

Ultramontanos, positivistas e liberais: reflexões a partir da separação Igreja-Estado

Gabriela Pereira Martins¹
gabrielapmartins_@hotmail.com

Resumo

Este trabalho olha para a década de 1870 e se preocupa em analisar os debates que envolveram ultramontanos, positivistas e novos liberais entorno da questão da separação Igreja-Estado. Com isso quer-se enfatizar que esta questão é uma chave de leitura para entendermos o pensamento social da época.

Palavras-chave: separação Igreja-Estado, ultramontanos, novos liberais, positivistas.

Résumé

Ce travail regarde pour la décennie de 1870 et il s'inquiète à analyser les débats qui ont impliqué des ultramontanos, des positivistas et nouveaux libéraux dans que il concerne la question de la séparation Église-État. Avec cela se veut souligner que cette question est une clé de lecture pour comprendre la pensée sociale du temps.

Mots clé: séparation Église-État, extreme-montanos, nouveaux libéraux, positivisme

¹ Licenciada e mestranda em Ciências Sociais pela UFJF.

Introdução

O século XIX foi retratado por muitos estudiosos tanto em seu aspecto literário, filosófico, histórico, sociológico como também político. O século XIX é muito instigante porque nele encontramos uma gama de acontecimentos como a chegada da corte, a criação de Faculdades, a abolição da Escravidão e a passagem do período Imperial para o republicano. É neste último acontecimento, a da passagem do Império para a República, que o meu trabalho se encontra localizado temporalmente, e o objetivo maior é o de tentar traçar o pensamento político deste período. Para traçar esta história do pensamento político utilizo Quentin Skinner, a qual permite contextualizar e explicar as idéias de uma determinada época, seja tanto nos seus aspectos sociais quanto nos intelectuais.

O final do século XIX no Brasil, principalmente a partir de 1870, foi marcado pela chegada de idéias reformadoras ao Brasil, tais como o novo liberalismo, o positivismo, o ultramontanismo, entre outras. Todas estas correntes de pensamento estão em uma certa sintonia, argumentam pontos de vista que não são tão destoantes como se pensa. Isso parece um tanto óbvio, uma vez em que estão situadas espacial e temporalmente, portanto, é comum e provável que estabeleçam diálogos entre si e com temas latentes em comum, de forma a se caracterizar enquanto pensamento de uma época.

Ao apontar esses temas tão em comum por correntes até certo ponto rivais, conseguimos detectar problemas sociais, políticos, religiosos ou econômicos de uma época. Quando eu detecto no positivismo algumas discussões, como a da questão da separação entre Igreja e Estado, por exemplo, eu percebo que essa temática também está presente nas outras correntes de pensamento, tanto nos novos liberais quanto nos ultramontanos. É aí que surge meu interesse ímpar em delinear um tipo de pensamento, no sentido skinniano, que possa expressar uma parte destas formulações, que aqui será analisado a partir do debate sobre a separação entre Igreja e Estado, visando perceber até que ponto algumas correntes convergem e/ou divergem.

1. A teoria de Skinner

Em sua obra *As fundações do pensamento moderno*, Skinner aponta como três os principais objetivos de seu estudo. Sua primeira preocupação foi atualizar um “quadro panorâmico dos principais textos do pensamento político de fins da Idade Média e começos da era moderna” de forma a analisar as “obras políticas de Dante, Marsílio de Pádua, Maquiavel, Guicciardini, Erasmo, Thomas Morus, Lutero, Calvino, [...] e dos constitucionalistas franceses”². Para analisar estas obras ainda incorporou pesquisas mais recentes referentes a este período.

O segundo objetivo de Skinner foi o de utilizar textos de teoria política do final da Idade Média e começo da moderna na tentativa de tornar mais claro e amplo o tema histórico em estudo. No caso dele a temática foi a construção da noção moderna do termo Estado, e no meu caso farei o mesmo com a temática da separação entre Igreja e Estado. Para explorar o tema de uma obra, ao mesmo tempo Skinner teve que explicar os limites cronológicos dele e as mudanças permitidas à temática. Segundo ele, “depois de examinar os desenvolvimentos históricos que conduziram a mudança conceitual [o próximo passo] foi a semântica histórica”, o que levou Skinner a passar “do conceito de Estado para a palavra ‘Estado’”³.

O terceiro objetivo consistiu em ilustrar um certo modo de proceder ao estudo e interpretação daqueles textos históricos. Esta contribuição metodológica de Skinner surgiu de uma inquietação sua frente ao tradicional método textual de estudo histórico, o qual consistia na leitura e releitura exaustiva de textos clássicos. Desta forma Skinner procurou não se fixar exaustivamente nos textos clássicos de maior expressão, “preferindo focar a matriz mais ampla, social e intelectual” de onde nasceram as tais obras clássicas⁴. Para isso, o estudioso teria que ler as obras dos autores mais clássicos, assim como também dos menos clássicos, pois, para Skinner, proceder um estudo histórico políticos desta maneira

² Quentin SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p. 9

³ Ibid. p. 9-10.

