

OVELHAS NEGRAS?
BREVE ESTUDO SOBRE O ANTICLERICALISMO NO BRASIL
BLACK SHEEP?
BRIEF STUDY ABOUT THE ANTICLERICALISM IN BRAZIL

Diego Omar da Silveira*

Resumo: Foi o anticlericalismo brasileiro o menos violento da América Latina ou essa permanece sendo uma falsa impressão derivada da ausência de estudos acerca das ideias e da ação política dos grupos hostis à religião no Brasil? O presente trabalho busca lançar algumas reflexões preliminares sobre esse tema, tão pouco abordado pelas ciências sociais no Brasil, ainda que de caráter fundamental para pensar os processos de secularização e laicização do Estado. Busco aqui traçar um panorama dos debates entre a Igreja e os anticlericais do início do século XIX até meados do século XX, tentando abarcar as principais ideias políticas que orientavam a ação e o engajamento dos anticlericais.

Palavras-chave: Igreja Católica, República, Anticlericalismo.

Abstract: It was the brazilian anticlericalism, the less violent of the Latin America or it remains a false impression derived of the absence of studies about the ideas and the political action of the hostile groups to the religion in Brazil. The present study seeks to launch some preliminary reflections on this theme very little considered by the social science in Brazil, even with a fundamental character to think the processes of secularization and laicization of the State. I seek to map a panorama of the debates between the church and the anticlericals of the beginning of the 19th century until the middle of the 20th century, trying to embrace the main political ideas which guide the action and the engagement of the anticlericals.

Key-words: Catholic Church, Republic, anticlericalism.

* Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e mestre em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), onde também atuou como coordenador de projetos do Núcleo de Estudos da Religião (NER) entre 2008 e 2012 e professor do Departamento de Educação. É professor do Centro de Estudos Superiores de Parintins (CESP) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Esteve à frente da Regional Norte da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR) de 2016 a 2017 e participa da Rede de Pesquisa História e Catolicismo no mundo contemporâneo. E-mail: diegomarhistoria@yahoo.com.br.

Este breve ensaio sobre um tema ainda pouco visitado na historiografia brasileira foi escrito há alguns anos em um contexto que deve ser compartilhado com os eventuais leitores. Boa parte das questões que me levaram a redigi-lo foram levantadas ao longo de uma disciplina sobre as “matrizes do Republicanismo”, ministrada pela professora Heloísa Starling, na linha de História e Culturas Políticas do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais. Na ocasião, pude aprofundar com um pouco mais meus conhecimentos acerca dos embates entre a então nascente República – estamos falando de finais do século XIX, e a Igreja Católica e suas estruturas de poder, àquela altura profundamente enraizadas no Estado, não sem contradições que haviam se tornado evidentes nas últimas décadas do Império. Mais do que isso, eu me deparava com uma espécie de genealogia das ideias republicanas que tornavam bastante mais claras para mim as demandas pela construção de um estado laico, que correspondesse não apenas à separação entre os dois poderes (o político e o religioso), mas fosse capaz de minar, da forma mais profunda possível, as formações políticas teocráticas.

Pela mesma época, tomei contato na Argentina com um livro do historiador Roberto Di Stefano sobre os anticlericais argentinos entre os séculos XVIII e XX, que se tornou para mim uma influência marcante, tanto pelo modelo de análise utilizado quanto pelo volume de fontes compulsadas. Falta-nos, certamente, para o caso brasileiro, uma leitura de conjunto como essa, mas muito mais do que isso, falta-nos talvez tomar o anticlericalismo como um tema de pesquisa mais visitado pela história das religiões (ou pela história política), seja em estudos monográficos ou em leituras mais longitudinais de nossa história nacional. No breve levantamento que fiz à época,¹ encontrei poucos estudos, dispersos e sem nenhuma leitura de conjunto que levantasse hipóteses mais amplas sobre o “lugar” do anticlericais (suas ideias e sua atuação) na vida política, cultural (e religiosa) brasileira.

Para Di Stefano (2010, p. 09), esses “homens sacrílegos, artistas iconoclastas, oradores apaixonados, anjos presunçosos, oficiais blasfemos, clérigos apóstatas, áugures de um novo mundo e de uma nova Igreja”, podem ser – e com frequência foram – considerados “ovelhas negras, rebeldes, que souberam contestar a voz dos pastores e se atreveram a enfrentá-los, a questionar sua autoridade e seu lugar social e, às vezes mesmo, a clamar por sua extinção”. Alguns “retalhos de suas vidas e das suas ideias ficaram registrados em crônicas

1 Desde então tomei contato com outra bibliografia, que não considero neste texto e que, embora amplie um pouco alguns horizontes de estudo, não altera o quadro geral descrito neste artigo.

inquisitoriais, escritos paroquiais, livros de memória, romances e peças de teatro revolucionárias, processos judiciais, panfletos mordazes e no riso cáustico e subversivo provocado pelos desenhos estampados em inúmeros periódicos” dos séculos XIX e XX (idem). Recuperar suas histórias, significa, portanto, não apenas tocar em um tema importante de historiografia, sociologia ou antropologia religiosa, mas retomar um debate intelectual e uma questão política que teve grande relevância política contextos e que conserva sua atualidade, sobretudo quando levamos em consideração as demandas atuais por liberdade e justiça religiosa, por laicidade e pelo reconhecimento da diversidade.

