

Tensões e negociações entre Igreja e Estado: arrazoamentos e acordos políticos em um período de aceleradas transformações (1883 a 1891)

ROGÉRIO GUIMARÃES MALHEIROS

Resumo

O presente trabalho discute os embates políticos e ideológicos entre Igreja e Estado no período de 1883 a 1891. Período este de intensas transformações nos campos político, cultural, econômicos, sociais, entre outros, que propiciaram uma nova forma de se viver e de se pensar no Brasil do final século XIX. Esta narrativa procura evidenciar justamente as transformações políticas e sociais, mais especificamente, as relações entre Igreja e Estado, onde a ênfase maior é dada às ações políticas do Estado e a reação da Igreja nacional e da Igreja na Diocese do Pará ante as prerrogativas de cerceamento de sua esfera de atuação, presentes no decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890, e nos decretos subsequentes de institucionalização e obrigatoriedade do Casamento Civil, de Secularização dos Cemitérios e o da extinção do ensino religioso das escolas públicas do país. Os recursos utilizados são os próprios textos dos decretos e sua repercussão na imprensa paraense. Além da bibliografia consultada para melhor embasar nosso trabalho.

Palavras-chave

Igreja e Estado; Disputas Políticas; Católicos e Protestantes; Episcopado brasileiro; Constituições e Decretos.

Tensions and negotiations between Church and State: reasonings and political arrangements in a period of accelerated transformation (1883-1891)

Abstract

This paper discusses the ideological and political clashes between church and state in the period 1883 to 1891. This period of profound change in the political, cultural, economic, social, among others, that provided a new way of living and thinking in the late nineteenth century Brazil. This narrative seeks to bring precisely the political and social transformations, more specifically, relations between church and state, where the emphasis is given to the political actions of the state and the reaction of the national Church and the Church in the Diocese of Pará prerogatives against divestment its sphere of activity present in the 119-A decree of January 7, 1890, and subsequent decrees of institutionalization and compulsory Civil Marriage, Secularization of Cemeteries and the extinction of religious teaching in public schools in the country. The resources used are the

texts of the decrees and its repercussion in the press Pará. In addition to the bibliography provide better grounds for our work.

Keywords

Church and State, Dispute Policy, Catholics and Protestants, Brazilian Bishops; Constitutions and Decrees.

Venho em nome da religião, da razão, dos mais altos interesses da sociedade, em nome da Lei, das tradições e do porvir da nossa patria, conjurar-vos que não aproveis o projeto de Lei que passou ha pouco no Senado estabelecendo no Brasil plena Liberdade de cultos.
(...) eu quero logo desde o começo afastar do vosso espírito a suspeita de que reclamo um privilegio odioso em favor da Igreja Catholica e a oppressão das comunhões dissidentes. (COSTA, 1888, p.5)

Escrita em 20 de agosto de 1888, a epígrafe acima é bem norteadora para o que pretendemos desenvolver neste artigo. É também a expressão de um religioso, Dom Macedo Costa, que, ante a ameaça de estabelecimento da liberdade de cultos, procura resguardar os interesses da Igreja Católica Romana e de seus iguais, religiosos que compõe a estrutura eclesiástica da Igreja Católica no Brasil.

Para Riolando Azzi (1982), Dom Macedo Costa, figura impar do Episcopado brasileiro, que aos 31 anos é nomeado Bispo do Pará, sucessor de Dom Afonso de Moraes Torres, que a partir de 10 de agosto de 1861, com uma postura reformadora, trazia para a Igreja da Amazônia um discurso progressista, inspirado no projeto de reforma da Igreja do Brasil que teve como elemento pioneiro Dom Antonio Ferreira Viçosa, Bispo de Mariana.

O referido projeto esteve intimamente ligado ao processo internacional de reação da Santa Sé ao avanço de correntes ideológicas e políticas heterodoxas, oriunda da segunda metade do século XIX. Processo que fora liderado pelos Papas Pio IX (1846 – 1878) e Leão XIII (1878 – 1903), que consideravam, sem distinção, todas as idéias questionadoras dos princípios defendidos pela Igreja Romana, como o *Liberalismo*, o *Comunismo*, a *Maçonaria*, o *Positivismo*, o *Socialismo*, o *Cientificismo* e o *Protestantismo*, como *erros modernos*.¹ Dessa forma, todo este processo nacional e internacional viria caracterizar o ideal de *romanização* que a partir de sua solene entrada na Sé de Belém, Dom Macedo Costa passou a implementar, já que toda sua ação episcopal se baseava na mais estreita fidelidade ao Papa.

Torna-se relevante destacar que esta orientação reformadora da Igreja Católica no Brasil teve início, modesto, no Estado do Pará, na pessoa de Dom Romualdo de Souza Coelho (1819-1841), que criou um círculo de influência do qual saíram, entre outros, seu sobrinho Dom Romualdo Antonio de Seixas,

¹ Definidos na encíclica *Quanta Cura* e no *Compêndio Syllabus Errorum*, publicados em 1864.

Arcebispo da Bahia (1827-1860) e Dom Marcos Antonio de Souza (1827-1842). Seguiram também esta influencia do Norte do País o supracitado bispo de Mariana, de Diamantina e de São Paulo, que passaram a trabalhar a formação seminarística mais austera e ligada as orientações da Santa Sé. As novas tendências de separação entre os poderes civil e eclesiástico, caracterizadas pela busca de maior autonomia para a Igreja, levarão os bispos a darem maior atenção as ordens emanadas de Roma. (BEOZO, 1992)

Reformar as determinações do Concílio de Trento (1545 – 1563), reforçar a estrutura da Igreja, moralizar o Clero, revigorar o trabalho missionário e diminuir o poder das irmandades leigas também foram os princípios norteadores dos reformadores no mundo, que no Brasil e na Amazônia, estiveram representados e postos em prática por Dom Antonio de Macedo Costa (1861-1890).

Intelectual e representante do clero brasileiro, Dom Macedo Costa adentra na disputa ideológica travada entre a intelectualidade brasileira, durante a segunda metade do século XIX, colocando-se como porta voz da Igreja Católica ante as prerrogativas defendidas por alguns políticos e membros da Sociedade Central de Imigração – SCI.²

A SCI e a questão da Imigração

Fundada no ano de 1883, na cidade do Rio de Janeiro, com a presença do Imperador D. Pedro II, a Sociedade Central de Imigração nasce em um período onde as elites intelectuais brasileiras debatiam a transição do trabalho escravo para o livre, a SCI manteve, por todo o período de sua atuação, 1883 a 1891, um discurso de favorecimento da mão-de-obra imigrante em detrimento do trabalhador nacional.

Homens da corte como Alfredo d'Escragnolle Taunay, Henrique Beaupaire-Rohan, André Pinto Rebouças, entre outros, estiveram à frente da SCI e baseados na teoria da “imigração européia como meio de ‘aprimorar’ o povo brasileiro”, do médico e biólogo francês Louis Couty, disseminaram, por

² O bispo do Pará é citado por diversos historiadores da Igreja ou da história social como sendo o líder natural do episcopado brasileiro a partir dos anos setenta do século XIX. Cf. AZZI, Riolando. O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX. *Revista Eclesiástica Brasileira*. V. 34, nº 135. Petrópolis, 1974. p. 646-662 [jul./set.]; PIVA, Elói Dionísio. Transição Republicana: desafio e chance para a Igreja (I). *Revista Eclesiástica Brasileira*. V. 49, nº 195. Petrópolis, 1989. p. 620-639, [jul./set.]; PIVA, Elói Dionísio. Transição Republicana: desafio e chance para a Igreja (II). *Revista Eclesiástica Brasileira*. V. 50, nº 198. Petrópolis, 1990. p. 415-432, [abr./jun.]; LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. ***A Igreja Católica no Brasil Republicano***. São Paulo: Edições Paulinas, 1991; LUSTOSA, Oscar Figueiredo (Org.). *A Igreja Católica no Brasil e o Regime Republicano: um aprendizado de liberdade*. São Paulo: Loyola, 1990.

meio de seus discursos e do jornal “A Imigração”, a idéia da imigração européia como elemento indispensável para o progresso econômico e social brasileiro.

Segundo Andréa Santos Pessanha (2005), a defesa da imigração, tecida pela SCI, não se restringia às necessidades de mão-de-obra, mas também a um ideal de construção de uma nacionalidade, ou seja, o Brasil que se queria formar era livre e de cidadãos brancos. A imigração para a SCI cumpriria, portanto, duas funções de caráter econômico e social. Uma estaria diretamente relacionada ao ideal de construção de um país desejado, onde o imigrante desenvolveria o papel de “civilizar” o Brasil, e a outra indiretamente ligada ao progresso, pois os imigrantes simbolizavam a prosperidade econômica, possuíam as virtudes necessárias ao regime de trabalho livre e desejavam obter riquezas através dele.

Não sem motivos, Dom Macedo Costa (1888) escreve uma representação à Assembléia Geral Legislativa, intitulada “Liberdade de Cultos”, ressaltando a participação da Igreja Católica no “desbravamento” do Território brasileiro, sendo a fé católica uma herança dos portugueses. Ele ressalta também que não foi a Constituição de 1824 que criou a Religião Católica como Religião Oficial do Brasil, “essa existia já como característica, como feição própria da coletividade brasileira”.

Quando os primeiros missionários protestantes chegam ao Brasil o Catolicismo já celebrava mais de três centúrias em terras brasileiras, que desde o período colonial já era considerado oficialmente católico. Dom Pedro II, herdeiro da função de defensor da fé Católica, que por meio do sistema do *Padroado*³ passa a gerir os negócios da Igreja no Brasil como se esta fosse uma instituição governamental.

Entre os cargos a serem preenchidos pelo patrimonialismo estavam os religiosos. Adotando o mesmo modelo dos tempos coloniais, o governo propõe ao Vaticano poder nomear os Arcebispos da Bahia e os outros oitos bispos da nação. Os padres paroquiais também seriam indicados pelo governo aos bispos e as promoções ou transferências dependiam de contatos políticos. Se a Igreja contava com a lealdade dos fiéis, a sua administração estava completamente amaranhada com a administração de outras instituições políticas. O estado coletava as ofertas e dízimos e repassava à Igreja os parcos salários dos clérigos. Muitos deles tentavam conseguir emprego como capelães em fazendas ou trabalhando para as irmandades ricas das cidades. Os padrinhos, públicos ou particulares, esperavam dos clérigos a mesma a deferência absoluta que recebiam de outros afilhados. Se em outros tempos os padres se envolviam em rebeliões, da metade do século em diante eles só pregavam a ordem e a obediência às autoridades constituídas. (GRAHAN, 1987, p. 143)

³ Poder de intervenção direta do Imperador em assuntos Eclesiásticos.

