

## O anticlericalismo na cultura brasileira: da colônia à república\*

*Ricardo Luiz de Souza*<sup>1</sup>

Universidade Federal de Minas Gerais

### Resumo

Este texto tem como objetivo identificar os parâmetros básicos da crítica à Igreja Católica no contexto da cultura brasileira, identificando alguns de seus fundamentos e articulando-a com episódios históricos específicos, nos quais tal crítica tornou-se mais nítida e atuante. Tenta identificar em linhas gerais, assim, os contornos de um anticlericalismo brasileiro.

**Palavras-Chave:** Igreja, clero, cultura, religião.

### Abstract

This paper aims to identify basic parameters of the criticisms addressed to the Catholic Church in the context of Brazilian culture. It tries to identify some of the foundations of those criticisms and to connect them with particular historic episodes, in which such criticisms became clearer and more effective. Thus, this paper tries to identify in broad lines the profile of a Brazilian anti-clericalism.

**Keywords:** Church, clergy, culture, religion.

\*The anti-clericalism in the Brazilian culture: from the colony to the republic

<sup>1</sup> Endereço para correspondências: Rua Madressilva, 781/04, Bloco B, Esplanada, Belo Horizonte, MG, CEP 30280-180 (riclsouza@uol.com.br).

*A minha dignidade humana proíbe entregar-me às suas práticas papistas.*

*Thomas Mann - A montanha mágica*

### **Introdução**

O anticlericalismo brasileiro tomou formas diversas ao longo do tempo: críticas reformistas de clérigos, críticas de protestantes ao catolicismo luso-brasileiro, críticas políticas da relação Igreja-Estado, críticas de agnósticos ou ateus a crenças católicas, práticas sociais difusas combatidas pela Inquisição; diferentes formas de manifestações anticlericais, que entendo como críticas mais ou menos amplas à atuação da Igreja Católica, não necessariamente derivadas de uma postura anticristã ou irreligiosa.

Estudá-lo em um período histórico de longa duração implica ter em mente tal diversidade, bem como a diversidade de campos sociais a partir dos quais ele se manifestou. Não implica, por outro lado, em reconhecer tendências e movimentos estruturados historicamente que tenham tido o anticlericalismo como eixo e, sim, em estudar uma prática social difusa e uma mentalidade recorrente que reapareceram com maior ou menor vigor em diferentes episódios históricos. E é preciso distinguir, ainda, anticlericalismo e irreligiosidade, com o período colonial presenciando um anticlericalismo difuso e condenado como herético pela Inquisição, mas sem ser marcado, ainda, por uma irreligiosidade que iria disseminar-se apenas durante o Império, sem, contudo, jamais tornar-se popular.

### **Colônia**

A título de comparação: a blasfêmia foi, no México, durante o período colonial, o crime mais comum praticado pelos escravos aos olhos da Inquisição (VILLA-FLORES, 2002, p. 442). Já no Brasil, os diferentes atores que adotaram posturas críticas ou indiferentes em relação aos símbolos cristãos - o que se entendia, na época, como blasfêmia - não organizaram-se a partir de movimentos heréticos nem cismas organizados, muito menos protagonizaram discussões teológicas às quais o catolicismo colonial nunca foi afeito. Mas produziram, durante o período, reações individuais de blasfêmias e apostasias que indicavam, porém, um fermento de rebeldia perante a autoridade eclesiástica e seus dogmas.

Tivemos assim, nas Denúncias, recusas à existência de um Juízo Final e crenças na santificação pelo suicídio após o sacramento, assim como (o que lembrava o marcionismo) na impassibilidade e imortalidade do corpo de Cristo (Omegna, 1971, p. 155). E um depoimento de 1654 registrou, em Salvador, a substituição da coroa de espinhos por uma coroa de cornos por parte de *maus cristãos* (Cascudo, 1984, p. 154).

Por outro lado, o anticlericalismo de setores das elites intelectuais – não sendo possível neste momento histórico, como em nenhum outro, tratarmos tais elites de forma homogênea no que tange à sua religiosidade e postura perante a Igreja – já era perceptível entre os intelectuais que absorviam, principalmente em Minas e na Bahia do século XVIII, as idéias enciclopedistas e iluministas, estruturando uma consciência, se bem que clandestina, mentalidade anticlerical.

Ao mesmo tempo, momentos de tensão como a insurreição baiana de 1798 tornaram-se propícios para manifestações anticlericais e deixaram vir à tona um latente sentimento de rejeição à influência católica, que demonstrava sua presença, por exemplo, quando um tenente afirmava, no momento de seu casamento e na presença do padre, dispensar o ritual da igreja, bastando sua vontade de noivo, ou quando um cabo recusava-se a descobrir-se na presença do viático levado por um sacerdote (Ruy, 1970, p. 47). Ou ainda, expressa em frases como esta, proferida por um dos envolvidos no levante: “Isto de religião é peta, devemos todos ser humanos iguais, livres de subordinação” (Matos, 1998, p. 115).

Foram atitudes isoladas que tiveram o dom, ainda, de provocar a indignação geral. Mas foram atitudes de contestação que indicavam um processo de ruptura que tomou a Igreja como alvo, por vê-la como parte integrante do sistema a ser combatido. Tanto que a ruptura com Roma chegou a fazer parte dos princípios revolucionários de 1798, objetivando-se a criação de uma igreja brasileira, a “Igreja Americana”. E neste contexto, lembra Ruy, “merecem um estudo especial, ainda não feito, as tendências separatistas agitadas no último quartel do século XVIII, no que concerne à religião” (Ruy, 1970, p. 97).

A Inconfidência Baiana ocorreu em uma Salvador onde manifestações anticlericais eram cada vez mais comuns, e não pode ser compreendida sem elas. Simplesmente, o estatuto colonial e a hierarquia eclesiástica confundiam-se de forma inseparável na mente dos insurretos, de tal forma que atacar um correspondia a atacar a outra.

Assim, dogmas católicos como a Eucaristia foram negados e nichos foram apedrejados à noite, no momento em que era celebrado o Ofício divino (Jancsó, 2001, p. 368). Como conclui Jancsó, ainda, “na Bahia dos anos finais do século XVIII, percebe-se nitidamente que a crítica ao status quo valia-se das oportunidades que a permanente reiteração dos rituais da Igreja oferecia para as exteriorizações de descontentamento com a situação vigente” (Jancsó, 1997, p. 417). Contestar as práticas ligadas à Igreja Católica era uma maneira, assim, de contestar os padrões sociais dominantes e, geralmente, excludentes em relação aos contestadores.

