que pretendemos seguir, diremos aqui em poucas palavras, o que esperamos fazer para o diante. Depois da guerra intestina dos Estados Unidos, o Brasil e a América do Sul têm procurado estudar profundamente as coisas desse país. “O Novo Mundo” propõe-se a concorrer para este estudo, não, dando notícias dos Estados Unidos, mas explorando as principais manifestações do seu progresso e discutindo sobre as causas e tendências deste progresso. Admiradores sinceros das instituições deste país, não queremos, todavia, *americanizar* o Brasil nem país

algum. Cremos muito na bondade de Deus, e na natureza humana para não fazermos do progresso de um povo a cópia de outro. Não crendo em distinções de raças, para nós, todos os povos são chamados a atingir a mesma perfeição por meio do trabalho e da fé na Providência. “O Novo Mundo”, pois, contentar-se-á em tomar nota do que toca a estes dois meios de progresso; não será mestre, mas expositor; não será juiz, mais servo, da verdade (O NOVO MUNDO, 1870, p. 2).

Ao ler as páginas de *O Novo Mundo*, encontramos as vozes de toda uma geração brasileira que se preocupou com o desenvolvimento e o progresso do país. Ficando evidentes os questionamentos, os debates e a oposição ao modelo seguido no Império, tendo em contrapartida um novo modelo que deveria ser seguido, desejando reformar as bases sócio-políticas do país.

3.2. O Brasil e a igreja católica: a união entre igreja e estado

André Rebouças foi fruto de um contexto maior de transformações nas quais o Estado brasileiro, por meio de sua elite, tendeu a impedir uma maior dinamização da sociedade, visando manter uma tradição vinda dos moldes ibéricos de colonização. Ao lado da Igreja Católica, o Estado buscou a permanência da ordem, da tradição, com um posicionamento conservador. Ao mesmo tempo em que um novo homem surgia, fruto das ideias iluministas e da Revolução Industrial herdadas, discutidas e reelaboradas por diversos grupos no século XIX.

A forma de se pensar a sociedade foi sendo alterada desde o início da idade moderna, com o surgimento dos Estados Nacionais. As mudanças trazidas pela Revolução Industrial e pela Revolução Francesa desencadearam o processo da queda do absolutismo, quando novas formas econômicas e novas relações de produção trouxeram também novos valores e visões de mundo. Mas ainda existia outro poder que reinou mesmo antes dos reis absolutistas: a Igreja.

Até o final da Idade Média havia um modelo “padronizado” de mundo, a sociedade era um todo, seguidor da visão de mundo da Igreja Católica, em grande parte da Europa Ocidental. Então, em um processo gradual, o indivíduo passou a ter opções e escolhas a serem

feitas por meio das quais o individualismo⁹ gerou uma grande transformação social. Dessa forma,

[...] o caráter organicista de sociedade que prevalecia desde sempre começa a ceder lugar a relações que vão estar baseadas na autonomia do sujeito e na possibilidade de mudança de seu lugar no mundo, e quando, mais do que deveres, começam a ser reivindicados os direitos individuais, passando a esfera social a oferecer um leque maior de opções aos indivíduos, com um pluralismo nessas opções inexistentes até então (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p. 15).

Importante destacar que as fortes críticas de Rebouças contra a união entre o poder temporal e o poder espiritual, eram contra a Igreja enquanto instituição, e não contra a religião, a fé. Ele mesmo havia sido criado dentro da tradição católica, sendo possível encontrar diversos exemplos, em seu diário e em cartas, de expressão de sua fé e religiosidade:

André nunca se ligou a uma seita, a uma religião estruturada. Acreditava profundamente em Deus, em Jesus e nos Santos da Igreja Católica, mas odiava o conjunto como organização, como hierarquia, como entidade normativa e disciplinadora na ordem moral, porque não aceitava clérigos com escravos, ordens com latifúndio, pregação não confirmada em atos de benevolência, riqueza ornamental ostensiva com cerimoniais pomposos omitindo o apoio à pobreza desassistida, à miséria escandalosa, à injustiça social clamando aos céus por correção e acerto [...]. Ele via pureza na religião, mas só males na teocracia, que ele considerava tudo o que fosse criação humana de subordinação e de preceitos a obedecer (SANTOS, 1985, p. 535).

O ataque à Igreja tinha como fim último acertar a política do Estado, que utilizava os ensinamentos católicos como meio de também propagar sua sobrevivência:

No catolicismo do Segundo Reinado [brasileiro] não compareciam os princípios cristãos de igualdade e fraternidade entre homens. Antes, a representação medieval de uma sociedade estratificada conforme a vontade divina. Do catolicismo vinha a representação da monarquia como uma comunidade irmanada por um princípio superior comum, supra-humano. Por esta via, a sociedade imperial encontrava um lugar para os homens livres pobres e os escravos: sua incorporação era simbólica. O catolicismo dava os meios simbólicos da legitimação do trono: a forma litúrgica do regime, a representação hierárquica da sociedade e o combustível de uma

⁹ De acordo com Ângela Randolpho Paiva, “o individualismo valoriza o indivíduo como ser moral, independente e autônomo, e remete à possibilidade de existência de conflitos, onde as partes opostas não podem ser reduzidas a priori a uma unidade globalizante, convivendo, assim, num processo de constante negociação e participação” (RANDOLPHO PAIVA, 1999, p.42).

sociabilidade tradicional. O catolicismo era também a religião do Estado. A separação entre as esferas pública e religiosa não se fizera, de modo que as instituições políticas não eram laicas. A Igreja dava auxílio vital ao Estado no controle social, especialmente onde os braços estatais eram mais curtos [...] (ALONSO, 2002, p. 64).

André Rebouças, em sua viagem aos Estados Unidos entre 09 e 23 de junho de 1873, conheceu José Carlos Rodrigues, redator e proprietário do *O Novo Mundo*. Cultivando, a partir daí, uma grande amizade com esse homem protestante e sonhador. Ao lado do pensamento anticlerical de André Rebouças, Rodrigues também acreditou na necessidade da separação entre o Estado e a Igreja Católica, para que fosse possível a criação de uma identidade brasileira própria. Ademais, em seu entendimento, sem essa ruptura o país não alcançaria o progresso.

Entender o pensamento anticlerical de André Rebouças, expressado aqui por meio da revista *O Novo Mundo*, é compreender a Igreja Católica e o modelo de governo brasileiro que cercaram o engenheiro e toda uma geração em transformação. Quando Rebouças diz que “a aliança sincera do Estado com a Igreja Católica é simplesmente o suicídio do primeiro, como ser moral, livre e responsável”, ele deixa claro qual era sua base de formação. Desde os primeiros ensinamentos na infância, com o seu pai Antônio, e depois na Escola Militar, o projeto modernizador esteve presente no discurso de André, sendo a sua primeira viagem a Europa um grande incentivador para que nele se intensificasse os ideais modernos, tentando, a partir daí, implantar no Brasil o que havia visto na Europa: a modernização.

Segundo Fernando Catroga, em seu livro *Entre Deuses e César: secularização, laicidade e religião civil*, “[...] foi com o cristianismo que a religião apareceu separada, coisa à parte. ‘Daí a César o que é de César e a Deus o que é de Deus’, foi programaticamente declarado por Jesus Cristo” (CATROGA, 2006, p. 6). Para o autor, havia surgido uma religião civil, que surgiu como um projeto de sacralização de uma realidade secular, tendo como fundamentos a Nação, a Pátria. Entendendo a secularização como a distinção entre “[...] século e as objetivações dogmáticas e institucionais do religioso como Igreja” (CATROGA, 2006, p. 21), pode-se entender as raízes do pensamento anticlerical de André Rebouças e da geração de brasileiros que fez parte, buscando a alteração da realidade brasileira e levá-la ao desenvolvimento, ao progresso. Para Rebouças, era necessário a autonomização do político para que pudesse haver um desenvolvimento pleno, sendo o ponto de partida a subtração da esfera religiosa. A concepção de um indivíduo racional e livre, tendo um entendimento do

mundo baseado na razão, na racionalidade, entrou em conflito direto com a visão de mundo católica, alterando compreensão de sacralidade do universo.

Dessa forma, ao apresentar alguns textos do engenheiro Rebouças, busca-se contextualizar esse brasileiro em um processo de longa duração, em que a sua obra fez parte de um processo maior de questionamentos, não sendo uma voz isolada, mas sim resultado de um conflito iniciado séculos antes, e que também se fez presente no Brasil, principalmente no século XIX.

Rebouças escreveu, para a revista *O Novo Mundo*, em janeiro de 1875, o artigo *O Partido Católico*. Nele pode-se perceber certo sarcasmo de Rebouças ao falar sobre o surgimento do Partido Católico. O engenheiro buscou mostrar aos seus leitores o que ele chamou de “aliança adúltera”, existente entre o Trono e o Altar, deixando amostra o seu pensamento e postura anticlerical. Com a formação do Partido Católico, o engenheiro Rebouças acreditava que a crise religiosa logo iria chegar ao fim. Ao entrar no jogo político a Igreja deixava a mostra seu momento de fraqueza, seu poder na esfera espiritual já não era capaz de suprir todas as suas necessidades. Ao mesmo tempo, ao participar abertamente da espera política temporal poderia sofrer críticas e ataques como qualquer outro partido. Nas palavras do próprio Rebouças:

Saudamos com efusão de verdadeiro prazer a formação do "partido católico." A crise religiosa no Brasil está muito mais perto do desfecho do que pensávamos. Para nós, que não somos católicos, a igreja do Brasil dá sinal evidente de fraqueza quando se reúne em partido político para o fim de "enthronização da lei *divina* no Império, em todos os seus desenvolvimentos (REBOUÇAS, 1875, p. 86).

Rebouças exaltou que, estudando a história da Igreja, podia-se perceber que ela se fez presente como instituição e dessa forma assumiu um posicionamento político desde sua formação. Respondendo diretamente às ordens vindas do Vaticano, o novo partido que surgiu na política brasileira era estrangeiro e defendia os dogmas e os interesses que não eram os do Brasil. Quando Rebouças escreveu sobre a luta liberal, sobre os ensinamentos católicos e a busca por uma mudança na educação do país, logo apresentou que a resposta da Igreja era atacar os novos pensamentos, ao mesmo tempo em que usava da superstição, “sobre o nome sagrado da Religião, para fazer calar [...]” (REBOUÇAS, 1875, p. 86).

As críticas ao governo e a união entre Igreja e Estado aparecem como ponto central do artigo, onde, Rebouças acusou o governo o surgimento desse partido e de seu “poder

ilegítimo”. Ao passo que, si "a sua influencia chegar a dominar no governo, esboroar-se-ão os sagrados direitos que uma sociedade livre não pode abdicar sem que, pelo mesmo fato, abdique a sua soberania" (REBOUÇAS, 1875, p. 86). Segundo Rebouças:

[...] quando os verdadeiros liberais têm apontado para suas tendências manifestas, para seu ensino não só perigoso, mas blasfemo, tem-se-lhes acumulado insultos, e a única resposta que se lhes dá é que eles são - infiéis. Em suma, tem-se feito uso constante da superstição, sob o nome sagrado da Religião, para fazer calar aqueles que têm ousado ter fé em Deus, em seu Filho Jesus Cristo e no ensino dos seus Apóstolos, — mas que querem aprender as coisas de Religião na fonte pura da inspiração, e não dos mandamentos papais. Hoje, nós os Liberais, temos todo o direito de lançar o novo partido ao credito dos estadistas e da própria civilização do Brasil. Carregai com ele e com suas consequências! Ele é obra vossa, como vossa é a tal "Religião do Estado". Com as vantagens ilegítimas que lhes destes, os padres não são culpados por quererem agora aproveitar-se delas para aumento de seu poder: isto é humano e natural. Descobris agora que si "a sua influencia chegar a dominar no Governo, esboroar-se-ão os sagrados direitos que uma sociedade livre não pode abdicar sem que, pelo mesmo fato, abdique a sua soberania". [...] Saudamos com sinceridade o partido católico, e desejamos que ele realmente faça muitos prosélitos no país de modo que constitua realmente um *partido*, que nos acorde ao verdadeiro ponto da questão eclesiástica. Ha pouco tivemos a luta dos Bispos com o Governo e regozijámo-nos que o Senhor, na sua bondade, se tivesse lembrado do Brasil e quisesse mostrar a seu Governo o absurdo da união da Igreja e do Estado. O nosso Governo, porém, recusou ver a demonstração matemática dos perigos que corremos com essa aliança adúltera, — dos males que acarreta à causa da civilização e do Cristianismo (REBOUÇAS, 1875, p. 86).