Para Cavalcanti (2001), o sistema do Padroado enfraquecera a Igreja Católica durante a maior parte do século XIX. E controlada pelo poder temporal, vê-se impossibilitada de continuar exercendo suas funções básicas, como a formação e sustentação de um corpo de clérigos competente, e a catequese eficaz que garanta a pureza ortodoxa e doutrinária no país.

O Bispo do Pará se manifesta em um momento bastante turbulento para o Governo Imperial, que também em 1888 havia assinado a Lei Áurea, libertando os negros de todo o território nacional, pelo menos na Lei, do sistema de escravidão.

No ano de 1884, no parlamento brasileiro, Alfredo d'Escragolle Taunay, vice-presidente da SCI, fez uma representação, em nome da instituição, propondo medidas de incentivo à entrada de Europeus, como a concessão da cidadania brasileira a esses colonos; liberdade religiosa, destacando a instituição do casamento civil obrigatório, do registro civil e a laicização dos cemitérios; o estímulo a pequena propriedade; o apoio do Governo Imperial nos serviços de recepção e alojamento dos imigrantes; e também a criação de um imposto territorial, para tornar onerosa a terra improdutiva e resolver o problema de concentração da propriedade fundiária.

Taunay, em sua representação, procurou reforçar a importância da pequena propriedade não só para a imigração, mas também para a reforma geral do sistema de trabalho no Império, como um modo de preparar o Brasil para o fim da escravidão.

O projeto imigracionista da SCI é disseminado por todo o país e em Belém, segundo o historiador Aldrin Figueiredo (2004), as últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX marcaram o clímax da imigração estrangeira para a Amazônia. Figueiredo destaca a presença de mais de dez nacionalidades com peso demográfico na Amazônia, entre elas temos os portugueses, espanhóis, ingleses, franceses, italianos, alemães, entre outras, que vieram para a região atraídos pela promessa de riquezas oriundas da exploração da borracha.

Com o objetivo de expandir o povoamento do interior brasileiro e satisfazer as elites econômicas, grande parte associada à SCI, com o aumento do número de trabalhadores rurais e urbanos, o Imperador D. Pedro II busca nos países europeus e nos Estados Unidos a população que a SCI considera necessária para o desenvolvimento da nação. Nesse período, o país passa a custear as despesas de transporte dos imigrantes, atendendo à representação feita por Taunay, chegando à marca de 133.000 (Cento e trinta e três mil) imigrantes em apenas um ano, 1888.

Segundo Cavalcanti (2001, p. 73), muitos desses imigrantes são protestantes e passam a reivindicar junto ao Imperador proteção para o

exercício religioso. Dom Pedro II cede às reivindicações dos protestantes, autorizando-os a pedirem às suas igrejas de origem o envio de clérigos para suas comunidades; clérigos que se tornarão os primeiros missionários protestantes no Brasil e com o considerável aumento do contingente populacional de imigrantes protestantes, o governo imperial modera restrições oficiais de controle das religiões não católicas.

Milhares de Europeus que imigram para o Brasil e o Chile são protestantes (...). A chegada dos primeiros missionários episcopais congregacionais, presbiterianos, batistas e metodistas, a distribuição profusa da Bíblia e folhetos religiosos pelos cooptadores evangélicos, a pregação do evangelho em praça pública, e a criação das primeiras congregações protestantes com convertidos do catolicismo demonstram o grau de mudança nas atitudes das duas sociedades marcadas pelas incertezas e a inquietação do período, pelo enfraquecimento dos controles sociais que por três séculos efetivamente impediram as forças da Reforma Protestante de penetrarem nas monolíticas sociedades da América Latina. (WILLEMS, 1967, pp. 57-58)

Para Gerhard Lenski (1965), a imigração de europeus e norte-americanos para o Brasil, bem como o desenvolvimento de novas formas de relações sociais, neste contexto de intensas transformações, propicia a necessidade de novas possibilidades religiosas. As missões protestantes, por conseguinte, proporcionaram-lhes um novo modo de ver e ser igreja.

O surto modernizador brasileiro

Conforme as análises de Cavalcanti (2001. p. 67), nesse período, final do século XIX, o Brasil vivera um surto modernizador estimulado pelos interesses do imperador e de suas elites econômicas. O tema da modernidade é incessante e tem ocupado a intelectualidade brasileira em diferentes épocas. No Brasil, a modernidade, constantemente é vista como algo externo e que deve ou ser admirado e adotado, ou ser admitido com cautela e resignificação.

A importação ocorre quando os intelectuais nacionais vão aos “grandes centros” europeus, como França e Inglaterra, e trazem consigo idéias e modelos lá vigentes. A Europa, neste momento, era o exemplo de modernidade a ser seguido.

[...] é na Europa que se realizam as mudanças mais decisivas, as que transformam a sociedade, as que modificam a existência. É também na Europa que as grandes correntes de idéias nasceram, que surgiram a revolução técnica, a transformação econômica, a experiência política, que constituem outras tantas forças novas. [...] o que se passa na Europa repercute no mundo inteiro. (REMOND, 2004)

Também inspirados no modelo europeu, cidades como Belém e Manaus, a partir da década de 70 do século XIX, começam a se organizarem, urbanizarem-se e a promover um processo higienizador de seus centros, fato este que esteve diretamente ligado a uma idéia de progresso e modernização da urbe, que segundo Edinea Mascarenhas Dias (1999), configurou-se como máxima nos discursos e ações dos executivos e legislativos municipais brasileiros, mais especificamente, amazônicos.

De acordo com a referida autora, na cidade de Manaus,

A rede de esgotos, que se apresenta como uma das prioridades básicas nas propostas políticas de saneamento da cidade, além de não atender à população dos bairros afastados, leva anos para ser implantada, abrangendo apenas parte do centro da cidade, mas obedecendo as últimas exigências da moderna engenharia sanitária. (DIAS, 1999, p. 72)

A epígrafe acima demonstra as contradições do discurso e a prática. Porque a justificativa para a implantação da rede de esgoto, a distribuição de água potável, a limpeza pública, a construção de matadouros, etc., fora a preocupação com a higiene privada, a saúde pública e a civilização.

Porém, esta preocupação atendia apenas uma parcela da população, àquela que habitava o centro da cidade, enquanto que o restante dos cidadãos, os que residiam distante do centro, estavam fadados ao abandono do poder público.

Na cidade de Belém do Pará, segundo a historiadora Maria de Nazaré Sarges (2002), esta idéia de modernização da urbe, também esteve presente, pois a partir de 1870 a cidade começou a tomar forma de grande centro urbano impulsionada pela ascensão do comércio gomífero. A cidade procurou se modernizar, como que estivesse se preparando para ser o porto de escoamento da produção da borracha que, em dado momento, assumiu o segundo lugar na pauta de exportação brasileira.

Transformar a capital paraense em um ponto de referência da civilização na Amazônia passou a ser o direcionamento das elites e dos administradores municipais. Para tanto, estes administradores buscaram transformar esteticamente a cidade, pelo menos o seu centro, por meio da construção de edifícios, com estilo *Art Nouveau*, jardins, praças, cafés, pavimentação e calçamento de vias públicas.

Articulados a esse tipo de política estiveram presentes os códigos de posturas municipais, que pretendiam controlar as ações cotidianas dos cidadãos que circulavam, principalmente, pelo centro da cidade.

Essas contradições sociais das cidades, onde seus governantes procuravam lhes estabelecer os ares da modernidade inspirada no modelo europeu, caracterizam-se como contradições de uma cidade, Belém, e de um país, Brasil,

que se urbanizaram e se modernizaram contrastando com espaços e hábitos considerados “não civilizados” de parte de sua população, evidenciando os vários segmentos sociais que compõem o cotidiano das cidades e do interior do país na virada do século XIX para o XX.

Segundo Richard Grahan (1990), a influência do pensar europeu no Brasil data dos tempos coloniais, porém se acentua mais ainda durante o segundo império, onde o nível de urbanização e vida cosmopolita alcançado pelos brasileiros facilitaria uma maior conexão e interesse do Imperador e das elites econômicas brasileiras no mundo cultural do hemisfério norte.

No tempo de surto de modernização, o país refez seus sistemas de transportes, comunicação e produção industrial, propiciando a ascensão de uma nova classe social, a burguesia, fortemente influenciada pela internacionalização da economia capitalista, na medida que, era preciso criar condições concretas para a ampliação e reprodução do capital.

A exemplo de Belém e Manaus, segundo Emília Viotti da Costa (1987), no final do século todos os grandes centros já contavam com serviços de água, luz, e gás, com estradas pavimentadas e com transporte urbano. E, segundo José Maria Bello (1966), o desenvolvimento da vida cosmopolita, nesses grandes centros, com uma maior anonimidade e mobilidade social, e com oportunidades culturais, facilitam a aceitação de novas idéias, passando a ser um ambiente propício para a propagação das religiões discidentes do catolicismo romano.