O anticlericalismo presente no final do século XVIII, na Bahia, não foi, ainda, apenas um fenômeno passageiro, deixando marcas na sociedade baiana das décadas seguintes, visíveis a partir de um relativo abandono de certas práticas religiosas. Diminuíram o número de testadores que pediam intercessão aos santos, diminuíram o número de irmãos que pediam o acompanhamento de irmandades. Tais fatores não estavam ligados de forma direta às consequências da Inconfidência Baiana, mas estavam ligados aos mesmos fatores culturais que a tornaram possível, qual seja o advento de idéias liberais, o enfraquecimento de poderes tradicionais, a secularização de instituições e comportamentos (Reis, 1991, p. 224).

Não é possível neste contexto, porém, confundirmos anticlericalismo com irreligiosidade, a não ser em setores específicos das elites. As camadas populares ainda eram profundamente religiosas, e todo seu cotidiano era estruturado a partir de diversas práticas ligadas à religião. E a Inconfidência Baiana, de resto, foi anticlerical, mas não antireligiosa, tanto que foi descoberta, na ocasião, uma carta endereçada ao prior dos carmelitas descalços da Bahia, na qual este era proclamado “futuro geral em chefe da Igreja baianense” (Priore & Venâncio, 2001, p. 182).

Afinal, anticlericalismo e irreligiosidade não caminharam necessariamente juntos, sendo perfeitamente possível proclamar as virtudes do cristianismo e adotar uma postura anticlerical sem ser, necessariamente, protestante. Saint-Just, entre tantos outros, o fez: “O desprezo pelas coisas do mundo, o perdão das injúrias, a indiferença pela escravidão ou pela liberdade, a submissão ao jugo dos homens sob pretexto de que é o braço de Deus que o faz pesado, nada disso é o Evangelho, mas seu disfarce teocrático” (Saint-Just, 1989, p. 82). Por outro lado, e tomando um exemplo propositalmente distante, Mário de Andrade menciona a irreverência com a qual os padres são tratados na literatura de cordel,



o que não implicaria, contudo, em anticlericalismo. Para ele, “o povo respeita no geral o padre, como respeita qualquer “seu dotô”, mas se desforra na poesia do respeito místico que tem pelos que lidam com incenso, com papeladas ou drogas, que são formas de feitiçaria” (Andrade, 1965, p. 19).

Os diferentes agentes históricos que defenderam idéias anticlericais partiram de alguns aspectos específicos para justificarem-se. Foram feitas, por exemplo, críticas à Igreja ao longo dos séculos XVIII e XIX referentes ao fato da instituição ser possuidora de imensas propriedades fundiárias, transformando-se, com isto, em obstáculo ao desenvolvimento da agricultura, e criando um clima adverso em certas áreas em relação, por exemplo, aos beneditinos, proprietários de grandes áreas e grandes arrendatários, o que levantava a inevitável hostilidade dos grandes proprietários.

E tal crítica fere um aspecto central das idéias anticlericais, principalmente em sua vertente antijesuítica. O antijesuítismo embasou-se, entre outros fatores, na crença a respeito da riqueza da Igreja. Ele teve origens no período colonial e raízes na fama de grandes potentados da qual os inicianos desfrutaram durante todo o período (se merecida ou não, não vem aqui ao caso). De qualquer forma, Pombal utilizou-se largamente de tal fama para levar adiante sua campanha, enfim bem sucedida, contra a Companhia (Prado, 1945, p. 249). Era, afinal, uma campanha com larga ressonância popular.

Tal crença havia se consolidado perante a população já no primeiro século da colonização portuguesa, como atesta Nizza da Silva: “À medida que o século XVI ia avançando, os bens e rendas dos jesuítas iam-se tornando mais evidentes para a população, e a sua imagem de missionários vivendo pobremente de esmolas dificilmente se mantinha” (Silva, 1992, p. 398). Criou-se um processo histórico, desta forma, no qual os jesuítas surgiram como concorrentes dos colonos no desenrolar de suas atividades econômicas, o que gerou atritos e críticas em setores muito distantes da salvação de almas.

Muitos foram os pretextos para que a hostilidade contra os jesuítas fosse desencadeada, desde textos escritos por ocasião do terremoto de Lisboa até o suposto envolvimento destes em uma rebelião no Porto em 1756, passando pela questão das reduções jesuíticas (Jaeger, 1965, p. 119-125). Criou-se uma política de liquidação da influência jesuítica,

a partir de um contexto bem mais amplo: “Era do papel hegemônico da Igreja em relação às instâncias ideológicas do Estado que se tratava na verdade” (Falcon, 1982, p. 378), tendo sido o antijesuitismo elemento de grande importância e considerável longevidade no anticlericalismo brasileiro.

O antijesuitismo permaneceu atuante inclusive durante o Império. Resende de Carvalho assinala, por exemplo, na obra de Rebouças, traços de crítica ao ultramontanismo coloridos do antijesuitismo de larga tradição na cultura brasileira, e menciona um trecho do autor no qual este ressalta a influência ultramontana no Brasil, bem como sua luta contra ela: “É contra a liberdade e a independência que luta desde séculos a hedionda teocracia, que só quer imbecis e fanáticos, servos e mendigos, seres embrutecidos, cadáveres ambulantes: perianae ac cadaver, como dizia a feroz fórmula dos jesuítas” (Carvalho, 1998, p. 212).

Finalmente, em 1890, Rui Barbosa - o Rui que marcaria sua posição anticlerical ao traduzir *O papa e o concílio*, de Johann Dollinger, acrescido de introdução de sua autoria, e que, em 1903, assinalaria seu retorno à fé católica com o discurso do Colégio Anchieta - incluiu no projeto de separação entre Igreja e Estado que se converteria em lei um parágrafo em que se era mantida a exclusão da Companhia de Jesus de todo o território nacional, movido, certamente, por idéias semelhantes às que Bernardo Vasconcelos defendera décadas antes, ainda no período regencial. Ali, referindo-se à Companhia, Vasconcelos afirmava:

*Eu não folhearei agora a horrorosa história dessa sociedade, os seus estragos são tantos, tão grandes e tão recentes, que ainda deles se conserva viva a memória; nenhum dos ilustres membros dessa augusta Câmara ignora o veneno de suas doutrinas, dessas restrições mentais, regicídios e de mil outros atentados contra a ordem social* (Vasconcelos, 1978, p. 176).

