

A primeira das liberdades: O debate político sobre a liberdade religiosa no Brasil Imperial

Rodrigo da Nóbrega Moura Pereira*

Resumo

No início do século XIX, a religião católica pareceu aos integrantes de nossa elite política como um elemento indispensável à legitimação das instituições estatais e à manutenção da ordem social. Porém, a presença das idéias liberais colocava em pauta a discussão sobre a concessão de liberdade de culto aos credos heterodoxos. Os políticos do Império buscaram então conciliar as máximas liberais da tolerância, com as restrições legais que consideravam necessárias para que o Estado exercesse o controle sobre a religião dos brasileiros. Conforme as leis vigentes, só teriam plenos direitos políticos e civis aqueles que professassem a fé católica. Neste contexto, sobretudo nas últimas décadas do regime monárquico, a difusão de religiões heterodoxas no país (especialmente de protestantes), bem como a radicalização do Vaticano contra as doutrinas liberais, acendeu o debate sobre em que sentido e com que amplitude o princípio da liberdade religiosa deveria ser celebrado na sociedade brasileira.

Palavras-chave: História Política, Brasil Imperial, Liberdade Religiosa, Liberalismo.

Abstract

The First of all Liberties: The political debate about religious liberty in the Brazilian Empire

The Catholic religion was considered by the integrants of the Brazilian imperial elite as an essential element in order to legitimate the state institutions and to the maintenance of social order. However, the presence of liberal doctrines raised a discussion about the liberty for heterodox creeds. Brazilian politicians sought conciliate the principle of religious tolerance with some legal restrictions by which the State might realize their control above the people's religion. According to the law, just Catholics had plenty political and

* Bacharel em Teologia em 1998, no Seminário Batista do Sul do Brasil, é licenciado em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro desde 2000, atualmente cursa o Doutorado em História Política na mesma universidade e tem publicado artigos sobre religião e política no Brasil do século XIX.

civil rights. But in the last decades of the monarchical regime, the diffusion of Protestant churches and the counter liberal reaction of the Vatican made increase the debate about the mean of religious liberty in the Brazilian society.

Key words: Political History, Brazilian Empire, Religious Liberty, Liberalism.

De todas as liberdades sociais, nenhuma é tão congenial ao homem, e tão nobre, e tão frutificativa, e tão civilizadora, e tão pacífica, e tão filha do evangelho, como a liberdade religiosa.
(Rui Barbosa, “Prefácio” a *O Papa e o Concílio*)

Há um certo consenso de que os debates acerca da liberdade religiosa marcaram a primeira etapa de maturação do liberalismo. Tal liberdade foi consagrada como direito fundamental que pacificou conflitos sociais e serviu de ponto de partida na luta por todas as liberdades individuais, naqueles países que foram modelo e inspiração para os liberais brasileiros do século XIX: Inglaterra, França e Estados Unidos. Discorreremos, brevemente, neste artigo, sobre a aceitação, interpretação e aplicação deste princípio fundamental do liberalismo ocidental, por parte da elite política brasileira.

O significado do liberalismo no Brasil oitocentista tem sido analisado, devidamente, à luz do problema crucial da escravidão. No entanto, nos países que se configuraram como paradigmas do liberalismo político, as discussões acerca da liberação do trabalho escravo representam uma etapa posterior à solução dos dilemas relativos à tolerância religiosa e à liberdade de crenças. Tratamos, portanto, de um dos aspectos importantes que dão contornos específicos ao conteúdo do liberalismo brasileiro, o qual apenas tardiamente considerou este tema como uma de suas prioridades.

Em boa medida, as discussões acerca da liberdade religiosa, travadas na Assembléia Constituinte de 1823, ficaram polarizadas entre, de um lado, os que propunham uma aplicação direta na legislação brasileira da posição já consagrada pela doutrina liberal, e, de outro lado, aqueles que defendiam que ao Brasil convinham limites e restrições maiores do que os determinados pelos sistemas políticos dos países que foram os berços do liberalismo. A proposta que foi encaminhada pelo projeto de Constituição para o debate do Parlamento foi:

Art. 14 — A liberdade de religião no Brasil só se estende às comunhões cristãs: todos os que as professam podem gozar dos direitos políticos no Império.

Art. 15 — As outras religiões além da cristã, são apenas toleradas, e a sua profissão inibe o exercício dos direitos políticos.

Art. 16 — A religião católica apostólica romana é a religião do Estado por excelência, e única manteúda por ele.²

Antes de qualquer coisa, convém assinalar o consenso unânime que existiu naquela assembléia acerca da adoção do catolicismo como religião oficial do Império brasileiro. Havia uma compreensão básica de que, como afirmou o deputado Manoel Joaquim Ornellas, a religião era “o mais seguro meio de manter em seu ser a sociedade”, e era de tal maneira fundamental na própria composição do tecido social que o Estado não podia abdicar de sua prerrogativa de promotor e gestor dos assuntos religiosos. As experiências revolucionárias que separaram Estado e Igreja nos Estados Unidos (de forma permanente) e na França (por um breve interregno) eram inovações sem precedentes que não inspiravam o mínimo interesse nos políticos brasileiros de então.

Outra unanimidade foi acerca da necessidade de se evitar, completamente, qualquer espécie de perseguição religiosa, nos moldes das que foram realizadas pela Santa Inquisição. Era preciso que o Império fosse tolerante; mas, sendo a religião um assunto de eminente interesse social, o direito público devia regular os limites para o exercício da liberdade religiosa.

Dessa forma, podemos enumerar as principais propostas que foram discutidas pelos constituintes acerca dos limites e do significado da liberdade religiosa no Brasil, que serviriam de ponto de partida para um debate que se estendeu ao longo de todo o Império:

I) *Quanto à concessão de direitos políticos e civis*: a) seriam dados apenas aos católicos; b) seriam dados a todos os cristãos; ou c) seriam dados aos cristãos e aos judeus. II) *Quanto à expressão das práticas religiosas*: a) o único culto público permitido seria o católico e todos os demais apenas tolerados nos recintos domésticos; b) os demais cultos cristãos, e o judaico, também seriam permitidos em caráter público, no interior de casas destinadas para este fim, que não tivessem a forma exterior de templos; ou c) todos os cultos cristãos, e o judaico, seriam permitidos no interior de templos abertos ao público, mas apenas o catolicismo poderia manifestar-se nas ruas. III) *Quanto à expressão das idéias religiosas*: a) não seria permitida a circulação de livros ou panfletos de doutrinas religiosas divergentes do catolicismo, ficando a cargo dos bispos a censura das heresias; ou b) seria garantida a liberdade de expressão de idéias e seriam proibidas, apenas, a ofensa contra a religião católica e a negação da existência de Deus ou da imortalidade da alma. IV) *Quanto à liberdade de os brasileiros escolherem a sua religião*: a) não seria permitida a conversão de brasileiro à outra religião diferente da católica, a custa da suspensão de seus direitos políticos, sendo só os estrangeiros e seus descendentes livres para praticarem outras religiões; ou b) não haveria qualquer impedimento ou sanção legal contra as opções religiosas particulares.

Estava em jogo a própria definição do conceito de “liberdade religiosa”. Para alguns, ela significava o sinônimo de tolerância dos heterodoxos, mas não incluía a liberdade de

expressão, que acarretava a permissão do culto público e da propaganda religiosa acatólica. Resumia-se tão-somente na vedação constitucional das perseguições. Foi neste sentido que o deputado Ornellas propôs uma das emendas mais restritivas ao art. 14 do projeto de Constituição:

Proponho que em lugar da doutrina do § 14 se lhe substitua a seguinte — a liberdade religiosa consiste em que nenhum cidadão ou estrangeiro possa ser inquietado e perseguido, de qualquer modo que seja, pelas suas opiniões religiosas, uma vez que se conforme com as leis do estado, e não perturbe a ordem social nele estabelecida. Quanto, porém, ao culto público, só é permitido no Brasil aos da comunhão católica apostólica romana. (*ibidem*:169).