Esta abertura para novas idéias também propaga no Brasil, no último quartel do século XIX, uma série de ideologias, entre elas *o Iluminismo, o Darwinismo, o Positivismo, o cientificismo*, além do *protestantismo*, que já havia chegado ao país durante as missões “históricas” da primeira metade do referido século. Essas ideologias propiciaram fomentar nas classes médias a aspiração por reformas sociais mais amplas.⁴

Progresso humano, da perspectiva dos pensadores leigos, significa avanços técnico-científicos, domínio sobre a natureza, desenvolvimento de uma filosofia livre do formalismo escolástico, estabelecimento de novos padrões éticos e morais, de tal forma que esse conjunto de conquistas e de avanços se transformasse em instrumento de aperfeiçoamento da vida social, material e política. Por essa razão, José Carlos Reis irá dizer que, nas filosofias leigas, “a utopia substituirá a profecia. No ‘fim da história’ a espera é outra: não mais o apocalipse, mas uma sociedade moral e racional”. As descobertas da ciência, as invenções, o aperfeiçoamento tecnológico, o controle, ainda parcial sobre a natureza, as descobertas marítimas, a consolidação do capitalismo pré e pós Revolução Industrial, a “matematização” do Universo, enfim, a ruína do edifício medieval deu aos séculos XVIII e XIX europeu a certeza de que o progresso humano era irretratável, mas que somente se consolidaria quando

⁴ O surto de novas idéias resultou, em grande parte, da emergência de um novo elemento na sociedade, os grupos de classe média urbanos, grandes suficientes para influenciar o cenário nacional, mais abertos para as experiências vivenciadas pelo Brasil de então, e fortes suficientes para desafiar o poder tradicional da aristocracia rural.

se libertasse definitivamente das amarras teológicas do catolicismo e quando a razão humana assumisse definitivamente o controle de todo esse processo. (MANOEL, 2004, p. 42)

Nesse sentido, segundo as análises tecidas por Marcelo Gruman (2005), o indivíduo é tomado enquanto um valor, responsável por suas decisões e exercendo um papel ativo na construção de suas identidades. A modernidade traz como novidade a possibilidade dada a cada ser humano de compartilhar uma infinidade de identidades com outros seres humanos sem estar, contudo, preso a qualquer uma delas. As sociedades moderno-contemporâneas, complexas, se caracterizam pela coexistência de diversos estilos de vida e visões de mundo. Quando um grupo social é formado a partir de uma definição comum da realidade, identificamos uma linguagem sustentada em crenças e valores compartilhados.

A modernidade, portanto, opõe-se a religião na medida em que esta é uma parte importante na tradição. Como dois lados da mesma moeda, racionalização e secularização contribuíram para a quebra do monopólio institucional da religião, agora mais uma dentre inúmeras outras esferas sociais forçada a demonstrar sua maior legitimidade em relação aos outros sistemas de crença. Que, nesse contexto social, vai encontrar solo fértil em alguns seguimentos da população brasileira.

1888: Representação a Assembléia Geral Legislativa pelo Bispo do Pará, Dom Antônio de Macedo Costa

Portanto mais fácil é que toqueis em qualquer dos outros artigos da nossa constituição - que no entanto e com toda razão considerais como invioláveis - do que n'este importantíssimo referente á religião do Estado. Os outros artigos consignam factos de criação legal; este consigna um facto independente da Lei, superior á Lei, que se impoz ao legislador para ser por elle apenas reconhecido e consagrado no pacto solemne que nos fez nação. (COSTA, 1888, p. 9)

Esta inscrição evidencia a égide tecida pelo Bispo do Pará para a defesa da Igreja Católica ante as discussões engendradas naquele momento no cenário político nacional. Nela Dom Macedo questiona o direito do Governo, através da Assembléia Legislativa e do Senado, em alterar os dispositivos constitucionais que garantiam à Igreja Católica, o título de religião oficial do Estado brasileiro.

Dom Macedo Costa (1988, pp. 9-10), ainda em sua representação, considera que “o povo brasileiro, enquanto não mudar de religião, em quanto não renunciar a fé Católica, tem, pois, o direito que sua religião seja respeitada, protegida e sustentada pelos poderes públicos”.

Quando se refere aos demais cultos, Dom Macedo ressalta que a Constituição de 1824 lhes dá a mais ampla liberdade legal que se pode conceder em um Estado Católico. Evidencia ainda que o Art. 191 do código penal considera crime perseguir por motivo de religião aquele que respeitar a do Estado, e não ofender a moral pública, sendo um crime punível com a pena de um a três meses de prisão. Já o Art. 277, do mesmo código, pune o indivíduo que “abusar ou zombar de qualquer culto estabelecido no Império”.⁵

Na Constituição brasileira de 1824, mais especificamente no Art. 179 § 5º, consta que “Ninguém será perseguido por motivo de religião, desde que respeite a do Estado, e não offenda a moral publica”. Na mesma Constituição, de 25 de março de 1824, há a concessão da prática de “outras religiões”. Porém, estas estavam sujeitas a algumas restrições: seus cultos deviam ser “domésticos ou particulares”, e seus templos não podiam ser exteriormente identificados como tais, ou seja, não podiam ter nem torre nem sinos, embora na prática as restrições nem sempre eram observadas.

Em sua representação, Dom Macedo deixa explícito que não era possível, até aquele momento, ser mais tolerante com os cultos dissidentes, pois após a aprovação da Carta Magna de 1824, mais precisamente em 11 de setembro de 1861, o parlamento brasileiro aprovou uma Lei que dispõe sobre o casamento dos não Católicos, colocando-os sob os mesmos efeitos civis dos Católicos. Que para Dom Macedo, já era suficiente.

Dom Macedo é bem incisivo em sua representação ao Parlamento. Procurou também relatar aos membros da Assembléia, os “abusos” cometidos por protestantes contra a Igreja Católica, vivenciados por ele na Diocese do Pará, e esclarece que

Quando ouvi dizer que se ia elaborar no Parlamento uma Lei concernente á Liberdade Religiosa, cuidei que se queria prover a liberdade do culto do Estado, a unica atacada, a unica opprimida pelos abusos e descommedimentos dos propagandistas, enviados a estes Brasis pelas sociedades bíblicas do estrangeiro para os converter da barbaria Catholica ao puríssimo evangelho de Luthero e de Calvino. Cuidei que se ia levantar a barreira do respeito ao catholicismo, erguida pela nossa Constituição e pelo nosso Código, e que esses emissários estrangeiros estão tentando pôr por terra.

Enganei-me não é isto. O projeto de Lei vem em socorro d’elles. Como se elles fossem as victimas! Vem alargar-lhes mais as franquias, vem altamente favorecel-os, estabelecendo na nossa legislação o principio que todas as seitas ainda as mais extravagantes, todas as religiões ainda as mais absurdas, devem ser postas na mesma linha de igualdade com o Christianismo Catholico, mantido pela Constituição. Se, simplesmente tolerados, fazem elles já o que fazem; sustentados e favorecidos, que não farão? (COSTA, 1888, pp. 15-16)

⁵ Cf. Direito Público Brasileiro. Vol. I, Secção 3ª. Art. 191, 278, 279 e 280.

O Bispo do Pará resolve apelar aos representantes da nação por se tratar de um assunto extremamente delicado e que afetaria diretamente a estrutura da Igreja romana no Brasil. E por considerar que não se trata apenas de se permitir que exteriorize os templos protestantes, mas sim de revogar todo o artigo constitucional, já que se pretendia estabelecer um princípio contrário a Religião do Estado.

Os argumentos tecidos pelo Parlamento para justificar a elaboração de um Projeto-Lei, que pretendia estabelecer a liberdade de culto no Brasil, baseou-se na prerrogativa de ser um reconhecimento de um “direito natural que tem o homem de adorar o criador como entender, de ir ao céu pelo caminho que julgar melhor, e de fazer manifestações externas de seu culto com tanto que não viole a Lei e o direito de terceiros e que os cidadãos brasileiros procurem sua salvação como quiserem”.

Contraopondo-se aos argumentos do Parlamento, Dom Macedo destaca que

No dia em que ella (a Igreja Católica), nivelando-se com as seitas ephemeras que se têm destacado de seu seio ou com os scepticos livres-pensadores modernos, proclamasse a liberdade de consciência no sentido que acima declaramos, isto é, no sentido que todo homem tem o direito, tem a faculdade moral de abraçar indifferentemente qualquer seita, qualquer religião, judaica, mahometana, não importa qual, sem detrimento de sua eterna salvação, n'este dia a Igreja se teria moralmente suicidado. Ella mesma rasgaria as páginas do evangelho que se referem ao seu estabelecimento, á sua constituição, aos seus privilégios, á sua auctoridade, á sua missão divina, ás suas lectas e victorias até o fim dos séculos, annunciados nas sublimes prophcias do Novo e Velho Testamento. (COSTA, 1988, p. 26)

Dom Macedo argumenta ainda que o catolicismo é a única religião coerente, perfeitamente lógica e capaz de cumprir o sentido epistemológico da palavra religião. Logo, a religião católica deveria excluir e condenar todas as outras e o católico leigo não pode admitir esta discussão de liberdade de cultos. Questiona as autoridades quanto à necessidade de tal discussão e ato, afirmando que os acatólicos são apenas um pequeno núcleo e isso em nada ameaçaria a paz, a segurança e a ordem do Império.

Em oposição à justificativa dos parlamentares para a elaboração do Projeto-Lei de Liberdade de Cultos, Dom Macedo ressalta que o motivo real deste projeto no Brasil seria o de tornar o país mais atraente aos imigrantes protestantes da Europa como alemães e ingleses. Para o Bispo, este fato seria uma agressão ao país, pois não se teria uma homogeneização de raça e pensamento, e orienta o parlamento que o mais viável para o país seria a migração de povos católicos da Espanha, Itália, entre outros, porque são cristãos católicos e latinos como os brasileiros.

Existem pelo menos três fatores críticos que contribuem para esse contexto de disputa ideológica entre a intelectualidade, a Igreja e o Estado imperial brasileiro. Primeiro são as condições existentes durante o reinado de D. Pedro II; segundo é a relação de constantes desentendimentos entre Igreja e Estado durante o referido período; e terceiro é o surto migratório que traz do continente europeu e norte americano a mão-de-obra necessária para alcançar os objetivos da SCI e do Governo Imperial. Que acreditavam ser a explicação do alto índice de crescimento dos Estados Unidos, pois este país concentrava em seu território uma população onde a grande maioria era imigrantes oriundos da Alemanha e Inglaterra. Esses fatores formam um contexto propício para a inserção da fé protestante no Brasil.

Segundo Oscar Lustosa (1991), os intelectuais, profissionais de classe média, oficiais do exército, e outros grupos urbanos criam associações, a exemplo da SCI, para promover causas liberais como o abolicionismo, o favorecimento a imigração europeia, o federalismo, a separação entre o Estado e a Igreja, a reforma eleitoral e os ideais republicanos.

Destarte, os embates entre Igreja e Estado na segunda metade do século deixam a Igreja e, por outro lado, a monarquia bem mais vulneráveis aos ataques das forças pró-republicanas. A *questão religiosa*⁶ de 1870 e a oposição à política republicana a partir de 1889 contribuem para o seu enfraquecimento nos meios urbanos. E, segundo João Camilo de Oliveira Torres (1968), os grupos pró-republicanos vêem a igreja como uma instituição retrógrada e pré-moderna, incapaz de contribuir para o progresso do país. Não é, pois de surpreender, que um dos primeiros decretos da nova república é o da separação entre Igreja e Estado.