Seria esse o quadro brasileiro? Como chegar, entre nós, a essas *ovelhas negras* (tratadas no título desse texto com suspeição)? Onde situar as origens do anticlericalismo brasileiro? No Império regalista, que chegou a cogitar a abolição do celibato eclesiástico e a nacionalização do clero? Na *Questão Religiosa*, que levou à prisão dois dos mais aguerridos bispos ultramontanos brasileiros? Na República, que efetivou a separação oficial entre a Igreja e o Estado? “Trata-se como quer a historiografia católica, de uma ideologia estrangeira, trazida até nós durante o ímpio século XIX pelas mãos dos maçons, socialistas e anarquistas”? Por que um país que se caracteriza por uma hegemonia cristã e por um moderado e incompleto processo de laicização, em comparação com outros do continente, viu levantar-se em várias ocasiões certo horror aos padres? Que vínculos existem entre a política, os conflitos de classe e o anticlericalismo no Brasil até meados do século XX? “Que conotações pessoais ganhou, para os anticlericais, a luta que decidiram encarar contra seus inveterados inimigos? Por que o anticlericalismo se nos revela como uma ideologia amplamente masculina” (DI STEFANO, 2010, p. 10)? E por que a militância anticlerical sofreu nos últimos cinquenta anos um tão inequívoco resfriamento? São perguntas ainda por responder que, apenas de longe estão trabalhadas tanto pelos analistas da religião quanto pelas ciências sociais.

A começar pela resposta a última questão, poderíamos argumentar que vivemos em um mundo cada vez mais secularizado e que, caso esse argumento não seja satisfatório, devemos então considerar o fato evidente de que o *revival* das religiões trouxe também importantes transformações que pluralizaram o campo religioso, limitando, com isso, as possibilidades de uma sociedade clerical, caracterizada pela “tendência do poder eclesiástico de fazer sair a religião do seu âmbito, para invadir e dominar a sociedade civil e o Estado”, ou seja, o espaço público (VERUCCI in BOBBIO, 1986, p. 32). Jacqueline Coutrot chama, no entanto, a nossa

atenção para o fato que as declarações públicas da hierarquia foram um das formas mais notáveis pela qual se processaram as intervenções da Igreja na vida política dos franceses ao longo do século XX e que se, em alguns momentos, essa atuação foi vivamente censurada como sectária e carregada de posturas claramente clericais, desde há muito – e progressivamente – essas falas parecem “responder a uma expectativa da opinião pública, mais pronta hoje a censurar na Igreja o seu silêncio que o próprio fato da intervenção” (COUTROT, 2003, p. 344). As experiências vivenciadas entre nós nas últimas eleições presidenciais parecem dar mostras evidentes de que, também no Brasil, vivemos um movimento correlato e de que a laicidade da República continua intimamente entrelaçada com a força das instituições religiosas em um país no qual apenas 7,3% da população não professa nenhuma religião (cf. MARIANO e ORO, 2006).

Quanto às demais questões, é preciso adentrar em uma reflexão mais detalhada sobre o anticlericalismo que, como bem aponta Di Stefano, pode muito bem ser uma atitude de “quem se reconhece como parte do rebanho católico, por um lado”, ou de indivíduos que, “por outro, abandonaram o redil renegando não apenas o catolicismo como toda e qualquer fé religiosa” (DI STEFANO, 2010, p. 10). É necessário considerar, nesse caso, que existiram historicamente entre nós (como em diversos outros países) arroubos de contestação anticlerical animados por diferentes leituras da realidade e por distintas sensibilidades, que em determinadas conjunturas confluíram e ganharam força e visibilidade para detonar determinadas batalhas. Sobre algumas delas poderíamos dizer, “nos termos que usaria o sociólogo francês Pierre Bourdieu, que questionam o monopólio dos bens de salvação nas mãos do clero. De outras, tão somente que buscaram rechaçar as intromissões da Igreja em âmbitos que julgaram necessários conservar fora do seu raio de ação, como a cultura, a política, a ciência, os problemas sociais, a saúde reprodutiva” (Idem). De outras, enfim, o que se pode concluir é que denunciaram as “perversas alianças da religião com diferentes tipos de poderes opressores”.

A história dos séculos XIX e XX está, assim, habitada por anticlericalismos de muitas matrizes: “ilustrado, católico, de esquerda, de direita, liberal, socialista, libertário, romântico, populista” (Idem, p. 11). Jacqueline Lalouette, mencionando uma tipologia criada Joseph Lecler, indicava três possíveis variações das atitudes anticlericais: aquela que brota “dentro” das próprias religiões, a que vêm “de fora” e uma outra, mais radical, que advoga a “ruptura”. No primeiro caso, o foco das críticas são as pessoas, no segundo, as instituições e no terceiro,

que poderia ser mesmo caracterizado como antirreligião, o ataque é desferido diretamente contra a fé e seu aparato de dogmas e crenças (LALOUETTE, 1997, p. 18). Há, então, um anticlericalismo que dispara somente contra os frades, contra o Papa e contra os jesuítas, um dos alvos preferenciais, como veremos mais adiante. Outro, que abarca o clero em seu conjunto ou a Igreja inteira. Existe ainda um anticlericalismo ateu, que concebe a fé – não apenas as suas instituições – como nefasta para o gênero humano. Existe, inclusive, “um ‘anticlericalismo clerical’, de sacerdotes críticos da conduta dos seus pares ou da política da Igreja. Todas essas formas dão lugar a vários tipos de configuração. Anticlericais que criticam com virulência os padres e o papa podem ser homens devotíssimos”, o anticongregacionismo pode conviver perfeitamente com um alto apreço pelo clero secular e mesmo aqueles que negam a relevância de toda e qualquer religião podem crer em Deus (DI STEFANO, 2010, p. 11).

Alguns antropólogos têm advogado para a Península Ibérica algo que talvez deva valer também para o Brasil. É que nesses países, a longevidade do Padroado Régio tornou o padre uma espécie de autoridade que nas pequenas vilas e cidades do interior chegou mesmo a ganhar ares de funcionário do governo e garantidor da boa ordem moral e civil. Especificamente para esses casos tem se falado de um “anticlericalismo tradicional”, cujas críticas, em geral, são dirigidas especificamente para a forma “como o padre local desempenha os seus deveres religiosos e que muitas vezes parecem pôr em causa a estrutura sacerdotal do catolicismo” (RIEGELHAUPT, 1982, p. 1216). No mais detalhado estudo que temos no Brasil sobre anticlericalismo, Thales de Azevedo não deixa de observar essa relação entre o homem simples e o padre como sendo marcada “menos por uma oposição ou intolerância” e mais por um distanciamento, uma estranheza e uma desconfiança do sacerdote, que permaneceu por muito tempo alheio à estrutura do catolicismo, marcadamente leiga até a segunda metade do oitocentos. “Este é um estranho que vem presidir ao culto nos dias de festas religiosas – a missa, a benção, a procissão, a reunião das associações religiosas – fala uma linguagem diferente que pouco tem a ver com as maneiras de expressar a fé do povo e com os costumes locais”. Mas não é uma figura detestada. Antes, pelo contrário, o clero permaneceu, na maioria das vezes, associado a “figuras sagradas, respeitadas e estimadas, porém tratadas com deferente cerimônia, como ‘seu vigário’, expressando o hiato e o desnível entre a ‘religião prática’ e a ‘matriz erudita’ com a sua linguagem e simbologia própria (AZEVEDO, 1991, p. 12).