É possível entender as críticas do engenheiro contra a união entre Igreja e o Estado compreendendo também o novo contexto mundial. Houve uma reorganização das relações internacionais tendo os Estados Unidos, com sua economia emergente, entrado na disputa, contra a já tradicional Inglaterra, pela hegemonia do centro econômico capitalista e do poder em escala mundial. Os modernizadores do Império queriam a transformação das amarras da tradição em liberdade para o desenvolvimento, melhoramento e a abertura para um novo grupo de indivíduos que não faziam parte do grupo fechado que era a elite nacional.

O discurso contido na Reforma protestante se aproximava muito do pensamento liberal e republicano e foi nos Estados Unidos que toda essa semelhança ficou clara. O discurso puritano combatia a associação da Igreja ao Estado para que a liberdade pudesse realmente ser representada. A política deveria ser um fato público, igualitário e pluralista, buscando a integração do homem privado à esfera pública (RANDOLPHO PAIVA, 1999).

Foi com o advento da Revolução Francesa e a paulatina disseminação das ideias norteadoras do processo revolucionário, que as relações existentes entre súditos e governos no

ocidente foram remexidas. Na Inglaterra os interesses econômicos da iniciativa privada passaram a combater o absolutismo, a fim de conseguir o livre comércio. Dissociando-se dos interesses dos monarcas, buscaram-se contatos com outros proprietários e novas “fronteiras” a serem quebradas visando o lucro.

Nos Estados Unidos, ex-colônia inglesa, o desenvolvimento interno, a expansão territorial nos limites de sua jurisdição política unida aos interesses capitalistas e, principalmente, a autonomia dos interesses do povo - não havendo uma hierarquização social interna como a que ocorria no governo absolutista -, fez desse país um forte concorrente da supremacia britânica. No desenvolvimento do livre comércio inglês ainda se podia encontrar vestígios de monarquia absolutista, pois a base para o processo que culminou na Revolução Industrial inglesa se deve ao modelo imperialista absolutista britânico. A sociedade estava se alterando, mas havia uma barreira invisível hierarquizando o acesso à liberdade. Sendo o direito do cidadão comum posto a margem, e tendo considerado apenas os direitos dos cidadãos proprietários o ponto fundamental das democracias liberais do século XIX, aquilo que havia fortalecido a hegemonia britânica, aos poucos foi minando seu poder, o que fez dos Estados Unidos seu sucessor (CARVALHO, 1998, p. 90-93).

A democracia norte-americana teve por base inicial a ausência de uma aristocracia que regulasse a dinâmica social. Assim, as associações voluntárias - unidas a partir do discurso de ser “o povo escolhido” e de uma estrutura puritana protestante - fizeram dos Estados Unidos o novo referencial para as nações ocidentais.

O discurso anticlerical no Brasil surge, então, quando o posicionamento conservador do governo brasileiro, unido ao modelo conservador católico, construiu um bloqueio para a modernização por meio de sua aliança. Enquanto a elite governamental buscou manter a hierarquia nacional e sua posição privilegiada, a Igreja lutou para permanecer com seu poder espiritual e sua capacidade de regular a atividade social. Os modernizadores da década de 1870 viam nas transformações, europeia e norte-americana, o exemplo de desenvolvimento que o Brasil deveria seguir.

Durante o Império no Brasil a Igreja Católica passou a ter uma postura mais rígida frente aos desafios e questionamentos lançados pelos liberais e pelos protestantes, passando a defender a independência frente ao Estado e obediência à sede romana. Na luta contra o liberalismo e as ideias iluministas, a Igreja buscou blindar seus fundamentos a partir da “infalibilidade papal”, ou seja, ao se auto-intitular “mestra da verdade”, tudo o que era dito

pelo Papa e defendido pelo clero seriam verdades inquestionáveis, não cabendo lugar para debates ou discordâncias.

Em outro artigo, também publicado no periódico *O Novo Mundo*, em março de 1875, André Rebouças novamente apresenta a necessidade da separação entre Igreja e Estado. No artigo intitulado *A Expulsão dos Jesuítas*, o engenheiro refere-se a uma sessão extraordinária da Assembleia geral do Brasil reunida por Visconde de Rio Branco discutindo a expulsão de jesuítas do Brasil. Apesar de apoiar a ação, Rebouças questionou a forma com que os jesuítas seriam expulsos, ao mesmo tempo em que, apresentou a “infiltração” e participação de clérigos na educação e no ensino brasileiro, entendendo que para que ação tivesse realmente validade, seria necessário estender e aplicar, até mesmo no próprio senado brasileiro essa reforma.

Mas o que chama a atenção nesse artigo é poder perceber o pensamento de Rebouças que ultrapassa o episódio e mostra uma visão macro da situação brasileira. Ao dizer que “[...] devemos observar de antemão que manter ou não manter Jesuítas não é questão de liberdade de culto, — mas de liberdade civil e política” (REBOUÇAS, 1875, p. 143), Rebouças apresentou que, em conjunto com o discurso religioso, estava presente também a busca por obediência sobre a “massa do povo”. André finaliza seu texto deixando claro sua influência moderna e buscando mostrar o caminho para a mudança da sociedade: “O único freio que há de conte-los eficazmente é a civilização, a luz, o verdadeiro cristianismo. A expulsão e toamos os outros meios são apenas, alvitres temporários, que não chegam á raiz da dificuldade” (REBOUÇAS, 1875, p. 143). De acordo com o próprio Rebouças,

[...] é de esperar que a atual sessão extraordinária da Assembleia geral do Brasil dê as providencias que devia ter dado o ano p. p. acerca do conflito eclesiástico, acabando de uma vez para sempre com a hibrida união do Estado com o "vaticanismo", que é agora o verdadeiro nome da "religião" católica romana. [...]. O Governo, sem duvida, há de sofrer grande opposição por amor da expulsão dos Jesuítas de Pernambuco. Não simpatizamos nada com esse ato de excessiva arbitrariedade do Presidente daquela Província. Si os Jesuítas eram criminosos, deviam ser julgados pelas leis e tribunais ordinários, assim como os Bispos o foram. A expulsão, com viagem paga, não é pena, segundo o nosso Código. Demais: de que vai expulsar poucos frades estrangeiros, quando ficam tantos outros na pátria? De que vale expulsa-los, si nós mesmos temos Jesuítas, já de sotaina, já de casaca, na própria Faculdade de Pernambuco, no próprio Senado do Império? Todavia, simpatizamos com o Governo pelas dificuldades de que o tem acercado o conflito eclesiástico. A opposição naturalmente invocará o principio da liberdade religiosa para bater o Ministério neste ponto. Mas devemos observar de antemão que manter ou não manter Jesuítas não é questão de liberdade de culto, — mas de liberdade civil e política. De religião eles, em geral, só querem a forma que

lhes empresta a supersticiosa autoridade moral sobre a massa do povo: o que procuram é obediência absoluta a um padre italiano, que agora é Pio IX; desobediência às leis do Estado, — e dinheiro para o inofensivo "S. Pedro". Mas, deixemos os Jesuítas em paz. O único freio que há de conte-los eficazmente é a civilização, a luz, o verdadeiro cristianismo. A expulsão e toamos os outros meios são apenas, alvitres temporários, que não chegam á raiz da dificuldade (REBOUÇAS, 1875, p. 143).

A partir do escritos de Rebouças pode-se entender o posicionamento anticlerical desse brasileiro. A luta por mudança na educação, uma educação separada do ensino religioso, a instauração do casamento civil e da possibilidade do divórcio, do registro de sepultamento e nascimento, foram questões debatidas na sociedade, principalmente a partir de 1870. Nas páginas do *O Novo Mundo*, encontra-se um projeto de Brasil, onde Rebouças e os demais contribuidores do periódico buscaram se fazer ouvir. Ponto determinante em todo o jornal e no discurso modernizador, esteve o debate sobre a Igreja católica, seus dogmas e tradição cosmológica, ao lado de um Estado, que buscando manter a “ordem”, se uniu à Igreja para conserva o seu *status quo*.

O questionamento sobre a união entre Igreja e Estado foi um ponto frequente nos escritos de Rebouças. Em outro artigo escrito, também no periódico *O Novo Mundo*, em 23 de abril de 1875, o engenheiro Rebouças, mostra a voz de um brasileiro que questionava novamente a união entre o Trono e Altar, mas que, acima de tudo, queria o desenvolvimento do seu país.

Logo no início do artigo temos Rebouças questionando a relação entre os dois poderes. Ao referi-se à Questão Religiosa (1872-1875) deixou evidente a fragilidade e ao mesmo tempo a tensão existente nessa relação. Ao manter sua postura conservadora, ultramontana, a Igreja católica mostrou o seu posicionamento frente às alterações da sociedade, uma sociedade questionadora e ativa que não tinha mais na religião católica a sua única referência. Assim, à negativa do pedido por alteração de sua política feita pelo governo brasileiro, “teve o resultado que toda a gente de bom-senso previa” (REBOUÇAS, 1875, p. 166). A resposta tocou o cerne da questão: “si o catolicismo romano é a religião oficial do país, o país que siga o catolicismo romano e não o brasileiro, ou até o universal” (REBOUÇAS, 1875, p. 166).

A missão do Sr. Barão de Araguaia junto ao Papa em Roma teve o resultado que toda a gente de bom-senso previa. A desfeita que sofreu agora o nosso Governo não foi menor do que a de que foi vítima anteriormente na pessoa do Sr. Barão de Penedo. Quando o segundo embaixador seguiu para Roma mostramos que era impertinência de parte do nosso Ministério crer que, para agradar o Império do

Brasil, o Papa mudaria uma política, premeditadamente assentada com a maior solenidade. Pio IX tem recusado constantemente reconciliar-se com poderosos Governos europeus, de população mais ilustrada do que a nossa, e às vezes em grande parte protestante: como seria possível que ouvisse agora as reclamações do Império em cuja Constituição ainda se diz que o ultramontanismo romano é a religião do Estado? (REBOUÇAS, 1875, p. 166).

Rebouças tocou a ferida do relacionamento entre a espera temporal e espiritual. Deixando evidente seu descontentamento com posicionamento do governo que protelava em assumir uma postura “[...] protelando nisso, como protela em quase tudo” (REBOUÇAS, 1875, p. 166). Rebouças, e uma geração de brasileiros, atacaram a união entre Igreja e Estado, cobrando do governo uma mudança, devendo seguir o exemplo de outros países “em que ou sofre-se o mesmo mal ou goza-se das vantagens de sua ausência” (REBOUÇAS, 1875, p. 167). Tendo como objetivo maior o desenvolvimento e o progresso do Brasil, André entendia que o posicionamento brasileiro de união com a Igreja católica era errada e somente com o fim dessa união o país poderia desenvolver-se.

Assim, a religião católica, “[...] defendido pelo Papa atual, não é só inimigo da civilização moderna, em geral; mas é o adversário decidido e franco de cada uma das condições que hoje consideramos como bases essenciais de toda a sociedade livre” (REBOUÇAS, 1875, p. 167). Aqui podemos ver claramente o posicionamento anticlerical de André Rebouças, ao dizer que a “aliança sincera do Estado com a Igreja católica é simplesmente o suicídio do primeiro, como ser moral e responsável” (REBOUÇAS, 1875, p. 166), Rebouças não apenas condenou a união, mais atacou a instituição católica, entendendo que a postura de Roma foi um plano “concebido há séculos”, “[...] é o desfecho de uma grande conspiração contra a liberdade” (REBOUÇAS, 1875, p. 168). Com base na ciência e na história moderna, o engenheiro Rebouças questionou também a própria gênese do catolicismo.

