



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**MARIANA ELLEN SANTOS SEIXAS**

**INTELECTUAIS E POLÍTICOS: DISCURSOS SOBRE A  
LIBERDADE RELIGIOSA NO BRASIL DO SÉCULO XIX**

**Salvador  
2020**

MARIANA ELLEN SANTOS SEIXAS

**INTELECTUAIS E POLÍTICOS: DISCURSOS SOBRE A  
LIBERDADE RELIGIOSA NO BRASIL DO SÉCULO XIX**

Tese apresentada ao Programa de Pós- Graduação em História, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em História.

Orientadora: Dr<sup>a</sup> Edilece Souza Couto

**Salvador  
2020**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD

---

S462 Seixas, Mariana Ellen Santos

Intelectuais e políticos: discursos sobre a liberdade religiosa no Brasil do século XIX / Mariana Ellen Santos Seixas. – Salvador, 2020.  
224 f.: il.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Edilece Souza Couto  
Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em História. 2020.

1. Liberdade religiosa – Brasil. 2. Direito civil – cidadania. 3. Liberdade de culto. 4. Século XIX. I. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. II. Couto, Edilece Souza. III. Título.

CDD – 261.72

MARIANA ELLEN SANTOS SEIXAS

INTELECTUAIS E POLÍTICOS: DISCURSOS SOBRE A LIBERDADE RELIGIOSA NO  
BRASIL DO SÉCULO XIX

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em História.

Aprovada em 05/03/2020

BANCA EXAMINADORA

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Edilece Souza Couto (orientadora) - Universidade Federal da Bahia

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Elizete da Silva - Universidade Estadual de Feira de Santana

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Sueli Ribeiro Mota Souza - Universidade do Estado da Bahia

---

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Solange Ramos de Andrade - Universidade Estadual de Maringá

---

Prof. Dr. Iraneidson Santos Costa - Universidade Federal da Bahia



ATA E PARECER SOBRE TRABALHO FINAL DE PÓS-GRADUAÇÃO

NOME DA ALUNA		MATRÍCULA	NÍVEL DO CURSO
Mariana Ellen Santos Seixas		215117251	Doutorado
TÍTULO DO TRABALHO			
Intelectuais e políticos: discursos sobre a liberdade religiosa no Brasil do século XIX.			
EXAMINADORES	ASSINATURA	CPF	
Edilece Souza Couto (Orientador – UFBA)	<i>Edilece Souza Couto</i>	585.887.445-20	
Elizete da Silva (UEFS)	<i>Elizete da Silva</i>	110.062.005-25	
Iraneidson Santos Costa (UFBA)	<i>IR</i>	408.725.055-53	
Solange Ramos de Andrade (UEM)	<i>Solange</i>	326.198.982-34	
Sueli Ribeiro Mota Souza (UNEB)		370.459.895-05	

ATA

Aos cinco dias do mês de março do ano de 2020, nas dependências da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), foi instalada a sessão pública para julgamento do trabalho final elaborado por **Mariana Ellen Santos Seixas**, do curso de doutorado do Programa de Pós-graduação em História Social do Brasil. Após a abertura da sessão, a professora Edilece Souza Couto, orientadora e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores. Foi dada a palavra à autora, que fez sua exposição e, em seguida, ouviu a leitura dos respectivos pareceres dos integrantes da banca. Terminada a leitura, procedeu-se à arguição e respostas da examinada. Ao final, a banca, reunida em separado, resolveu APROVAÇÃO a aluna. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por quem de direito.

PARECER GERAL

SSA, 05/03/2020: Assinatura da aluna: *Mariana Ellen Santos Seixas*

SSA, 05/03/2020: Assinatura da orientadora: *Edilece Souza Couto*

## **AGRADECIMENTOS**

Sou grata à Prof. Dra. Edilece Souza Couto pela orientação gentil e pelos ensinamentos generosos desde a graduação; pelas palavras de estímulo e incentivo.

Agradeço também às professoras Elizete da Silva e Solange Ramos de Andrade, que participaram da Banca de Qualificação, ao professor Iraneidson Costa e à professora Sueli Mota que aceitaram participar da Banca de Defesa desta tese.

Este trabalho deve muito às contribuições precisas, nada pretensiosas e muito generosas de meu amigo querido, Márcio Nicory. Sou grata por toda a ajuda.

Por fim, agradeço o carinho, a parceria, a torcida, o incentivo e o apoio incondicional da minha família. Compartilhamos o alívio pela conclusão de mais uma etapa.

Sei ainda ver com um só olho,  
enquanto o outro,  
o cisco cerceia  
e da visão que me resta  
vazo o invisível  
e vejo as inesquecíveis sombras  
dos que já se foram.  
Da língua cortada,  
digo tudo,  
amasso o silêncio  
e no farfalhar do meio som  
solto o grito do grito do grito  
e encontro a fala anterior,  
aquela que emudecida,  
conservou a voz e os sentidos  
nos labirintos da lembrança.

Conceição Evaristo, no livro “Poemas da recordação e outros movimentos”.  
Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

SEIXAS, Mariana Ellen Santos. **Intelectuais e políticos**: discursos sobre a liberdade religiosa no Brasil do século XIX. Orientadora: Edilece Souza Couto. 2019. 223 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

## RESUMO

Considerando o cenário político de século XIX, as demandas pelas garantias de direitos civis para pessoas não católicas eram um tópico em alta nas discussões que apareciam nos jornais e nos discursos dos políticos no Parlamento brasileiro. Os grupos protestantes, principais beneficiários desses direitos, a princípio, durante muito tempo disseminavam a ideia que o Estado Imperial lhes abriu as portas *voluntariamente*, criando um mito de origem que foi considerado durante muito tempo o ponto de partida de vários estudos sobre o protestantismo no Brasil. Neste trabalho, o objetivo é questionar essa ideia e, através dos discursos proferidos por intelectuais do período, mostrar os dilemas que envolviam a liberdade religiosa, liberdade de culto, imigração, “modernização” do país e imigração, bem como discutir como não foi, de forma alguma, um consenso a crença na melhoria do país através da importação de imigrantes europeus não católicos, a permanência da escravidão como modelo de relações de trabalho e o cotidiano de debates que misturavam os poderes seculares e os espirituais.

**Palavras-chave:** Liberdade Religiosa; Intelectuais; Século XIX



SEIXAS, Mariana Ellen Santos. Intelectuales y políticos: discursos sobre libertad religiosa en el siglo XIX en Brasil. Orientadora: Edilece Souza Couto. 223f. 2020. Tesis Doctoral - Programa de Postgrado en Historia, Universidad Federal de Bahía, Salvador, 2020.

## **RESUMEN**

Dado el panorama político del siglo XIX, las demandas de garantías de derechos civiles para los no católicos fueron un tema candente en las discusiones que aparecieron en los periódicos y en los discursos de los políticos en el Parlamento brasileño. Los grupos protestantes, los principales beneficiarios de estos derechos, durante mucho tiempo al principio difundieron la idea de que el Estado Imperial les abrió voluntariamente sus puertas, creando un mito de origen que durante mucho tiempo se consideró el punto de partida de varios estudios sobre el protestantismo en el Brasil. En este documento, el objetivo es cuestionar esta idea y, a través de los discursos pronunciados por intelectuales de la época, mostrar los dilemas que involucraban la libertad religiosa, la libertad de culto, la inmigración, la "modernización" del país y la inmigración, así como discutir cómo no fue, de ninguna manera, un consenso sobre la creencia en la mejora del país a través de la importación de inmigrantes europeos no católicos, la permanencia de la esclavitud como modelo de relaciones laborales y el debate diario que mezcla los poderes seculares y espirituales.

**Palabras-clave:** Libertad Religiosa; Intelectuales, Siglo XIX.

SEIXAS, Mariana Ellen Santos. Intellectuals and Politicians: Discourses on Religious Freedom in 19th Century Brazil. 223f. 2020. Doctoral Thesis - Postgraduate Program in History, Federal University of Bahia, Salvador, 2020.

### **ABSTRACT**

Given the nineteenth-century political landscape, demands for civil rights guarantees for non-Catholic people were a hot topic in the discussions that appeared in the newspapers and in the speeches of politicians in the Brazilian Parliament. Protestant groups, the main beneficiaries of these rights, had for a long time at first spread the idea that the Imperial State voluntarily opened its doors to them, creating a myth of origin that was long considered the starting point of several studies of Protestantism in the Brazil. In this paper, the objective is to question this idea and, through the speeches given by intellectuals of the period, show the dilemmas that involved religious freedom, freedom of worship, immigration, “modernization” of the country and immigration, as well as discuss how it was not, by no means, a consensus on the belief in the improvement of the country through the importation of non-Catholic European immigrants, the permanence of slavery as a model of labor relations and the daily debate that mixed the secular and spiritual powers.

**Keywords:** Religious freedom; Intellectuals, XIX Century.

## LISTA DE FIGURAS

<b>FIGURA 1</b>	Exemplar do periódico O Alabama onde é possível identificar o apelo para o subdelegado da freguesia de Santana	36
<b>FIGURA 2</b>	Recorte do periódico O Écho D'Além Túmulo. Novembro, 1869	45
<b>FIGURA 3</b>	Capa do periódico A Imprensa Evangélica, discutindo a liberdade religiosa no Brasil, em 1866	53
<b>FIGURA 4</b>	James Cooley Fletcher	54
<b>FIGURA 5</b>	Francisco Leite de Bittencourt Sampaio	54
<b>FIGURA 6</b>	Francisco Otaviano de Almeida Rosa	54
<b>FIGURA 7</b>	Carlos Kornis Totvárad. Imagem retirada do artigo de Oliver nody	128
<b>FIGURA 8</b>	Registro da entrada de Carlos Kornis Totvárad no Brasil. Edição de 19 de setembro de 1854 do Correio Mercantil	130
<b>FIGURA 9</b>	Anúncios da Oficina de Daguerretippo que Kornis manteve com seu amigo Biranyi	130
<b>FIGURA 10</b>	Anúncios da Oficina de Daguerretippo que Kornis manteve com seu amigo Biranyi	130
<b>FIGURA 11</b>	Homem não identificado em seu leito de morte, (c. de 1840-1850), Biranyi & Kornis	132
<b>FIGURA 12</b>	Anúncio publicado em 4 de janeiro de 1857, indicando o retorno  oficina de daguerreótipos após o falecimento do amigo e sócio. Recorte da edição de 4 de janeiro de 1857 do Correio Mercantil	132
<b>FIGURA 13</b>	Anúncio da Gramática Latina e das aulas de Latim ministradas por Carlos Kornis Totvárad. Recortes das Edição de 2 e 3 de janeiro de 1857 do Correio Mercantil	133
<b>FIGURA 14</b>	Anúncio da Gramática Latina e das aulas de Latim ministradas por Carlos Kornis Totvárad. Recortes das Edição de 2 e 3 de janeiro de 1857 do Correio Mercantil	133
<b>FIGURA 15</b>	Decreto de naturalização de Carlos Kornis Totvárad	134
<b>FIGURA 16</b>	Exemplar do Jornal Sentinella do Serro	189
<b>FIGURA 17</b>	Filadélfia em 1859	197

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	f. 12
2	O CENÁRIO RELIGIOSO BRASILEIRO NO SÉCULO XIX: COEXISTÊNCIAS E RIVALIDADES	26
3	CENÁRIO POLÍTICO E INTELECTUAL NO BRASIL IMPÉRIO: CONSERVADORES E LIBERAIS DEBATENDO A LIBERDADE RELIGIOSA	60
4	INTELECTUAIS E POLÍTICOS: DISTINÇÃO POSSÍVEL PARA O SÉCULO XIX	105
4.1	JOSÉ THOMAZ NABUCO DE ARAÚJO FILHO E CARLOS KORNIS TOTVÁRAD	112
4.2	AURELIANO CÂNDIDO TAVARES BASTOS E TEÓFILO OTTONI	153
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	212
	REFERÊNCIAS	215

## 1 INTRODUÇÃO

A leitura de “Protestantismo no Brasil Monárquico”, do escritor Boanerges Ribeiro, suscitou as dúvidas que geraram este trabalho. Num trecho em que analisou as leis promulgadas desde 1861 para garantir sobrevivência jurídica e civil aos protestantes que viviam no Brasil, o autor afirmou que o Estado “criou condições para a introdução e estabelecimento do Protestantismo no país: não fomos forçados a recebê-lo, mas recebemo-lo [...] *voluntariamente*”.<sup>1</sup>

Boanerges Ribeiro (1919-2003) foi considerado durante muito tempo uma espécie de historiador informal da Igreja Presbiteriana do Brasil e do Protestantismo brasileiro em geral. Tornou-se pastor aos 24 anos e teve acesso, em paralelo ao ofício religioso, a uma ampla formação acadêmica, perpassando pelo bacharelado em Teologia, concluído no Seminário Presbiteriano de Campinas em 1941; uma Licenciatura em Filosofia e um Mestrado e Doutorado em Ciência pela Escola Pós-Graduada de Ciências Sociais da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Passou pela Escola de Jornalismo da Syracuse University, de Nova York, retornando ao Brasil em 1953.<sup>2</sup>

Sua atuação na Igreja Presbiteriana do Brasil ficou marcada pelo período em que esteve à frente do Supremo Concílio, órgão máximo da hierarquia administrativa da denominação. Eleito presidente pela primeira vez em 1966 e permanecendo até 1978, imprimiu na instituição um modelo autoritário e repressivo semelhante ao da ditadura militar que ocorria exatamente naquele mesmo período. Valdir Gonzalez Paixão Junior designou este momento como uma “ditadura eclesiástica” na Igreja Presbiteriana do Brasil.<sup>3</sup> Ribeiro, que durante muito tempo permaneceu como figura incontestada nos espaços do protestantismo e do presbiterianismo nos primeiros anos seguintes ao fim da ditadura militar (e de sua ditadura eclesiástica) no país, passou a ser problematizado por trabalhos acadêmicos que discutiam o autoritarismo com que dirigiu a IPB, tendo estado envolvido em casos de denúncias de pastores e professores ao sistema repressivo militar, bem como a expulsão e repressão de setores da IPB mais voltados às pautas consideradas subversivas ou comunistas, como demonstrou José Querino Tavares Neto em sua dissertação sobre o tema.<sup>4</sup>

Foi neste ínterim, em 1973, que Ribeiro publicou o livro *Protestantismo no Brasil*

1 RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico* (1822-1888): Aspectos Culturais de Aceitação do Protestantismo no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1973, p. 123. Grifo meu.

2 XAVIER, Wendell Lessa Vilela. *Vozes do Trovão: a vez e a voz de Boanerges Ribeiro*. Dissertação (Mestrado em Língua Portuguesa). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2008, p. 18-19.

3 PAIXÃO JR., V. G. Poder, memória e repressão: a Igreja Presbiteriana do Brasil no período da ditadura militar (1966-1978). *Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos*, v. 2, p. 19-40, 2014. Disponível em <https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/140642/ISSN2357-7738-2014-02-02-19-40.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acessado em 06/08/2019.

4 TAVARES NETO, José Querino. *Igreja Presbiteriana do Brasil: Poder, manutenção e continuísmo*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 1997.

*Monárquico – 1822-1888: aspectos culturais da aceitação do Protestantismo no Brasil.* A partir da leitura desta obra, feita e refeita ao longo dos anos, surgiram as inquietações para este trabalho. Por vezes, há a impressão de que o movimento de inserção dos protestantismos no país foi feito sem qualquer disputa, sem resistência por parte dos representantes do catolicismo, religião oficial do Império, sem barganhas ou jogo de interesses. A análise dos discursos de outros entes sociais, livres das amarras do pertencimento religioso ao protestantismo seria, portanto, fundamental para compreender se esta “aceitação” foi feita de fato voluntariamente.

Esta foi a palavra que me causou estranhamento e me fez querer investigar melhor o contexto e a plausibilidade da afirmação de Ribeiro. Teriam os representantes do Estado brasileiro manifestado algum tipo de unanimidade quanto a garantir os direitos de grupos protestantes no país? Houve algum tipo de disputa intelectual entre defensores e opositores da ampliação da legislação referente aos protestantes, antes, durante e após a promulgação das leis? Quais eram os discursos favoráveis e contrários à liberdade religiosa? De onde partiam? Qual teria sido o posicionamento da imprensa acerca desta questão? Como a discussão sobre liberdade religiosa se dava dentro das instâncias oficiais de representação nacional?

No esforço de responder de responder as questões iniciais da pesquisa, e para garantir maior inteligibilidade, este trabalho está dividido em quatro capítulos. No primeiro, discuto o cenário religioso do Brasil do século XIX, expondo a pluralidade de pertencimentos e práticas que caracterizavam o país neste período, refletindo também mudanças em âmbito local, nacional e internacional. No segundo capítulo demonstro a dinâmica do cenário político-intelectual brasileiro, a disputa de narrativas entre conservadores e liberais e alguns conceitos de Liberalismo construídos ao longo século XIX que podem ter influenciado os defensores da liberdade religiosa e ampliação legislativa para pessoas que não fossem católicas.

No terceiro capítulo, dou ênfase à importância de dois intelectuais brasileiros, um deles político profissional, na discussão das liberdades civis, analisando suas obras escritas e atuação política. O baiano José Thomaz Nabuco de Araújo Filho e o húngaro Carlos Kornis Totvárad nos mostram as continuidades e rupturas dos discursos produzidos ao longo da segunda metade do século XIX sobre um tema tão espinhoso e controverso quanto as liberdades civis, em especial quanto à liberdade religiosa e o casamento civil no Brasil.

No quarto e último capítulo, serão apresentadas as discussões feitas pelo alagoano Aureliano Cândido Tavares Bastos e pelo mineiro Teófilo Benedito Ottoni, ambos políticos com tintos empresariais que fizeram a defesa da liberdade religiosa conciliando os interesses civilizacionais com os econômicos, pretendendo resgatar o Brasil do “atraso e da barbárie”.

Considerando os preceitos oriundos da Constituição de 1824, que estabeleciam no Art 5º que “A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as

outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fôrma alguma exterior do Templo”<sup>5</sup>, é possível compreender que o que está aqui sendo chamado de defesa da liberdade religiosa foi a busca pela ampliação do direito à liberdade de culto, deixando de restringi-lo ao espaço doméstico e/ou não identificado como templo, deixando de censurar a circulação e venda de material escrito de cunho religioso não católico; foi a busca pela garantia de direitos civis aos grupos sociais negligenciados pela legislação vigente (quase sempre uma referência aos colonos protestantes) e um esforço, partindo de alguns intelectuais que serão destacados adiante, de ressignificar o papel do Estado numa sociedade que mostrava estar se diversificando cultural e economicamente.

A presença protestante no Brasil, iniciadas com os investimentos da França Antártica no século XVI, mas sem sucesso, começou a se disseminar a partir da fuga da Família Real Portuguesa para o Brasil, em 1808. Os Tratados de Aliança e Amizade e de Comércio e Navegação assinados entre Portugal e Inglaterra, nação que auxiliou Portugal na resistência às ameaças napoleônicas, garantiam a abertura dos portos coloniais às nações amigas, tarifas alfandegárias especiais para os ingleses e um tímido compromisso com o fim do tráfico de africanos escravizados, além do direito de extraterritorialidade (cidadãos ingleses no império português só poderiam ser julgados por leis, juízes e tribunais ingleses).<sup>6</sup> Desde então, foi garantido aos ingleses que pudessem praticar sua religião com relativa tranquilidade, uma vez que a Inglaterra era uma nação oficialmente protestante. Os anglicanos deveriam, no entanto, manter suas igrejas com aparência de “casas de habitação”, não poderiam usar sinos para anunciar serviços religiosos ou realizar ações proselitistas nem utilizar a língua portuguesa para comunicar suas ideias religiosas.<sup>7</sup>

Nos anos seguintes, grupos oriundos de outros países europeus (suecos, dinamarqueses, escoceses, germânicos) e dos Estados Unidos também começaram a chegar ao Brasil. Estes grupos foram posteriormente divididos pelos pesquisadores da História das Religiões e Religiosidades em duas vertentes: o Protestantismo de Imigração e o Protestantismo de Missão. O primeiro tipo era formado majoritariamente por anglicanos e luteranos, que procuravam reproduzir no Brasil a religiosidade de sua terra natal, com estreitos laços entre a prática religiosa e a manutenção de uma identidade étnica. O segundo tipo foi representado pelos congregacionais, presbiterianos, metodistas e batistas, denominações que vieram ao Brasil no

---

5 BRASIL. Constituição (1824). **Constituição Política do Império do Brasil**. Rio de Janeiro, 1824. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm). Acessado em 21 de julho de 2017.

6 SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra Pátria. Anglicanos e Batistas na Bahia*. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: 1998. p 32.

7 Ibidem, p. 33.

século XIX com a explícita intenção de conquistar prosélitos, donde vem sua nomenclatura.<sup>8</sup>

A subsequente mobilização organizada através da criação de jornais e outros veículos impressos ajudou a compreender quais os elementos apresentados pelos protestantes como as causas de um suposto atraso de desenvolvimento do Brasil. Sob o monopólio religioso católico, que havia sido responsável pela assistência espiritual, moral e cultural da população por pelo menos três séculos, o Brasil teria sido permeado por mazelas sociais graves, tais como a escravidão, que representavam um entrave ao progresso e à civilização que nações “mais avançadas” poderiam ajudar a sanar. O jornal *A Imprensa Evangélica*, fundado em 1864, por Ashbell Green Simonton no Rio de Janeiro, era o periódico através do qual os presbiterianos se lançaram na sociedade brasileira. Orientados pelos discursos do missionário presbiteriano James Cooley Fletcher, que atuou no Brasil a partir da década de 1850, os editores do jornal deram a entender que seu estilo de abordagem visava apresentar os Estados Unidos como uma “nação protestante”, com leis, costumes e economia passíveis de serem emuladas pelos brasileiros<sup>9</sup>. Algumas edições deixavam subentendido que os protestantes se compreendiam como realizando a verdadeira prática cristã, como nesta publicação de 16 de março de 1872:

A igreja que se opõe à liberdade e ao progresso não é a igreja de Cristo. [...] A religião cristã, à cuja sombra se têm formado as sociedades modernas, com a sua civilização e com o seu progresso, nunca foi inimiga da liberdade civil, que é a suma do progresso do nosso século.<sup>10</sup>

Assim, fica compreensível que estes grupos protestantes almejavam maior presença na sociedade brasileira, em detrimento do monopólio religioso católico, usando o discurso da liberdade religiosa como primeiro passo para o avanço do país ao patamar das nações desenvolvidas. Concomitantemente, intelectuais e políticos vinculados a um liberalismo à brasileira, começaram a construir uma retórica que, se não mostrava concordância integral com o que era produzido nos círculos protestantes, demonstrava interesse numa delimitação mais explícita dos limites entre o poder temporal e espiritual, nas vantagens econômicas da aproximação com nações mais industrializadas e numa possível alteração na lógica de trabalho no Brasil – obviamente sem consenso entre os próprios liberais. Neste sentido, o debate nos terceiro e quarto capítulos em torno das ideias apresentadas pelos intelectuais supracitados, Carlos Kórnis Totvrad, José Thomaz Nabuco de Araújo Filho, Aureliano Cândido Tavares Bastos e Teófilo Ottoni se faz pertinente e justificado. Eles foram escolhidos porque tiveram amplo destaque na

---

<sup>8</sup> DREHER, Martin N. *Protestantismos na América Meridional*. In: SIEPIERSKI, Paulo D. e GIL, Benedito M. (org.) *Religião no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens*. São Paulo: Paulinas, 2003.

<sup>9</sup> VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. 2ª ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1980, p. 62-67.

<sup>10</sup> A LIBERDADE religiosa. *A Imprensa Evangélica*. Rio de Janeiro, 16 de março de 1872, p 43-44.



discussão deste tema no período que compreende esta pesquisa, dominando os principais periódicos e publicando livros e panfletos com suas considerações sobre o tema da liberdade religiosa no Brasil.

A hipótese central desta tese é que não houve uma recepção *voluntária* por parte do Estado brasileiro ao protestantismo, como afirmou Boanerges Ribeiro. A instituição do Padroado Régio e os conflitos advindos de sua existência, a inconstância entre os posicionamentos teóricos e práticos dentro do Partido Liberal, as características peculiares do Conservadorismo brasileiro e as diferentes concepções acerca do que seriam as liberdades de culto, religiosa, de expressão e por aí adiante, são fatores que precisam ser analisados a partir de diferentes perspectivas para compreender e questionar até que ponto a relação dialética entre o Estado, os partidos e os grupos protestantes foi, de fato, favorável a este último, considerando que muito do que beneficiou as comunidades protestantes em termos de direitos civis pode ter sido fruto dos esforços de secularização do Estado Imperial, movimento que sofreu forte contestação de elementos do próprio governo, como veremos.

Este será um trabalho baseado quase exclusivamente em fontes digitalizadas. Tanto o material bibliográfico de apoio quanto os documentos consultados, como as Atas do Senado do Império e os periódicos utilizados para esta pesquisa só puderam ser acessados graças à digitalização. As obras dos intelectuais brasileiros escolhidos para análise estão disponíveis em domínio público na internet. Os inúmeros artigos e dissertações que auxiliam na compreensão de seus escritos e suas biografias também foram consultados *on line*, a partir de plataformas como a Scielo<sup>11</sup>, entre outras. A Hemeroteca da Biblioteca Nacional<sup>12</sup> foi absolutamente fundamental para ter acesso aos periódicos utilizados aqui para investigar discursos tanto nas notícias quanto nos editoriais sobre liberdade religiosa e presença protestante na Bahia do século XIX.

O site do Senado disponibiliza vastíssima documentação oficial do período imperial. São os Anais do Senado do Império, tanto transcritos quanto digitalizados, desde 1823 a 1888. Há

13

também discursos dos presidentes da Casa e alguns Apêndices . Outros documentos disponibilizados são as Actas do Conselho de Estado do Império, desde 1822 até 1889<sup>14</sup>. Na página da Câmara dos Deputados<sup>15</sup> há a Coleção de Leis do Império, com Atos do Poder Executivo e Legislativo e Decisões gerais do Governo. Consta ainda a Coleção de Anais da

---

11 <http://www.scielo.org>

12 <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

13 [http://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/asp/IP\\_AnaisImperio.asp](http://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/asp/IP_AnaisImperio.asp)

14 [http://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/asp/AT\\_AtadoConselhoDeEstado.asp](http://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/asp/AT_AtadoConselhoDeEstado.asp)

15 <http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/publicacoes/doimperio/colecao6.html>

Câmara dos Deputados, com as Atas dos acontecimentos passados entre 29 de abril de 1826 a 17 de junho de 1874.

O acesso livre e irrestrito a esta documentação garantiu que a pesquisa acontecesse e minimizou os impactos da distância geográfica dos Arquivos. Garantiu também a amplitude de abordagem e a visualização de variadas perspectivas sobre o tema que se pretende abordar aqui. Através dos escritos de intelectuais e políticos do Brasil imperial, com auxílio da abordagem da imprensa e revelando os discursos parlamentares sobre o tema da liberdade religiosa, creio que será construído um interessante panorama, se não para resolver questões, ao menos para suscitar novas perguntas.

Para a realização deste trabalho, foi de suma importância acionar os estudos de Análise do Discurso, uma vez que muitos dos procedimentos utilizados são oriundos deste campo do conhecimento. Partindo da concepção de Eni Orlandi, de que o discurso é “palavra em movimento, prática de linguagem”, tomamos os escritos dos intelectuais sujeitos desta pesquisa como um discurso que nos permite, considerando os processos e as condições de sua produção, realizar uma análise da “relação estabelecida pela língua com os sujeitos que a falam e as situações em que se produz o dizer”, através do movimento de relacionar a linguagem à sua exterioridade.<sup>17</sup>

No caminho deste traçado teórico e metodológico surgiu a dúvida sobre se este era um trabalho de Análise de Discurso ou Análise de Conteúdo, ou se, ao invés de tratá-las como extremos, não haveria a possibilidade de utilizar as duas metodologias em busca do melhor resultado a partir das fontes, fazendo com que a teoria servisse ao trabalho e não o trabalho à teoria.

Nas disputas pelo lugar da Análise de Discurso, Orlandi criticou a Análise de Conteúdo como uma ferramenta que “procura extrair sentidos dos textos, respondendo à questão: o que este texto quer dizer?”, enquanto a AD, ao não considerar a linguagem como “transparente”, não está preocupada em encontrar sentidos, e sim em responder a “como este texto significa?”.<sup>18</sup> Portanto, os textos, para a AD, não seriam entendidos como uma “ilustração ou como documento de algo que já está sabido em outro lugar e que o texto exemplifica”; haveria, no entanto, a produção de um novo conhecimento a partir dos próprios textos, “concebidos em sua discursividade”, uma vez que têm “uma materialidade simbólica própria e significativa”.<sup>19</sup> A crítica à AC girou em torno do fato de considerá-la uma iniciativa de transmitir informações, uma vez que “no funcionamento da linguagem, que põe em relação sujeitos e sentidos afetados pela língua e pela história, temos um complexo processo de constituição desses sujeitos e produção de sentidos”; tão complexo que

16 <http://imagem.camara.gov.br/diarios.asp?selCodColecaoCsv=A>

17 ORLANDI, Eni de Lourdes Puccinelli. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. 2ª ed. Campinas: Pontes, 2007, p. 16.

18 Ibidem, p. 17.

19 Ibidem, p. 18.

envolve “identificação do sujeito, de argumentação, de subjetivação, de construção da realidade etc.”, que não seriam objeto da Análise de Conteúdo, pouco preocupada, segundo os críticos com esses aspectos da materialidade e da historicidade dos discursos.<sup>20</sup> De acordo com Eni Orlandi, “as relações de linguagem são relações de sujeitos e de sentidos e seus efeitos são múltiplos e variados. Daí a definição de discurso: o discurso é efeito de sentidos entre locutores”.<sup>21</sup>

No entanto, há ainda defensores da utilidade da metodologia Análise de Conteúdo, partindo do pressuposto de que a AC pode ser definida como um “conjunto de técnicas cuja aplicação, através de procedimentos sistemáticos, visa produzir inferências”. Essas técnicas poderiam ser úteis para “ler e interpretar o conteúdo de qualquer espécie de documento e, mais concretamente, de toda espécie de documento escrito.”<sup>22</sup> O objetivo seria de fato buscar sentido ou sentidos no texto, mas fundamentando-se nos pressupostos da “concepção dinâmica da linguagem, entendida como construção real de cada sociedade e como expressão da existência humana; elaborando e desenvolvendo representações em todos os momentos históricos”<sup>23</sup>, atendendo a uma metodologia bastante específica.

Se formos considerar esta metodologia, e acaso fôssemos afirmar que o presente trabalho usufruiu da AC como ferramenta, poderíamos fazer algumas inferências. O primeiro passo seria a constituição de um *corpus*, um conjunto de documentos, resultado de rigorosa seleção, que “ensejam intuições ao historiador”. Segundo Constantino, “a intuição do historiador faz-se presente desde o início do processo de reconstrução histórica, como capacidade de perceber, discernir, apreender de imediato um objeto de sua realidade”. Se o que fazemos aqui for AC, os principais documentos deste trabalho seriam as produções escritas dos 4 intelectuais e políticos já citados, como livros publicados, artigos em jornais posteriormente compilados e discursos no Parlamento. Na sequência, após a organização do *corpus*, inicia-se a “análise propriamente dita, cujo primeiro passo é a desconstrução”; nesta etapa os textos são desmontados em seus elementos constituintes, denominados unidades de análise ou unidades de registro.<sup>24</sup> As unidades de análise neste trabalho seriam, portanto, o tema da liberdade religiosa: desmontamos os textos para saber o que foi dito pelos sujeitos.

A terceira etapa é o processo de categorização, que pressupõe um referencial teórico.<sup>25</sup> Por isso, considerando que a AC fosse a ferramenta metodológica deste trabalho, a categoria criada para atender aos nossos propósitos seria a de *intelectuais*, que necessitaria de uma definição,

---

20 Ibidem, p. 21.

21 Ibidem.

22 CONSTANTINO, Núncia Santoro de. Pesquisa histórica e análise de conteúdo: pertinência e possibilidades. *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXVIII, n. 1, 2202, p. 186.

23 Ibidem, p. 188.

24 Ibidem, p. 191.

25 Ibidem, p. 192.

contextualização e certa homogeneização a fim de tornar a categoria mais compreensível. A última etapa seria a construção de um “meta texto”, exigindo um esforço para não ficar limitada à descrição, mas precisando “atingir níveis de inferência e de interpretação”. Neste momento, “devem ser comunicadas as novas descobertas emergentes da análise, tornados compreensíveis os fenômenos ou processos investigados”.<sup>26</sup> Ou seja, o produto dessa análise deveria ser apresentado não como “transmissão de informação”, mas como resultado do caminho metodológico descrito, buscando fazer mais do que uma descrição “objetiva” (se é que é possível), almejando uma interpretação e contextualização, inexorável ao trabalho da pesquisa histórica.

Se o objetivo da AC envolve iniciativas de “explicitação, sistematização e expressão de conteúdo de mensagens, com a finalidade de se efetuarem deduções lógicas e justificadas a respeito da origem dessas mensagens (quem as emitiu, em que contexto ou quais efeitos se pretende causar)”<sup>27</sup> então é uma ferramenta útil para este trabalho, como será possível perceber ao longo da leitura. Os limites entre a AC e AD são explícitos, mas não acreditamos que precisem ser mutuamente excludentes neste trabalho. Aqui, podem coexistir. A AD “busca desvendar os mecanismos de dominação que se escondem sob a linguagem”, não pretendendo ser nem uma “teoria descritiva nem explicativa, mas com o intuito de constituir uma proposta crítica que problematiza as formas de reflexão anteriormente estabelecidas”<sup>28</sup>, o que também nos serve, uma vez que buscamos ir além do que os textos dos intelectuais supõem conter, tentando situá-los (os intelectuais) dentro de suas posições ideológicas e suas formações discursivas (para quem escrevem e como escrevem)<sup>29</sup>, visando também o processo produtivo do discurso, as condições de sua produção. Portanto, ainda que campos teóricos distintos, ambos servem aos propósitos deste trabalho: “a AD parte da enunciação para o discurso e AC parte do discurso para a enunciação, ou seja, a AD não visa o que o texto quer dizer, como é a posição da AC em face de um texto, mas como ele funciona diante de um determinado contexto social e histórico”.<sup>30</sup>

A Análise de Discurso não foi menos importante para este trabalho. Considerando a definição de Foucault, entendendo a AD como o esforço de “compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites da forma mais justa, de estabelecer suas correlações com os outros enunciados”, ou seja situá-lo em sua historicidade, além de “mostrar que outras formas de enunciação exclui”, é perceptível que, para atingir os propósitos deste trabalho e conseguir ao menos começar a responder às questões que

---

26 Ibidem.

27 CAPPELLE, M. C. A. ; MELO, Marlene Catarina de Oliveira Lopes ; GONÇALVES, Carlos Alberto . Análise de conteúdo e análise de discurso nas ciências sociais. *Organizações Rurais e Agroindustriais* , Lavras - MG, v. 5, n.1, 2003, p. 72.

28 Ibidem, p. 77.

29 Ibidem, p. 78.

30 Ibidem, p. 81.

foram formuladas, foi necessário ir mais além do que a metodologia da AC poderia ter nos levado. Segundo o autor, “Não se busca, sob o que está manifesto, a conversa semi-silenciosa de um outro discurso: deve-se mostrar porque não poderia ser outro, como exclui qualquer outro, como ocupa, no meio dos outros e relacionado a eles, um lugar que nenhum outro poderia ocupar”. Nos coube aceitar o desafio que Foucault propôs ao questionar: “Que singular existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte?”.<sup>31</sup>

Segundo Eni Orlandi<sup>32</sup>, é preciso entender o processo de re-significação pelo qual o sujeito passa na AD, uma vez que “o sujeito não é origem de si e a situação não é a situação empírica mas linguístico-histórica”<sup>33</sup>. Seria preciso também pensar a “noção de funcionamento para o texto em sua relação com a exterioridade”, pois não se pode analisar “nem, de um lado, só a língua, nem de outro só a situação-lá, o fora”. Para os objetivos deste trabalho, este campo teórico nos orienta a não ficar presos ao *corpus* documental, como detentor de um sentido objetivo, único e “verdadeiro”, nem também focar apenas numa discussão abstrata sobre a liberdade religiosa no Brasil, sem tecer comparações e articulações com outras produções: é preciso articular esses discursos para chegar a uma compreensão de *como* eles pretenderam carregar algum significado. Segundo Orlandi: “Observando a materialidade do texto, não abandono o exterior específico (o real da história) mas o considero atravessado pelo exterior constitutivo (o interdiscurso)”.<sup>34</sup> Orlandi ainda propõe que se estabeleça a “noção de texto relacionando-a a discurso para não cair no engano do 'puro-linguístico'” e que se relacione a “noção de sujeito com (...) a função-autor”, distinguindo “particularidades na noção de situação (condições de produção) que assim ganham outros sentidos, são re-significados ganhando especificidade face à análise de discurso”.<sup>35</sup>

Orlandi insistiu que com a Análise do Discurso seria possível “compreender como as relações de poder são significadas, são simbolizadas”. Com esta ferramenta poderíamos também “ensinar a ler o real sob a superfície opaca, ambígua e plural do texto”, uma vez que as palavras não teriam um “sentido ligado à sua literalidade, o sentido é sempre uma palavra por outra, ele existe nas relações de metáfora (transferência) acontecendo nas formações discursivas que são seu lugar histórico provisório”.<sup>36</sup>

Segundo Michel Pêcheux, citado por Maria Emília Torres Lima, esse lugar, essas formações imaginárias são a imagem que os participantes do discurso fazem de seu próprio lugar e do lugar do

31 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 31.

32 ORLANDI, Eni Pulcinelli. A Análise de Discurso em suas diferentes tradições intelectuais: o Brasil. In: INDURSKY, F.; FERREIRA, M.C.L. (Org.). *Michel Pêcheux e a análise do discurso: uma relação de nunca acabar*. São Carlos: Claraluz, 2005. p. 75-88.