Outro traço destacado dessas análises é a ênfase que conferem ao fato de o nosso catolicismo ter permanecido por muito tempo formalista, sincrético, heterodoxo, sendo o fiel não um indivíduo dedicado à “observância dos dogmas, da moral e dos sacramentos”, mas aquele “que vai às romarias principalmente para se divertir, para cantar e dançar, para comer e beber”. Comparece ao confessionário apenas na quaresma para cumprir as *desobrigas*, “donde se vê que não se pratica por sentimento, e só por dever e imposição”. Nos pequenos lugarejos, “assiste missa fora da igreja, no adro, apesar de o padre lhe dizer que assim ‘não ouve missa’, mas ele entende que sim, que basta estar ali”. Além disso, faz troça dos padres, contando anedotas e piadas satíricas a respeito dos vigários (RIEGELHAUPT, 1982, p. 1214). Essa avaliação é já das primeiras décadas do século XIX e vai se tornar mais ou menos disseminada no Império à medida que a implementação dos seminários e uma renovada ação do episcopado indicam a implementação das diretrizes tridentinas no Brasil, um movimento comumente chamado de Romanização. Na avaliação de Kenneth Serbin, “os bispos assim como o governo achavam que os padres falhavam no seu mais importante dever: a orientação espiritual e moral das massas. A facilidade de acesso ao sacerdócio, os baixos índices educacionais” dos padres, o concubinato e o declínio das ordens religiosas reduziam a competência da Igreja. “O mesmo efeito tinham a corrupção e outras formas de comportamento imoral” (SERBIN, 2008, p. 68).

De acordo Ricardo de Souza, até que a ação dos ultramontanos ganhasse corpo, parece que boa parte das agressões a religião explodiam ou na forma de revides à identificação entre a Igreja e a manutenção do *status quo* ou nos atos de blasfemar denunciados ao Santo Ofício. Assim, durante a Inconfidência Baiana, foram diversos os episódios nos quais vieram “à tona um latente sentimento de rejeição à influência católica”. Acontecimentos que vão desde frases como esta, proferida por um dos envolvidos no levante – “Isto de religião é peta, devemos todos ser humanos iguais, livres de subordinação” – até a negação de dogmas e o apedrejamento de nichos de capelas durante a noite, quando era celebrado o Ofício Divino (SOUZA, 2005, p. 178ss). Quanto à blasfêmia ou à irreverência, Azevedo as considera muito mais “uma explosão individual, uma projeção ambígua de revolta, de queixa ou ressentimento, momentânea, ainda quando habitual”, mas, “paradoxalmente, de reconhecimento do sagrado e do divino”. Se bem observarmos, veremos que ela brota de um “desafio contraditório, uma provocação, um desvairado apelo ao sobrenatural (...) que ofende por palavras e imprecações sacrílegas, raramente por ódio calculado. Não é sem explicação

que a blasfêmia ocorre sempre em sociedades religiosas, católicas, sobretudo nas camadas boquirrotas”, segundo o autor, “gentes inclinadas e acostumadas ao palavrão, ao xingamento, à descompostura” (AZEVEDO, 1991, p. 37).

Já o anticlericalismo é caracterizado por “um estado de espírito, uma disposição de ânimo, um estado latente de prevenção, de aversão, atento a motivos para exaltar-se e se externar. Não esquece, não cede, não recua; busca ocasiões para exprimir-se ainda quando parece adormecido” (Idem, p. 36). Como propunha René Rémond (1976, p. 18), algo “mais que uma atitude negativa ou uma reação de circunstância ou de humor, é um tema de combate” que mobiliza a linguagem, atento “às nuances do pensamento e da expressão”. Já nas querelas entre Diogo Feijó e dom Romualdo Seixas, arcebispo da Bahia, este último é visto rebatendo, no parlamento, as críticas veementes que apareciam então como uma expressão “própria do anticlericalismo caboclo” (in BRASIL, 1978, p. 260), que atacava toda a influência da Igreja na sociedade. Feijó, considerado “o mais ferrenho inimigo da supremacia papal que o Brasil jamais produziu”, exigia a extinção das ordens religiosas estrangeiras no Brasil e lutava contra a presença do Pontífice de Roma a definir que se ensine “tais e tais coisas” nos seminários (Idem, p. 271). Já dom Romualdo “defendia o papado e sua ação civilizadora”. Era, ao menos, o prenúncio, da plataforma que uniria, anos mais tarde, os bispos reformadores, em especial em torno da negativa do *placet* do imperador aos documentos papais e do rechaço à maçonaria. De ambas as partes havia, segundo Thomas Bruneau, um anticlericalismo velado – o primeiro dirigido contra o Vaticano e as ordens religiosas (vistas como braços dos governos absolutistas europeus), o outro contra um clero excessivamente mundano e desregrado.