E o anticlericalismo colonial, por outro lado, gerou reações. A Coroa estipulou e escalonou meticulosamente as penas concernentes ao crime de blasfêmia, que incluíam açoites, multas e degredos para a África (Lara, 1999, p. 58-63). Ele foi, ainda, alvo permanente da Inquisição,

mas foi, ao mesmo tempo, alimentado por ela, em um processo descrito por Laura de Mello e Souza, que sintetiza: “A ira contra a Inquisição não dizia respeito apenas ao temor infundido por suas práticas terríveis, conhecidas de todos, hóspedes constantes das suas imaginações aterradoras. Traduzia a má vontade, a irritação popular contra a religião oficial” (Souza, 1989, p. 101).

Não é possível, ainda, pensarmos a religiosidade colonial como monoliticamente católica. A par de inúmeros sincretismos, manifestações de críticas e contestações às idéias, crenças e ritos católicos surgiram recorrentemente durante todo o período, embora tais manifestações tenham se dado, comumente, na esfera do cristianismo. O anticlericalismo colonial não derivou, a não ser no seio das elites e ainda assim no final do período, para a crítica da religião em si.

De qualquer forma, blasfemava-se muito no período. Blasfemava-se contra a Virgem Maria, sua virgindade era negada e afirmava-se ter tido ela outros filhos. Um jogador, ao jogar os dados, gritava “Mija Maria”, o finado marido de uma mameluca teria jurado pelo “coninho de N. Senhora”, outro chegara a “considerar N. Senhora má mulher” e, no interior da Bahia, um certo José de Sousa Ribeiro afirmava, quando ocorria uma trovoada e alguém pedia por Nossa Senhora: “Cala-te, não chames esta puta que não tem poder nenhum na trovoada” (Mott, 1988, p. 169). Em todas estas manifestações, Cristo é relativamente poupado das blasfêmias, que adquiriam uma conotação nitidamente erótica: é como se, atacando a crença na Imaculada Conceição, fossem as inúmeras interdições ligadas à sexualidade e impostas pela Igreja Colonial que constituíssem o verdadeiro alvo.

A religiosidade colonial deu, assim, permanentes mostras de ambiguidade. Mesmo em locais como os oratórios, consagrados à devoção familiar, registraram-se casos de blasfêmia e desvio de conduta, como no caso da mãe denunciada por permitir que suas duas filhas de dez anos celebrassem missas junto a ela com as mesmas cerimônias da Igreja, ou no caso da escrava que separava Jesus crucificado da imagem da Virgem, para que estes não se beijassem e não tivessem filhos (Mott, 1997, p. 167). A irreligiosidade, portanto, não prosperou durante a Colônia, mas o anticlericalismo surgiu, muitas vezes, nos lugares mais inesperados.



## Império

As manifestações anticlericais ocorridas durante o período colonial legaram à Igreja do século XIX uma questão que permaneceu por resolver: até que ponto seria possível ser católico sem adequar-se às normas do catolicismo oficial ou, mesmo, contestá-las? A própria Igreja teve dificuldade em responder a essa pergunta e faltou a ela o poder para dar uma resposta conclusiva; talvez tenha faltado mesmo o interesse, na medida em que ela necessitava do pluralismo que abrigou manifestações religiosas mais ou menos distantes da ortodoxia para enfrentar setores sociais que eram decididamente anticlericais.

E a crítica à Igreja Católica, durante o Império, assumiu diversas formas. Monges e frades, por exemplo, foram alvos constantes de idéias anticlericais, o que Kidder e Fletcher, entre outros, exemplificaram ao narrarem um diálogo com um grupo de estudantes em frente a um mosteiro em São Paulo. Concordando com a desnecessidade de tantos mosteiros no Brasil salientada pelos viajantes norte-americanos, um dos estudantes afirmou: “Não, Sr., não necessitamos de nada disso; nós aprovamos o que o Rei da Sardenha fez há pouco com os conventos” (Kidder & Fletcher, 1941, v. II, p. 69).

O estudante mencionado por Kidder e Fletcher não foi, ainda, um personagem isolado. Refletiu toda uma postura crítica referente ao monasticismo, postura esta que foi, desde a Colônia, característica básica do anticlericalismo brasileiro, sendo os mosteiros e conventos vistos, muitas vezes, como instituições inúteis, perniciosas e dispendiosas. Já durante o século XVIII, D. Luís da Cunha preocupava-se com a questão e criava um projeto que buscava restringir a expansão de ambos, bem como dificultar sua ação e o recrutamento de seus membros, estipulando a idade mínima de 25 a 30 anos para que pudessem professar.

O anticlericalismo do estudante foi prontamente corroborado, aliás, pelos autores, que viam na ação da Igreja apenas um instrumento da ignorância. Foi a influência católica, afinal, que manteve Portugal imerso no atraso, segundo eles, em comparação com um país como a Holanda. E eles concluem a comparação: “Aquela nação se distingue pela sua tolerância e inteligência; esta, sob a sombra crescente do Papado, tem, mesmo na última metade do século XIX, manifestado estreiteza de vistas e intolerância, e a sua população, em média, é a mais ignorante da Europa” (Kidder & Fletcher, 1941, v. I, p. 52).



À conclusão semelhante chega Maximiliano, outro viajante, desta vez alemão, associando influência católica e predomínio da ignorância. Desta vez, ele se refere ao predomínio católico no setor educacional, e salienta a necessidade de proliferação de escolas leigas, salientando, contudo: “Tais escolas são de todo inexistentes. Padres arrogantes, a que tanto falta a energia quanto a vocação para o ensino e a educação do povo, têm, pelo contrário, contribuído ativamente para recalcar a razão sadia e o exercício do raciocínio, e impedir o progresso intelectual” (Maximiliano, 1940, p. 197).

Um terceiro viajante, finalmente, aborda o mesmo tema, salientando, novamente, a concordância entre seu ponto de vista e o ponto de vista das elites brasileiras. Segundo Burton:

*Os brasileiros sensatos têm aversão à universidade eclesiástica, com seu currículo de Trivium e Quadrivium; onde a juventude aprende, nos exercícios espirituais, o desprezo pelas questões mundanas; onde a política está sujeita à religião; onde o Estado se torna servo da Igreja, que inculca, a crença incontestada, a obediência cega, a austeridade, o ascetismo e a humildade (Burton, 1976, p. 157).*

Por outro lado, ateus foram raros em pleno regime patriarcal, a ponto de Gilberto Freyre mencionar um certo Presciano Accioly Lins, senhor de engenho pemambucano, como figura rara por ser ateu e republicano no meio de “um patriarcalismo se não devoto, pelo menos temente a Deus e amigo dos santos e do Imperador” (Freyre, 1951, p. 46). Mas a mentalidade patriarcal não aceitou a influência católica com facilidade. Já no século XX, mães e filhos beijariam as mãos do sacerdote, mas o chefe de uma família patriarcal, jamais. Isso seria rebaixar sua autoridade perante uma autoridade inferior.