33 Ibidem, p. 77-78.

34 Ibidem, p. 78.

35 Ibidem, p. 84.

36 ORLANDI, Eni de Lourdes Puccinelli. Michel Pêcheux e a Análise de Discurso. *Estudos da Lingua(gem)*. Vitória da Conquista-BA, n. 1, 2005, p. 10-11.

outro, subentendidas por questões como: “Quem sou eu para falar-lhe assim?” ou “Quem é ele para que eu lhe fale assim?” ou ainda “Quem é ele para que me fale assim?”. A Análise do Discurso deve, portanto, “isolar as relações complexas entre esses lugares e essas formações imaginárias”.<sup>37</sup> Torres Lima trouxe importantes contribuições ao destacar que o conceito de discurso “veio destituir o sujeito falante de seu papel central, para integrá-lo ao funcionamento de enunciados”, e não mais como “sujeito produzindo sentido”, o que resulta numa abordagem dos textos a partir das “condições de possibilidade de articulação com um exterior, por exemplo, as formações ideológicas”, levando à noção de que “os processos discursivos realizam-se no sujeito, mas não podem ter nele sua origem, mesmo se este tiver a ilusão de estar na origem do sentido”.<sup>38</sup> Assim, busca-se superar uma limitação atribuída à abordagem da Análise de Conteúdo, uma vez que “não se deve procurar o que cada parte [do discurso] significa, mas as regras que tornam possível qualquer parte, quer se realize ou não”.<sup>39</sup> Enquanto na AC parte-se da exterioridade para o texto, na AD procura-se “conhecer essa exterioridade pela forma como os sentidos se trabalham no texto, em sua discursividade”, porque a AD “trabalha a forma material (em que o conteúdo se inscreve), e não a forma abstrata, aquela que perpetuava a divisão forma (linguística) e conteúdo (ciências sociais)”.<sup>40</sup>

Ainda apontando as diferenças entre os dois campos teóricos, Torres Lima afirmou que a AC consiste em considerar “os conteúdos das palavras e não o funcionamento do discurso na produção de sentidos, como na AD, podendo-se assim explicitar o mecanismo ideológico que o sustenta, ao que chamamos compreensão, ou seja, a explicitação do modo como o discurso produz sentidos”, uma vez que não supõe haver uma “transparência das palavras”. Na AD, por sua vez, a proposta é “trabalhar a ilusão do sujeito como origem e a da transparência da linguagem e dos sentidos”, buscando neste esquecimento de que nenhum discurso tem origem em si mesmo, vias para interpretação dos possíveis sentidos pretendidos pelos sujeitos com seus discursos; com a AD “compreende-se também a história não como sucessão de fatos com sentidos já dados, dispostos em sequência cronológica, mas como fatos que reclamam sentidos, cuja materialidade não é possível de ser apreendida em si mas no discurso”.<sup>41</sup>

A busca pela historicidade dos discursos seria o caminho para determinar aquilo que das condições de produção, da situação tratada, seria relevante para a discursividade. Ou seja, “pelo funcionamento do interdiscurso”, podemos pensar a relação da historicidade (do discurso) e da história (tal como se dá no mundo), especificando “as condições nas quais um acontecimento

---

37 LIMA, Maria Emília Amarante Torres. Análise do discurso e/ou Análise de Conteúdo. *Psicologia em Revista*. Belo Horizonte, v. 9, n. 13, 2003, p. 77.

38 Ibidem, p. 79.

39 Ibidem, p. 80.

40 Ibidem, p. 81.

41 Ibidem, p. 81-82.

histórico (elemento histórico descontínuo e exterior) é suscetível de vir a inscrever-se na continuidade interna, no espaço potencial de coerência próprio a uma memória”<sup>42</sup>. O que significa que o texto não possuirá qualquer sentido nele mesmo, e ao/à pesquisador/a da História caberá, durante o processo de identificar as condições de produção de um discurso, descobrir através de quais mecanismos de significado aquele evento/fenômeno/episódio passou ao status de parte da memória de alguém, de um grupo ou da sociedade em geral.

Para explicitar o que chamou de “condições de produção”, Orlandi explicou que, em sentido estrito, seriam o contexto mais imediato das circunstâncias de enunciação do texto; em sentido amplo, incluem o contexto socio-histórico e ideológico.<sup>43</sup> Ao longo deste trabalho, apresentamos estas condições de produção dos intelectuais estudados, tanto num sentido quanto em outro, mostrando como seus escritos podem se relacionar com o panorama político, econômico e social do Brasil, tendo como fio condutor os debates sobre liberdade religiosa.

Por isso a importância do interdiscurso, um “conjunto de formulações feitas e já esquecidas que determinam o que dizemos”. Segundo Eni Orlandi, “para que minhas palavras tenham sentido, é preciso que elas já façam sentido”, ou seja, “é preciso que o que foi dito por um sujeito específico, em um momento particular, se apague na memória, para que, passando para o 'anonimato', possa fazer sentido em minhas palavras”.<sup>44</sup> Portanto, não haveria um sentido objetivo e inédito nos textos estudados, nem nos seus autores estaria a origem de uma determinada ideia, mas há uma interdependência dos discursos, uma ideologia materializada nos textos que vai se retroalimentando e se supondo original para continuar comunicando, ainda que circunstâncias históricas específicas deem mais ou menos destaque a uma determinada coleção de ideias.

Esta “ilusão referencial”, de acordo com Orlandi, faz com que acreditemos haver uma “relação direta entre o pensamento, a linguagem e o mundo, de tal modo que pensamos que o que dizemos só pode ser dito com aquelas palavras e não outras, que só pode ser assim”, estabelecendo uma relação “natural” entre palavra e coisa. No entanto, este é um esquecimento parcial, “um esquecimento enunciativo” que atesta que “o modo de dizer não é indiferente aos sentidos”, dialoga com aspectos que se encontram fora do texto em si.<sup>45</sup>

A autora salienta os papéis fundamentais exercidos pela paráfrase e pela polissemia na linguagem. A paráfrase faz com que as mesmas ideias sejam repetidas inúmeras vezes de forma a ampliar sua capacidade de compreensão, sustentando assim um saber discursivo. Já a polissemia traz à tona a multiplicidade de sentidos e de sujeitos – “pois se os sentidos e os sujeitos não fossem múltiplos, não pudessem ser outros, não haveria necessidade de dizer”. Desta forma, entre a

---

42 Ibidem, p. 84.

43 ORLANDI, Op Cit, 2007, p.30.

44 Ibidem, p. 33-34.

45 Ibidem, p. 35.

paráfrase e a polissemia, entre o mesmo e o diferente, “o analista se propõe compreender como o político e o linguístico se interrelacionam na constituição dos sujeitos, ideologicamente assinalados”, assim como “o sujeito e os sentidos, pela repetição, estão sempre tangenciando o novo, o possível, o diferente”.<sup>46</sup>

Para os críticos da Análise de Conteúdo, nesta corrente “a produção de sentido se refere apenas a uma realidade dada a priori”, em que se pretende alcançar “uma pretensa significação profunda, um sentido estável, conferido pelo locutor no próprio ato de produção do texto”, enquanto a AD, como já visto, propõe o “entendimento de um plano discursivo que articula linguagem e sociedade, entremeadas pelo contexto ideológico.”<sup>47</sup> Décio Rocha e Bruno Deusdará, por exemplo, acreditam que a abordagem da AC pressupõe que o texto desvelaria o contexto, isto é, de que “a produção linguageira seria reveladora das opiniões e das crenças de um sujeito (homogeneizado e 'fracionado em pensamentos, emoções e comportamentos) a respeito do mundo que o rodeia”, ao contrário da abordagem discursiva, quem ao considerar a relação entre o texto e seu entorno, debate “como a enunciação é capaz de inter-relacionar uma organização textual e um lugar social determinados”.<sup>48</sup> Para os autores, em síntese, a Análise do Discurso permite manifestar a “dupla espessura do sujeito”: “pelo viés do materialismo histórico, a presença do ideológico, pelo recurso à psicanálise, a evidência incontornável do inconsciente”. Para eles, o que permitiu a constituição da AD como disciplina no campo dos estudos da linguagem foi “o afastamento da ideia de um sujeito que pudesse fazer escolhas”, que pudesse estar separado de seu entorno, uma vez que o que mais interessa é a “descrição das vozes que ressoam, atravessam e abalam a ilusão de unidade que se apresenta nos enunciados, denunciando as falácias de uma ótica que priorize o ideal cartesiano de um sujeito da razão”.<sup>49</sup> Neste sentido, a linguagem não poderia, ou não deveria, representar algo já dado, “sendo parte de uma construção social que rompe com a ilusão de naturalidade entre os limites do linguístico e do extralinguístico”, ou seja, a linguagem não se dissocia da interação social.<sup>50</sup>

Em síntese, entende-se que as diferenças entre a Análise de Conteúdo e Análise de Discurso, podem consistir, a princípio, no tratamento dado aos objetivos de pesquisa: enquanto a AC busca “captar um saber que está por trás da superfície textual”, a AD visa “analisar em que perspectivas a relação social de poder no plano discursivo se constrói”; quanto à concepção de texto, a AC o entende como um “véu que esconde o significado, a intenção do autor”, enquanto a AD o percebe enquanto “materialidade do discurso”; quanto à concepção de linguagem, a AC a vê como

---

46 Ibidem, p. 38.

47 ROCHA, Décio ; DEUSDARÁ, Bruno. Análise de conteúdo e Análise do discurso: aproximações e afastamentos na (re)construção de uma trajetória. *Alea. Estudos Neolatinos*, Rio de Janeiro, v. 7, n.2, 2005, p. 307-308.

48 Ibidem, p. 315.

49 Ibidem, p. 317.

50 Ibidem, p. 319.



“reprodução e disseminação de uma realidade a priori”, enquanto a AD a percebe como “ação no mundo”; por fim, quanto à concepção de ciência, a AC a vê como um “instrumento neutro de verificação de uma determinada realidade”, enquanto a AD a percebe como um “espaço de construção de olhares diversos sobre o real”.<sup>51</sup>

Deixando a perspectiva comparativa, destaquemos outras características de Análise do Discurso levantadas por Eni Orlandi em trabalho clássico.<sup>52</sup> Segundo a autora, é preciso distinguir, na perspectiva da AD, a inteligibilidade, a interpretação e a compreensão, uma vez que a inteligibilidade do texto não pode supor imediatamente a sua compreensão, e compreensão e interpretação também são coisas distintas. O ato de interpretar está relacionado a pensar o co-texto (as outras frases do texto) e o contexto imediato, enquanto que compreender é “saber como um objeto simbólico (enunciado, texto, pintura, música etc) produz sentidos” – ou seja, saber como as interpretações funcionam.<sup>53</sup>

Assim, compreendendo como um objeto simbólico produz sentidos e como está “investido de significância para e por sujeitos”, torna-se possível “explicitar como o texto organiza os gestos de interpretação que relacionam sujeitos e sentidos”<sup>54</sup>, na perspectiva de que estes sentidos não se originam nos textos em si, mas “na relação com a exterioridade, nas condições em que eles são produzidos e que não dependem só das intenções dos sujeitos”.<sup>55</sup> Neste sentido, para além da explicitação dos textos dos intelectuais sujeitos deste trabalho, é necessário um esforço de identificar as condições de produção em relação à exterioridade. Situa-los no espaço-tempo, identificar os marcos ideológicos, buscar indícios do público-alvo, receptor daquele discurso, público este que pode definir aspectos de como o discurso em si será produzido e quais características deverá possuir.

Esta relação supõe que não se trata apenas de decodificar mensagens, mas entender que os dizeres são “efeitos de sentidos que são produzidos em condições determinadas e que estão de alguma forma presentes no modo como se diz, deixando vestígios que o analista de discurso tem de apreender”, sentidos que podem ter a ver com o que é dito, mas também com o que não é dito e até com o que “poderia ter sido dito mas não foi”, nos levando a considerar que “as margens do dizer”, as margens do texto, também fazem parte dele.<sup>56</sup>

Os textos seriam, portanto, “monumentos nos quais se inscrevem as múltiplas possibilidades de leituras”, interessantes em sua materialidade linguístico-histórica, não pelos aspectos formais e repetição das regras da língua, mas pela sua relação com a memória, “onde intervém a ideologia, o

---

51 Ibidem, p. 321.

52 ORLANDI, OpCit, 2007.

53 Ibidem, p. 26.

54 Ibidem, p. 26-27.

55 Ibidem, p. 30.

56 Ibidem.

inconsciente, o esquecimento, a falha, o equívoco”, sendo o funcionamento do discurso aquilo que o pesquisador busca descrever e compreender.<sup>57</sup>

Considerando os pontos supracitados, não cabe a este trabalho tecer considerações sobre qual campo teórico tem mais virtudes ou é mais útil. O campo teórico-metodológico precisa interagir com as fontes encontradas tanto quanto as fontes acabam sendo fruto da metodologia aplicada. Numa relação dialética, que por vezes vai ser mais frutífera com as ferramentas da Análise do Discurso, por vezes mais frutífera com a Análise de Conteúdo, é pouco provável que a leitura denuncie um grande afastamento teórico e metodológico entre uma e outra área. O mais relevante é tornar a compreensão dos discursos estudados neste trabalho o mais acessível possível, trançando as fontes, relacionando os sujeitos com seu contexto e as condições de produção de seus trabalhos e produzindo novas questões, sem jamais pretender esgotar o tema.

---

57 Ibidem, p. 64-65.

## 2 O CENÁRIO RELIGIOSO BRASILEIRO NO SÉCULO XIX: COEXISTÊNCIAS E RIVALIDADES

Uma das muitas heranças do violento processo de colonização europeu no Brasil foi a coexistência (nem sempre pacífica) de práticas religiosas distintas em origem geográfica, mitologias, simbologias e rituais, na maior parte do tempo demonizadas e/ou criminalizadas pelo monopólio católico. A historiografia muito já se debruçou em nos apresentar um panorama desse cenário, por vezes emaranhado, mas sempre muito instigante, como na obra clássica de Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*, que versa sobre as práticas mágicas no cotidiano colonial cujos objetivos iam desde resolver problemas amorosos e curar doenças até reorganizar o sistema de crenças afetado pelo etnocentrismo europeu, que as denominava como feitiçaria e bruxaria<sup>58</sup>. Outro exemplo importante foi o ajuntamento denominado Santidade de Jaguaripe, na Bahia, estudado por Ronaldo Vainfas, que, ao reunir elementos da religiosidade tupi e católica, foi entendido pelos inquisidores como um movimento rebelde e herege em busca da “Terra sem mal” que podia ser tanto um lugar físico quanto metafísico<sup>59</sup>. O Brasil oitocentista, na transição do status colonial para a emancipação política e, posteriormente, no processo de consolidar-se como Estado-Nação, não apenas continuou refletindo essa multiplicidade como também se tornou palco de novas práticas que surgiram alhures.

Para começar a compreender a importância dos discursos acerca da garantia de direitos civis para não católicos que se disseminaram ao longo do século XIX, foi preciso conhecer quais grupos compunham o campo religioso brasileiro e como suas demandas poderiam (ou não) ser provocadas, estimuladas ou até mesmo contempladas pelos mesmos discursos, dentro do peculiar contexto político e social que o país vivia então. Afinal, como nos informou Bourdieu, transformações tecnológicas, econômicas e sociais, influenciaram diretamente na sistematização das crenças e das práticas religiosas<sup>60</sup> e, por sua vez, interferiram em como estas práticas serão interpretadas pelo conjunto social onde estejam inseridas. Ainda que sem pretender contemplar a totalidade das expressões religiosas oitocentistas no Brasil, destacarei a seguir alguns grupos que, institucionalizados ou não, podem representar o cenário religioso do país naquele tempo.

A conquista da independência política e o processo de consolidação do Império do Brasil perpetuaram o monopólio católico e garantiram seu status de religião oficial. As estruturas e as nuances deste status serão mais detalhados no próximo capítulo, mas a princípio, considerando o

---

58 SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

59 VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

60 BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987, p. 35.

tratamento dado pela historiografia ao catolicismo brasileiro nos Oitocentos, seria possível identificar dois perfis predominantes para a instituição. Se durante a primeira metade do século uma espécie de “catolicismo liberal” - ou seja, um clero um tanto quanto subversivo à hierarquia papal – estava em voga, na segunda metade emergiu “um movimento clerical conservador e/ou tradicionalista, denotado como reação ao clero liberal”. Seus adeptos, segundo Patrícia Carla de Melo Martins, defendiam como “princípio político e cultural de orientação da sociedade” a radical submissão à hierarquia romana, submissão inclusive política, expondo a primazia de Roma ante ao governo secular brasileiro.<sup>61</sup> Neste sentido, o clero secular, em virtude de sua maior proximidade com a sociedade civil, foi um dos principais focos dos intentos reformadores, uma vez que “como grupo exposto ao público, compunha a ala mais vulnerável ao comportamento popular quando deveria se apresentar como elemento diferenciado, dotado de poder suficiente para impor os seus hábitos e não ser conduzido pelos hábitos populares”<sup>62</sup>. Portanto, houve um recrudescimento do controle da formação do clero secular, inclusive com o auxílio de novas ordens religiosas na administração dos Seminários, como foi o caso dos Capuchinhos, tida como “um movimento franciscano reformado, destacando-se pelo rigorismo e pela observância no cumprimento das regras”<sup>63</sup>. Dedicando-se à educação e evangelização, o que segundo Martins correspondia ao ensino da moral (para a Corte e para o próprio Clero, no fim das contas), os capuchinhos se viram por diversas vezes envolvidos nas disputas entre o clero brasileiro, o clero romano e a burocracia imperial, que exigia “maior submissão” da Ordem aos bispos nomeados pela monarquia, sinalizando “um movimento de centralização do poder religioso nas mãos do imperador”<sup>64</sup>.

Este movimento sabidamente gerou uma resposta por parte dos apoiadores de uma maior aproximação com a Santa Sé, num fenômeno que viria a ser conhecido como Reforma Ultramontana, que consistiu tanto no “reaparelhamento da sua burocracia administrativa” quanto na “clara definição de sua doutrina e disciplina”. Ítalo Domingos Santirocchi afirmou que o clero romanizador procurou agir de maneira independente do Estado brasileiro, inclusive na esfera local (muito influenciada pelo que ele chamou de “regalismo de tradição lusitana”) visando extinguir progressivamente “interpretações heterodoxas que nasciam das ingerências estatais e políticas para definir sua identidade e universalidade perante o mundo moderno”.<sup>65</sup>

---

61 MARTINS, Patrícia Carla de Melo. Moralidade e tradicionalismo católico no século XIX: Códigos de conduta do Seminário Episcopal de São Paulo. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 6, 2013, p. 56-57.

62 *Ibidem*, p. 58.

63 *Ibidem*, p. 63.

64 *Ibidem*, p. 65-66.

65 SANTIROCHI, Ítalo Domingos. *Dai a César o que é de César e ao Papa o que é do Papa ? A Reforma Ultramontana No Segundo Reinado*. In: I Seminário Internacional Brasil no Século XIX - Seo, 2015, Vitória. Anais do I Seminário Internacional Brasil no Século XIX - Seo. Niterói - RJ: Sociedade de Estudos do Oitocentos SEO, 2014. v. 1. p. 3. Disponível em <https://www.seo.org.br/1a-edicao> Acessado em 05/07/2019.

Fazendo um contraponto com esses esforços de aproximação/submissão a Roma, Santirocchi mostrou que, mesmo que em síntese, a Igreja no Brasil fosse vista como “mais um departamento governamental”, inserido num ambiente “regalista, liberal e constitucional”, o status de religião oficial era o que assegurava financiamento por parte do Estado, além de ser a partir dela, a partir de seus fiéis, que a cidadania poderia ser plenamente atribuída (em conjunto com requisitos censitários, como bem lembra Santirocchi). A instituição eclesiástica controlava registros de batismo, casamento e óbito, bem como era parte fundamental dos processos eleitorais e da educação formal oferecida no país.<sup>66</sup>

A intensa participação de clérigos nas esferas da política secular também foi fator decisivo para a “elaboração de diferentes projetos de Igreja para a nova nação que se formava”, que incluíam reforma do clero e das práticas consideradas supersticiosas por parte dos fieis. Santirocchi afirmou que a defesa desses projetos dividiu os representantes da Igreja em dois grupos: os liberais eclesiásticos, liderados pelo padre Antonio Feijó, e os ultramontanos ou romanizadores, que viriam a ter grande visibilidade na segunda metade do século XIX, tendo entre seus expoentes o Arcebispo da Bahia D. Romualdo Antônio de Seixas (1787-1860) e sob as lideranças de D. Antônio Ferreira Viçoso (1787-1875), Bispo de Mariana, e D. Antônio Joaquim de Mello (1791-1861), Bispo de São Paulo.<sup>67</sup>

Entre os principais pontos do projeto ultramontano estariam o “resgate da autoridade pontifícia e episcopal e a defesa da autonomia da Igreja em relação ao Estado. Seria necessário também reformar o clero através da formação em seminários dirigidos por ordens religiosas reformadas (como a dos capuchinhos citada acima) ou de seu envio para seminários na Europa, bem como através da correção e moralização do clero (combatendo também o concubinato clerical). Haveria o incentivo à organização de ordens masculinas e femininas reformadas no país, bem como o desincentivo da participação dos párocos “na política partidária, cargos eletivos ou administrativos civis”, cuidando também de observar com “grande escrúpulo e rigidez” os escolhidos para nomeação imperial. Os fieis, obviamente, não poderiam ser ignorados neste processo de reforma e educação proposto pelos ultramontanos, que estimularam ações que iam desde limitar a participação de laicos na administração da Igreja até a “popularização da catequese tridentina”, “incentivo à participação nos sacramentos”, “intervenção administrativa nos centros de romaria” e a “importação de devoções e movimentos religiosos da Europa”.<sup>68</sup>

Ítalo Santirocchi lembrou que o Primeiro Reinado e Período Regencial trouxeram consigo a ameaça de fragmentação territorial e a turbulência das constantes revoltas/rebeliões/insurgências

---

66 Ibidem, p. 11

67 Ibidem, p. 11-12.

68 Ibidem, p. 13.

que comprometiam o sucesso da empreitada imperialista. As elites políticas teriam visto nos reformadores ultramontanos aliados estratégicos para “fortalecer o poder central, estabilizar o Estado e restaurar a ordem”. No entanto, ainda que tivesse havido de fato um combate às revoltas a partir dos púlpitos, esta mesma elite não mediu as consequências de um embate com os romanizadores acerca da autonomia da Igreja e como isso poderia impactar as relações estabelecidas entre as duas instituições dali para a frente. Neste sentido, mesmo que o ultramontanismo fosse apoiado pelo governo visando o fortalecimento do poder central, os ideais reformadores começaram a “minar o poder estatal combatendo os tradicionais pilares da União entre os dois poderes e levando à radicalização dos conflitos” que tomariam vulto nas décadas seguintes.<sup>69</sup>

Esta autonomia pretendida esteve longe de significar obediência cega e irrestrita à Roma. Segundo o autor, o movimento ultramontano “buscava em Roma um centro”, mas sem abrir mão de “ter opiniões próprias”. Em boa medida, haveria uma intenção de alguma autonomia até mesmo da Cúria romana, que pouco conhecia a realidade brasileira: “buscava-se um centro para que trabalhassem juntos, não para uma simples submissão a um poder central”.<sup>70</sup>

A tensão deste período pode ajudar a explicar o que Augustin Wernet chamou de “definhamento” das tradicionais ordens monásticas, em especial os beneditinos, os carmelitas e os franciscanos.<sup>71</sup> Segundo o autor, os fatores decisivos para este processo foram a “assimilação do espírito das Luzes; a total identificação com a ordem 'escravista'; (...) o comportamento do clero regular no decorrer do processo da emancipação política e a legislação do período regencial”, além da medida anunciada pelo Ministro da Justiça Joaquim Nabuco, em 19 de maio de 1855, que proibia a admissão de noviços, praticamente condenando as ordens ao envelhecimento e extinção.<sup>72</sup>

Essas três ordens, já no final do período colonial, eram muito ricas em bens e escravos, mas contavam com poucos membros, haviam assimilado a cultura iluminista e eram conhecidas pela “falta de moralização de muitos de seus integrantes”. Divergiram apenas durante o processo de emancipação política do Brasil, tendo os carmelitas insistido tanto quanto foi possível em permanecer fieis a Portugal e os beneditinos tendo apoiado o recém estabelecido governo brasileiro.<sup>73</sup>

Ainda na primeira metade do século XIX, por ocasião da promulgação do Ato Adicional de 1834, foi instituído que as assembleias provinciais deveriam legislar sobre conventos e outras

---

69 Ibidem, p. 14.

70 Ibidem, p. 19.

71 WERNET, Augustin. “Crise e definhamento das tradicionais ordens monásticas brasileiras durante o século XIX”.

In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo: n. 42, p. 115-131, 1997. Disponível em

<http://www.periodicos.usp.br/rieb/article/view/73464> Acessado em 05/07/2019.

72 Ibidem, p. 118.

73 Ibidem, p. 122.

associações. Surgiu aí um imbróglio. Um grupo acreditava que “as assembleias estariam autorizadas a legislar também sobre os meios de manutenção e sobre os seus bens”, enquanto outro grupo discordava. Segundo Wernet, ainda que a Lei não fosse muito explícita sobre o tema, predominava, na prática, “(...) a interpretação no sentido da tendência centralizadora, ou seja, a de atribuir ao Governo Central o direito de decidir sobre os bens, sendo sempre garantido o direito de propriedade”.<sup>74</sup>

Em meio a este turbilhão administrativo, de acordo com Wernet, as três ordens não foram significativamente afetadas pelo “despertar religioso” que se disseminou especialmente na segunda metade do século XIX, de característico “catolicismo ultramontano, europeizado e romanizado”. Não assimilaram “novas práticas pastorais”, como as missões populares, nem investiram em promover Educação. Permaneceram autônomas, em boa medida, e não foram atingidas pelas investidas romanizadoras. Enfraquecidas pelas dificuldades de obter a separação administrativa em relação aos superiores portugueses, pela fragmentação provocada pela autorização para que assembleias provinciais legislassem sobre as ordens religiosas (podendo cada província decidir de maneira particular), pela legislação regalista do país e pela proibição da admissão de novos adeptos, foram definindo progressivamente.<sup>75</sup>

Estas informações colaboram para o entendimento de que, ainda que bastante significativos, os esforços romanizadores esbarravam nas particularidades brasileiras, tanto no que se referia a uma legislação que tratava a Igreja como mais um setor, mais um departamento passível de controle e submissão, além de aliado estratégico, quanto com esferas de religiosidade que dificilmente poderiam ser controladas, como, para ficar em apenas dois exemplos, as festas e devoções. Edilece Souza Couto, estudiosa do tema, já havia informado como as irmandades e ordens terceiras foram alvo da vigilância reformista que passou a condenar práticas que já vinham se consolidando desde o início do século:

No início dos oitocentos, o costume de lavar a igreja, na quinta feira, para a missa festiva do padroeiro, no domingo, ganhou outro significado. Os devotos passaram a colocar folhas aromáticas na água, assim como faziam na purificação dos altares das entidades – enquices, orixás e caboclos – dos terreiros. A água de cheiro, ao mesmo tempo, lavava o templo católico e os corpos na intenção de curar doenças e males espirituais. Após esse ritual, os fieis realizavam cortejos festivos pelas ruas próximas. O clero passou a encarar esse procedimento com suspeita.<sup>76</sup>

Aqui fica perceptível a realidade da interação entre práticas religiosas de matrizes distintas,

---

74 Ibidem, p. 126.

75 Ibidem, p. 131.

76 COUTO, Edilece S. . Devoções e festas nas irmandades e ordens terceiras de Salvador - BA. *Revista Brasileira de História das Religiões* , v. 7, 2015, p. 90.

Disponível em <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/26487> Acessado em 01/07/2019.

mas que, em função do contexto escravista e etnocêntrico do Brasil, precisava acontecer usando táticas de adaptação e resistência cultural. As irmandades configuraram um desses espaços que, “além dos aspectos terapêuticos e funerários envolvidos”, representavam “um fator de integração ou coesão social que se tornou um elemento cada vez mais significativo e determinante para a perpetuação dessas organizações coletivas”.<sup>77</sup>

Neste sentido, contempladas pelo contexto de disputas em torno da romanização das estruturas formais do catolicismo oficial do Estado, mas entendida para além do mesmo, as religiosidades de matriz africana também estavam neste espaço de pluralidade e teciam características próprias, adaptadas das raízes em África e (por que não?) ressignificadas no Brasil. Luís Nicolau Parés, em estudo clássico sobre o candomblé de ritual Jeje na Bahia, já havia afirmado que se anteriormente a denominação “nação” era utilizada para “designar indivíduos compartilhando uma mesma terra de origem ou ascendência africana”, de maneira progressiva, o “pertencimento de uma pessoa a uma nação passou a depender do seu envolvimento, normalmente marcado pela iniciação, com um terreiro onde, no culto, predominavam elementos rituais e míticos originários de uma determinada terra africana”.<sup>78</sup>

No esforço de compreender as características do candomblé no Brasil, o autor salientou que, em África, diferentes formas de atividades religiosas foram “progressivamente institucionalizadas”, ou seja, “valores e práticas que visa[vam] à comunicação com o 'mundo invisível' foram acomodados a certas formas de organização social relativamente estáveis que se perpetuaram para fins recorrentes”. Neste sentido, Parés estabeleceu uma espécie de “polaridade”, em que, de um lado, estão as “instituições religiosas que contribuem para reforçar as estruturas de poder e o desenvolvimento de mecanismos de controle e integração social” – as instituições centrais –, e de outro, instituições mais “dinâmicas e transformativas que surgem, normalmente na marginalidade social e comportam um discurso contra-hegemônico” – as instituições periféricas.<sup>79</sup>

Deste modo, só seria possível compreender a formação do que o autor chamou de “sociedade afro-brasileira”, a partir da reconstrução destas instituições apreendidas em África, a partir da criação de “estruturas sociais complexas que acomodassem as múltiplas culturas africanas trazidas por indivíduos ou grupos de escravos”, ou seja, esta comunidade religiosa afro-brasileira teria sido resultado de um “processo de reconstrução de novas instituições religiosas” advindas da pluralidade de “fragmentos culturais” obtidos com o triste processo do tráfico de escravos.<sup>80</sup> Essa junção de saberes, ou “recursos espirituais diferenciados”, comuns tanto nas religiões africanas

---

77 PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2007. v. 1, p. 110.

78 Ibidem, p. 102.

79 Ibidem, p. 104.

80 Ibidem, p. 109.



quanto no catolicismo vivenciado pelos leigos, foram entendidas como “estratégia eficaz para lidar com a adversidade e propiciar a boa fortuna”, ou, como sintetiza o autor, foram uma “justaposição benéfica de recursos conceituais para lidar com a adversidade do cotidiano”.<sup>81</sup>

É óbvio que esta nova institucionalização não ocorreu rapidamente. O autor acredita que apenas no início do século XIX foi possível consolidar uma “*rede social* de congregações extradomésticas”, que, ao estabelecerem entre si interações de “cooperação, complementaridade e conflito”, passaram a caracterizar uma “comunidade religiosa afro-brasileira” e o surgimento do Candomblé.<sup>82</sup> Em síntese:

[...] a gênese do candomblé não pode ser reduzida a uma oposição de “classe” ou a uma simples resposta de resistência à escravidão, e deve ser também encarada como resultado ou efeito do encontro intra-africano, possuindo uma relativa autonomia em relação à sociedade mais abrangente decorrente da sua própria *dinâmica interna*. A reatualização das práticas religiosas africanas podia responder às estratégias contra o infortúnio, que iam além da escravidão, ou satisfazer a necessidades de solidariedade grupal ou complementaridade dialética inerentes à micropolítica africana.<sup>83</sup>

Ou seja, ainda que o maioria dos participantes dos candomblés tenham sido africanos e crioulos, o processo de institucionalização do candomblé foi protagonizado muito mais por indivíduos livres e libertos e foi marcado por grande heterogeneidade étnica e racial, considerando-se que os candomblés “reuniam pessoas de vários *status* legais (escravos, libertos e livres), identidades étnico-raciais (africanos, crioulos, mestiços e brancos) e condições sociais.<sup>84</sup> Como exemplo, Luis Alberto Couceiro, explicou a formação dos candomblés como um fenômeno que esteve marcado

[...] pelo tempo e dinheiro disponíveis dos libertos e das escravas, porque ganhavam a vida em atividades comerciais, ligadas ao seu estilo de vida. Os candomblés serviam, como os quilombos e as casas de zungu (comida popular entre escravos e africanos, no século XIX), estas últimas, na Corte, como lugares de pouso para escravos fugidos dos seus senhores, que, pela natureza das atividades características de sua condição social, não podiam manter uma relação ritual constante com o candomblé. Esses líderes religiosos dos terreiros de candomblé, por terem maior grau de mobilidade social, tiveram a capacidade de sedimentar redes de alianças com membros de outras classes sociais, ampliando o seu poder político através da crença generalizada no poder dos feitiços.<sup>85</sup>

A partir desse processo de institucionalização, foi possível conhecer histórias fascinantes como a do liberto Domingos Pereira Sodré, sacerdote africano que viveu na Bahia, apresentado por

---

81 Ibidem, p. 111.

82 Ibidem, p. 119. Grifos do autor.

83 Ibidem, p. 127. Grifo do autor.

84 Ibidem, p. 127, 133-134. Grifos do autor.

85 COUCEIRO, Luís Alberto Alves. Terreiros de candomblé e acusações de feitiçaria na sociedade complexa de Salvador, Bahia (1863-1871). *Revista de História Comparada* (UFRJ), v. 7, p. 168.

João José Reis<sup>86</sup> e a do famoso “feiticeiro” (assim chamado pelos jornais de seu tempo) Juca Rosa, liberto que viveu no Rio de Janeiro, narrada por Gabriela dos Reis Sampaio<sup>87</sup>.

A autora destacou que a religião era a forma primordial de sociabilidade e estava presente em todos os momentos, não apenas nas celebrações rituais. Mesmo que se distinguisse da magia, “mais voltada à realização de objetivos individuais”, acabava se misturando a esta, uma vez que as práticas mágicas tinham um “sentido geral de manter o equilíbrio entre diferentes forças, tentando maximizar a boa sorte e prevenir a desventura”, para o que era indispensável a figura do líder religioso, que de certa forma sintetizavam também os desafios de seu tempo.<sup>88</sup> As práticas de Juca Rosa poderiam ser entendidas

[...] como próprias de sujeitos pobres e negros do Rio de Janeiro nas últimas décadas da escravidão, cujas concepções religiosas eram fortemente marcadas pela crença no sobrenatural, em espíritos, santos e na manipulação deste sobrenatural por algumas pessoas, tanto para o bem como para o mal. Uma religião que tinha elementos católicos e elementos de diferentes culturas africanas, sem ser nem católica nem africana: era carioca, marcadamente negra, embora frequentada também por brancos, pobres e ricos. Relacionava-se a objetivos imediatos, de sobrevivência em um ambiente racista, hostil, difícil, no qual tentar a liberdade ou conseguir viver como liberto era tarefa das mais árduas. No entanto, esse não era seu único propósito, visto que as pessoas frequentavam a casa de Rosa também em busca de diversão, de companheiros e amigos entre pares, de curas para doenças ou infortúnios, ou simplesmente por fé na figura carismática e poderosa de José Sebastião Rosa.<sup>89</sup>

O trabalho de Gabriela dos Reis Sampaio foi baseado num processo movido contra Juca Rosa por estelionato, alegando que ele explorava financeiramente as pessoas em troca de cura de doenças e/ou resolução de problemas amorosos. Como não havia previsão legal para “crime de feitiçaria”, esta teria sido uma alternativa encontrada para enquadrá-lo legalmente e levá-lo à prisão. Houve grande destaque por parte da imprensa da Corte sobre o julgamento e a publicação de relatos de supostas testemunhas dos feitos do curandeiro. O tom era bastante apelativo. Não por acaso, as vendas dos periódicos que se dedicavam ao tema cresceram exponencialmente. Também não seria à toa que setores da imprensa passaram a assumir uma postura moralizante diante da opinião pública, começando a exigir dos políticos e da Justiça determinadas posturas ante aos ajuntamentos de pessoas para prática religiosa de origem africana. É importante destacar que não apenas no Rio de Janeiro havia jornais dedicados a denunciar pessoas que praticavam o candomblé e onde estariam reunidas. Em Salvador, o grande expoente desta iniciativa foi o periódico *O Alabama*.

86 REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. v. 1. 465p .

87 SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai de santo na Corte Imperial*. 1. ed. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009. v. 1. 268p .

88 Ibidem, p. 193.

89 Ibidem, p. 228.

Publicado ininterruptamente entre 1863 e 1900 na capital da Bahia, o jornal, que se referia à cidade como Latronópolis, demonstrava preocupação com a “criação de regras morais e as formas de aplicá-las para além das já existentes nas leis então vigentes em Salvador e noutras partes do Império”, compreendendo seus editores e colaboradores como “cruzados morais” numa espécie de “missão sagrada” moralizadora. Seu alvo central eram os “terreiros de candomblés” (assim mesmo, no plural), caracterizados como espaço de “barbarismo, superstição e promiscuidade sexual”.<sup>90</sup> *O Alabama* produziu o que Luís Alberto Couceiro chamou de “campanha sistemática de combate, através de notícias nas quais denunciava os endereços e a localização dos primeiros e os nomes dos últimos”. Nas publicações, era sempre exigido das autoridades policiais que reprimissem as cerimônias e as festas, prendessem os líderes e quaisquer outras pessoas que lá se encontrassem.<sup>91</sup> Já em 1864 (figura 1), o periódico conclamava o subdelegado da freguesia de Santana para que requisitasse a presença do “preto João, morador contíguo à casa do coronel M. J. de A. Couto, porque junto a africanos libertos e escravos, de crioulos, pardos e brancos, viviam toda noite a incomodar a gente com algazarras e tabaques, bocas de potes e cuias, etc”.<sup>92</sup>

No período de 1863 até 1887, o principal editor do jornal foi Aristides Ricardo de Santana. Há poucas informações sobre sua biografia. Sabe-se que fundou *O Alabama* juntamente com José Marques de Souza e Francisco Alves da Silva Igrapiuna, este último também redator do *Echo do Norte*, periódico alinhado com o partido liberal, segundo Nelson Cadena. Antes de instituírem tipografia própria, utilizavam a oficina de Domingos Guedes Cabral, médico e jornalista.<sup>93</sup>

Sobre esta associação cabe tratar mais um pouco. Antes de terem um espaço próprio utilizavam as instalações de Domingos Guedes Cabral, cujas particularidades é preciso destacar. Médico adepto da corrente evolucionista, foi um dos pioneiros no Brasil das ideias poligenistas. Anos depois da fundação d'O Alabama, ficaria bastante conhecido por suas ideias controversas. Sua tese para alcançar o título de Doutor pela Faculdade de Medicina da Bahia, “Funções do Cérebro”, foi recusada, feito inédito até então, por apresentar “doutrinas contrárias à religião oficial do Estado”. Em seu texto defendia “a separação biológica de brancos, índios e negros como espécies zoológicas diferentes [...] com argumentos evolucionistas sob a influência direta de alguns dos principais poligenistas europeus da época, como Ernst Haeckel e Paul Broca [...]”.<sup>94</sup> Propagando o fim da interferência da religião no assuntos científicos, Cabral via a poligenia como uma doutrina

90 COUCEIRO, OpCit, p. 164-165.

91 Ibidem, p. 166.

92 Ibidem, p. 167.

93 CADENA, Nelson. O Alabama como fonte de pesquisa social. *Jornal Correio*. 26/02/2016. Disponível em <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/nelson-cadena-o-alabama-como-fonte-de-pesquisa-social/>. Acessado em 07/07/2019.