1889: A Proclamação da República e a *secularização* no Estado Moderno

O processo de transição da Monarquia para a República caracteriza-se por sucessivas mudanças emblemáticas nos mais variados campos de atuação do Governo Nacional. Este período, notadamente de transformações, torna-se de grande relevância para entender o nosso objeto de estudo, a *secularização* do estado, onde os novos significados de Estado Moderno passam a desempenhar um relevante papel no entendimento das bases organizacionais do regime

⁶ A “Questão Religiosa”, também chamada Epíscopo-Maçônica, foi protagonizada pelos bispos de Belém e Olinda, Dom Antônio de Macedo Costa e Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira, respectivamente – dois expoentes intelectuais de sua classe – ao lançarem penas espirituais contra algumas irmandades e ordens terceiras cuja direção estava entregue a maçons. Os referidos bispos são então processados pela justiça, convocados ao Rio de Janeiro e condenados a quatro anos de prisão.

republicano instaurado no Brasil em 15 de novembro de 1889, sob o comando do Marechal Deodoro, e aclamado no Estado do Pará, um dia posterior, pela comissão republicana composta pelos comandantes do Exército e da Armada e pelos civis do *Club Republicano do Pará*. (O LIBERAL DO PARÁ, Belém, 17, novembro de 1889, p. 01)

O conceito de *secularização* adotado pelas teorias do Estado Moderno permitiu institucionalizar um Estado *laico* que altera a concepção de legitimidade, anulando qualquer possibilidade de reivindicação do poder divino pelos governantes. Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco (2004) ressalta que o conceito de *secularização* nem sempre fora pensado como separação entre o poder espiritual e o poder temporal. Para tanto, incita-nos a investigação do *Leviatã* de Thomas Hobbes, obra apontada por muitos como precursora da teoria do Estado Moderno, que, segundo este autor, indica outro sentido para a compreensão do conceito em questão.

Seguindo a lógica dos adeptos da teoria do Estado Moderno, *secularização* revela em si uma estrutura dualística entre o espiritual e o temporal, entre o sagrado e o profano, entre o eterno e o secular, antinomias e paradoxos cuja raiz está enredada em um jogo de disputas entre a Igreja e o Estado. Nesse sentido, duas correntes distintas passam a defender sua interpretação deste conceito. A primeira, identificada nos pensamentos de Hannah Arendt, concebe a secularização como uma separação entre religião e política, isto é, entre Igreja e Estado.

[...] como elemento histórico tangível, a secularização significa apenas a separação entre Igreja e Estado, entre religião e política; e isto do ponto de vista religioso, implica retorno à antiga atitude cristã de “dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” [...]. (ARENDR, 1987, p. 265)

A segunda corrente pode ser representada pelo pensamento de Carl Schmitt (1988, p. 36), que concebe a *secularização* como processo de transferência conceitual do espiritual para o temporal, cujo auge seria a evolução da teoria da soberania do Estado absolutista ao Estado democrático.

Ao analisarmos as obras desses autores que se distinguem por seus posicionamentos acerca do conceito de *secularização*, podemos depreender que, a primeira, é notadamente contrária às idéias de secularização que guarda em si a continuidade de alguns princípios teológicos, e a segunda, aponta para a necessidade de repensar o conceito de secularização, não à luz da separação entre Igreja e Estado, pois o mesmo ofuscaria a inteligibilidade de alguns modernos conceitos ocidentais, mas por meio do intercâmbio entre as duas esferas, pois os princípios teológicos estariam intimamente ligados na formação

de categorias epistemológicas de natureza política, histórica, filosófica e jurídica.

Na obra de Thomas Hobbes, *Leviatã*, secularização é compreendido na indivisibilidade do poder de um corpo político, ou seja, a alma ou soberania do Estado reside na impossibilidade de distinção entre o poder espiritual e o poder temporal. Para o autor, a Igreja detém um dos maiores poderes, a sedução ou persuasão, pois a mesma consegue obter o monopólio da crença de um povo e governar suas ações neste mundo por meio de promessas de salvação em um mundo vindouro. Conforme Hobbes (1983, p. 337), a religião não é estranha à política, porque não somente a integra, como, principalmente, constitui-se em um eficaz instrumento político de dominação. A religião, portanto, é uma arma indispensável para a manutenção de um corpo político sólido e eficaz.

Para Bobbio (1991), Hobbes em nenhum momento de sua dissertação, em *Leviatã*, referiu-se à *secularização* como separação entre Igreja e Estado. O referido autor tratou o termo como *uma distinção entre o poder espiritual e o poder temporal*, propondo eliminar o conflito entre as várias igrejas ou confissões extinguindo a causa mais profunda do conflito, isto é, a distinção entre o poder do Estado e o poder da Igreja. Ou seja, para Thomas Hobbes, não poderia haver outro poder a não ser o do Estado, a religião cumpriria o papel de um instrumento a serviço deste Estado.

Fica claro que na teoria constitucional do autor, “não só não há separação entre Igreja e Estado, como Igreja e Estado são a mesma coisa, ‘são dois nomes diferentes’ – enfatiza Hobbes – da mesma coisa, tendo a denominação de Estado ‘enquanto consta de homens, e de Igreja enquanto consta de cristãos’. Desse modo, a teoria da indivisibilidade do poder, fundada na convicção de que o poder soberano ou é único ou não é soberano, transpõe numa total conversão da Igreja em uma instituição do Estado, bem como na afirmação sem atenuantes – da religião de Estado”. (BOBBIO, 1991, p. 56)

O polêmico decreto

A polêmica discussão acerca da separação entre Igreja e Estado no Brasil, não fora unânime para ambas as partes. Setores da Igreja, como os denominados de “nacionalistas”, posicionavam-se a favor da integração em detrimento da separação, outros, adeptos da “romanização”, defendiam uma maior liberdade de ação ante o poder temporal, isto é, reivindicavam condições para que o Episcopado brasileiro viesse a ter uma postura de “verdadeiro poder espiritual, orientador da vida da sociedade brasileira” com estreita relação de fidelidade ao Papa, que só seriam possíveis através da extinção do sistema de *Padroado*. (AZZI, 1982)

Entre os membros do recém-nascido Governo Republicano, a discussão também não foi una. Apresentado na primeira conferência Ministerial, pelo então Ministro da Agricultura Demétrio Ribeiro, o projeto de Separação entre Igreja e Estado passou a ser prioridade do Governo Republicano. Com o apoio de Benjamin Constant e Campos Sales a seu projeto, Demétrio Ribeiro pretendia estabelecer uma separação brusca e imediata, além de por em voga suas pretensões em institucionalizar o Casamento Civil e a Secularização dos Cemitérios. No entanto, o projeto do Ministro da Agricultura fora sustado por Rui Barbosa, Ministro da Fazenda, após ter declarado que tinha relações pessoais com um respeitável prelado, Dom Macedo Costa, com o qual desejava conferenciar.⁷ Após vinte e oito dias da referida Conferência Ministerial é que Rui Barbosa, na sessão de Gabinete de sete de janeiro de 1890, apresenta sua versão do projeto. Campos Sales, Ministro da Justiça, declara-se favorável ao decreto apresentado por Rui Barbosa, solicitando apenas que no Art. 6º, relativo aos seminários, o prazo ali fixado fosse reduzido de seis para um ano. Campos Sales teve sua sugestão aceita e incorporada ao texto final. (BRASIL. Leis, Decretos, etc., 1931)

“O Marechal Manoel Deodoro da Fonseca, chefe do Governo Provisório constituído pelo Exército e Armada, em nome da Nação, decreta:

Art. 1º - É proibido à autoridade federal, assim como à dos estados federados, expedir leis, regulamentos ou atos administrativos estabelecendo alguma religião ou vedando-a e criar diferenças entre os habitantes do país ou nos serviços sustentados à custa do orçamento, por motivo de crenças ou opiniões filosóficas ou religiosas.

Art. 2º - A todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos atos particulares ou públicos que interessem o exercício deste decreto.

Art. 3º - A liberdade aqui instituída abrange não só os indivíduos por atos individuais, senão também as igrejas, associações e instituições em que se acharem agremiados, cabendo a todos o pleno direito de se constituírem e viverem coletivamente, segundo o seu credo e a sua disciplina, sem intervenção do poder público.

Art. 4º - Fica extinto o padroado com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas.

Art. 5º - A todas as igrejas e confissões religiosas se reconhece a personalidade jurídica para adquirirem bens e os administrarem sob os limites postos pelas leis concernentes à propriedade de mão - morta, mantendo-se a cada uma o domínio de seus haveres atuais bem como de seus edifícios de culto.

Art. 6º - O governo federal continua a cômgrua, sustentação dos atuais serventuários do culto católico e subvencionará por um ano as cadeiras dos seminários, ficando livre a cada estado o arbítrio de manter os futuros

⁷ Ficou convencionado na historiografia brasileira que o texto do Decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890 foi elaborado em conjunto por Rui Barbosa e Dom Macedo Costa. No entanto, há também a defesa da participação de Dom Esberard como um dos mentores intelectuais do referido decreto. Cf. PIVA, Elói Dionísio. Transição Republicana: desafio e chance para a Igreja (I). Revista Eclesiástica Brasileira. V. 49, nº 195. Petrópolis, 1989. p. 620-639, [jul./set.]; PIVA, Elói Dionísio. Transição Republicana: desafio e chance para a Igreja (II). Revista Eclesiástica Brasileira. V. 50, nº 198. Petrópolis, 1990. p. 415-432, [abr./jun.].

ministros desse ou de outro culto, sem contravenção do disposto nos artigos antecedentes.

Art. 7º - Revogam-se as disposições em contrário.