É preciso, por sua vez, distinguirmos entre o anticlericalismo que definiu como nocivo o papel desempenhado pela Igreja como instituição na sociedade brasileira e as críticas ao comportamento do clero, críticas estas que não visavam a instituição hierárquica e partiram, muitas vezes, do interior da própria instituição; foram feitas, em síntese, pelos próprios sacerdotes. Foi o caso, por exemplo, das críticas formuladas por Feijó e da necessidade de mudanças por ele enfatizadas, a serem efetuadas no seio da própria Igreja:

*Não espereis da mesma Igreja a reforma de que ela necessita; a maior parte dos prelados, dos sacerdotes e mais ministros de culto tem se esquecido inteiramente dos seus deveres. Contentando-se com exterioridades, percebendo unicamente as vantagens do seu ministério, grande é o mal que ocasionam à religião: nenhum é o proveito que os povos tiram de tão pequenas somas, com que contribuem debaixo de diversos pretextos para a manutenção do mesmo culto (Caldeira, 1999, p. 88).*

O anticlericalismo jamais tomou-se popular, mas foi um sentimento que encontrou guarida entre intelectuais que viam na influência católica um empecilho à modernização ou, no máximo, algo a ser tolerado. Desta forma, Simão Bacamarte representa, em **O alienista**, uma elite irreligiosa e dotada de inflexível crença nos poderes da ciência: “A desavença existe, indisfarçavelmente, entre a religião e a ciência, o médico, de um lado, incréu larvado, e o padre, no outro, respeitoso aos títulos do sábio educado nas universidades européias” (Faoro, 1988, p. 438).

Bacamarte é ateu, mas não anticlerical. Difere, neste sentido, de um Tobias Barreto, igualmente crente nas virtudes da ciência, mas firmemente anticlerical, afirmando serem todos os bispos merecedores de “glorioso esquecimento”, e definindo a Igreja como uma indústria rentável e isenta de pagamento de impostos (Barreto, 1926, v. IV, p. 105).

E exemplificando o acirramento da mentalidade anticlerical, durante a Questão Religiosa os três semanários litografados cariocas deixaram as diferenças de lado e adotaram uma posição comum. **Semana Ilustrada**, **Vida Fluminense** e **O Mosquito** deram mostras do mesmo anticlericalismo, segundo Lima:

*O motivo de suas críticas e ataques não era realmente a significação política do ato de insubmissão aos poderes temporais, porém tinha outras raízes mais profundas, de verdadeiro anticlericalismo, aliás consubstanciado já, invariavelmente, desde o aparecimento da caricatura entre nós, pode-se dizer, na maior parte daquelas publicações (Lima, 1963, v. I, p. 243).*

A Igreja reagiu acentuando o catolicismo definido por ela como inerente ao povo brasileiro, com o Arcebispo Primaz, em Pastoral datada de 1874, mencionando o “povo eminentemente católico, que, com a maior amargura, lamenta que, nesta Terra de Santa Cruz, seja a Religião tão atrozmente vilipendiada” (Vilaça, 1975, p. 125).

Tal sentimento evoluiu para a adoção por parte de setores das elites, a partir de 1870, de um cientificismo muitas vezes ingênuo, que exerceu, porém, papel fundamental: rompeu com o beletismo imperante até então e buscou delimitar e afirmar a importância da ciência perante a religião. Tal cientificismo não foi necessariamente anticlerical, embora o fosse muitas vezes, mas adotou, comumente, o ateísmo como ponto de partida e princípio explicativo. João Tibiriça, pai de Jorge Tibiriçá, futuro governador de São Paulo, ilustrou tal mentalidade e tal atitude, e o biógrafo de seu filho o descreve:

*Filho de uma terra de conhecida religiosidade, João Tibiriça, que recebera ensinamentos católicos, proclamava-se francamente ateu e materialista. Via o mundo regido totalmente pelas leis que governavam a substância e se traduzem em fenômenos físicos palpáveis e mensuráveis. Rejeitava, porém, de forma terminante, todas as crenças baseadas na aceitação de um princípio divino e todas as doutrinas místicas ou relacionadas com poderes sobrenaturais (Soares Júnior, 1958, v. I, p.92).*

E, no período, as relações entre Estado e Igreja complicaram-se, não tendo tais relações nunca sido, contudo, propriamente calorosas, com Pedro II sempre estando longe de ser um católico fervoroso, mantendo uma religiosidade apenas externa e aparente. E se os republicanos acusavam a igreja ou, no mínimo, setores do clero de tendências monarquistas, durante o Império a eclosão da Questão Religiosa evidenciou a distância entre o trono e o altar. Da mesma forma, neste período, o clero foi acusado de envolver-se em motins e revoltas, o que levou, por exemplo, o Visconde do Rio Branco a expulsar, em 1874, todos os jesuítas estrangeiros do Brasil por considerá-los envolvidos no movimento quebra-quilos.

O anticlericalismo das elites intensificou-se durante o período a ponto de um representante e defensor da reação católica que teria início no Império com D. Vital - reação que estaria no cerne da Questão Religiosa - deplorar o anticlericalismo e ceticismo das elites imperiais, definindo o Império como um período de declínio para a Igreja. Segundo o Padre Júlio Maria:

*Racionalistas, materialistas, ou cétricos - tais eram, em grande parte, os homens que dirigiam a sociedade brasileira do último tempo do Império... Comparado à colônia, que, como eu disse, foi o esplendor, o Império foi, pelo regalismo, pelo enfraquecimento das ordens religiosas, pelo desprestígio do clero, pela rapidez da reação católica na questão religiosa, e, finalmente, pelo racionalismo e ceticismo das classes dirigentes - a decadência da religião (Maria, 1981, p. 102).*

A crítica anticlerical e republicana ao período imperial deu ênfase, principalmente, ao que foi considerado um fator especial de atraso, qual seja a influência católica sob o sistema de ensino vigente durante o Império, influência esta posta pelos republicanos em termos de virtual monopólio. Priorizando o ensino religioso em detrimento do ensino laico, o Império teria comprometido todo o processo de difusão de conhecimento que os republicanos sempre definiram como peça central em seu ideário. Foi a crítica, por exemplo, que Quintino Bocaiúva fez ao orçamento francês de 1828, no qual, lembrou ele, “em 33.175,00 francos destinados aos negócios eclesiásticos destacava-se para a instrução pública apenas a soma de 1.825.000 francos!” (Bocaiúva, 1986, V. I, p. 516). Não se trata, evidentemente, de uma crítica feita diretamente ao Império Brasileiro, mas trata-se de uma crítica que enquadra-se no tom geral do período.