⁴ Ibid. p.10.

obteria um entendimento mais amplo e mais complexo em relação ao que era permitido aos atores sociais e/ou políticos fazer, pensar e falar. Ele entende que a

própria vida política coloca os principais problemas para os teóricos da política, fazendo que um certo elenco de pontos pareça problemático, e um rol correspondente de questões se converta nos principais tópicos em discussão. Isso não quer dizer, [que ele] trate essas superestruturas ideológicas como uma consequência direta de sua base. [Ele] considera igualmente essencial levar em conta o contexto intelectual em que foram concebidos os principais textos – o contexto das obras anteriores e dos axiomas herdados a propósito da sociedade política, bem como o contexto das atribuições mais efêmeras da mesma época do pensamento social e político. Pois é evidente que a natureza e o limite do vocabulário normativo disponível em qualquer época [...] contribuirão para determinar as vias pelas quais certas questões em particular virão a ser identificadas e discutidas⁵.

Esta preocupação em circundar os clássicos com o seu contexto ideológico é explicada a partir do momento em que a historiografia moderna define que sua função era a de compreender sociedades anteriores a dos historiadores. Além de ser uma sociedade com ponto de vista diferente da do historiador, também é uma sociedade que existe a não ser através de textos e jornais escritos naquela determinada época, e interpretar esta sociedade, ou atores sociais ou políticos, não nos resta outra saída a não ser lê-los em sua mais completa complexidade. Chegar a compreensão histórica por de dentro, de maneira a recuperar a *idéia* da época, é chegar a “uma história da teoria política de caráter genuinamente histórica”⁶.

Esta metodologia do estudo das *idéias* ajuda a entender algumas ligações entre teoria e prática política. Por exemplo: um historiador da teoria política que

⁵ Ibid. p.10-11.

⁶ Ibid. p.11.

busca interpretar uma ideologia de uma época, certamente vinculará aos princípios políticos e idéias o comportamento político, pois só assim o comportamento ganhará sentido significativo. Da perspectiva instrumental da análise weberiana esta relação poderia ser explicada da seguinte maneira: “o agente político tem um projeto que deseja legitimar; em função disso, professa justamente aqueles princípios que melhor servem para descrever, em termos moralmente aceitáveis, que ele haverá de fazer”⁷.

Mas Skinner lembra que uma sociedade tem um vocabulário normativo que avalia a conduta da vida política. Então, o problema se torna o de interpretar o que o agente “estava fazendo”, e isso é mais do que simplesmente tratar apenas de uma ação “instrumental, de recortar sua linguagem normativa a fim de adequá-la a seus projetos [, mas sim] de recortar seus projetos a fim de adequá-los à linguagem normativa de que dispõe”⁸. Destarte, não se trata de linguagem em função de projetos legitimadores, mas sim de projetos em função de uma linguagem legitimadora. A linguagem constituiria o universo significativo que legitima as mais variadas ações e projetos particulares de agentes.

Recuperar estes termos do vocabulário normativo de um determinado agente situado em uma determinada época implica em descrever e limitar ao mesmo tempo o seu comportamento político. Pois para explicar por que o “agente faz o que faz” é preciso recuperar o seu vocabulário, já que este determina a sua ação⁹. Assim, Skinner entendia que ao se concentrar no estudo desses vocabulários, compreenderia que os comportamentos políticos dependem do estudo do pensamento político¹⁰.

O método sugerido por Skinner permite definir “o que seus atores *estavam fazendo*” no momento em que estavam escrevendo¹¹. Desta forma podemos “ver não apenas que argumentos apresentavam, mas também as questões que

⁷ Ibid.p. 12

⁸ Id.

⁹ Id.

¹⁰ Ibid., p. 13.

¹¹ Id.

formulavam e tentavam responder”¹², e em que medida aceitavam ou contestavam as idéias e convenções então predominantes no debate político. Não conseguiríamos atingir este nível de compreensão apenas através da leitura exaustiva de um número pequeno de textos clássico. Para que possamos atingi-la temos que saber algo da sociedade na qual foram escritos. E isso se faz através da leitura de várias obras em um único contexto. Então,

compreender as questões que um pensador formula, e o que ele faz com os conceitos a seu dispor, equivale a compreender algumas de suas intenções básicas ao escrever, e portanto implica esclarecer exatamente o que ele pode ter querido significar com o que disse – ou deixou de dizer¹³.