O embate entre essas duas posturas distintas e rivais explodiu durante o reinado de Pedro II, que para Joaquim Nabuco, era um “católico limitado”, inclinado para o anticlericalismo. Em *Um Estadista no Império*, Nabuco descrevia da seguinte maneira a atitude do imperador diante da religião católica: “Ele não era exatamente um anticlerical – não via nenhum real perigo na existência do clero. Antes, não conseguia achar atrativa a vocação religiosa. Para ele, um incansável estudante das ciências, o soldado e o padre eram dois fenômenos sociais sem futuro, duas necessidades temporárias a que gostaria de dar melhor emprego” (apud BRUNEAU, 1974, p. 52). Adotando uma política dual, que ao mesmo tempo “reprimiu o clero existente, considerado corrupto, imoral e ineficaz”, e permitiu a entrada de novas ordens religiosas e a nomeação de bispos que haviam se formado em seminários europeus, o Segundo

Reinado acabou por proporcionar um avanço da europeização da Igreja no Brasil que, cada vez mais, radicalizava sua posição contrária às tendências galicanas e liberais do Estado (SERBIN, 2008, p. 78ss). A promulgação da *Quanta Cura*, acompanhada pelo *Syllabus Errorum* (1864) e a realização do I Concílio Vaticano (1869-70) acabou agravando ainda mais o quadro. O imperador não concedeu o *placet* à publicação da encíclica de Pio IX no Brasil – muito embora ela tenha sido longamente debatida – inclusive no parlamento, e o dogma da infalibilidade de Pontífice Romano encontrava enormes resistências nos círculos ilustrados, composto em sua maioria por maçons. Apenas alguns anos mais tarde a interdição de irmandades e a ratificação do anátema da Igreja de Roma à maçonaria, ao liberalismo, ao naturalismo, ao racionalismo e ao cientificismo detonaram “o mais grave surto de anticlericalismo” de nossa história nacional (AZEVEDO, 1991, p. 42).

Segundo Antonio Carlos Villaça (1975), mesmo antes dos episódios que ficaram conhecidos como *Questão Religiosa*, as lojas maçônicas do Rio de Janeiro já vinham levantando imensa polêmica contra dom Pedro Maria Lacerda, acusado de ser ultramontano e, portanto, infiel ao governo brasileiro ao propor aos padres locais objeções que provinham de textos não aprovados e publicados no Brasil. O Visconde de Rio Branco havia recomendado um ataque (com moderação) às sanções católicas, mas a polêmica parece ter se esparramado muito rapidamente pela imprensa liberal que em todos os cantos do país promoveu uma campanha impiedosa que suscitava desprezo, sarcasmo e, às vezes mesmo, o ódio aos eclesiásticos (VILLAÇA, 1975, p. 07). A nascente imprensa confessional católica, ainda provinciana e de pouca abrangência, tentava responder, sem muito sucesso, às duras críticas dos grandes jornais e das revistas ilustradas (cf. LUSTOSA, 1983), nas quais os padres apareciam identificados ao escravismo, ao atraso, ao obscurantismo que sufocava toda e qualquer ideia nova que remetesse à liberdade. De um lado “Saldanha Marinho, deputado maçom, vociferando, da tribuna, contra a ‘perversidade dos chefes da Igreja Católica e seus esbirros’”, e do outro padre João Esberard – que se tornaria o primeiro arcebispo do Rio, já durante a República – escrevendo em artigos publicados no *Jornal do Comércio* atacava “a maçonaria, que em seus antros infernais, acaba de açular os seus cães raivosos contra a Igreja Católica!” (apud SOUZA, 2005, p. 190). Fernando Azevedo, em seu ensaio sobre *A Cultura Brasileira*, propunha que as lojas haviam se tornado nesse período o principal centro de difusão da propaganda laicista dos enciclopedistas franceses e também uma base de apoio a

implantação das igrejas protestantes e do espiritismo kardecista no Brasil (*apud* AZEVEDO, 1991, p. 43).

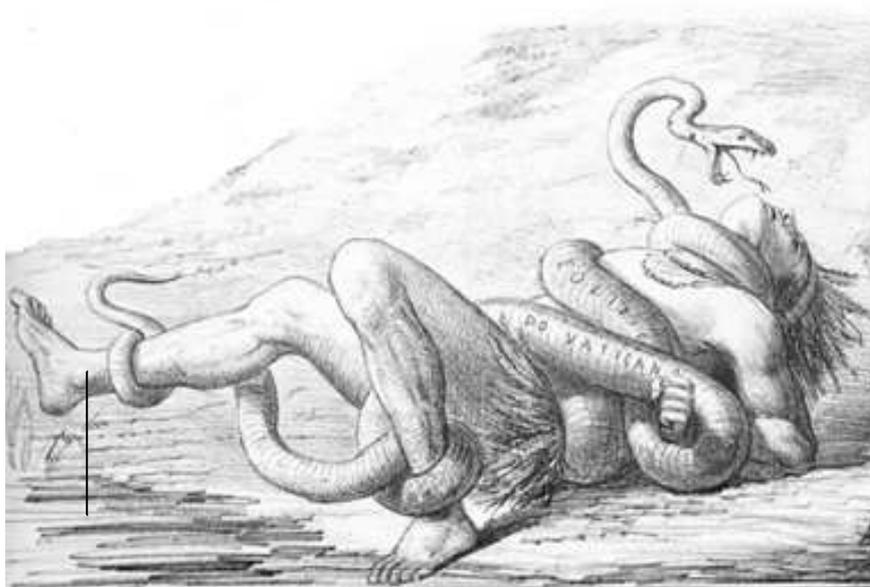
A imagem dos eclesiásticos que algumas vezes havia sido tratada com boa dose de acidez na literatura, como em Gregório de Matos, foi paulatinamente, a partir da primeira metade do oitocentos, se tornando mais negativa e antipática. Na poesia, nos romances e folhetins o clero foi sendo representado na pele de homens ambiciosos, desmedidos, inescrupulosos, odiados, subservientes ao poder das elites ou, simplesmente, lascivos e desregrados, como aqueles que compõem as personagens d'*O Cortiço* e d' *O Mulato*, escritos por Aloísio de Azevedo. Alguns autores têm atribuído tal construção imagética à influência da literatura anticlerical portuguesa entre nós. Essa construção ambígua e nebulosa que mescla a virtude dos homens da Igreja imiscuída nos prazeres da carne vem também de longa data na tradição literária lusitana e passa, necessariamente, por Gil Vicente e Bocage até encontrar Eça de Queiroz, com os religiosos que povoam *O Crime do Padre Amaro*, *As cidades e as Serras* e *O Primo Basílio*, e o militante Guerra Junqueiro, que em *A velhice do Padre Eterno*, não apenas consagra odes a Voltaire, como execra os bispos e homens crentes que se julgam detentores de toda a verdade: “Cultos, religiões, bíblias, dogmas, assombros/ São como a cinza vã que sepultou Pompéia/ Exumemos a fé d'esse montão de escombros/ Desentulhemos Deus d'essa aluvião de areia/ E um dia a humanidade inteira, oceano em calma/ Há de fazer, na mesma aspiração reunida/ Da razão e da fé os dois olhos da alma/ Da verdade e da crença os dois pólos da vida” (JUNQUEIRO, 2007, p. 12).