Ornellas achava que não havia por que privilegiar o protestantismo em relação às outras religiões, visto que as doutrinas protestantes eram tão perniciosas quanto as de qualquer outro credo não cristão: “[...] são igualmente cheias de falsidades, erros e impiedades; todos conhecem as doutrinas de Lutero, Calvino, e outros heresiarcas, e todos sabem o que eles pensavam dos princípios fundamentais da nossa fé” (*ibidem*:168). Além disso, não havia protestantes brasileiros para reclamarem direitos equivalentes aos da maioria católica. A situação do Brasil não podia, portanto, ser comparada com a da França, já que lá a diversidade religiosa da população obrigou o Estado a equiparar legalmente os cidadãos de todos os credos cristãos e permitir o culto público de todas as religiões:

Se os franceses consentiram nessa amplidão, que compreende todas as comunhões cristãs, tiveram por motivo a diversidade de seitas por eles seguidas, e, portanto, a política ordenava aquela medida; mas entre nós, onde há perfeita unidade em religião, não vejo razão para se decretar o mesmo, pois até o motivo que se alega de devermos facilitar por todos os meios a entrada dos estrangeiros para aumentar a nossa população me parece de nenhum peso, porque o Brasil há de sempre chamar a si grande número de indivíduos pelas suas naturais proporções [...].(*ibidem*:169).

Assim, Ornellas descartava o principal argumento prático dos defensores da concessão de ampla liberdade religiosa: a necessidade de facilitar a atração de imigrantes europeus protestantes.

De forma bastante semelhante pensava José da Silva Lisboa. Para ele, uma vez que a Igreja Católica estava unida ao Estado, a infidelidade de qualquer brasileiro contra o catolicismo significava também infidelidade contra o Império. Se todos os brasileiros eram nascidos e criados na religião católica, não havia por que o Estado tolerar a deserção da religião oficial e a difusão de outros credos no país: estavam em jogo a unidade nacional

e a estabilidade da ordem pública. “Como o Imperador poderá manter tal religião, se os brasileiros tem liberdade de não observá-la? Eis a contradição da garantia da liberdade religiosa, que os seus defensores dizem ser a coluna das mais garantias dos direitos individuais, e, sem a qual todas as outras caem por terra!” (*ibidem*:174).

Para o futuro Visconde de Cairu, nem todas as doutrinas que “se dizem ser das luzes do século” deviam ser, incondicionalmente, aplicadas ao Brasil. A reprovação das práticas dos tribunais do Santo Ofício não acarretava, automaticamente, a adoção do modelo de liberdade religiosa que vigorava nos países liberais da Europa e da América do Norte: “há enorme diferença entre perseguição de heterodoxos, e permissão indefinida de serem os nacionais perjuros, apóstatas, infiéis, ímpios” (*ibidem*:174). Por causa de suas características específicas, o Império brasileiro precisava encontrar sua própria solução acerca da liberdade religiosa:

Se o Brasil estivesse nas circunstâncias de alguns Estados da Europa, que fizeram conquistas de países, em que prevalecem, ou já estivessem toleradas, diferentes comunhões cristãs, ou sinagogas judaicas; ou tivesse passado por várias revoluções, como Alemanha, França, Inglaterra, de onde resultaram congregações e confederações de seitas heterodoxas; a lei da necessidade, a *epicheia* política, aconselhariam declaração semelhante à do artigo em discussão [...]. Se abrissemos a primeira conta em novo estabelecimento constitucional em terra deserta, onde aportassem diversos indivíduos de diferentes crenças religiosas, para fundarem um Estado a seu jeito, teria cabimento o recíproco acordo da liberdade religiosa para si e seus descendentes. Nestas singulares circunstâncias se acharam os Estados Unidos da América do Norte. [...] O Brasil não está nas circunstâncias de tais países. (*ibidem*:175)

Silva Lisboa entendia que aqueles países europeus só implantaram a ampla liberdade de religião porque esta medida foi necessária para apaziguar as guerras religiosas. Mas, pelo contrário, como no Brasil havia a unidade da fé católica, o procedimento recomendável para evitar que acontecessem aqui conflitos religiosos, semelhantes aos que assolaram as nações européias, era a proibição da difusão de outros credos, especialmente das seitas protestantes. Na sua opinião era impossível manter a paz e a boa convivência entre crentes de doutrinas cristãs que se reprovavam mutuamente:

Sr. Presidente, lendo-se a história das variações das igrejas protestantes, e com especialidade aos escritores ingleses, vê-se, que quase todos os sectários das comunhões cristãs, dissidentes da religião católica, dizem que só eles estão no verdadeiro cristianismo, da igreja reformada; e que os sectários do catolicismo estão na cristandade corrupta, e que são idólatras ou impostores ou estúpidos. Como se poderão conciliar

entre si os naturais do Império, crendo uns que só há salvação no grêmio da Igreja Católica; e presumindo outros que o Imperador, e os representantes do povo, que prestam o juramento de guardar a religião católica, são idólatras ou impostores ou estúpidos? (*ibidem*:175)

Assim, Silva Lisboa defendeu que, no Império, só os católicos deviam gozar de plenos direitos políticos e civis, e que quaisquer outros cultos fossem tolerados apenas nos recintos domésticos. Foi ele quem propôs a censura religiosa de toda a literatura que circulasse no Brasil. E, além disso, ele apoiou a proposta do deputado Henriques de Rezende em favor da punição dos brasileiros que apostatassem do catolicismo. A emenda sugerida por Henriques de Rezende foi a seguinte: “Proponho que ao artigo 16 se acrescente: e o católico que apostatatar abraçando outra seita, ficará privado do exercício dos direitos políticos” (*ibidem*:170).

Contudo, vários outros parlamentares caminharam na direção oposta, saindo em defesa do projeto constitucional e das idéias consagradas pelo liberalismo europeu em matéria de religião. O deputado França, por exemplo, apresentou desta maneira o sentido da liberdade de consciência e o papel do Estado em relação à religião:

Embora se admita um só culto público como aquele que pertence à comunidade do Estado, mas o cidadão deve ser considerado livre no foro da sua consciência, para não ser perseguido pelo mesmo Estado por motivos de sua crença particular. [...] Fique à província da prédica dos teólogos a persuasão pelos meios que recomenda o Evangelho; o governo os honre e proteja em seus trabalhos, como mestres da religião que professa, mas respeite, todavia, o direito da liberdade civil, com que o cidadão pode crer ou deixar de crer aquilo que se lhe ensina; porque crer ou não crer não é crime. (*ibidem*:171)

Segundo França, a idéia de tolerância em matéria de religião era “tão horrorosa quanto a de intolerância”. Ou seja, não cabia ao Estado interferir em coisa alguma que dissesse respeito às opções religiosas particulares, nem estabelecer qualquer distinção dos cidadãos com base em seus credos religiosos. O Império devia promover e sustentar a religião católica, mas conceder total liberdade de manifestação a todas as demais comunhões cristãs. Por isso, o deputado rejeitou “todas as emendas como menos liberais”.

Semelhantemente, falando como intérprete do próprio catolicismo, o padre Rocha Franco argumentou que a liberdade não é um assessorio opcional da religião, mas sim um atributo intrínseco e indissociável da natureza do cristianismo: “... porque não sei que se possa dar religião sem liberdade, como seja o seu primeiro santuário o coração humano, onde não chega a força nem a violência” (*ibidem*:169). Dessa forma, tentar tolher a liberdade religiosa é atentar contra um dos aspectos essenciais do Evangelho de Cristo, pois, “um dos principais caracteres da nossa religião é o ser livre”. Foi o padre Rocha Franco o

responsável pela proposição de uma emenda que dilatava ainda mais o já amplo escopo da liberdade religiosa estabelecido no projeto de Constituição:

Passarei agora a propor um pequeno aditamento ao mesmo artigo, e consiste em fazer extensiva esta liberdade ao judaísmo, ou religião judaica, assim pela muita afinidade que tem com a nossa, da qual foi como a luz matutina, ou crepúsculo, como também pela santidade de suas figuras, e finalmente em reverência à sua remota Antigüidade. E na verdade, Sr. Presidente, se nós concedemos esse privilégio aos luteranos, calvinistas, zwinglianos, e tantos outros que não pertencem para Jesus Cristo [...], porque razão o denegaremos aos desgraçados judeus, cuja religião por assim dizer foi, se não a mãe da nossa, a sua aia? (*ibidem*:170).