Duas principais proposições decorrem daí: a primeira é a questão de que não há como saber o que significa tal autor sem antes saber qual era a sua intenção; e a segunda é a de observar não apenas o texto, mas sim o contexto no qual escrevia¹⁴. Skinner chega a conclusão que estudar o pensamento de uma época traz luz aos olhos míopes, sendo o contexto a força motriz para o entendimento. É com esse prisma analítico que passo para a reflexão em torno da separação Igreja-estado no Brasil.

2. O contexto europeu

As idéias que chegaram da Europa ao Brasil no final do século XIX, mais especificamente a partir da década de 1870, contribuíram para a acentuação de inúmeros debates envolvendo o tema da separação. Por isso, antes de tratar especificamente das principais correntes que se envolveram nos debates, é necessário fazer uma breve contextualização do panorama europeu, pois é lá onde o debate da separação vai encontrar suas premissas.

¹² Id.

¹³ Id.

¹⁴ Ibid., p. 14.

A partir do final do século XVIII surge uma nova necessidade, a da busca por novos conhecimentos voltados para a construção da natureza humana a partir de um referencial dito científico. Progressivamente isso contribuiu para a constituição de uma ciência do homem, sua gênese e movimento em sociedade. Nesse ínterim uma história de dessacralização do mundo se funde numa história de progresso do espírito humano. Pensadores como Voltaire (1694-1778) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), contribuíram no combate contra a credulidade supersticiosa do catolicismo francês e posicionando-se a favor da liberdade de consciência e da laicização do Estado.

Voltaire propõe uma nova visão histórica da origem do cristianismo, encontrando em Paulo o propagador fanático desta, o que o levou a subtrair o caráter sacro das escrituras. Rousseau encontra em Jesus o caminho para a verdade, para a sabedoria, de maneira a tornar o homem mais inteligente e livre. Rousseau afirmava que se Cristo preenche um valor moral nos homens, o cristianismo haveria de ser uma instituição social universal, a qual deveriam reunir todos os gêneros humanos dentro de um povo de fé. As conseqüências diretas deste pré-posto num campo prático e temporal foram duas: 1) a denotação da religião dotada de sentimento social, como lugar de bondade e justiça, não de submissão e miséria dos povos, portanto lugar de revolução social; 2) a perda do caráter de verdadeiro e único do cristianismo, acrescido de um caráter terreno e despótico repleto de guerras e crimes, o mesmo que chegou Voltaire¹⁵.

Esses pensadores iluministas, ao agregar um aspecto moral à religião, contribuíram para o processo de laicização e mostraram a necessidade da emergência da liberdade de consciência. Na França, o próprio processo da Revolução de 1789 estava repleto de valores laicos, podendo-se verificar no pós-Revolução alguns resultados a respeito do processo dentro do contexto da liberdade religiosa: Luis XVIII, por exemplo, inscreve na Carta de 1814 a liberdade de cultos ao mesmo tempo em que reconhece o catolicismo como religião de Estado; a Constituição republicana de 1848 estipula que cada um professasse

¹⁵ Dominique JULIA, *Lumières et religion: vers l'idée de tolérance*.

livremente a sua religião, apesar de somente na constituição de 1852 se consolidar a liberdade de culto e a liberdade de consciência tão esperada pelos protestantes franceses¹⁶.

Os reflexos no campo civil não tardam a aparecer a partir desse processo de laicização e de conquista da liberdade de consciência. Debates fervorosos se verificaram a respeito dos questionamentos ao batismo, ao casamento religioso, ao enterro, aos ensinamentos de base católica nas escolas. O que começava a ser verificado na França naquele momento era a apropriação individual das crenças e ritos pela população que se esclarecia na medida em que o país se urbanizava. Pessoas, antes devotas, passaram a não cumprir com os sacramentos católicos e nem instruir seus filhos nos mesmos. Essa posição de indiferença perante a Igreja católica era construída em nome de uma necessidade da autonomia moral, de uma individualização¹⁷.

A liberdade de consciência, naquela momento, seja ela religiosa ou filosófica, apresentava-se justaposta ao direito individual. A maioria católica passava a reconhecer o regime de sua crença na República democrática e laica. Liberdade de consciência e laicização do Estado triunfam na esfera civil e política, apesar da permanência da crença católica, não mais da mesma maneira que era antes, tendo que inclusive que conviver com as outras religiões estabelecidas¹⁸.

De acordo com Marcel Gauchet, foi a partir do processo de laicização que emerge uma nova configuração das linhas do poder, dando margem para a atuação dos indivíduos, uma vez que surge uma nova dimensão da política, tendo no centro a figura do cidadão, expresso através da *Déclaration des droits de l'homme*, que passaria a constituir o princípio de toda a soberania. Ao redor deste indivíduo surge a necessidade de comunidade, uma comunidade que ao mesmo tempo tinha que legitimar-lo enquanto uma unidade identitária. E é através da proclamação da liberdade religiosa que estes cidadãos vão se reconhecer

¹⁶ Philippe BOUTRY, *Le triomphe de la liberté de conscience et la formation du parti*.