Já nos primórdios da imprensa paulistana está *O Pensador*, um “jornal humorístico e de combate discreto à Igreja” que “pelo seu título, faz lembrar órgão divulgador de ideias filosóficas” embora, como acentua Délio Freire dos Santos, fosse “tido na época como pornográfico” pelo seu despudor (*in* AGOSTINI, 2000, p. xxi). Há em um dos números, por exemplo, um ataque direto à devoção, tida pelos redatores como o domínio de “práticas farisaicas” que, “desgraçadamente”, não atingem apenas “alguns particulares”, mas grassam soltas mesmo “entre aqueles que parecem ter alguma instrução” ou entre sujeitos que se “presam de Philosophos” (*idem*, p. xxiii). Pouco depois surgem as primeiras peças iconográficas a descrever, através do desenho satírico, a política e os costumes de São Paulo e também da corte. Angelo Agostini e Luís da Gama publicam o *Diabo Coxo* (1864-65), depois vêm à cena *O Cabrião* (1866-67) e, já no Rio de Janeiro, após colaborar com vários jornais, o desenhista produzirá a *Revista Illustrada* (1876-1888).

Em todos esses periódicos há um manancial de representações caricaturais do clero. No *Diabo Coxo* os frades povoam a rua, traficam no confessionário, enganam a todos que a eles recorrem (ver GAMA, 2005). No *Cabrião* esses homens são representados na pele de animais, de burros. E os textos não são mais elogiosos. Já no primeiro número, somam-se à caricatura de um capuchinho dois textos que tratam especificamente dessas personagens. Um jesuíta e um protestante são tomados como os “delegados do diabo”, espalhados por todo o mundo, segundo a fórmula de Victor Hugo. Ambos são maus por serem padres! É que argumenta o jornal. “Distinguem-se um do outro só no physico. No intellectual e moral quasi que se não confundem. A supersticiosa hypocrysia de um e a fanatica religiosidade de outro enganam tanto que torna-se mister muita cautella para não ser-se victima d’em-palmações”. E mais adiante: “Os delegados jesuítas e os delgados protestantes conservam pois as mesmas tendencias – a destruição, a desordem, o cahos! – Quanto porém aos meios que empregam, para a consecução do fim, divergem” (in AGOSTINI, 2000, p. 5-6). Já sobre “O Frade”, sua imagem é pintada com as cores do anacronismo, da inconveniência, da inadequação aos tempos atuais. “O Frade é um mitho”, “querido como um anjo, temido como uma serpente (...) não pertence á este século. O clarão das fogueiras dissipou as trevas da superstição”, por isso “tentar reviver a inquisição, apparelhar de novo os instrumentos da tortura, é uma infâmia, que não supporta o século em que vivemos. Hoje o frade não pode ser olhado, senão como uma curiosidade”. “Sua presença entristece. A prevenção o rodêa, o temor o repelle”, diante dele “a intelligencia se retrahe, o espírito evapora-se, a vida povôa-se de sombras. Nada mais perigoso que o frade”, pois “o diabo muita vez vestio-se de frade, para melhor desempenhar o seu papel. O Frade instruido é perigoso, o ignorante é inútil. Meio homem, meio rapoza, todo elle compoe-se de astucia”. E, por fim: “inimigo do progresso, avêssô á liberdade do ensino, contrario á tolerancia dos cultos, o Frade é o caruncho das sociedades modernas (...) acabar com o Frade, é dar cabo do principe das trevas (Idem, p. 6).

Menos do que em Portugal – onde a proibição das ordens monásticas e a expulsão do clero regular tornaram-se as principais bandeiras dos anticlericais, especialmente dos republicanos, também no Brasil os religiosos eram vistos com maus olhos, especialmente os Jesuítas. Essa podia ser, em parte, uma herança das políticas do Marquês de Pombal, mas parece ter sido nutrida também pela fidelidade que os membros da Companhia de Jesus guardavam ao Papa e pela ideologia ultramontana defendida por essa ordem no seu apostolado e em órgãos de imprensa de repercussão internacional, como a Revista *Civiltá*

Catholica. Anticlericais aguerridos, mais tarde reconvertidos ao seio do catolicismo, Rui Barbosa e Joaquim Nabuco atacaram duramente os padres Jesuítas como sendo eles os principais responsáveis pela arquitetura religiosa que sustentava a ideologia teocrática e absolutista do Papado. No longo prefácio à tradução que ele mesmo fizera da obra do teólogo alemão Johann J. I. Von Döllinger, intitulada *O papa e o Concílio*, Rui Barbosa vê na aliança entre as duas instituições um projeto de dominação infundável. Para esse autor, a “Companhia é indubitavelmente ‘uma formidável máquina de guerra contra o estado, tal qual se acha constituído sob a conjunta influência da reforma e da revolução francesa’”, cumprindo “advertir que essa máquina mais não é que uma dependência de outro mecanismo ainda mais vasto, mais antigo e mais temeroso, – a constituição geral do romanismo (BARBOSA, s/d, p. 48-49). Esse, por sua vez, “não é uma religião mas uma política, e a mais viciosa, a mais sem escrúpulos, a mais funesta de todas as políticas” (Idem, p. 14), pois debela as nações em nome de uma fé. Joaquim Nabuco vai ainda mais além em seu libelo *A invasão Ultramontana*. Nele, os jesuítas são apontados como os verdadeiros responsáveis pelos dogmas de Pio IX e são eles os maiores propagadores do fanatismo absolutista, do mais cruel despotismo e de uma moral vil. Se os padres odeiam a maçonaria, é porque “de alguma forma (...) foram uma associação que explorava as viúvas ricas, e a maçonaria é uma instituição da qual um dos melhores fins é proteger as viúvas pobres” (NABUCO, 1873, p. 21ss). Uma possível síntese das duas posições está na ilustração de Agostini, na qual a política do Vaticano sufoca um indígena, figura maior das representações românticas da jovem nação brasileira.