94 ARTEAGA, Juanma Sánchez; ALMEIDA, Ronnie Jorge Tavares de; EL-HANI, Charbel Niño. A questão racial na obra de Domingos Guedes Cabral. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 23, 2016, p. 2.

vanguardista que poderia aprimorar a sociedade:

Na Bahia Imperial de 1875, Cabral aceitou a doutrina poligenista como ferramenta teórica oferecida pela ciência para sustentar o que ele considerava uma necessária e urgente reforma política da sociedade brasileira. Para Cabral, a doutrina poligenista oferecia a reta compreensão da origem das diferenças raciais e dos limites biológicos que a evolução tinha outorgado a cada raça, e sem conhecimento positivo não era possível esclarecer quais deviam ser os justos limites sociais que a política garantiria ou impor. <sup>95</sup>

Se Domingos Guedes Cabral entendia a Ciência como uma ferramenta fundamental para promover melhorias na sociedade, inclusive ajudando a resolver o “problema científico da convivência interracial”, não ficou isolado por muito tempo. Segundo Juan Maria Sánchez Arteaga, “já desde antes da abolição da escravatura e da chegada da República, uma boa parte das elites do país – começando pelo próprio imperador dom Pedro II – receberia de braços abertos esse poligenismo de base evolucionista, apesar do seu catolicismo manifesto”. Tais circunstâncias teriam levado à “suposição de que o Brasil deveria melhorar eugenicamente”. <sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>96</sup> Ibidem, p. 40.

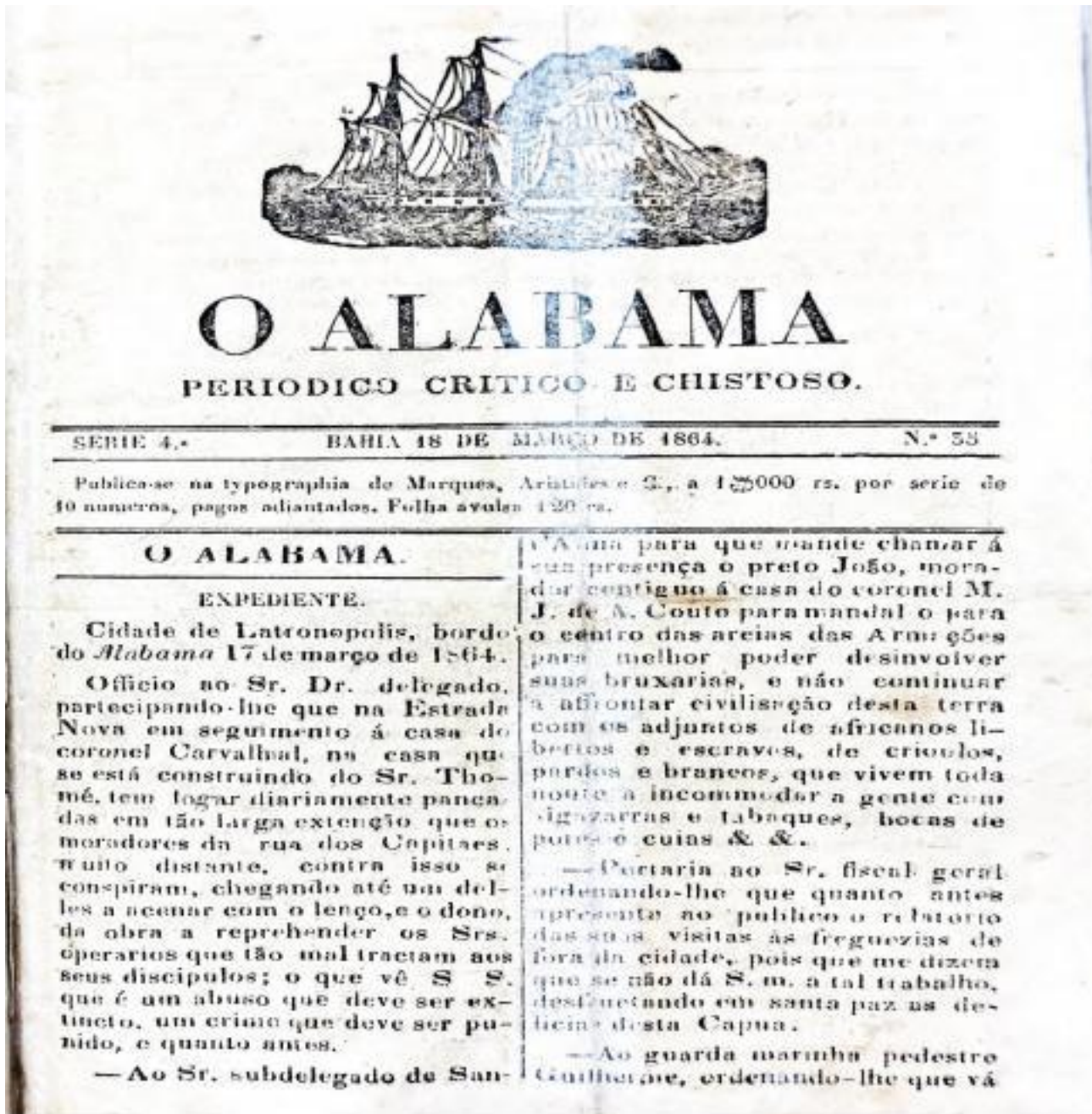


Figura 1: Exemplar do periódico *O Alabama* onde é possível identificar o apelo para o subdelegado da freguesia de Santana.

Por mais interessante que seja este tópico, não é este o foco. O que se propõe é uma tentativa de conectar este contexto com outro acontecimento aparentemente insólito da vida do principal editor d'O Alabama. No livro *Slavery and Identity: Ethnicity, Gender, and Race in Salvador, Brazil, 1808-1888*, da pesquisadora Mieko Nishida, foi possível identificar um episódio envolvendo o jornalista<sup>97</sup>. A autora escreveu que no dia 8 de abril de 1872, um homem que se *auto-identificava*

97 NISHIDA, Mieko. *Slavery and Identity: Ethnicity, Gender, and Race in Salvador, Brazil, 1808-1888*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003.

como branco, Aristides Ricardo de Santana, nativo de Salvador e morador da freguesia de São Pedro, prestou queixa contra Dr. Eloy Martins de Souza e seu filho Braulio Soares Martins de Souza, residentes da freguesia da Vitória, e contra o português João Tavares da Silva Godinho, como cúmplice, por terem publicamente gritado chamando-o de *negro*.<sup>98</sup> O “xingamento” virou caso de polícia. Edmar Ferreira Santos também noticiou este episódio, destacando outras nuances.<sup>99</sup> Aparentemente, as críticas do jornalista iam para além da atuação dos subdelegados das freguesias da capital e do recôncavo no combate aos terreiros. De acordo com o autor, o “afro-baiano” Aristides Ricardo de Santana “condenava em sua folha o tratamento severo dispensado aos escravos, a discriminação racial e os valores conservadores da sociedade baiana”, o que teria servido para lhe garantir a inimizade de muitos membros da elite, que passaram a insultá-lo publicamente, tendo sido chamado de “orangotango” no episódio com Dr. Eloy Martins de Souza.<sup>100</sup>

Não foi possível encontrar mais informações sobre Santana, mas sua condição de homem de cor de forma alguma foi suficiente para criar qualquer tipo de identificação, ainda que não religiosa, com os negros que se reuniam nos terreiros. Tampouco foi suficiente para “ser aceito” pela elite branca da Latronópolis, que o acusava de “ser um negro que escrevia contra brancos”.<sup>101</sup> No clássico artigo de Dale Graden sobre o periódico O Alabama e seu editor<sup>102</sup>, o autor diz que o jornal rapidamente ganhou a atenção dos elementos da elite soteropolitana e até mesmo o presidente da província escreveu em correspondência privada que a folha era “uma das publicações mais desprezíveis” da Bahia, “determinada a criar embaraço para todos os membros do governo”.<sup>103</sup>

Sem surpresas, dentro deste contexto, a queixa de Aristides Santana foi arquivada por falta de provas. Graden, por sua vez, destacou que os registros do processo são evidência suficiente para provar que “membros influentes da elite branca baiana viam Aristides como um afro-baiano cujas palavras e ações tinham ido muito além de certos limites raciais não ditos” (“had gone beyond certain unspoken racial boundaries”).<sup>104</sup>

Sendo atacado pela elite branca por um lado, Aristides Santana continuava escrevendo contra o candomblé. É possível que ele tenha se sentido ofendido por ter sido chamado de “negro” porque talvez considerasse o termo mais apropriado para grupos em estágio pré-civilizacional,

---

98 Ibidem, p. 147. Grifo meu.

99 SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos Candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. 1. ed. Salvador: Editora da UFBA, 2009. v. 1. 209p.

100 Ibidem, p. 134.

101 Ibidem.

102 GRADEN, Dale T. . “So much superstition among these people!” *Candomblé and the dilemmas of Afro-Brazilian intellectuals, 1864-1871*. In: KRAAY, Hendrik (Ed.). *AfroBrazilian culture and politics*. Armonk, London: ME Sharpe, 1998. p. 57-73.

103 Ibidem, p. 58.

104 Ibidem.

como eram, em sua concepção, os que frequentavam terreiros de candomblé. Mais do que cor de pele, ele queria questionar um estágio de civilização, por isso talvez se auto identificasse como branco, como relatou Mieko Nishida. De acordo com Edmar Ferreira Santos, nas páginas d'O Alabama, “líderes e adeptos do candomblé eram representados como contrários aos interesses da sociedade baiana, principalmente no que dizia respeito à formação de um movimento abolicionista viável”. Considerados rebeldes, os participantes dos candomblés representavam uma “ameaça à dominação patriarcal, a tranquilidade social e aos valores e tradições católicas, constituindo-se em um símbolo de tudo que a sociedade baiana precisava esquecer para construir um futuro melhor.”<sup>105</sup> Ameaçavam porque suas festas atraíam até a “gente de bem”, uma vez que inúmeras pessoas brancas, ricas ou pobres, estavam entre os frequentadores. Luís Alberto Couceiro destacou que os “frequentadores e organizadores” dos terreiros se reuniam em função de interesses “místico-religiosos”, o que conferia grande diversidade quanto a posição de classe e tipos de trabalho, transpassando os limites de grupos específicos.<sup>106</sup> Como era considerado fonte de atraso e superstição, era urgente acabar com os terreiros, antes que mais “pessoas de bem” fossem enganadas e a tempo de inserir o país nas sendas da modernização. De acordo com o autor,

Aristides via o candomblé como o caminho contrário ao da civilização do Brasil, e usava O Alabama para acusar líderes e frequentadores dos terreiros de estarem conspirando contra os interesses da elite política de civilizar o Brasil. O candomblé era a chave de acesso ao passado que muitos membros das elites soteropolitanas precisavam esquecer, ao ajudarem a construir a nova ordem social imperial – embora participassem do candomblé como protetores e como consulentes, como o próprio O Alabama denunciava.<sup>107</sup>

Não deixa de ser curioso que, enquanto sofria ofensas raciais e era acusado de usar sua pena contra os interesses dos brancos, ao mesmo tempo Aristides Santana acusava outros negros, com os quais não se identificava, de estarem prejudicando, com suas práticas religiosas, seus festejos e suas mandingas, os interesses da elite política brasileira (branca!). Não é inédito, nem mais um caso isolado, mas o modus operandi etnocêntrico e racista de características colonizadoras, que faz com que pessoas sofrendo opressões semelhantes se enxerguem como rivais.

Apenas a título de conjecturas, para fechar o raciocínio: Teria sido Aristides Ricardo Santana influenciado pelas teorias poligenistas de Domingos Guedes Cabral, por ocasião da proximidade gerada quando da impressão do jornal na tipografia deste último? Teria ele acreditado na possibilidade de “melhorar a espécie” através de iniciativas higienizadoras, como expurgar

---

105 SANTOS, Edmar F. OpCit, p. 134-135.

106 COUCEIRO, Luís A.A. OpCit, p. 168.

107 Ibidem, p. 169.

candomblés? Teria ele acreditando num “sentido civilizacional” dos negros, que os levaria a necessariamente abandonar práticas que fossem associadas ao continente condenado? Diferentemente de Cabral, Santana não entendia o progresso longe dos cuidados da religião oficial do Estado, por isso zelava para que, além de bons cidadãos, longe da corrupção, fossem também bons católicos. Desta maneira, haveria ordem (no sentido positivista) e disciplina necessária para alcançarem a abolição gradual e a inserção digna na sociedade.

Outros estudos mais específicos podem se ocupar de tratar destas questões. No entanto, é possível identificar em outro personagem que viria a se destacar nas primeiras décadas do século XX uma percepção evolucionista das religiões afro-brasileiras, aliando correntes das ciências médicas com estudos antropológicos e etnológicos. Raimundo Nina Rodrigues, famoso médico maranhense radicado na Bahia, identificava um certo “atraso evolutivo no Brasil”, uma vez que “aqueles que a princípio deveriam estar à parte das práticas tidas como inferiores, partilham as premissas destas”.<sup>108</sup> Sobre nosso personagem anterior, Aristides Ricardo Santana, não se sabe se algum dia frequentou alguma das cerimônias que considerava bárbaras e supersticiosas. Já o cientista Nina Rodrigues acreditava que “para compreender as motivações deste atraso e a forma como incidiria no futuro evolutivo do povo brasileiro”, era necessário “catalogar, listar e registrar os elementos africanos presentes no Brasil antes que se extingam”, ainda que permanecessem no povo brasileiro através da miscigenação, “tanto de sangue quanto de costumes”<sup>109</sup>. Para cumprir este propósito, ele ia até os locais para testemunhar por conta própria as cerimônias e para colecionar relatos de outras pessoas que frequentavam os ambientes onde aconteciam os rituais.

Ainda que fora do período focado neste trabalho, é importante citar as palavras do próprio Nina Rodrigues, por ocasião de uma visita feita a um terreiro, descrita em seu livro *O animismo fetichista dos negros baianos* (1896-1897), publicado em fascículos na *Revista Brasileira*.

Já tive ocasião de assistir a um destes sacrifícios, na tarde inicial de um *candomblé*. No ponto em que se cruzavam duas estradas de rodagem, existia um fetiche Esú numa espécie de caramanchão talhado numa touceira de bambús. Informado da hora em que devia ter lugar a cerimônia, ali fui ter com um amigo quasi ao anoitecer. Encontramos na estrada uma fogueira em que quatro negros assavam um gallo já depennado e a que tinham retirado a cabeça e os pés. A hora adiantada não nos permitia verificar o que tinham feito. Voltei no dia seguinte pela manhan.<sup>110</sup>

A sua “observação participante”, aliada ao pensamento evolucionista e eugenista, fez com

108 SERAFIM, Vanda Fortuna. Nina Rodrigues e a “formalidade das práticas” católicas no estudo comparado das religiões (Bahia - Século XIX): uma discussão teórica. *Dialogos (Maringá)*, v. 17, 2013, p. 1045. Disponível em <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/35977> Acessado em 02/07/2019.

109 Ibidem.

110 Rodrigues, Nina. (orgs: Yvonne Maggie e Peter Fry) *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro, UFRJ/Biblioteca Nacional, 2006, p. 96. Grifos do autor.



que o médico questionasse até mesmo a eficácia do processo de catequização empreendido pelas religiões monoteístas, as quais denominava “crenças religiosas das raças superiores”, sobre as “raças inferiores”. Nina Rodrigues afirmou que, na Bahia, assim como em todas as outras “missões de catechese” em África (seja de católicos, protestantes ou muçulmanos), não eram os negros que se convertiam ao catolicismo, mas sim “o catholicismo que receb[ia] a influencia do fetichismo, se adapta[va] ao animismo rudimentar do negro que, para torná-lo assimilável, materializa[va] e dá[va] corpo e representação objectiva a todos os mysterios e abstrações monotheístas”.<sup>111</sup>

No entanto, mesmo dentro desse raciocínio, Nina considerava as práticas “fetichistas” como práticas religiosas também. Menos evoluídas, menos civilizadas, mas ainda assim religiosas. (Seria Aristides Santana um precursor do pensamento que só viria a ganhar maior notoriedade em Nina Rodrigues?) Vanda Serafim, usando os estudos de Paula Montero<sup>112</sup>, já havia destacado que no Brasil de Nina Rodrigues não teria ocorrido a “erradicação da magia”, mas sim um “enquadramento” daquilo que era percebido como “magia” dentro do que se convencionava chamar de “religião”, tendo como modelo o cristianismo. Esta sua interpretação geraria muitos dilemas acerca da institucionalização e do status de grupos religiosos não católicos (não cristãos, melhor dizendo):

Nina Rodrigues estaria, portanto, inserido neste processo pelo qual a noção genérica de religião passaria a garantir legalmente a liberdade religiosa e a expressão dos cultos teria matriz no intenso debate jurídico sobre a melhor forma de regular os bens, as obras e as formas da Igreja Católica. Todavia, se a religião consistia apenas nos cultos praticados pela Igreja Católica, como regulamentar as outras práticas que se expressavam no espaço público?<sup>113</sup>

Assim, para Nina Rodrigues os candomblés não seriam um ataque à população, como parecia entender Aristides Santana e seu medo da ameaça da religião negra aos cidadãos de bem, mas “parte de um estágio diferente da cultura ou civilização” Numa perspectiva evolucionista, eram uma etapa a ser vencida rumo ao monoteísmo católico, o ápice<sup>114</sup>.

Nesse ínterim, começa a se disseminar no Brasil outra corrente religiosa que, mesmo minoritária, causou grande alvoroço. O Espiritismo, um movimento americano surgido por volta de 1840 se espalhou pela Europa, especialmente a França, na década seguinte. Sua chegada ao Brasil se deu por volta de 1860. O pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869) teria começado a frequentar as reuniões em 1855, tendo adotado o nome de Allan Kardec no ano

---

111 Ibidem, p. 107.

112 MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, mar. 2006.

113 SERAFIM, OpCit, p. 1046.

114 Ibidem, p. 1047.

seguinte, após uma revelação que lhe deu a missão de fundar o Espiritismo.<sup>115</sup>

Sendo filho da burguesia liberal lionesa e pertencendo a uma família de juristas, Kardec tinha, segundo Artur Cesar Isaia, “uma formação comprometida com os ideais revolucionários do século XVIII”, confiando que a educação seria um instrumento muito útil de transformação social “rumo a uma sociedade livre, laica e que estendesse a todos as prerrogativas da cidadania”.<sup>116</sup> A codificação do que teria sido dito pelos espíritos permitiu que Kardec apresentasse uma “nova perspectiva sobre as 'estranhas' experiências que foram observadas na década de 1850 e tornaram possíveis a compreensão do espiritismo enquanto “coleta, exame e codificação de ensinamentos comunicados aos homens pelos espíritos em um número considerável de grupos distribuídos em numerosas regiões do mundo inteiro”<sup>117</sup>.

Isaia mostrou que, alinhado com a conjuntura pós-revolucionária do século XIX, o Espiritismo pós codificação “apresentou uma capacidade notável de composição com uma constelação de ideias que ia do liberalismo às utopias socialistas, passando pelo positivismo e pelo evolucionismo”, ou seja, em teoria, conseguia tanto se adaptar a diferentes espaços e culturas diferentes quanto deter uma “capacidade mimética” para se ressignificar em contextos diferentes dos de sua origem francesa. No entanto, mesmo com grande plasticidade, é preciso destacar que o positivismo comtista foi apresentado por Kardec como “metodologia para a observação do contato com os espíritos”, dando um tom científico à experiência religiosa.<sup>118</sup>

Apesar de negar o hiato entre matéria e espírito, a obra de codificação reconhecia uma ordem superior governando o mundo e a história. A ciência passava a ser vista como capaz de revelar com clareza a obra da criação, atestando as verdades proclamadas pela “terceira revelação”. A fusão entre ciência e revelação levava a obra de codificação a afirmar que a recusa ao conhecimento científico equivalia a um repúdio à obra de Deus, abandonando o moderno hiato entre o científico e o sagrado.<sup>119</sup>

Assim, pretendendo usar explicações racionais, naturais e científicas para todos os

115 JESUS, Leonardo Ferreira de. “*Ventos venenosos*”: o catolicismo diante da inserção do protestantismo e do espiritismo na Bahia durante o arcebispado de Dom Manoel Joaquim da Silveira (1862-1874). Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia – UFBA, 2014.

116 ISAIA, Artur Cesar. *Espiritismo, República e Progresso no Brasil*. In: HOMEM, Amadeu Carvalho; SILVA, Armando Malheiro da; ISAIA, Artur Cesar. (Org.). *Progresso e Religião: a República no Brasil e em Portugal 1889-1910*. Coimbra / Uberlândia: Imprensa da Universidade de Coimbra / Universidade Federal de Uberlândia, 2007, p. 285. Disponível em <https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/39048/1/Espiritismo%20republica%20e%20progresso%20no%20Brasil.pdf> Acessado em 03/07/2019.

117 JESUS, OpCit, p. 45.

118 ISAIA, OpCit, p. 285-286.

\* “Terceira revelação” porque a obra de codificação espírita era apresentada como sucessora das de Moisés e Jesus Cristo.

119Ibidem, p. 287.

fenômenos, o objetivo de Kardec era garantir à crença um substrato científico e um endosso da “observação experimental”, nos moldes positivistas. Augusto Comte e Allan Kardec teriam em comum a ênfase na educação como ferramenta capaz de garantir o “poder moral” (Comte) e a “sociedade do futuro” (Kardec), ambos conduzidos pelas elites letradas, que teriam a função de “espalhar o conhecimento das 'leis' que explicavam a origem e o destino humano, a natureza e a história, de forma unitária, negando o hiato entre o mundo físico e o espiritual”.<sup>120</sup> Neste sentido, o “progresso” seria uma inevitabilidade que sujeitava toda humanidade e o mundo físico à “lei da evolução” e o espiritismo se colocava como pregador, disseminador e principal representante desse ideal, confrontando os “reacionários ligados aos antigos privilégios de um mundo dominado por trono e altar”, que “se retardavam o progresso, jamais poderiam impedi-lo”<sup>121</sup>.

Ainda que fizesse menção aos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade em suas publicações ao longo do século XIX, tentando estabelecer uma conexão entre o Espiritismo e as conquistas pós-1789, segundo Isaia, o Espiritismo codificado não endossava a luta revolucionária, ao contrário, entendia as “transformações necessárias para adequar as instituições humanas à ordem divina” a partir de uma “perspectiva processual e baseada na educação”. E aqui não haveria qualquer contradição: se, ao mesmo tempo em que se vestia dos três ideais consagrados pela Revolução de 1789, o Espiritismo se opunha às “convulsões sociais”, estava em acordo com as ideias pós-revolucionárias francesas, voltadas à “preservação da ordem”, por isso a capacidade de “composição de economia de propostas políticas que ia do liberalismo do século XIX ao positivismo, todas familiares à 'prudência romântica' pós 1789”.<sup>122</sup>

Não surpreende, portanto, que o Espiritismo tenha endossado explicitamente os ideais republicanos, a laicização do Estado e a extensão do direito pleno de cidadania a toda a população: “A república passou a ser vista como uma conquista do espírito humano, totalmente previsível através das leis divinas expressas na natureza e 'desvendados' pela obra da codificação”. Portanto, atendendo a um “sentido evolucionista”, o passado monarquista, regalista, rural e monopolizado pelo catolicismo, considerado como um “baluarte de preservação dos antigos privilégios” e que tinha uma visão pessimista do mundo moderno para proteger a sua autoridade, inevitavelmente seria substituído por um presente e um futuro republicano e espírita, cheio de referências à “sociabilidade urbana e a defesa da liberdade, igualdade e fraternidade”, cheio de “ênfase na confiança do progresso, na defesa intransigente da ciência como caminho epistemológico, comprovador da 'terceira revelação' e nas fórmulas políticas pós-revolucionárias”.<sup>123</sup>

---

120 Ibidem, p. 288.

121 Ibidem, p. 288-289.

122 Ibidem, p. 290.

123 Ibidem, p. 290-291.

A capacidade de adaptação do Espiritismo às diferentes conjunturas ajuda a explicar seu processo de inserção na sociedade brasileira. No entanto, mais identificados com a elite letrada, os espíritas estavam longe de representar um fenômeno de massas, considerando o altíssimo nível de analfabetismo no Brasil. O que de forma alguma significou uma aceitação imediata. De acordo com Isaia, o Espiritismo que fincava raízes no Brasil e buscava ampliar o número de adeptos, precisou “lutar contra a equiparação de suas práticas com o universo cultural africano e, a longo prazo, aclimatar-se à hegemonia do imaginário católico, vivido de forma não necessariamente sacramental e institucional por grande parte da população”<sup>124</sup>. Ou seja, criar uma oposição imediata ao catolicismo não foi considerada a melhor estratégia para sua inserção no Brasil.

Trazendo em sua doutrina o contato com os mortos, algo que parecia soar familiar às práticas de grupos africanos, o Espiritismo precisava lidar com as barreiras simbólicas impostas pela realidade de uma sociedade escravocrata e racista. Tanto que aqueles que procuravam um motivo para deturpar a nova corrente que se estabelecia no Brasil, usavam a associação entre negritude e Espiritismo como justificativa para o seu descrédito.<sup>125</sup> Outra associação importante ao longo da segunda metade do século XIX foi com a Maçonaria, outro alvo do reformismo católico. Tanto o Espiritismo quanto a Maçonaria (e, em paralelo, o Protestantismo) compartilhavam a concepção do “trabalho como impulsionador do progresso humano”, bem como os conceitos de “construção e harmonia, vistas em uma perspectiva cósmica”<sup>126</sup>, importantes chamarizes no início da propaganda desses grupos.

Dando enfoque à inserção do Espiritismo na Bahia, Leonardo Ferreira de Jesus destacou a figura do jornalista, escritor e estenógrafo Luiz Olímpio Teles de Menezes (1825-1893), que participou, em 17 de setembro de 1865, da fundação do Grupo Familiar de Espiritismo, considerado o primeiro centro de estudos espíritas do Brasil<sup>127</sup>, e em fevereiro do ano seguinte organizou a publicação de *Filosofia Espiritualista. O espiritismo*, através do qual mais pessoas puderam ter acesso a fragmentos do *Livro dos Espíritos*, importante obra de Allan Kardec.<sup>128</sup> Como já era de se esperar, houve reclamações por parte do Arcebispo D. Manoel Joaquim da Silveira, em junho do mesmo ano, condenando três aspectos do espiritismo: a preexistência das almas, a transmigração das almas e a evocação dos mortos, o que, sintetizando, significaria questionar a existência do Purgatório e do Inferno.<sup>129</sup> Estaria, portanto, estabelecida uma rivalidade e uma oposição por parte do catolicismo que os espíritas não queriam alimentar.

---

124 Ibidem, p. 293.

125 Ibidem.

126 Ibidem, p. 301.

127 JESUS, OpCit, p. 82-83.

128 Ibidem, p. 86.

129 Ibidem, p. 86-87.

Se Kardec definia o Espiritismo como ciência e não uma nova religião, Teles de Menezes, declaradamente católico, apresentava esta corrente como uma “renovação dos tempos bíblicos”, e destacava que o Espiritismo se baseava na Bíblia, e que “a compreensão das doutrinas espíritas esclarecia interpretações obscuras que haviam sido feitas” das Escrituras, como era o caso do Inferno e do Purgatório, que seriam na verdade “estados de espírito” e não lugares de purificação para os que ainda poderiam ir para o céu, no caso do primeiro, ou um lugar de danação eterna, no caso do último.<sup>130</sup>

Difícil acreditar que a Igreja Católica, instituição que se ramificava para além da esfera religiosa e tinha privilégios enquanto religião oficial do Estado, estaria disposta a ser ressignificada e/ou substituída pela “terceira revelação”. O combate ao Espiritismo, portanto, não poderia ficar restrito aos púlpitos, devendo ser ampliado para os veículos de comunicação disponíveis naquele período. Mas diferentemente dos praticantes de religiões de matriz africana, que encontravam dificuldades muito maiores para sequer pensar em instituir uma ferramenta de comunicação de massas que propusesse sua defesa para os grupos letrados, os espíritas conseguiram ainda na década de 1860, mais precisamente em 1869, começar a publicar um jornal que apresentasse à população de Salvador seus preceitos e suas propostas. Investindo no convencimento da elite letrada da sua capacidade de melhorar o país como um todo, os espíritas passaram a disseminar seu “caráter moralizador” através do periódico *Écho d'Além Túmulo*.

---

130 Ibidem, p. 92.

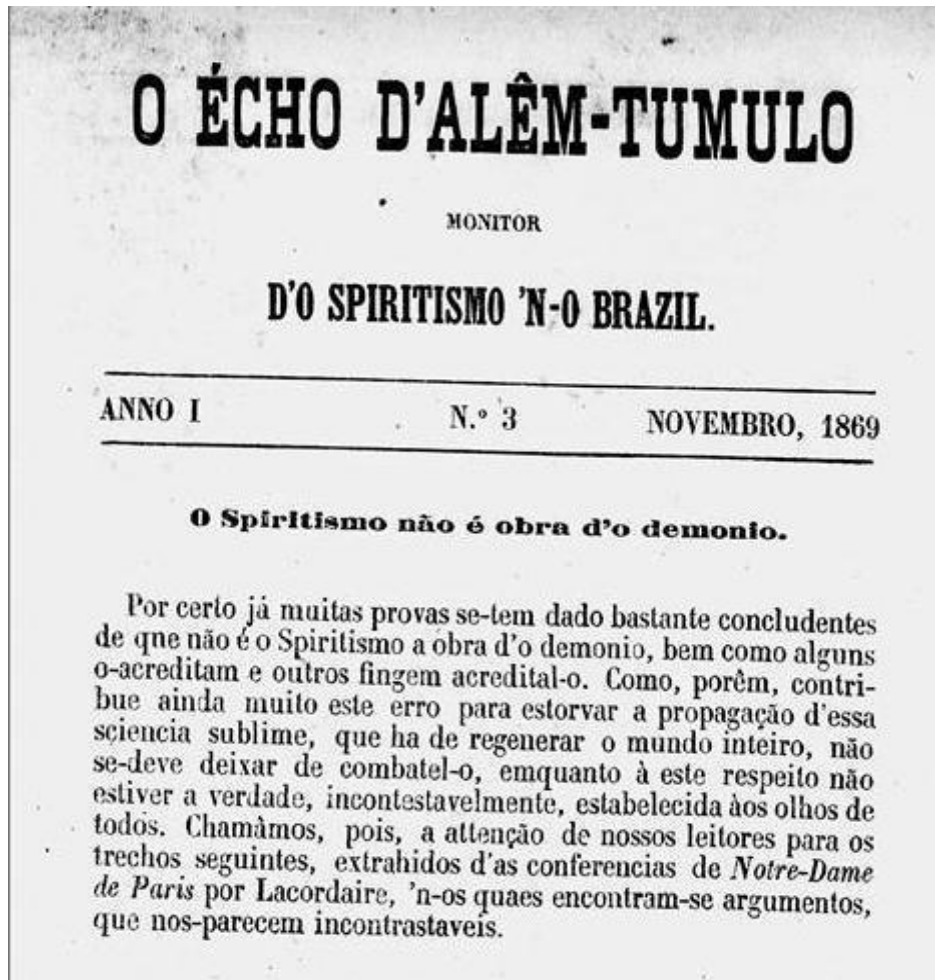


Figura 2: Recorte do periódico *O Écho D'Além Túmulo*. Novembro, 1869. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=706728&pesq=>

O periódico surge, mais especificamente, por conta dos esforços incansáveis de Luiz Olympio Teles de Menezes, que intentou fazer propaganda da doutrina de Allan Kardec entre os brasileiros, “da Bahia para o resto do mundo”, arcando com absolutamente todos os custos, em paralelo com sua vida profissional, que ia desde o cargo de taquígrafo na Assembleia Legislativa, bibliotecário, tesoureiro do Instituto Histórico da Bahia, jornalista e professor particular.<sup>131</sup> Caracterizando o trabalho de Teles de Menezes, Magali Oliveira Fernandes afirmou que

Na tentativa de concatenar conhecimento científico e religiosidade, de maneira profética e eloquente, Luiz Olympio explanava seu desejo pelo saber universal relacionado à moral cristã, acreditando, numa perspectiva progressista, que somente a instrução e a reforma íntima do ser eliminariam a ignorância e o sofrimento humano. Instruir para se libertar, era o que ele procurava defender,

396 131 FERNANDES, Magali Oliveira. *Vozes Do Céu - Os Primeiros Momentos Do Impresso Kardecista No Brasil*. In: XXV Congresso Brasileiro De Ciências Da Comunicação, Salvador, 2002, p. 2. Disponível em [http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2002/Congresso2002\\_Anais/2002\\_NP4FERNANDES.pdf](http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2002/Congresso2002_Anais/2002_NP4FERNANDES.pdf) Acessado em 04/07/2019.

utilizando em seus textos as seguintes adjetivações: eterno, elevado, espiritual, superior, iluminado e sério.<sup>132</sup>

Segundo a autora, a publicação teria informado que as assinaturas anuais do periódico iriam contribuir para a liberdade de alguns escravos, “o que garantira certo acordo entre o movimento abolicionista e os simpatizantes do espiritismo naquela época”<sup>133</sup>. Esta aproximação, via caridade para com os escravos, seria a única que interessava aos espíritas em relação a qualquer coisa que pudesse remeter à negritude, uma vez que este era um ponto sensível usado pelos opositores para desacreditar o caráter superior do Espiritismo.

Outros setores da imprensa, desde antes da publicação de *Échos*, já faziam questão de não ser nada gentis com o futuro colega jornalista. Bernardim Ribeiro, que trabalhava no periódico *Bahia Illustrada*, publicou em 1867, mesmo ano da controvérsia pública com o Arcebispo, uma estrofe criada por ele mesmo referindo-se à doutrina espírita:

Não creia nessa armadilha  
Que outra coisa não é  
Que dos brancos desta terra  
Memorável candomblé.<sup>134</sup>

Já nos primeiros números da publicação de *Échos d'Além Túmulo*, Teles de Menezes fez questão de tentar derrubar de uma vez por todas, o mito de que o Espiritismo estava relacionado a algo demoníaco (ou que fosse algo parecido com o candomblé). Na edição de novembro de 1869 (Figura 2), demonstra qual seria seu intento

Por certo já muitas provas se-tem dado bastante concludentes de que não é o Spiritismo a obra do demonio, bem como alguns o acreditam e outros fingem acreditar-o. Como, porêem, contribue ainda muito este erro para estovar a propagação d'essa sciencia sublime, que há de regenerar o mundo inteiro, não se deve deixar de combatel-o, emquanto a este respeito não estiver a verdade, incontestavelmente, estabelecida aos olhos de todos.<sup>135</sup>

Quanto às provocações que provavelmente ouviu sobre o Espiritismo se apresentar como capaz de resolver os problemas da humanidade, mas ainda ser tão incipiente e com tão poucos adeptos no Brasil, Teles de Menezes publicou, em julho de 1869, a tradução de um texto da Revue Spirite, de Paris, intitulado *O que ensina o Spiritismo*.

132 Ibidem, p. 6-7.

133 Ibidem, p. 12.

134 APUD FERNANDES, OpCit, p. 10.

135 O Spiritismo não é obra do demonio. *Échos d'Além Túmulo*. Novembro de 1869. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=706728&pesq=> Acessado em 04/07/2019.

Em uma outra ordem de idéas acham alguns, pel-o contrario, ao saber de sua impacencia que a marcha do Spiritismo é demasiado lenta; admiram-se que não haja ainda sondado todos os mysterios d'a natureza, nem tocado todas as questões que parecem ser de sua alçada; queriam vê-lo ensinar, quotidianamente, novas couzas, ou enriquecer-se de alguma nova descoberta; e porque ainda não resolveu a questão d'a origem dos sêres, d'o principio e fim de todas as cousas, d'a essencia divina, e mais algumas d'o mesmo alcance, concluem que não sahiu d'o alfabeto, que não ha entrado n'o verdadeiro caminho philosophico, e que se arrastra por logares communs, porque, incessantemente, prega a humildade e a charidade.

[...]

[As ciências] nenhuma tem chegado ao seu apogêo ao primeiro impulso; progridem não pel-a vontade dos homens, mas á proporção que as circumstancias apresentam novas descobertas; não está, pois, n'o poder de ninguém commandar essas circumstancias, e a prova d'isso é que todas as vezes que uma ideia é prematura, abórta para mais tarde opportunamente reaparecer.<sup>136</sup>

Ou seja, circunstâncias alheias à vontade humana também interferiam nas transformações pelas quais as sociedades passavam, independentemente da celeridade com que se as desejasse. Mas isso não significava que a terceira revelação estivesse equivocada, apenas que as descobertas iriam acontecendo progressivamente e seria necessário antes da plenitude do conhecimento e da realização social e moral, que os homens buscassem se aperfeiçoar, tanto intelectual quanto espiritualmente, o que levaria mais tempo do que os apressados e duvidosos baianos desejavam.