Quanto à liberdade que devia ser concedida ao protestantismo, Rocha Franco, como vários outros deputados, defendeu o alargamento do que definia a legislação vigente, conforme estabelecera o Tratado de 1810. De fato, a partir daquele tratado, as leis brasileiras determinavam que os protestantes tinham o direito de praticarem seu culto no Brasil, em caráter público, sem serem perseguidos, em edifícios sem a forma exterior de templos; e também o direito de terem seus próprios cemitérios. A questão que se apresentava para a discussão dos parlamentares de 1823 era a da manutenção, ampliação ou redução dos direitos dos protestantes no Brasil independente. Assim rezava o artigo XII do Tratado de Comércio e Navegação:

Sua Alteza Real o príncipe regente de Portugal declara, e se obriga no seu próprio nome, e no de seus herdeiros e sucessores, que os vassallos de Sua Majestade Britânica, residentes nos seus territórios e domínios, não serão perturbados, inquietados, perseguidos, ou molestados por causa da sua religião, mas antes terão perfeita liberdade de consciência e licença para assistirem e celebrarem o serviço divino em honra do Todo-Poderoso Deus, quer seja dentro de suas casas particulares, quer nas suas igrejas e capelas, que Sua Alteza Real agora, e para sempre graciosamente lhes concede a permissão de edificarem e manterem dentro de seus domínios. Contanto porém que as sobreditas igrejas e capelas sejam construídas de tal modo que externamente se assemelhem a casas de habitação; e também que o uso dos sinos não lhes seja permitido para o fim de anunciarem publicamente as horas do serviço divino. Ademais, estipulou-se que nem os vassallos da Grã-Bretanha, nem quaisquer outros estrangeiros de comunhão diferente da religião dominante nos domínios de Portugal, serão perseguidos, ou inquietados por matérias de consciência, tanto no que concerne suas pessoas como suas propriedades, enquanto se conduzirem com ordem,

decência e moralidade e de modo adequado aos usos do país, e ao seu estabelecimento religioso e político. Porém, se se provar que eles pregam ou declamam publicamente contra a religião católica, ou que eles procuram fazer prosélitos, ou conversões, as pessoas que assim delinqüirem poderão, manifestando-se o seu delito, ser mandadas sair do país, em que a ofensa tiver sido cometida. E aqueles que em público se portarem sem respeito, ou com impropriedade para com os ritos e cerimônias da religião católica dominante serão chamados perante a polícia civil e poderão ser castigados com multas, ou com prisão em suas próprias casas. (Reily, 1984:26-27)

Liberdade de culto para os protestantes estrangeiros, com a proibição do proselitismo: era o que determinavam as leis em vigor desde 1810. O tratado com a Inglaterra, que era considerado, no plano econômico, um marco no progresso das liberdades brasileiras, trazia a reboque a legalização de alguns dos princípios liberais acerca das religiões protestantes, que, até certo ponto, naquele momento, eram indiferentes aos interesses das elites brasileiras.

Os ingleses só construíram sua capela em 1822, na Rua dos Barbonos. No ano seguinte, na Assembléia Constituinte, Rocha Franco usou este estabelecimento religioso como exemplo de que os cultos protestantes não causavam qualquer perturbação à ordem ou à religião oficial: “[...] os ingleses têm há muito nesta corte sua casa de oração, aonde concorrem publicamente, sem que daí nos tenha resultado algum mal, nem quanto à política, nem quanto à moral”³.

A maior parte dos constituintes estava convencida de que, além de não representar ameaça aos interesses do Estado, a concessão de ampla liberdade religiosa aos protestantes não era apenas uma questão de compromisso com os princípios liberais, mas sim uma medida política necessária para garantir a solução de um problema concreto muito importante para o futuro nacional: a povoação do país através da imigração européia. Como disse, por exemplo, o deputado Luís José de Carvalho e Mello:

Sr. Presidente, é este o meio de convidar estrangeiros para aumentar a nossa povoação que tão minguada está, e tão desproporcionada à grande extensão do território que possuímos. Ninguém se expatria sem a certeza de que há de encontrar garantias dos seus direitos individuais, e de propriedade, e a tolerância do seu culto no país, que vai adotar por nova pátria. São verdades incontestáveis, que a experiência de todos os tempos, e o que acontece nos Estados Unidos, provam sem replica [...]. (*ibidem*:173)

Assim, os três artigos do projeto de Constituição que falavam acerca da religião oficial e da liberdade religiosa no Império, foram aprovados sem alterações, tal como transcreve-

mos acima. Eles definiam normas legais bastante abertas no que dizia respeito à liberdade para o protestantismo. Dessa forma, ficaria estabelecido que: 1) os protestantes teriam os mesmos direitos políticos e civis que os católicos; 2) não haveria nenhuma restrição constitucional quanto ao culto público, à construção de templos ou à circulação de literatura protestante; 3) nada na Constituição sugeriria a proibição da conversão de brasileiros ao protestantismo. Tal como determinava o projeto constitucional, os únicos privilégios que a Igreja Católica deteria em relação às igrejas protestantes seriam o status oficial e a manutenção estatal. O projeto era tão benevolente em relação aos outros credos cristãos que o catolicismo foi denominado “religião do Estado *por excelência*”. Silva Lisboa, indignado, argumentou que, dessa forma, a Constituição daria a entender que a Igreja Católica não era a única religião estatal, mas que compartilhava esta posição, em menor grau, com as outras igrejas cristãs.

De qualquer forma, como se sabe, a Constituição de 1824 foi muito menos avançada no aspecto da liberdade religiosa do que queria a maioria dos constituintes de 1823. O Art. 5 dizia: “A religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo”. O Art. 179, § 5º, completava: “Ninguém pode ser perseguido por motivo de religião, uma vez que respeite a do Estado e não ofenda a moral pública”. Assim, constitucionalmente, o protestantismo não tinha nenhuma vantagem em relação a qualquer outro credo diferente do católico. Os protestantes não tinham seus direitos políticos e civis assegurados. As limitações à construção de templos e à publicidade dos serviços religiosos permaneciam as mesmas do tratado de 1810. Por outro lado, a Constituição silenciava acerca de censuras à divulgação de idéias religiosas, de proselitismo e de conversão de brasileiros aos credos heterodoxos.

Uma voz liberal de fora do círculo do poder da corte, atenta aos assuntos religiosos, e opositora da outorga da Carta de 1824, como foi a de Frei Caneca, protestou contra as restrições à liberdade religiosa, argumentando que o catolicismo era mais vigoroso nas nações onde havia diversidade de credos:

Pois a reunião dos diversos cultos em uma mesma nação destrói a religião católica? Se este é o pensamento, é um pensamento nada pio, que ataca de frente a essência do cristianismo, e oposto inteiramente a toda história da Igreja. (...) Carece ser inteiramente hóspede na história eclesiástica para se conceber um pensamento tão revoltante; carecia que não existissem no globo terráqueo o Império da Alemanha, o Reino da Inglaterra, a Federação dos Estados Unidos e outros povos em que a religião católica, apostólica, romana vive em companhia com outros cultos... É uma observação feita por todos os homens letrados que, naqueles países em que há liberdade religiosa, os católicos roma-

nos são adoradores mais ardentes e respeitosos dos seus sagrados mistérios. (Melo, 2001: 312-13)

Contudo, nas primeiras décadas do Império, pelo menos em relação ao protestantismo, fizeram pouca diferença as limitações à liberdade religiosa em vigor nas leis do país. O número de protestantes radicados no Brasil era insignificante e a tolerância da população e do clero para com os heterodoxos estrangeiros era espontânea. Disso deu testemunho o pastor metodista Daniel Parish Kidder, que foi um dos primeiros missionários protestantes a atuar no Brasil. Ele viajou distribuindo bíblias por diversas províncias do Império, entre 1837 e 1840, e foi muito bem recebido por populares, por participantes da elite letrada e por vários padres que apreciavam a oferta graciosa das Escrituras Sagradas. Segundo ele:

Devemos deixar aqui consignado o fato de, durante todo o tempo em que residimos no Brasil e mesmo durante as viagens que empreendemos no desempenho de nosso labor missionário, jamais termos encontrado o menor obstáculo ou recebido a mais leve desconsideração por parte do povo. Como seria de esperar, uns poucos sacerdotes procuraram nos causar toda a sorte de embaraços, mas, o fato de não terem podido excitar o povo, mostra de quanto pouco prestígio dispunham. Por outro lado, porém, número talvez igual de clérigos, dentre os mais respeitáveis do Império, manifestaram simpatia e interesse para conosco e para com nossa missão. Desses, bem como de leigos esclarecidos, ouvimos várias vezes as mais acerbas recriminações contra os abusos tolerados na religião e nos hábitos do país, lamentando ainda que não houvesse mais espiritualidade entre o povo. (Kidder, 1940:112, vol. 2)

Em 1857, o intérprete oficial da Constituição imperial, o Marquês de São Vicente, sintetizou o significado da liberdade religiosa que vigorava na legislação brasileira. Ele fez uma distinção clara entre, de um lado, o plano íntimo da consciência individual, no qual, pela própria natureza das questões religiosas, devia existir uma liberdade absoluta; e, por outro lado, o plano das manifestações públicas de culto, no qual o Estado não podia se eximir de estabelecer as limitações indispensáveis à garantia da ordem e dos interesses da sociedade. Assim, segundo Pimenta Bueno, as leis brasileiras asseguravam a “liberdade essencial”, consagrando os princípios liberais e repudiando as perseguições; e, ao mesmo tempo, concediam ao Estado a capacidade de exercer sua polícia sobre os cultos, para evitar excessos e perturbações, e para proteger a religião oficial.

[...] a liberdade da consciência está acima do poder social, é a liberdade do pensamento moral, o sentimento íntimo, a crença, o culto interior

que não pode ser constrangido. Quando mesmo o culto se revele exteriormente, mas por modo puramente particular, a sociedade não tem o direito de impedi-lo senão quando ele, deixando de ser tal, ofenda a moral ou ordem pública, aos cidadãos ou aos direitos sociais; é a adoração que o homem oferece privadamente a Deus, segundo crê que lhe será mais agradável. O culto externo particular deve, pois, em regra, ser tão livre como a própria crença, como o culto interno. Pelo que toca ao culto externo, quando se torna público, pode a lei restringi-lo segundo as considerações da ordem política demandarem; seria, porém, uma iniquidade o perseguir alguém por motivo de religião, uma vez que respeite a do Estado e não ofenda a moral pública. (Kugelmas, 2002: 476-77)

Porém, a partir da década de 1850, cada vez mais, os limites à liberdade de culto deixaram de ser apenas óbices ao cumprimento pleno das doutrinas liberais, ou obstáculos à solução de um problema a ser enfrentado no longo prazo, como era a questão do povoamento do território nacional. A extinção do tráfico negreiro trouxe para o topo da pauta política a viabilização da imigração de europeus para a formação do mercado de trabalho livre. Entre os anos de 1850 e 1870, a maior parte do contingente migratório que entrou no Brasil, para suprir a demanda por mão-de-obra, era oriundo de terras germânicas, onde a maioria da população era protestante (Costa, 1997:121-26, 233). Além disso, quanto mais se aproximava o fim do século, maior era a quantidade de missionários protestantes que vinham, especialmente, dos Estados Unidos para evangelizar os brasileiros.

As medidas legislativas e administrativas adotadas pelo poder público para adequar-se à nova situação ensejada pela presença, ainda pequena, embora crescente, de protestantes radicados no Brasil, foram bem demonstradas por Boanerges Ribeiro e David Gueiros Vieira (Ribeiro, 1973; Vieira, 1980: 79-123). De forma bastante resumida:

1) Em 1859, o pastor congregacional Robert Reid Kalley foi repreendido pelo chefe da Legação Britânica, Hon W. Stuart, por fazer prosélitos entre os brasileiros. O núncio apostólico havia reclamado junto ao Ministério dos Negócios Estrangeiros e o ministro Rio Branco recomendara ao diplomata inglês que informasse ao pregador sobre os limites da tolerância religiosa no Brasil. Kalley buscou, então, o parecer de três juristas importantes, Caetano Alberto Soares, Urbano Sabino Pessoa de Mello e Nabuco de Araújo, os quais afirmaram que não havia, nas leis brasileiras, restrição alguma quanto ao ensino de doutrinas religiosas heterodoxas ou à conversão dos nacionais à religião diferente da católica. Paranhos recebeu o parecer e deu o caso como encerrado a favor do pastor evangélico.

2) Em 1861, o Parlamento aprovou a Lei 1144, que, regulada pelo Decreto 3069 de 1863, conferiu efeitos legais aos casamentos e batizados celebrados por ministros das religiões toleradas, determinou que os registros de óbito de acatólicos fossem feitos nos

Juízos de Paz, e que nos cemitérios públicos fossem reservadas áreas para o sepultamento de não católicos. A mesma lei foi considerada por vários políticos insuficiente para solucionar o problema dos direitos civis dos protestantes, pois era grande a escassez de pastores entre os colonos e porque, em muitos lugares, os padres que controlavam os cemitérios se recusavam a permitir o enterro de heterodoxos no solo consagrado; por isto, o debate sobre a instituição do casamento civil e sobre a secularização dos cemitérios continuou vivo até o fim do Império.

3) Em 1868, Manoel Fernandes, que trabalhava como vendedor de literatura protestante, foi preso pela polícia da província de Sergipe. O mesmo pastor Kalley recorreu ao Ministro da Justiça, Martim Francisco Ribeiro de Andrada, o qual encaminhou despacho ao presidente de Sergipe, informando a resolução do Conselho de Estado, segundo a qual o *colportor* protestante não podia ser preso por divulgar livros religiosos, protegido que estava pelas leis do país. Este é um exemplo dentre diversos semelhantes em que as polícias locais agiram repressivamente, segundo as orientações de párocos católicos, mas as altas autoridades da Corte determinaram a total liberdade de divulgação das doutrinas protestantes.

4) Em 1881, a reforma eleitoral efetuada pela “lei Saraiva”, eliminou a fé católica como pré-requisito para candidatura a cargo eletivo, bem como suprimiu o juramento religioso como parte necessária da cerimônia de posse do mandato de deputado do Império (Art. 10). Os protestantes tinham, a partir de então, plenos direitos políticos como cidadãos do Império, ainda que isso não tenha passado de mera formalidade.

Aconteceu, portanto, que o ordenamento jurídico imperial foi alargando os limites à liberdade religiosa, durante as últimas décadas do Império. As convicções sobre a política que o Estado devia adotar acerca da liberdade de crenças, que foram majoritárias na assembléia de 1823, voltaram à tona com maior força quando surgiram os problemas práticos resultantes da presença protestante no Brasil. É importante lembrar que isto aconteceu num contexto de polarização das posições político-religiosas, em que a campanha ultramontana acirrava os ânimos dos mais liberais em matéria de religião. Assim, contra uma minoria fiel ao Vaticano, foi crescendo e se consolidando entre a elite política a idéia de que o Estado brasileiro devia ampliar ao máximo as liberdades individuais no que dizia respeito à fé. As mudanças nos dispositivos legais e no sentido das medidas administrativas correspondiam, também, ao resultado de um debate político conceitual sobre qual era o significado da liberdade religiosa consagrada pelas leis do Império.

No início da década de 1860, Aureliano Cândido Tavares Bastos foi um dos primeiros defensores das idéias liberais radicais no que dizia respeito à religião: a solução final para a questão da liberdade religiosa era a separação entre Estado e Igreja. Em suas *Cartas do Solitário*, defendeu, através do jornal *Correio Mercantil*, a liberação dos panfletos evangélicos do pastor Kalley, que tinham sido retidos na alfândega sob a alegação

de ofenderem a religião do Estado (Tavares Bastos, 1863:59-63). Ele teceu uma violenta crítica contra a censura e argumentou que as leis brasileiras consagravam a liberdade de expressão e de consciência.