Angelo Agostini: Estampa de capa da Revista Ilustrada 187

De forma correlata ao que pensavam os portugueses, esses autores também “alimentavam a crença de que estes religiosos possuíam uma subtil e poderosa arte de domar as vontades, de captar as inteligências, em particular pela educação das crianças e dos jovens, pela confissão das mulheres e pela sua direção espiritual”. De acordo com José Eduardo Franco foi se tornando disseminada a ideia de que “mais perigosa do que o punhal ou outras armas, as armas que os Jesuítas sabiam manejar com destreza eram as armas da palavra e da escrita, através das quais demoliam os princípios que fundavam o edifício nacional” (FRANCO, 2007, p. 265). Por isso, temas como o confessionário, os colégios e a criação, ao longo do século XIX, de um catolicismo frequentado maciçamente por mulheres será o tema de muitos desses militantes anticlericais.

Os republicanos, em especial, lançarão através de polêmicas muitas daquelas que serão as futuras medidas de laicização tomadas pelo governo após a proclamação da República e do decreto 119-A que separava oficialmente a Igreja do Estado. Há muito os liberais advogavam o fim do ensino religioso e do subsídio às escolas católicas, a secularização dos registros civis (nascimento, casamento e morte) e também a edificação dos cemitérios públicos. Cada uma dessas questões, individualmente, despertou em geral grande agitação ideológica, tendo culminado algumas delas em mobilizações populares inclusive (cf. GIUMBELI, 2002). Segundo Ricardo Souza, em nome do positivismo, os anos que sucederam o início do regime republicano viram nascer uma espécie de “religião laica, no qual os novos difusores e sacerdotes do conhecimento combateriam, de posse das forças estatais identificadas com a modernidade e as Luzes, o outro lado, no qual estaria a ignorância, o atraso e as forças que o defendem e dela dependem, entre elas a Igreja” (SOUZA, 2005, p. 194). Essa luta pelo culto da razão, de matriz francesa, chegou mesmo a ser proposta em alguns centros urbanos como um campo religioso oposto e alternativo ao cristianismo, como evidencia Carlos Alberto Balhana (1981) para o caso do Paraná. Mais uma vez foram mobilizadas para sustentar esses novos projetos “as figuras do clero enganador, do maquiavelismo jesuítico e romano, da astúcia e da superstição, cujo fim inconfessado seria manter a consciência da massa no atraso e na ignorância” (ROMANO *apud* SOUZA, 2005, p. 194).

Leão XIII, respondendo ao episcopado brasileiro ainda no início da Primeira República, recomendava aos prelados “agir, antes de tudo, para que os homens fossem instruídos nas melhores disciplinas sagradas, sobretudo aquelas que são mais necessárias para que se possa propor a verdade católica da maneira adequada à função e defendê-la com força das agressões” (LEÃO XIII, 2005, p. 574). Acrescentava ainda o papa que, aos fiéis, cabia unir o “zelo provado pela religião” ao grande amor nutrido pelo Estado, sendo assim todos os católicos “singularmente obedientes à suprema autoridade que os governa”. Observado esse espírito, os bispos abandonam as análises temerosas expressas na *Pastoral Coletiva* de 1890 e iniciam a construção de um novo programa que apontava para o desenvolvimento de uma forte e coesa identidade institucional para a Igreja, uma estratégia que parece ter assegurado à hierarquia seu retorno triunfante à cena política após os anos 1920 (cf. MICELI, 1988 e RODRIGUES, 1981). Católico exaltado e republicano convicto, Julio Maria via no novo regime “a liberdade restituída à Igreja brasileira depois de sua longa e triste escravidão”. Chamado a escrever uma memória do catolicismo no Brasil que comporia o livro do quarto centenário do descobrimento, o redentorista encerrava o capítulo dedicado à República com a avaliação de que se aquele período não podia ser para a religião, “como foi o colonial, o esplendor”, não era também, como foi o do Império, a decadência. Era então – “e não poderia deixar de ser – o período de combate” (MARIA, 1981, p. 117).

De fato, mesmo depois de reatar com o Estado através de ações e parcerias que um prelado chegou a denominar de “concordata moral”, o clero (e toda uma cultura clerical que foi também se fortalecendo nas primeiras décadas do século XX) teve de enfrentar ainda inúmeras contestações (cf. CASTRO, 2007). Malgrado o projeto positivista, ganharam relevância imaginários políticos e sociais profundamente descrentes na religião e católica e, até mesmo ateus, como os socialistas e os anarquistas. Edgar Leuenroth, por exemplo, havia fundado em São Paulo já em 1901, um semanário anticlerical chamado *A Lanterna*, onde se pode ler, em uma charge publicada em 1916, o lema extraído do padre anticlerical francês, Jean Meslier, “o que urge fazer: enforcar o último rei com as tripas do último frade” (*apud* SOUZA, 2005, p. 193). Grupos de diferentes filiações ideológicas, conhecidos como os *quebra-santos* promoveram, em São Paulo, comícios, palestras, passeatas. Thalez de Azevedo notou ainda como os debates entre religião e política em Portugal acabaram por retumbar no Brasil nos anos de 1910 e 1911, quando a implantação da República no outro lado do

Atlântico desencadeou, na Bahia, os episódios de hostilidade ao clero que a imprensa chamou de *guerra aos párocos* (ver ISAIA; HOMEM, 2007). Entretanto, é preciso notar que a nova aliança com o poder e estatal garantiu à Igreja a inclusão nas constituições de 1934 e 1937 de dispositivos legais que, na prática, legitimaram a repressão às manifestações de afronta ao catolicismo.