Ao mesmo tempo, autores como Joaquim Nabuco e Rui Barbosa, cada um anticlerical a seu modo no período da Proclamação e ambos reconciliados com a Igreja, cada um a seu modo, no final de suas vidas, desejaram a criação, no Brasil, de um novo tipo de catolicismo, mais racional e mais adequado aos novos tempos: um catolicismo no qual as tradições festivas, as inumeráveis novenas, procissões e festas não teriam mais vez (Freyre, 1959, v.II, p.522). Um catolicismo, enfim, visto como europeizado e livre de superstições.



Onde o anticlericalismo manifestou-se, portanto, com maior nitidez durante o período foi no seio do republicanismo. De fato, o movimento adotou uma postura fortemente anticlerical, embora contasse com adeptos católicos cuja opinião precisava ser levada em conta. Durante a Questão Religiosa, os republicanos hesitaram entre o apoio aos maçons, que poderia ser entendido como apoio ao governo, e o apoio à Igreja, visto afinal como impossível devido ao anticlericalismo latente no seio do movimento. A separação entre Igreja e Estado - pano de fundo de toda a questão religiosa - constituiu-se em dogma para o movimento, mas a crítica republicana à Igreja foi, muitas vezes, além deste aspecto e feriu a instituição em si. Desta forma, **A República**, jornal republicano, referiu-se, durante o decorrer do episódio, ao catolicismo:

*Das várias seitas que tem empreendido o domínio das nações, pela escravização da consciência, nenhuma tem mostrado mais tenaz vitalidade do que a católica... Com a disciplina para a consciência, com o dogma para a razão pensou o catolicismo ter neutralizado as duas mais poderosas forças da entidade humana (Borhrer, s.d., p. 253.3).*

Os princípios republicanos perante a Igreja podem, de resto, ser sintetizados a partir de manifesto escrito por republicanos paulistas como Campos Salles e Bernardino de Campos durante a Questão Religiosa:

*Abolição do caráter oficial da religião católica, e a desvinculação da Igreja do Estado; separação entre o ensino secular e o religioso; instituição do casamento civil, em prejuízo do religioso, "conforme o rito particular dos cônjuges", secularização dos cemitérios e sua administração pelos municípios; "instituição do registro civil de nascimentos e óbitos" (Debes, 1978, p. 126).*

Assim como o republicanismo, o liberalismo imperial foi majoritariamente anticlerical. As principais medidas tomadas após a Proclamação já constavam do programa do Partido Liberal, a partir de aditamento feito em 1877 ao seu programa de 1869, onde se propunha o registro civil

dos nascimentos e óbitos, o contrato civil obrigatório de casamento, a secularização dos cemitérios públicos e a liberdade plena de religião com seu culto externo e público.

De fato, o liberalismo brasileiro tornou-se anticlerical por definição, de modo que fazer a crítica do ultramontanismo tornou-se obrigação de todo pensador liberal. Tavares Bastos, por exemplo, seguiu-a a risca, transformando-se, talvez, na mais acabada expressão deste anticlericalismo, recusando à Igreja o próprio direito de reclamar da intervenção da Coroa em seus negócios enquanto o padroado fosse mantido, e definindo os seminários como “verdadeiros focos de fanatismo e materialismo” (Bastos, 1938, p. 103.4).

Também a imprensa liberal foi recorrentemente anticlerical, servindo como exemplo um jornal como **O Liberal do Pará** que, em plena Questão Religiosa tinha sua leitura proibida por parte dos fiéis pelo bispo do Pará, que relatava ter o jornal afirmado serem todos os dogmas papais mera invenção do papa (Vieira, 1980, p. 304).

E, finalmente, ser maçom não era, necessariamente, ser anticlerical, embora setores expressivos da hierarquia católica assim o considerasse. A divergência entre maçonaria e Igreja Católica deu-se a partir de uma divergência fundamental entre os projetos desenvolvidos por ambas as instituições, divergência esta sintetizada por Colussi: *De um lado, a maçonaria, imbuída do ideário liberal é cientificista; de outro, a política ultramontana católica pretendendo impedir a consolidação do processo de laicização da sociedade ocidental* (Colussi, 2003, p. 110). Mas ser maçom era uma maneira de, sem deixar necessariamente de ser católico, buscar uma saída em relação ao conservadorismo na Igreja Católica. Não podemos definir, portanto, a maçonaria como anticlerical; a Igreja que era antimaçônica.

A Questão Religiosa constituiu-se na principal manifestação política do anticlericalismo imperial. É preciso não vermos o conflito como o mero confronto entre defensores da separação entre Igreja e Estado, de uma lado, e defensores da manutenção ligados à Igreja de outro, uma vez que a Questão Religiosa impulsionou, dentro da própria Igreja, um processo de romanização que, aliás, não se restringiu ao Brasil e, a partir do qual, importantes setores do clero passaram a ressaltar seu vínculo com Roma em detrimento do vínculo com o Estado. Surgiram, neste contexto, episódios como a recusa de Dom Joaquim José Vieira,

bispo do Ceará, em cumprimentar Pedro II durante uma recepção, por este ter mandado prender bispos antimaçônicos durante a questão religiosa (Cava, 1976, p. 35). Também em relação à Igreja, portanto, esta questão significou uma ruptura com o Império.

A Questão Religiosa refletiu uma postura crítica referente à Igreja que ultrapassou, em muito, um mero conflito entre maçons e sacerdotes, sendo o anticlericalismo uma atitude e um ponto de vista disseminados entre as elites brasileiras pelo menos já desde meados do século, servindo a Questão, neste sentido, como elemento catalisador. Era toda a relação entre Igreja e Estado, era a própria inserção da Igreja na sociedade brasileira e seu status institucional que estavam em questão; uma discussão que não nascera ali, mas que vinha já da Colônia e intensificara-se a partir da Constituinte de 1823, tomando como base o papel privilegiado outorgado à Igreja a partir de então. De fato, a Constituinte estipulou que as religiões não cristãs seriam apenas toleradas, implicando o seu exercício na inibição dos direitos políticos. Estipulou, ainda, ser a religião católica apostólica romana a religião estatal, bem como a única a ser mantida pelo Estado. E, neste processo, o ensino do latim chegou a ser criticado, durante o Império, como sinal de atraso e influência clerical. Ao mesmo tempo, críticos da Igreja alertavam para a corrupção e ignorância do clero, com membros do próprio clero fazendo eco a tais críticas.