Sala das sessões do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil, 7 de janeiro de 1890, 2º da República." Seguem-se as assinaturas". (BRASIL. Decreto 119-A,1890)

Conforme os artigos em epígrafe, o decreto foi submetido à votação e, apesar das iniciais discordâncias, fora aprovado por unanimidade. E para a historiadora Jacqueline Hermann (2003), alívio e apreensão foram os sentimentos que nortearam os representantes da Igreja Católica Romana no Brasil ante o decreto de separação entre Igreja e Estado. Alívio, porque a nova estrutura permitiria uma maior liberdade de ação em relação ao poder temporal. Apreensão, pois a partir deste decreto a Igreja passou a ser consciente que medidas complementares seriam tomadas pelo governo, encaradas como evidentes propostas de limitação da esfera de atuação da Igreja e de seus religiosos, como o reconhecimento e obrigatoriedade do Casamento Civil, a Secularização dos Cemitérios e a Laicização do Ensino Público. A cada um destes pontos reservaremos um espaço para tratá-los no capítulo posterior, dando maior ou menor ênfase de acordo com o que pesquisamos para este trabalho.

Dom Antonio de Macedo Costa e a reação da Igreja Católica

Diante dessa situação, exposta inicialmente pelo decreto 119-A e posteriormente presentes no projeto da nova Constituição brasileira, a Igreja, imediatamente, manifesta-se através do Primaz do Brasil e Arcebispo da Bahia Dom Antonio de Macedo Costa, posicionando-se obviamente contrária às disposições ofensivas à Igreja e em favor de seus interesses e privilégios.

Após quase três décadas à frente da Diocese do Pará, Dom Macedo Costa a partir de 1890 passa a ocupar os cargos de Primaz do Brasil e Arcebispo da Bahia, enfrentando agora o desafio de preservar a Igreja Católica ante as limitações presentes no decreto de Separação entre Igreja e Estado, apesar de seu posicionamento favorável ao Art. 4º. do decreto 119-A, no que tange a extinção do Padroado.

Segundo Thales de Azevedo (1978), Dom Macedo comandou o episcopado brasileiro frente ao governo provisório com audácia, visando sempre preservar a dignidade da Igreja no Brasil. Mas, de acordo com Edgar da Silva Gomes (2006, pp. 119-120), este caminho para a unidade episcopal foi sendo construído após a década de 70 do século XIX, neste período foi sendo moldada uma colegialidade

jamais existente no episcopado brasileiro. Nesse sentido, a romanização encontra um solo fértil na Igreja Católica no Brasil e a “*Questão Religiosa*”, protagonizada por Dom Vital e Dom Macedo, acelerou esta nova configuração da colegialidade do episcopado, pois após a forma que os dois bispos foram tratados pelo governo, desenvolveu-se uma velada crise entre o governo brasileiro e a hierarquia do catolicismo no Brasil.

Baseado na teoria *Teológica-Política*, segundo Anna Maria Moog Rodrigues (1981), Dom Macedo considera que o Estado não poderá avançar sem a proteção da Religião, posicionamento este, ratificado na Pastoral Coletiva de 19 de março de 1890, que esteve pautada no princípio de que a maioria da população brasileira é adepta do catolicismo romano, sendo este um fator preponderante para que a Igreja Católica permaneça sob a proteção e tutela do Estado.

A Pastoral Coletiva de 19 de março de 1890

A “Pastoral Coletiva”, elaborada pelo episcopado e dirigida ao clero e a população brasileira fora um recurso político de demonstração de força e união do episcopado brasileiro para enfrentar os políticos e intelectuais do novo sistema de governo, em sua maioria, adeptos da secularização como separação entre Igreja e Estado.

O episcopado, como vimos, esteve mais envolvido desde o final do primeiro reinado com o processo de romanização, empreendido pela Santa Sé, do que com a movimentação político-partidária do país. Destarte, a Pastoral Coletiva desenvolveria o papel de chamar a atenção dos religiosos e principalmente dos fiéis e concentrá-las na defesa e manutenção do catolicismo, isto é, colocando-os a par da situação que a Igreja Católica estava enfrentando naquele momento.

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

A causa que defendemos, dignos cooperadores e filhos muito amados, não é precisamente a da nossa fé católica como tal, é a causa da religião, é a causa de Deus. Queremos que a sociedade brasileira toda inteira, compreendida sua parte dirigente, respeite a religião, ame a Religião, não se separe da religião, antes em seus atos públicos ou privados, se inspire nos ditames sagrados que ela impõe à consciência. (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890 apud RODRIGUES, 1981, pp. 17-18)

Extraída do texto da Pastoral Coletiva de 1890, a epígrafe acima nos leva a depreender a égide, em favor da Igreja Católica, tecida pelo episcopado

brasileiro. Nela percebemos que o discurso da Igreja esteve direcionado para defesa da permanência da Igreja Católica como religião oficial do Brasil.

No texto da Pastoral Coletiva, o Episcopado procurou dialogar com o Clero e a sociedade brasileira, pautando três pontos essenciais para defesa da Igreja Católica ante a situação vigente,

[...] primeiramente, que se há de pensar dessa separação da Igreja e do Estado, que infelizmente está consumada entre nós pelo decreto do governo provisório de 7 de janeiro do corrente ano? É porventura, em si, boa, e deve ser aceita e aplaudida por nós católicos?

Em segundo lugar, que havemos de pensar do decreto enquanto franqueia liberdade a todos os cultos?

Em terceiro lugar, enfim, que temos de fazer os católicos do Brasil em face da nova situação criada à nossa Igreja? (Idem, *Ibidem*, p. 19)

Pontos estes discutidos ao longo do texto da Pastoral Coletiva, convocando o clero e a sociedade brasileira a se unirem em defesa da Igreja Católica.

Ao dissertar acerca do primeiro assunto, a Pastoral Coletiva ressalta que a igreja católica se tornou alvo primário de ataques da impiedade moderna, que, em nome dos princípios de uma falsa ciência, passa a negar os “divinos” fundamentos da religião.

[...], desmentem-se os seus livros santos, impugnam-se os seus dogmas, deturpa-se a sua moral, calunia-se a sua história, menosprezam-se os seus sacramentos, dá-se ridícula origem ao seu culto; cobrem de baldões os seus sacerdotes, contestam os seus serviços, cerceiam a sua liberdade de ação, despojam e aprisionam o seu chefe supremo, e sob o nome que se pretende tornar odioso, de clericalismo, apontam-na como a mais temerosa inimiga, de que cumpre a todo o custo precaver e livrar o gênero humano!

Assim, não há de andar mais a Igreja conjunta com o Estado. Um e outro poder exercerão ação separada e isolada, sem sequer se conhecerem mutuamente. Nada mais de união entre eles. Separação, separação! Eis o que se proclama voz em grito, como uma das grandes conquistas intelectuais da época! O mundo social nada tem que ver com a religião. (Idem, *Op. Cit.*, pp. 19-21)

Para os Bispos elaboradores do texto desta Pastoral Coletiva, o Governo Provisório, baseado nas teorias modernas em voga no seio da intelectualidade brasileira, estava encarando a Igreja como uma instituição indesejada e como causa do não progresso do país.

Os Bispos brasileiros chegam até mesmo a usarem, em seu texto, idéias que se aproximam às de Thomas Hobbes em *Leviatã*, pois acreditam que, apesar de distintas, a sociedade religiosa e a sociedade civil, possuem um ponto em comum, isto é, a identidade dos súditos que elas devem encaminhar para o fim próprio de cada uma.

Os cidadãos que constituem a sociedade civil são, com efeito, identicamente, os mesmos fiéis que fazem parte da sociedade religiosa, por outra, os

membros do Estado são ao mesmo tempo os membros da Igreja. Aquele os conduz à felicidade do tempo, esta à da eternidade. (Idem, *Ibidem*, p. 23)

Para os Bispos, os “cidadãos devem obediência às leis do Estado; fiéis devem obediência às leis da Igreja”. Logo, os religiosos católicos defendem a união em detrimento da separação, acreditam que o Estado não poderá avançar sem a orientação da Igreja, que não podem ser distintos, porque há um ponto que os une, o próprio cidadão brasileiro, que também é fiel da Igreja. Os Bispos convocam os brasileiros a repelirem a separação da Igreja do Estado e exigem a união entre os dois poderes. No entanto, colocam que são desejosos de uma união distinta da estabelecida na Constituição brasileira de 1824, caracterizada como uma união de incorporação e de subordinação, pois a Igreja, segundo os artigos da referida Constituição, seria mais um ramo da administração pública, não cumprindo seu papel de orientadora da sociedade.

Não queremos, não podemos querer essa união de aviltante subordinação que faz do Estado o árbitro supremo de todas as questões religiosas, e considera o sacerdócio, em toda a sua escala hierárquica, desde o minorista até o Bispo; - até o Papa! – como subalternos de um ministro civil dos cultos e dependentes das decisões de sua secretaria.

Queremos, sim, a união, mas essa união que resulta do acordo e da harmonia, que é a única compatível com o sagrado dos interesses confiados a nossa guarda, com o decoro e a honra do sacerdócio, com a própria dignidade e os verdadeiros interesses do outro poder. (Idem, *Op. Cit.*, p. 25)

Em tese, a Pastoral Coletiva convoca os católicos brasileiros a não admitirem a separação entre Igreja e Estado. Julgam ser o acordo, o princípio fundamental das relações entre os dois poderes, acordo este baseado, sobretudo, no respeito dos mútuos direitos das partes.

Ao discorrerem acerca do segundo ponto, os Bispos questionam a prerrogativa do decreto 119-A, quando este estabelece liberdade de cultos no Brasil. Para os religiosos, os dirigentes do estado desconsideraram a própria história do país, pois a mesma está intimamente ligada à história da expansão do catolicismo no mundo. No Brasil, a Igreja esteve sempre presente, desde a primeira missa, nos mais variados acontecimentos nacionais, passando agora a ser confundida de repente e posta na mesma linha de igualdade com algumas seitas heterodoxas, que a “aluvião recente da imigração européia tem trazido às nossas plagas!”.

Neste segundo ponto, a Pastoral Coletiva ratifica o que Dom Macedo Costa, em 20 de agosto de 1888, portando, ainda no segundo reinado, havia declarado em sua representação a Assembléia Geral Legislativa. Nela, Dom Macedo identifica a imigração de povos protestantes, principalmente ingleses e alemãs, como causa precípua da discussão de liberdade de Cultos no Brasil.