Celia Graça Arribas, estudando a classificação do Espiritismo brasileiro em finais do século XIX, destacou que havia múltiplas compreensões da doutrina entre aqueles que a seguiam. Os chamados Kardecistas eram aqueles que liam outras obras de Kardec. Outros acreditavam que se deveria estudar apenas “O Livro dos Espíritos” e encararam o Espiritismo somente enquanto ciência, sendo denominados o “grupo dos científicos” ou adeptos do Espiritismo Científico, que se subdividia em outros grupos menores, com destaque para os Psiquistas e os Ocultistas, que se preocupavam com a chamada “experiência fenomenológica”. A autora explicou que este grupo desprezava a filosofia espírita e principalmente seu aspecto religioso, dedicando sua atenção para as “aparições dos espíritos e seus efeitos”, como a materialização, o sonambulismo e o hipnotismo.<sup>137</sup>

Apesar das pequenas rugas internas, a doutrina continuava sendo associada por seus adeptos à modernidade, ao progresso e ao avanço social. No entanto, quase que ao mesmo tempo, entrava em cena mais outro grupo que almejava para si a exclusividade da alcunha de portadores do progresso e da modernização: os protestantes.

Na comunidade de historiadores/as e cientistas da religião há uma ideia bastante corrente de

136 O que ensina o Spiritismo. **Échos d'Além Tumulo**. Julho de 1869. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=706728&pesq=> Acessado em 04/07/2019.

137 ARRIBAS, Celia Graça. *Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). USP: São Paulo. 2008, p. 72.



que o protestantismo teria oferecido “no plano das ideias e valores, e até mesmo no plano material, apoio para os movimentos políticos (forças liberais) que lutavam contra a hegemonia conservadora do catolicismo romano no país”<sup>138</sup>. A propaganda dos protestantes foi bastante incisiva ao apresentá-los como verdadeiros portadores da modernidade. A sociedade que estivesse disposta a abrir-lhes as portas, seria beneficiária de todas as virtudes e vantagens de um mundo totalmente novo. No entanto, antes de questionar esta caracterização, é preciso apresentar as diferentes nuances dos protestantismos que se inseriram no Brasil, para que o/a leitor/a não seja levado/a a pensar em alguma espécie de unidade de propósito de grupos que teriam interesses bastante distintos ao longo do século XIX.

Martin Dreher propôs classificar os protestantismos no Brasil do século XIX em duas categorias: o *Protestantismo de Imigração*, a partir da vinda de anglicanos e luteranos para o país, e que organizavam sua própria vida religiosa, emulando os costumes e tradições religiosas de sua terra natal, usando a Bíblia e os catecismos; e o *Protestantismo de Missão*, representado pelos congregacionais, presbiterianos, batistas e metodistas, que tinham objetivos proselitistas.<sup>139</sup> Breno Martins havia proposto outra categoria, *Protestantismo de Invasão*, para as missões calvinistas e holandesas do século XVI, fora do recorte temporal deste trabalho<sup>140</sup>.

Tradicionalmente, a fuga da Família Real Portuguesa e sua chegada ao Brasil em 1808 é o período considerado como início da presença protestante no Brasil. Os representantes da Inglaterra, que acompanharam de perto o processo de fuga e estavam envolvidos diretamente nas disputas napoleônicas, foram os grandes beneficiários de dois Tratados assinados por D. João VI, à época Príncipe Regente. Os Tratados de Aliança e Amizade e de Comércio e Navegação (1810), além dos inúmeros benefícios econômicos (como o fim do monopólio comercial português) e políticos (como o direito de extraterritorialidade), trouxeram consigo também benefícios religiosos inéditos até então, pois os ingleses garantiram o direito de realizar seus cultos, sem serem “perturbados, inquietados, perseguidos ou molestados por causa da sua religião”, desde que mantivessem os templos com aparência exterior de “casas de habitação”, não usassem sinos em suas celebrações, não realizassem serviços religiosos em português e não fizessem nenhum tipo de ação proselitista.<sup>141</sup> Estes benefícios seriam estendidos a outros imigrantes que chegariam nos anos seguintes, como suecos, alemães, escoceses e estadunidenses, de pouca expressão numérica.<sup>142</sup>

Émile Leonard, em estudo clássico sobre o protestantismo brasileiro, já havia salientado,

138 CAMPOS, Breno Martins. Convergência de interesses: liberalismo e protestantismo no Brasil do século XIX. *Protestantismo em Revista*, v. 29, 2012, p. 2. Disponível em <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/347> Acessado em 12/07/2019.

139 DREHER, Martin N. OpCit

140 CAMPOS, OpCit, p. 3.

141 SILVA, Elizete da. OpCit, 1998, p 32.-33

142 Ibidem.

como característica peculiar das práticas religiosas aqui desenvolvidas, um certo nível de autonomia e individualidade, com os quais os sujeitos apreendiam suas “verdades espirituais”, manifestas através de “festas e devoções familiares isentas da intervenção direta da Igreja”<sup>143</sup>. Esse espaço de autonomia, de curiosidade e até mesmo de plasticidade do sentimento religioso foi muitas vezes confundido pelos protestantes como uma espécie de lacuna a ser preenchida, de uma sede pela mensagem reformada. Os missionários protestantes que começavam a chegar, ainda na primeira metade do século XIX, já anunciavam o potencial do país para receber a evangelização, destacando a sua “elevada tolerância religiosa”, como exemplificado na declaração do missionário metodista Fountain Pitts, que esteve no Brasil em 1835 e se mostrou otimista quanto ao envio de outros missionários:

Estou nesta cidade (Rio de Janeiro) há duas semanas, e lamento que minha permanência seja necessariamente breve. Creio que uma porta oportuna para a pregação do Evangelho está aberta neste vasto Império. Os privilégios religiosos permitidos pelo governo do Brasil são muito mais tolerantes do que eu esperava achar em um país católico. Porque esse governo avança tão rapidamente no comércio e nas artes, porque é o mais liberal de todos os países católicos do mundo na tolerância religiosa e porque abarca diversos portos populosos, tais como São Salvador, Rio Grande e Rio de Janeiro, esta última a maior cidade da América do Sul, sou da opinião que ele apresenta um campo perante os servos do Senhor Jesus Cristo que pode ser corretamente descrito como ‘pronto para a ceifa’.<sup>144</sup>

Mesmo após o fim da missão metodista, outras iniciativas tomaram fôlego para garantir a existência e a permanência do proselitismo protestante em terras brasileiras. Um de seus maiores expoentes foi o presbiteriano James Cooley Fletcher, estadunidense apresentado por David Gueiros Vieira como "pioneiro do trabalho protestante missionário no Brasil e um dos que, mais ativamente, contribuíram para o movimento de protestantização do Império e para as lutas em favor da completa liberdade de culto"<sup>145</sup>. Em 13 de fevereiro de 1851, Fletcher assumiu o posto de Capelão da Legação Americana, por intermédio de Robert Cumming Schenk, Enviado Extraordinário e Ministro Plenipotenciário dos Estados Unidos para o Brasil e Argentina, que concedeu ao missionário o título de "Adido", para que assim obtivesse "proteção oficial". Desde então, Fletcher não mediu esforços para fazer amizade nos altos círculos do Império e levar a propaganda dos Estados Unidos como um país moderno no que se referia à política e economia, mas também em termos de religião. Segundo a síntese de David Gueiros Vieira:

o conceito de Fletcher quanto à sua missão, era fazer amigos entre os da alta

143 LEONÁRD, Émile. *O Protestantismo Brasileiro: estudo de Eclesiologia e História Social*. 2 ed. São Paulo e Rio de Janeiro: Juerp/ASTE, 1981, p. 33-34.

144 Apud REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. 3 ed. São Paulo: ASTE, 2003, p. 100-101.

145 VIEIRA, David Gueiros. OpCit, p. 62-63.

sociedade a fim de obter proteção oficial para si e para seus colegas. Ainda mais, por suas outras declarações e por ações posteriores, é evidente que queria levar o Brasil para o mundo 'moderno' e do 'progresso' (sempre enfatizando a idéia de que tal 'progresso' vinha das nações protestantes), ajudando-o a chegar a condições de igualdade com o adiantamento tecnológico e científico que estava ocorrendo na Europa e nos Estados Unidos.<sup>146</sup>

Na concepção de Fletcher, nada mais lógico do que alardear a modernização prometida pelos Estados Unidos e pelo protestantismo, enquanto se destaca o atraso e a miséria do Brasil. Como criar a demanda pelo progresso estadunidense sem antes insistir no estado precário, obtuso e retrógrado do país que se pretendia cativar? E entre os principais causadores deste atraso estaria, obviamente, a Igreja Católica, inimiga da modernidade, das liberdades e do conhecimento. Esse “estilo” de discurso foi adotado por muitos missionários, especialmente os presbiterianos, nas primeiras décadas da segunda metade do século XIX, como é possível perceber através da publicação *A Imprensa Evangélica*, dirigida por presbiterianos e que entre 1864 e 1892 foi um dos principais veículos de comunicação dos protestantes no país. Tome-se como exemplo este editorial de 5 de janeiro de 1867, que apresentou uma crítica a um suposto antagonismo entre as instituições políticas e religiosas do país:

A fôrma do governo é a de uma monarchia constitucional e representativa. As nossas leis e instituições são liberaes e as nossas tendencias são quasi republicanas. Nenhum homem político e patriota deixa de reconhecer a necessidade de ampliar e garantir os direitos individuais, como também a importância de crear associações livres para curarem dos interesses moraes e materiaes do paiz. Existe o jury, instituição que em si contém o germen de uma liberdade ampla, e contra os abusos do poder offerece quantas garantias pode offerecer qualquer instituição carecendo do concurso de homens para realizar seus fins,

Porém o governo da igreja é inteiramente despotico. Não só os leigos não têm voto nem ingerencia no que diz respeito á disciplina e legislação da igreja, mas os membros do próprio clero estão sujeitos ás mais revoltantes arbitrariedades. Sem processo, sem confrontação com as testemunhas que os tenham accusado, sem que o publico saiba o como ou o porque, um membro do clero pode receber de seu superior um setença de demissão e ser privado do direito de exercer suas funções, até que seu senhor haja por bem levantar-lhe o interdicto.

Demais, todas as tradições e leis da igreja reprimem o mais possível o desenvolvimento individual e o uso da intelligencia de que o homem é dotado. É dogma imposto em nome dos sagrados canones e sob pena de excommunhão, o não ser licito a nenhuma pessoa secular ainda que seja douta e de letras, intrometter-se a disputar em público ou em particular sobre os mysterios da religião. A Bíblia está no indice dos livros perigosos e nocivos á fé: diz-se a missa em latim; as praticas que agora são rarissimas, principiam por um texto em latim, seu corpo é o panegyrico de santos que floresceram na época da theocracia e foram celebres por uma vida tão extravagante, que se fossem hoje em dia imitados ao pé da letra, todo o mundo positivo desde logo se poria em desarranjo.

---

146 Ibidem, p. 67.

Dá-se por conseguinte o mais decidido antagonismo entre a influencia da igreja e as instituições do governo e aspirações políticas da mór parte do povo. As tendencias dos dous poderes são encontradas. Se um empurra, o outro puxa com todas forças. A divisa de um é a liberdade e o progresso pelo concurso de todas as intelligencias e vontades esclarecidas e robustecidas por meio de discussões públicas, em que com a maior publicidade tudo se analisa e critica; o sonho do outro é o Papa sentado na cadeira de S. Pedro a dar um beija-pé no vaticano com assistência de embaixadas com ricos presentes mandados de todos os paizes do mundo.

Assim, em política tomámos emprestado á Inglaterra o sistema do jury e o culto das liberdades e garantias do individuo, por meio de uma fôrma de governo cuja pedra angular é a vontade do povo; emquanto as tradiçções e a legislação da igreja são petrificações de idéas e de costumes creados sob a influencia de um despotismo de dous gladios que dispunham do corpo e da alma do individuo ao talante do parochio e dos abades semi-bárbaros.

O modo porque este antagonismo se faz sentir na marcha do paiz é digno de estudo.<sup>147</sup>

Sendo assim, seria até possível defender que teria sido interessante para os liberais brasileiros a defesa da cidadania e dos direitos dos protestantes, por acreditarem que esta vertente religiosa poderia lhes oferecer uma espécie de “suporte teológico e social” para suas ideias de modernização do país, distante da influência católica. Breno Martins Campos, propondo um diálogo entre as obras de Jean Pierre Bastian e José Miguez Bonino, estudiosos dos protestantismos latinoamericanos, destacou que a entrada de missões protestantes na América Latina, principalmente na segunda metade do século XIX, esteve menos relacionada com um projeto imperialista estadunidense do que com “necessidades endógenas – da própria América Latina – no sentido da luta de uma minoria burguesa em favor da democracia representativa que pusesse fim a uma história secular de privilégios”; mas que também é preciso considerar que a emergência dos protestantismos esteve relacionada à ascensão do capitalismo no continente e que são “as elites (não necessariamente as econômicas) de ambos os lados, liberais latino-americanos e protestantes estadunidenses que participaram do processo”, vide o envolvimento das lojas maçônicas neste processo. Sendo assim, o resultado da confluência de interesses dos dois grupos acabou sendo a liberdade religiosa.<sup>148</sup>

Por isso, antes de conclusões precipitadas sobre a inerente valorização e garantia da liberdade religiosa do protestantismo como agente utilizado para cativar os liberais, Campos continuou chamando atenção para a peculiaridade do caso brasileiro, em que os movimentos missionários que chegavam fragmentados em denominações não teriam como sustentar uma

---

147 O Antagonismo entre as instituições políticas e religiosas do paiz. **A Imprensa Evangélica**. 5 de janeiro de 1867. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=376582&pesq=> Acessado em 22 de julho de 2019.

148 CAMPOS, OpCit, p. 5.

rivalidade com o Estado, como por vezes fazia a Igreja Católica e por isso, foram encarados como menos perigosos, pois “havia a possibilidade de se ficar com o bônus oferecido pelo protestantismo sem o ônus da concorrência”, aguçando o interesse do Império e de sua elite. Os missionários estadunidenses, por sua vez, estavam confortados pela ideia de que era seu destino “levar aos povos atrasados os benefícios do progresso de um povo temente a Deus”<sup>149</sup>. O discurso pela liberdade religiosa teria sido, portanto, o meio termo encontrado para alimentar a propaganda protestante e os anseios políticos dos liberais:

[...] o protestantismo de missão se fez progressista no Brasil da segunda metade do século temporariamente aliado ao liberalismo; não como estratégia ou decisão conciliar, antes, como instinto de sobrevivência religiosa e social, num país oficial e hegemonicamente católico-romano. Se o modelo de religião e sociedade pretendido pelos missionários para o Brasil vinha dos EUA, é bom lembrar o tradicionalismo, o conservadorismo e o reacionarismo que marcaram aquele país e propiciaram a formação de um caldo de cultura capaz de gerar, dentre outras coisas, o fundamentalismo – e isso no início do século XX. Quer dizer, o movimento missionário nos EUA que mandou seus quadros para o Brasil estava também a negar a modernidade, notadamente algumas conquistas da teologia e da humanidade no século XIX: criticismo bíblico, história das religiões comparadas, evolucionismo, ecumenismo, socialismo etc.<sup>150</sup>

A “convergência de interesses”, como chamou Breno Campos, tornou possível o desenvolvimento de laços de amizade entre James Fletcher e alguns elementos importantes do cenário político imperial. David Gueiros Vieira fez uma lista dos “amigos do progresso”, que inclui, por exemplo, o Ministro Joaquim Maria Nascente de Azambuja (1812-1896), educador e diplomata, que teria ajudado Fletcher nas iniciativas acerca da instrução pública e da imigração de confederados e europeus não católicos para o Brasil, considerando sua posição privilegiada, pois Azambuja fazia parte da Secretaria de Estado dos Negócios Estrangeiros nos primeiros anos da década de 1850 e seguiria como importante conselheiro nos anos seguintes.<sup>151</sup>

---

149 Ibidem, p. 10.

150 Ibidem, p. 12-13.

151 VIEIRA, Op. Cit., p 84-85.

# IMPrensa EVANGELICA



Publica-se aos primeiros e terceiros sabbados de cada mez. — Assigna-se no escriptorio da redacção, rua do Hospicio n. 91.  
Por anno 1\$, semestre 2\$.

VOL. II.

SABBADO 5 DE MAIO DE 1866.

N. 9.

## IMPrensa EVANGELICA

### A questão da liberdade religiosa no Brazil.

Se ha quem ainda duvide da necessidade de se dar alguma solução á questão da liberdade de consciencia e de cultos, de novo movida entre nós, esta duvida facilmente se desvaecera depois de um exame do que se tem escrito ultimamente sobre este assumpto.

Além de muitos escritos fugitivos que têm apparecido nas folhas periodicas de existencia ephemera, e dos artigos de fundo nos jornaes diarios de maior circulação, escritos esses que não é facil conservar, mas que têm muita importancia como indicando e ao mesmo tempo determinando a direcção e força da opinião publica; além dos debates que tiveram lugar nas reuniões havidas na Praça do Commercio; acima de tudo isto, quatro opusculos têm sahido á luz nesta côrte, tratando de proposito de demonstar a solução desta magna questão mais em harmonia com todos os legitimos interesses da sociedade.

Querendo concorrer com o nosso parecer e voto para a decisão de uma questão que assim traz preoccupados tantos habeis escritores, propomo-nos analysar as idéas exaradas nos quatro opusculos acima mencionados, para saber melhor o terreno em que a discussão actualmente está collocada. Feito o devido exame das crenças professadas por esses autores, talvez poderemos determinar se o Brazil está ou não prompto para a concessão do pleno exercicio de todas as liberdades precisas para o perfeito desenvolvimento do individuo, e dos legitimos interesses do paiz inteiro.

O mais extenso destes opusculos, e o primeiro que appareceu, foi publicado no anno de 1864 e intitula-se: *Doze proposições sobre a legitimidade religiosa da verdadeira tolerancia dos cultos, por Ephraim*. Encetando a discussão de um ponto cuja importancia factos ultteriores assás demonstrão, Ephraim felizmente soube fazel-o de um modo digno de se imitar, casando a precisa franqueza na enunciação de suas proprias idéas com uma leuavel tolerancia para com seus adversarios.

Com intervallo de um anno seguio-se a *Liberdade religiosa no Brazil, estudo de direito constitucional, por*

*A. J. de Macedo Soares, Magistrado*. Este opusculo tão sonoro em seus periodos quanto rasoado no liberalismo de suas crenças, despertou mais dous lidadores, em quaes, concordando em sua critica sobre a fatal tendencia á indiferença inherente á theoria do Sr. Dr. Soares, divergem completamente no mais que têm pendido sobre a liberdade religiosa propria para o Brazil. Ambos são anonymos; o primeiro que appareceu chama-se a *Liberdade religiosa segundo o Sr. Dr. A. J. de Macedo Soares*, e combate tanto as conclusões como os principios deste; e o outro, que ha poucos dias sahio á luz sob o titulo *Exposição dos verdadeiros principios sobre que se funda a liberdade religiosa, demonstrando ser a separação entre a Igreja e o Estado uma medida de direito absoluto e de summa utilidade, por Melaspuros*, accõta e defende as maximas de direito expostas na obra do Dr. Soares, mas contesta os principios religiosos donde elle quer derivaa.

Destes quatro folhetos, só um não quer ver a consagração moral e legal da mais ampla liberdade religiosa. Seu autor (que por não nos dar outro nome será conhecido como o *Critico* do Dr. Soares), escreveção bem que a leitura de seu opusculo é facil e agradavel, mas isto só póde dizer-se em relação á fórma ou á expressão de seu pensamento. Ou é membro do clero ou um leigo que delle tem aproveitado as instrucções a tal ponto que o ordenar-se seria meramente uma formalidade. Em sua obrinha deparamos com todos os lugares communs e theorias velhas com que se tem feito tanta confusão na mente de muita gente e nas relações actuaes entre a Igreja e o Estado.

A seu ver, tudo irá bem, comtanto que o Estado seja submisso e piedoso, e pouco importa se o povo é ou não. O governo e o clero, uma vez que estejam de perfeito accordo, responderão por isso, como se faz na Hespanha.

A cada passo lemos as phrases quasi sacramentaes nos escritos do clero romano: « O Estado professar uma religião,—ter o Governo uma religião,—o Governo fazer profissão de sua fé, etc. »

Por favor, Sr. *Critico*, dizei-nos o sentido em que se devem tomar estas phrases. Usa-se da palavra *Estado* ou *Governo* para distinguir os governantes dos governados? Evidentemente não é este o sentido do *Critico*

Figura 3: Capa do periódico A Imprensa Evangélica, discutindo a liberdade religiosa no Brasil, em 1866.

Outro nome mencionado por Vieira foi o do deputado sergipano Francisco Leite de Bittencourt Sampaio (1834-1895), advogado, jornalista, poeta e grande entusiasta do espiritismo, tendo sido o fundador da Sociedade de Estudos Espíritos Deus, Cristo e Caridade, em 1876. Segundo Vieira, era um homem altamente influenciado pela literatura anglo-saxônica e foi um dos primeiros a lutar pela causa comum com os protestantes da inteira liberdade de culto.<sup>152</sup>

O líder liberal Francisco Otaviano de Almeida Rosa (1825-1889) também está na lista de amizades influentes de Fletcher. Além de político destacado do Império, Almeida Rosa foi também jornalista, começando a editar em 1854 o periódico *Correio Mercantil*, de propriedade de seu sogro, o baiano Francisco Alves Branco Muniz Barreto. O periódico era financiado pela Legação Britânica e tinha posições explicitamente anti-católicas, publicando inúmeros artigos na defesa da liberdade religiosa, como veremos no terceiro capítulo. Almeida Rosa, por sua vez, era amante da emancipação dos escravos, da abertura à navegação estrangeira do Amazonas e da melhoria da instrução pública, tópicos que podem ter ajudado na sua aproximação de Fletcher.<sup>153</sup>



Figura 4: James Cooley Fletcher.

Fonte:

<https://www.findagrave.com/memorial/74228759/james-cooley-fletcher>



Figura 5: Francisco Leite de Bittencourt Sampaio.

Fonte:

[https://pt.wikipedia.org/wiki/Francisco\\_Leite\\_de\\_Bittencourt\\_Sampaio#/media/Ficheiro:Bittencourt\\_Sampaio.jpg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Francisco_Leite_de_Bittencourt_Sampaio#/media/Ficheiro:Bittencourt_Sampaio.jpg)



Figura 6: Francisco Otaviano de Almeida Rosa.

Fonte:

<http://www.academia.org.br/academicos/francisco-otaviano/biografia>

Os membros do Partido Liberal estavam longe de um consenso sobre a escravidão no Brasil (no próximo capítulo, a questão será aprofundada), assim como os diferentes grupos protestantes. Elizete da Silva, em artigo que discutiu este problema entre anglicanos, afirmou que duas foram as atitudes predominantes: uma passiva, considerando que muitos membros da igreja possuíam

152 Ibidem.

153 Ibidem, p. 89-90.

escravos e até os comercializavam, e já estavam pacificados quanto à instituição escravista fazer parte da sociedade brasileira; e outra de condenação, por influência das sociedades antiescravistas internacionais. Não houve, por parte da denominação, um “pensamento uníssono”.<sup>154</sup>

Sobre este tema, o periódico *Imprensa Evangélica*, fundado em 1864, só foi se manifestar pela primeira vez vinte anos depois, e mesmo assim para criticar um posicionamento do periódico católico *O Apóstolo*, de cujo editorial sobre o fim da escravidão no Ceará os editores discordaram.

No editorial de 30 de março de 1884, é mencionada a abolição da escravidão na província do Norte do país, e, indicando a inevitabilidade da abolição para todo o Brasil, os editores mostram preocupação com a expectativa criada nos que ainda não haviam sido libertos: “Milhões de feras, é verdade, rugem na jaula e esperam o momento de romperem essas cadêas: e se as quebrarem, o que será?”. A abolição por si só, na percepção dos editores, não seria suficiente. Era preciso “educar”:

Mais do que em tempo nenhum somos obrigados a regenerar esses homens pervertidos pelos vícios, pelas paixões; mais do que em tempo nenhum, somos obrigados a irmos ao encontro delles e a instruil-os nas noções do dever, da moral e nas obrigações de homens honestos. E para que não sejam quaes feras bravias e sob seus instinctos brutaes não ouçam só a voz das paixões, devemos desde já reformar seus corações pelo ensino moral e religioso.

É preciso que se lhes faça comprehender os beneficios da liberdade e os deveres do homem livre.

Se pela religião só, domesticam-se, civilisam-se os selvagens, por ella só, também reformaremos os escravos e poderemos destruir sua vingança e ódio.

Comprehendam hoje os que tem escravos a necessidade do ensino religioso em seus estabelecimentos e o dever que lhes corre de reconhecer no escravo, no ingenuo, um homem.

[...]

Venha já e já sem demora o ensino religioso, que incuta nos corações dos escravos e dos ingenuos que vivem como escravos, os deveres moraes, a honestidade e o amor ao trabalho; venha o ensino religioso que mostre-lhes o caminho do dever, as obrigações do homem livre, o perdão ás injurias, o respeito e o amor reciproco, quer na actualidade, quer quando forem livres de facto.<sup>155</sup>

Ou seja, a sociedade brasileira precisava se preparar para o fim inevitável da escravidão – “No Brazil, a idéa de emancipação é como a pedra solta no abysmo. Ai de quem quizer aparal-a: será esmagado.”<sup>156</sup> – providenciando a educação religiosa dos escravos e dos ingenuos, de modo que a “vingança e ódio” dos recém libertados fossem apaziguadas. As virtudes cidadãs, as qualidades morais e a capacidade de viver pacificamente em sociedade seriam adquiridas através da intervenção da Igreja. Mesmo com a crescente tensão entre o Estado e Igreja nas últimas décadas do

154 SILVA, Elizete da. *Visões Protestantes da Escravidão*. *Revista Rever*. Puc/Sp, São Paulo, 2003, p. 1-26.

155 A Escravidão no Brazil. *O Apóstolo*. 30 de março de 1884.

Disponível em

<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=343951&pasta=ano%20188&pesq=escravid%C3%A3o>

Acessado em 23/07/2019.

156 Ibidem.



século XIX, ainda havia a interpretação de que poderiam caminhar juntas para evitar maiores problemas e convulsões sociais após o fim oficial da escravidão no Brasil.

Os protestantes mostraram seu desacordo em editorial publicado em 12 de abril de 1884, questionando “Será a igreja romana a cujo ensino religioso incute nos corações os deveres Moraes [...]?”<sup>157</sup>. Ou seja, não se questionava a instituição a escravidão, não foi feita nenhuma consideração sobre sua legitimidade ou não; foi feita apenas a provocação sobre se de fato era a Igreja Católica a mais adequada para prover a educação religiosa e as tais virtudes morais que julgavam tão importantes para os escravos e os ingênuos. É possível que o silêncio de tantos anos e o posicionamento tímido sobre a questão do Ceará tenha existido pela vontade de não contrariar uma instituição do Império, que ainda mantinha uma religião oficial.

Se a princípio as discussões sobre atraso econômico e social, modernização, progresso etc. podem estar muito pautadas pela centralidade do patriarcado, seja ele católico ou protestante, é importante destacar que outro espaço de atuação missionária protestante foi o das sociabilidades femininas. De acordo com Elizete da Silva<sup>158</sup>, a “situação feminina” no Brasil do século XIX poderia ser definida pela palavra “reclusão” para as mulheres das classes altas e por “trabalho” para as mulheres das camadas mais baixas da população: “No geral, as mulheres dos segmentos populares tiveram que conciliar o trabalho, para garantir o sustento doméstico, e a criação dos filhos que muitas vezes as acompanhavam ao local de trabalho”.<sup>159</sup>

Isso significou que o proselitismo feminino também foi diferenciado, considerando que desde as primeiras incursões as missionárias “estavam preocupadas com o trabalho específico para a conversão das mulheres”, tendo havido inclusive o que Silva considerou uma espécie de divisão sexual do trabalho, na qual “os homens faziam a evangelização dirigida ao sexo masculino e as missionárias ocupavam-se em arrebanhar prosélitos entre as mulheres e organizar as sociedades femininas”<sup>160</sup>. Após o recorte de gênero, viria o recorte de classe:

As mulheres anglicanas pertenciam às camadas mais altas da população e transitavam nos espaços permitidos às mulheres da elite brasileira. As mulheres presbiterianas, congregacionais e metodistas pertenciam às camadas médias da estratificação social, em sua maioria escolarizadas, porém sem acesso aos cargos eclesiásticos. As mulheres batistas brasileiras, geralmente de origem afro-

---

157 A Escravidão no Brasil. **Imprensa Evangélica**. 12 de abril de 1884. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=376582&pesq=escravid%C3%A3o%20no%20Brasil> Acessado em 23/07/2019.

158 SILVA, Elizete da. As mulheres protestantes: educação e sociabilidades. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, ano VII. n. 21, 2015, p. 161-190. Disponível em <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/26581> Acessado em 10/07/2019.

159 Ibidem, p. 170-171.

160 Ibidem, p. 172.

descendente, pertenciam às camadas trabalhadoras.<sup>161</sup>

Os espaços de sociabilidade feminina para as mulheres protestantes poderiam variar desde as associações como a Girls Friendly Society (moças solteiras) e a Associação Feminina Diocesana (mulheres casadas), que faziam parte da Igreja Anglicana e não tinham finalidade proselitista, até a simples convivência na comunidade religiosa, para as mulheres das camadas populares, porque este espaço por vezes era “o único espaço público onde podiam se relacionar, mesmo que prioritariamente fosse exercitado o aspecto religioso”. Além disso, esta convivência poderia representar “a possibilidade de crescimento intelectual, pois as analfabetas, de imediato, eram incentivadas a participarem da escola anexa para aprender a ler a Bíblia”. Estas escolas, inclusive, eram por vezes a única alternativa de alfabetização para os filhos dessas mulheres também.<sup>162</sup>

Essa possibilidade de prover educação para a prole funcionou como um chamariz do proselitismo protestante no Brasil. Ashbell Green Simonton, pioneiro do presbiterianismo, tendo chegado ao país em 1859, insistiu na organização de escolas para os brasileiros. Outros missionários presbiterianos que chegariam nos anos seguintes, levariam a recomendação a sério, sendo o maior expoente, a Escola Americana, futuro Colégio Mackenzie, fundado em 1870 pela iniciativa do casal George e Mary Ann Chamberlain. A escola, a princípio, serviria para abrigar as crianças que não podiam frequentar o ensino público em decorrência de intolerância religiosa e política. O ensino era feito em Língua Portuguesa e contemplava, além do curso primário (“elementary school”), o “Secondary”, abrangendo o ginásio (a “Junior High School”) e o colégio (equivalente ao “Senior High School”), com o objetivo de fornecer ao aluno todo o preparo necessário para o ensino superior.<sup>163</sup> Vicente Themudo Lessa descreveu a Escola americana como um espaço em que

Não havia distinção de cor ou de raça. Educação mista de meninos e meninas. Também não haveria diferenças de religião. Nem haveria propaganda religiosa, sendo, contudo, o ensino apoiado na moral cristã. Seria a Bíblia o livro básico. Adotaram-se métodos pedagógicos modernos, segundo o modelo americano. Método intuitivo e estudo silencioso, em vez da decoração excessiva e do estudo em voz alta.<sup>164</sup>

Cabe aqui ressaltar que esta observação nada tem de imparcial: se o livro básico seria a Bíblia e o ensino seria apoiado na moral cristã, haveria, portanto, um proselitismo explícito, distante da isonomia pretendida por Lessa.

---

161 Ibidem.

162 Ibidem, p. 173.

163 RAMALHO, Jether Pereira. *Prática educativa e Sociedade: Um Estudo de Sociologia da Educação*. Rio de Janeiro. Zahar Editores, 1976, p. 81-83.

164 LESSA, Vicente Themudo. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo*. Cultura Cristã. 2010. p. 387.

Outro casal missionário presbiteriano, Francis Joseph Christopher Schneider e Ella Schneider, tendo chegado à capital da Bahia em 1871 para iniciar um trabalho proselitista, organizou uma escola bíblica, mas que também ensinava alguns meninos a ler, como escreveu o pastor em um de seus primeiros relatórios:

Minha mulher há quase um ano estabeleceu uma pequena escola de alguns meninos e meninas que costumam reunir duas vezes na semana e aos domingos para estudar a Bíblia, o Breve Catecismo e o Catecismo para meninos, aprendendo alguns a ler, O número dos discípulos varia de 4 a 12.<sup>165</sup>

Elizete da Silva apresentou outras iniciativas educacionais, como as de Sarah Kalley, que ao lado do marido, Robert Kalley, organizou a Igreja Evangélica Congregacional do Brasil em 1858. Além dos serviços religiosos, Sarah Kalley organizou uma escola ao lado do templo, onde ensinava Matemática, Geografia e História. Outra educadora foi Anne Bagby, que ajudou o marido, William Bagby, a organizar a primeira Igreja Batista no Brasil, em 1882. Em sua biografia, lado a lado com a vocação missionária, havia a vocação para promover educação.<sup>166</sup> Como a ordenação feminina ao pastorado ainda não era permitida, as missionárias muitas vezes tinham os espaços de promoção da educação como oportunidade de exercer uma atividade de cunho sacerdotal, sendo o Magistério a princípio entendido como a única atividade profissional pública que as mulheres poderiam desenvolver.

Em síntese, estes elementos apresentados compunham o cenário religioso do Brasil no século XIX. Longe de pretender incluir todas as práticas – institucionalizadas ou não – que se desenvolveram no país, foi importante destacar a pluralidade de credos que coexistiam no território e como a mesma passaria para os domínios das liberdades individuais. No mundo pós revolucionário, lutando contra a tradição autoritária de instituições milenares e almejando um progresso social que parecia se encontrar no horizonte, os ideais de liberdade foram muito sedutores.

Por isso mesmo, ao invés de fazer o movimento de observar o discurso do fiel de algum credo diferente da religião oficial do Império (não porque seja menos válido) e analisar suas demandas acerca da liberdade religiosa, o diferencial aqui proposto doravante é observar os discursos de pessoas assumidamente católicas, por vezes parte da burocracia imperial, que defendiam as liberdades individuais e religiosas por motivos diversos e que fizeram esforços para garantir que o exercício da cidadania não estivesse submetido a um pertencimento religioso e institucional ao catolicismo. Faz-se mister, portanto, passar a apresentar o cenário político e

---

165 Relatório de Francis Joseph Christopher Schneider para o Presbitério do Rio de Janeiro. 19 de agosto de 1872. Disponível em <http://www.executivaipb.com.br/Museu/Relatorios/Schneider/Schneider.htm>. Acessado em 18 de maio de 2009.

166 SILVA, OpCit, 2015, p. 182 e 184.

intelectual do Brasil neste período.

### 3 CENÁRIO POLÍTICO E INTELLECTUAL NO BRASIL IMPÉRIO: CONSERVADORES E LIBERAIS DEBATENDO A LIBERDADE RELIGIOSA

Antes de conhecer as particularidades dos discursos feitos sobre liberdades civis pelos intelectuais escolhidos para este trabalho, é necessário traçar um panorama dos dois principais grupos políticos do Brasil Império, seus principais representantes e ideias, tentando localizar sua aplicação à realidade brasileira ao longo do século XIX.

Nicola Matteucci chamou atenção para o fato de que o fenômeno liberal se apresentou de maneiras muito distintas a depender do país onde tenha se desenvolvido e que foi forjado a partir das tradições culturais e políticas específicas, podendo o termo se referir tanto a um partido político, uma ideologia política ou uma estrutura institucional específica. Deve-se considerar ainda a possibilidade de grupos que se inspiraram no Liberalismo não terem adotado a pecha de liberais, bem como grupos que intitularam liberais não terem desenvolvido uma ação política condizente com o termo.<sup>167</sup>

Antonio Carlos Wolkmer salientou, por sua vez, a diferença entre o liberalismo europeu, de caráter revolucionário e que visou questionar os privilégios da nobreza, e o liberalismo brasileiro, que teria sido “canalizado e adequado para servir de suporte aos interesses das oligarquias, dos grandes proprietários de terra e do clientelismo vinculado ao monarquismo imperial”.<sup>168</sup> O autor identificou uma “perspectiva político-jurídica” do liberalismo, que estaria vinculada a princípios gerais como “consentimento individual, representação política, divisão de poderes, descentralização administrativa, soberania popular, direitos e garantias individuais e a supremacia constitucional”. No entanto, ao contrário de outros países da Europa e dos Estados Unidos, no Brasil, o liberalismo teria se apresentado inicialmente como a expressão da necessidade de reorganizar a dominação da elite agrária, promovendo a junção de um discurso liberal sobre uma estrutura oligárquica: “a retórica liberal sob a dominação oligárquica, o conteúdo conservador sob a aparência de formas democráticas. Exemplo disso é a paradoxal conciliação ‘liberalismo-escravidão’”.<sup>169</sup> Veremos adiante outras peculiaridades do liberalismo brasileiro. Antes, porém, é necessário complementar a apresentação das características gerais do Liberalismo.

Matteucci segue indicando as facetas do Liberalismo e como é possível dividi-lo para melhorar a sua compreensão: Jurídico, Político e Econômico. O Liberalismo Jurídico estaria mais preocupado com um Estado organizado de forma a garantir os direitos individuais; o Liberalismo

---

167 MATTEUCCI, Nicola. Liberalismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. Vol. 1, 1998, p. 686-688.

168 WOLKMER, Antonio Carlos. *História do direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2003, p. 63-64.

169 Ibidem.

político seria uma espécie de “luta parlamentar”, em que governar fosse um meio para inovação, mas jamais para a revolução; e o Liberalismo econômico, que acreditava na livre busca dos indivíduos pela própria felicidade, olvidando os custos sociais, inclusive no que se refere às liberdades civis. O autor ainda sintetiza a ambiguidade do Liberalismo, que, por um lado, enfatiza a sociedade civil, como “um espaço natural do livre desenvolvimento da individualidade”, em oposição ao governo, e por outro, “vê no Estado, como portador da vontade comum, a garantia política da liberdade individual”.<sup>170</sup>

Matteucci indicou que há uma concepção naturalística de liberdade, segundo a qual o homem é livre quando pode fazer tudo que tiver vontade e o satisfaz; se houver uma coincidência entre liberdade e poder, quanto maior a quantidade de poder, maior a quantidade de liberdade – o que tornaria o homem verdadeiramente livre um déspota. Sendo assim, nos grupos sociais com um mínimo de organização, “a liberdade dos indivíduos para fazerem o que mais lhes apetece é mais ou menos limitada, conforme a opinião das classes dominantes acerca da nocividade social desta ou daquela liberdade natural.”<sup>171</sup> O desejo de exercer a condição de liberdade seria inexorável à humanidade.