Como observa Eduardo Goes de Castro, as duas cartas constitucionais permitiam a liberdade de culto desde que a ordem fosse mantida. Mas “era muito subjetivo determinar o que infringia a ordem” e “pelo senso comum, estabeleceu-se que nenhum tipo de reunião de igrejas protestantes e de centros espíritas poderia acontecer para além de seus muros, sob pena de afrontar o dispositivo da ordem católica, instituída por força do número esmagador de praticantes do credo romano no Brasil”. Com a força policial atuando como aparato de censura, também “qualquer espécie de manifestação anticlerical realizada por parte de grupos comunistas e anarquistas deveria ser banida” (CASTRO, 2007, p. 24). Ainda assim, não deixaram de existir ações pacíficas, mas combativas, como aquelas movidas pelo *Comitê Pró-Liberdade de Consciência* e pela *Coligação Nacional Pró-Estado Leigo*. O pronunciamento do orador desse último grupo em uma reunião realizada em 1930 não deixa de ser significativo: “O lugar dos religiosos é nos templos e nos lares; nunca na direção temporal da Humanidade, onde os credos são invadidos pela corrupção; nunca nas escolas públicas, cujo laicismo é uma segurança de ensino uniforme, harmônico e sem preconceito; nunca nos tribunais, nas fortalezas, nas repartições públicas, nas forças armadas... (apud AZEVEDO, 1991, p. 58).

Na segunda metade do século XX, os ânimos parecem ter se resfriado, embora pareça que algumas bandeiras do anticlericalismo tenham permanecido no âmbito das forças de esquerda organizadas, tanto em partidos quanto em movimentos, como o operário, o feminista e o estudantil, por exemplo. Mas faltam ainda estudos em maior profundidade que revelem as marcas culturais e políticas deixadas pelas ações anticlericais no Brasil. Faltam também estudos comparativos que apontem em que medida esse comportamento – ou essa cultura política (?) – tenha sido menos radical no Brasil do que nos demais países da América Latina. De qualquer forma, o que procurei evidenciar foi que existiram, a todo o tempo, críticos vorazes, às relações entre a Igreja e o Estado e às tendências de formação de uma cultura clerical, na qual religião fosse o elemento recorrentemente utilizado para sacralizar a política e legitimar o poder.

Referências Bibliográficas

AGOSTINI, Ângelo (et. al.). *Cabrião*. Semanário humorístico editado por Ângelo Agostini, Américo de Campos e Antonio Manoel dos Reis, 1866-1867 (edição fac-similar). 2º ed. (rev. e amp.). São Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

ALMEIDA, José M. Gouvêa; MOURA, Sérgio Lobo. “A Igreja na Primeira República”. In: FAUSTO, Boris (org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III: O Brasil Republicano – 3º vol.: Sociedade e Instituições. São Paulo, DIFEL, 1985. pp. 321-342.

AZEVEDO, Thales de. *A Guerra aos párocos: episódios anticlericais na Bahia*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1991.

BALHANA, Carlos Alberto de Freitas. *Idéias em confronto*. Curitiba: Grafipar, 1981.

BARBOSA, Rui. “Prefácio” e “Introdução”. In: JANUS. *O Papa e o Concílio*. Tradução de Rui Barbosa. 3º ed. Rio de Janeiro: Elos: Livraria Almenara Editôra, s/d. vol. 1.

BEOZZO, José Oscar. “A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização”. In: FAUSTO, Boris (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III: O Brasil Republicano – 4º vol.: Economia e Cultura (1930-1964). São Paulo: DIFEL, 1984. pp. 271-341.

_____. “A Igreja frente aos Estados Liberais: 1880-1930”. In: DUSSEL, Enrique. *Historia Liberationis*. 500 anos de História da Igreja na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1992. pp. 177-222.

BOBBIO, Norberto [et. al.]. *Dicionário de política*. 11º ed. Tradução de Carmen C. Variale [et. al.]. Brasília: Editora da UnB, 1986. pp. 32-34.

BRASIL. CONGRESSO NACIONAL. *O Clero no Parlamento Brasileiro (1826-1829)*. Brasília: Câmara dos Deputados: Fundação Casa Rui Barbosa – MEC, 1978. 2º volume.

BRUNEAU, Thomas. C.. *Religião e politização no Brasil: a Igreja e o regime autoritário*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 1979.

CASTRO, Eduardo Goes de. *Os “Quebra-santos”: anticlericalismo e repressão pelo DEOPS/SP*. São Paulo: Humanitas, 2007.

CATROGA, Fernando. “O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911)”. In: *Análise Social*. Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Lisboa: ICS, v. XXIV, 1988. pp. 211-273.

CHÉLIZ, Maria Pilar Salomón. “Republicanism y rivalidad con el clero: movilización de la protesta anticlerical en Aragón 1900-1913”. In: *Studia Historica, Historia Contemporánea*. Salamanca: Universidad de Salamanca: Fundación Española de Historia Moderna, n. 17, 1999. pp. 211-229.

CORBIN, Alain (org.). *História do Cristianismo: para compreender melhor nosso tempo*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

COUTROT, Jacqueline. “Religião e Política”. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. 2º ed. Tradução de Dora Rocha. Rio de Janeiro: FVG, 2003. pp. 331-363.

DELUMEAU, Jean. *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*. Traducción de M. Candel. Barcelona: Labor, 1973.

DI STEFANO, Roberto. *Ovejas Negras*. Historia de los anticlericales argentinos. Buenos Aires: Editorial Sudamerica, 2010.

FRAGOSO, Hugo. “A Igreja na formação do Estado Liberal”. In: AZZI, Riolando [et. al.]. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo – Segunda Época, Século XIX*. 4º ed. Petrópolis: Vozes, 2008. pp. 143-253.

FRANCO, J. Eduardo. “Anticlericalismo e universo feminino: polémicas e estereótipos”. In: *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, ano VI, n. 11, 2007. pp. 257-270.