¹⁷ Danielle HERVIEU-LEGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*.

¹⁸ Philippe BOUTRY, *Le triomphe de la liberté de conscience et la formation du parti*.

enquanto uma comunidade. A liberdade religiosa é proclamada paralelo à centralidade do direito natural e civil.

A França representava uma força política na Europa até mesmo maior do que a do Papa ao longo do século XIX, devido ao processo da Revolução de 1789 e das suas conseqüências como o movimento constitucional de 1848. Este processo de laicização do Estado e a configuração de processos de separação Estado-Igreja disseminaram-se, ao mesmo tempo em que o declínio institucional e político do Catolicismo se fazia sentir, o que levou este a esboçar uma reação.

Em Roma, sede da Igreja Católica Apostólica, os processo de transformação moderna acarretaram sérios debates, sobretudo envolvendo Pio IX (1848-1878). Cabe lembrar que a península itálica ainda não era unificada, este sentimento de nação estava em fase de nascimento com o movimento republicano empreendido por Carlos Alberto de Piemonte. Idéias de emancipação do Estado por completo do poder dos cardeais e concentração do poder secular no Parlamento, juntado à necessidade de um governo institucional, ganharam espaço. Uma junta articula e decide por convocar uma assembléia nacional para prover o Estado de uma instituição regular. Essa assembléia foi eleita por sufrágio universal e eleição direta, representando a vontade do povo. Não coube ao Papa outra saída a não ser se conformar¹⁹.

Em seguida Pio IX perde o direito de governo do Estado de Roma, o que o levou a Igreja Católica a um processo de organização e hierarquização interna rumo a um processo de rearticulação da Igreja diante das mudanças. Em 1851 celebrou uma concordata com o governo espanhol e português, e com as suas colônias conseqüentemente. A Igreja católica podia comemorar o triunfo de ser a religião oficial nesses países. Nessas novas concordatas o Papa estabeleceu uma livre comunicação com os bispos locais, além de aí conseguir reservar para Igreja a intervenção ativa na educação e nos ensinamentos religiosos.

Essa execução de organização da congregação cristã com uma idéia vigorosa de unidade eclesíastica firma Pio IX como peça central que reuni o corpo

¹⁹ Leopold VON RANKE, *História de los papas en la época moderna*.

sacerdotal ao seu redor. Em 1856 promulga o novo dogma da Imaculada Conceição mostrando uma onipotência eclesiástica, de maneira a apoiar-se em sua própria autoridade, declarando-a como verdade revelada. Bem, se o Papa era o ponto central do movimento de hierarquização do catolicismo, conseqüentemente viu o seu poder aumentado, desta maneira aproveitou-se disso e firmou dogmas apoiando-se em seu próprio poder. A consequência direta disso é a concepção de um Papa que detém a verdade revelada, portanto um Papa infalível. Embora sua infalibilidade só seja firmada no Concílio do Vaticano em 1870 depois de infindáveis debates entre clérigos do mundo inteiro, em sua maioria italianos, representantes diretos da confiança do Papa. Em 18 de julho de 1870, por votação quase unânime dos 535 presentes, colocaram por terra o dogma do *placet*²⁰, e fixando o *non placet*. O processo de reorganização, ou processo de romanização, colocou o Papado numa posição mais centralizada em relação aos interesses do catolicismo. As conseqüências das discussões em Roma se espalham por toda a comunidade católica, inclusive no Brasil.

Ao mesmo tempo em que a Igreja se reorientava, em Roma é negado à autoridade eclesiástica o caráter legítimo para os tribunais episcopais e os privilégios estamentais (1950). Dois anos depois se introduziu o matrimônio civil. O Papado perde terreno, inclusive seu monopólio sobre Roma, que estava sendo pleiteada para ser capital da Itália unificada. Roma estava preste a ter um governo laico.

Uma das discussões levantadas neste momento era referente a necessidade de um espaço terreno para o Papado, uma vez que consideravam por direito o pertencimento daquelas terras ao reino de Deus, e a Igreja possuindo aquele espaço, perdê-lo seria uma usurpação. Nos argumentos católicos, o Papa não poderia ser hospede nem súdito de outro príncipe, deveria residir em seus próprios domínios, em seu próprio reino. Em setembro de 1864 é devolvido ao

²⁰ O *placet* era um tipo de direito que a Igreja Católica concedia aos reis que a apoiavam, dando-lhes a possibilidade de vetar bulas papais.

Papa a seguridade do descansado que seus antecessores detiveram durante tantos séculos.