Outra possibilidade é a liberdade racional, em que o indivíduo torna-se livre na medida em que se adéqua a uma ordem objetiva onde a essência da liberdade se encontra. Este seria, portanto, um caminho racional, diferente de algo instintivo e inato. A liberdade é alimentada pelo conhecimento, pela noção objetiva da diferença entre o homem natural e o homem racional. Segundo Bobbio, “a verdadeira liberdade se manifesta, pois, como consciência da necessidade racional”.<sup>172</sup> Para os pensadores dos séculos XVII e XVIII, como Hobbes, Spinoza e Rousseau, a liberdade existiria unicamente no Estado (independentemente de ser absolutista ou democrático), único capaz de conter o egoísmo dos indivíduos e garantir a ordem. Já para os pensadores do século XIX, como Marx e Comte, a verdadeira liberdade consistiria na “consciência dos caminhos da história e no agir conseqüente para a realização de sua finalidade imanente, uma sociedade sem classes ou a ordem social planejada pela ciência.” Matteucci ensinou que “enquanto a liberdade natural é sempre liberdade do Estado, esta, ao contrário, é liberdade no Estado (ou na classe ou na ordem descoberta pela ciência)”.<sup>173</sup>

Uma última definição possível para o termo, segundo o autor, é aquela que identifica que a liberdade consiste na emancipação ética do homem, ainda que seja difícil encontrar um critério objetivo para determinar o que venha a ser o bem e o mal, ou ainda um poder (como o da Igreja,

---

170 MATTEUCCI, op. Cit., p. 688-689.

171 Ibidem, p. 691

172 Ibidem.

173 Ibidem, p. 692.

do Estado, do partido ou até mesmo a Ciência) que seja intérprete ou executor deste critério. Para o autor, “a verdadeira liberdade consiste na possibilidade situacional que o homem tem para escolher, manifestar e difundir seus valores, morais ou políticos, a fim de realizar a si próprio”.<sup>174</sup>

É interessante a consideração, baseada na perspectiva de J. Stuart Mill, um dos principais teóricos do Liberalismo, de que este movimento rechaçava o modelo de sociedade que pudesse ser artificialmente construída em cima de um dogma ou doutrina; os liberais, ao contrário, viam a sociedade como um organismo vivo, que crescia e se organizava a partir das “tensões provocadas pelas forças que nele se encontra[va]m, na liberdade dialética dos valores por ele manifestados”.<sup>175</sup>

John Stuart Mill (Londres, 20 de Maio de 1806 – Avignon, 8 de Maio de 1873), filho do também filósofo James Mill, recebeu primorosa educação sem jamais ter frequentado escolas ou universidades. Seu pai lhe proporcionou uma experiência de aprendizagem diferenciada e, no mínimo, curiosa, tendo a criança aprendido a ler em grego aos três anos, para ler no original clássicos como a *Ciropédia*, de Heródoto, tendo pouco tempo depois também aprendido latim. Aos 12 anos já havia lido de Virgílio a Cícero.<sup>176</sup> O esforço empregado numa formação erudita e avançada desde a tenra infância espelhava um contexto histórico em que a educação serviria para a libertação do homem de males e imperfeições. James Mill se inspirava em Thomas Hobbes, um dos precursores do utilitarismo<sup>177</sup>, e entendia que todos nascem egoístas; somente a educação rigorosa e conduta racional poderiam imprimir na mente humana “valores altruístas e humanistas”.<sup>178</sup> John Stuart Mill foi um exímio aluno, mas não restringiu sua curiosidade aos caminhos determinados pelo pai. Após o contato com outras correntes filosóficas, passou a desconfiar da exclusividade do pensamento utilitarista e aprimorou suas reflexões:

[...] sem negar que a felicidade é o alvo de todas as condutas e o propósito da vida, ele aprendeu que a única forma de alcançá-la já não seria colocando-a como objetivo direto da existência. Além disso, mantém o cultivo dos sentimentos como um dos pontos cardinais de sua crença moral e filosófica. Sem rejeitar a filosofia utilitarista, ele a critica, enriquece-a e a torna flexível, abrindo portas para outras correntes diferentes e, por vezes, opostas.<sup>179</sup>

174 Ibidem.

175 Ibidem, p. 697.

176 SIMÕES, Mauro C.. *John Stuart Mill & A Liberdade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

177 Corrente filosófica fundada por Jeremiah Bentham (1748-1832). Autor de *Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação* (1789) e do *Quadro dos Moventes da Ação* (1817). De acordo com o princípio fundamental do utilitarismo, deve-se buscar a máxima felicidade possível para o maior número possível de pessoas. “Para Bentham, no domínio moral, os únicos fatos que verdadeiramente contam são o prazer e a dor. Alcançar o prazer e evitar a dor: aí estão os únicos motivos da ação. E é da máxima importância que não se cometam erros ao avaliar as consequências agradáveis ou danosas de uma ação. O necessário é, em poucas palavras, uma aritmética moral em grau de fazer-nos realizar os cálculos justos.” In: REALE, Giovanni. *História da filosofia: do romantismo ao empiriocriticismo*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 300-301.

178 SIMÕES, op. Cit., p. 8-9.

179 Ibidem, p. 13.

Além da profícua atividade intelectual, Mill também se dedicou à carreira política, tendo sido eleito deputado de Westminster para a Câmara dos Comuns como candidato radical em 1867, defendendo propostas que iam desde o sufrágio feminino até a reforma constitucional. Morreu na França, em 1873, tendo dado grande contribuição ao pensamento sobre as liberdades individuais.<sup>180</sup>

Em 1859, publicou *Sobre a Liberdade*, seu ensaio mais famoso, em que tratou da relação entre a Liberdade e a Autoridade. No que ele chamou de “velhos tempos”, liberdade significava a “proteção contra a tirania dos governantes políticos”, a capacidade de impor limites, de evitar desvarios e abusos. Esses limites podiam aparecer de duas formas:

Primeiro, pela obtenção do reconhecimento de certas imunidades, conhecidas por liberdades ou direitos políticos, cuja infração pelo governante se considerava quebra do dever, tendo-se por justificada, então, uma resistência específica ou uma rebelião geral. Um segundo expediente, geralmente posterior, consistia no estabelecimento de freios constitucionais, pelos quais o consentimento da comunidade, ou de algum corpo que se supunha representar os interesses da mesma, se tornava uma condição necessária para alguns dos mais importantes atos do poder dominante.<sup>181</sup>

Mill prosseguiu seu estudo afirmando que se, inicialmente, a preocupação dos amantes da liberdade era com as formas de limitação do poder dos governantes, paulatinamente o foco mudou para a essência do poder exercido por esses governantes e de onde emanava a sua autoridade:

O que se fazia, agora, necessário era que os governantes se identificassem com o povo, era que o interesse e a vontade deles fossem o interesse e a vontade da nação. A nação não carecia de se proteger contra a própria vontade. Não havia receio da tirania dela sobre si mesma. Fossem os governantes efetivamente responsáveis perante ela, prontamente removíveis por ela, e a nação poderia aceder em confiar-lhes um poder de que ela própria ditaria o uso a ser feito. O poder era o próprio poder da nação, concentrado, e numa forma conveniente ao seu exercício.<sup>182</sup>

De maneira crítica, Mill entendeu que era mais fácil falar do que de fato realizar tais propósitos. Ele afirmou que frases como “o poder do povo sobre si próprio” não correspondiam à realidade. Lucidamente, escreveu que, por vezes, “o ‘povo’ que exerce o poder não é sempre o mesmo povo sobre quem o poder é exercido” e que é necessário promover uma reflexão sobre a possibilidade da *maioria* que controla o poder – ou que têm êxito em se apresentar como maioria – de exercê-lo tiranicamente também e transformar sua vontade em *vontade do povo*, que

---

180 Ibidem, p. 14.

181 MILL, John Stuart. *Sobre a Liberdade*. 2.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1991, p. 46.

182 Ibidem, p. 47.



“significa praticamente a vontade da mais numerosa e ativa parte do povo”.<sup>183</sup> A tirania de uma maioria seria tão prejudicial quanto a de um governante político. Numa passagem que parece bastante atual, Mill faz um belo apelo ao respeito dos direitos individuais diante de sociedades (e não apenas governantes) tiranas:

Como outras tiranias, a tirania do maior número foi, a princípio, e ainda é vulgarmente, encarada com terror, principalmente quando opera por intermédio dos atos das autoridades públicas. Mas pessoas refletidas perceberam que, no caso de ser a própria sociedade o tirano – a sociedade coletivamente ante os indivíduos separados que a compõem – seus processos de tirania não se restringem aos atos praticáveis pelas mãos de seus funcionários políticos. A sociedade pode executar e executa os próprios mandatos; e, se ela expede mandatos errôneos ao invés de certos, ou mandatos relativos a coisas nas quais não deve intrometer-se, pratica uma tirania social mais terrível que muitas formas de opressão política, desde que, embora não apoiada ordinariamente nas mesmas penalidades extremas que estas últimas, deixa, entretanto, menos meios de fuga que elas, penetrando muito mais profundamente nas particularidades da vida, e escravizando a própria alma. A proteção, portanto, contra a tirania do magistrado não basta. Importa ainda o amparo contra a tirania da opinião e do sentimento dominantes: contra a tendência da sociedade para impor, por outros meios além das penalidades civis, as próprias ideias e práticas como regras de conduta, àqueles que delas divergem, para refrear e, se possível, prevenir a formação de qualquer individualidade em desarmonia com os seus rumos, e compelir todos os caracteres a se plasmarem sobre o modelo dela própria. Há um limite à legítima interferência da opinião coletiva com a independência individual. E achar esse limite, e mantê-lo contra as usurpações, é indispensável tanto a uma boa condição dos negócios humanos como à proteção contra o despotismo político.<sup>184</sup>

O equilíbrio tênue entre a realização da vontade do povo e a imposição da vontade da maioria a despeito das liberdades individuais, para Mill, passou necessariamente pela questão da liberdade religiosa, provando a “falibilidade do senso moral humano”, uma vez que “os que primeiro quebraram o jugo da que se dizia Igreja Universal inclinavam-se, em regra, tão pouco a permitir divergências de opinião religiosa como aquela mesma Igreja”<sup>185</sup>. Quando esses grupos religiosos dissidentes consolidam seu público e percebem que não haverá mais muito espaço de ação além do que já possuem, surge a necessidade de “pleitear permissão para divergir, junto àqueles que não tinham podido converter”<sup>186</sup>. Foi nesse “campo de luta”, de acordo com Mill, “que os direitos do indivíduo contra a sociedade se assentaram em largas bases de princípio, e que a pretensão desta de exercer autoridade sobre os dissidentes se viu abertamente discutida”, ou seja, a liberdade (ou a garantia da capacidade) de tentar convencer/convertir versus a liberdade

---

183 Ibidem, p. 48.

184 Ibidem, p. 49.

185 Ibidem, p. 51.

186 Ibidem.

(ou a garantia da capacidade) de não ser convencido/convertido.<sup>187</sup> Até porque o peso moral das convicções religiosas traria consigo uma intolerância latente, prejudicial a qualquer processo de convencimento que visasse transformar e transtornar crenças já consolidadas:

No espírito de quase todas as pessoas religiosas, mesmo nos países mais tolerantes, o dever da tolerância é admitido com tácitas reservas. Uma pessoa pode suportar divergências em assuntos de governo da Igreja, mas não de dogma; outra pode tolerar qualquer um, desde que não se trate de papista ou unitário; uma terceira admitirá os que creiam numa verdade revelada; alguns poucos estendem sua benevolência além, mas param na crença em um Deus e numa vida futura. Onde quer que o sentimento da maioria seja ainda genuíno e intenso, verifica-se que pouco renunciou da pretensão a ser obedecido.<sup>188</sup>

Nesta obra Mill se afastou do legado utilitarista ensinado por seu pai e propôs que os limites possíveis de serem estabelecidos nas relações sociais, as punições, sanções e coerções que pudessem existir deveriam ser sempre em função do dano que se pudesse causar a outrem. Enquanto as ações do indivíduo estivessem em sua esfera particular, sem causar dano moral, material ou de qualquer espécie a outrem, não deveria haver qualquer interferência da sociedade ou do Estado. Em resumo:

[...] a única finalidade justificativa da interferência dos homens, individual e coletivamente, na liberdade de ação de outrem, é a autoproteção. O único propósito com o qual se legitima o exercício do poder sobre algum membro de uma comunidade civilizada contra a sua vontade é impedir dano a outrem. O próprio bem do indivíduo, seja material seja moral, não constitui justificativa suficiente. O indivíduo não pode legitimamente ser compelido a fazer ou deixar de fazer alguma coisa, porque tal seja melhor para ele, porque tal o faça mais feliz, porque na opinião dos outros tal seja sábio ou reto. Essas são boas razões para o admoestar, para com ele discutir, para o persuadir, para o aconselhar, mas não para o coagir, ou para lhe infligir um mal caso aja de outra forma. Para justificar a coação ou a penalidade, faz-se mister que a conduta de que se quer desviá-lo tenha em mira causar dano a outrem. A única parte da conduta por que alguém responde perante a sociedade é a que concerne aos outros. Na parte que diz respeito unicamente a ele próprio, a sua independência é, de direito, absoluta. Sobre si mesmo, sobre o seu próprio corpo e espírito, o indivíduo é soberano.<sup>189</sup>

A esfera da liberdade humana seria, para Mill, um espaço onde a sociedade só poderia agir indiretamente, uma vez que aspectos da vida e da conduta de um indivíduo, quando lhe afetam exclusivamente ou quando afetam a outrem com total consentimento e consciência, deveriam ficar de fora de qualquer coerção. Essa liberdade seria proveniente de um domínio da própria consciência, demandando “liberdade de pensar e de sentir, liberdade absoluta de opinião e de

---

187 Ibidem.

188 Ibidem, p. 52.

189 Ibidem, p. 53.

sentimento sobre quaisquer assuntos, práticos, ou especulativos, científicos, morais ou teológicos”. A liberdade de discurso e opinião seria passível de limitação, uma vez que poderia afetar outros indivíduos, no entanto, também precisaria ser garantida dentro desses limites. Outro componente da liberdade humana seria a “liberdade de gostos e ocupações”, através da qual seria possível elaborar e realizar planos de vida adequados ao “nosso próprio caráter; de agir como preferirmos, sujeitos às consequências que possam resultar; sem impedimento da parte dos nossos semelhantes enquanto o que fazemos não os prejudica, ainda que considerem a nossa conduta louca, perversa ou errada”. Por fim, a liberdade de associação deveria ser garantida, desde que os indivíduos não se ajuntassem para promover dano a outrem e estivessem plenamente conscientes do que naquele espaço se faz e discute. Para Mill, não existiria qualquer possibilidade de uma sociedade verdadeiramente livre a menos que respeitasse os princípios listados acima.<sup>190</sup> É recorrente em seu texto uma valorização excessiva da capacidade humana de tornar a convivência social bem sucedida mediante os esforços individuais, como, por exemplo, quando afirma que

[...] a única liberdade que merece o nome, é a de procurar o próprio bem pelo método próprio, enquanto não tentamos desapossar os outros do que é seu, ou impedir seus esforços para obtê-lo. Cada qual é o guardião conveniente da própria saúde, quer corporal, quer mental e espiritual. Os homens têm mais a ganhar suportando que os outros vivam como bem lhes parece do que os obrigando a viver como bem parece ao resto.<sup>191</sup>

Um controle da sociedade e do Estado sobre aspectos da vida particular dos indivíduos seria justificável, na visão de Mill, em repúblicas de pequeno porte, como na Antiguidade, em que um lapso de comportamento poderia significar a dominação de potências ao redor de seu território e o perecimento daquele grupo como havia sido conhecido. Em sociedades modernas, no entanto, esse tipo de controle não se justificaria, especialmente por serem numericamente superiores e porque os formadores da moralidade – o poder espiritual – já teriam sido separados do poder secular. Em tese, não teria por que haver mais uma ingerência sobre a vida privada dos indivíduos. Mas as instituições religiosas e seus representantes não somem simplesmente da sociedade nem deixam de ter influência sobre seus membros, muito menos deixam de almejar ampliar os limites desta influência. Por isso, Mill aponta que

Os mecanismos da repressão moral têm sido, porém, manejados contra a divergência da opinião dominante nas matérias pessoais com mais tenacidade que nas matérias sociais. Tanto mais que a religião, o mais poderoso dos elementos formadores do sentimento moral, tem sido, quase sempre, governada ou pela ambição de uma hierarquia que procura controlar todos os aspectos da conduta humana, ou pelo espírito puritano. E alguns dos reformadores modernos

---

190 Ibidem, p. 55-56.

191 Ibidem, p. 56.

que se colocaram em mais forte oposição às religiões do passado não ficaram atrás das igrejas ou seitas na afirmativa do direito de dominação espiritual.<sup>192</sup>

Por esse motivo, a liberdade religiosa é compreendida como uma das liberdades mais fundamentais e primordiais que um indivíduo poderia ter garantida em sua convivência social. No processo de maturação das concepções liberais, há dois grandes debates: um sobre a liberdade religiosa e a necessária separação entre o político e o religioso, e outro sobre a defesa dos partidos políticos como veículos de comunicação e expressão das demandas de diferentes grupos sociais. Por isso, segundo Mateucci, é preciso compreender a história do Liberalismo dentro do processo de secularização do mundo, considerando a laicização da cultura política e entendendo que “a liberdade religiosa é o berço da liberdade moderna”.<sup>193</sup>

É preciso destacar também que Matteucci chamou atenção para como o Liberalismo (aqui, o europeu), sob uma perspectiva sociológica, nunca se mostrou muito interessado em defender um Estado “administrativo”, que, com a justificativa de garantir o bem estar e a justiça social isolasse as pessoas dentro de suas vidas privadas, em detrimento de uma atuação pública. Ele explicou que enquanto o “Estado burocrático” visou proporcionar o “máximo de despolitização da sociedade e de neutralização de conflitos”, os liberais propuseram algo distinto, afirmando que “a política precisa[va] ser revitalizada (mesmo na mão de categorias ou classes mais ou menos limitadas), aceitando o custo que tal fato acarreta em termos de conflitos”, que não são entendidos como fonte de desordem, mas sim como a “expressão da vitalidade” desse mesmo Estado.<sup>194</sup> Ou seja, assim como havia expressado Mill, seria importante deixar aberto o espaço para discursos diferenciados, por vezes até opostos, vozes dissonantes, pensamentos múltiplos, uma vez que, ao invés de produzirem o caos e a anarquia, produziriam uma sociedade mais dinâmica, curiosa, progressista, civilizada, desenvolvida e ética. Ao menos no plano das ideias.

Por fim, ainda com relação ao Liberalismo clássico europeu, Matteucci chamou atenção para o que ele denominou “preconceito histórico” que identifica automaticamente o Liberalismo como a ideologia da Burguesia. Para o autor, seria um erro metodológico chamar a Burguesia de *classe*, uma vez que para o período histórico em que surge o Liberalismo, a Burguesia poderia ter significados múltiplos, tais como “os habitantes das cidades, os que desempenham determinadas funções, os proprietários, as classes mercantis, os capitalistas, a classe média de profissionais liberais, os engratados, as classes dominantes” e dentro desta multiplicidade seria difícil atribuir uma clara e consciente estratégia para seu próprio desenvolvimento”, justamente o que o Liberalismo teria que propor. Neste mesmo sentido, ele afirmou que seria mais um erro

---

192 Ibidem, p. 57.

193 MATTEUCCI, op. Cit., p. 696-697.

194 Ibidem, p. 698.

metodológico reduzir o Liberalismo a um “mero sub-produto” da burguesia. Mesmo tendo sido movimentos cronologicamente próximos, vide a Revolução Industrial e a consolidação da “burguesia capitalista como classe social hegemônica” e o Liberalismo político, é preciso considerar que a “burguesia capitalista nem sempre foi liberal e nem sempre os liberais foram defensores desta burguesia”. No mais, o autor critica este tipo de interpretação “mecanicista, que acaba perdendo de vista o próprio protagonista, na medida em que não consegue entendê-lo a partir dele mesmo”.<sup>195</sup>

Partindo da perspectiva institucional, o Liberalismo teria se configurado de maneiras muito distintas na Inglaterra e na América, que havia passado pela experiência colonial moderna. Mas se há um ponto em que foram unânimes é que

Contra todas as possíveis formas de Estado absoluto, o Liberalismo, ao nível da organização social e constitucional da convivência, sempre estimulou, como instrumentos de inovação e transformação social, as instituições representativas (isto é, a liberdade política, mediante a participação indireta dos cidadãos na vida política e a responsabilidade do Governo diante das assembleias e/ou eleitores) e a autonomia da sociedade civil como auto-governo local e associativo ou como espaço econômico (mercado) e cultural (opinião pública) no interior do Estado não diretamente governado por ele.<sup>196</sup>

Como Wolkmer já havia sublinhado e como será desenvolvido mais adiante, cada país fará uma interpretação própria do Liberalismo, mas antes de partir para as diferenças é preciso reafirmar as similitudes que foram mantidas na retórica liberal, independentemente de onde tenha sido vivenciada, enquanto um conteúdo ético-político. Para Matteucci esta retórica pode ser resumida na constante “defesa do indivíduo contra o poder (quer do Estado, quer da sociedade) (...) a fim de ressaltar o valor moral original e autônomo de que o próprio indivíduo é portador”<sup>197</sup>. No Brasil, apesar das idiosincrasias no processo de conhecimento, assimilação e disseminação do Liberalismo, preceitos como estes não deixaram de fazer parte da pauta política, intelectual e cultural de toda uma geração.

É possível detectar a penetração de ideias liberais no Brasil com os movimentos de contestação ainda em finais do século XVIII.<sup>198</sup> A combinação com as estruturas sociais e os processos históricos decorrentes da colonização portuguesa acabou por transformar um movimento de contestação do absolutismo em uma ferramenta de mobilização contra a

---

195 Ibidem, p. 699.

196 Ibidem, p. 700-701.

197 Ibidem, p. 701.

198 PIÑERO, Théo L.. Os projetos liberais no Brasil Império. *Passagens: Revista Internacional de História Política e cultura jurídica*. V. 2, p. 130-152, 2010.

Disponível em <http://www.historia.uff.br/revistapassagens/artigos/v2n4a62010.pdf>. Acessado em 10 de janeiro de 2018.

dominação colonial. Assim, para os proprietários de escravos, ser liberal era ser contra a exploração colonial, contra o exclusivo comercial, os altos impostos cobrados pela Coroa, o controle da Burocracia Estatal – que subordinava as frações de classes dominantes na colônia aos interesses dos grupos dominantes da metrópole. Ser liberal significava realizar um esforço para manutenção de sua posição social, do controle do acesso à terra e do comércio interno e externo, além da mão de obra. Segundo Piñero, “não era um instrumento de reforma social, mas da eliminação da subordinação a Portugal”.<sup>199</sup>

Em contrapartida, para os grupos sociais não proprietários de terra, a noção de liberdade ia para mais além da extinção da dominação colonial. A luta contra a metrópole representava a possibilidade de acabar com as barreiras sociais, alcançar igualdade econômica – em que está incluído o acesso à propriedade – e provocar uma significativa alteração nas estruturas sociais. Tendo sido aliados em um primeiro momento, aristocráticos e democráticos tiveram uma ruptura logo após o processo de independência do Brasil, sendo os primeiros os grandes privilegiados pela conjuntura, ainda que a seguir tenham se deparado com o grupo português que representou um rival de peso na conquista das estruturas políticas do Império.<sup>200</sup>

Ainda no que se refere às particularidades do Liberalismo no Brasil, sobre a questão crucial da possibilidade de conciliar o Liberalismo com a escravidão, o filósofo inglês Locke teria sido utilizado para explicar que o homem seria visto primordialmente como um proprietário, sendo este atributo parte de sua natureza – a propriedade o definiria como homem. Por isso caberia ao Estado a defesa e garantia da propriedade, pois seria a defesa do maior atributo humano. E neste sentido, se há uma igualdade entre proprietários, haverá, em contrapartida, uma desigualdade natural, tornando a propriedade sobre bens e pessoas a verdadeira legitimadora da liberdade: “não há uma liberdade que abranja a todos, e sim, a que beneficia aos que, na condição de proprietários, ainda que só de si mesmos, os qualifica como membros da comunidade”.<sup>201</sup>

Alfredo Bosi chegou a afirmar que a alegada antinomia entre escravismo e liberalismo no Brasil seria um “falso impasse”, uma vez que este último só representaria um entrave à manutenção da escravidão se estivesse conectado ao conteúdo revolucionário e burguês tipicamente europeu acerca do trabalho livre, o que não teria acontecido em larga escala nas camadas dirigentes no Brasil até por volta de meados do século XIX. Ainda na primeira metade do referido século, em que ocorreu a formalização de um acordo com a Inglaterra para tornar ilegal o tráfico internacional de escravos (a partir de 1826) e promulgação da lei de 7 de novembro de 1831, que tornava livres todos os africanos que desembarcassem no país, diversos

---

199 Ibidem, p. 133-134.

200 Ibidem, p. 134-136.

201 Ibidem, p. 139.

parlamentares se manifestaram contrários às medidas acordadas, sob a justificativa de que feria a soberania e a dignidade nacionais e que era uma afronta aos direitos individuais relacionados à propriedade.<sup>202</sup>

O comércio franqueado às nações amigas, que o término do *exclusivo* acarretou, não surtiu mudanças na composição da força de trabalho: esta continuava escrava (não por inércia, mas pela dinâmica mesma da economia agroexportadora), ao passo que a nova prática mercantil pós-colonial se honrava com o nome de liberal. Daí resulta a conjunção peculiar ao sistema econômico-político brasileiro, e não só brasileiro, durante a primeira metade do século XIX: liberalismo mais escravismo. A boa consciência dos promotores do nosso *laissez-faire* se bastava com as franquezas do mercado.<sup>203</sup>

Para Bosi, no processo de formação do Estado Nacional, o termo Liberalismo poderia ter quatro diferentes acepções, concordantes entre si ou tomadas isoladamente:

- 1) Liberal, para a nossa classe dominante até os meados do século XIX, pôde significar conservador das liberdades, conquistadas em 1808, de *produzir, vender e comprar*.
- 2) Liberal pôde, então, significar *conservador da liberdade*, alcançada em 1822, de representar-se *politicamente*; ou, em outros termos, ter o direito de eleger e de ser eleito na categoria de cidadão qualificado.
- 3) Liberal pôde, então, significar *conservador da liberdade* (recebida como instituto colonial e relançada pela expansão agrícola) de *submeter o trabalhador escravo mediante coação jurídica*.
- 4) Liberal pôde, enfim, significar capaz de *adquirir novas terras em regime de livre concorrência*, alterando assim o estatuto fundiário da Colônia no espírito capitalista da Lei de Terras de 1850.<sup>204</sup>

Os conservadores, ou regressistas, teriam se organizado enquanto grupo político a partir do mesmo momento em que os cafeicultores começavam a demandar maior mão de obra e investiam nas benesses adquiridas a partir do fim do exclusivo comercial. Ou seja, “a propriedade escrava e, no seu bojo, o tráfico, passavam a ser, efetivamente, o eixo de uma economia que se montara na esteira da liberação dos portos e das franquias comerciais.”<sup>205</sup> Teriam sido esses cafeicultores os que passaram a almejar a estabilidade do Estado e a unidade nacional. Durante este período e com relação a este assunto, é possível identificar que os interesses de conservadores e liberais eram convergentes na maior parte do tempo. Mais do que isso, encarando o direito à propriedade como inexorável e sobre o qual o Estado não deveria se imiscuir, teria havido no Brasil, assim como em outros territórios ex-coloniais da América, a existência de um

202 BOSI, A.. A escravidão entre dois liberalismos. *Estudos Avançados* (USP), v. 2, 1988, p. 5-6. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8495/10046>. Acessado em 24 de janeiro de 2018.

203 Ibidem, p. 7.

204 Ibidem, p. 7-8.

205 Ibidem, p. 9.

Liberalismo que por vezes justificava o escravismo, alegando que a proibição do tráfico, por exemplo, “restringiria a livre iniciativa do vendedor e do comprador da força de trabalho”<sup>206</sup>. Desta forma,

Esboça-se aqui a síndrome do liberalismo oligárquico brasileiro (e, no limite, neocolonial): entrosamento do País em uma rígida divisão internacional de produção; defesa da monocultura; recusa de toda interferência estatal que não se ache voltada para assegurar os lucros da classe exportadora.<sup>207</sup>

Obviamente, a legislação que seria produzida para o Império do Brasil ao longo da primeira metade do século XIX estaria permeada por essas questões. O projeto do Código Criminal de 1830, sob os auspícios de Bernardo Pereira de Vasconcellos (dois tópicos que serão tratados adiante), por exemplo, tratava o escravizado como um ente sem personalidade civil, mas que poderia, ao mesmo tempo, ser punido como autor de delitos, com penas maiores do que pessoas livres, incluindo a pena capital, ou seja,

De acordo com a legislação penal imperial, o negro era reconhecido como *possível autor de crimes, mas nunca como vítima destes*, de forma que quem matasse um escravo ofendia a propriedade de seu Senhor e não a vida de um indivíduo. Essa construção jurídica parece contraditória, mas devido à habilidade dos juristas pátrios, que, como foi salientado, inseriram o negro como propriedade de pessoas livres (e ricas), a aparente contradição interna do ordenamento jurídico, aos olhos dos juristas da época, foi sanada. E, como a propriedade é um bem jurídico protegido pelo aparato legislativo do Estado, a escravidão é abertamente mantida e tutelada pela lei.<sup>208</sup>

Além da recusa da interferência do Estado nas questões relacionadas à propriedade, teria havido também discursos inflamados contra a falta de pulso do governo para resistir às pressões da Inglaterra. Segundo alguns insatisfeitos, deveria haver o fim de um segundo exclusivo comercial, desta vez com a potência britânica. O Brasil poderia e deveria investir em aproximações com os Estados Unidos, por exemplo. Ainda que a matriz ideológica do liberalismo econômico fosse comum aos dois países, e estivesse no auge neste período,

[...] só restava à retórica escravista uma saída para o impasse: mostrar que as ideias mestras da doutrina clássica, porque justas, deveriam aplicar-se com justeza às circunstâncias, às peculiaridades nacionais. (...) Filtragem ideológica e contemporização, estas seriam as estratégias do nosso liberalismo intra-oligárquico em todo o período em que se construía o Estado nacional.<sup>209</sup>

---

206 Ibidem, p. 14.

207 Ibidem.

208 CORTINA, Monica Ovinski de Camargo. O Habeas Corpus no Brasil império: liberalismo e escravidão. *Sequência* (UFSC), Florianópolis, v. 49, 2004, p. 88. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15223>. Acessado em 25 de janeiro de 2018.

209 BOSI, op. Cit., p. 16.



Quanto aos elementos constitutivos do liberalismo brasileiro, Piñero afirma que estes têm suas raízes no reformismo ilustrado português, onde foi construída a ideia do trono como “regulador das demandas e depositário do poder conferido pela sociedade”, em que os agentes sociais são classificados a partir do critério de propriedade e ocorre a reconstrução do “papel do Estado com base no conceito da autoridade, entendida como instrumento de manutenção da coesão e da hierarquia social.” E é nesse sentido que o autor enfatiza a importância do pensamento liberal como um instrumento de identidade para os proprietários de terras/ escravos, pois através de conceitos como *propriedade, liberdade, autoridade, ordem e coesão* foi possível forjar uma identificação entre seus interesses e os do conjunto da sociedade, permitindo a construção de alianças fundamentais ao alcance e exercício de poder e participação política junto ao trono imperial.<sup>210</sup>

O Liberalismo no Brasil, na percepção de Wolkmer, teria ainda como característica a conciliação com o patrimonialismo, culminando numa “estratégia liberal conservadora que, de um lado, permitiria o ‘favor’, o clientelismo e a cooptação; de outro, introduziria uma cultura jurídico-institucional marcadamente formalista, retórica e ornamental.”<sup>211</sup> Analisando o contexto histórico a partir da cultura jurídica, o autor afirma que, para além dos aspectos conservadores, individualistas e antipopulares, o liberalismo brasileiro deve ser entendido como profundamente *juridicista*, uma vez que foi a partir da união entre “individualismo político” e “formalismo legalista” que teria sido moldado ideologicamente o que Wolkmer chama de “principal perfil de nossa cultura jurídica” : o bacharelismo liberal. Teria sido essa vertente “juridicista” a força motriz da construção da ordem político-jurídica nacional pós- independência, através da criação de cursos jurídicos – e a formação de uma elite jurídica própria – e a elaboração de um “notável arcabouço jurídico no Império: uma constituição, vários códigos, leis etc.”<sup>212</sup>

Essa concepção juridicista e legalista foi tão influente que houve até a proposição de um juramento prévio por parte de D.Pedro da constituição que viria a ser elaborada pela Assembleia Constituinte a partir de 1823. Segundo Pedro Octávio Carneiro da Cunha<sup>213</sup>, entre alguns setores do movimento liberal (especialmente ligados à casa maçônica Grande Oriente, sob os auspícios de Gonçalves Ledo) havia a percepção de que

Ao tornar-se imperador, D. Pedro devia jurar a Constituição a ser elaborada pela Assembleia porque somente os representantes eleitos da soberania popular é que teriam o direito de estruturar o Estado. O que fizessem teria de ser obedecido por

---

210 PIÑERO, op. Cit., p. 149.

211 WOLKMER, op. Cit., p. 67.

212 Ibidem.

213 CUNHA, Pedro Octávio Carneiro da. A fundação de um império liberal: uma discussão de princípios. In: Holanda, Sérgio Buarque de. (org.) *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo II, vol 3, 9ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 270-297.

todos, inclusive pelo Monarca. (...) Era justo que o Monarca manifestasse desde logo o seu acordo com a vontade da nação, que lhe estava confirmando em princípio uma dignidade e só lhe estava delegando a rigor o Poder Executivo para que fosse regulado pela Constituinte.<sup>214</sup>

Abro aqui um grande parêntese para tratar da questão do processo de estruturação do Estado, levando em consideração a dinâmica política já apresentada acima. José Murilo de Carvalho, em trabalho clássico, afirmou que a forma como o Estado brasileiro se estruturou teria sido consequência de uma homogeneidade da elite política de então, especialmente quanto à ideologia e o treinamento, o que teria contribuído para reduzir os conflitos intra-elite ajudando a implementar um determinado modelo de dominação política.<sup>215</sup> Tendo em vista a necessidade de considerar as características que o Estado brasileiro foi adquirindo ao longo do século XIX, é fundamental o reconhecimento das múltiplas identidades políticas que coexistiam tanto no momento da instauração do Estado quanto na sua consequente consolidação. Os projetos de “nação” não eram uniformes, ao contrário, “sintetizavam, cada qual à sua maneira, o passado, o presente e o futuro das comunidades humanas em cujo interior eram engendrados, cujas organicidades expressavam e cujos futuros projetavam.”<sup>216</sup>

Essa unidade, que nunca foi predeterminada no Brasil, começou a ser estimulada, na forma de medidas “destinadas a fortalecer a autoridade central e a limitar as liberdades regionais”, quando se percebeu o perigo real de desordem, especialmente em função das estruturas escravistas que se almejava resguardar, muito mais do que em função da influência de uma elite educada na Europa, como afirmou José Murilo de Carvalho, ou pela sedução de um discurso político hegemônico, de acordo com a tese de Ilmar Mattos.<sup>217</sup> A escolha do regime monárquico, segundo Graham, legitimava o poder local com muito mais eficácia do que o sistema republicano jamais conseguiria fazer. E a partir da segunda metade do século XIX é possível perceber que figuras locais, não especializadas ou sequer remuneradas, exercendo cargos e funções delegados pelo poder do Estado, como, por exemplo, os juízes substitutos, oficiais da guarda nacional e delegados de distrito, se beneficiavam dessa condição tanto quanto ou até mais do que eram usados pelas instâncias centrais de administração do Estado.<sup>218</sup>

Obviamente não se pode ignorar o processo de formação intelectual dessas elites e em como ele viria a interferir no jogo político estabelecido ao longo da construção do Estado e da identidade nacional, como já foi discutido por Wolkmer. O autor destaca que o sucesso do

214 Ibidem, p. 271-272

215 CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da Ordem: a elite política imperial*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981, p. 21.

216 JANCSÓ, István. PIMENTA, João Paulo Garrido. Peças de um mosaico ou Apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira. *Revista de História das ideias*. Coimbra, v. 21, 2000, p. 392.

217 Discussão encontrada em GRAHAM, Richard. Construindo uma nação no Brasil do século XIX: visões novas e antigas sobre classe, cultura e Estado. *Diálogos*, DHI/UEM, v. 5, n. 1, p. 11-47, 2001.

218 Ibidem, p. 33-40.

bacharelismo liberal é menos em decorrência de seu caráter profissional e mais em função da possibilidade de uma carreira política com amplas alternativas no exercício público, essencial para uma disciplinada burocracia de funcionários.<sup>219</sup> No entanto, o alcance desses bacharéis nas localidades deve ser relativizado, pois já foi mencionado que pessoas não especializadas ocupavam cargos de governança até mesmo com maior frequência do que aqueles que eram oriundos das universidades europeias.<sup>220</sup> Do mesmo modo, é preciso tomar cuidado ao considerar que as acepções de liberalismo no Brasil eram diferentes das da Europa, mas eram também diferentes entre si, entre as diferentes elites regionais e esse dado altera a concepção de que havia uniformidade das iniciativas liberais no governo central.