Rebouças, ao citar Gladstone, e o seu tratado sobre o *Vaticianismo*, mostrou que seu posicionamento anticlerical tinha um embasamento, não era simplesmente um ataque à instituição católica e de sua união ao Estado. Era, na verdade, o resultado de toda a sua formação, tanto de seu pai, da instrução militar e de suas viagens ao exterior. Rebouças, assim como a maioria dos anticlericais e outros brasileiros que questionavam os rumos do país, fazia ataques, críticas e mostravam caminhos, soluções para o progresso a partir de estudos, pesquisas e exemplos, em diversas áreas do conhecimento e tentavam implantá-los no Brasil. Quando Rebouças afirmou que “[...] o nosso Governo não pode basear esperanças de

conciliação com Roma, ou esperanças de vencer as dificuldades atuais”, ele fez isso acrescentando uma rica história da Igreja católica, apresentando que mesmo que houvesse uma alteração devido à oposição existente contra o Syllabo, isso provavelmente não ocorreria “dentro de um século pelo menos”, e acrescentou: “Quando isso se der, a religião católica ficará solapada pela base, em que a pôs uma política de longos séculos, si bem que só manifestada francamente há poucos séculos” (REBOUÇAS, 1875, p. 168). Com essa afirmação, podemos entender que, na visão de Rebouças, o posicionamento do Vaticano, um posicionamento ao mesmo tempo conservador e autoritário, não se “encaixaria” mais na sociedade, uma sociedade moderna que pregava a liberdade de escolha, de pensamento e a igualdade.

Segundo Rebouças, o papa que suceder Pio IX iria permanecer com o modelo ultramontano, demonstrando “[...] que o Governo nada pode esperar de Roma nem agora nem por muitos anos por vir” (REBOUÇAS, 1875, p. 168). Assim, concluindo seu artigo, o engenheiro deixou expresso todo o seu descontentamento com a política imperial mostrando os dois caminhos que o país poderia tomar: entregar a “fortuna da nossa cara pátria” ao futuro papa, deixando a educação e a política do país nas mãos da Igreja; ou tomarmos as rédeas do governo e “fazer cumprir o seu dever constitucional de velar na segurança e independência do país” (REBOUÇAS, 1875, p. 168). André ainda deixou como exemplo a situação Alemã, que, diferentemente com que o ocorre no Brasil, o Governo alemão posicionou-se contra os bispos e contra o Papa.

Entender o conservadorismo da elite brasileira e a política saquarema é entender que o modelo de colonização trazido pelos portugueses, para o que mais tarde viria a ser o Brasil, foi marcado, como apresenta Luiz Werneck Viana, no prefácio do livro de Rezende de Carvalho, pelo modelo

[...] mercantilista e patrimonial, com sua burocracia parasitária e suas relações cartoriais com a sociedade, com seus intelectuais reproduzindo a herança fossilizada da sua origem – as “luzes”, o liberalismo e suas instituições não passariam, aqui, de “ideias fora do lugar”, a camuflar o país real sob a superfície enganosa do país legal (CARVALHO, 1998, p. 7).

Essa herança fez com que surgisse uma falsa realidade, criando um

[...] indivíduo livre governado por leis, uma figura de aparências, não tendo como encontrar aqui assentamento efetivo, em uma história de relações hierárquicas,

presidida pelas concepções comunitaristas e organicistas com que a pré-modernidade nos teria moldado. Por detrás de tudo, o Império, razão maior do êxito do transplante em nós da Ibéria e da sua cultura política, do que nos viriam o Estado tutelar e sua burocracia inibidora da livre movimentação da vida social, uma catolicidade sem fé e uma moralidade familística que, ao contrapor o privado ao público, não teria como se elevar ao plano da eticidade (CARVALHO, 1998, p. 7).

Pode-se utilizar desse pensamento, mas acima de tudo, um posicionamento de encarar a “realidade” brasileira, para retornar ao pensamento de Ângela Alonso, quando essa apresenta que a estrutura social, na ordem imperial, se organizou a partir da família patriarcal, figura que era “simultaneamente agente econômico - senhor de terras e escravos -, agente político e figura nuclear da própria sociabilidade” (ALONSO, 2002, p. 75). Decorrente dessa centralização de funções, a dinamização da sociedade e da cidadania teria sido retardada, impedindo um maior desenvolvimento da esfera pública. Assim, “[...] as instituições políticas e os mecanismos de distinção social fechavam política e simbolicamente o regime” (ALONSO, 2002, p. 60). Além disso, um agravante determinante no desenvolvimento brasileiro: o tratamento de assuntos públicos como privados.

Ao longo do Segundo Reinado no Brasil, a tradição serviu como amarra ao *status quo* imperial, associada diretamente às práticas políticas. No império havia uma aversão às grandes alterações, buscando sempre a lentidão e a cautela para que não houvesse alteração na tradição e impedisse uma possível revolução.

Com o grande número de revoltas no período Regencial a elite política enrijeceu a ideia de liberdade. O direcionamento do governo deveria ser exercido sem acatar grande parte das vontades da população, pois colocaria em risco a “liberdade do todo”. O sistema político imperial não tinha por finalidade defender o povo brasileiro, mas sim os proprietários, a elite. Os partidos nacionais, dois inicialmente, o liberal e o conservador, tinham suas divergências, mas as suas bases descendiam de um ramo comum: a ordem hierarquizada.

Em 1840, com a reforma constitucional, conhecida como “reação monárquica”, foram restituídos o Poder Moderador e o Conselho de Estado, tendo o partido conservador se consolidado na direção centralizadora do Império. Os conservadores estavam em maioria no Conselho de Estado e no Senado, ditando, junto ao Poder Moderador, os rumos do Império. Os liberais, que eram a oposição, não conseguiam alterar o núcleo das instituições conservadoras, e o modelo centralista e conservador reproduzia-se no sistema. Mas, como dito acima, ambos os partidos tinham como base a ordem e a propriedade.

Apesar da base norteadora dos partidos ser bastante clara para esses partidos, o regime era instável. O fim tráfico negreiro era questão perturbadora para aquele grupo fechado, pois era na propriedade de terras e de escravos que se assentava a base econômica brasileira. O fim do tráfico poderia trazer mudanças nos pilares da hierarquia social e do sistema representativo. Dessa forma, com a abolição do tráfico e a Lei de Terras em 1850, veio à tona a necessidade de uma reforma, mas uma reforma dentro da ordem. A partir desse momento a disputa entre liberais e conservadores passou a ficar mais áspera. Até mesmo dentro dos próprios partidos opiniões divergentes sobre a modalidade da modernização se intensificaram (ALONSO, 2002).

Novos grupos sociais e novas hierarquias surgiram com o desenvolvimento interno após a proibição do tráfico negreiro. O modelo econômico colonial já não atendia às necessidades de uma nova sociedade que nascia, trazendo junto a ela um desequilíbrio entre poder político e econômico.

A base a partir da qual a política imperial havia sido construída, e por meio da qual os partidos políticos haviam se organizado para manter, começara a se dissolver. Com as transformações socioeconômicas uma nova realidade se abria, dificultando cada vez mais para a elite política governar dentro dos moldes que havia construído. Essa barreira emperrava o desenvolvimento dos novos grupos sociais, não proprietários de terras, que não eram representados no parlamento. A elite começava a ver no horizonte o que lhe trazia mais medo, a chance de uma profunda mudança acontecer, abalando seu *status quo*. Então, buscou-se colocar em prática aquilo que já havia sido debatido, a necessidade de se produzir uma reforma, mas uma reforma controlada, para que aquela elite, já de longa data, se mantivesse no poder.

A reforma deveria se dar de forma que não se questionasse a lógica do sistema, ou seja, sem afetar o grupo governante. “O ritmo natural das reformas no Império foi o de resolver o que urgia” (ALONSO, 2002, p. 79). Foi o gabinete chefiado pelo conservador Visconde de Rio Branco, em 1871, o encarregado de dar curso à reforma. Mas, ao invés de seguir o modelo cauteloso e vagaroso, preferiu ir direto a um dos assuntos que mais perturbava a nação: a escravidão.

De acordo com Ângela Alonso, o Visconde de Rio Branco percebeu, pelo contexto internacional, que a escravidão havia se tornado inviável economicamente. Sabia que a abolição atingiria as instituições e a estrutura econômica, e que não receberia o apoio da

maioria na monarquia, mas acreditava que aquele momento seria o melhor para fazê-lo, trazendo menor prejuízo. O Visconde acreditava que a abolição seria um passo fundamental para a modernização econômica do país. A melhor forma de consegui-la, e de “preparar” os senhores para tal mudança, seria por meio de um processo gradual abolicionista:

[...] O Ventre Livre seguia um exemplo bem-sucedido noutros países, não afetando a propriedade presente e estipulava essa marcação de décadas, tão cara às reformas imperiais. Iria solucionar o problema gradualmente, dando à escravidão sobrevivência de vinte anos, ao estabelecer o protetorado do senhor sobre o ingênuo. Mas suprimia por completo a perspectiva de reprodução do sistema escravista (ALONSO, 2002, p. 81).

Como era de se esperar, a resistência veio dos dois partidos existentes, taxando-a de revolução. Rio Branco acreditava que seria melhor a reforma ser guiada pelos conservadores, ao invés dos liberais, pois poderiam aproximá-la de um projeto democrático. Além do mais, o Visconde acreditava que o Império não poderia impedir a reforma, então seria mais “seguro” que o governo a fizesse.

Ao implantar a lei do Ventre Livre, a 28 de setembro de 1871, o Visconde de Rio Branco levantou questões estruturais da sociedade brasileira. Entre outras medidas que o Visconde tentou implementar encontra-se a intensificação na vinda de imigrantes europeus. Essa medida despertou a necessidade de extensão de direitos políticos aos não católicos, já que esses imigrantes vinham também de países protestantes. Ao mesmo tempo a questão religiosa era revirada no país, com a prisão de dois Bispos.

O epicentro da questão religiosa esteve na iniciativa de setores do clero nacional de implementar prescrições ordenadas pelo Vaticano quando de sua guinada reacionária. Os bispos de Olinda e do Pará proibiram os maçons de entrar nas igrejas. A medida foi tomada como afronta por Rio Branco, que era grão-chefe de uma das duas lojas nacionais. Iniciou-se então o processo por desobediência civil, já que os eclesiásticos eram funcionários do Estado. O conselho de Estado interpretou a atuação dos bispos como rebeldia civil, endossando o gabinete. Zacarias e Cândido Mendes foram os advogados dos bispos, que acabaram condenados à prisão em março de 1873. O empenho pessoal do imperador, pedindo a intervenção do próprio papa, em nada alterou a situação, evidenciando o poder que Rio Branco logrou concentrar em suas mãos. Os bispos só foram anistiados pelo gabinete seguinte (MOURA; ALMEIDA, 1985, p. 328, apud ALONSO, 2002, p. 88).

É de fundamental importância relacionar todo o conturbado período visto acima à trajetória de André Rebouças. Foi exatamente nesse espaço de tempo, entre o surgimento e a

queda do Segundo Reinado, que o engenheiro conheceu, idealizou e buscou colocar em prática uma sociedade diferente daquela que havia no Brasil do século XIX.

3.3. Secularização e anticlericalismo: pela construção de uma nova sociedade brasileira.

O final do século XIX no Brasil, principalmente a partir de 1870, foi marcado por ideias reformadoras. O liberalismo, o positivismo, o cientificismo, entre outras correntes, tinham como base a razão, colocando-se em oposição ao pensamento ultramontano católico. Essas novas ideias trouxeram inúmeros debates e questionamentos acerca da união entre a Igreja e o Estado. Foi nesse contexto que André Rebouças engrossou a fileira daqueles que passaram a defender o posicionamento de que o país só alcançaria o progresso se a aliança entre o poder temporal e o espiritual fosse rompida. Ou seja, os modernizadores desejavam a laicização do Estado, ao lado da emergência da liberdade de consciência e atuação.

Os debates a respeito dos questionamentos em torno do registro eclesiástico católico de nascimento, casamento e sepultamento se intensificaram. O que se defendia era que a religião deveria deixar a esfera pública e se transferir para a esfera privada, permitindo ao indivíduo a possibilidade de escolha, e não mais a imposição. Essa proposta ao indivíduo geraria uma nova sociedade. A laicização do Estado possibilitaria uma maior atuação do indivíduo, prevalecendo a figura do cidadão.