O Papa reconhecia a existência das idéias liberais que constituía a base da maioria dos Estados modernos, mas se curvar a eles ainda não era nem mesmo uma hipótese. Em 1864 publica a *Encíclica Quanta Cura*, que continha uma enumeração dos erros do naturalismo e liberalismo. Mesmo reconhecendo no ponto 15 do *Syllabus* a existência de outras religiões, de maneira implícita (“É livre a qualquer abraçar e professar aquela religião que, guiado pela luz da razão, julga verdadeira”), Pio IX condenava o sistema de opiniões da doutrina liberal que tinha passado a ser convicção das pessoas contemporâneas.

3. O contexto brasileiro

A década de 1870 no Brasil é marcada pela presença novas filosofias que acabavam de chegar da Europa, o Positivismo, o novo liberalismo e o ultramontanismo. Esse processo de 1870 proporcionou debates e críticas contundentes referentes ao então sistema sócio-político brasileiro. Temas como separação entre Estado e Igreja são vistos por muitos intelectuais como a condição de possibilidade para a modernização brasileira. Os positivistas de uma maneira geral colocavam a idéia da separação como primordial para que qualquer projeto de modernização pudesse obter resultado positivo, de maneira semelhante também se posicionavam os novos liberais. Cabe lembrar que os novos liberais aspiravam novos ares, diferentes das dos liberais conservadores, pois percebiam uma movimentação favorável às idéias de laicização e modernização, o que os colocavam contra o Imperador e a Igreja Católica.

Nesse momento emerge o que ficou conhecido por Questão Religiosa²¹. Esta se circunscreve ao momento em que os bispos ultramontanos, D. Vital e D. Macedo Costa, principalmente, tentaram empreender em suas dioceses uma

²¹ A Questão Religiosa se baseou em polêmicas envolvendo alguns bispos e padres membros de ordens maçônicas. O Imperador interveio (devido ao placet), liberando os padres da punição e mandando, em contrapartida, prender os bispos envolvidos. Ver: Roque Spencer Maciel de BARROS, *A Questão Religiosa*.

reação católica frente às idéias liberais emergentes. Ambos seguiam as teses lançadas pelo Pontificado de Pio IX, representando, portanto, as idéias do Concílio Vaticano I, o qual declarava o dogma da *infallibilidade papal* e declarava o *non placet*. Os bispos ao implementarem tais idéias se viram numa crise com o Estado Monárquico. O Estado Monárquico não acatou a declaração do *non placet*, e os bispos em contrapartida logo argumentaram embasados no dogma da *infallibilidade papal* para justificar suas atitudes ao desconsiderar o posicionamento do Estado. Diziam que a decisão Papal tinha valor integral, independente de qualquer valor civil, sendo o Imperador um reles mortal passível ao erro, enquanto o Papa representava a verdade revelada²².

Na Questão Religiosa, pela perspectiva de uma Igreja romanizada, a questão entre Igreja e Estado deveria ser resolvida pelo reconhecimento da universalidade e infalibilidade da Igreja, com a redução do poder do Estado de interferir na vida espiritual da população. Esta posição, perfilada por D. Vital, teve enormes conseqüências, uma vez que a maioria do clero brasileiro, mal instruído na doutrina oficial da Igreja, aderiam ao Liberalismo ou à maçonaria. A posição de D. Vital, portanto, afetava diretamente a vida do clero, dos católicos e a posição do próprio Imperador, a quem se negava a capacidade de validar as decisões da Igreja. Deste modo, a Questão Religiosa era menos religiosa e espiritual, e muito mais política e temporal. Em contrapartida aos argumentos ultramontanos, positivistas e novos liberais contra-argumentaram, enfatizando, cada qual a seu modo, a necessidade de Igreja e Estado estarem desvencilhados.

4. Os novos liberais

Em *O Papa e o Concílio*, Rui Barbosa entende que a “Questão Religiosa” é de cunho essencialmente político, razão pela qual só poderia ser resolvida por uma série de reformas constitucionais, empreendidas ao mesmo tempo com o objetivo de colocar o Brasil na trilha do desenvolvimento intelectual, científico, industrial e econômico.

²² Dom Vital apud Roque Spencer Maciel de BARROS, *A Questão Religiosa*.

Em relação à liberdade dos cultos, o novo liberal supõe que sem liberdade total dos cultos a liberdade de consciência é ilusória, haja vista que, se todas as religiões são consideradas como verdadeiras por seus seguidores, então, não há como existir uma religião oficial. Se existe uma religião oficial, esta seria dada como uma religião imposta, não como uma religião de escolha livre. Portanto, de acordo com Rui Barbosa, sem a liberdade total dos cultos não existiria liberdade de consciência²³.

Rui Barbosa considera ainda que a história da aliança entre Igreja e Estado é um contrato de morte, uma vez que corresponde a uma relação de dependência de uma das partes. Um conjunto de reformas, tais como no ensino, do casamento civil, da secularização dos cemitérios, deveria prosseguir para concluir o processo de separação entre Igreja e Estado.