Ainda considerando a construção de uma cultura jurídica no Brasil, Ricardo Marcelo Fonseca<sup>221</sup> chamou atenção para a questão da codificação civil no século XIX, em que, após a Independência, a Constituição de 1824 teria determinado a criação de um código civil e criminal que pudessem assegurar um afastamento tranquilo das premissas das Ordenações Filipinas, até então o aparato legislativo em voga. O código criminal foi promulgado em 1830 e o comercial em 1850, no entanto, o código civil só viria a público em 1916, já no regime republicano, demonstrando que houve uma continuidade da vigência de preceitos contidos nas Ordenações Filipinas, “atualizáveis” conforme as circunstâncias exigissem. O rompimento com a legislação portuguesa aconteceu paulatinamente, não somente pelo desejo de uma produção legislativa autóctone, mas pelo esforço de fazer com que essas novas leis estivessem adequadas aos interesses de uma elite que passou a fazer interpretações próprias acerca do constitucionalismo liberal e das garantias civis, como, por exemplo, no que se referia à propriedade, uma vez que a legislação produzida passou a ter um forte caráter liberal, associando a posse à compra, pois como afirmou Fonseca:

[...] enquanto a antiga metrópole, a partir de 1822, sofrerá uma forte influência do pensamento liberal, com uma conseqüente suscetibilidade aos princípios e premissa contidas no Code Civil napoleônico de 1804 (...), a antiga colônia continuará a aplicar a velha legislação herdada dos tempos coloniais sem proceder a grandes e radicais rupturas, adaptando-a às tradições específicas dos brasileiros, à cultura jurídica então em formação e sobretudo aos interesses econômicos das elites agrárias brasileiras. Basta lembrar que malgrado o teor liberal da Constituição de 1824, a escravidão africana, implantada na colônia pelos portugueses, vai subsistir no Brasil até 1888 (ou seja: até um ano antes do final do império), demonstrando de modo bastante eloquente, nessa odiosa forma de redução de uma pessoa à coisa, a renitência de estruturas arcaicas nas próprias instituições político-jurídicas, que se somaram, a cada passo das

219 WOLKMER, op. Cit., p. 81.

220 GRAHAM, op. Cit. 2001.

221 FONSECA, R. M.. A cultura jurídica brasileira e a questão da codificação civil no século XIX. *Revista da Faculdade de Direito*. Universidade Federal do Paraná, v. 44, p. 61-76, 2006. Disponível em <http://revistas.ufpr.br/direito/article/view/9415>. Acessado em 18 de janeiro de 2018.

transformações institucionais brasileiras, com uma forma muito peculiar de adaptação dos princípios liberais advindos sobretudo da França e dos Estados Unidos, sempre adequados aos interesses das elites. A coexistência de uma Monarquia Constitucional com a escravidão, ou então da escravidão com um rol de liberdades individuais copiadas da Constituição Francesa de 1791, demonstram como a incidência dos princípios jurídicos no Brasil caracterizou-se, desde o início do Império, por uma ‘flexibilidade’ conveniente e por uma ‘adaptabilidade’ oportuna.<sup>222</sup>

Ainda assim, houve uma lentidão no processo de codificação da legislação civil e Fonseca apresentou algumas possíveis razões para esse fenômeno. Uma primeira causa poderia ser a ausência de uma cultura jurídica consolidada no Brasil, logo após a Independência, que poderia ser explicada pela ausência de cursos superiores de Direito por todo o período colonial, tendo posteriormente sido criados cursos em Olinda (transferido para Recife) e São Paulo, ainda na primeira metade do século XIX, insuficientes para gerar um ímpeto legislativo forte o suficiente na elite política e suprimir a influência dos advindos da Universidade de Coimbra. Conforme foi se aproximando a segunda metade do século, tornou-se perceptível a influência das ciências jurídicas francesa e alemã nos cursos de Direito brasileiros.<sup>223</sup> Outro fator que poderia explicar a ausência de uma “vontade codificadora” seria a inexistência de “uma relação de identificação entre as garantias jurídicas asseguradas pela legislação oficial, de um lado, e o atendimento das necessidades do povo, de outro”, ou seja, a resolução de conflitos entre a população em geral, ruralizada e predominantemente analfabeta, raríssimas vezes passava pelo crivo legislativo, o que contribuía para tornar a existência de “um grande pluralismo jurídico, onde se fazem sentir as presenças preponderantes da ordem local, familiar, religiosa etc., em detrimento de um direito estatal que ao povo parecia distante e alheio, [um fato que] não pode ser absolutamente desprezado”<sup>224</sup>, ou seja, o povo muitas vezes buscava apelar para outras instâncias.

A resistência das elites à criação de “um sistema jurídico coerente, harmônico e plenamente inspirado nos ideais liberais que nortearam as revoluções burguesas”, também pode ter contribuído para a lentidão da codificação da legislação civil, na perspectiva de Fonseca. Esta elite em nada seria beneficiada com a instituição de leis claras, “com princípios definidos e coerentes e com pretensões de completude e certeza”, nem garantiria essa peculiar adaptação de princípios liberais às estruturas sociais brasileiras.<sup>225</sup> Por outro lado, um esforço para codificar iria incidir sobre normas comportamentais, culturais e tradicionais, além de esferas da vida privada que a população em geral resistia a aceitar, ou seja,

[...] uma intervenção radical do Estado na vida privada das pessoas – na

---

222 Ibidem, p. 66.

223 Ibidem, p. 69-71.

224 Ibidem, p. 71-72.

225 Ibidem, p. 72-73.

ausência de uma genuína ordem jurídica oficial pré-codificação e de um processo revolucionário burguês, que foram fatores que caracterizaram a passagem à época do código na Europa – certamente seria sentida como uma indesejada invasão no âmbito dos valores tradicionais por parte de uma entidade – o Estado – que afinal não tinha tanto a que ver com a vida das pessoas.<sup>226</sup>

Fonseca encerrou seu raciocínio mostrando que a construção de uma cultura jurídica e de um aparato legislativo próprios no Brasil foi um processo lento e gradual que precisou dialogar com estruturas econômicas, políticas e sociais que se adaptavam ao status de Estado Independente, que por vezes eram submetidos aos interesses das elites e que ainda tinham que lidar com particularidades da população em geral no que concernia à existência e aplicação das leis. Tudo isso acontecendo concomitantemente ao processo de organização, estruturação e unificação do Estado, que, apesar de tendente à centralização, precisou lidar com as diferentes esferas de poder que surgiam em locais para além da capital do Império.

Nessa perspectiva, a unidade e a construção do Estado brasileiro foram possíveis muito mais em virtude de arranjos institucionais resultantes das negociações entre as elites regionais, que aceitaram se comprometer com um projeto “nacional”, do que qualquer outra razão. De acordo com Miriam Dohlnikoff, essas elites regionais eram também elites políticas “cujo desejo de autonomia não era sinônimo de uma suposta miopia localista e estava acoplado a um projeto político que acomodava as reivindicações regionais em um arranjo nacional.” Ou seja, a dinâmica, as particularidades e os projetos políticos regionais eram fundamentalmente decisivos no jogo político nacional.<sup>227</sup>

A partir da década de 1840 (após a edição do Ato Adicional, de 1834, que garantia mais autonomia provincial, e alguns movimentos centralizadores dos anos seguintes), e considerando que a extinção da escravidão se apresentava como inevitável dentro de algumas décadas, um Estado menos fragmentado parecia necessário para conduzir a transição ao trabalho livre. No entanto, confiar na capacidade de articulação com o governo central para a defesa dos interesses escravistas não poderia anular a autonomia de gerir as províncias nem muito menos limitar sua atuação na política nacional. Pode-se dizer que a participação dos grupos provinciais nas decisões gerais “era considerada imprescindível para a viabilização da unidade nacional.”<sup>228</sup> Num delicado equilíbrio do jogo político, o Estado precisava tanto da legitimidade das elites regionais quanto o inverso.

Assim, compreende-se que o jogo político, longe de ser determinado e controlado pelo poder centralizado no Rio de Janeiro, estava “regionalizado”, impondo constantes negociações

226 Ibidem, p. 73-74.

227 DOHLNIKOFF, Miriam. *Elites regionais e a construção do Estado Nacional*. In: Jancsó, István (org.). Brasil, formação do Estado e da Nação. São Paulo: HUCITEC, Ed. Unijuí; Fapesp, 2003, p. 431-433.

228 DOHLNIKOFF, Miriam. A regionalização do jogo político. *Revista Novos Estudos*. N. 70. 2004, p. 34 e 35.

entre centro e localidades e entre as próprias elites regionais, vide as discussões em torno do sistema representativo ao longo do período monárquico.<sup>229</sup> Elas tiveram, portanto, papel fundamental na dinâmica de construção, organização e administração do Estado brasileiro, sendo que “as decisões políticas sempre tiveram de se adequar de alguma forma às demandas e à capacidade de pressão dessas elites.”<sup>230</sup>

O Ato Adicional e as Assembleias Provinciais teriam representado um esforço de descentralização e distribuição de poderes dentro do Estado, uma vez que foi transferido para as Assembleias um conjunto de prerrogativas que iam desde a “capacidade de legislar sobre a divisão civil, judiciária e eclesiástica da Província, a instrução pública e a fixação de despesas municipais e provinciais e os impostos para elas necessários”.<sup>231</sup> Dilton Araújo sugeriu uma interessante mudança de ótica na análise dos impactos almejados com as concessões feitas pelo Ato Adicional. Mais do que a afirmação dos poderes locais, e para além da eficácia na descentralização política e administrativa,

[...] se pensarmos o termo centralização na acepção que lhe opõe a dispersão territorial, muitas vezes aplicada quando dos debates a respeito da formação nacional, entenderemos que, para além das aparências dos discursos do momento, o Ato Adicional terá sido o principal ou um dos principais instrumentos para garantir a unidade e para viabilizar a existência e a continuidade de um centro coesivo nacional, que se pudesse constituir em vértice ou centro de convergência dos inúmeros interesses regionais, a garantir a existência da nação que se pretendia consolidar naquele momento histórico.

[...]

Se olharmos a questão do Ato Adicional e das suas mudanças sob a ótica da formação da nação e não mais apenas da estruturação do Estado brasileiro, somos conduzidos a uma outra reflexão e a conclusões um tanto diferenciadas, mediante as quais passamos a ver a criação das assembleias provinciais como a mais importante mudança no sentido de preservar ou de construir, se não a centralização política como ela vem sendo discutida (ou seja, a concentração dos poderes no nível governamental central), a centralidade e a unidade de uma nação que naquele momento histórico ainda não era uma realidade plena.<sup>232</sup>

Dando sequência à caracterização da estrutura do Estado brasileiro, é preciso mencionar a organização dos partidos políticos imperiais. Antes, porém, para compreender melhor a relação existente entre origem social e econômica e formação de partidos e projetos políticos, é possível utilizar os estudos de Max Weber, em seus *Ensaio de Sociologia*, em que ele propõe a análise do

229 \_\_\_\_\_, Império e governo representativo: uma releitura. *Caderno CRH*, Salvador, v. 21. n. 52, 2008, p. 13-23.

230 \_\_\_\_\_, op. Cit., 2004 p. 49.

231 ARAÚJO, Dilton Oliveira de. O Ato Adicional de 1834 e a equação dos poderes no século XIX; centro, províncias e localidades. In: ARAÚJO, Dilton Oliveira de; MASCARENHAS, Maria José Rapassi (org.). *Sociedade e relações de poder: séculos XVII-XX*. Salvador: EDUFBA, 2014, p. 134.

232 Ibidem, p. 135; 142-143.

conceito de classe, estamento e partido.<sup>233</sup> O autor inicia o raciocínio mostrando que a função da lei dentro da sociedade é garantir a manutenção da ordem para um grupo específico de homens, uma vez que a estrutura de toda ordem jurídica influencia diretamente na distribuição do poder, seja ele econômico ou outro qualquer. Aqui ele entende *poder* como “possibilidade de que um homem, ou um grupo de homens, realize sua vontade própria numa ação comunitária até mesmo contra a resistência de outros que participam da ação”.<sup>234</sup> Weber afirma que “classes”, “estamentos” e “partidos” são “fenômenos de distribuição de poder” dentro de uma comunidade, e que a forma como essas honras sociais são distribuídas pode ser chamada de “ordem social”, ou seja, a forma pela qual os bens e serviços econômicos são partilhados e usados, ao mesmo tempo em que são influenciados pela ordem econômica e jurídica, sem se tornarem automaticamente a mesma coisa.<sup>235</sup>

Para Weber o conceito de classe está intimamente vinculado à propriedade. Uma classe existe quando um certo número de pessoas “tem em comum um componente causal específico em suas oportunidade de vida, e na medida em que esse componente é representado exclusivamente pelos interesses econômicos da posse de bens e oportunidades de renda”. Classe seria, portanto, o coletivo de pessoas que compartilham a mesma *situação de classe*, ou seja, “uma oportunidade típica de uma oferta de bens, de condições de vida exteriores e experiências pessoais de vida”, e na medida em que essa oportunidade é determinada pelo volume e tipo de poder, ou falta dele, “[a oportunidade] de dispor de bens ou habilidades em benefício da renda de uma determinada ordem econômica.”<sup>236</sup> Por isso, para ele, os escravos não poderiam compor uma classe social, “no sentido técnico da expressão”, e sim um estamento, uma vez que seus destinos não seriam determinados pela “oportunidade de usar, em proveito próprio, bens e serviços de mercado”<sup>237</sup>. Weber acredita que as formas de estratificação social também ajudam a diferenciar *classe* e *estamento*; uma vez que a primeira se estratifica a partir de suas relações com a produção e aquisição de bens, enquanto a última se estratifica a partir do consumo de bens<sup>238</sup>.

Antes de definir o que é *partido*, Weber faz uma consideração sobre a diferença entre ação comunitária e ação societária. Para o autor, a primeira se refere à ação que é “orientada pelo sentimento dos agentes de pertencerem a um todo”, enquanto que a última é “orientada no sentido de um ajustamento de interesses racionalmente motivado”<sup>239</sup>. Assim, se a *classe* se encontra no contexto da ordem econômica e o *estamento* no contexto da ordem social, ou seja, “dentro da

---

233 WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1982.

234 Ibidem, p. 211.

235 Ibidem, p. 212.

236 Ibidem.

237 Ibidem, p. 214.

238 Ibidem, p. 226.

239 Ibidem, p. 215.

esfera de distribuição de ‘honras’”, influenciando uma à outra e à ordem jurídica, o partido está na esfera do poder, ou seja, seu objetivo é influenciar a esfera da ação comunitária, e por isso é apenas possível que exista dentro de comunidades “de algum modo socializadas, ou seja, que têm alguma ordem racional e um ‘quadro’ e pessoas prontas a assegurá-la”<sup>240</sup>. O partido opera dentro de uma ação comunitária política, mas não se deixa restringir por ela; seu objetivo não é o estabelecimento de um novo domínio político internacional, mas sim influenciar o domínio existente.<sup>241</sup>

Segundo José Murilo de Carvalho, não seria possível usar a denominação de *partido* até depois de 1837. A partir de então, surgiram coalizões e programas específicos que iriam gerar a vertente Conservadora e a Liberal. O Partido Conservador teria surgido sob a liderança do ex-liberal Bernardo Pereira de Vasconcellos, com propostas de reformar as leis de descentralização.<sup>242</sup> Vasconcellos foi um dos mais importantes liberais ao longo do Primeiro Reinado. Mineiro de Ouro Preto e membro de uma família tradicional de jurisconsultos, formou-se na Universidade de Coimbra, “viveiro dos políticos do Primeiro Reinado e da Regência”, tendo retornado ao Brasil em 1820, aos 25 anos. A “imprensa, a tribuna e o governo” teriam sido, nas palavras de Carvalho, as únicas e exclusivas preocupações de Vasconcellos, que sequer constituiu família e foi político em tempo integral, desde o primeiro mandato de deputado geral, em 1826, depois Senador, Conselheiro de Estado, ministro da Fazenda da Justiça e do Império, sem contar a vasta atividade jornalística, que era praticamente complementar à atuação política.<sup>243</sup>

Tendo adotado uma postura de defesa do escravismo e do tráfico, associado a uma indisposição com o ex-aliado Diogo Feijó e uma insatisfação com os resultados do Ato Adicional, Vasconcellos se tornou um “regressista”, segundo suas próprias palavras, e foi acusado de ser um discípulo de Bentham<sup>244</sup>, um utilitarista e amoral quanto à política. A partir de 1838 o jurista mineiro irá desenvolver uma teoria de “classe conservadora”, segundo a qual todos os países teriam uma classe formada por industriais, capitalistas, negociantes, homens que se dedicam às artes e às ciências e que aparecia sempre que o progresso “atingisse ritmo exagerado”. Vasconcellos passou a defender um “progresso ordenado, sem inércia e sem precipitação”.<sup>245</sup> Este tipo de lógica para o desenvolvimento do país foi transmitida a seu discípulo político, Paulino José Soares de Sousa, o futuro Visconde do Uruguai, considerado principal formulador

---

240 Ibidem, p. 227.

241 Ibidem, p. 228.

242 CARVALHO, op. Cit., 1981, p. 158.

243 CARVALHO, J. M.. *Bernardo Pereira de Vasconcelos*. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 12.

244 Fundador do Utilitarismo, conforme visto na nota 133.

245 CARVALHO, op. Cit., 1999, p. 27-28.



do pensamento político conservador do Brasil do século XIX.<sup>246</sup>

A mentalidade conservadora no Brasil estaria profundamente conectada ao sistema de oligarquias e ao ruralismo predominante no país, segundo Nelson Saldanha. De acordo com o autor, o ruralismo se explicava pelas “terras imensas [cuja] posse aos grandes pedaços por dominadores privados vinha sendo a regra desde os primeiros tempos, e que a vida urbana ainda incipiente não tinha força para contrabalançar a parte agrícola da existência do país”.<sup>247</sup> A posse da terra teria se tornado a base sólida tanto de nossa estrutura social quanto de um “costume imemorial”, que naturalizava a dominação dos latifundiários. A manutenção desta solidez, bem como das oligarquias, do patriarcalismo e do ruralismo em si mesmos, foi responsável pela sustentação de pontos de vista conservadores desde os tempos coloniais até as disputas do século XIX.<sup>248</sup> Saldanha menciona ainda as “estruturas locais de mando”, nas quais estavam instalados “sistemas de chefia” comprometidos com a posse da terra e que estabeleceram relações políticas e administrativas voltadas à proteção de seus interesses e privilégios históricos em todas as instâncias de poder.<sup>249</sup>

Saldanha chama atenção para a singularidade do pensamento conservador brasileiro. Se, a princípio, poderíamos restringi-lo ao seu aspecto regional ou até mesmo provincial, é preciso considerar que a estrutura extremamente centralizadora do Império teria sido um instrumento conservador, uma vez que o “progresso político e a integração das províncias numa vida nacional plena seriam inconvenientes aos chefões”.<sup>250</sup> Saldanha conclui seu raciocínio: “a organização territorial do país consagrava o latifúndio, as oligarquias detinham o mando; a mentalidade rural ainda não havia cedido passo à urbana, por mais que esta abrolhasse. A perspectiva conservadora primava nas fórmulas políticas dominantes.”<sup>251</sup>

À classe de proprietários de terras, bem como ao funcionalismo público, é que pertencia boa parte da minoria de letrados do país. O preparo acadêmico e as manobras políticas serviam para mantê-la e renová-la periodicamente. Passar pelo ensino superior era o rito obrigatório para se iniciar na vida pública, na classe política dirigente e, além disso, representava a assunção de um papel maior do que o político ou administrativo. Os letrados eram uma vanguarda intelectual e cultural frequentemente a serviço da classe dominante e o do status quo conservador.<sup>252</sup>

Já sob a perspectiva dos liberais, se a princípio estes buscavam maior autonomia

---

246 Ibidem, p. 30-31.

247 SALDANHA, Nelson. *História das ideias políticas no Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2001. Coleção Biblioteca Brasileira, p. 142.

248 Ibidem, p. 142-143.

249 Ibidem, p. 143.

250 Ibidem, p. 146.

251 Ibidem, p. 148.

252 Ibidem, p. 170..

provincial e redução das atribuições do poder Moderador, com o passar dos anos viram as demandas sofrerem uma modificação significativa. Segundo Carvalho, novas reivindicações surgiram (e atingiriam seu ápice em 1868), especialmente referentes às liberdades civis, participação política e reforma social. Para além da importante questão da autonomia provincial, o foco dos liberais estava agora na garantia de liberdades civis e participação política. Essa mudança pode ser atribuída a um processo de diferenciação que ocorreu entre os liberais-proprietários rurais e os liberais-profissionais urbanos, principalmente a partir da década de 1860, em que houve um maior desenvolvimento das cidades e o aumento de pessoas com ensino superior completo, o que favoreceu o surgimento das demandas do liberalismo clássico pelos direitos individuais.<sup>253</sup>

Analisando a composição dos partidos políticos no que se refere às profissões e à origem social dos membros, Carvalho chega à conclusão de que havia proprietários de terras em ambos os partidos, porém com objetivos distintos. Aqueles ligados ao Partido Conservador provavelmente estavam envolvidos em atividades agrícolas voltadas à exportação e seriam beneficiados pela estabilização do sistema. Aqueles vinculados ao Partido Liberal defendiam a descentralização para garantia de seus próprios interesses regionais. Havia uma predominância de funcionários públicos no partido Conservador e de profissionais liberais no Partido Liberal.<sup>254</sup>

Sobre a filiação partidária em termos de divisão regional, Carvalho nos informa que não havia uma clara divisão entre norte e sul. De acordo com os dados coletados, havia predominância conservadora no Rio de Janeiro, capital do Império, uma equivalência entre os dos partidos em províncias como Bahia e Pernambuco e predominância liberal em províncias como Minas Gerais, São Paulo e Rio Grande do Sul, tendo esta divisão sido mantida durante todo o Segundo Reinado.<sup>255</sup>

A importância da província da Bahia no Segundo Reinado é ressaltada pelo fato de seus representantes terem feito parte de praticamente todos os ministérios, tanto liberais quanto conservadores. Segundo Carvalho, “a Bahia esteve ausente de apenas 5 ministérios num total de 36”. Já na presidência do Conselho de Ministros, dos 30 nomes escolhidos desde 1847, 11 vieram da Bahia.<sup>256</sup>

Emilia Viotti da Costa apresenta um raciocínio que complementa o que foi até agora discutido e propõe que, para conhecer as nuances do que foi o liberalismo brasileiro, é necessário

---

253 CARVALHO, OpCit., 1981, p. 159-160.

254 Ibidem p. 165-166.

255 Ibidem, p. 169.

256 Ibidem, p. 171.

desconstruir seu discurso e relacionar a retórica com o que ocorreu na prática.<sup>257</sup> Tendo entre seus membros um grande número de proprietários rurais e agentes ligados à exportação e importação, o conteúdo revolucionário do liberalismo brasileiro rapidamente se esvaziou, revelando a profunda contradição entre ser escravista e liberal ao mesmo tempo, como já foi mencionado anteriormente. Sem ignorar as contradições e tampouco resolvê-las, a queixa liberal continua voltada à centralização do Estado, que controlava desde as taxas de importação e exportação até a distribuição de terras desocupadas, além de “bancos, as estradas de ferro, as sociedades anônimas, assim como determinava a política de mão de obra e empréstimos”<sup>258</sup>. A situação recrudescia pelo fato de os eleitores do Império formarem um grupo que representava cerca de 2% da população, transformando, na perspectiva da autora, a política num arranjo de chefes e poderes locais, que usavam o clientelismo e a patronagem para angariar os votos necessários. Sendo assim, “por trás da fachada liberal, as influências pessoais, as lealdades individuais e os favores recíprocos eram os ingredientes reais do poder”<sup>259</sup>.

Conservadores e liberais estavam frequentemente divididos quanto a temas muito delicados como a organização do sistema educacional – que os liberais gostariam de ver desatrelada do controle religioso –, a abolição do tráfico, liberdades de imprensa e religiosa, descentralização política, além da insatisfação liberal com o recrutamento militar e o monopólio da posse da terra. O principal veículo de comunicação dessas diferenças era a imprensa, com periódicos responsáveis por apresentar à sociedade os projetos e programas de ambos os partidos.<sup>260</sup> Ainda que seja possível identificar na imprensa liberal, de acordo com a autora, a continuidade do uso da retórica mais radical para justificar movimentos rebeldes, especialmente entre 1831 e 1848, que discutiam pautas como o Federalismo, liberdade de discurso, garantia de direitos individuais, sufrágio universal e até reforma agrária, a partir de 1852 se verifica um hiato entre as disputas partidárias, período no qual “as palavras liberal e conservador converteram-se em meras etiquetas (...) [que] não tinham muito significado para a maioria dos políticos”.<sup>261</sup>

Este cenário morno teria sido chacoalhado a partir de 1868, quando ocorreu a substituição de um ministério liberal por um conservador – a mudança frequente de gabinetes e ministérios foi justificada por Emilia Viotii da Costa pela “divisão interna dos partidos e a falta de comprometimento ideológico” que apresentavam<sup>262</sup> –, acarretando numa grande crise política responsável por reorganizar as linhas liberais, tendo o partido publicado um manifesto que

---

257 COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. 9ª edição. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 134-136.

258 Ibidem, p. 143.

259 Ibidem, p. 145.

260 Ibidem, p. 147.

261 Ibidem, p. 160.

262 Ibidem, p. 161.

recuperava antigas demandas como a descentralização política, eleições diretas – com extensão do direito de voto aos não-católicos, sistema educacional independente, liberdade religiosa e a emancipação gradual dos escravos.<sup>263</sup> Algum tempo depois entrou em cena um novo partido político brasileiro: o partido republicano, formado por um grupo entre os quais havia ex-liberais, que sugeriu a organização de uma Assembleia Constituinte com poderes para mudar a forma de governo e que também publicou em 1870 um manifesto que objetivava denunciar que

[...] no Brasil, a liberdade de consciência era anulada por uma igreja privilegiada; a liberdade econômica era suprimida por uma legislação restritiva; a liberdade de imprensa ficava subordinada à discricão de funcionários do governo; a liberdade de associação dependia da aprovação governamental; a liberdade de educação era limitada pela inspeção arbitrária do governo; a liberdade individual era ameaçada pela prisão, pelo recrutamento, pela Guarda Nacional, e o indivíduo era privado até mesmo da garantia de habeas corpus.<sup>264</sup>

Essa nova fase do liberalismo seria representada pelo apoio (quase) irrestrito ao trabalho livre e teria como representantes não só políticos e intelectuais das grandes cidades, mas também jovens bacharéis egressos de famílias nordestinas, por exemplo, que começavam a sentir o declínio do cativo e o impacto do tráfico interprovincial desde a publicação da lei Eusébio de Queiroz, em 1850. Mais do que uma renovação do partido, este momento teria trazido à tona uma “ideologia de oposição” para inspirar novas formas de pensar o trabalho e a cidadania. No artigo “A reorganização do partido liberal”, publicado no jornal *O País* em 1886, Joaquim Nabuco traduziu o sentimento que vigorava naquele período:

Aí está uma profunda divergência entre o novo liberalismo e o antigo, o qual ainda existe, em toda a sua força, mas felizmente tendo atingido ao seu limite de crescimento, e devendo portanto declinar e não mais expandir-se. A primeira grande divergência foi essa do abolicionismo, que opôs ao antigo espírito político do partido o espírito verdadeiramente popular, e substituiu a luta das teses constitucionais sem alcance e sem horizonte pela luta contra os poderosos privilégios de classe, contrários ao desenvolvimento da nação. Pela primeira vez então o Partido Liberal saiu do terreno das discussões escolásticas, que só interessavam à classe governante, para entrar no terreno das reformas sociais, que afetam as massas inconscientes do povo.<sup>265</sup>

A pauta principal do Partido Liberal reorganizado passou a girar em torno de três temas principais: o fim gradual da escravidão, ampliação da cidadania e manutenção da garantia da liberdade de imprensa, que acabou gerando um processo de comparação do tipo *nós e eles*, ou seja, nós mantemos a escravidão enquanto nações mais civilizadas já a aboliram e instalaram mão de obra assalariada; nós ainda não conseguimos implementar um sistema eleitoral amplo que

---

263 Ibidem, p. 164-165.

264 Ibidem, p. 165.

265 APUD BOSI, op. Cit., p. 27-28.

contemple as novas demandas da sociedade, enquanto eles já o fizeram e estão colhendo os frutos em forma de progresso e desenvolvimento. José Antonio Saraiva, posteriormente conhecido como Conselheiro Saraiva, baiano que já fazia parte da vida política do Império pelo menos desde 1850 e continuou após a proclamação da República, já havia escrito em carta aberta a Nabuco de Araújo:

Do falseamento das eleições derivam todas as nossas dificuldades, bem como do trabalho escravo todos os nossos atrasos industriais. São estes, pois, em meu humilde conceito, os dois pontos cardeais para que devem convergir completamente a atenção e o esforço do Partido Liberal. Com a eleição livre, com a desapareição do elemento servil, e com a liberdade de imprensa que já possuímos, o Brasil caminhará seguro para seus grandes e gloriosos destinos, e em um futuro não muito remoto colocar-se-á entre as nações mais adiantadas. Com a escravidão, porém, do homem e do voto, não obstante a liberdade de nossa imprensa, continuaremos a ser, como somos hoje, menosprezados pelo mundo civilizado, que não pode compreender se progrida tão pouco com uma natureza tão rica.<sup>266</sup>

Para minimizar as possíveis controvérsias que surgiriam no partido por conta da pauta acerca da escravidão, o programa partidário, lançado em 1869 e publicado em jornais de vulto no país, como o Diário da Bahia, além de outros pontos, estabeleceu os limites da defesa do fim do escravismo, que consistiriam na “liberdade de todos os filhos de escravos que nascerem desde a data da lei, e na alforria gradual dos escravos existentes, pelo modo que será oportunamente declarado”. Liberdade para os nascituros mediante ressarcimento dos proprietários e emancipação gradual para os demais.<sup>267</sup> A partir das décadas finais do século XIX, elementos do Partido Liberal, como Nabuco de Araújo (e depois seu filho), Tavares Bastos e Teófilo Ottoni, passaram a disseminar um discurso que até poderia entender a escravidão como *legal*, mas não mais como *legítima*, e essa detalhe de formalismo jurídico fez toda a diferença na propaganda do trabalho livre [do imigrante], ponto fulcral da propaganda liberal.

O liberalismo de 68 já não é o liberalismo de 54. O conteúdo concreto da legitimidade, que é o coração dos valores de uma ideologia política, tinha mudado. E o motor dessa transformação fora o ideal civilizado do trabalho livre; não ainda a sua necessidade absoluta e imediata, mas o seu valor.<sup>268</sup>

O liberalismo no Brasil, enfim, teria essa característica híbrida, tentando fazer coexistir princípios aparentemente opostos, usando estruturas arcaicas de produção para incrementar a acumulação de capitais, e conciliar o capitalismo com a patronagem e o clientelismo. Comparar a retórica com a prática é essencial para compreender que o movimento liberal não poderia deixar de estar cercado de profundas contradições como qualquer outro movimento/partido político.

---

266 APUD BOSI, op. Cit., p. 29.

267 Ibidem.

268 BOSI, op. Cit., p. 31.

No entanto, se é possível identificar as contradições dos liberais, sobre um tema havia praticamente unanimidade. Era preciso instalar um processo de secularização no Brasil. O termo secularização pode ser compreendido como um meio através do qual se dê autonomização das esferas da sociedade em relação à religião.<sup>269</sup> Dentre as nuances deste processo está a discussão da liberdade religiosa no Brasil do século XIX e o debate acerca da extinção do monopólio exercido por uma religião oficial, mas também, e talvez mais importante, a diminuição do número de clérigos nas instâncias de representação político-partidárias. A participação de religiosos como deputados provinciais, nacionais e senadores do Império foi ampla durante praticamente todo o período monárquico, decrescendo progressivamente conforme as diferentes legislaturas.

Ciarallo informou, por exemplo, que “participaram da Câmara dos Deputados do Império 223 membros do clero, eleitos para as 20 legislaturas”, sendo que na primeira legislatura (1826-1829) foram eleitos 23 membros, chegando a 25 na terceira legislatura (1834-1837). Essa participação foi sendo sensivelmente diminuída com o passar dos anos e teria sido em grande parte justificada, segundo o autor, pela inauguração dos cursos jurídicos em São Paulo e Olinda (posteriormente Recife), destituindo a Igreja do monopólio da produção intelectual no Brasil do século XIX e manifestando uma identificação com os pressupostos liberais europeus em detrimento do direito canônico. O ápice do divórcio entre as instâncias representativas políticas e religiosas parece ter sido entre a 17ª e a 18ª legislaturas (1878-1881 e 1881-1884), quando nenhum clérigo foi eleito para a Câmara dos Deputados do Império.<sup>270</sup>

A liderança da Câmara poderia ser também utilizada para verificar a diminuição da presença de clérigos. Dos primeiros 25 mandatos (1826-1847), sete foram ocupados por religiosos. D. Romualdo Antonio de Seixas, Arcebispo da Bahia, por exemplo, ocupou o cargo duas vezes, nos mandatos de 1828-1829 e 1841. Entre 1847 e 1889, porém, ou seja, do 26º ao 57º mandato, não houve sequer um único clérigo eleito para a presidência da casa, sendo majoritariamente os líderes eleitos dentre os ex-alunos das faculdades de Pernambuco e São Paulo.<sup>271</sup> Para o autor, os números representariam o impacto do processo de secularização instigado pelas frentes liberais, não sem vigoroso embate com as forças conservadoras, por vezes representadas por religiosos defensores da manutenção da religião oficial e de sua posição de influência no Estado, que não era em absoluto algo irrelevante, considerando que era um preceito constitucional (artigos 103, 106 e 141 da Constituição de 1824) que o Imperador, seus

---

269 CIARALLO, Gilson. O Tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política. *Revista de Sociologia e Política* (UFPR. Impresso), v. 19, p. 85-99, 2011. Disponível em <http://revistas.ufpr.br/rsp/article/viewFile/31669/20193>. Acessado em 20 de janeiro de 2018.

270 Ibidem, p. 86-87.

271 Ibidem, p. 88-89.

herdeiros e os conselheiros de Estado jurassem manter o Catolicismo.<sup>272</sup>

Há, no entanto, uma interpretação um tanto quanto diversa por parte de alguns estudiosos da Reforma da Igreja e da Romanização. Para Ítalo Santirocchi<sup>273</sup> e Israel Silva dos Santos<sup>274</sup>, este afastamento dos clérigos de cargos públicos teria partido de uma iniciativa não apenas de Roma, mas uma vontade coletiva destes religiosos de se dedicarem com maior ênfase às suas atividades espirituais. Santirocchi, inclusive fez uma crítica a quem interpretou o termo “Romanização” como uma espécie de obediência cega às ordens vindas da Santa Sé, criando a ideia de um catolicismo “romanizado” e “elitista” em detrimento de um catolicismo tradicional e popular, vindo dos pobres – um entendimento que estava conectado às dinâmicas próprias dos estudos sobre catolicismo no século XX e os conflitos com a Teologia da Libertação. Nesta compreensão, as elites – o Estado e a Igreja – estariam agindo em conjunto para dominar as massas.<sup>275</sup>

Para mostrar como os bispos brasileiros tinham suas próprias demandas e interesses, o autor cita um despacho escrito pelo Secretário de Estado Cardeal Lanbruschini em 1842 no qual há a explícita indicação para que os bispos “continuassem a aproveitar o direito de ocupar cargos eletivos na Câmara e no Senado, sem, no entanto, deixar de prover adequadamente ao governo das suas dioceses”<sup>276</sup>. Mesmo assim, a partir de 1844, os bispos começaram a renunciar à participação política, em face de questões da própria Igreja no Brasil.

Este documento ajuda a demonstrar o quanto seria inadequado o conceito de *romanização*, que tende a favorecer a interpretação de que a reforma católica iniciada no século XIX, tenha sido um movimento de mão única, que partia da Santa Sé e era cumprido pelos bispos. A necessidade de afastar a si e a seu clero da política partidária foi sentida por D. Viçoso bispo de Mariana, de formação lazarista e ultramontana, mas também pelo bispo de São Paulo, D. Antônio Joaquim de Mello (...) que se formou e exercitou seu sacerdócio dentro do catolicismo “tradicional”, sendo ele a maior contradição às explicações simplistas dos defensores da *romanização*.<sup>277</sup>

Santirocchi afirma que nem mesmo os bispos ultramontanos, nem os leigos, nem as ordens religiosas eram “agentes de Roma”; antes de pensar desta forma, é preciso considerar que,

272 Ibidem, p. 90.

273 SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão conceitual: Romanização, Ultramontanismo, Reforma. *Temporalidades*, v. 2, p. 24-33, 2010.

Disponível em <https://seer.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/3059>. Acessado em 22 de julho de 2018.

274 SANTOS, Israel Silva dos. *D. Romualdo Antonio de Seixas e a reforma da Igreja Católica na Bahia*. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2014.

275 SANTIROCCHI, Op. Cit, 2010, p. 30.

276 Ibidem, p. 31.

277 Ibidem.

[...] Eram Católicos Apostólicos Romanos que queriam fortalecer a sua própria identidade como tais e de sua Igreja frente as várias outras religiões e correntes de pensamento do século XIX e XX. Eles não eram simples executores de “ordens vindas de cima”, mais sim complexos personagens históricos que dialogaram constantemente com o centro da sua Igreja, que era a Santa Sé, e juntos, mas não sem divergências e maus entendimentos, implementaram uma reforma e um claro posicionamento frente a sociedade do seu tempo.<sup>278</sup>

Israel Silva, por sua vez, ao estudar a atuação política de D. Romualdo Antonio de Seixas, destacou que, desde a sua segunda legislatura (1834-1837), o já Arcebispo da Bahia àquela época, não conseguia participar tão ativamente das reuniões políticas em função das grandes atribuições eclesiásticas que possuía naquele momento, concentrando suas forças nos impasses que estariam relacionados à ingerência do Estado nos assuntos da Igreja, tais como a nomeação dos bispos e a decisão sobre se os delitos cometidos por religiosos deveriam ser julgados por um tribunal secular.<sup>279</sup> A tensão entre as esferas de poder religioso e secular era constante, chegando a ter havido mais de uma vez a sugestão da separação da Igreja de Roma da Igreja brasileira, como por exemplo a proposta apresentada pelo deputado Rafael de Carvalho, em 9 de julho de 1836, mantendo o regime do padroado e contendo ainda a previsão de liberdade de culto.<sup>280</sup>

De acordo com Israel Santos, pode-se inferir a partir dos discursos de D. Romualdo ao longo de sua atuação no Parlamento Imperial que ele sempre fez a defesa dos direitos da Igreja frente aos do Estado. Todavia, por mais que isso dê a entender que rejeitava a necessidade de respeitar os governos seculares, Santos nos informou que, embora o Arcebispo, “respeitasse as leis temporais, mantinha o argumento da necessidade de independência entre os dois poderes e mais ainda, o respeito ao trono como instituição e ao monarca como autoridade divina, estabelecida por Deus”<sup>281</sup>. Portanto, é possível afirmar, na visão do autor, que D. Romualdo estaria, como outros que foram considerados ultramontanos e romanizadores, dentro da esfera do regalismo moderado, colocando os poderes espirituais e temporais num mesmo patamar e acreditando que “enquanto a Igreja cuidava dos assuntos relativos à salvação das almas, o Estado cuidaria do bem-estar dos indivíduos nas questões políticas, sociais e econômicas”<sup>282</sup>.