Neste contexto, foram feitos, durante o Império, ensaios de secularização do ensino, de que foram exemplo a criação do Colégio Pedro II e a criação dos cursos de direito, tendo a o curso de Olinda nascido do antigo seminário existente no município, herdando, aliás, sua biblioteca; a única disponível para os estudantes durante largos anos. No período, enfim, foram plantadas as sementes do forte anticlericalismo registrado após a Proclamação. O que era apenas uma mentalidade basicamente restrita a certos setores da elite institucionalizou-se a partir deste momento histórico.

## **República**

A Proclamação foi o único momento da história do Brasil no qual um movimento político majoritariamente anticlerical e cujos líderes eram em sua maioria ateus ou agnósticos foi bem sucedido e logrou alcançar o poder.

Diferentes países latino-americanos como Argentina, Chile e México passaram por um processo de secularização nas décadas de 1820 e 1830 que incluiu medidas como a abolição dos dízimos e das ordens religiosas e o confisco das propriedades eclesiásticas (Lobo, 1970, p. 16). No Brasil, tal processo ocorreu com um atraso de décadas, mas o anticlericalismo republicano primou pela observância da recente separação entre Igreja e Estado, investigando eventuais subsídios estatais à membros da Igreja e defendendo a laicização do ensino.

Criou-se com isso uma situação política altamente desvantajosa para a Igreja que, também pela primeira na história do país (se descontarmos a expulsão dos jesuítas, que visou uma ordem e não a instituição como um todo) se viu na defensiva e teve que reagir a partir daí. Uma posição, ainda, agravada por todo um passado recente de hostilidade do clero à maçonaria, origem comum de boa parte dos republicanos, o que não significa, ainda, que a Igreja vivesse em boas relações com o regime anterior. Como acentua Sérgio Buarque, referindo-se ao período anterior à Proclamação, “falava-se de padres que criticavam o governo em todas as oportunidades, no púlpito, no confessionário, na prática doméstica, certamente na imprensa religiosa, e a alegação de que o país se achava sujeito à maçonaria era, em todas essas críticas, inevitável refrão” (Holanda, 1972, p. 287).

A nova mentalidade contribuiu, ainda, para acirrar antigas divergências, com o conflito entre maçonaria e Igreja ganhando considerável virulência no período. Temos, assim, Saldanha Marinho, deputado maçom, vociferando, da tribuna, contra a “perversidade dos chefes da Igreja Católica e seus esbirros”, e temos o Pe. João Esberard escrevendo em artigo publicado no **Jornal do Comércio**: “A maçonaria, em seus antros infernais, acaba de aqular os seus cães raivosos contra a Igreja Católica!...” (Montenegro, 1972, p. 103).

A consequência prática da nova mentalidade e das novas medidas que nela se fundamentaram foi o fato da Igreja se ver sem o amparo estatal a partir de 1890, tendo, a partir da proclamação da liberdade de culto, de competir com outras confissões por um mercado religioso do qual detinha, até então, o monopólio legal. Teve, enfim, que sujeitar-se às agruras da livre competição, agravadas por um crescente anticlericalismo expresso por setores ligados ao novo regime.



Mas a Igreja não assistiu passivamente à escalada anticlerical republicana. Reagiu de diferentes maneiras como, por exemplo, através da tentativa efetuada por ultramontanos de retirar da bandeira o dístico positivista Ordem e Progresso, ou buscando celebrar de forma imponente, em 1897, o centenário do Padre Vieira. Por outro lado, em 1890, a Igreja buscou criar um *modus vivendi* com a República, elaborando uma Pastoral coletiva, na qual jurou fidelidade ao novo governo mas, ao mesmo tempo, exigiu total liberdade de ação.

Um autor baiano chamado Júlio César Leal publicou no **Jornal do Brasil** do dia 14/8/1897, na seção chamada Canudos, um artigo no qual o abandono dos fiéis pelo clero, preocupado apenas com a parte formal do culto, foi definido como causa do sucesso de Antônio Conselheiro junto a estes mesmos fiéis. E ainda, foi a perseguição movida pela Igreja a Conselheiro e seus seguidores, suas intrigas junto ao governo, definindo o beato como perigoso monarquista, e o temor de que seus templos permanecessem vazios que teriam levado a Igreja, enfim, a provocar e incentivar o ataque a Canudos. Na perspectiva de Leal, Canudos foi, antes de tudo, uma questão religiosa (Galvão, 1974, p. 80). E tal perspectiva ajuda a compreendermos o anticlericalismo no período posterior à Proclamação.

Vários republicanos desconfiaram da Igreja: viram, nela, uma instituição ligada à monarquia e refúgio de monarquistas, hostil à República. Esta foi a crítica, por exemplo, de Ferreira de Resende, escrevendo no alvorecer da República e expressando, como outros no período, seu anticlericalismo: “E como toda a força dos homens da igreja sempre se fundou na ignorância dos povos; um dos meios de que mais servem para se oporem à libertação nacional, é o de dizerem que a república, destruindo a monarquia, apenas o que pretende, é destruir a religião” (Resende, 1944, p. 431).

O positivismo foi a corrente que posicionou-se com mais desconfiança perante a Igreja. Miguel Lemos defendeu um projeto que proclamava a liberdade de culto no Brasil e lamentou o fato do Senado não tê-lo aprovado (Paim, 1981:22). Já Teixeira Mendes, em carta a Joaquim Nabuco, deplorou o que chamou de seu clericalismo e considerou-o incompatível com seu abolicionismo pelo fato de, segundo Mendes, a Igreja nada ter feito para impedir a restauração da escravidão no Ocidente, traçando um retrato impiedoso, ainda, do catolicismo brasileiro:

“O catolicismo, entre nós, está reduzido, quanto à massa popular, a puro fetichismo; e nas classes chamadas dirigentes a meras formalidades, alimentando a vaidade e a hipocrisia” (Paim, 1981, p. 30). E partindo do mesmo pressuposto, um positivista como Lauro Sodré negou ao brasileiro a condição mesma de católico:

*“E o Brasil passa por ser um país essencialmente católico. Completa ilusão! Não há quem o seja. A grande massa da população ignorante, que vós viveis a explorar é francamente fetichista... Católicos não os temos” (Sodré, 1997, p. 114).*

O positivismo saudou, ainda, a separação entre Igreja e Estado e a conseqüente instituição do casamento civil e secularização dos cemitérios, afirmando: “É, portanto, com justo motivo que podemos considerar a nossa pátria, no que diz respeito à liberdade religiosa, como a sede da situação ocidental a mais adiantada, sem falar na incomparável liberdade de discussão que gozamos a muito tempo” (Paim, 1981, p. 42).