Enquanto os ultramontanos consideravam que os problemas que impediam o desenvolvimento do país eram de ordem moral e não material, de forma que as tais “reforminhas” não solucionariam o problema, os novos liberais, seguindo de Rui Barbosa, atestavam a necessidade urgente de implementação de reformas constitucionais. Barbosa sugeriu a submissão do clero à fiscalização vigilante das almas esclarecidas piás, já que a partir do momento em que o clero designado a cuidar das almas e do espírito recebia um salário, deveria, então, ser subvencionados pelo poder temporal. Para os novos liberais, se a Igreja é responsável pelo poder espiritual, então não cabe a ela possuir bens materiais. Rui Barbosa, criticando a detenção de bens imobiliários pela Igreja, dizia que a exploração do solo não é imprescindível à subsistência da Igreja. Deveria-se então circunscrever a propriedade eclesiástica a títulos de renda nacional, evitando a imobilização dos valores territoriais na mão morta²⁴.

A argumentação de Rui Barbosa remete a temas que dizem respeito ao casamento civil, secularização dos cemitérios, registro civil, questões tais que completariam a reforma liberalizante da vida civil, libertando a sociedade

²³ Rui BARBOSA, *O Papa e o Concílio*.

²⁴ Id.

definitivamente da união entre Igreja e Estado. Criticava a confusão freqüente entre registro de nascimento com registro eclesiástico do batismo, e lembrava que este tinha que se tornar de ordem civil para demonstrar desenvolvimento social da organização do país. Quanto ao casamento civil, pejorativamente definido como mero contrato pela Igreja, Rui Barbosa defendia sua validade argumentando que, historicamente, a família precede ao culto organizado, ou, em termos mais amplos, que a organização social é anterior à organização religiosa. Já em relação a secularização dos cemitérios, prosseguia ele, esta é necessária para uma política de higienização e também para permitir o controle cívico dos óbitos.

Para Rui Barbosa, com a consolidação dessas reformas, no âmbito constitucional, estaria, portanto, completa a separação entre Igreja e Estado e a instituição católica não mais reinaria nas consciências da população civil, livre a partir deste momento para praticar o culto que escolhesse²⁵.

5. Os positivistas

O positivismo se pensa a partir do cientificismo do século XIX, que traz uma nova forma de perceber o mundo, inovando com a introdução de uma dimensão dinâmica da incorporação da história à natureza humana. A partir deste momento a compreensão da evolução humana passa a obedecer a leis rigorosas observáveis, de maneira que a elaboração dos valores morais, dos ideais sociais e políticos depende do estágio em que se encontra a humanidade.

O positivismo buscou atender às necessidades filosóficas da época ao tentar uma interpretação da realidade brasileira baseada em noções científicas. Comte tinha como objetivo integrar o homem no esquema universal da natureza, englobando o unitário à totalidade. Desta maneira, acreditava ter descoberto uma dinâmica social que coroava uma solução política, moral e religiosa cientificamente fundada na lei dos três estágios de evolução da humanidade: o teológico, o metafísico (estágio transitório) e o positivo.

²⁵ Id.

Em 1874, com a publicação de *As três Filosofias* de Luis Pereira Barreto, o positivismo passa a oferecer a sua interpretação sobre a Questão Religiosa brasileira. Na interpretação de Pereira Barreto, o catolicismo, o liberalismo e o positivismo, correspondiam às três etapas sucessórias da história da humanidade: os católicos representavam o antigo passado, os liberais correspondiam ao passado moderno, e os positivistas representavam o presente e o futuro. Essas três etapas encontradas por Pereira Barreto resumiriam a realidade brasileira do período que abarcou os debates acerca da questão religiosa, obviamente com o positivismo oferecendo os melhores instrumentos para a renovação nacional de então²⁶.

Aos olhos de Pereira Barreto, em sua obra *As Três Filosofias*, a Questão Religiosa expressava o divórcio entre a teologia e a metafísica. Destruía uma unidade falsamente orgânica, e a substituía pela crise característica do período metafísico, que marca um processo de transição. De acordo com a filosofia positiva, a aliança com os metafísicos, encarnada nos liberais, deveria ser efetivada, uma vez que somente com estes a supressão da religião de Estado, a liberdade dos acatólicos, o incentivo a imigração, a secularização da vida civil e a reforma da educação se tornariam mais viáveis.

Os positivistas, assim como os novos liberais, reivindicavam a liberdade espiritual / liberdade de consciência. Mas esta liberdade de consciência para os positivistas não é a mesma da dos novos liberais: ela não derivaria da liberdade de culto ou de um direito individual, mas sim da separação dos poderes temporal e espiritual, de forma a considerar a união destes dois poderes a abertura para as tiranias²⁷.

Para Pereira Barreto, o primeiro empreendimento necessário para a reorganização de uma nação seria a reforma radical do ensino, arrancando-o das mãos da Igreja para as mãos do Estado. O ensino sob a direção da Igreja

²⁶ Luis Pereira BARRETO, *As três Filosofias*.