Porém, os Bispos alegam ser esta uma postura extremamente equivocada, porque

[...] somos cerca de doze milhões de brasileiros, e destes, segundo os cálculos sem dúvida exagerados dos nossos próprios adversários, obra de quinhentos mil, apenas, pensam livremente sobre religião ou pertencem a comunhões religiosas dissidentes. Assim, onze milhões e quinhentos mil católicos de um lado, quinhentos mil acatólicos do outro! Tal é a situação. (Idem, Op. Cit., p. 27)

Situação esta que passa a pautar os discursos de defesa da permanência da Igreja Católica como religião oficial do Estado brasileiro. Enfatizam ainda, que “a Igreja Católica é a verdadeira Igreja de Jesus Cristo e não poderá ser equiparada a qualquer seita”.

Os Bispos julgam que esta postura, ratificada na Pastoral Coletiva, não se trata de simples intolerância religiosa, mas sim de preservação de sua história, pois se fossem favoráveis a este ponto do decreto, estariam renegando sua própria essência. Estariam aniquilando-se completamente, além de estarem traindo Jesus Cristo. Não acreditam se tratar apenas do livre pensar, da liberdade de consciência, mas sim da moral e da razão.

Para o Episcopado, o período em questão se evidencia como “tempos de anarquia intelectual, no meio das agitações e revoluções da sociedade moderna”.

A extinção do padroado, também estabelecida no decreto 119-A de sete de janeiro de 1890, significou alívio para o Episcopado. Na Pastoral Coletiva, os Bispos ressaltam ter sido um sistema que significou retrocesso à Igreja Católica, pois

Chegou-se até à perseguição! E a Igreja do Brasil viu com horror dois de seus Bispos, como se foram vis criminosos, condenados por sentença do Supremo Tribunal de Justiça, a carregar baldes e a varrer pátios na casa de correção por quatro anos, porque ousaram manter a liberdade da consciência católica em face da prepotência do Cesarismo. (Idem, Op. Cit., p. 38)

O Art. 1º do decreto 119-A, passa a significar, para os prelados, que

Não veremos mais ministros, que deveriam ocupar-se só de negócios civis, ordenando ridicularmente aos Bispos o cumprimento dos cânones do Concílio de Trento no provimento das paróquias; proibindo-lhes a saída da diocese, sem licença do governo, sob pena de ser declarada a Sé vacante e proceder o governo à nomeação de um sucessor; sujeitando à aprovação do governo os compêndios de teologia por que se há de estudar nos seminários; [...] (Idem, Op. Cit., pp. 39-40)

Como podemos perceber, este artigo fora bem recebido pelo Episcopado brasileiro que, desde a *Questão Religiosa*, passou a combater a intervenção do Estado em questões religiosas. Nesse sentido, o Art. 4º completa o primeiro, estabelecendo a extinção do Padroado e suas prerrogativas, ou seja,

O governo civil não tem mais que intervir para tolher o passo a bulas, breves e decretos conciliares ou pontifícios, sujeitando-os a esse usurpador *placet regium*, causa de tantas lutas, origem de tantos dissabores entre os dois poderes. (Idem, Op. Cit., p. 41)

Tratando-se do Art. 2º, que dispõe acerca da *Liberdade de Cultos*, acreditam ser uma

Liberdade para todos os cultos, exceto para a Religião Católica! É a divisa deles.

Acolha-se, acarinhe-se, proteja-se todas a seita, seja qual for; mas faça-se pesar mão de ferro sobre a verdadeira Igreja de Jesus Cristo!

Fiquem todas as confissões religiosas gozando da mais ampla liberdade de consciência, de pensamento, de propaganda sob a égide de nossas instituições livres, mas a Igreja Católica, a Igreja que pertence a nossa nação, fique escrava, fique dependente, abocanhada em seus direitos, humilhada, despojada, e pense como nós ou emudeça ao nosso acenso; em todo o caso, obedeça às nossas leis opressoras, se não quiser gemer nos cárceres e no exílio! (Idem, Op. Cit., p. 43)

Os Bispos procuram envolver os demais sacerdotes e fiéis católicos, conclamando-os a compartilharem a dificultosa e grave situação ante as limitações do decreto do governo provisório republicano. Enfatizam que esta situação está exigindo de todos, Bispos, religiosos em geral e seus fiéis, cuidados, esforços e sacrifícios.

Trabalhem juntos, o Episcopado unido entre si e ao sumo pontífice, vós todos unidos ao Episcopado na grande obra de restauração da nossa religião, remédio efficacíssimo dos males desta querida pátria.

[...]. Quanto a vós, oh fiéis! Surgi também, cheios de ânimos, constantes na vossa fé, no vosso amor, na vossa obediência, na vossa dedicação para com a Igreja nossa mãe. (Idem, Op. Cit., p. 50)

Segundo os argumento tecidos pelos Bispos no texto da Pastoral em questão, a separação da Igreja e do Estado não há de produzir entre os religiosos e fiéis católicos os efeitos desejados pelos protestantes e livres pensadores. Acreditam que

Ela (a Igreja Católica) não precisa para existir do apoio dos príncipes. Tem um viver próprio, todo seu, independente do poder civil. Nesta nova situação que lhe é feita, ó Cristãos, todo o seu progresso, todo o seu desenvolvimento, toda a magnificência de seu culto, todas as suas belas obras em que tem de desentranhar-se sua caridade, tudo, depois de Deus, depende de nós, porque os poderes, em má hora e infelizmente para eles, dela se desinteressaram. Por uma dignação da divina bondade somos nós chamados à honra de cooperar com Jesus Cristo na sustentação de sua Igreja e adquirir com isso méritos pessoais. Unamo-nos, pois, trabalhemos, dediquemo-nos, que o triunfo será completo. (Idem, Op. Cit., p. 54)

Enfatizam ainda que eles (os Bispos) e todos os católicos brasileiros não deixarão, apesar das nítidas tentativas de limitação da esfera de atuação de sua Igreja, de terem em seus corações dois amores, oriundos de uma mesma fonte que é Deus, o amor da Religião e o amor da pátria, e por ser este um vínculo inquestionável, estarão sempre unidos, a Igreja e o Estado, em prol do progresso social brasileiro. (Idem, Op. Cit., p. 56)

No dia 19 de março de 1890, os Bispos Dom Luiz, da Bahia, Dom Antonio, do Pará, Dom João, de Diamantina, Dom Pedro, do Rio de Janeiro, Dom Lino, de São Paulo, Dom Antonio, de Mariana, Dom Carlos, de Cuiabá, Dom Antonio, do Maranhão, Dom Cláudio, de Goiás, Dom José, de Olinda, Dom Joaquim, de Fortaleza, e o Monsenhor Vicente Ferreira da Costa Pinheiro, Vigário capitular do Rio Grande do Sul, assinam e publicizam a Carta Pastoral e orientam que em todas as Igrejas paroquiais, capelas e oratórios públicos de todas as dioceses do país, a carta Pastoral seja lida, integralmente, três vezes ao dia, nas missas ou outros atos religiosos, que se distribuam impressos e explicada com toda clareza para conhecimento de todos.

O protesto protestante

Os protestantes, mais especificamente os adeptos da Igreja “Methodista Episcopal do Brasil”, por meio do periódico intitulado “O Apologista Christão Brasileiro”, passam a disseminar pelas ruas da capital paraense, desde seu primeiro exemplar lançado em janeiro de 1890, diversos artigos sobre a separação entre Estado e Igreja, bem como acerca do casamento civil, da secularização dos cemitérios e do ensino religioso.

Para estes protestantes, a separação entre Igreja e Estado e o estabelecimento de todos os cultos no mesmo pé de igualdade em nada prejudicaria a Igreja romana.

Ella ficará gozando da mais completa liberdade de ação, assim como os outros cultos ficarão com igual direito. Ninguém ousará desacatal-a em seu culto; ninguém apedrejará seus templos; todas as suas festividades terão a mesma garantia que tem tido até hoje.

A Igreja Catholica, para se mostrar coerente e provar que tem verdadeira fé nas doutrinas que proclama, deve sujeitar-se sem a menor relutancia a esta medida tão reclamada por tantos brasileiros. (O APOLOGISTA CHRISTÃO BRAZILEIRO, Belém, 01, fevereiro de 1890, p. 01)

Em um ato conciliador, de tentativa de convencimento do clero católico acerca do decreto 119-A, os protestantes apelam às doutrinas católicas que afirmam ser divina e infalível. Logo, para sua existência, não necessita da proteção dos estados, pois em nada será afetada. Acreditam ser também um ato

de justiça, porque dá a todos os cidadãos brasileiros iguais direitos, além de ser uma medida de economia para o estado, já que deixará de subvencionar o culto católico.

Os metodistas acreditam que cada religião deve manter-se a custa dos seus próprios fiéis e obrigar os cidadãos a subsidiarem um culto que não abrange a totalidade da nação é uma injustiça, uma tirania que a República não deve tolerar por mais tempo.

Os catholicos brasileiros devem agora mostrar os seus sentimentos de justiça e de fraternidade para com seus concidadãos que não participam das mesmas idéas religiosas; não devem oppôr-se a que lhes conceda iguais prerrogativas, para haver em sua patria verdadeira igualdade de direitos; não devem exigir que elles contribuam constrangidos para o sustento de um culto em que não crêm, para haver verdadeira fraternidade; não devem violentar-lhes a consciencia, para haver liberdade. (Idem, Ibidem, p. 01)

Os metodistas no Pará, em presença dos acontecimentos nacionais referentes ao decreto de separação entre Igreja e Estado, julgam que no ano de 1890 será travada uma batalha concernente às questões religiosas, pois o Partido Republicano procurará frisar no texto da nova constituição nacional o programa que vinha implementando acerca da religião. Os católicos, em oposição ao programa republicano, já se preparam para desempenhar a defesa da Igreja romana, prometendo o retorno à ordem anteriormente vigente, onde a Igreja Católica Apostólica Romana detinha o título de religião oficial do Brasil. Para os metodistas, trata-se de uma luta feroz e desesperada, contra todo o avanço já alcançado nestes últimos tempos pelo país. (O APOLOGISTA CRISTÃO BRAZILEIRO, Belém, 15, março de 1890, p. 01)

O discurso dos metodistas paraenses estava intimamente ligado aos dos republicanos, pois estes, por meio do jornal “A Republica”, argumentavam que a separação da Igreja do Estado, com suas conseqüências, o Casamento Civil, a Secularização dos Cemitérios, etc., em vez de ser uma medida de perseguição, uma medida vexatória, nas condições em que se achava a Igreja brasileira, para “A Republica” seria sim um ato reclamado pela opinião pública e que trouxesse somente vantagens para ambas as sociedades, os católicos e protestantes. Argumentavam ainda que sob o pretexto de proteção, a Igreja estava sujeita a vigilância e intervenção do Estado e quando os bispos queriam cumprir as leis da Igreja ou executar as Bullas papais, não poderiam fazer sem o prévio beneplácito régio, sob a pena de serem arrastados a prisão, a exemplo da questão religiosa. Para os protestantes e republicanos fica a seguinte questão: qual a proteção que a Igreja romana recebia? (A REPÚBLICA, Belém, 18, maio de 1890)

Segundo o mesmo periódico, o Clero brasileiro vivia na maior penúria, recebia apenas a quantia de quarenta mil réis mensais, dinheiro que, de acordo com o referido jornal, “nem o mais pobre trabalhador da rua poderia sobreviver”. E se os bispos, no cumprimento de seu dever, puniam um sacerdote que, por algum motivo, afastava-se do “bom caminho”, bastava o sacerdote punido recorrer ao governo que este ordenava ao bispo que o reintegrasse nas ordens ou que retirasse a interdição feita a alguma ordem, sob a pena de ser preso. Dessa forma, a disciplina interna da Igreja não poderia deixar de afrouxar, o desanimo nas dioceses era geral e após um longo pontificado, como o do Bispo do Pará, Dom Antonio de Macedo Costa, o religioso via seus esforços, suas esperanças e sua dedicação anuladas.