Na sistematização de seu anticlericalismo, finalmente, os positivistas proclamaram seguir estritamente, como seria de se esperar, as idéias de Comte e, mais especificamente, seus estágios históricos. Viram, assim, a ciência vencendo inapelavelmente, a religião, definiram Cristo como apenas um grande filósofo e acentuaram a incompatibilidade entre o “pensamento teológico” e a modernidade. Mas, na moldura deste quadro, o povo brasileiro não foi incluído por ser historicamente retardatário, situando-se em um estágio histórico já ultrapassado. Para os positivistas, “espiritualmente, a massa popular está em estado mental que podemos caracterizar denominação de fetichismo católico” (Paim, 1981, p. 88). A conclusão é: quem conhece a ciência abandonou o teologismo, mas o povo a desconhece e deve ser governado por uma ditadura científica.

O anticlericalismo acentuou ainda, após a Proclamação, sua postura hostil em relação a Roma, e a Igreja passou a ser vista por setores republicanos como uma potência estrangeira a imiscuir-se nos negócios brasileiros. Mais que isto, tal sentimento chegou a promover agitações populares, como as que visaram “frades estrangeiros” ameaçados de deportação sumária e violenta pelos jacobinos mais exaltados (Martins, 1996, v. V, p. 440).

E temos, aqui, o aprofundamento de uma tendência. Bastide resalta a existência histórica, no Brasil, de uma tendência anti-romana que nunca rompeu, entretanto, com aspectos básicos do catolicismo brasileiro como o gosto pelas festas e aparatos, o culto aos santos e à Virgem; que sempre evitou resvalar para o protestantismo e que se expressou, por exemplo, na revolta dos alfaiares, onde surgiu a tendência para certo galicanismo brasileiro. Mas que sempre evitou a aberta ruptura com Roma e a declarada contestação de seus direitos. Neste sentido, lembra ele, ganha originalidade a “Igreja Católica Apostólica Brasileira” criada pelo Bispo de Maura em meados do século XX e estreitamente ligada aos ritos umbandistas, a ponto de comprar terrenos para que os negros aí celebrem suas “festas tão “nacionalmente brasileiras” (Bastide, 1972:334). Antecipou-se, aqui, a ruptura a nível bem mais amplo que seria promovida pelo neo-pentecostalismo, com a diferença evidente desta nova ruptura condenar também os ritos umbandistas..

As elites políticas brasileiras adotaram, nas primeiras décadas republicanas, diferentes formas de anticlericalismo. Estas iam da tentativa dos republicanos de criarem um espaço e uma racionalidade laica que excluísse a existência de qualquer vínculo entre instituições políticas e religiosas, buscando, entretanto, preservar a legitimidade da esfera religiosa, à negação mais ampla formulada pelos anarquistas, que viam na existência deste espaço simplesmente um instrumento de exploração e mistificação. De fato, o anticlericalismo - e não apenas no Brasil - foi traço comum aos pensadores do anarquismo - alguns dos quais aproximaram-se do movimento atraídos por essa característica de seu discurso (Gonçalves, 2003, p. 83).

Desta forma, pequenos jornais mineiros do final do século XIX elegiam a Igreja como alvo: “Ela era identificada com a superstição, o irracionalismo, o controle tirano da vida e do pensamento das pessoas” (Duarte, 1991, p. 34). E em 1901, Edgar Leuenroth fundou, em São Paulo, um semanário anticlerical chamado **A Lanterna**, e nele lemos em uma charge publicada em 1916: “O que urge fazer: enforcar o último rei com as tripas do último frade”.

O anticlericalismo republicano, por outro lado, não foi homogêneo, estruturando-se de formas diferentes em diferentes regiões e a partir de situações diversas. No Rio Grande do Sul, por exemplo, apoiou-se na inexistência de uma forte tradição religiosa no Estado e na inexistência de padres que, ocasionalmente, atuavam como coronéis -



figura comum no resto do país -, bem como de padres atuantes no Congresso em nome do Estado ou exercendo cargos no Executivo estadual. Durante toda a República Velha, padre gaúcho algum alcançou esta condição; ali, o anticlericalismo republicano aliou-se a sólidas tradições regionais (Love, 1981, p. 175).

Criou-se, enfim, após a Proclamação, como lembra Romano, uma nova 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. Edentre elas, os republicanos ressuscitam “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, 1979, p. 115.6).

Gilberto Freyre data, porém, o fim do anticlericalismo republicano. Segundo ele, “a República de 89 chegou ao fim da Presidência Venceslau Brás e ao começo da Presidência Epitácio Pessoa quase de todo depurada do anticlericalismo dos seus primeiros dias e sobretudo da época da propaganda, embora ainda prejudicada por algum jacobinismo” (Freyre, 1959, v. II, p.687).

É preciso, contudo, encararmos o fim do anticlericalismo anunciado por Freyre com ceticismo e reservas. Isto porque, nos anos vinte, o surgimento de uma nova elite da qual faziam parte, entre outros, Oliveira Viana, Azevedo Amaral e Anísio Teixeira, ao buscar na atividade intelectual um meio de ascensão social ligada, em maior ou menor grau, à esfera estatal, colidiu com a pretensão católica de orientar a atividade intelectual e manter sua influência na área educacional, cooptando e determinando, neste sentido, a ação estatal e buscando colocar a influência católica em xeque. Como acentua Micelli, “nas condições em que se encontrava o sistema de ensino nos anos 20, o Estado não poderia estender sua tutela ao campo educacional sem negociar as reformas previstas com a Igreja Católica que era o principal investidor e concorrente nessa área” (Micelli, 1979, p. 168). Acentuou-se, principalmente a partir dos anos 30, a rivalidade e disputa por espaço político entre o projeto pedagógico essencialmente laico do qual Teixeira ficou como símbolo e a tentativa católica, capitaneada principalmente por Tristão de Athayde, de manter intocada sua área de influência e atuação. O debate ainda não havia se encerrado.



Acentuou-se, principalmente a partir dos anos 30, a rivalidade e disputa por espaço político entre o projeto pedagógico essencialmente laico do qual Teixeira ficou como símbolo e a tentativa católica, capitaneada principalmente por Tristão de Athayde, de manter intocada sua área de influência e atuação. O debate ainda não havia se encerrado.

### Considerações finais

Temos, enfim, uma trajetória secular com um ponto de partida marcado por algumas manifestações esparsas de anticlericalismo funcionando como contraponto a uma religiosidade popular intensa que prevaleceria até a República. Mas que contrastaria cada vez mais, por sua vez, com a existência de elites onde o anticlericalismo ganharia força crescente durante o Império, até consolidar-se em um processo de secularização que seria institucionalizado após a República, mas que seria marcado, concomitantemente, pela transigência e negociação com o clero.