Assim, é possível perceber que há diferentes interpretações sobre a diminuição da presença de membros do Clero nos cargos de representação política ao longo do século XIX: não teria sido apenas fruto do processo de secularização do Estado, mas, concomitantemente, frutos das novas demandas que surgiam dentro da Igreja por conta das atribuições advindas do regime

---

278 Ibidem, p. 32-33.

279 SANTOS, Op. Cit., p. 92-93.

280 Ibidem, p. 93.

281 Ibidem, p. 96.

282 Ibidem.



de padroado, a vontade de se dedicar mais aos assuntos espirituais e a criação de uma identidade de grupo que se confrontava com a ideia de estabelecer limites para a interação da Igreja e do Estado.

Em termos de garantias legislativas, tanto a Constituição de 1824 quanto o Código Criminal de 1830 apresentaram alguns avanços referentes à liberdade religiosa, sem deixar de privilegiar a religião oficial. O artigo 191 do Código Criminal proíbe “perseguir por motivo de religião ao que respeitar a do Estado e não offender a moral publica”. Desde que não houvesse desrespeito à religião oficial, não se poderia perseguir qualquer indivíduo. Todavia, como indicou Ciarallo, “não fica claro, (...) em que consiste o respeito e o desrespeito à religião católica. A depender da apreciação, o desrespeito poderia ser invocado injustamente, restringindo ainda mais a liberdade garantida”<sup>283</sup>. O art. 277 previa que o crime de “Abusar ou zombar de qualquer culto estabelecido no Imperio” (sic), através da distribuição e publicização “de papeis impressos, lithographados, ou gravados, que se distribuïrem por mais de quinze pessoas, ou por meio de discursos proferidos em publicas reuniões, ou na occasião, e lugar, em que o culto se prestar” seria punido com pena de “prisão por um a seis mezes, e de multa correspondente á metade do tempo”<sup>284</sup>.

Sobre a distribuição de material impresso, o missionário norte americano Daniel Kidder, por exemplo, que trabalhou no Brasil entre 1837 e 1840 representando a American Bible Society, escreveu em seu livro *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil : Rio de Janeiro e província de São Paulo compreendendo notícias históricas e geográficas do Império e das diversas províncias*<sup>285</sup>, publicado na Filadélfia e em Londres em 1845, que no período colonial não houve qualquer incentivo à divulgação e distribuição de livros, aprofundando o abismo social em relação ao conhecimento e aos estudos em geral. No entanto, conforme declara,

[...] por ocasião de sua independência política, os brasileiros adotaram uma constituição liberal e tolerante. Embora tivesse o Estado oficializado a Religião Católica Apostólica Romana, permitia o livre exercício de todas as formas de culto contanto que não em prédios “com a aparência externa de templo”. A lei básica proibia ainda as perseguições de caráter religioso. A tolerância e a liberdade religiosa foram aos poucos se infiltrando no povo, daí estarem muitos preparados para receber com simpatia qualquer movimento que lhes desse aquilo

283 CIARALLO, Op. Cit., 2011, p. 91.

284 BRASIL. Código Criminal (1830). **Código Criminal do Império do Brasil**. Rio de Janeiro, 1830. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm). Acessado em 20 de janeiro de 2018.

285 KIDDER, Daniel. *Sketches of residence and travels in brazil embracing historical and geographical notices of the empire and its several provinces*. Philadelphia : Sorin & Ball , 1845.

Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/518711>.

A obra foi traduzida para o português por Moacir Vasconcelos e publicada pela Livraria Martins, o primeiro volume em 1940, intitulado *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil : Rio de Janeiro e província de São Paulo compreendendo notícias históricas e geográficas do Império e das diversas províncias*. O volume disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/1050>, na Coleção o Brasil visto por estrangeiros – Série viajantes, publicada pelo Senado Federal, será o utilizado neste trabalho.

de que até então haviam sido sistematicamente privados: as Sagradas Escrituras. Os exemplares expostos à venda e anunciados pela imprensa encontraram logo compradores, não só na cidade, mas também nas províncias distantes.<sup>286</sup>

É possível que o excesso de diplomacia utilizado por Kidder em suas palavras tenha feito parte de sua estratégia proselitista. O missionário tentou adotar um perfil imparcial em seu relato e afirmou que não era seu objetivo “suscitar preconceitos contra a Igreja de Roma, nem fazer a apologia de seus princípios e de suas praxes” e, evitando o confronto, afirmou ainda que foi a liberdade com que o catolicismo se inseriu na sociedade brasileira desde o período colonial que “pôde exercer as mais salutareis influências sobre a mentalidade do povo bem como atingir o seu mais eleva do grau de perfeição”, uma vez que as cerimônias católicas no Brasil em nada deveriam às da própria Roma.<sup>287</sup>

Como o foco de sua missão era a distribuição de material religioso, especialmente Bíblias, Kidder entrou com uma proposta na Assembleia Legislativa de São Paulo para a doação de exemplares da Bíblia para todas as escolas da Província. Em sua justificativa, argumentou que o tradutor da edição que ele estava oferecendo era um padre católico, portanto, não deveria haver qualquer objeção ao seu pedido. Após um promissor início das negociações, Kidder tomou conhecimento de que a proposta não havia sido considerada com a presteza devida pelos membros da Comissão formada pela Assembleia para deliberar sobre a proposta.

[...] devido às injunções e intrigas comuns à maioria das organizações políticas, a decisão da Assembleia, relativamente à nossa proposta, foi procrastinada mais do que esperavam os partidários da ideia e que a última informação que tivemos sobre a questão foi numa conversa com o presidente da Assembleia. Avistamos com esse cavalheiro quando foi ao Rio renunciar à sua cadeira de deputado. Disse-nos então que eram tais as animosidades existentes entre os dois partidos de que se compunha a Assembleia que muito pouco tinham conseguido produzir durante a sessão.

A minoria, como partido, e alguns membros da maioria, eram favoráveis ao projeto, mas, nessas circunstâncias, não desejavam tomar nenhuma resolução apressada. Nesse ínterim, um sacerdote anglicano residente no Rio de Janeiro insinuou ao velho bispo que talvez a tradução não fosse exatamente o que se afirmava; provavelmente havia sofrido alterações.

Propusemos então o exame da mesma; todavia, quer fosse por incapacidade, quer por deliberada negligência, jamais foi ele tentado. E assim, a desconfiança do velho diocesano contribuiu para a delonga.

O Presidente manifestou a esperança de que depois da reorganização da

---

286 KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanências no Brasil: Rio de Janeiro e Província de São Paulo*. Tradução de Moacir N. Vasconcelos. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2001. (Coleção o Brasil visto por estrangeiros), p. 122-123.

Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/1050/591395.pdf?sequence=4> . Acessado em 20 de janeiro de 2018.

287 Ibidem, p. 126.

Assembleia o projeto fosse aprovado. Soubemos mais tarde, pela imprensa, que a Comissão à qual o projeto fora encaminhado, ou provavelmente seu presidente, em flagrante contradição com o que nos havia prometido antes e cedendo aos receios infundados do bispo, entregara à Secretaria da Assembleia um parecer desfavorável à proposta.

Provavelmente, nunca mais foi ela objeto de deliberação. Também, para o bom nome da Província, jamais foi abertamente rejeitada.<sup>288</sup>

Ciarallo entendeu episódios como o descrito acima como tentativas de limitar a liberdade religiosa, “sobretudo quando aparecia como condição para o desenvolvimento propugnado pela frente liberal”, e precisava lidar com o recrudescimento da ação conservadora ultramontana. Neste sentido, ainda nas primeiras legislaturas foram elaboradas propostas para impedir a entrada de religiosos estrangeiros no Brasil, especialmente os afinados com Roma, mas os conservadores responderam que os liberais entravam em triste contradição, pois se apoiavam a entrada de outras religiões e mantinham um discurso de liberdade religiosa, como querer proibir a entrada de ministros da religião do Estado?<sup>289</sup>

Por outro lado, não é possível ignorar que, ao longo do Império, dentro da própria instituição católica houvesse quem desejasse a secularização. Muitos bispos reclamavam da supremacia da autoridade secular sobre a religiosa e questionavam se a Igreja (a religião) seria só mais uma “repartição” do governo. Os impasses que revelavam a tensão existente entre os religiosos e o Estado podem ser divididos em dois principais

Primeiro, os eclesiásticos sentiam-se usurpados quanto ao que lhes era concedido em termos de seu exercício de poder, daquilo que, no âmbito próprio do poder espiritual, era-lhes facultado decidir. Segundo, os vencimentos pagos a título de cômmodas não eram suficientes com vistas à sustentação regular dos eclesiásticos. Eram obrigados, então, a complementar o salário, seja por meio de contribuições (denominadas benesses, conhecenças, direito de estola ou pé de altar) dos próprios paroquianos, seja dedicando-se a outras profissões: havia padres fazendeiros, advogados, donos de hotéis, donos de postos de ferrar cavalos, mineradores.<sup>290</sup>

Causava grande incômodo a alguns membros do clero o fato da administração pública tomar para si atribuições da esfera religiosa ou por vezes minimizar decisões que haviam sido tomadas pelos eclesiásticos.

---

288 Ibidem, p. 271-272.

289 CIARALLO, op. Cit., p. 92.

290 \_\_\_\_\_. Autonomização dos poderes espiritual e temporal no Brasil do século XIX: extinção do padroado e secularização da esfera política. *Universitas Humanas*, v. 7, 2010, p. 6-7. Disponível em <https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/universitashumanas/article/view/1282>. Acessado em 20 de janeiro de 2018.

Nesse período de tempo, [durante a vigência do padroado no Império] o processo decisório referente aos assuntos religiosos e eclesiásticos esteve inteiramente sob o controle do Estado: nomearam-se párocos; negou-se à Santa Sé o recebimento de recursos provenientes dos fiéis; limitaram-se as funções episcopais; inibiu-se a criação de novas dioceses; permitiu-se recurso de apelação aos magistrados seculares sobre decisões dos tribunais eclesiásticos; proibiram-se ordens religiosas de receberem noviços; regulamentaram-se seminários; fez-se uso da paróquia como extensão da vida política e civil; legislou-se sobre divisões eclesiásticas, conventos e associações religiosas, tais como as irmandades; interferiu-se em construções de igrejas e capelas, na organização de devoções e de festas religiosas.<sup>291</sup>

A publicação da *Syllabus* (1864) e a realização do Concílio Vaticano I (1869-1870) contribuíram para acirrar as tensões entre os clérigos e representantes do Liberalismo no Brasil. Naquela que ficou conhecida como *Syllabum Errorum*, o papa Pio IX listava os principais erros de sua época e criticava as “transformações trazidas pela modernidade”, que procuravam restringir e eventualmente extinguir “o espaço da Igreja em searas as quais essa Instituição estava, por hábito do tempo, acostumada a ter domínio, como nos ordenamentos sociais, políticos e culturais.” O surgimento de novas estruturas sociais e a disseminação de filosofias como o Liberalismo dificultaram a aceitação incondicional dos preceitos eclesiásticos, tanto na política e economia, quanto na direção da vida em sociedade.<sup>292</sup>

Com uma linguagem acessível aos leigos e, por que não, até mesmo irônica, o papa começou a identificar quais eram os problemas que a sociedade enfrentava em relação à autoridade da Igreja. No tópico referente a Erros Sobre a Igreja e os seus Direitos, ele indicou como errôneo o pensamento de que

19º A igreja não é uma sociedade verdadeira e perfeita, inteiramente livre, nem goza de direitos próprios e constantes, dados a ela pelo seu divino Fundador, mas pertence ao poder civil definir quais sejam os direitos da Igreja e os limites dentro dos quais pode exercer os mesmos.<sup>293</sup>

Sobre os “Erros de Sociedade Civil, tanto Considerada em Si, Como nas Suas Relações com a Igreja”, o papa criticava:

44º A autoridade civil pode envolver-se nas coisas relativas à religião, aos costumes e ao governo espiritual; donde se segue que tem competência sobre as

291 Ibidem, p. 7-8.

292 SOFFIATTI, Elza S. Cardoso. A Igreja e o liberalismo: perspectiva histórica. *MNEMOSINE Revista*. Programa de Pós-graduação em História/UFMG. Vol. 4 – nº 1 Jan/Jun 2013, p. 76. Disponível em <http://www.ufcg.edu.br/~historia/mnemosinerevista/Revistas/Vol%204%20Num%201%20-%202013.pdf#page=79>.

Acessado em 21 de janeiro de 2018.

293 SYLLABUS. Vaticano. Disponível

em

<https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>. Acessado em 21 de janeiro de 2018.

instruções que os pastores da Igreja publicam em harmonia com a sua missão, para a direção das consciências. Ainda mais, tem poder para decretar a respeito da administração dos divinos Sacramentos e das disposições necessárias para os receber.

45° A completa direção das escolas públicas, nas quais se educa a mocidade de algum Estado cristão, excetuando, por alguma razão, os Seminários Episcopais tão somente, pode e deve ser atribuída à autoridade civil, e atribuída de tal modo, que a nenhuma autoridade seja reconhecido o direito de intrometer-se na disciplina das escolas, no regime dos estudos, na escolha e aprovação dos professores.

47° A melhor condição da sociedade civil exige que as escolas populares, abertas sem distinção aos meninos de todas as classes do povo, e os estabelecimentos públicos, destinados a educar e a ensinar aos jovens as letras e os estudos superiores estejam fora da ação de qualquer autoridade eclesiástica, e de qualquer influxo moderador e de qualquer ingerência dessa autoridade, e estejam completamente sujeitos ao poder civil e político, conforme o beneplácito dos imperantes e as opiniões comuns da época.

53° Devem-se revogar as leis que dizem respeito à proteção das Ordens religiosas, aos seus direitos e obrigações; além disso o poder civil pode prestar o seu apoio a todos os que quiserem deixar a vida religiosa e quebrar os votos solenes; pode igualmente suprimir as Ordens religiosas, as colegiadas e os benefícios simples, ainda que sejam de padroado, e submeter os seus bens à alçada e administração da autoridade civil.

55° A Igreja deve estar separada do Estado e o Estado da Igreja.<sup>294</sup>

Ficou claro que o sistema de padroado<sup>295</sup> se tornou um peso também para os representantes da Igreja que se viam limitados não apenas no que dizia respeito à sua esfera de influência na sociedade, vide a crítica ao modelo de escola gerida pelo Estado, mas também no que dizia respeito à própria administração institucional. O padroado só funcionaria se a Igreja dirigisse o Estado e não o contrário. Não havia qualquer demonstração de interesse em portar-se diplomaticamente quanto à inserção de novas concepções sociais e políticas, pois acreditar que “o Pontífice Romano pode e deve conciliar-se e transigir com o progresso, com o Liberalismo e com a Civilização moderna”<sup>296</sup>, era um delírio.

A disseminação de ideias de modernidade, do Liberalismo e da secularização, a inserção do Protestantismo de Missão e a propaganda da Maçonaria puderam também ser compreendidas como um motor para o ressurgimento de um vigor missionário na Igreja Católica. Nada como um rival significativo para fazer com que seus soldados se organizem e preparem um contra-ataque. Além da guerra contra os males do século, os ultramontanos quiseram adicionar uma dimensão

294 Ibidem.

295 A Santa Sé concedeu o direito do Padroado aos reis da Ibéria, através do qual os encargos religiosos ficariam sob a responsabilidade dos monarcas, o que incluía a aprovação de leis eclesiásticas, o provimento das igrejas e nomeação de bispos, entre outras atividades que ajudassem a sustentar o trabalho eclesiástico em seus países e suas colônias. Após a Independência, por volta de 1827, o imperador recebeu os mesmos poderes que haviam sido dados ao rei de Portugal. In: DILLMANN, Mauro. Religiosidade popular católica no Brasil durante a vigência do Padroado. *Revista Espaço Acadêmico* (UEM), v. 12, p. 103-112, 2012.

296 Ibidem.

profética e purificadora à sua luta, como cruzados para reconquistar o solo perdido.

Com efeito, os mais influentes paladinos do ultramontanismo no Brasil do século XIX reúnem algumas das características próprias do profeta, levando em conta o tipo ideal weberiano: diante da situação da qual se aproxima o inferno, imbuem-se de uma autoridade sustentada por uma missão, por um mandado divino – através da infalível palavra papal – que os levam a querer reformar a realidade a partir de uma ética suprema, usurpadora até mesmo do poder político e visando à transformação das relações sociais.<sup>297</sup>

Ítalo Santirocchi propôs um debate que ajudou a apurar o que se pode entender por ultramontanismo no século XIX no Brasil. Este movimento teria sido caracterizado por reações da Igreja Católica à secularização da sociedade e a correntes teológicas e eclesiásticas, como o regalismo de orientação jansenista<sup>298</sup>, que visava reformas urgentes na estrutura da Igreja. Os ultramontanos almejavam, entre outros objetivos, o fortalecimento da autoridade do Papa sobre as igrejas locais e o restabelecimento da Companhia de Jesus, além de definir quais seriam os perigos que assolavam a Igreja, tais como o jansenismo e o protestantismo, além do liberalismo, o socialismo e a maçonaria.<sup>299</sup>

O autor ainda faz um alerta de que o ultramontanismo não foi um movimento de mão única, uma vez que muitos religiosos buscaram seguir seus preceitos espontaneamente, a fim de “mais intensamente desenvolver na comunidade católica o sentimento de pertencimento à Igreja Universal, abandonando as tendências de catolicismo bairristas ou nacionalistas”. Como exemplo destas iniciativas, o autor cita o surgimento de diversas novas ordens religiosas em muitos países do mundo que visavam se alinhar ao catolicismo ortodoxo e à autoridade pontifícia.<sup>300</sup>

No Brasil, por sua vez, este movimento demorou a crescer. No entanto, em menos de um século já dominava boa parte da Igreja. Segundo Santirocchi, o principal nicho de atuação do ultramontanismo foi através do episcopado, que logo arrebanhou grande quantidade de padres para suas fileiras. Mas houve também atuação a partir dos representantes pontifícios, ordens religiosas (como os lazaristas, capuchinhos e jesuítas) e congregações femininas, como as Filhas da Caridade e as Irmãs de São José. Estes personagens se esforçaram conjuntamente para “reformular a Igreja brasileira e levá-la à plena ortodoxia de acordo com a Igreja Católica Apostólica Romana, a qual pertenciam”.<sup>301</sup> A aceitação da denominação de ultramontanos veio a partir da sensação de identidade e unidade que o termo passou a significar:

Durante o decorrer do século XIX, os eclesiásticos ou leigos católicos opositores

297 CIARALLO, op. Cit., 2010, p. 15.

298 Ver SILVA, Wilson S. . Correntes Ideológicas do Século XIX e a Religião. *FIDES REFORMATA*. São Paulo, v. XVIII, n. 2, 2013. p. 75-98.

299 SANTIROCCHI, Op. Cit, 2010, p. 25

300 Ibidem.

301 Ibidem, p. 26.

do liberalismo e do regalismo no Brasil, eram chamados pejorativamente pelos seus adversários de “ultramontanos” e “jesuítas” (ou jesuítas disfarçados). Eles aceitaram a denominação de “ultramontanos”, após esboçarem alguma resistência, quando entenderam que isso significava plena adesão à ortodoxia e fidelidade ao Papa. Foram eles os agentes da implementação da reforma eclesiástica que vingou, enquanto falhara aquela de cunho liberal-regalista tentada pelo liberalismo eclesiástico liderado pelo padre Feijó durante a Regência e pelo regalismo imperial. Daí que os termos ultramontanismo e reforma foram aceitos e utilizados por ambas as partes por todo o século XIX.<sup>302</sup>

O episódio da Questão Religiosa representou muito bem as dificuldades para encontrar um equilíbrio entre o poder eclesiástico e o poder secular, bem como conflitos internos dos próprios religiosos e seu compromisso ora como funcionários públicos, ora como ministros. David Gueiros Vieira, em trabalho clássico, afirmou que o “conflito foi, de um lado, uma colisão do galicanismo, jansenismo, liberalismo, maçonaria, deísmo, racionalismo e protestantismo, todos vagamente ‘aliados’ contra o conservantismo e ultramontanismo” da Instituição católica no século XIX.<sup>303</sup> Os preceitos do Liberalismo sendo propagados largamente pela Maçonaria, a disputa com os protestantes e as tentativas de desbaratar as iniciativas romanizadoras foram o pano de fundo da Questão Religiosa.

Já havia uma cisão muito significativa entre a Alta Cúpula Católica e as Irmandades, bem as ordens terceiras, confrarias e associações leigas de forma geral, que eram dirigidas majoritariamente por leigos e recorriam frequentemente ao poder temporal para resolução de seus conflitos internos e para questões administrativas em geral. Anderson Oliveira, em interessante trabalho, afirmou que

As irmandades desconheciam a linguagem utilizada pela reforma católica. A subordinação pretendida pela Igreja não fazia parte de seus hábitos; antes, sempre que podiam, movimentavam-se no sentido contrário, ou seja, escapar da autoridade clerical. Esses fatores eram motivos de preocupação tanto para D. Lacerda quanto para os representantes da Santa Sé, no Brasil. Procurava-se realizar uma conjugação de esforços para submeter as irmandades à autoridade eclesiástica. Esta submissão era considerada fundamental para que elas pudessem prestar, com eficácia, serviços à fé católica. Desse modo, os bispos viam a insubordinação enquanto um ponto de cizânia semeada entre os fiéis. Na opinião de *O Apóstolo*, um dos motivos que alimentava a insubordinação das irmandades eram as prerrogativas concedidas a elas pelo Estado, o que acabava por limitar o poder eclesiástico sobre tais associações. Neste ponto o jornal deixava bem claro que, além de vencer a resistência das irmandades, o episcopado deveria vencer os obstáculos colocados à sua ação pelo Padroado Régio, reforçado pelo regalismo conservador do Segundo Reinado.<sup>304</sup>

Desde 1870 já vinha se fortalecendo um discurso contra a Maçonaria por parte da Igreja

302 Ibidem.

303 VIEIRA, David Gueiros. OpCit, p. 27.

304 OLIVEIRA, A. J. M. . Os Bispos e os Leigos: Reforma Católica e Irmandades no Rio de Janeiro Imperial. *Revista de História Regional*. Ponta Grossa - Paraná, v. 6, n.1, 2001, p.151.

Disponível em <http://www.revistas.uepg.br/index.php/rhr/article/view/50/108>. Acessado em 21 de janeiro de 2018.

Católica Romana e os ultramontanos se dedicaram a disseminá-lo no Brasil. A Maçonaria parecia conter outros tantos inimigos da fé católica, como o Liberalismo e o Protestantismo. Trazendo a discussão liberal para mais perto da dinâmica protestante, Marli Geralda Teixeira já havia feito um estudo do que chamou de “limitado, contraditório e multifacetado” liberalismo brasileiro. Ainda que a imigração europeia e a dependência econômica da Inglaterra tenham ajudado no processo de aberturas legislativas, a autora acredita que o elemento principal para as mudanças favoráveis aos grupos protestantes tenha sido a atuação de políticos liberais.<sup>305</sup> A convivência com a instituição do padroado fez surgir no Brasil três grupos de posicionamentos distintos: os regalistas, os ultramontanos e os liberais. Os regalistas aceitavam a supremacia do Estado sobre as questões religiosas e “demonstrava concordância com (...) seus instrumentos de controle sobre a sociedade”. Do lado oposto, os ultramontanos entendiam que “a interferência do Estado na vida religiosa deveria ceder lugar à autoridade papal, esta sim, preparada convenientemente para o trato eclesiástico”. E, por fim, repudiando ambos os posicionamentos apresentados, estavam os liberais, que viam tanto o regalismo quanto o ultramontanismo como agentes impeditivos da liberdade de consciência, um dos princípios básicos da ideologia liberal. É preciso considerar que a resistência liberal ao padroado se inseria num contexto de esforços para a integração do Brasil ao sistema capitalista, o que demandava uma “modernização das instituições políticas, econômicas, sociais e culturais do país”.<sup>306</sup>

As lojas maçônicas, que Teixeira chama de “expressão concreta das reivindicações liberais”, se tornariam o espaço por excelência das discussões acerca da “influência eclesiástica nos negócios do império e na vida cotidiana da sociedade brasileira”. Almejando emular o impacto de suas reuniões por volta do período da Independência, a postura anti-clerical servia para definir os espaços de combate na nascente opinião pública.<sup>307</sup>

Assim, em 1872, por ocasião da escolha do padre Almeida Martins como orador em uma homenagem ao Visconde do Rio Branco, grão-mestre da loja maçônica do Rio de Janeiro Grande Oriente do Lavradio, seguiu-se grande celeuma, pois o bispo D. Pedro Lacerda suspendeu o padre das ordens, causando grande protesto por parte dos maçons, que afirmavam que o bispo teria excedido sua autoridade. O conflito então explodiu. D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, bispo de Olinda, proibiu a participação de qualquer clérigo em cerimônias maçônicas. Juntamente com D. Antonio de Macedo Costa, bispo do Pará, foi um dos protagonistas da controvérsia. A partir de 1873, começaram a suspender irmandades e ordens terceiras que, desobedecendo as ordens, ainda

---

305 TEIXEIRA, Marli Geralda. Valores Morais e Liberalismo no Protestantismo batista da Bahia no século XIX. *Estudos Teológicos* 27, 1987, p. 270.

306 Ibidem, p. 271-272.

307 Ibidem, p. 272.



mantinham maçons entre seus membros.<sup>308</sup>

Sobre D. Antonio de Macedo Costa, desde o início de sua atuação como bispo no Pará, em 1861, já havia indicado um ímpeto reformador. Sua chegada à província amazônica coincidiu com o início do proselitismo protestante na região, realizado com pregações, distribuição de Bíblias e panfletos, fazendo com o prelado solicitasse aos seus fieis a devolução do material<sup>309</sup>. Mas não foi apenas em direção a frear a propaganda protestante quem D. Antonio de Macedo Costa envidou esforços. De acordo com Milton Carlos Costa, o bispo se dedicou a reformar o Seminário do Pará, a fim de obter um clero “regenerado”, “vacionado, dedicado e ilustrado”, nas palavras do autor. Melhorando a formação, haveria, na percepção de D. Antonio de Macedo Costa, uma ilustração do clero, apto, a partir de então, a promover a regeneração moral da sociedade brasileira<sup>310</sup>.

Mas a interferência da burocracia imperial no currículo dos Seminários acabou minando muitos dos esforços de D. Antonio de Macedo Costa. A retirada de uma disciplina sobre o idioma dos indígenas da região, deixou o religioso muito irritado, pois acreditava que não cabia ao Estado interferir na formação dos padres e muito menos atrapalhar na aprendizagem do idioma que seria fundamental para o contato com as populações indígenas para a catequese, populações essas que, por vezes, tinham na Igreja o único contato com o mundo do “homem branco”.<sup>311</sup> Importante destacar que a mesma preocupação não foi manifestada em relação às populações africanas escravizadas, mão de obra largamente utilizada nas próprias instalações do Seminário do Pará<sup>312</sup>.

D. Antonio de Macedo Costa defendia que os cidadãos brasileiros estivessem submetidos a uma “dupla jurisdição”, nas palavras de Milton Costa: a da Igreja e a do Estado. A Igreja teria fins sobrenaturais de salvação das almas, visando a eternidade, enquanto caberia ao Estado garantir a felicidade terrena e temporal. Os dois deveriam caminhar lado a lado, ainda que o bispo fizesse questão de afirmar que desejava que as decisões do mundo temporal fossem inspiradas nos preceitos da religião. A Igreja jamais seria submetida ao Estado, se dependesse de D. Macedo Costa.<sup>313</sup> A querela que geraria a Questão Religiosa, portanto, representou a já existente insatisfação de setores da Igreja com a interferência do Estado imperial nas decisões que, na percepção dos bispos, caberiam apenas às autoridades eclesiásticas.

308 CIARALLO, op. Cit., 2010, p. 16.

309 COSTA, Milton Carlos . D. Antônio de Macedo Costa: uma teologia do poder. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. n. 25, 2016, p. 10.  
Disponível em <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/31357>. Acessado em 23 de julho de 2018.

310 Ibidem, p. 10-11.

311 Ibidem, p. 11-12.

312 Ibidem, p. 12.

313 Ibidem, p. 12-13.

É preciso destacar rapidamente que David Gueiros Vieira fez considerações interessantes sobre o Padre Almeida Martins. Não teria sido apenas a causa antimaçônica o motivo de sua expulsão. Padre Almeida fazia parte da Grande Loja do Vale dos Beneditinos, de tendência republicana e que abrigava notórios propagandistas anticlericais, como Saldanha Marinho, além de um padre-apóstata, Dr. Francisco José de Lemos, que havia se tornado presbiteriano e que era um grande amigo do padre em questão. Portanto, a suspensão do Padre Almeida poderia estar vinculada à suspeitas de que teria apostatado e se tornado protestante, além de estar frequentando um espaço maçônico em que circulavam ideias, além de liberais, republicanas.<sup>314</sup>

A resposta do Imperador foi chocante para os bispos, pois lhes foi informado que eles não teriam ingerência sobre as irmandades e ordens terceiras e que não deveriam sequer tentar extrapolar os limites da autoridade concedida pela instituição do padroado. Irredutíveis, os bispos continuavam afirmando que “mais importava obedecer a Deus que aos homens”.

A pressão dos liberais levou à denúncia dos bispos sob o artigo 96 do Código Criminal, o qual, sob o título Dos crimes contra o livre exercício dos poderes públicos relacionava “Obstar ou impedir de qualquer maneira o efeito das determinações dos poderes moderador e executivo, que forem conformes a Constituição e as leis”. D. Vital foi preso em janeiro, e D. Macedo, em abril de 1874, condenados à pena de quatro anos com trabalhos forçados, causando grande comoção. Diversos abaixo-assinados, provenientes de províncias diversas e dirigidos à Câmara dos Deputados, bem como movimentos populares eclodidos em vários pontos do país contribuíram para a comutação da pena e concessão da anistia aos bispos em 1875.<sup>315</sup>

A Questão Religiosa foi, portanto, um importante exemplo das disputas que estavam acontecendo entre os grupos dirigentes da sociedade brasileira, que, nas correntes liberais, buscavam uma maior secularização das instituições e da cultura nacional e, por parte dos religiosos, a renovação do padroado de acordo com diretrizes romanizadoras e a garantia da continuidade da religião oficial e seu espaço de influência nas esferas decisivas.

Quando Rui Barbosa decidiu fazer a tradução de *O Papa e o Concílio: A Questão Religiosa*<sup>316</sup>, livro do teólogo, historiador e (ex) sacerdote católico alemão Johann Joseph Ignaz von Döllinger, que criticava ferozmente o dogma da infalibilidade papal (produto do Concílio Vaticano I), escreveu uma Introdução muito maior do que a própria obra em si e provocou os leitores de sua época à uma reflexão sobre o papel que caberia à Igreja em tempos mais modernos

314 VIEIRA, op. Cit., p. 281.

315 CIARALLO, op. Cit., 2010, p. 17.

316 Ítalo Santirochi chamou atenção para o fato de que anos depois Rui Barbosa mencionou ter se arrependido de escrever esse texto. À época, com 27 anos e no início de sua carreira, aceitou uma proposta financeira do maçom Joaquim Saldanha Marinho, que lhe prometeu 50 contos de réis e a compra de 1500 exemplares do livro, caso Rui Brabosa aceitasse fazer a Introdução. Não pagou o valor combinado e ainda deixou Barbosa sofrendo posição política dos católicos até o fim do Império. In: SANTIROCHI, Op. Cit., p. 27.

e tendentes ao liberalismo.<sup>317</sup> Aquele que viria a ser uma célebre jurista chamou atenção para o fato de que nomear os recentes episódios envolvendo os conflitos entre o poder temporal e o eclesiástico de *Questão Religiosa* reduzia muito o problema, uma vez que, por um lado, haveriam aqueles que “cuidam que as idéias sobre a maneira de resolver um conflicto, encoberto pela denominação vulgar sob as feições de espiritual, nada importam à bandeira política dos partidos militantes”, ou seja, grupos políticos que entenderiam como uma matéria de menor importância, e por outro lado, alguns grupos tomariam o assunto como de esfera individual (posto que tudo que dissesse respeito à religião fosse de esfera íntima) e não queriam entrar no “puro domínio das consciências.”<sup>318</sup> Para Rui Barbosa, se o conflito girasse em torno da origem de Deus, do mistério da Trindade, dos sacramentos, dos Concílios, de a quem caberia o direito de interpretação das Escrituras, da vida após a morte, da salvação das almas dentro desta ou daquela religião, não haveria problema algum para o Estado, pois o mesmo não seria atingido por quaisquer destas discussões. No entanto, o problema maior residiria na série de direitos civis que foram alienados por conta de preceitos de uma religião que o Estado não deveria ser obrigado a preservar mais do que qualquer outra.

Mas o ficar o ingresso de um cidadão no parlamento dependente da sua fé n'uma religião positiva; o ter o interdito de um bispo a força de collocar um membro útil da communhão social entre uma abjuração hypocrita e o concubinato; o ficar um serviço, como o do registro civil, a cuja regularidade estão subordinados os direitos de familia e successão, entregue a funcionarios da igreja, que a auctoridade secular não fiscalise; o ter, ou não, um clero subsidiado pelo estado o direito legal de insurgir-se *officialmente* contra elle; o dar-se aos delegados permanentes de uma supremacia infallivel, cujo ensino dogmatico regeita as nossas instituições constitucioriaes, privilegio exclusivo de entrada nas escolas, de invasão insidiosa na alma das gerações nascentes; o estarem, ou não, os ecclesiasticos sujeitos á competencia dos tribunaes leigos; o permittir-se, ou não, aos orgãos de uma sociedade espiritual liberdade ampla, não só de professarem como doutrina, mas de imporem como dever, a intolerancia civil; o saber se a dotação é jus do clero, ou instituição temporal de conveniencia publica, e, portanto, a mercê dessa conveniencia, revogavel; o averiguar se a constituição é subalterna as bulias, ou se o *placet* é clausula *sine qua non* das vantagens *materiaes* que a igreja adoptada affiança a protecção official; o ser, ou não, licito á lei favorecer com a publicidade sem limites a um culto, e impor a humilhação da clandestinidade aos mais; a equidade ou a injustiça de consentir-se que a excommunhão sacerdotal, com a sancção do poder leigo, penetre inexoravel até nos cemiterios publicos: todas essas eontroversias, como outras tantas semelhantes, entendem radicalmente com as funcções mais vitaes do mundo leigo, e, portanto, com as attribuições mais imperiosas da auctoridade politica.

Ora, é sobre esses pontos exactamente que versa a questão religiosa.<sup>319</sup>

317 BARBOSA, Rui. Introdução do Traductor. In: DOLLINGER, Johann Joseph Ignaz Von. *O Papa e O Concílio: A Questão Religiosa*. Rio de Janeiro: Brown e Evaristo Editores, 1877.

Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/222262>. Acessado em 23 de janeiro de 2018.

318 Ibidem, p. 2.

319 Ibidem, p. 2-3.

Assim, ficou perceptível que, para Rui Barbosa, o episódio da Questão Religiosa representava uma disputa política que ocorria diante dos olhos de seus contemporâneos e, por isso, caberia ao Estado uma postura muito mais rígida e definitiva do que a que foi de fato adotada. Com profundo sentimento anti-romanizador, Barbosa instigou o governo a promover reformas menos paliativas e mais eficazes e, ousadamente, sugeriu até mesmo uma futura separação entre Igreja e Estado, como única garantia da possibilidade de resguardar direitos civis inexoráveis da população:

Os males sobre que ordinariamente versam as prevenções anti-reformistas, quer no campo liberal, quer no opposto, outra origem não têm senão a tibieza das reformas palliativas, que pretendem incoherentemente limitar por mutuas concessões a liberdade e o arbitrio administrativo. Persuadidos estamos, como estava Cavour, de que importa introduzir o systema da liberdade em todas as partes da sociedade religiosa e civil; exigimos a liberdade economica; exigimos a liberdade administrativa; exigimos a completa e absoluta liberdade de consciencia; exigimos toda as liberdades politicas associaveis á manutenção da ordem publica, e, pois, como consequencia forçosa dessa ordem de cousas, necessaria á harmonia do edificio que pretendemos erigir ,o principio da liberdade applicado ás relações do estado com a igreja.<sup>320</sup>

A resolução de conflitos relacionados ao sistema do padroado, à coexistência do Estado com poderes eclesiásticos ultramontanos e o estímulo à construção de uma nação modernizada tinham para Rui Barbosa como ponto de partida a garantia das liberdades individuais. O sucesso do Brasil como nação estaria fortemente vinculado à capacidade de institucionalizar os limites entre os poderes e garantir os direitos dos novos agentes sociais que surgiram ao longo do século XIX.