Enquanto a laicização não era alcançada, a

[...] união entre Igreja e Estado, que vinha sendo objeto de tensões, [sofria] agora ataque mais intensos e mais diretos. O prolongado choque entre “liberais” e “ultramontanos” era em grande parte o resultado da dificuldade de harmonizar uma Igreja conservadora com um Estado progressista (FRAGOSO, 1992, p. 152).

André Rebouças, por meio de seus escritos, apresentou críticas ferrenhas à união entre a Igreja e o Estado no Brasil do século XIX. O pensador, em diversos textos, também elaborou argumentos a favor do processo de secularização da sociedade. Por meio do estudo de seu pensamento anticlerical é possível compreender sua visão a respeito das relações entre religião e sociedade no país, bem como de suas proposições em torno da necessidade de mudanças nas mesmas.

A partir da concepção de secularização, o termo compreenderia, por um lado, a perda da hegemonia da Igreja Católica, enquanto institucionalização, passando a conviver com

outras esferas religiosas e outras ideologias opostas a sua, perdendo, assim, grande parte de seu poder de intervenção social. Por outro, significaria "o processo de emancipação cultural das diversas áreas da vida humana frente à tutela religiosa (eclesiástica)" (MARTELLI, 1995, p. 343); Ou seja, a "autonomização, a 'proclamação de independência' das diferentes províncias da atividade humana com respeito à Religião institucional" (MARTELLI, 1995, p. 343). Esse processo pode ser melhor observado, no caso do brasileiro, por meio do estudo dos textos de André Rebouças, tornando possível investigar os embates pelo processo de secularização no país.

No caso de Rebouças, a defesa em favor da secularização passava, necessariamente, pelo pensamento anticlerical. Para “os adeptos do anticlericalismo, era necessário que a sociedade civil se tornasse independente de qualquer influência da Igreja, pois tal influência era maléfica e perniciososa” (PINHEIRO, 1999, p. 87).

A influência da Igreja Católica nas diversas esferas da sociedade não era aceita pelos anticlericais, que tinham uma forte hostilidade dirigida contra o seu privilegiado papel institucional em certos Estados, sendo contra a interferência do clero na vida privada ou nas atividades públicas. Nesse sentido,

[...] o clero era atacado como agente de uma instituição extremamente pernicioso, devido não só aos abusos do seu poder econômico e político, mas também, e de modo não menos importante, ao seu papel de propagadora de uma ideologia inaceitável (RIEGELHAUPT, 1982, p. 1226).

Durante o século XIX, André Rebouças construiu seu pensamento em um contexto em que o entendimento de sociedade continuava a ser alterado, aprofundando-se a defesa por explicações racionais do mundo. Cultuava-se a ciência, o evolucionismo, o liberalismo, o determinismo, o naturalismo, o positivismo, bem como seus maiores representantes: Darwin, Comte e Spencer. Na visão dos anticlericais, somente com o enfraquecimento do poder da Igreja Católica, enquanto instituição, poderia se alcançar plenamente esses ideais, pois essa instituição representava o obstáculo ao progresso.

Ao mesmo tempo em que avançava o pensamento anticlerical, o catolicismo ultramontano buscou reafirmar o conservadorismo da Igreja. Condenando tudo o que se associasse ao liberalismo e a ideias e práticas em oposição à sua.

Maria Aparecida Gaêta afirma 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 (GAËTA, 1991, p. 46-47 apud SILVA, 2003, 125).

Durante a regência de D. Isabel, filha de D. Pedro II e herdeira do trono brasileiro, o movimento de secularização que ocorria naquele momento encontrou na Princesa um possível obstáculo para seu desenvolvimento. A herdeira do trono seguia os ensinamentos católicos, opondo-se a aprovação do casamento civil, assunto que vinha sendo debatido nos meios políticos.

André Rebouças conta, em carta a Joaquim Nabuco, que Taunay havia caído doente devido aos excessos que fizera nas primeiras semanas de abertura do Senado. Rebouças narra que Taunay defendeu o casamento civil, o registro civil, os cemitérios livres, mudanças na religião do Estado, mudanças no monopólio das terras e no imposto territorial. Mas de acordo com o engenheiro Rebouças, “com a chegada da Princesa, trancaram-se todos os projetos anti-teocráticos” (Carta de André Rebouças a Nabuco. 27 de junho de 1887. FUNDAJ. CP P18 DOC 354).

Buscando a eliminação do amplo poder da Igreja Católica, os anticlericais atuaram em defesa de assuntos como a liberdade de culto, o casamento civil e o sepultamento dos defuntos. O projeto de casamento civil foi longamente debatido. Na visão católica, esse sacramento e a benção pelo representante da Igreja significavam o afastamento do viver em estado de pecado, adquirindo um forte significado para a população, seguindo os “bons costumes” da Igreja (SILVA, 2003, p. 129).

Baseada nesse sacramento a Igreja repudiava o casamento civil. E com o Concílio Vaticano I (1869-1870) foi intensificando a repressão contra o liberalismo. Para Ivan Aparecido Manoel, o catolicismo 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, p. 18 apud SILVA, 2003, p. 125).

Segundo Maria da Conceição Silva, em seu texto *Catolicismo e casamento civil na cidade de Goiás: conflitos políticos e religiosos (1860-1920)*, devido ao poder legal que a Igreja detinha sobre o matrimônio, também seria ela a responsável por combater as uniões ilegítimas (SILVA, 2003, p. 129). Os questionamentos sobre o poder da Igreja Católica se intensificaram. Tendo como um das consequências a lei nº 1.829, que regulamentou o registro civil de nascimentos, casamentos e óbitos, aprovada aos 9 de setembro de 1870.

André Rebouças, ao lado dos anticlericais, defendeu o casamento civil. Em seu diário encontram-se os escritos a respeito da insatisfação de Taunay acerca da “omissão do casamento civil na Fala do trono e pela orientação teocrática que lhe deu o ministro do Império Ferreira Viana” (REBOUÇAS, 1889 apud FLORA; VERÍSSIMO, 1938, p. 333). Mas, somente em 24 de janeiro de 1890, quando André já havia deixado o país para se exilar inicialmente na Europa, que houve a aprovação do Decreto nº 181, regulamentado o casamento civil, entrando em vigor aos 24 de maio de 1890. Sendo também no mesmo mês e ano que ocorreu a aprovação da separação entre Igreja e Estado. Esse Decreto,

[...] contribuiu significativamente para o processo de secularização que se consolidaria com a Constituição de 1891. Os padres consideraram o casamento civil como uma verdadeira afronta aos direitos dos católicos e um atentado à liberdade da sociedade. Casar no civil era visto como um atentado aos bons costumes da família cristã, e uma “mancebia legalizada”. [...] Após a aprovação do Decreto nº 181, em 1890, a discussão a respeito da pertinência do casamento civil ainda continuou acirrada por parte do clero ultramontano. A posição clerical de repúdio à nova lei do casamento foi veiculada em jornais e revistas católicas nacionais e regionais, como no *O Apóstolo* e no *O Lidador*, e também nas homilias proferidas pelos padres e nos lembretes afixados nas matrizes (SILVA, 2003, p. 136).

André Rebouças foi um homem que sonhou e lutou por mudanças na estrutura da sociedade brasileira. Buscou produzir transformações em diversas áreas do Estado, alterou a sua própria forma de atuação para que o país acompanhasse a modernização européia e norte-americana. Podem-se encontrar alguns estudos sobre André Rebouças, principalmente biografias e contextualizações sobre o período em que viveu, mas ainda não há pesquisas sobre o seu pensamento anticlerical.

O engenheiro além das mudanças estruturais da sociedade desejava mudanças materiais. Rebouças era a favor da propriedade democrática de terras, ou seja, contra os latifúndios e as monoculturas. Defendeu a mão-de-obra livre e assalariada acreditando que, dessa forma, surgiria a conscientização e a formação de cidadãos. Com esse posicionamento Rebouças, durante a década de 1870, assumiu uma postura abolicionista, acreditando também na importância da imigração para o desenvolvimento do país (TRINDADE, 2002, p. 28-29).

Entre as inúmeras atuações de André, o que prevaleceu foi o seu projeto de Brasil. Um país que possibilita a liberdade para os seus moradores, um país que não coloca obstáculos em sua sociedade, prevalecendo a igualdade.

Com esse entendimento de Brasil, André sofreu fortes críticas, mas, mesmo auto-exilado, continuava a propor alterações como pode ser observado na carta abaixo, enviada ao amigo Rodrigues, por meio da qual Rebouças continuava a sustentar suas críticas à influência da Igreja. Desta vez, seu ataque é direcionado à questão do enterro mediado pela Igreja e pelo monopólio da mesma sobre os cemitérios e a morte:

Meu querido Rodrigues, continuo a sinopse das Medidas Sanitárias para o verão de 1891-1892. Para quem conhece biologia e as teorias microbianas modernas, não há problema higiênico mais importante do que a rápida eliminação dos cadáveres de febre amarela, tifo, cólera, bexigas etc. Sou, pois, obrigado a insistir na Higiene Funerária. Em 21 de fevereiro de 1891 enviei-lhe de Lisboa uma nota sobre Imersão Oceânica, a propósito da propaganda que se iniciava na Inglaterra. A 12 de março de 1891, o Jornal de Comércio publicava o tópico - Focos de Infecção - descrevendo os horrores da 'vala comum' no cemitério do Caju. É, pois, indispensável abolir esta hedionda 'Vala Comum' e substituí-la pela Imersão Oceânica. O Caminho de Ferro de Copacabana a Angra do Reis vem facilitar muito o problema, porque ele margina a Costa Oceânica, em pontos absolutamente desertos, onde é fácil praticar o novo sistema sem ofender os melindres históricos e teocráticos. O Dr. Ribeiro d'Almeida, diretor do bonde de Botafogo, tinha o projeto de uma Necrópole no litoral Oceânico. Será bom chamá-lo à Propaganda e ressuscitar essa boa iniciativa. Agora, para convencer os letrados, citarás: Camões - Lusíadas - Conto V - Est, 83: 'Quão fácil é ao corpo a sepultura/ Quaisquer ondas do mar, quaisquer outeiros/ Estranhos, assim mesmo como aos nossos/ Receberão de todo o ilustre os ossos'. Ou então Alexandre Dumas Père. 'Le Comte de Monte Cristo' vol.II Chapitre VII: 'Le Chateau d'If [?] n'a pás de cimetièrre, on jette tout simplement les morts à la mer, après leur avoir attaché aux pieds un boulet (?) de trinte-six'. No hediondo naufrágio do utopia, os rotineiros [?] teocratas espanhóis começaram a trazer os cadáveres do mar para os Cemitérios, mas desenvolveu-se tal fedido que acabaram pela Imersão Oceânica. Os ferozes teocratas chilenos não puseram duvida em cremar os 3000 ou 5000 mortos dos combates em torno de Valparaiso. Todas as objeções, meu Rodrigues, vêm da ganância dos monopólios funerários. Meu Bom Pai me contava a resolução, que houve na Bahia, quando se tentou inaugurar o 1º cemitério. Saíram os Padres, Frades Irmandades [...], acompanhados de todo o mulhério vagabundo e histórico, e foram queimar os

carros da empresa funerária e destruir todas as construções do cemitério. Ainda me lembro de pequenino, ter calafrios ao ajoelhar-me sobre as sepulturas da Igreja de São Francisco, apenas cobertas por um tablado volante!!!. Vitor Hugo fez interessante episódio, nos Miseráveis, das freiras, que não queriam mandar o cadáver da companheira para o cemitério público e se obstinaram em sepultá-lo em baixo do altar... Eis aí, meu Rodrigues o grande combate pela Verdade, pela Higiene, em prol do Futuro e da Humanidade. Continuar a obra santa de Voltaire, de Turgot e de Condorcet. Isto sim chama-se Democracia. Expelir reis para furtar os brilhantes da coroa, confiscar as terras da Princesa Redentora para metê-las na agiotagem do Chopim, excede mesmo os limites do Jacobinismo, e cai no domínio do Código Criminal, nos Capítulos do furto, suborno, [...], peculato, [...] (Carta de André Rebouças a Rodrigues. 24 de setembro de 1891).