### Referências bibliográficas

- ANDRADE, M. de. *Aspectos da música brasileira*. São Paulo, Martins, 1965.
- BARRETO, T. *Obras completas*. Aracaju, Edição do Estado do Sergipe, 1926.
- BASTIDE, R. *Religiões africanas no Brasil*. São Paulo, EDUSP, 1972.
- BASTOS, T. *Cartas do solitário*. São Paulo, Nacional, 1938.
- BOCAIUVA, Q. *Idéias políticas*. Brasília/Rio de Janeiro, Senado Federal/Fundação Casa de Rui Barbosa, 1986.
- BOEHRER, G. C. A. *Da Monarquia à República: história do Partido Republicano no Brasil (1870-1889)*. Rio de Janeiro, MEC, s.d.
- BURTON, R. *Viagem do Rio de Janeiro a Morro Velho*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/EDUSP, 1976.
- CALDEIRA, J. (org.). *Diogo Antônio Feijó*. São Paulo, Editora 34, 1999.
- CARVALHO, M. A. R. de, *O quinto século: André Rebouças e a construção do Brasil*. Rio de Janeiro, Revan/IUPERJ/UCAM, 1998.

CAVA, R. D. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

COLUSSI, E. L. *Política se faz em muitos espaços...* Maçonaria, Igreja Católica e as idéias no Brasil do século XIX. In: *História: Tendências e Debates*, Num.3. Passo FUNDO, UPF Editora, 2003.

DEBES, C. C. *Salles: perfil de um estadista*. Rio de Janeiro/Brasília, Francisco Alves/INL/MEC, 1978.

DUARTE, R. H. *A imagem rebelde: a trajetória libertária de Avelino Fóscolo*. São Paulo/Campinas. Pontes/Editora da UNICAMP, 1991.

FALCON, F. J. C. *A época pombalina* (política econômica e monarquia ilustrada). São Paulo, Ática, 1982.

FAORO, R. *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*. Rio de Janeiro, Globo, 1988.

FREYRE, G. *Nordeste*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1951.

FREYRE, G. *Ordem e progresso*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1959.

GALVÃO, W. N. *No calor da hora: a campanha de Canudos nos jornais*. São Paulo, Ática, 1974.

GONÇALVES, A. *Demolindo a sociedade burguesa: intelectuais e imprensa libertária no Ceará*. In: *Trajetos*, Num.4. Fortaleza, UFC, 2003.

JAEGER, L. G. *Many were the pretexts*. In: MORNER, Magnus (org.). *The expulsion of the jesuits from Latin America*. New York, Alfred A. Knopf, 1965.

JANCSÓ, I. *Bahia, 1798: a hipótese de auxílio francês ou a cor dos gatos*. In: FURTADO, J. F. (org.). *Diálogos Oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do império ultramarino português*. Belo Horizonte/ Editora UFMG, 2001.

FURTADO, J. F. (org.). *A sedução da liberdade: cotidiano e contestação política no final do século XVII*. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil. V. 1*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

- HOLANDA, S. B. *Do Império à República*. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *História Geral da Civilização Brasileira. Tomo II. V. V.* São Paulo, DIFEL, 1972.
- KIDDER, D.P.&FLETCHER, J.C. *O Brasil e os brasileiros. V. II.* São Paulo, Nacional, 1941.
- LARA, S. H. (org.). *Ordenações Filipinas. Livro V.* São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- LIMA, H. *História da caricatura no Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1963.
- LOBO, E. M. L. *América Latina contemporânea: modernização/desenvolvimento/dependência*. Rio de Janeiro, Zahar, 1970.
- LOVE, Joseph H. *O regionalismo gaúcho e as origens da Revolução de Trinta*. São Paulo, Perspectiva.
- MARIA, J. *A Igreja e a República*. Brasília, Câmara dos Deputados/ Editora da Universidade de Brasília, 1981.
- MARTINS, W. *História da inteligência brasileira*. São Paulo, T.A. Queiroz, Editor, 1996.
- MATTOS, F. *A comunicação social na Revolução dos alfaiates*. Salvador, Assembléia Legislativa do Estado da Bahia, 1998.
- MAXIMILIANO. *Viagem ao Brasil*. São Paulo, Nacional, 1940.
- MICELLI, S. *Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)*. São Paulo, DIFEL, 1979.
- MONTENEGRO, J. A. S. *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1972.
- MOTT, L. *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição*. São Paulo, Papirus, 1988.
- MOTT, L. *Cotidiano e capela religiosa: entre a capela e o calundu*. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil. V. I.* São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

- OMEGNA, N. *A cidade colonial*. Brasília, EBRASA/INL, 1971.
- PAIM, A. (org.). *O apostolado positivista e a República*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília/Câmara dos Deputados, 1981.
- PRADO, J. F. A. *A Bahia e as e as Capitâneas do Centro do Brasil*. São Paulo, Nacional, 1945.
- PRIORE, M. D. & VENÂNCIO, R. P. *O livro de ouro da História do Brasil*. São Paulo, Ediouro, 2001.
- RESENDE, F. P. F. *Minhas recordações*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1944.
- REIS, J. J. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- ROMANO, R. *A Igreja contra o Estado* (crítica ao populismo católico). São Paulo, Kairós, 1979.
- RUY, A. *A primeira revolução social brasileira (1798)*. Rio de Janeiro, Laemmert, 1970.
- SAINT-JUST. *O espírito da constituição e da revolução na França*. São Paulo, Editora UNESP, 1989.
- SILVA, M. B. N. *Sociedade, instituições e cultura*. In: JOHNSON, Harold & SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Nova história da expansão portuguesa: o Império Luso-Brasileiro (1500-1620)*. V. VI. Lisboa, Editorial Estampa, 1992.
- SOARES JÚNIOR, R. *Jorge Tibiriçá e sua época*. São Paulo, Nacional, 1958.
- SODRÉ, L. *Crenças e opiniões*. Brasília, Senado Federal, 1997.
- SOUZA, L. M. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- VASCONCELOS, B. P. *Manifesto político e exposição de princípios*. Brasília, Senado Federal, 1978.



VIEIRA, D. G. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1980.

VILAÇA, A. C. *História da questão religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1975.

VILLA-FLORES, J. "To lose one's soul": blasphemy and slavery in New Spain, 1596-1669. In: *The Hispanic American Historical Review*, Num.82, V.3. Durham, Duke University Press, 2002.

*(Recebido em novembro de 2004 e aceito para  
publicação em junho de 2005)*