Tavares Bastos estava atento aos sucessos do ultramontanismo e queria advertir o governo brasileiro que não permitisse o avanço da reação católica. Se a secularização do Estado ainda não era possível, cabia ao Império exercer seus direitos regalista constitucionais para conter as pretensões reacionárias da Igreja. Segundo ele, as orientações que vinham de Roma eram no sentido do obscurecimento, da teocracia, da sonegação dos direitos e liberdades individuais — o Vaticano era o maior algoz do liberalismo e das luzes da civilização moderna:

Ora, quando a Igreja é constituída teocraticamente, vive das tradições feudais, e abraça-se aos símbolos da Idade Média como se foram a imagem fiel da sua origem divina ou o tipo do seu futuro; [...] quando os emissários de Roma vagueiam de porta em porta, de cidade em cidade, cobrindo com o manto escuro da hipocrisia selvagem a face iluminada dos filhos do século XIX; quando a reação se ostenta e o fanatismo desce do alto, é justo, dissemos nós, é necessário, repetimo-lo hoje, que o governo encare a Igreja Católica com o olhar da mais profunda desconfiança, e não lhe deixe subir o primeiro degrau do favor para que ela, galgando em um pulo a escada, não nos tome de improviso todas as avenidas da libertação. (*ibidem*:58)

Para o polemista alagoano, a plena liberdade de religião era uma das condições indispensáveis para o progresso nacional. Ele não queria para o Brasil menos do que celebravam as leis dos países liberais da Europa e da América do Norte acerca das questões religiosas:

É inegável o progresso da tolerância religiosa. [...] Na Europa, a civilização tem proclamado a tolerância na maior escala. Sabe-se que hoje são os mesmos judeus admitidos com assento no parlamento inglês. Agora lemos entre as notícias do último pacote, que a dieta húngara estabeleceu o princípio de igualdade completa, civil e política para todos os cultos, inclusive o próprio mosaísmo. Não precisamos assinalar o exemplo, altamente significativo, dos Estados Unidos, onde se não conhece religião privilegiada e há lugar para todas as religiões. A esta liberdade absoluta de crenças, não menos que a seu espírito independente, devem os americanos do Norte a grande e rápida prosperidade, a que atingiram por meio de uma espantosa emigração. (*ibidem*:63)

Por outro lado, os políticos ultramontanos afirmavam que o regalismo imperial atentava, justamente, contra a liberdade religiosa da Igreja. Para Cândido Mendes de Almeida,

por exemplo, embora o Estado não devesse ser isento em matéria de religião, ele devia permitir que a Igreja se auto-administrasse, de forma independente dos interesses políticos. O Império devia proteger a Igreja Católica e evitar que ela sofresse a competição das seitas protestantes no território nacional. Ao invés disso, o Estado brasileiro estava sufocando a Igreja e impedindo que ela cumprisse livremente sua missão espiritual: “Ora, consentir por um reprovado mutismo que o poder temporal possa a seu talante, reduzir pela sua Legislação a Igreja a posição inferior àquela a que tem jus, é ser cúmplice de um arbítrio, repugnante à razão, aos interesses e à garantia da própria liberdade religiosa” (Almeida, 1886:IV, vol. 1).

Em 1864, foi definida de forma extremamente dura a posição oficial da Igreja Católica Romana sobre a liberdade religiosa, na encíclica *Quanta Cura*, em seu anexo chamado *Syllabus Errorum*. Os políticos ultramontanos brasileiros tiveram diante de si a tarefa difícil de advogar pelas máximas da Santa Sé, entre uma classe política predominantemente convencida da necessidade da tolerância e da liberdade religiosa. Segundo o *Syllabus*⁴:

1) *Sobre a tolerância*: (Art. 15) “Não é lícito a qualquer abraçar e professar aquela religião que a luz de sua razão julgar verdadeira. O direito civil tem obrigação de reprimir por meio de sanção penal os violadores da religião católica, ainda que não o exija a tranqüilidade pública”.

2) *Sobre o casamento*: (Art. 65-74) “O matrimônio é um sacramento e não envolve contrato civil que possa dele separar-se. Só a Igreja, usando de um direito próprio, pode decretar impedimentos dirimentes: o poder civil não os pode anular. A forma do casamento católico é obrigatória sob pena de nulidade. A lei civil não pode decretar outra forma e considerar válidos os casamentos segundo ela celebrados”.

3) *Sobre a liberdade de crenças*: (Art. 77-79) “A religião católica deve ser considerada religião do Estado, com exclusão de todas as outras. Os estrangeiros residentes em países católicos não devem gozar do livre e público exercício de seu culto. A liberdade dos cultos, o poder concedido a todos de manifestar clara e publicamente suas opiniões e pensamentos, produz corrupção dos costumes e do espírito”.

4) *Sobre o liberalismo*: (Art. 80) “O Pontífice Romano não pode e não deve conciliar-se nem transigir com o progresso, com o liberalismo, com a civilização moderna”.

Pode-se imaginar a impressão negativa que causaram estas assertivas entre os liberais do Brasil e de todo o mundo.⁵ Restava aos nossos católicos conservadores defender que a ampla liberdade de crenças era liberdade para se dizer e praticar heresias, liberdade para o erro que não devia ser permitida. Este foi o principal argumento utilizado por José Sorianno de Souza em seus escritos: a liberdade particular é a faculdade moral que os indivíduos têm de escolher entre o certo e o errado, o que não significa que eles devem ter o direito de cometer erros. Se alguém pratica um culto falso ou propaga uma fé errada aos olhos da religião do Estado, está fazendo um mau uso da sua capacidade de escolha e desvirtuan-

do sua liberdade, que só pode ser completa se o indivíduo orientar-se na direção correta (Souza, 1867:67).

Assim, os católicos conservadores entendiam “liberdade religiosa” como a autonomia necessária à Igreja Católica para exercer sua autoridade espiritual, e também, num sentido mais amplo, como a própria liberdade espiritual que o ser humano encontra, individual ou socialmente, quando cumpre os propósitos divinos revelados pelo cristianismo: “Nunca houve verdadeira liberdade no mundo senão depois do cristianismo. O mundo antigo não a conhecia, assim como não a conhecem e nem gozam todas as nações infieis atualmente. Onde nunca luziu uma centelha de cristianismo, a liberdade deixou de existir” (Almeida: 1886:CLXXXVIII, vol. 1).

No ano em que Candido Mendes publicou as palavras acima, 1866, veio também à luz o ensaio do magistrado Antônio Joaquim de Macedo Soares, intitulado *Da liberdade religiosa no Brasil: estudo de direito constitucional*. O autor desenvolveu uma série de argumentos jurídicos para demonstrar que o tratamento diferenciado dado pelo Estado à Igreja Católica era “um privilégio mais que absurdo”. No mesmo ano, surgiu o jornal *Opinião Liberal*, porta-voz do primeiro grupo político que incluiu em suas diretrizes básicas a liberdade religiosa. Era o grupo dos defensores das idéias liberais mais avançadas, que Américo Brasiliense chamou de “Partido Liberal Radical”.

Em seu manifesto, os radicais enfatizaram a descentralização e as liberdades individuais, objetivando “despertar bem vivo na consciência do homem o sentimento de sua independência” (Brasiliense, 1878:31-39). Dessa forma, entre as várias reivindicações que diziam respeito aos direitos individuais, fazia-se menção à liberdade de associação e de cultos. Embora sem especificar quais seriam os limites dessa liberdade, rejeitava-se claramente as determinações oriundas do Vaticano: “Ainda que o negue a cúria romana, o Evangelho de Cristo é o mesmo dos democratas” (*ibidem*:38).

Anteriormente, a liga de liberais e conservadores moderados que, em 1862, fundou o Partido Progressista, limitou-se a dizer sobre religião, em sua carta de princípios, que tinha compromisso com “a educação e regeneração do clero” (*ibidem*:29). Outrossim, nem o velho Partido Conservador, nem o velho Liberal, se posicionaram oficialmente acerca do sentido da liberdade religiosa que eles queriam para o Brasil, inclusive porque as convicções particulares de seus membros nesta matéria eram profundamente heterogêneas. Sobre isso, já em 1876, Cristiano Ottoni esclareceu:

Sobre os princípios mencionados, há divergências entre liberais e conservadores. Por exemplo, os Srs. Nabuco e Tito Franco não querem a separação da Igreja, porque pensam que “seria entregar o país sem defesa à dominação ultramontana”. Os regalistas não a desejam porque votam pela preponderância do poder civil. O Sr. Martinho Campos e outros só aceitam com restrições o casamento civil e, entretanto, estão

longe de ser jesuítas. Há ainda outros matizes da opinião. (Ottoni, 1877:135-136)

Foram também as graves divergências entre os líderes que refundaram o Partido Liberal em 1869, que impediram, a princípio, uma manifestação conjunta sobre os assuntos religiosos. Se, de um lado, Nabuco de Araújo e Tito Franco de Almeida, por exemplo, desejavam manter a união entre Estado e Igreja, concordando com Zacarias Vasconcelos e contrariando, por exemplo, Bernardo de Souza Franco e os irmãos Ottoni; por outro lado, estes últimos estavam concordes com os primeiros quando defendiam uma completa liberdade de culto e a concessão de plenos direitos civis aos protestantes — idéias que escandalizavam um ultramontano como Zacarias. Tamanhas diferenças fizeram com que o “Clube da Reforma”, em sua carta programática, silenciase completamente acerca de religião (Brasiliense, 1878:45).