Para se entender essa postura de Rebouças no exílio é preciso recuar no tempo e refletir a respeito das discussões em torno da secularização da morte no Brasil do século XIX. Entre as inúmeras discussões e embates entre anticlericais e ultramontanos no país havia a questão da intervenção da Igreja Católica nos cemitérios. Esse assunto é amplamente estudado por Cláudia Rodrigues, em sua tese de Doutorado *Nas Fronteiras do Além: o processo de secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*.

Em sua pesquisa, a autora investigou os cemitérios como um ponto de discórdia entre o Estado e a Igreja Católica. Cada esfera social entendia tal espaço de forma diferenciada. Em reunião aos 4 de fevereiro de 1870, as Seções dos Negócios do Império e Justiça do Conselho de Estado discutiram sobre os sepultamentos dos indivíduos que não eram católicos nos lugares em que não houvesse um cemitério especial (RODRIGUES, 2002).

A questão girou em torno da não aceitação da Igreja em sepultar um indivíduo que não fosse católico. Na reunião, foi discutida a possibilidade da construção de um muro, ou vala, separando o cemitério católico daqueles que não podiam receber sepultura eclesiástica, seguindo o modelo francês.

O debate apontou para o fato de que os cemitérios não eram propriedade da Igreja Católica, não eram particulares, mas sim públicos. Havia na lei de 1º de outubro de 1828, na determinação às câmaras municipais, o estabelecimento de cemitérios, um cemitério para todos, católicos ou não. Buscando, dessa forma, resolver a necessidade de salubridade pública. Segundo Cláudia Rodrigues, considerando

[...] que havia uma religião de Estado e que a população católica do Império era “quase unânime”, as Seções deixaram claro que não proporiam que os cemitérios públicos deixassem de ser bentos. Até porque a Constituição garantia o Estado confessional. Percebe-se aqui um exemplo nítido da referida ambiguidade que perpassava as várias instâncias e os vários setores intelectuais e políticos da

sociedade imperial, no que tange à busca de afirmação do Estado frente à Igreja, mas sem o desejo de romper com o sistema de união. Neste caso em especial, vê-se que o Estado, que era católico, não conseguia impor a plena liberdade religiosa – a fim de responder às necessidades criadas pela imigração – e nem se livrar dos entraves causados pelo sistema de padroado para implementação de medidas que pudessem garanti-la. [...] Na fala dos membros do Conselho de Estado fica claro o grande nó de toda aquela questão; ou seja, como adaptar um discurso moderno a uma sociedade de base tradicional que via no concurso da Igreja um instrumento de ordenamento social? Não era à toa que o governo imperial se via diante da questão dos cemitérios que, se no nome eram públicos, na realidade não o eram. Assim, o que se verifica é que, apesar de se propor liberal e de querer implementar posturas liberalizantes, o Estado imperial não conseguia se livrar do peso que representava a confessionalidade (RODRIGUES, 2002, p. 179).

No catolicismo, o ato de sepultar tinha profundo significado. Não se resumia apenas a uma medida sanitária, nem ao objetivo único de confortar os vivos. Havia “a crença no dogma da ressurreição, segundo o qual o espírito imortal seria reunido à carne” (RODRIGUES, 2002, p. 190). Assim, era de fundamental importância guardar os restos mortais humanos.

Mas o caráter sagrado da sepultura, contudo, não advinha apenas dos restos mortais. Em si mesma ela era um ato de religião da qual, se fosse subtraída a piedade, deixava de ser sagrada, para se converter em profana. Portanto, era sagrada não só por causa dos ritos que a acompanhavam, mas também por sua natureza espiritual e por estar sujeita à jurisdição da Igreja e, conseqüentemente, à bênção que transferia o terreno para o domínio e para a jurisdição da Igreja. Destes princípios expostos, a dedução lógica era que competia à Igreja o direito de conceder e de negar sepultura (RODRIGUES, 2002, p. 190).

No século XIX os debates sobre a necessidade de laicizar o Estado, eliminando as atividades exercidas pela Igreja e passando tal responsabilidade para o governo - tais como as leis de casamento civil, de registro civil, de enterro civil, de secularização dos cemitérios, dentre outras - intensificaram o conflito entre os católicos ultramontanos e os anticlericais como Rebouças.

Na década de 1870, foram regulamentados os cemitérios do Rio de Janeiro e de outros municípios. Essa medida trouxe outra ameaça sobre a influência nos rituais funerário da Igreja. Os

[...] deputados provinciais abriram um canal de substituição da autoridade paroquial pela autoridade médica na autorização para a realização do sepultamento nos ditos cemitérios, na medida em que o atestado de óbito passado pelo médico passou a ser o documento oficial que autorizava o enterramento (RODRIGUES, 2002, p. 207).

O fato de o atestado de óbito ser obrigatório, produzido pelo médico e não mais pela Igreja, retirava dela um dos instrumentos de maior controle nos cemitérios públicos. Cláudia Rodrigues afirma que muitas pessoas estavam deixando de ir à igreja “registrar o óbito, passando a fazê-lo somente junto à administração dos cemitérios públicos” (RODRIGUES, 2002, p. 208). Essa mudança trouxe uma grande preocupação para os membros do clero fluminense, havendo também “uma justificativa material, que era a perda das benesses que o pároco recebia pela encomendação do cadáver” (RODRIGUES, 2002, p. 210). O clero da cidade do Rio de Janeiro tentou intervir na alteração, solicitando ao Imperador que fosse a Igreja a responsável pela autorização dos sepultamentos nos cemitérios públicos da Corte.

O debate sobre o registro civil foi intensificado com a implementação da lei nº 1829, de 9 de setembro de 1870. Em seu artigo 2º, essa nova legislação atribuía ao governo a organização do registro civil dos nascimentos, casamentos e óbitos. Essa lei tinha como finalidade inicial o recenseamento da população do Império, produzindo, ao final de cada ano, estatísticas acerca do país e buscando também maior centralização administrativa. Ainda segundo Cláudia Rodrigues, durante

[...] o período colonial e de todo o Império, até por conta do padroado e do sistema de união entre Igreja e Estado, os registros religiosos de batismo, casamento e óbito faziam prova, perante a autoridade civil, daqueles três momentos da vida do indivíduo. Os atos praticados perante os representantes da Igreja possuíam, assim, efeitos jurídicos na área civil, sendo o único meio de prova viável nas diferentes circunstâncias civis e jurídicas, como abertura de inventários, processos criminais, etc. Desde o período colonial, portanto, que havia uma simbiose entre o sistema político-administrativo e o religioso, na qual o modelo de organização eclesiástica predominava sobre o modelo de organização administrativa. A própria unidade administrativa estava totalmente subordinada à unidade eclesiástica, haja vista a compreensão da divisão territorial segundo critérios eclesiásticos, a exemplo das paróquias como base da estrutura geográfica das freguesias e o fato de ser a Igreja - física e administrativamente - que organizava e realizava as eleições (RODRIGUES, 2002, p. 236-237).

A partir do Segundo Reinado o Estado foi progressivamente diminuindo a ligação da Igreja em assuntos burocráticos e administrativos, substituindo os registros eclesiásticos pelos civis, passando a assumir essas responsabilidades devido, principalmente, à intensificação dos imigrantes não católicos no país.

Em debate na Câmara dos Deputados, de acordo com Cláudia Rodrigues, Saldanha Marinho, seguia o pensamento dos escritores da época que definiam os cemitérios como:

‘O lugar destinado à inumação pública de todos os habitantes de uma localidade, ou a universalidade dos mortos de uma grande população’. Trata-se, portanto, de um objeto de ordem pública, de interesse geral, cuja polícia, cuja administração não podem deixar de estar a cargo especial e único da autoridade pública (apoiados); trata-se de um objeto que interessa grandemente à salubridade pública, e que por isso deve estar sujeito às medidas e regras higiênicas que todos os países adotam. Deve, portanto, estar sob a polícia, vigilância e direção imediatas das câmaras municipais, a mais competente autoridade para estabelecer, dirigir e policiar os cemitérios (MARINHO, 1879, p. 247, apud RODRIGUES, 2002, p. 255).

Assim, os cemitérios deveriam ser entendidos como assunto de saúde e higiene pública e ligados à saúde dos que continuam vivos, pois “por serem todos compostos de matéria, os corpos cadavéricos não apresentavam distinção em termos de sua decomposição” (RODRIGUES, 2002, p. 158). Cláudia Rodrigues diz ainda que:

[...] para Saldanha Marinho, o estabelecimento de diferenças entre os cadáveres somente se justificava pelo interesse do padre romano, pelo seu “sórdido interesse de propina” e pelo desejo de manter, “com o fanatismo”, o seu poder na sociedade civil (RODRIGUES, 2002, p. 258).

A mudança que estava acontecendo voltava-se para a forma de compreender o cadáver, abandonando a ideia de sagrado. Da mesma maneira, os cemitérios passaram por uma secularização, vinculados à medicina, à higiene, e não mais à Igreja.

Ao não encarar o cadáver pela ótica do sagrado, materializando-o, esta concepção não necessariamente estava abrindo mão do sagrado ou da crença no sagrado. Apenas estava conferindo-lhe novos espaços. Ou seja, estava operando a separação entre o que era sagrado e o que não mais era; entre o que competia ao sagrado e o que não mais competia; entre o que passava a não mais ser da esfera do sagrado e o que continuava sendo. Assim, cemitério, enterramento e cadáver não seriam mais da esfera do sagrado e não mais lhe competia. O que só seria possível a partir da desvinculação entre corpo e alma. Deste modo, esta concepção materializada do cadáver, bem como da necrópole - havia os que questionavam, inclusive, a bênção do terreno - caminhava no sentido da separação que a época moderna operou entre corpo e alma, em contraposição à concepção medieval, que os unia (RODRIGUES, 2002, p. 266).

O desenrolar dos debates em torno do enterramento civil, sobre a secularização dos cemitérios e as transformações na prática de testar, na segunda metade do XIX, apontam claramente para a situação de perda do controle da Igreja Católica sobre os assuntos

relacionados à morte, ao morrer e ao além-túmulo, numa conjuntura em que era fato a contestação ao seu poder e influência sobre a sociedade como um todo (RODRIGUES, 2002, p. 327).

Em 1891 André Rebouças escreveu ao amigo José Carlos Rodrigues sobre uma nova forma de lidar com os cadáveres, principalmente com aqueles que faleceram por serem acometidos por doenças infecciosas. A carta, escrita na cidade de Cannes, França, aos 24 de setembro, apresenta a Imersão Oceânica como alternativa à vala comum, seguindo o modelo proposto na Inglaterra. Nessa carta, Rebouças ainda deixa aparecer toda a sua vasta leitura, caminhando por diversos pontos do saber. O engenheiro cita Camões, Alexandre Dumas Père, acontecimentos históricos, além de Vitor Hugo, Volter, de Targo e de Candorcat.

Nesse momento de sua vida, André Rebouças encontrava-se no exílio. Decisão tomada devido à Proclamação da República. Durante a década de 1870, foi a figura do empreendedor capitalista, nas palavras de Maria Alice de Carvalho, do *self-made man*, que despontou na cena pública brasileira, tomando como meta o extermínio das raízes ibéricas, idealizando um outro Brasil. Um país que seguiria os novos pensamentos modernos, transformando o indivíduo em cidadão. Durante os anos de 1880, André Rebouças alterou sua concepção de caminho de modernização.

O entendimento de um Estado “interiorizado” no indivíduo desaparece: os interesses oligárquicos dominantes no país e responsáveis pelo bloqueio à maior parte dos empreendimentos levam Rebouças a admitir que somente os interesses não conduziram o país à solução democrática, sendo necessária uma lógica reguladora que, acima dos apetites, viesse a “moralizá-los” e a garantir uma igualdade sustentada na lei. Esse, afinal, o percurso que levaria Rebouças a caminhar de um ideal americano, nos anos 70 uma democracia social, para a defesa de um Estado centralizado, eticamente orientado, que ele identificaria, na década seguinte, na figura do imperador (CARVALHO, 1999, p. 44-45).