GAMA, Luís. *Diabo Coxo: São Paulo, 1864-1865 (edição fac-similar)*. Ilustrado por Ângelo Agostini. São Paulo: USP, 2005.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial: CNPq, 2002.

GOMES, Angela de Castro. *A Invenção do Trabalhismo*. São Paulo: Vértice, 1988.

ISAIA, Arthur César; HOMEM, Amadeu Carvalho (org.). *Progresso e Religião: A República no Brasil e em Portugal*. 1889. 1910. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007.

JUNQUEIRO, Guerra. *A Velhice do Padre Eterno*. Lisboa: Livraria Minerva, 2007. (e-book).

LAGRÉE, Michel. *Religião e Tecnologia: a benção de Prometeu*. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2002. (Coleção Ciências Sociais).

LALOUETTE, Jacqueline. “El anticlericalismo en Francia (1877-1914)”. In: *Ayer*. Revista de Historia Contemporánea. Madrid: Asociación de Historia Contemporánea, n. 27, 1997. pp. 15-38.

LAMOUNIER, Bolivar. “Formação de um pensamento político autoritário na Primeira República: uma interpretação”. In: FAUSTO, Boris (org.). 1985. *op. cit.* pp. 343-374.

LEÃO XIII. “*Litteras a vobis. A Igreja no Brasil (1894)*”. In: MARIN, Darci L. (org.). *Documentos de Leão XIII (1878-1903)*. Tradução de Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005. pp. 571-578.

LENHARO, Alcir. *Sacralização da Política*. 2º ed. Campinas: Papyrus: 1986.

LUSTOSA, Oscar Figueiredo. “Pio IX e o catolicismo no Brasil”. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis: Vozes, v. 40, 158, junho de 1980. pp. 270-285.

_____. *Igreja e política no Brasil: do Partido Católico à LEC (1874-1945)*. São Paulo: Loyola, 1983.

_____. (org.). *Os Bispos do Brasil e a Imprensa*. São Paulo: CEPEHIB: Loyola, 1983. (Cadernos de História da Igreja no Brasil, 2).

_____. (org.) *A Igreja Católica no Brasil e o Regime Republicano*. Documentos. São Paulo: CEPEHIB: Loyola, 1990. (Cadernos de História da Igreja no Brasil, 9).

MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1985)*. Tradução de Heloísa Braz de O. Prieto. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARIA, Julio. *A Igreja e a República*. Prefácio de Ana Maria Moog Rodrigues. Brasília: UnB: Câmara dos Deputados, 1891. (Biblioteca do Pensamento Político Republicano, vol. 9).

MARIANO, Ricardo. “Secularização na Argentina, no Brasil e no Uruguai: suas lutas no passado e no presente”. In: ORO, Ari Pedro (org.). *Religião e política no Cone Sul: Argentina, Brasil e Portugal*. São Paulo: CNPq, PRONEX: Attar Editorial, 2006. pp. 223-252.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero aos nossos dias*. III. A Era do Liberalismo. 2º ed. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2005.

MEDEIROS, Sabrina; SILVA, Francisco Carlos T. da; VIANNA, Alexandre (org.). *Dicionário Crítico do Pensamento de Direita: Idéias, Instituições e Personagens*. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2000.

MELLO, Maria Tereza Chaves de. *A República Consentida*. Cultura democrática e científica do final do Império. Rio de Janeiro: ANPUH: FGV: EDUR, 2007. pp. 93-155.

MICELI, Sérgio. *A Elite Eclesiástica Brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

MONTEIRO, Vanessa Cristina. *A querela anticlerical no palco e na imprensa: Os Lazaristas*. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária). Campinas: UNICAMP, 2006.

NABUCO, Joaquim. *A Invasão Ultramontana*. Discurso pronunciado no Grande Oriente Unido do Brasil no dia 20 de maio de 1873. Rio de Janeiro: Typographia Franco-Americana, 1873.

OLIVEIRA, Walter da Silva. *Narrativas à luz d'A Lanterna*. Anticlericalismo, anarquismo e representações. Dissertação (Mestrado em História). São Paulo, PUC-SP, 2008.

ORO, Ari Pedro. “Religião e política no Brasil”. In: ORO, Ari Pedro (org.). 2006. *op. cit.* pp. 75-156.

PIKE, Frederick B.. “O Catolicismo na América Latina de 1848 aos nossos dias”. In: AUBERT, Roger (org.). *Nova História da Igreja*. A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno. Volume V. Tomo II. Tradução de Almir R. Guimarães e Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1976. pp. 119-175.

POULAT, Émile. “Catolicidade e Modernidade: um processo de exclusão mútua”. In: *Concilium*: Revista Internacional de Teologia. Petrópolis: Vozes, vol. 224, 1992.

RAMOS, Maria Dolores. “La República de las librepensadoras (1890-1914): laicismo, emancipismo y anticlericalismo”. In: *Ayer*. Revista de Historia Contemporánea. Madrid: Asociación de Historia Contemporánea, n. 60, 2005. pp. 45-74.

RÉMOND, René. *L'Anticlericalisme em France*. De 1815 à nos jours. Paris: Éditions Complexe, 1976.

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

RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.). *A Igreja na República*. Brasília: UnB: Câmara dos Deputados, 1981. (Biblioteca do Pensamento Político Republicano, vol. 4).

SERBIN, Keneth P.. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja no Brasil*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia das Letras, 2008. pp. 19-202.

SOUZA, Ricardo L. de. “O anticlericalismo na cultura brasileira: da colônia à república”. In: *Revista de Ciências Humanas*. Florianópolis: UFSC, n. 37, abril de 2005. pp. 175-200.

THROWER, James. “O ateísmo moderno”. In: *Breve História do Ateísmo Ocidental*. Tradução de Ana Mafalda Tello e Mariana Pardal Monteiro. Lisboa: Edições 70, 1982. pp. 103-142.

VILLAÇA, Antonio Carlos. *História da questão religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

_____. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa contra a Igreja: da Razão ao Ser Supremo*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.