²⁷ Ubiratan Borges de MACEDO, *O Pensamento Católico no Segundo Reinado e a Ação de Soriano de Souza*.

representava um foco do teologismo na academia, organismo bastardo, misto de metafísica e de teologia. Segundo Pereira Barreto, esta seria a causa de nosso atraso industrial e científico²⁸. O verdadeiro programa de ação pedagógica que Pereira Barreto pretendia fazer era criticar a mentalidade de um sistema de educação por excelência “jesuítica”, propondo novas direções e estudos em uma aliança provisória com os legistas – contra o artigo 5º da constituição do Império, o qual era expressão genuína da maneira de sentir e pensar dos costumes escravocratas.

6. Os ultramontanos

A Igreja católica se colocava como a religião oficial do Império, justificativa para que pudesse exercer o papel de religião burocratizada, respaldada pelo Estado. Conforme os liberais e positivistas, estas seriam as duas instituições que deveriam ser combatidas, a Igreja e o Estado Monárquico, pois juntas representavam o atraso. A presença da Igreja nos colégios, seminários, até mesmo dentro do aparelho estatal e na vida civil, mostrava o quanto a religião era instituída burocraticamente.

Os valores ressaltados pelos ultramontanos durante a “Questão Religiosa” evocavam a religião como ponto central dos debates, não que ela dê pouca importância à ciência ou ao progresso material e técnico. Nos argumentos de D. Macedo Costa, a finalidade do governo político deveria ser a felicidade temporal, e a felicidade eterna seria reservado ao espiritual. Desta maneira se subentende que o Estado deveria ser subordinado a Igreja pelo fato de que o dogma religioso é que faz a moral, de forma que não poderíamos ter nenhuma moral fora do catolicismo²⁹.

A respeito do casamento civil argumentavam que ele destruía as bases da família, fazendo de um sacramento um simples contrato. Em relação à

²⁸ Luis Pereira BARRETO, *As três Filosofias*; Roque Spencer Maciel de BARROS, *A Questão Religiosa*.

²⁹ Dom Macedo COSTA, *A questão religiosa no Brasil*.

secularização dos cemitérios diziam ser uma profanação, um desrespeito à crença na ressurreição da carne. No fundo, todos estes argumentos traduzem a premissa católica de que fora da Igreja e da religião não há salvação possível.

Dom Macedo Costa se posicionava contrário a idéia da liberdade espiritual, pois considerava o catolicismo como religião verdadeira e infalível. Os católicos não admitiam ainda a liberdade de culto: a única liberdade de consciência que admitiam eram a escolha da verdade, e a verdade está exclusivamente em Cristo³⁰. Aqui o conceito de liberdade se restringe como faculdade de fazer o bem e o mal ou de escolher entre os contrários.

Dom Macedo Costa se colocava contra os argumentos referentes a separação do Estado da Igreja. O argumento é em torno da religião, uma vez que esta não poderia ser ignorada pelo Estado pelo fato de que qualquer que seja uma sociedade, a religião sempre estará presente. E por se tratar do caso brasileiro onde a religião católica é predominante, então, não poderia o Estado ignorá-la, pois os cidadãos em que o Estado exerce seu poder civil é o mesmo que a religião ensina o caminho da felicidade eterna³¹.

Reflexões finais

As linguagens liberal, positivista e católica se posicionam dentro de um contexto, o da separação entre Estado e Igreja. O novo liberal, expresso em Rui Barbosa, coloca como ponto primordial a necessidade de uma reforma constitucional fixando os pontos referentes na laicização do Estado: o casamento civil, a secularização dos cemitérios, a reforma do ensino, o registro civil, e a separação da Igreja do Estado. Todos esses pontos fixados em uma constituição seriam a condição para que se implantasse definitivamente a liberdade de consciência em solo brasileiro. Acreditava Rui Barbosa que uma vez liquidado o artigo 5^o da constituição do Império, o qual afirmava ser a Religião Católica a

³⁰ Ubiratan Borges de MACEDO, *O Pensamento Católico no Segundo Reinado e a Ação de Soriano de Souza*.

³¹ D. Macedo Costa, apud Emerson GIUMBELLI, *O fim da religião*.

religião oficial do Império, o processo de reforma se consolidaria, pois ela só se configurava como religião burocrática formadora de opiniões retrógradas proporcionando o atraso do país. Rui Barbosa identifica o processo de laicização do Estado ao projeto de reformas como um todo, inclusive a questão da separação dos dois poderes, e as reformas eram a condição de obtenção da liberdade verdadeira. Portanto, na visão deste novo liberal, a laicização do Estado e não apenas a separação entre Igreja e Estado era a condição da implantação da liberdade de consciência.