Após esse percurso é possível considerar que o pensamento de André Rebouças foi marcado pela defesa de um homem moderno que buscou o rompimento das amarras que impediam o desenvolvimento do Brasil do final do século XIX. Influenciado pelo conceito de secularização, que acompanhou o crescimento e o fortalecimento da racionalidade, de um indivíduo com direitos, baseado na liberdade e igualdade, o engenheiro Rebouças criticou fortemente a relação de união entre Igreja e Estado. Presente em parte da Europa e nos Estados Unidos, a separação entre o Trono e Altar influenciaram no desenvolvimento da nação e na prática cidadã, sendo de interesse do indivíduo buscar e defender seus direitos.

Assim, André Rebouças, em matéria de relação entre Igreja e Estado, entendia que enquanto não houvesse a separação entre as duas esferas, e que houvesse uma reestruturação do Estado brasileiro, o país não alcançaria o progresso. Dessa forma, é possível afirmar que Rebouças, ao lado de toda uma geração de brasileiros, consolidou um pensamento em favor da secularização, entendendo que a mesma, era o caminho para a modernidade e para a aproximação dos modelos que tomou como exemplo.

Buscar entender as relações entre Igreja e Estado, religião e sociedade no pensamento de André Rebouças, é retomar toda uma trajetória do mundo ocidental e compreender os caminhos percorridos até a sociedade atual. Rebouças esteve no cerne do delineamento do Brasil que conhecemos hoje, em um processo de conscientização da sociedade e por embate entre diversas esferas da sociedade que passaram a questionar, o que antes era aceito sem maiores debates. A partir do contexto de Rebouças, tanto o Estado, quanto a Igreja católica passaram a revisar seu posicionamento e atuação, passando cada vez mais a defender cada qual a sua visão de mundo, entrando em um conflito por mais direitos e privilégios. Ao mesmo tempo, parte da sociedade também questionou o panorama brasileiro enquanto o modelo monárquico entrava em crise.

O engenheiro André Rebouças por meio de sua produção e atuação pode ser visto como um expoente do surgimento de um novo homem que passou a questionar a realidade que o cercava. Assim, a secularização e o anticlericalismo nele presente, pode ser entendido como o reflexo de um amplo campo de conflito, crises e reestruturações.

CONCLUSÃO

Chegando ao final desse trabalho percebe-se a importância em buscar analisar as raízes do Brasil. Por meio das discussões levantadas, tendo como referência André Rebouças, sua geração e seu contexto do final do século XIX, percebe-se que tal período foi essencial no desenvolvimento do país. Várias questões que estiveram no contexto do engenheiro, tais como a distribuição de terras, o latifúndio, os impostos, ainda são causadoras de polêmicas e debates.

O engenheiro fez parte de uma reação às amarras produzidas pelo tradicionalismo imposto tanto pela Igreja Católica quanto pelo Estado. Esse movimento acompanhou as alterações na Europa e nos Estados Unidos, que serviram de referência e modelo a ser seguido, residindo aí o impasse entre a tradição e o progresso, entre o novo e o velho.

A luta entre visões e posicionamentos produziu uma realidade específica. Alterações ocorreram, mas não chegaram a alcançar a sociedade idealizada pela geração de 1870. Ao ver a impossibilidade de êxito, André Rebouças partiu para seu auto-exílio, no qual viu suas forças debilitadas.

O projeto de Brasil desenvolvido por Rebouças pode servir de inspiração para diversas pesquisas, em diferentes pontos do conhecimento, não somente da história brasileira, mas também a de outros países que enfrentaram os mesmos impasses. Ao mesmo tempo, por meio do engenheiro Rebouças, pode-se analisar a interferência do religioso na sociedade brasileira e as consequências de tal presença. Residindo aí a contribuição para o desenvolvimento de pesquisas que relacionem religião e sociedade buscando analisar os encontros e desencontros gerados dessa relação.

Todo o processo de secularização apresentado, acompanhado pela alteração na concepção de indivíduo, que passou a ser guiado pela razão, pela visão racional do mundo, deixando de seguir sem questionar as outras formas de conhecimento e de compreensão, pode ser encontrado no pensamento de Rebouças. Influenciado pelo homem moderno e sua visão antropocêntrica, assim como pela separação das esferas sociais, prevalecendo a razão política, a religião, e sua concepção tradicional, conservadora, foram separadas da esfera pública e direcionadas à esfera privada. Defendido na modernidade e nas obras de Rebouças, somente com a saída da individualidade cultivada na tradição católica e presente no Brasil desde seu descobrimento, é que poderia surgir o cidadão, buscando defender e alcançar mais direitos.

Chegando ao Brasil pela herança portuguesa, por meio do padroado, a Igreja católica deixou pouco, ou quase nenhum espaço para o desenvolvimento de um indivíduo consciente de seus direitos. O catolicismo possibilitou a manutenção de um mundo mágico em relação ao mundo terreno, que deveria ser rejeitado. Ao mesmo tempo, o Estado buscou a manutenção da ordem e via na Igreja católica sua maior aliada para o engessamento da sociedade e continuidade de seu *Status Quo*.

Influente na modelagem das mentalidades, no comportamento e nas atitudes da sociedade, o catolicismo passou a ser afetado pelo avanço das ideias iluministas. O anticlericalismo teve como oponente a Igreja católica, sendo entendida pelos anticlericais como uma instituição cercada por práticas intoleráveis. Assim, para os anticlericais, era necessário libertar a sociedade da superstição e da tirania irracional. Esse panorama de novas ideias, estiveram presentes no Brasil, principalmente a partir de 1870, quando uma geração de brasileiros, entre eles André Rebouças, começaram a questionar o posicionamento religioso católico e de sua união com o Estado, entendendo essa união como o grande motivo do atraso brasileiro.

Por meio do periódico *O Novo Mundo*, foi possível identificar todo esse contexto de alteração de visão de mundo e a luta para que tal panorama pudesse ser alterado. Tendo como referência as nações europeias e, principalmente, os Estados Unidos, o que se buscou através das páginas d'*O Novo Mundo*, foi apresentar um modelo que deveria ser seguido pelo Brasil, para que esse alcançasse o progresso. Os questionamentos levantados no periódico nos serviram para reforçar o posicionamento anticlerical e apresentar o embate entre visões de mundo opostas, até mesmo entra a própria esfera religiosa, como o apresentado por meio do *desencantamento do mundo*. Ao diferenciar o protestantismo e o catolicismo, buscou-se apresentar a importância da esfera religiosa para que o indivíduo pudesse atuar na sociedade, assim como validar ainda mais o discurso anticlerical presente no Brasil. Assim, os escritos de André Rebouças e de José Carlos Rodrigues ganham sentido e validade ao questionar e atacar a união entre o Altar e o Trono.

Por meio da imprensa, as novas ideias e projetos poderiam alcançar maior número de seguidores, servindo como forma de influenciar e de estimular os questionamentos na população. Em um Brasil marcado por contradições, Rebouças atuou lutando de várias formas, para que a realidade brasileira pudesse ser alterada. Abordando diversos temas, como a questão dos registros civis, e trazendo novidades para o país.

O que se pode perceber ao final desse trabalho é a importância de contextualizar os fatos para que se possa se aproximar de uma realidade. Entender o embate dos anticlericais contra a Igreja e contra o posicionamento do governo frente ao novo panorama social é redescobrir uma teia de assuntos, de posturas e pensamentos que ora se aproximavam, ora se distanciavam e atacavam-se mutuamente.

O engenheiro André Rebouças não conseguiu colocar em prática todos os seus projetos e idealizações, mas a sua maior contribuição, foi ter, ao lado de outras vozes, questionado e proposto uma nova sociedade, pois, dessa forma, deixou as sementes do questionamento e da oposição, compondo a base para o país em que vivemos hoje.

ANEXOS

I. A EXPULÇÃO DOS JESUÍTAS

O Novo Mundo: periódico ilustrado do progresso da Idade. Nova York, v. 5. n° 54, p. 143, 1875.

É de esperar que a atual sessão extraordinária da Assembléia geral do Brasil dê as providencias que devia ter dado o ano p. p. acerca do conflito eclesiástico, acabando de uma vez para sempre com a hibrida união do Estado com o "vaticanismo", que é agora o verdadeiro nome da "religião" católica romana.

Si o Sr. Visconde do Rio Branco conseguir operar uma reforma como esta, prestará à nossa pátria ainda maior serviço do que já prestou com a incompleta emancipação dos escravos, e a posteridade, esquecendo seus erros e faltas, só lembrará o seu nome para gloria sua e do país. Na verdade, possuímos tão poucas glorias entre os estadistas do atual reinado que é pena que a excessiva timidez do nosso atual chefe do Gabinete nos proíba de ter, ao menos, uma estrela brilhante que por muito tempo poderia luzir em o nosso firmamento político.

O Governo, sem duvida, há de sofrer grande opposição por amor da expulsão dos Jesuítas de Pernambuco. Não simpatizamos nada com esse ato de excessiva arbitrariedade do Presidente daquela Província. Si os Jesuítas eram criminosos, deviam ser julgados pelas leis e tribunais ordinários, assim como os Bispos o foram. A expulsão, com viagem paga, não é pena, segundo o nosso Código. Demais: de que vai expulsar poucos frades estrangeiros, quando ficam tantos outros na pátria? De que vale expulsa-los, si nós mesmos temos Jesuítas, já de sotaina, já de casaca, na própria Faculdade de Pernambuco, no próprio Senado do Império?

Todavia, simpatizamos com o Governo pelas dificuldades de que o tem acercado o conflito eclesiástico. A opposição naturalmente invocará o principio da liberdade religiosa para bater o Ministério neste ponto. Mas devemos observar de antemão que manter ou não manter Jesuítas não é questão de liberdade de culto, — mas de liberdade civil e política. De religião eles, em geral, só querem a forma que lhes empresta a supersticiosa autoridade moral sobre a massa do povo: o que procuram é obediência absoluta a um padre italiano, que agora é Pio IX; desobediência às leis do Estado, — e dinheiro para o inofensivo "S. Pedro".

Mas, deixemos os Jesuítas em paz. O único freio que ha de conte-los eficazmente é a civilização, a luz, o verdadeiro cristianismo. A expulsão e toamos os outros meios são apenas, alvitres temporários, que não chegam á raiz da dificuldade.

André Rebouças.

II. O PARTIDO CATÓLICO

O Novo Mundo: periódico ilustrado do progresso da Idade. Nova York, v. 5. nº 52, p. 86, 1875.

SAUDÁAMOS com efusão de verdadeiro prazer a formação do "partido católico." A crise religiosa no Brasil está muito mais perto do desfecho do que pensávamos. Para nós, que não somos católicos, a igreja do Brasil dá sinal evidente de fraqueza quando se reúne em partido político para o fim de "enthronização da lei *divina* no Império, em todos os seus desenvolvimentos."

Devemos dizer, porém, que a pretendida formação deste partido estrangeiro não foi para nós, como o foi para o nosso ilustrado colega da *Nação*, "a máscara que cai". Estudando imparcialmente a historia da igreja que se tem chamado ambiciosamente *católica*, é impossível deixar-se de reconhecer que, como organização, ela tem sido sempre política, desde o começo. Quando os verdadeiros liberais têm apontado para suas tendências manifestas, para seu ensino não só perigoso, mas blasfemo, tem-se-lhes acumulado insultos, e a única resposta que se lhes dá é que eles são - infiéis. Em suma, tem-se feito uso constante da superstição, sob o nome sagrado da Religião, para fazer calar aqueles que têm ousado ter fé em Deus, em seu Filho Jesus Cristo e no ensino dos seus Apóstolos, — mas que querem aprender as coisas de Religião na fonte pura da inspiração, e não dos mandamentos papais.

Hoje, nós os Liberais, temos todo o direito de lançar o novo partido ao credito dos estadistas e da própria civilização do Brasil. Carregai com ele e com suas consequências! Ele é obra vossa, como vossa é a tal "Religião do Estado". Com as vantagens ilegítimas que lhes destes, os padres não são culpados por quererem agora aproveitar-se delas para aumento de seu poder: isto é humano e natural. Descobris agora que si "a sua influencia chegar a dominar no Governo, esboroar-se-ão os sagrados direitos que uma sociedade livre não pode abdicar

sem que, pelo mesmo fato, abdique a sua soberania". E, entretanto, tendes estado à reprovar a política de Bismarck, tendes fechado os olhos ao que se tem passado ultimamente na Europa.