Para os republicanos e protestantes, o Governo Provisório Republicano, ao decretar a liberdade de cultos, por meio do decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890, não exerceu nenhuma perseguição contra a Igreja romana, ao contrário, o Governo a entregou todos seus templos, garantiu aos antigos vigários as suas cômmodas, concedeu aos Estados o direito de subvencionar as instituições religiosas sem, porém, dar-lhe o direito de intervenção, de ingerir-se na sua direção e economia particular.

Todo este argumento dos republicanos do Pará expressos em “A Republica”, são também ratificados no periódico protestante “O Apologista Christão Brasileiro”. Ambos fazem uma verdadeira campanha na capital paraense em favor do decreto de separação entre Igreja e Estado. Em oposição a eles havia o periódico católico “A Semana Religiosa” e o Jornal “O Diário do Grão-Pará”, ambos contestavam as ações do Governo Provisório Republicano, desencadeando uma verdadeira guerra na imprensa jornalística paraense da época.

A Constituição republicana paraense de 1891

O Governador do Estado do Pará, Justo Leite Chermont, por meio do decreto estadual nº 287 de 6 de fevereiro de 1891 publica a primeira constituição republicana do Pará.

Este decreto, além de publicar a primeira constituição republicana paraense, também convoca para o dia 28 de maio de 1891 o primeiro Congresso do Estado. Na realidade, a Constituição publicada por Justo Chermont era apenas um esboço do que seria a futura Constituição republicana paraense. Para efeitos legais, naquela data só vigoraria a parte relativa à dualidade das câmaras do Congresso, a sua composição, a eleição e a função que são chamados a exercer. (PARÁ. Constituição, 1891. Art. 3. CÓDICE 1017/ATUAL 2037/PRAT.03.)

No Art. 81 § 3º, a Constituição paraense ratifica a liberdade de cultos no Estado, no § 4º estabelece que “só reconhece o casamento civil, que precederá sempre às cerimônias religiosas de qualquer culto”, no § 5º “os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal”, no § 6º “será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos”. (Ibidem, Ibidem, Art. 81, § 3º;4º;5º e 6º)

Como podemos perceber, a Constituição Republicana paraense ratifica todos os decretos nacionais do Governo Provisório de Deodoro da Fonseca, o que em nada agrada as autoridades católicas de Belém.

A Constituição procurou também extinguir a participação de religiosos no Congresso convocado para o dia 28 de maio, pois estabelece que o pretense congressista para concorrer às eleições, não pode estar incluso em qualquer caso de incompatibilidade que for estabelecido por lei (Ibidem, Ibidem, Art. 14, § 4º). Dessa forma, de acordo com o projeto Constitucional republicano brasileiro, os religiosos de qualquer culto não podem ser eletivos e eleitores para qualquer cargo público. (O APOLOGISTA CRISTÃO BRAZILEIRO, Belém, 30, agosto de 1890)

Os bispos brasileiros já haviam demonstrado, por meio da publicação de um protesto oficial no dia 6 de agosto de 1890, o descontentamento da Igreja acerca dessas medidas, também expressas na Constituição paraense.

A Igreja protestava contra a separação entre Igreja e Estado; a instrução leiga nas escolas públicas; o estabelecimento de todos os cultos no mesmo pé de igualdade; o casamento civil obrigatório; a exclusão dos padres das assembleias legislativas e das urnas; a proibição da fundação de ordens religiosas; as leis de mão morta; a pena de prisão para os religiosos que violam a lei do casamento civil; entre outras reclamações presentes nos protestos elaborados pelo episcopado brasileiro e dirigidos ao Governo Provisório republicano.

No dia em 6 de novembro do mesmo ano, o Episcopado brasileiro publica um memorial direcionado a Assembleia Constituinte e, em 12 de janeiro de 1891, às vésperas da votação da primeira Constituição dos Estados Unidos do Brasil, Dom Macedo Costa, já em um ato desesperador, volta a apelar pessoalmente, junto aos membros da constituinte, que fossem eliminadas “as cláusulas ofensivas à liberdade da Igreja Católica”. (MOURA; ALMEIDA, 1985)

Para os protestantes metodistas do Pará, o posicionamento da Igreja Católica era, notadamente, contrário à liberdade de consciência, afirmam que “os católicos querem a liberdade apenas para si e a fogueira para os demais”. (O APOLOGISTA CRISTÃO BRAZILEIRO, Belém, 30, agosto de 1890, p. 04)

Querem e não querem a separação – querem a separação quanto a independência da Igreja, mas querem que o Estado se preste para servir a Igreja com os cobres para os cultos, e para o clero, também encurralando os

Destarte, o sentimento em voga entre os republicanos paraenses, bem como entre os republicanos de todo o Brasil, era o de afirmação do regime republicano, que naquele momento poderia ser expresso pelas novas Constituições dos Estados Confederados e a Nacional, aprovadas em sua maioria no ano de 1891. Por meio destas constituições, segundo do Governador do Pará, Justo Chermont, estaria consolidada a nova pátria republicana, legalista e apresentando-se como um Estado de garantias constitucionais para um povo livre e civilizado.

À guisa de conclusão, podemos depreender que assim como a lei Áurea de 13 de maio de 1888 não conseguiu conscientizar a totalidade da nação acerca do mal, que por séculos haviam praticado contra os negros, o decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890 não eliminou todos os laços entre o poder temporal e o poder espiritual no Brasil.

A associação entre o temporal e espiritual pode fazer da religião uma “religião de Estado” e da teologia uma “teologia civil” que nesse sentido passará a atuar como defensora do Estado, enquanto deveria estar atuando em defesa da fé (AZEVEDO, 1981). No entanto, a laicidade de um Estado não significa a exclusão de suas relações com a Igreja. O Estado deve manter sua relação dialógica com todas as instituições que compõe a sociedade e que envolve os interesses de seus cidadãos. Dessa forma, a laicidade do Estado não significa a criação de um espaço neutro onde cada um deve estar restrito ao seu mundo e a Igreja, neste contexto, ser entendida como uma instituição de aspecto privado, escondida ou desprezada pelo Estado.

Na realidade, na virada do século XIX para o XX houve no Brasil um velado conflito de ideologias. Velado, pois muitas vezes esteve restrito ao mundo das idéias, o lema “ordem e progresso” pretendia se desvincular de tudo que representasse o atraso e o catolicismo foi identificado como um desses elementos que não poderia contribuir para o progresso da humanidade devido o seu conservadorismo.

Não podemos afirmar que a separação entre Igreja e Estado fora uma decisão que abrangesse a maioria da nação brasileira, como afirmavam os republicanos. Podemos depreender que fora uma decisão das castas e dos estamentos ocupados pela elite do país, pois a política partidária brasileira concedia direito a votar e ser votado apenas aos indivíduos de médio e alto poder aquisitivo. No entanto, os efeitos foram sentidos por toda a sociedade que não participou diretamente da mencionada decisão, mas fora convocada a se posicionar por meio da Pastoral Coletiva e pelo próprio decreto de separação entre Igreja e Estado.

Dimensionar o impacto que causou o decreto no cotidiano da sociedade brasileira neste momento não nos é possível, mas fica como mais uma possibilidade de pesquisa da história da Igreja e da história social brasileira.

O conflito entre Igreja e Estado data ainda do período monárquico brasileiro, os atores deste conflito mudaram pouco ou quase nada com o advento da república. É fato que a partir dos anos 40 do século XIX, o episcopado brasileiro passou a estreitar suas relações com a santa Sé e procurou ser mais autônomo ante ao Estado, desencadeando a “questão religiosa”, isto é, a prisão dos bispos do Pará, Dom Macedo Costa, e de Olinda, Dom Vital, por não obedecerem às determinações do poder temporal, que naquele momento estava amparado pelo sistema do padroado.

Com o advento o regime republicano no Brasil, o catolicismo representou aos republicanos uma verdadeira ameaça, um dos motivos fora à referida aproximação do episcopado brasileiro a santa Sé. Nesse momento, os prelados brasileiros estavam cada vez mais próximos a Roma, onde boa parte deles obtiveram sua formação intelectual. O nacionalismo republicano não admitiu a intromissão estrangeira na política nacional, proibindo até mesmo o estabelecimento, no território nacional, de novas ordens religiosas oriundas do estrangeiro e decretou-se novamente a expulsão dos jesuítas. Tudo que pudesse ser ameaça a soberania nacional fora repellido pelos republicanos do Governo Provisório brasileiro.

O movimento de reação da Igreja Católica romana contra a separação entre Igreja e Estado, como vimos, fora liderado nacionalmente por Dom Antonio de Macedo Costa, que como constatamos, tinha o apoio irrestrito da Pastoral Coletiva, o que nos leva a inferir que nos diversos Estados, Municípios e lugarejos espalhados pelo território nacional, a igreja esteve representada em sua luta pela permanência de seus “direitos” e “privilégios”.