Como era de se esperar, o grupo político que, primeiramente, abraçou em sua plenitude a defesa da liberdade religiosa foi o Partido Republicano fundado na corte imperial. Não que o republicanismo fosse, necessariamente, vinculado à secularização do Estado e à completa liberdade de cultos. A América Espanhola provava o contrário. Contudo, como se sabe, o modelo adotado pelos fundadores do Clube Republicano de 1870 eram os Estados Unidos da América. Segundo o manifesto republicano, no regime imperial, “a liberdade de consciência foi nulificada por uma igreja privilegiada”. Assim, na República, que é o regime das liberdades, da igualdade perante a lei, da supressão dos privilégios e dos favores arbitrários, não haveria proteção especial a nenhuma religião, nem desrespeito aos direitos individuais dos cidadãos, com base nas distinções de suas crenças particulares.

A partir de 1873, como representante dos republicanos e líder dos maçons, levantou-se, através da imprensa, a voz que foi, provavelmente, a mais embravecida opositora de Pio IX no Brasil: a do Conselheiro Joaquim Saldanha Marinho. Ele combateu ardentemente o ultramontanismo, argumentando que o cristianismo ao qual a Constituição de 1824 ligou o Estado brasileiro não era o mesmo catolicismo presenciado pelos contemporâneos do *Syllabus*. Por isso, o Império não estava obrigado a respeitar nem o Vaticano e nem o papa, que Saldanha considerava um impostor: “... a religião de Pio IX não se harmoniza com a verdadeira religião do Crucificado” (Saldanha Marinho, 1873:27, vol. 1). Como o Vaticano tinha se corrompido por suas pretensões tirânicas, cabia ao Império rechaçar as suas investidas, garantindo a sobrevivência de um dos elementos essenciais à fé cristã — a liberdade: “O confessionário prostituído perdeu para sempre o seu império absoluto. O cristianismo vive pelo pensamento livre e só se manterá ileso e prosperará, escudado pela mais ampla liberdade de consciência” (*ibidem*:12, vol. 1). Contudo, o fim ideal para o qual o Brasil estava caminhando era a separação entre política e religião, que possibilitaria a plena liberdade religiosa e o desenvolvimento nacional, em função da imigração protestante:

Os bispos vão receber a devida recompensa de seus desmandos inauditos, os jesuítas serão infalivelmente expulsos do Brasil, e a igreja libertada dos sicários de Roma, que procuraram neste país o campo das depredações e do domínio a que aspiram. E as conseqüências infalíveis deste primeiro e importantíssimo passo do governo serão, por coerência, por necessidade como imprescindível conseqüência — o casamento civil, a liberdade dos cultos e a separação definitiva entre a igreja e o estado, sem o que é impossível a imigração proveitosa, o cultivo de nossas terras, o desenvolvimento da agricultura, e a prosperidade do Brasil, o qual enquanto sugado pelo ultramontanismo, definhará dia a dia, até o aniquilamento completo. (*ibidem*:146, vol. 1)

Também em 1873, no Congresso de Itu, o Partido Republicano de São Paulo encarregou uma comissão de elaborar um manifesto que tratasse, especificamente, da questão religiosa. A declaração publicada durante o congresso, intitulada “Bases para a Constituição do Estado de São Paulo”, no Título IX, Art. 52, § 2º, definia: “Fica estabelecida em sua plenitude a liberdade religiosa, sob a base da absoluta separação entre os poderes temporal e espiritual” (Brasiliense, 1878:134). Dessa forma, a separação entre Estado e Igreja funcionava como pressuposto da completa liberdade religiosa. Em abril de 1874, a comissão formada por Antônio Augusto da Fonseca, Bernardino de Campos, M. F. Campos Sales, João Tibiriçá Piratininga e F. Quirino dos Santos publicou o manifesto em que eram sintetizados os princípios e argumentos fundamentais da defesa da liberdade de religião, analisando do ponto de vista liberal as idéias ultramontanas e o papel da Igreja na sociedade brasileira.

Um dos objetivos do documento era deixar claro que o movimento republicano não admitia a possibilidade de conciliação entre as suas idéias e o ultramontanismo. Como a Igreja estava se tornando uma força de oposição ao governo imperial, cogitou-se uma aliança sua com os republicanos, desde que estes se declarassem fiéis ao *Syllabus* de Pio IX. Mas a resposta do Partido Republicano paulista foi um veemente repúdio à confusão entre política e religião:

Respeitamos todas as crenças, respeitamos o foro sagrado das consciências e o pleno exercício da liberdade religiosa, tanto quanto aborrecemos todas as tiranias; e justamente por esta razão não nos é possível comungar com o *Syllabus* — odioso e ousado privilégio que começou transformando em código de intolerância e em bandeira política o próprio cristianismo, pretendendo acabar pela absorção das liberdades civis e transformação das sociedades temporais em submissas e passivas dependências do despotismo teocrático. (*ibidem*:143)

O manifesto expõe, precisamente, o clássico ideário liberal republicano acerca das relações entre Estado e Igreja: I) religião e política têm naturezas distintas; a primeira tem um caráter inteiramente livre e privado, de forma que as opções particulares a seu respeito devem ser protegidas como direitos fundamentais; a segunda é dotada de poder coercitivo, de tal maneira que os indivíduos são obrigados a cumprir as suas regras, naquilo que é o mínimo necessário para que haja o máximo possível de liberdade pública; II) como têm naturezas diferentes, as duas não podem estar juntas, pois, assim, de qualquer maneira, com maior ou menor tolerância de heterodoxos, ficam comprometidas as liberdades individuais e a igualdade de direitos. “Daí a independência recíproca e inconcussa das duas sociedades — a temporal e a religiosa, e conseqüentemente a inviolabilidade e mútuo respeito da liberdade civil e temporal e da liberdade religiosa” (*ibidem*:142). Como medidas necessárias à consagração destas liberdades enumera-se: 1) “abolição do caráter oficial da atual igreja do Estado”; 2) “ensino secular separado do religioso”; 3) “instituição do casamento civil”; 4) “instituição do registro civil de nascimentos e óbitos”; 5) “secularização dos cemitérios”.

Segundo o manifesto, naquele momento, não só os republicanos pensavam assim, mas também “todos os homens sensatos e sinceros dos diversos partidos”. Dois anos depois, Cristiano Ottoni entrou na batalha jornalística pela liberdade religiosa, iniciando a escrita de uma série de artigos no *Correio Paulistano*, nos quais empunhou a mesma bandeira alçada por Tavares Bastos e Saldanha Marinho. Para ele, naquele ano de 1876, o problema da liberdade de crenças no Brasil era uma prioridade da agenda política, de tal maneira que nenhum participante dos debates públicos podia se omitir a seu respeito: “Em presença de um fato político desta ordem, como se pode compreender que um jornalista, um candidato, um estadista, um aspirante ao poder, declare que não tem opiniões, ou que não convém emitilas sobre a liberdade religiosa?” (Ottoni, 1877:9).