Saudamos com sinceridade o partido católico, e desejamos que ele realmente faça muitos prosélitos no país de modo que constitua realmente um *partido*, que nos acorde ao verdadeiro ponto da questão eclesiástica. Ha pouco tivemos a luta dos Bispos com o Governo e regozijámo-nos que o Senhor, na sua bondade, se tivesse lembrado do Brasil e quisesse mostrar a seu Governo o absurdo da união da Igreja e do Estado. O nosso Governo, porém, recusou ver a demonstração matemática dos perigos que corremos com essa aliança adultera, — dos males que acarreta à causa da civilização e do Cristianismo. Bismarck viu-o, — mas Bismarck é um "tirano" O nosso Governo mandou dois diplomatas

André Rebouças

III. IGREJA E ESTADO

O Novo Mundo: periódico ilustrado do progresso da Idade. Nova York, v. 5. n.º 55, p. 166-167, 1875.

A missão do Sr. Barão de Araguaia junto ao Papa em Roma teve o resultado que toda a gente de bom-senso previa. A desfeita que sofreu agora o nosso Governo não foi menor do que a de que foi vítima anteriormente na pessoa do Sr. Barão de Penedo. Quando o segundo embaixador seguiu para Roma mostramos que era impertinência de parte do nosso Ministério crer que, para agradar o Império do Brasil, o Papa mudaria uma política, premeditadamente assentada com a maior solenidade. Pio IX tem recusado constantemente reconciliar-se com poderosos Governos europeus, de população mais ilustrada do que a nossa, e às vezes em grande parte protestante: como seria possível que ouvisse agora as reclamações do Império em cuja Constituição ainda se diz que o ultramontanismo romano é a religião do Estado? O Papa naturalmente respondeu ao poeta, Sr. Magalhães, o mesmo que o nosso Monge-bispo replicou ao Sr. Ministro do Império, quando foi convidado para conformar-se com as leis do Estado: si o catolicismo romano é a religião oficial do país, o país que siga o catolicismo romano e não o brasileiro, ou até o universal. E quem negará que o Sr. Magalhães, com toda a sua filosofia, de que é reconhecido mestre, não podia nem pode responder a esse simples argumento?

Qual, porém, é a verdadeira situação deste importante questão no Brasil? — Ela está justamente onde começou, há dois anos. O nosso Governo tem protelado nisto, como protela em quase tudo. Em vez de arcar com as dificuldades da situação como lhe deviam ter indicado não só o mais simples expediente político como também o exemplo de outros países em que ou sofre-se o mesmo mal ou goza-se das vantagens da sua ausência, — em vez de proclamar uma política que cortasse as dificuldades pela raiz, o Governo do Brasil contentou-se em deixar que se executassem as leis do Estado em relação aos dois Bispos, ora presos, vangloriando-se de sua moderação, porque não opôs muitos empecilhos a essa execução.

Não acusemos, porém, o nosso Governo pelo que deixou de fazer. As dificuldades momentosas do presente devem unir a todos os que se interessam pelo próspero futuro da pátria. Precisamos agora encará-las de frente e, até, simpatizar com os próprios erros do Gabinete, no desejo de ter *moderação*. Consideremos a questão do mesmo aspecto em que ele a encara e procuremos mostrar que a sua posição é errada, si é que os próprios Ministros já não chegaram á mesma conclusão.

O Syllabo e depois dele a declaração do dogma da infalibilidade modificaram profundamente a religião católica romana. É agora tarde para negar-se que o que, há cinquenta anos, chamava-se religião católica, tem hoje acepção muito diversa. O catolicismo, definido pelo Papa atual, não é só inimigo da civilização moderna, em geral; mas é o adversário decidido e franco de cada uma das condições que hoje consideramos como bases essenciais de toda a sociedade livre. A aliança sincera do Estado com a Igreja católica é simplesmente o suicídio do primeiro, como ser moral, livre e responsável. A política atual de Roma não é apenas um espasmo de usurpação dos Jesuítas, uma tentativa passageira: é um plano, concebido há séculos, tentado muitas vezes, amadurecido pelas próprias derrotas e precipitado nestes últimos anos: é o desfecho de uma grande conspiração contra a liberdade. A política atual de Roma vai durar. Não faltarão no mundo, pelo menos por muitos anos por vir, quem continue a crer piamente que o Apóstolo Pedro foi o *sucessor* de Jesus Cristo, e que os Papas são sucessores de Pedro, por conseguinte de Cristo, por conseguinte da Divindade e, como tal, é Deus mesmo, infalível, mestre das nações. A historia e a critica modernas já tem demonstrado claramente que Pedro nunca foi Papa, nem esteve em Roma, e si esteve em Roma, ninguém pode *mostrar* com provas decentes quem foram seus sucessores imediatos; e, entretanto, homens da inteligência do Sr. Visconde do Rio Branco, do Sr. Zacarias e do Sr. Nabuco ainda hoje crêem que o Papa é o "sucessor de Nosso Senhor". A política dos Jesuítas,

pois, vai durar. Ela já tem corrompido o espírito das populações católicas. Fazendo justiça á lealdade dos atuais crentes católicos da Grã-Bretanha, Mr. Gladstone, no seu celebre tratado sobre o *Vaticanismo*, publicado há dois meses, mostra que, em vez de diminuir, essa política há de propagar-se: "Vaticanists will grow up", diz ele, e demonstra-o por que.

Nem se diga que a doutrina do Syllabo ainda é duvidosa na igreja, como pretendem, alguns bons católicos, entre eles, o Bispo Fessler e o mais ilustrado teólogo inglês, o Dr. Newman. Ele foi promulgado pelo Cardeal Antonelli com todas as formalidades necessárias em um documento ex-cátedra, foi remetido a todos os Bispos por ordem expressa do Papa, e todos os fiéis católicos romanos estão obrigados a obedecerem-lhe. Sobre este ponto, pois, o nosso Governo não pode basear esperanças de conciliação com Roma, ou esperanças de vencer as dificuldades atuais.

Há, porém, outro motivo, aparentemente mais plausível, que poderia aconselhar ao Governo uma política de protelação, como a que tem seguido e é a esperança que, estando o Papa muito velho e sendo tamanha a oposição que ao Syllabo fazem os Estados católicos, o sucessor de Pio IX naturalmente recuará da posição temerária por ele tomada, e assim como um concilio já declarou a infalibilidade, outro concilio pode declarar a falibilidade e revogar todas as inovações do Vaticanismo.

A história, na verdade, está cheia destes concílios contraditórios. Para não dar mais de um exemplo lembraremos que só no quarto século houve nada menos de quarenta e cinco concílios sobre o Arianismo, dezessete tendo-se declarado em favor dos Semi-Arianos, quinze em favor dos Arianos, e treze contra eles. Eis aí o que vale um "concilio ecumênico"!

Mas no que diz respeito á infalibilidade, é, sem duvida possível, mas não é nada provável que se reúna, dentro de um século pelo menos, outro concilio que a denegue. Quando isto se der, a religião católica ficará solapada pela base, em que a pôs uma política de longos séculos, si bem que só manifestada francamente há poucos anos.

Quanto ao futuro Papa poder encetar uma reação salutar contra o ensino do Syllabo, — semelhante esperança se desvaneca à luz do que se está passando em Roma com respeito à eleição papal. Basta-nos, até, considerar a natureza do colégio eleitoral do Papa, ou conclave, para se ficar convencido que o Governo Brasileiro não pode entreter esperança alguma razoável de prudência e sabedoria nessa corporação.

A origem da instituição dos "cardeais", como a dos próprios papas, está encoberta em a noite das dúbias tradições. Parece que a principio eram eles uns padres empossados de certa

jurisdição em negócios civis: tal foi a semente de que vieram depois Ximenes, Richelieu, Mazarino e Alberoni. A classe foi "naturalmente ganhando influencia até que afinal o Papa Nicholau II, no principio do século XI. criou o "colégio sagrado" dando-lhe o direito exclusivo de eleger os Papas, — direito usurpado do clero e do povo de Roma. O numero dos cardeais, que era a principio cinquenta e dois, passou a ser de sessenta e cinco e afinal de setenta, que é o atual.

Cem anos depois da criação do colégio, outro Papa, Alexandre III, querendo corrigir muitos abusos nas eleições anteriores, estabeleceu que para as eleições futuras seria necessária a maioria de dois terços dos votos presentes no colégio. Cerca de um século depois disto, continuando ainda os abusos, Gregório X promulgou uma série de formalidades necessárias para a eleição, por exemplo, o intervalo de dez dias antes da reunião do colégio, a reclusão do conclave, etc. Mas já o sucessor desse Papa revogou a bula dessas formalidades e Gregório XI revogou também a de Alexandre III e declarou que bastava a maioria absoluta, em vez da dos dois terços. Ao passo, porém, que seus sucessores viram-se obrigados a restabelecer a regra, para evitar cismas, como o de quarenta anos que se seguiu à morte de Gregório XI, eles tem posto de lado, quando bem lhes tem parecido, as salutaes formalidades criadas por Gregório X. Eis aqui dois exemplos recentes. Pio XI, quando preso num convento, perto de Florença (tal qual Pio IX está "preso" no Vaticano) publicou a celebre bula *Cum nos superiori ano* em que ordenou que na eleição de seu sucessor ficariam dispensadas todas as formalidades, exceto a maioria de dois terços; e é de notar-se que essa bula suspendeu as formalidades não só no próximo conclave, depois de Pio VI, mas também no de todos os futuros conclaves, *em caso de ser a demora de grave perigo para os interesses da igreja*, — caso em que agora se acha a igreja, segundo vê-se de todas as alocações de Pio IX sobre a situação. E como si isto não fosse bastante, quando Gregório XVI morreu, achou-se em sua gaveta uma ordem autorizado o conclave a dispensar todas as formalidades, e eleger imediatamente o seu sucessor si a demora fosse fatal á liberdade da escolha pelo conclave.

Morto Pio IX, pois, enganam-se os que crêem que possa haver uma eleição regular do seu sucessor. Ainda que não sejam dispensadas as formalidades é tal a própria constituição do conclave que o nomeado é criatura de Pio IX. Dos 55 cardeais ostensivos que há, ele tem nomeado todos, exceto oito. Dos 55, nada menos de 31 são Italianos, e 29 deles, cremos, moram na Itália. Quando Pio IX morrer um destes dias (que desejamos não seja breve), e forem dispensadas as formalidades da eleição, *vinte e um cardeais Italianos* poderão eleger o

seguinte "sucessor de Nosso Senhor", supondo que *todos* os cardeais Italianos compareçam ao conclave, e dando de barato que os cinco cardeais *in petto* não sejam italianos (o que não é nada provável) ou não possam votar.

Que o atual Papa está resolvido a nomear virtualmente o seu sucessor demonstra-o a sua recente nomeação de cinco cardeais *in petto*, (isto é, secretamente, sem promulgação), com a cláusula expressa que, si por acaso ele falecer antes de serem eles nomeados abertamente, tenham voto, ativo e passivo, no conclave de cardeais que tem de eleger o seguinte Papa. Essa nomeação secreta está muito de harmonia com a política arbitrária, insidiosa e maquinadora dos Jesuítas. O ato é um abuso clamoroso das já muito abusadas prerrogativas do Papado. Há mais de quatro séculos, quando eram muito intimas as relações da Igreja católica e dos Estados europeus e quando, por conseguinte, eram maiores as complicações entre eles, reconheceram os Papas que em certos casos convinha nomear cardeais *in petto*; mas esses cardeais *nunca* tiveram o direito de votar no conclave. Martinho V e Paulo III fizeram três cardeais aos quais dois conclaves, com mais de cem anos de espaço entre si, negaram redondamente esse direito. Não nos consta que houvesse outro Papa que fizesse nomeações *in petto* com a condição agora lembrada pelo atual pontífice dos Jesuítas. Todas as nomeações desse gênero desde Paulo III, — isto é, desde o principio do século XVI, são executadas pelo sucessor do pontífice que as faz, e o sucessor só as executa quando o quer. O papa declara em consistório que fez tantas nomeações mentais, e os que são assim nomeados são contados entre os setenta cardeais; mas só o seu sucessor os nomea, si o quer fazer, pois tem havido casos, e não raros, em que cardeais nomeados *in petto* nunca foram confirmados. Tal é o costume. Estava agora reservado ao Papa que promulgou o marianismo e o infalibilismo estabelecer também este outro abuso de nomear cardeais *in petto* com "voz ativa e passiva" no conclave, isto é, não só podendo eleger o sucessor de Pio IX como podendo ser o seu próprio sucessor. Está sabido que o atual conclave pode, como muitos outros, protestar contra a usurpação da prerrogativa e recusar admitir os votos ativos dos cardeais *in petto*, ainda não promulgados solenemente. Mas estejamos certos que os Jesuítas não fariam, nomeações que tem de ser virtualmente anuladas: eles conhecem o seu rebanho, eles têm formado a maioria do conclave atual e sabem da qualidade da massa de que se compõe.