No Pará, antigo território diocesano de Dom Macedo, o Monsenhor José Gregório Coelho, Vigário Geral e Governador do bispado de Belém, esteve em estreita ligação com o posicionamento do episcopado brasileiro pondo suas determinações em prática na capital paraense.

Com proporções nacionais, o movimento liderado por Dom Macedo depara-se com um quadro de tensão entre Igreja e Estado no alvorecer da República brasileira, onde teve que desempenhar um papel estratégico de negociação com o Governo Provisório e com a constituinte de 1891.

Baseados nas disposições apresentadas ao longo deste trabalho podemos concluir que a proposta de Dom Macedo e dos demais religiosos Católicos brasileiros, esteve pautada em colocar a Igreja fora do Controle direto do Estado, com plena autonomia para os Bispos em suas dioceses, e continuar gozando das subvenções estatais e do título de religião oficial do Brasil. Ou seja,

o projeto defendido pelos Católicos, na figura de Dom Macedo, não objetivava a ruptura brusca estabelecida pelo decreto 119-A e pelo Projeto Constitucional Republicano, mas sim uma estreita aliança entre os dois poderes que, além de retirar a Igreja do Controle direto do Estado, a coloca em perfeito entrosamento com as designações papais, além de permanecer como Religião oficial e orientadora do Estado brasileiro.

O catolicismo lutou o quanto pôde para não sair prejudicado, conseguiu neutralizar os pontos mais polêmicos contra a Igreja, como a questão do confisco de seus bens, recuou e “aceitou” a proposta de separação. A Igreja não teve que passar pela violência que passou na Europa com os movimentos de laicização. Apesar da inicial repulsa republicana ao catolicismo, com o passar dos anos, a Igreja no Brasil cresceu, ou seja, aumentou o número de dioceses e arquidioceses no país.

Quanto ao Estado, depreendemos que, influenciado pela teoria do Estado Moderno, que entendia a Igreja Católica como uma instituição retrógrada e incapaz de contribuir para o progresso do país, pela compreensão do conceito de *secularização* como separação entre Igreja e Estado, e pela idéia de desenvolvimento proporcionada pela imigração de europeus, principalmente alemães e ingleses, povos notadamente protestantes, pautaram as ações do Governo Provisório brasileiro acerca da questão religiosa no projeto constitucional e na própria Constituição de 24 de fevereiro de 1891, que ratificou o Brasil como um Estado laico.

Referências Bibliográficas

ARENDT, H. *A condição humana*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

AZEVEDO, Thales de. *A religião civil brasileira, um instrumento político*. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. *Estado e Igreja em tensão e crise*. São Paulo: Ática, 1978.

AZZI, Riolando. *Dom Antonio de Macedo Costa*. Cadernos de História da Igreja no Brasil. São Paulo: CEPEHIB, 1982.

BELLO, José Maria. *A History of Modern Brazil*. Stanford: Stanford University Press, 1966.

BEOZO, José Oscar (Coord.). *História Geral da Igreja na América Latina: História da Igreja no Brasil*. V. 2. Segunda Época – Séc. XIX. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992. pp. 81-85.

BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

CASTELO BRANCO, P. H. V. B. *Poderes invisíveis versos poderes visíveis no Leviatã de Thomas Hobbes*. Revista de Sociologia e política, nº 23. ISSN 0104-4478. Curitiba, Novembro de 2004.

CAVALCANTI, H. B. *O Projeto Missionário Protestante no Brasil do século 19: Comparando a Experiência Prebisteriana e Batista*. Revista de Estudo da Religião, ISSN 1677-1222. nº 4/2001/pp. 61-93.

COSTA, Antonio de Macedo. Bispo. *A liberdade de cultos*. Rio de Janeiro: Typographia de G. Leizinger e Filhos, 1888.

DIAS, Edinea Mascarenhas. “*A Aldeia modernizada: constituição das políticas urbanas*”. In: *A ilusão do fausto – Manaus (1890-1920)*. Manaus: Valer, 1999, pp. 69-92.

EPISCOPADO BRASILEIRO. Pastoral Coletiva. Rio de Janeiro: Tip. Montenegro, 1890. In: RODRIGUES, Anna Maria Moog. *A igreja na republica / seleção e introdução: Anna Maria Moog Rodrigues*. Brasília: Câmara dos Deputados: Editora Universidade de Brasília, 1981. pp. 17-18.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *Belém dos Imigrantes - história e memória*. Museu de Arte de Belém, 2004.

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

GRAHAN, Richard. “1850-1870”. In: BETHELL, Leslie (ed.), *Brazil: Empire and Republic, 1822-1930*. Cambridge: Cambridge University Press. 1987.

_____. *Politics and Patronage in Nineteenth-Century Brazil*. Stanford: Stanford University Press. 1990.

GRUMAN, Marcelo. *O lugar da cidadania: Estado Moderno, pluralismo religioso e representação política*. Revista de Estudos da Religião – REVER, 2005, ISSN 1677-1222.

HERMANN, Jacqueline. “*Religião e Política no alvorecer da República: os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado*”. In: FERREIRA, Jorge e

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *O Brasil Republicano: o tempo do liberalismo excludente – da Proclamação da República à Revolução de 1930*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp. 121-160.

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LENSKI, Gerhard. “*Religious Pluralism in Theoretical Perspective*”. International Yearbook for the Sociology of Religion. Vol. 1. Koln: Westdetscher Verlag. 1965.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A Igreja Católica no Brasil Republicano*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

MANOEL, Ivan Aparecido. *O pêdulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*. Maringá: Eduem, 2004.

MOURA, Sérgio L. de & ALMEIDA, José Maria Gouvêa de. *A Igreja na primeira República*. In: FAUSTO, Boris. O Brasil Republicano. Vol. 02: Sociedade e Instituições (1889 – 1930). São Pulo: DIFEL, 1985. (Coleção História Geral da Civilização Brasileira, Tomo III).

PESSANHA, Andréa Santos. *Em nome do progresso: uma sociedade criada por figuras ilustres na Corte lutou pela imigração europeia como forma de preparar o Brasil para o trabalho livre e “aprimorar” os nacionais*. Revista Nossa História. Ano 2 / nº 24, outubro de 2005.

REMOND, René. O século XIX (1815-1914). 9ª ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

RODRIGUES, Anna Maria Moog. *A igreja na republica / seleção e introdução: Anna Maria Moog Rodrigues*. Brasília: Câmara dos Deputados: Editora Universidade de Brasília, 1981.

SARGES, Maria de Nazaré. *Belém: riquezas produzindo a belle-époque (1870-1912)*. Belém: Paka-Tatu, 2002, 2ª Edição.

SCHMITT, C. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Cambridge, Mass.: Massachusetts of Technology, 1988.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das Idéias Religiosas no Brasil*. São Paulo: Editora Grijalbo, 1968.

VIOTTI DA COSTA, Emilia. “1870-1889”. pp. 191-213. In: Leslie Bethell (ed.). *Brazil: Empire and Republic, 1822-1930*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

WILLEMS, Emilio. *Followers of the New Faith*. Nassihville: Vanderbilt University Press. 1967.

Fontes utilizadas

Jornais

A República – 1890. Belém, Typ. d’A República.

O Diário do Grão-Pará – 1890-1891. Belém, Typ. Commercial; Typ. d’A Estrela do Norte.

O Liberal do Pará – 1889-1891. Belém, Typ. Do Jornal do Amazonas; Typ. d'O Liberal do Pará.

O Apologista Christão Brasileiro – 1890-1891. Belém, Typ. do Jornal O Apologista Christão Brasileiro.

A Semana Religiosa – 1890-1891.

Arquivo Público do Pará

Constituição do Estado Confederado do Pará/ Códice 1017.

Constituição brasileira de 25 de março de 1824.

Constituição dos Estados Unidos do Brasil de 24/02/1891.

Ofícios às autoridades do Bispado, 1870 – 1872. Códice 1439.

Minutas de Ofícios às Autoridades Eclesiásticas, 1873 – 1875. Códice 1525.

Minutas de Ofícios às Autoridades Eclesiásticas, 1883. Códice 1770.

Minutas de Ofícios a Diversos Eclesiásticos, 1887. Códice 1910

Atas da junta provisória do Governo Republicano, 1889. Códice 1959.

Minutas de Ofícios ao Provedor da Santa Casa de Misericórdia, 1889. Códice 1987.

Ofícios das Autoridades Religiosas, 1880 – 1889. Caixa 387.

Biblioteca Pública Arthur Vianna/Setor de Obras Raras

COSTA, Antonio de Macedo, Bispo. *A Amazônia: meio de desenvolver sua civilização. Conferência recitada em Manaus no paço da Assembléia Provincial perante o excelentíssimo senhor presidente da Província e grande número de pessoas gradas no dia 21 de março de 1883.* Pará: Typographia do Livro do Comércio, 1883. 51p.

_____. *A questão religiosa do Brasil perante a Santa Sé ou a Missão especial a Roma em 1873: a luz de documentos publicados e inéditos.* ACCR. CORR. Lisboa: Lallemand, 1886. xx, 389p.

_____. *Carta Pastoral do Excelentíssimo Bispo do Pará: publicando as constituições dogmáticas do sacrosancto concílio geral do Vaticano.* San Luiz do Maranhão: Typografia B. de Mattos, 1871, 90p.

_____. *Carta pastoral do excelentíssimo Bispo do Pará Dom Antonio de Macedo Costa, explicando a seus diocesanos a razão do actual conflito*. Rio de Janeiro: Typographia do Apóstolo, 1874, 55p.

_____. *A liberdade de cultos*. Rio de Janeiro: Typographia de G. Leizinger e Filhos, 1888.

_____. *Direito contra o direito ou o Estado sobre tudo: refutação da Teoria dos Políticos na questão religiosa seguida da resposta ao Supremo Tribunal de Justiça*. Porto: Typographia de A. J. da S. Teixeira, 1875. Vol. III. 264p.

PENNARFORT, Raimundo Ulysses de Albuquerque. *O novo morto imorial ou memória monógrafa dos grandes méritos e atos ilustres do Arcebispo Dom Macedo Costa o Apóstolo da Amazônia*. Typographia do Caeteense, 1891, 60p. IL.

EPISCOPADO BRASILEIRO. *Pastoral Coletiva*. Rio de Janeiro: Tip. Montenegro, 1890.

Brasil. Leis, decretos, etc. *Actos do governo provisório dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro: Jacyntho, 1931.