Ottoni discorreu acerca de cada uma das restrições à liberdade de religião que estavam em vigor nas leis brasileiras, procurando demonstrar como elas eram incompatíveis com os princípios liberais e com a verdadeira doutrina cristã. Segundo ele, o cristianismo autêntico concordava com o liberalismo, e o Vaticano estava distorcendo os ensinamentos de Cristo. Era, pois, um dever de consciência para todos os políticos liberais e todos os cristãos sinceros a defesa da plena liberdade de cultos:

É possível que a nova câmara deixe sem solução os mais graves problemas, que os sucessos últimos trouxeram a tela dos debates, e tanto pesam na consciência pública? [...] Liberdade de todas as igrejas. Independência do poder civil. Igualdade de direitos civis e políticos aos sectários de todas as crenças religiosas. Faculdade igual para fundarem famílias legítimas. Secularização dos cemitérios. Ou estas ou outras medidas que evitem conflitos futuros e permitam afluência de colonos da raça anglo-saxônia. (*ibidem*:9-12)

Em 1877, ano do falecimento de Zacarias, o Partido Liberal tomou uma posição conjunta sobre a questão da liberdade de consciência. Sem advogar a separação entre Estado e Igreja, o partido aderiu oficialmente à defesa de cada um dos itens que compunham a pauta da ampliação da liberdade religiosa no Brasil. A comissão designada pela diretoria do Clube da Reforma, formada por José Liberato Barroso, Joaquim Serra, João José de Monte, J. V. Couto de Magalhães e Tito Franco de Almeida, publicou a seguinte declaração:

A liberdade de consciência não é suscetível de interpretações diversas, na sociedade civil e política. É dogma da civilização moderna, que a Constituição consagra no § 5º do Art. 179. [...] O estado atual da questão religiosa no Brasil é de perturbação e perigo para a paz das consciências e para a ordem pública; exige medidas legislativas. Tais são: 1º) Registro civil dos nascimentos e óbitos; 2º) Contrato civil obrigatório de casamento; 3º) Secularização dos cemitérios; 4º) A liberdade plena de religião com seu culto externo público; 5º) Supressão do número III do art. 95 da Constituição, e alteração da forma do juramento no sentido de não especificar religião alguma. (Brasiliense, 1878:58-59)

Também em 1877, veio à luz a obra definitiva do catolicismo liberal brasileiro, que Rui Barbosa, modestamente, publicou como prefácio a *O Papa e o Concílio* de Doellinger. Sob o pseudônimo de Janus, o teólogo alemão havia escrito o que Rui considerou ser o mais importante manifesto católico liberal da Europa. A partir deste texto, o intelectual baiano, que, como bem descreveu Joaquim Nabuco, era “a mais poderosa máquina cerebral do nosso país”, empregou toda sua erudição no trato da questão que ele considerava ser “o maior de todos os problemas deste século”, “a mais ampla e mais urgente questão a ser resolvida no Brasil”.

Rui Barbosa não apenas tratou, com profundidade, cada um dos grandes temas acerca das relações entre Estado e Igreja, tanto sobre o plano geral quanto sobre o Brasil especificamente, como também procedeu a uma análise da história do cristianismo de um ponto de vista liberal. Sobre a liberdade de religião, além de defender a sua adoção plena no nosso país, ele elaborou uma exposição filosófica de como ela se constituía no princípio fundamental de autodeterminação do indivíduo. Nesta perspectiva, por resguardar a consciência particular na instância suprema de sua relação com o ser divino, a liberdade de crença reside no núcleo incoercível da vontade humana, que é a sede da personalidade individual.

Há no indivíduo um elemento superior, inacessível às tendências exteriores da força, à morte, ao constrangimento, à servidão. É a consciência, registro fiel e perene, intérprete incorruptível dos fatos interiores da alma. [...] Na série de direitos que constituem a propriedade inalie-

nável do homem sobre a sua personalidade individual; no conjunto de liberdades que compõem o fundamento racional da nossa responsabilidade pessoal perante o onipotente, perante nós, perante a comunidade civil, nenhuma liberdade, portanto, nenhum direito está senão posterior a esse, ao que tem por objeto o homem interior, a atividade, a integridade, a independência da razão. Querer penetrar lá, devassar esse domínio inviolável, é desconhecer a incoercibilidade invencível dos fenômenos morais, o caráter involuntário das nossas convicções, a invariabilidade fatal das leis eternas que determinam a produção e a evolução do pensamento. (Barbosa, 1877:261-262).

Dessa forma, para Rui, a consagração da liberdade religiosa era uma condição primordial para que se tornassem efetivas todas as demais liberdades políticas e civis. No Brasil, ela atuaria quebrando a idéia de que a Igreja Católica detinha o monopólio da verdade; o que seria um passo decisivo para a evolução do pensamento nacional e para a educação do povo. Neste sentido, para ele, como para todos os católicos liberais brasileiros, o exemplo a ser seguido era o dos Estados Unidos, o qual provava que a liberdade de cultos, além de ilustrar a população, fortalecia a sua fé: “[...] à União Americana é que toca especialmente aqui o papel de exemplo. Em parte nenhuma é tão ilimitadamente real a emancipação religiosa; [...] não há, no mundo inteiro, um país onde tão ativa, tão intensa e tão universalizada seja a fé” (*ibidem*:273).

Os missionários protestantes norte-americanos que atuavam no Império estavam, obviamente, entre os maiores interessados na adoção da plena liberdade religiosa no Brasil. Comungando a mesma causa com os políticos defensores das idéias religiosas liberais, contando mesmo com a sua simpatia, eles se mobilizaram também na propaganda pela liberdade para o protestantismo. Em 7 de fevereiro de 1874, o jornal dos missionários presbiterianos, *Imprensa Evangélica*, noticiou a formação de uma comissão encarregada de divulgar o princípio da liberdade de consciência, postulando cada um dos pontos consagrados pela doutrina liberal — já mencionados acima —, além da total separação entre Estado e Igreja. Faziam parte desta comissão, os membros da Igreja Presbiteriana do Rio: Miguel Vieira Ferreira, Francisco José de Lemos, José Canto Coutinho; e também duas figuras ilustres da política brasileira: Tavares Bastos e Quintino Bocaiúva.

No ano anterior, o advogado Francisco José de Lemos foi o defensor da tese da separação entre Estado e Igreja como condição para a liberdade de crenças no Brasil, no debate que teve lugar no Instituto da Ordem dos Advogados. A sua posição prevaleceu contra a que foi defendida por Tito Franco de Almeida. A maioria dos advogados concordou com o presbiteriano, segundo o qual: “... a completa separação do Estado e da Igreja pode ser decretada pela legislatura ordinária, e não está sujeita aos trâmites dos artigos 174 e 178 da Constituição política do Império, porque não é matéria constitucional”.⁶

Embora fossem muito superiores numericamente em relação aos membros das igrejas missionárias, os protestantes espalhados pelas colônias germânicas, dispersos e isolados, tinham uma capacidade bem menor de mobilização e de comunicação com os participantes do debate político da corte. Todavia, em 1886, os luteranos do sul do Brasil conseguiram se organizar no “Sínodo Riograndense”. Seu primeiro presidente, Dr. Wilhelm Rotermond, em seu discurso de posse, demonstrou que um dos objetivos maiores da organização era, justamente, reivindicar o fim das restrições à liberdade do culto protestante. Rotermond exprimiu o desconforto que sentiam os luteranos por verem sua fé, tão somente, tolerada pelas leis do país, e demonstrou que eles entendiam o tratamento igualitário como um direito ao qual precisavam lutar:

Já a inimizade contra o nosso crer, sentir e pensar nos obriga a enfrentá-la em conjunto. Com insistência ainda maior estamos sendo admoestados a nos unirmos firmemente pelo fato de vivermos num país no qual existe pelo menos alguma reserva quanto à nossa característica religiosa, que sentimos como uma legislação importuna que nos ofende. Enquanto temos que contribuir com os nossos impostos para o sustento da Igreja estatal, o Estado não nos concede nenhum favor, a não ser uma tolerância restringida pela condição de que nosso culto não apareça em público em nenhum lugar, como se fosse vergonha para o país. E embora as prescrições muitas vezes não tenham sido cumpridas, em especial nos últimos anos, sempre temos contra nós a letra das leis, e uma consciência não pode contentar-se com isso, até que o Estado, ao qual temos de servir com os nossos bens e o nosso sangue, nos conceda aquilo que com toda a razão podemos reivindicar para nós. Já foram feitas muitas reclamações por membros isolados de nossas comunidades. Mas onde o indivíduo tem levantado sua voz em vão, lá tem de intervir a totalidade das comunidades. (Reily, 1984: 51)

No ano seguinte ao da sua fundação, o Sínodo Riograndense encaminhou à Assembleia Geral do Império uma petição assinada por 7.893 pessoas, na qual reivindicava que fosse “derrogado o Art. 5º da Constituição Política do Império, na parte que restringe o exercício dos cultos acatólicos, e em consequência disto também o Art. 276 do Código Criminal”. Na petição argumenta-se a contradição da legislação brasileira, que promovia a imigração de colonos evangélicos, mas punia a manifestação pública da fé protestante, como se fosse “uma vergonha para esta terra”. Embora as leis restritivas da liberdade religiosa tivessem caído “em desuso nesta província há mais de 30 anos”, os luteranos do Rio Grande queriam estabelecer legalmente um tratamento não discriminatório por parte da nação da qual se consideravam cidadãos:

Augustos e Digníssimos Senhores Representantes da Nação! Ponderai, que tal suposição sustentada nos artigos mencionados deve ferir a sensibilidade de cada um dos quarenta mil protestantes nesta província, bem como dos mais irmãos no resto do Império, os quais são vossos concidadãos, que contribuem em larga escala com o seu trabalho e quiçá com o seu sangue para a grandeza da pátria comum. (*ibidem*: 53).