Assim, pois, concluindo, parece-nos ter demonstrado que o Governo nada pode esperar de Roma nem agora nem por muitos anos por vir.

Sendo isto assim resta-nos agora tomar um dos dois alvitre: ou entregarmos a fortuna da nossa cara pátria ao eleito de vinte e um Italianos, quase todos de inteligência muito vulgar; ou então governarmos o país que a Providencia em sua bondade nos deu como pátria. Si o Governo entende que ele mesmo não deve existir, mas que basta "Sua Santidade" para dirigir a educação e a política do país, — só tem de deixar a questão como está, protelando sempre. Si, porém, cumprir o seu dever constitucional de velar na segurança e independência do país, então precisa, antes de tudo, *ter uma política*, e propor à Assembléia geral aquelas medidas necessárias para garantir aos cidadãos Brasileiros a declaração do artigo primeiro de sua Constituição.

É este um dos casos em que o Governo bem pudera imitar, ao menos em parte, o que está fazendo a Alemanha, e atender ao que os Católicos dali pensam sobre o conflito. O Enviado Brasileiro em Berlim devia ter avisado ao seu Governo, por exemplo, que na sessão do *Reichstag* de 9 do mês p. p. Herr Lindthorst, *chefe dos ultramontanos*, declarou que a *única* solução possível era a completa separação da Igreja e do Estado.

Alguns dos nossos "fieis" fazem coro com a classe de "patriotas" Franceses que assentam que vilipendiar o "feroz Bismarck" é o primeiro sinal do seu liberalismo e acusam o chanceler de perseguir a religião e a sua "santa madre". E, entretanto, é preciso que os preconceitos hajam obcecado muito o espírito para não se entender o que se passa na Alemanha. Ao passo que se diz geralmente em Paris e no Rio de Janeiro que Bismarck persegue a religião católica, a massa dos Católicos na Alemanha não pensa assim. Ao contrario, a política do Governo tem sido tomar o partido dos padres e dos leigos católicos contra os bispos e o Papa que os querem escravizar.

O Governo alemão não quereria arruinar-se declarando guerra de consciência a uma parte tão considerável da sua população.

André Rebouças

BIBLIOGRAFIA

Obras Primárias:

FLORA, Ana; VERÍSSIMO, Inácio José. *André Rebouças: diário e notas autobiográficas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938.

REBOUÇAS, André. O Militarismo Despovoando o Brasil. *O Novo Mundo: periódico ilustrado do progresso da Idade*. Nova York, v. 5. n° 53, p. 118, 1875.

_____. Expulsão dos Jesuítas. *O Novo Mundo: periódico ilustrado do progresso da Idade*. Nova York, v. 5. n° 54, p. 143, 1875.

_____. Igreja e Estado. *O Novo Mundo: periódico ilustrado do progresso da Idade*. Nova York, v. 5. n° 55, p. 166-167, 1875.

_____. O Partido Católico. *O Novo Mundo: periódico ilustrado do progresso da Idade*. Nova York, v. 5. n° 52, p. 86, 1875.

_____. “Benjamin Franklin – estudos autobiográficos”. *O Novo Mundo: periódico ilustrado do progresso da Idade*. Nova York, v. 6. n° 71, p. 54-55, 1876.

_____. Iniciativa Individual. *O Novo Mundo: periódico ilustrado do progresso da Idade*. Nova York, v. 5. n° 75, p. 54-55, 1877.

RODRIGUES, José Carlos. *O Novo Mundo*. Nova York. Vol. I. n° 1. Outubro de 1870.

“Arrufos Entre a Igreja e o Estado”. *O Novo Mundo*. Nova York. Vol. I. n° 8. Maio de 1871

“O Romanismo e o Cristianismo”. *O Novo Mundo*. Nova York. Vol. I. n° 11. Agosto de 1871.

“A Questão Religiosa”. *O Novo Mundo*. Nova York. Vol. VI. n° 72. Setembro de 1876.

Obras Secundárias:

ABREU, Martha. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro. 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

ALONSO, Ângela. *Ideias em Movimento: a geração 1870 na crise do Brasil - Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ALTOÉ, Valentino. *O Altar e o Trono: um mapeamento das idéias políticas e dos conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil. (1840-1889)*. Niterói: Dissertação de Mestrado. UFF, 1993.

ASCIUTTI, Mônica Maria Rinaldi. *Um lugar para o periódico O Novo Mundo (Nova Iorque, 1870-1879)*. Dissertação em Literatura Brasileira. Universidade de São Paulo. São Paulo. [s.n], 2010.

AZEVEDO, Thales de. *A religião Civil Brasileira: um instrumento político*. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. *A Guerra aos Párocos*. Salvador: EGBA. 1991.

BARROS, Roque Spencer. *A Ilustração brasileira e a idéia de Universidade*. São Paulo, EDUSP, 1986.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado*. São Paulo: Paulus, 1985.

BUENO, Aparecida de Fátima. *As Imagens de Cristo na Obra de Eça de Queiroz*. Tese de doutorado em Estudos da Linguagem. Universidade Federal de Campinas. Campinas. [s.n], 2000.

Caes, André Luis. *As Portas do Inferno não Prevalecerão: a espiritualidade católica como estratégia política (1872-1916)*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: [s. n.], 2002.

CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil. Uma perspectiva histórica*. São Paulo: Almedina, 2006.

CHARTIER, Roger. *Origens Culturais da Revolução Francesa*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CARVALHO, Maria Alice Rezende de. *O Quinto Século: André Rebouças e a Construção do Brasil*. Rio de Janeiro: Renavan: IUPERJ-UCAN, 1998.

_____. André Rebouças, um abolicionista. *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro. v. 116. p. 37-50, 1999.

CONCEIÇÃO SILVA, Maria da. Catolicismo e casamento civil na cidade de Goiás: conflitos políticos e religiosos (1860-1920). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 23. n.º 46, p. 123-146, 2003.

Dix, Steffen. As Esferas Seculares e Religiosas na Sociedade Portuguesa. *Revista Análise Social*, Vol. XLV (194), 2010, p. 5-27. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1268306960Y6kEE8vd8Li59CA4.pdf>> Acesso em 15 de fevereiro de 2012.

FRAGOSO, HUGO. A Igreja na Formação do Estado Liberal. In: _____; HAUCK, João Fagundes; BEOZZO, José Oscar; GRIJP, Klaus Van Der; BROD, Benno. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do Povo*. Petrópolis: Paulinas, 1992.

GAUCHET, Marcel. *La religión en lá democracia: el camino del laicismo*. Barcelona: ElCobre, 2003.

_____. *El desencantamiento del mundo*. Madrid: Trotta, 2005.

GOMES, Francisco José da Silva. A Igreja e o poder: representações e discursos. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros. (org.) *A vida na Idade Média*. Brasília: UNB, 1997.

_____. De súdito a cidadão: os católicos no Império e na República. In: *História e Cidadania: XIX Simpósio Nacional da ANPUH*. Vol II. Belo Horizonte: Humanitas, 1998.

HAUCK, João Fagundes. A Igreja Instituição. In: _____; FRAGOSO, Hugo; BEOZZO, José Oscar; GRIJP, Klaus Van Der; BROD, Benno. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do Povo*. Petrópolis: Paulinas, 1992.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *A Religião Despedaçada: reflexões prévias sobre a modernidade*. In: idem. *O peregrino e o convertido. A religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____; WILLAIME, Jean-Paul. Max Weber (1864-1920). In: Idem. *Sociologia e Religião*. Aparecida: Idéias & Letras, p. 71-123, 2009.

Hobsbawm, Eric J. *A Era das Revoluções (1789-1848)*. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

HUGHES, Philip. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1962

MACHADO DE ABREU, Luís. O Trono e o Altar no Discurso Anticlerical Português. In: *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*. RAMOS, Luíz A. de Oliveira;

RIBEIRO, Jorge Martins; POLÓNIA, Amélia (Orgs.). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto: 1992.

MANOEL, Ivan Aparecido. *Igreja e educação feminina: uma face do conservadorismo*. (1859-1919). São Paulo: EDUNESP, 1996.

MARTINS, Gabriela Pereira. *Ultramontanos, Positivistas e Liberais: reflexões a partir da separação Igreja-Estado*. Disponível em: < <http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2009/06/5-4.pdf>> Acesso em 22 de junho de 2012.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995.

MATTOS, Ilmar Rohrloff. Do Império à República. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 2. n.º 4, p. 163-171, 1989.

MENCK, José Theodoro Mascarenhas. *A Liberdade Religiosa e o Parlamento Imperial Brasileiro*. Brasília: Editora Ser, 1996.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

MINÉ, Elza. Imprensa brasileira de oitocentos: identidades em confronto. ABDALA Jr., Benjamin; SCARPELLI, Marli Fantini. *Portos Flutuantes: trânsitos ibero-afro-americanos*. Cotia: Ateliê Editorial, 2004.

MONNERAT, Patrícia Carvalho Santório. *Festa e Conflito: D. Antônio e a Questão de Nazaré (1861-1878)*. Niterói: [s.n.], 2009.

NETO, Vitor. Igreja Católica e Anticlericalismo (1858-1910). In: HOMEM, Armando Carvalho; SILVA, Armando Malheiro da; ISAÍÁ, Artur César (orgs.). *Progresso e Religião. A República no Brasil e em Portugal 1889.1910*. Coimbra: EDUFU, 2007.

PAIVA, Gilberto. *Meados do século XIX: a Igreja no Brasil toma novos rumos*. Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 9, n. 3, maio-jun, 1999.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Secularização em Max Weber*. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 13. n.º 37. São Paulo: [s.n.] 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69091998000200003&script=sci_arttext> Acesso em: 4 jun. 2011.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. A Imprensa Periódica Como uma Empresa Educativa no Século XIX. Faculdade de Educação USP, 1998. Disponível em: <<http://educa.fcc.org.br/pdf/cp/n104/n104a09.pdf>> Acesso em 13 de abriiu de 2012.

PINHEIRO, Áurea Paz. *As tensões entre clericais e anticlericais no Piauí nas duas primeiras décadas do século XX*. Campinas: [s.n.], 1999.

RANDOLPHO PAIVA, Ângela. *Valores religiosos na construção da cidadania: estudo comparativo Brasil - Estados Unidos*. Rio de Janeiro: [s.n.], 1999.

RANQUETAT Jr., Cesar Alberto. *Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos*. Tempo da Ciência. Cascavel, PR, v. 15, n. 30, 2008, 59-72.

RIEGELHAUPT, Joyce Firstenberg. O significado religioso do anticlericalismo popular. *Análise Social: Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa*. Lisboa, v. XVIII, p. 1213-1230, 1982.

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

SANTOS, Sydney M. G. dos. *André Rebouças e o seu Tempo*. Rio de Janeiro: Vozes Ltda. 1985.

SILVA, Eliane Moura. *Vida e Morte: o homem no labirinto da eternidade*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: [s.n.], 1993.

SPITZER, Leo. *Vidas de Entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental, 1780-1945*. Tradução, Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

TRINDADE, Alexandro Dantas. *André Rebouças: da engenharia civil à engenharia social*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: [s. n.], 2004.

VERUCCI, Guido. Anticlericalismo. BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 5 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.