Na perspectiva de Pereira Barreto, embora reformista como Rui Barbosa, as noções da separação dos dois poderes e da liberdade de consciência era de maneira diferente. Neste o ponto central era a própria separação do Estado da Igreja e não as reformas em si. Havendo a separação, ou melhor, a supressão do Artigo 5º da Constituição Imperial, implementariam-se as outras reformas, inclusive a do ensino, naquele momento lugar de inspiração católica. Enquanto num primeiro momento, o da “separação”, podia ser realizada através da aliança com liberais, num segundo momento, o de reforma do ensino, caberia única e exclusivamente aos positivistas, os quais saberiam conduzir exatamente ao último estágio, o de plena liberdade de consciência respalda no saber científico. A “separação” aqui é vista como a origem das reformas laicizadoras, sendo a liberdade de consciência a finalidade a ser alcançada.

Entre os ultramontanos, Dom Macedo Costa, numa posição de defesa, respaldou-se no dogma da *infallibilidade papal* para assegurar o tema da liberdade da Igreja católica perante ao Estado Monárquico. Argumentou que se o problema concentra-se na questão da liberdade religiosa, poderia o Estado dá-la a todos os cultos, sem necessitar de chegar à separar-se da Igreja. Logo nota-se que a noção de liberdade para Dom Macedo além de se restringir ao campo religioso se confunde com a questão da “separação”.

Os novos liberais tendiam a caminhar para uma transformação, afinal de contas já havia acontecido a Independência dos Estados Unidos, a Revolução Francesa, e a constituição das Repúblicas da América Latina, restava agora ao

Brasil também se modernizar. Os positivistas, não muito diferentes, também empregavam um discurso extremamente focado no argumento da modernização do Brasil, uma modernização que colocava o país em pé de igualdade com a Europa, sem pestes, sem febre amarela, etc. Acreditavam que a maneira de conseguir isso seria através da ciência. Mas o problema é que quem controlava o país eram O Estado revestido de monarquia e a Igreja. Daí a Igreja se constituir enquanto um entrave no processo de modernização do Brasil para os liberais e positivistas, pois como se modernizar, sem se modernizar na forma de pensar.

A Igreja Católica se torna alvo dos debates na medida em que ela passava a ser vista como um impedimento da liberdade de consciência. Para os positivistas a liberdade de consciência é impedida a partir do momento em que não há separação dos dois poderes, o temporal do espiritual. Para os liberais a liberdade de consciência é impedida a partir do momento em que não há reforma constitucional, a qual reflete a situação da liberdade do indivíduo.

Bibliografia

ALONSO, Angela. *Idéias em movimento*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

BARBOSA, Rui. *O Papa e o Concílio*. São Paulo: Saraiva, 1930.

BARRETO, Luis Pereira. As três Filosofias. In: BARROS, Roque S. Maciel (org). *Obras Filosóficas*. São Paulo: Editora Grijalbo/ Editora da Universidade de São Paulo, 1967.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. A Questão Religiosa. In: HOLANDA, Sergio Buarque de (org). *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: Difel, 1974. p. 338-365. Tomo II.

_____. *A Ilustração Brasileira e a Idéia de Universidade*. São Paulo: Convívio/ Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

BOUTRY, Philippe. Le triomphe de la liberté de conscience et la formation du parti laïc. IN: LE GOFF, Jacques et Remond, René. *Histoire de la France religieuse*. Paris: Seuil, 1991.

DOM MACEDO COSTA. *A questão religiosa no Brasil*. Lisboa: Lallemand Frères, 1886.

GAUCHET, Marcel. *El desencantamiento Del mundo*. Espanha: Editorial Trotta, 2005.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião*. São Paulo: Attar, 2002.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard, 2003.

JULIA, Dominique. Lumières et religion: vers l'idée de tolérance. IN: LE GOFF, Jacques et Remond, René. *Histoire de la France religieuse*. Paris: Seuil, 1991.

MACEDO, Ubiratan Borges de. O Pensamento Católico no Segundo Reinado e a Ação de Soriano de Souza. In: CRIPPA, Adolpho (org). *As Idéias Filosóficas no Brasil: Século XIII e XIX*. São Paulo: Convívio, 1978, p. 185-223.

PIO IX. Sobre os erros do naturalismo e liberalismo. *Encíclica Quanta Cura e o Silabo*, 1872.

POCOCK, J.G.A . *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Edusp, 2003.

SCAMPINI, Pe. José. *A liberdade Religiosa nas constituições brasileiras*. Petrópolis: Vozes. 1978.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia da Letras, 1996.

VILLAÇA. Antônio Carlos. *O Pensamento Católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar editores. 1975. p. 46-60.

VON RANKE, Leopold. *História de los papas en la época moderna*. México/Buenos Aires: Fonde de Cultura Económica, 1951. p. 586-616.