Já nos estertores do regime monárquico, ainda um outro segmento se manifestou a favor da liberdade plena de religião, endossando a defesa da secularização do Estado: o grupo dos positivistas ortodoxos. Apesar de concordarem com todas as reivindicações dos liberais, que eram favoráveis inclusive à prática da sua “religião da humanidade”, Miguel de Lemos e Raimundo Teixeira Mendes procuraram deixar claro que as suas concepções filosóficas acerca da liberdade religiosa eram distintas. Em 1888, publicaram uma carta aberta “A propósito da liberdade dos cultos”, na qual argumentavam que não existia um direito do indivíduo a exercer o livre-arbítrio sobre as questões de fé, mas sim o dever social de se cumprir o princípio da liberdade espiritual:

Assim também nós queremos a liberdade plena dos cultos; entretanto estamos inconcussamente convencidos de que a nossa religião é a única que corresponde às necessidades morais e políticas da situação moderna. [...] Começaremos declarando que não reconhecemos direitos de espécie alguma. É essa uma noção que o Positivismo banuiu da política, como excluiu da filosofia a noção correlativa de causa. A existência social importa no exercício de funções determinadas, esse exercício exige certas condições precisas. [...] Ora, é mais fácil patentear que a liberdade espiritual, na sua forma mais ampla, é a primeira condição para a existência normal da sociedade. Estabelecido este ponto, é claro que a manutenção de semelhante liberdade constitui o primeiro dever, não só do poder temporal e da autoridade religiosa, como de todos os cidadãos, na proporção de suas forças. (Teixeira Mendes e Miguel Lemos, 1888:10)

De qualquer forma, independentemente das explicações filosóficas, os liberais e os positivistas, que formaram os quadros políticos da nova República Brasileira, concordavam inteiramente com a adoção da mais plena liberdade religiosa. Quando, no ano de 1890, o governo republicano decretou o fim do caráter oficial da Igreja Católica no Brasil, os protestantes das colônias germânicas puderam pacificar as suas inquietações e praticar, de forma pública, seu culto, sossegadamente. Contudo, para os positivistas ortodoxos, para os liberais revolucionários e para os missionários protestantes, em sentidos diversos, estabelecia-se cabalmente a ausência de limites legais para o exercício da tarefa de conquistar as mentes e os corações dos brasileiros. Para todos estes, cabia agora educar

o povo, para que ele se livrasse das superstições e da ignorância nas quais o catolicismo o tinha aprisionado. Segundo os mesmos, doravante, expandir o conhecimento libertador era uma possibilidade plena, uma vez que estava consumado o reconhecimento legal da primeira das liberdades.

Notas

² Assembléia Constituinte. Anais. 29 de outubro de 1823, tomo IV, p. 168.

³ Assembléia Constituinte. Anais. 29 de outubro de 1823, tomo IV, 170.

⁴ Transcrito por Cristiano Ottoni (1877:33).

⁵ Sobre a reação da imprensa brasileira, Cristiano Ottoni observou: “É satisfatório que todos os jornais liberais e conservadores, todos menos os clericais, condenaram a encíclica, todos menos o *Jornal do Comércio*, que entretanto não a aplaudiu. A tribuna liberal, em um dos últimos números, repete que aceita a liberdade ampla dos cultos como uma aspiração, mas que para chegar a ela é necessário preparar o país” (Ottoni, 1877:83).

⁶ Transcrito por Franco de Almeida (1874:10).

Fontes

ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Direito civil eclesiástico brasileiro, antigo e moderno em suas relações com o direito canônico*. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 4 vols., 1866.

ALMEIDA, Tito Franco de. *A Igreja no Estado, estudo político-religioso*. Rio de Janeiro: Tipografia Perseverança, 1874.

ALMEIDA, Tito Franco de. *Memória apresentada ao Instituto da Ordem dos Advogados na sessão de 26 de maio de 1873*. Rio de Janeiro: Tipografia Perseverança, 1873.

BARBOSA, Rui. “Prefácio” a *O Papa e o Concílio*. (3ª ed.). Rio de Janeiro: Elos, 1877.

BARRETO, Inácio de Barros. *Doze proposições sobre a legitimidade religiosa da verdadeira tolerância de cultos*. Rio de Janeiro: Tipografia Universal de Laemmert, 1864.

BRASIL. Anais da Assembléia Constituinte de 1823. Ano 1823, Tomo IV, páginas 168-175.

BRASILIENSE, Américo. *Os programas dos partidos e o 2º Império*. São Paulo: Tip. Jorge Seckler, 1878.

COSTA, Antônio de Macedo. *A liberdade de cultos*. Petrópolis: Vozes, 1956.

KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*. Tradução Moacyr N. Vasconcelos. São Paulo: Martins Fontes, 2 vols, 1940.

KUGELMAS, Eduardo (org.), *José Antônio Pimenta Bueno, Marquês de São Vicente*, São Paulo: Ed. 34, 2002.

LABOULAYE, Édouard de. *Liberté religieuse*. (4ª ed.). Paris: Charpentier, 1869.

MACEDO SOARES, Antônio Joaquim de. *Da liberdade religiosa no Brasil: estudo de direito constitucional*. Rio de Janeiro: Tipografia de Viana e Filhos, 1866.

MARINHO, Joaquim Saldanha. *A Igreja e o Estado*. (2ª ed.). Rio de Janeiro: Tipografia J. C. de Villeneuve & Cia., 4 vols., 1873.

MELO, Evaldo Cabral de (org.), *Frei Joaquim do Amor Divino Caneca*. São Paulo: Ed. 34, 2001.

- OTTONI, Cristiano Benedito. *Questão Religiosa: A liberdade dos cultos no Brasil*. Rio de Janeiro: Brown & Evaristo Editores, 1877.
- REILY, Duncan A. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1984.
- SOUSA, José Soriano de. *A religião do estado e a liberdade de cultos*. Recife: Tipografia da Esperança, 1867.
- TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido. *Cartas do Solitário*. (2ª ed.). Rio de Janeiro: Tipografia da Atualidade, 1863.
- TEIXEIRA MENDES, Raimundo & LEMOS, Miguel. *A propósito da liberdade dos cultos*. Rio de Janeiro: Apostolado Positivista, 1888.

Referências bibliográficas

- BARROS, Roque Spencer Maciel. *A Ilustração Brasileira e a Idéia de Universidade*. São Paulo: Ed. Convívio/Edusp, 1986.
- COSTA, Emília Viotti da. *Da Senzala à Colônia*. (4ª ed.). São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- DORNAS FILHO, João. *O Padroado e a Igreja Brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1938.
- GÉRSON, Brasil. *O Regalismo Brasileiro*. Rio: Livraria Editora Cátedra / Brasília: MEC, 1978.
- MACEDO, Ubiratan Borges de. *A liberdade no Império — o pensamento sobre a liberdade no Império brasileiro*. São Paulo: Editora Convívio, 1977.
- PAIM, Antônio. *História do Liberalismo Brasileiro*. São Paulo: Mandarim, 1998.
- RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1973.
- SCAMPINI, José. *A liberdade religiosa nas constituições brasileiras: estudo filosófico-jurídico comparado*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das idéias religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968.
- VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. (2ª ed.). Brasília: Editora UnB, 1980.
- VILAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio: Zahar Editores, 1975.