Nós cremos na fatalidade das leis moraes, como cremos na fatal idade das leis physicas. Por mais que os scepticos riam, as primeiras são tão necessarias, tão eternas, tão divinas quanto as segundas. Por isso nossa alma não é quanto á victoria definitiva da liberdade que estremece agora de apprehensão; é pela patria. A esta, sim, é que partidos e governos menos corruptos podiam poupar a amargura de esgotar até ás fezes o calix das luctas religiosas. Quanto á liberdade, seu dia póde tardar, mas virá; *summa dies et ineluctabile tempus*. Infallivelmente, mais cedo ou mais tarde, ha-de ser victoriosa.<sup>321</sup>

Se a todo tempo é preciso lembrar que as características do Liberalismo serão variáveis conforme o espaço temporal e a geografia, Angela Alonso<sup>322</sup> propôs dar um salto à frente. Tomando como exemplo a “geração de 1870”, intelectuais que foram acusados de ignorar a realidade brasileira (especialmente a escravidão), Alonso tentou compreender o seu movimento “do ponto de vista da experiência compartilhada” e ao invés de promover uma análise dos textos

320 Ibidem, p. 249.

321 Ibidem, p. 284.

322 ALONSO, Angela. Crítica e Contestação: o movimento reformista da geração de 1870. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 15, n. 44, p. 33-55, 2000.

produzidos por esses intelectuais à luz de teóricos estrangeiros, a autora preferiu inscrevê-los na conjuntura política local, o que trouxe à tona que este movimento não era alheio à sociedade brasileira nem queria construir teoremas universais – ao contrário, “as teorias estrangeiras não eram adotadas aleatoriamente, sofriam um processo de triagem: havia um critério político de seleção”, uma adaptação à necessidade brasileira e uma complementação de processos políticos e intelectuais paralelos; este teria sido um “movimento político de contestação”, em cujas obras puderam ser encontradas interpretações críticas ao status quo do Brasil Monárquico e propostas de reformas.<sup>323</sup> Para a autora, uma das grandes limitações ao tema foi a abordagem dada pela perspectiva da história das ideias que

Tomou por pressuposto que o objetivo central do movimento intelectual fosse a criação de uma filosofia, uma literatura e uma ciência nacionais e sua institucionalização acadêmica. Por isso, nem procurou possíveis conexões com a prática política, assumindo como dada sua inclinação teórica e seu apoliticismo. No máximo, supôs os “intelectuais” como ideólogos da ação de outrem.<sup>324</sup>

Alonso parte da premissa de que não teria havido um campo intelectual autônomo, desassociado de um campo político no Brasil do século XIX. Ainda que talvez fosse possível enxergar uma certa autonomia no período republicano, retroativamente não há indícios de que fossem territórios distintos. Segundo a autora, “observando as trajetórias individuais e o conjunto de obras publicadas, é impossível distinguir ‘intelectuais’ de ‘políticos’. A divisão é um anacronismo”<sup>325</sup>. Alonso salienta que

[...] não havia um grupo social cuja atividade exclusiva fosse a produção intelectual. A existência de uma única carreira pública centralizada no Estado, incluindo de empregos no ensino a candidaturas ao parlamento, fazia da sobreposição de elites política e intelectual a regra antes da exceção.<sup>326</sup>

Em sua análise, a autora observou que aqueles que desenvolviam atividades intelectuais no Brasil do século XIX também tinham atuação política, ou, invertendo a interpretação, muitos políticos desenvolviam também atividades intelectuais, que não deveriam, na visão da autora, ser compreendidas a partir de parâmetros doutrinários estrangeiros, ignorando as especificidades do cenário brasileiro, como já foi mencionado algumas vezes ao longo deste texto, e desconsiderando que são estes “agentes sociais”, os intelectuais, “que fazem uso de ideias, que as selecionam, que as tomam como orientação de sua ação.”<sup>327</sup>

Como artifício metodológico, Alonso decidiu não tentar “relacionar” a realidade brasileira com as teorias vigentes, mas sim promover o entendimento da “produção doutrinária” destes

---

323 Ibidem, p. 36.

324 Ibidem, p. 38.

325 Ibidem, p. 39.

326 Ibidem.

327 Ibidem, p. 41.

personagens – o movimento intelectual de 1870 – como uma forma de ação política em si. Até mesmo porque, se não existem campos distintos no Império, toda manifestação intelectual não deixava de ser também política. Neste sentido, “a própria dinâmica política – a performance política de agentes e argumentos, e não as ‘teorias’ ou os ‘intelectuais’ – oferece a melhor perspectiva de análise”<sup>328</sup>. Conseguir tecer as conexões entre as estruturas de poder existentes e o discurso produzido, bem como as escolhas simbólicas feitas por estes intelectuais, seria um caminho mais profícuo de análise destas obras. Assim, a autora partiu do pressuposto que “os agentes não visavam reproduzir e/ou construir sistemas abstratos: estavam em busca de subsídios para compreender a situação que vivenciavam e para desvendar linhas mais eficazes de ação política”<sup>329</sup>.

O que ajudou a configurar um cenário propício ao desenvolvimento da geração intelectual de 1870, segundo Alonso, teria sido o que ela denominou de “estrutura de oportunidades políticas”, um par de processos que compreendeu a cisão da elite política imperial e uma modernização conservadora incompleta, o que teria aberto espaço para a ação política de agentes sociais que até então não tinham conseguido expressar suas ideias e propostas para o sistema político vigente. A conjuntura de crise política teria ajudado a levar a discussão dos “dilemas estruturais para além do círculo da elite, configurando um espaço público paralelo à vida parlamentar”. Grupos sociais que estariam marginalizados, que haviam sido ignorados ou que estavam insatisfeitos com o jogo político vigente no Império passaram a externar “pública e coletivamente seus dissensos”. Pode-se aqui então fazer uma correspondência com o que já havia sido percebido por Saldanha com relação à atividade jornalística:

O jornalismo, como atividade intelectual, atraiu o espírito nacional desde cedo, pelo caráter ligeiro, pela oportunidade que dava para a polêmica, e pela correspondência com a necessidade de dar dimensão verbal às lutas políticas de cada dia. Então, o padrão jornalístico se manifestou não só nas folhas propriamente ditas, como também na enxurrada de folhetos, panfletos e pasquins momentâneos, cheios todos de ímpeto, alguns com graça, outros desabusados.<sup>330</sup>

Alonso justificou ter denominado este movimento intelectual de *geração* pelo fato de ter sido um grupo que compartilhou experiências sociais mas que compartilhou também a “marginalização frente às instituições centrais da sociedade imperial”, ainda que muitos de seus membros tivessem saído ou mantido laços estreitos com a elite política e econômica do Império. Haviam também aqueles saídos de “grupos sociais novos ou das facções politicamente subordinadas da elite imperial e estavam alijados das instituições políticas fundamentais do

---

328 Ibidem.

329 Ibidem, p. 42.

330 SALDANHA, op. Cit., p. 176.

regime”.<sup>331</sup> A autora fez questão de enfatizar a heterogeneidade dos membros deste movimento intelectual por ela analisado, mas destacou que

O movimento intelectual não é de classe média. Nenhum membro do movimento intelectual era totalmente alijado de recursos sociais e econômicos. Por definição, um movimento intelectual é movimento de elite. Quanto mais em uma sociedade em que o acesso à educação era tão restrito. Ao contrário da maioria da população do Império, os membros do movimento tinham acesso ao diploma superior, que era também o primeiro degrau da carreira política. Tinham acesso aos meios materiais (imprensa, posição social) e intelectuais (educação superior, ingresso no universo erudito) imprescindíveis para exprimir e amplificar suas opiniões e reivindicações.<sup>332</sup>

Teria sido a exclusão política dos membros deste movimento o alimento de seus escritos e associações. Suas obras representariam uma crítica às “instituições, valores e práticas fundamentais” do Império, uma contestação do status quo. Neste sentido, a busca de novas perspectivas intelectuais teria sido uma tentativa de encontrar “novos recursos teóricos e retóricos para gerar uma explicação da crise e da mudança social, bem como para oferecer vias de ação alternativas aos grupos sociais aliados das principais instituições monárquicas”.<sup>333</sup>

Os temas sobre os quais esses intelectuais escreveram estavam majoritariamente vinculados a problemas políticos que acompanhavam a conjuntura e coincidiram com a agenda parlamentar do período; a discussão girava em torno dos “dilemas estruturais”, a organização política e o regime de trabalho do Brasil Imperial, ou seja, a produção escrita destes intelectuais teria sido uma “resposta ao contexto de crise política”<sup>334</sup>. Essa crítica proposta precisou encontrar um “repertório político-intelectual” distinto da tradição “liberal-romântica” construída pela elite imperial, uma vez que não servia aos seus propósitos, ou seja, a utilização de referenciais teóricos europeus só aconteceu mediante uma seleção do que serviria aos interesses intelectuais e políticos deste grupo, que gerou parte de seu repertório se apropriando e reinterpretando esquemas de pensamento e formas de ação:

Não estamos diante de um quadro de importação aleatória de ideias a serem adaptadas a um contexto inteiramente diverso. Os elementos que o movimento intelectual privilegia no repertório europeu são aqueles que permitem o diálogo com a tradição político-intelectual imperial. As formas tradicionais de pensar e de agir constroem e impõem balizas para as inovações. [...] a política científica e a resignificação da tradição imperial são os dois elementos centrais que o movimento intelectual selecionou no repertório oitocentista para construir uma explicação e uma crítica do modus operandi da sociedade brasileira.<sup>335</sup>

---

331 ALONSO, op. Cit., p. 44.

332 Ibidem, p. 43.

333 Ibidem, p. 45.

334 Ibidem.

335 Ibidem, p. 48.

A produção doutrinária da geração de 1870, analisada por Alonso, teria como principal característica a “construção de uma crítica coletiva” do *status quo* imperial, suas instituições, práticas e valores. A autora identificou alguns pontos centrais de abordagem dessas críticas, como a reforma das instituições políticas. Para este grupo, os postos vitalícios, tais como o Senado e o Conselho de Estado, deveriam ser extintos. Seria fundamental instituir a independência do Poder Judiciário em relação ao Executivo e estruturar um sistema que garantisse a transparência nos processos eleitorais e facilitasse o processo de mudança dos critérios de representação política. Outro ponto comum das críticas era a reforma do Estado, defendendo a descentralização político-administrativa e tributária, além da adoção do liberalismo econômico. Uma terceira via de críticas passava pela secularização das instituições, em que a separação Igreja/Estado seria o ponto principal, se possível com a abolição da religião do Estado – a institucionalização do Estado laico. Laico deveria ser também o ensino público, que precisaria ser ampliado, melhorado e oferecido à maior parte da população. Além disso, o grupo enfatizava a necessidade de instituir o registro civil de nascimentos, casamentos e óbitos, a liberdade de exercício público de cultos e garantia de direitos políticos plenos para adeptos de qualquer credo. A preocupação com a expansão da cidadania também fazia parte do repertório da geração de 1870. Propuseram a ampliação de direitos civis a estrangeiros e sua extensão à população escrava. Pleiteavam todas as tradicionais liberdades (a civil, a religiosa, de imprensa, de associação), bem como a melhoria do acesso ao direito de voto e de candidatura, veto à censura e habeas corpus pleno. Quanto ao que chamavam de “questão social”, esses intelectuais defendiam a abolição completa da escravidão e o estímulo irrestrito da imigração. Quanto à política externa, defendiam uma aproximação com os Estados Unidos, considerados um exemplo a copiar.<sup>336</sup>

É possível, desta forma, conhecer um panorama das reivindicações desse grupo de intelectuais e suas propostas de reformar o Brasil. É importante que se destaque o termo “reformular”, uma vez que, como já foi mencionado, o Liberalismo brasileiro não foi adepto de revoluções e sim de reformas:

A ruptura crítica (...) não se efetiva numa plataforma revolucionária. O movimento intelectual comunga com o status quo a opção pela reforma ao invés da revolução. Os projetos de todos os grupos têm por ponto de fuga a mudança controlada por instituições. A política científica fornece elementos para um novo tipo de elitismo. As mudanças no sentido da modernização social e econômica e da universalização da participação política rompem com o critério da propriedade como base da comunidade política. Mas são compensadas pela criação de uma nova elite político-intelectual para gerir as reformas: uma intelligentsia. (...) A questão de fundo em todas as obras é encontrar princípios de



organização social que preservem a hierarquia social, a distinção entre elite e povo, depois de findo o regime escravista.<sup>337</sup>

Alonso, então, denominou este movimento intelectual de *reformista* e percebeu que não eram apenas os discursos produzidos que indicaram um posicionamento a favor de mudanças no status quo, mas também a sua concomitância com ações políticas coadunadas com as propostas construídas nos textos publicados – ou seja, “a contestação às *instituições, práticas e valores* essenciais da sociedade imperial”. Não tendo ficado restritos à esfera doutrinária, esses grupos de intelectuais estiveram à frente, por exemplo, das campanhas abolicionistas e do republicanismo, considerando que estes dois temas representavam o núcleo duro de sustentação do próprio sistema – uma era a forma de reprodução material e a outra a sua forma de organização política.<sup>338</sup>

A inspiração no abolicionismo americano, no reformismo eleitoral inglês e nos republicanismos francês e português teria sido também importante no processo de consolidação das “estratégias de ação, formas de organização e de mobilização” desse movimento reformista brasileiro. Formavam sim um grupo heterogêneo, mas desenvolveram a capacidade de unificar sua plataforma muito mais em função de terem eleito um “inimigo em comum” do que de terem conseguido manter um programa político unificado. O sentido de sua produção intelectual não teria sido produzir um alheamento da realidade nacional, mas sim construir interpretações do contexto político, econômico e cultural do Brasil e seus problemas para encontrar as ferramentas mais adequadas à realização de reformas sociais.<sup>339</sup>

Assim, considerando o amplo panorama do Liberalismo tanto conceitualmente quanto aplicado à realidade brasileira, e seguindo a metodologia empregada por Angela Alonso para compreender a atividade intelectual como conectada à atividade política, no capítulo seguinte será feita uma análise das obras e discursos produzidos por intelectuais e políticos brasileiros que fizeram ampla propaganda das liberdades civis e, em especial, a liberdade religiosa tecendo conexões com a realidade política, econômica e social do Brasil Império e a caracterização do que era tido como problemas nacionais a serem resolvidos.

---

337 Ibidem.

338 Ibidem, p. 50. Grifos da autora.

339 Ibidem, p. 50-51.

#### 4. INTELLECTUAIS E POLÍTICOS: DISTINÇÃO POSSÍVEL PARA O SÉCULO XIX

A função dos intelectuais no Brasil do século XIX dificilmente teria sido um exercício autônomo, como já foi demonstrado no capítulo anterior. Sua produção estaria associada às demandas políticas e econômicas de seu tempo e era realizada, muitas vezes, concomitantemente à carreira política. Como Gramsci já havia escrito, foi um erro metodológico muito comum tentar encontrar um “critério de distinção” entre os que realizavam atividades intelectuais, ao invés de tentar compreendê-lo no “conjunto do sistema de relações no qual estas atividades se encontra[va]m”.<sup>340</sup> Uma abordagem mais produtiva (no caso brasileiro) tentaria conectar sua produção teórica e doutrinária com sua atividade parlamentar e jornalística, por exemplo, além de associar com questões sociais, políticas e econômicas que podem ter sido inspiração para boa parte desta produção.

Ao se dedicarem à elaboração de textos para publicação em jornais, que depois seriam compilados em livros, esses intelectuais estariam agindo não somente no interesse de atender às necessidades de seu público leitor, mas também com o objetivo de criar e/ou ampliar estas necessidades, bem como o público atingido e sua esfera de influência na sociedade. Neste sentido, Gramsci afirmou que seria necessário considerar os leitores a partir de duas perspectivas distintas: como elementos ideológicos “transformáveis” filosoficamente – passíveis de convencimento, “maleáveis à transformação” – e como elementos econômicos – pessoas com a capacidade de adquirir a publicação e convencer outros a comprá-la também. Tal distinção poderia até nem ser necessária, uma vez que “o elemento ideológico” seria um “estímulo ao ato econômico de aquisição e da divulgação”.<sup>341</sup>

O trabalho intelectual em Gramsci não se esgota na produção do conhecimento científico, artístico ou filosófico, de maneira que a disseminação do saber, os processos de organização e de direção das instituições e dos movimentos sociais são considerados, também, facetas desse processo de organização da cultura. As sociedades complexas e a cultura nos marcos do industrialismo demandavam a divisão do trabalho e, por consequência, a especialização dos quadros envolvidos na esfera cultural. Trata-se, portanto, de uma concepção que amplia o conceito de atividade intelectual, bem como reorienta a relação entre política e cultura.<sup>342</sup>

Para Gramsci, os intelectuais poderiam ser divididos em duas categorias. Os intelectuais *orgânicos*, necessariamente atrelados a um grupo social, indicando a inexistência de uma suposta neutralidade política e apontando seu papel ativo nas disputas de classe. Segundo o autor,

340 GRAMSCI, Antonio. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. 4ª Ed.. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982, p. 6-7.

341 Ibidem, p. 161-163.

342 VIEIRA, Carlos Eduardo. Intelligentsia e intelectuais: sentidos, conceitos e possibilidades para a História Intelectual. *Revista Brasileira de História da Educação*, v. 1, 2008, p. 77.

Disponível em <http://www.rbhe.sbhe.org.br/index.php/rbhe/article/view/109>. Acessado em 30 de janeiro de 2018.

“cada grupo social (...) cria para si ao mesmo tempo, de um modo orgânico, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político”.<sup>343</sup> A segunda categoria seria composta por intelectuais tradicionais, como os eclesiásticos, que “apareciam (...) como representantes de uma continuidade histórica que não foi interrompida nem mesmo pelas mais complicadas e radicais modificações das formas sociais e políticas” e que teria exercido um largo monopólio sobre serviços sociais essenciais tais como a “ideologia religiosa, isto é, a filosofia e a ciência da época, com a escola, a instrução, a moral, a justiça, a beneficência, a assistência, etc.”.<sup>344</sup>

O autor italiano afirmou que “todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais”<sup>345</sup>, entendendo que todo tipo de atividade, até a mais técnica, necessita de algum tipo de trabalho intelectual. O que diferenciaria a função do intelectual orgânico seria não apenas a atividade que exerce, mas o nível de organização do grupo social ao qual esteja vinculado.

Aqui é preciso fazer as diferenciações entre a Itália de Gramsci e o Brasil do século XIX. No caso italiano, o autor se referia ao combate que os intelectuais ligados às classes subalternas deveriam engendrar contra a burguesia hegemônica. Os intelectuais que serão abordados neste capítulo não teriam composto uma casta de intelectuais no Brasil Império comprometidos com uma agenda revolucionária, uma vez que estavam ligados ao exercício da política hegemônica e fazendo parte da elite do país. Sua atividade intelectual seria concomitante à atividade parlamentar. Tendo feito esta observação, a caracterização proposta por Gramsci pode ajudar a compreender o trabalho dos intelectuais brasileiros escolhidos, uma vez que

[...] os intelectuais em Gramsci não são autônomos em relação às principais forças sociais, uma vez que são expressões dessas forças. A rigor, expressões peculiares pelas funções: de tradução de interesses particulares nos marcos de uma retórica universalista; e de direção das ações políticas dos grupos e das classes que disputam a hegemonia na sociedade.<sup>346</sup>

Outros estudiosos também se propuseram a discutir o trabalho dos intelectuais. Norberto Bobbio, por exemplo, distinguiu este grupo entre os “ideólogos” e os “expertos”; os primeiros forneceriam “princípios-guia” e os últimos forneceriam “conhecimentos-meio”. Princípios-guia seriam “ideias gerais sobre os objetivos a perseguir”, quando houvesse a tentativa de realizar qualquer ação política ou social. O autor afirmou que é possível chamar esses princípios de “valores”, “ideais” e até mesmo de “concepções de mundo”. Os intelectuais ideólogos teriam a

343 Gramsci, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Vol. 2. 2a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 15.

344 Ibidem, p. 16.

345 Ibidem, p. 18.

346 VIEIRA, Carlos Eduardo, op. Cit., p. 78.

função de explicar ou tornar inteligível o motivo, a razão pela qual seria necessário que houvesse algum tipo de ação na sociedade. Seriam eles os elaboradores de princípios que justificassem e legitimassem uma determinada ação pelo fato da mesma coadunar com os valores que haviam sido acolhidos como fundamentais.<sup>347</sup> Os intelectuais “expertos”, por sua vez, seriam responsáveis por oferecer à sociedade conhecimentos técnicos específicos que seriam “absolutamente indispensáveis” para resolver problemas cuja resolução não dependeria da “intuição do político puro”. Caberia a eles indicar “os conhecimentos mais adequados para o alcance de um determinado fim”, e é por causa de sua atuação que este “fim” seria considerado algo racional: teria partido de conhecimentos técnicos específicos e fornecidos por especialistas.<sup>348</sup>

Bobbio propôs que as tarefas dos intelectuais e dos políticos seriam, em boa medida, não conciliáveis. Para o autor, “a tarefa do intelectual é a de agitar ideias, levantar problemas, elaborar programas ou apenas teorias gerais; a tarefa do político é a de tomar decisões”<sup>349</sup>. Nesta diferenciação, o italiano indicou que haveria a “política dos políticos” e a “política da cultura”, exercidas por agentes sociais diferentes e a tarefa dos “homens da cultura” seria semear dúvidas e não colher certezas.<sup>350</sup>

Neste sentido, se no pensamento de Bobbio os intelectuais e os políticos estariam em lugares sociais distintos, realizando ações distintas, esta interpretação não tem tanta serventia para o que se propõe nesta tese, uma vez que, inspirada pela análise de Angela Alonso, acredito que, para o período histórico em questão e considerando a realidade do Brasil Império, as funções de intelectuais e políticos por vezes eram exercidas pelo mesmo grupo, que agia em ambas as frentes e exercia ambas as tarefas, tanto a de levantar problemas e elaborar programas quanto a de tomar decisões, sendo responsáveis por uma persuasão que incluía tanto seus pares nas instâncias representativas de poder quanto aos leitores dos periódicos e dos livros que publicavam.

No processo de convencimento de outrem, a retórica assume uma posição de destaque, e exige que, para além de explorar a linguagem e o texto em si, observe-se também quem é o autor e quem é o leitor. José Murilo de Carvalho já havia indicado a importância de realizar uma “recuperação da dimensão retórica do discurso” para a análise da produção intelectual brasileira do século XIX. Localizar esta produção não apenas a partir de quem escreve, mas também de quem possivelmente teve acesso aos escritos, procurar intencionalidades e identificar silêncios seriam elementos centrais no estudo destes personagens.<sup>351</sup>

---

347 Bobbio, Norberto. *Os Intelectuais e o Poder*. São Paulo: Editora Unesp, 1997, p. 73-74.

348 Ibidem.

349 Ibidem, p. 82.

350 Ibidem, p. 103.

351 CARVALHO, José Murilo de. *História Intelectual no Brasil: A retórica como chave de leitura*. Topoi, Rio de

Carvalho elencou as características da retórica nos textos do século XIX e colocou em primeiro lugar a grande proximidade entre os argumentos apresentados e a pessoa do escritor, ou seja, ele colocava como garantia da veracidade daquilo de que falava a sua própria credibilidade e procurava convencer o leitor a partir da legitimidade que ele acreditava possuir – o que não invalida, obviamente, que use a credibilidade de outros em seu discurso. A segunda característica é relacionada ao campo da argumentação e é bem mais sutil: a retórica funcionaria dentro de um sistema diferente do da lógica, por exemplo, em que a apresentação de uma prova representa o fim do problema; na retórica, o *fim* da questão é muito menos perceptível e sequer as provas podem representar o rumo a uma decisão referente ao problema proposto.

A terceira característica apresentada por Carvalho é o conhecimento do público a quem se dirige o autor. Para ser bem sucedido em sua argumentação, é necessário que o autor/escritor/orador seja capaz de identificar as peculiaridades da audiência para poder adequar a esta seu “estilo”, uma vez que “auditórios diferentes exigem argumentos e estilos diferentes. Cada auditório terá seus valores, cada época terá seus auditórios”. Uma última característica, segundo Carvalho, é a de que a retórica representaria um “campo do debate democrático” pelo fato de permitir “o compromisso, a modificação parcial da posição dos opositores para se chegar a um ponto de acordo”.<sup>352</sup>

Esta pode ser uma opção metodológica complementar ao que já havia sido exposto no capítulo anterior, no raciocínio de Angela Alonso: além de fazer o esforço de inserir a produção intelectual nas demandas sociais existentes no período e entender o que se produz como ação política também, é necessário, na análise dos textos dos intelectuais escolhidos para este trabalho, fazer o esforço de identificar os elementos de sua retórica, situando-os nas disputas ideológicas e políticas que estavam ocorrendo no país. “A percepção das conotações políticas embutidas na retórica” ajuda a compreender melhor as dinâmicas em jogo, entendendo que “a guerra política acaba sendo também uma guerra contra a retórica, ou melhor, uma guerra de retóricas.”<sup>353</sup>

Conseguir perceber as particularidades, peculiaridades e as múltiplas inter-relações do período a ser estudado, sem ignorar as possíveis continuidades e permanências, é o desafio cotidiano do ofício do/a historiador/a. Michel de Certeau já havia indicado essa necessidade ao afirmar que sublinhar

[...] a singularidade de cada análise é questionar a possibilidade de uma sistematização totalizante, e considerar como essencial ao problema a necessidade de uma discussão proporcionada a uma pluralidade de procedimentos científicos, de funções sociais e de convicções fundamentais. Por

---

Janeiro, nº 1, 2000, p. 136.

352 Ibidem, p. 137-138.

353 Ibidem, p. 146.

aí se encontra, já esboçada, a função dos discursos que podem esclarecer a questão, e que se inscrevem, eles próprios em seguimento a ou ao lado de muitos outros: enquanto falam *da* história, estão sempre situados *na* história.<sup>354</sup> (grifo do autor)

Neste sentido, é importante mencionar o cuidado contínuo que se deve ter ao se aproximar hermeneuticamente das fontes. Segundo Cardoso, determinar o sentido do texto é uma operação linguística que deve ser feita mediante uma análise baseada no conhecimento das “especificidades da linguagem da época” em que o texto foi escrito, bem como considerar os hábitos culturais da época, o autor do texto e o contexto do uso das palavras.<sup>355</sup> Um discurso seria composto de muito mais do que as frases que o compõem. Poderia ser um conjunto de regras que dariam sequência às frases a fim de ganhar coerência e significado. Sua análise poderia ser realizada de duas maneiras distintas. Por um lado, uma análise semântica, um estudo das significações, e por outro lado, a análise semiótica, que se interessaria pela “expressão das significações e por sua produção, tratando de descobrir como é possível chegar a significar alguma coisa”.<sup>356</sup> Independentemente de qual a escolha metodológica, para o autor, não se pode ignorar que

a linguagem suscita, sem dúvida, uma visão da realidade, mas o faz ao longo de um processo em que se impõem ao indivíduo que pensa, enquanto efetua sua apreensão ontogenética do mundo, os modelos formados no contexto da experiência filogenética da espécie humana, transmitidos por meio da educação (que é necessariamente linguística, se bem que não exclusivamente linguística). O fator subjetivo no conhecimento associa-se ao fato de ser o indivíduo humano, tanto quanto a própria linguagem, um produto histórico e social, uma síntese das relações sociais.<sup>357</sup>

Dois exemplos de tópicos discutidos por intelectuais no Brasil do século XIX e que poderiam ser analisados na perspectiva hermenêutica e de estudo da retórica são os termos Cidadania e Constituição. Para José Murilo de Carvalho, seria possível identificar três tipos de exercício de cidadania: o cidadão ativo participaria da vida política, participação essa conquistada “de baixo pra cima”; o cidadão inativo seria o “súdito”, fruto de uma cidadania “desenvolvida de cima pra baixo”; e, por fim, haveria o “indivíduo paroquial”, ou o “não- cidadão”. O autor considerou que a tradição oitocentista brasileira teria sido muito próxima do tipo “súdito”, quando não paroquial.<sup>358</sup>

Justamente pela utilidade desta caracterização, é preciso situa-la nas discussões políticas e

354 CERTAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 32.

355 CARDOSO, Ciro Flamarion de. *História e textualidade*. In: Ciro F. Cardoso; Ronaldo Vainfas. (Org.). *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 226.

356 *Ibidem*, p. 227.

357 *Ibidem*, p.234.

358 CARVALHO, José Murilo de. Cidadania: Tipos e Percursos. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v.9, nº 18, 1996, p. 339-340.

retóricas que ocorriam na época, para evitar generalizações e concepções que, quando não anacrônicas, seriam teleológicas. Neste sentido, Elias José Palti fez um apelo relacionado à desconstrução de uma pesquisa histórica fortemente teleológica, especialmente quanto ao processo de construção do Estado brasileiro, indicando a necessidade de compreender a emergência de novos grupos políticos, da formação de um “espaço público” e da difusão de novas práticas políticas após o fim do período colonial:

Desmantelar esse padrão teleológico supõe, portanto, a tarefa de desmontar criticamente e despojar do véu da naturalidade, perfeita consistência e racionalidade com que se nos apresentam as categorias fundamentais do discurso político moderno. Gostaria aqui de pegar o exemplo (...) da cidadania. A história do século XIX tem sido interpretada como a do lento progresso rumo à plena realização de tal conceito, isto é, a saga da ampliação progressiva da condição de cidadão para ir incorporando de maneira progressiva novos estratos sociais, até incluir, finalmente, pelo menos idealmente, o conjunto da população adulta. Sua eventual consecução representaria, assim, a cristalização final do ideal liberal moderno de uma sociedade de indivíduos livres, autônomos e iguais perante a lei. Esse esquema linear e acumulativo deixa escapar, no entanto, o verdadeiro núcleo que move a história política do século XIX, que não se refere simplesmente a quem ou quantos pertenciam efetivamente a essa categoria, senão que à busca da sua própria definição. Para abordar essa problemática, é necessário, não obstante, antes se descolar da hipótese que tal conceito tenha uma definição inequívoca.<sup>359</sup>

Não apenas o conceito de cidadania precisa ser compreendido dentro das especificidades do século XIX. Lúcia Maria B. P. das Neves propôs explorar a “trajetória do significado do conceito moderno de Constituição” e compreender suas acepções pelas elites políticas e intelectuais do Império. Longe de surgir como uma ideia pronta, os acontecimentos de fins do século XVIII e do século XIX foram moldando as interpretações relacionadas à palavra e à ideia de Constituição, sua função na sociedade e a quem pertencia a legitimidade de sua formulação e disseminação.<sup>360</sup>

Desde o período colonial, a palavra Constituição já fazia parte do vocabulário luso-brasileiro, significando “um estatuto, uma regra”, algo relacionado ao ordenamento político. A concepção moderna da palavra, engendrada por ocasião da Revolução Francesa e da Independência dos Estados Unidos, somente teria chegado ao Reino Unido do Brasil por ocasião da revolução do Porto, de 1820, de grande repercussão no Brasil no ano seguinte, culminando no retorno de D. João VI à Lisboa. Neste período, Constituição teria passado a ser “um conceito normativo, que se compunha como uma lei que regulamentava a organização e o Poder do

359 PALTÍ, Elias José. *O século XIX brasileiro, a nova história política e os esquemas teleológicos*. In: CARVALHO, José Murilo de; NEVES, Lucia Maria Bastos P.. (Org.) *Repensando o Brasil do Oitocentos: cidadania, política e liberdade*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 594.

360 NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. *Constituição: usos antigos e novos de um conceito no Império do Brasil (1821-1860)*. In: CARVALHO, José Murilo de; NEVES, Lucia Maria Bastos P.. (Org.) *Repensando o Brasil do Oitocentos: cidadania, política e liberdade*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 181-205.

Estado”. Mas, para além disso, teria passado a significar “a defesa da garantia de direitos e deveres estabelecidos por um novo pacto social, elaborado entre o rei e o indivíduo, símbolo da política moderna”. Esta nova aceção teria dado a entender que o produto das leis estabelecidas entre entes sociais (os contratantes deste acordo) trariam benefícios a todos aqueles que estivessem sob as mesmas normas, ou seja, os benefícios seriam *universais*.<sup>361</sup>

A partir de 1821 teria aumentado consideravelmente o número de publicações – jornais, folhetos políticos e panfletos – que contribuíram para instigar novos debates e para a elaboração de novas práticas políticas. Esses escritos teriam ajudado a espalhar novos significados para palavras como Constituição, por exemplo, criando expectativas sobre sua importância na garantia de direitos e no estabelecimento dos deveres dos cidadãos. Neste exercício, “só a Constituição, enquanto instrumento de um ideário político, podia assegurar a possibilidade de triunfo das políticas liberais”.<sup>362</sup>

No entanto, é preciso considerar que havia pelo menos quatro aceções diferentes para o conceito de Constituição. A primeira estava vinculada a uma concepção de constitucionalismo histórico, em que a constituição seria um conjunto de instituições, “criadas por direito comum no passado”, mas que eram passíveis de se corromper com o tempo e por isso precisariam ser reformadas para garantir a ordem. Uma segunda aceção estava associada ao pensamento de Montesquieu e entendia a constituição como “a ata das leis fundamentais do Estado”, em que se firmaria a estrutura de divisão dos três poderes interdependentes mas autônomos, responsáveis pela definição dos direitos dos cidadãos.

A terceira interpretação se apropriava do pensamento de Benjamin Constant, defendendo a teoria das garantias individuais, afastando do centro visões como a de Rousseau sobre uma vontade geral. Privilegiavam as doutrinas que tornavam a figura do indivíduo superlativa em relação ao coletivo. Por fim, uma última aceção possível do termo estava vinculada a uma vertente democrática, na qual constituição teria significado um pacto político, superando seu “sentido original” relacionado à definição de formas de governo, organização do território, entre outros. Seria o símbolo do voto de confiança depositado nos governantes.<sup>363</sup>

Neste sentido, tentando compreender as nuances e as dinâmicas que envolveram os discursos destes intelectuais, no esforço de situa-los no espaço das disputas políticas, observando o uso de sua retórica, identificando as similitudes e diferenças dentro do espectro do liberalismo e considerando sua atuação parlamentar, passarei adiante a destacar a obra escrita e a atuação legislativa (quando houve) de José Thomaz Nabuco de Araújo Filho, Carlos Kornis Totvrad,

---

361 Ibidem, pág. 185. Grifo meu.

362 Ibidem, p. 186.

363 Ibidem, p. 187-189.



Aureliano Cândido Tavares Bastos e Teófilo Ottoni.

#### 4.1 JOSÉ THOMAZ NABUCO DE ARAÚJO FILHO E CARLOS KORNIS TOTVÁRAD

Ainda na década de 1850, os jornais (da Corte especialmente) se incendiavam com as palavras de intelectuais e políticos sobre o tema da liberdade religiosa. É necessário sempre destacar a pluralidade das opiniões tornadas públicas por este grupo, compreendendo que,

Não se trata de supor a tradição intelectual brasileira como contendo alguma unidade perene em si mesma, tampouco de considerar que todas as interpretações do Brasil que a compõem estejam respondendo a uma mesma questão ou que sejam equivalentes. Também não se imagina que os intérpretes do Brasil dialoguem entre si de maneira, apenas harmoniosa. O pensamento social é feito de muitas contradições, ajustes e desajustes, e será frutífero entender esse painel como uma grande e inesgotável multiplicidade. Ainda que afinidades e continuidades entre interpretações contemporâneas ou entre interpretações de diferentes momentos históricos possam ser buscadas, isso não altera a pluralidade constitutiva da tradição intelectual brasileira. Esta, em verdade, se assemelha mais a uma arena de conflitos interpretativos e de disputas sobre, ao fim e ao cabo, o que é o Brasil (...)<sup>364</sup>

No que se refere ao processo de construção e consolidação do Estado Nacional, diversas figuras políticas e intelectuais daquela contemporaneidade se destacaram nas tentativas de explicar e interpretar o Brasil que se desenhava. Paulino José Soares de Sousa, o Visconde do Uruguai, pode ser um exemplo. Juntamente com Joaquim José Rodrigues Torres, o Visconde de Itaboraí, e Eusébio de Queirós formou a Trindade Saquarema, que durante muito tempo deu o tom do Partido Conservador. Em crítica ao Ato Adicional e às iniciativas de descentralização do poder, Uruguai atribuiu à inexperiência e à “desconfiança em relação ao poder, sem atenção à realidade brasileira” as tentativas liberais de mudanças na legislação durante o período regencial. Acreditava que era necessário realizar uma reforma centralizadora “pela necessidade de livrar o poder da tutela das facções e habilitá-lo a cumprir seus principais papéis: a manutenção da ordem pública e a proteção da segurança individual da população”.<sup>365</sup>

O segredo de uma nação forte estaria na unidade administrativa e na ordem. Para Sousa, de acordo com Gabriela Nunes Ferreira, os liberais cometiam um “erro histórico” de acreditar que “o despotismo provinha sempre de cima, do abuso da autoridade, e nunca do povo,

---

364 BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia K. M. (Org.). *Um enigma chamado Brasil. 29 intérpretes e um país*. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 12-13.

365 FERREIRA, Gabriela Nunes. *Visconde do Uruguai: teoria e prática do Estado brasileiro*. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia K. M. (Org.). *Um enigma chamado Brasil. 29 intérpretes e um país*. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 22.

independentemente de sua educação e de seus hábitos”. Realizar no Brasil reformas descentralizadoras tentando adaptar instituições estadunidenses às estruturas nacionais seria um fracasso retumbante, pois, segundo o Visconde do Uruguai, não existiriam nem as “virtudes cívicas” nem “uma homogeneidade que garantisse unidade e integração nacionais”. Neste sentido, ele criticou ferozmente a capacidade atribuída pelo Código do Processo Criminal aos juízes de paz, leigos que, por serem eleitos, estariam mais independentes do poder administrativo, sendo “os autores dos maiores arbítrios e atentados aos direitos individuais”, da mesma forma como o Ato Adicional teria criado uma “descentralização excessiva, oferecendo o poder executivo central ‘de pés e mãos atados’ às facções instaladas nas províncias”.<sup>366</sup>

Para Sousa, era evidente que promover a descentralização administrativa culminaria na anarquia e destruiria a única garantia que os cidadãos ainda tinham contra o arbítrio em suas localidades. Uma solução possível para este dilema seria melhorar a distribuição dos funcionários que agiriam como auxiliares dos presidentes de província por todos os municípios. Essa percepção tem base na ideia que o Visconde do Uruguai alimentava de que as províncias do território nacional eram menos uma unidade política do que administrativa e “embora reconhecesse que a província deveria ter alguma autonomia para gerir seus negócios, ela era concebida como o elo intermediário da grande cadeia político-administrativa que movia o Império, sob o comando do governo geral.”<sup>367</sup>

Centralizador era também o projeto civilizatório que ele defendia, posto que em sua perspectiva, “civilizar era, antes de tudo, generalizar o princípio da ordem, garantir a existência de um estado defensor dos direitos individuais, portador da ‘razão nacional’ contra as ‘vozes mesquinhas’ das localidades”, ou seja, apenas na unidade nacional os direitos individuais estariam assegurados, em detrimento dos abusos que poderiam ser perpetrados pelas lideranças locais, isoladas do poder central.<sup>368</sup> Em síntese, é possível inferir que o Visconde do Uruguai dava a entender que buscar referências em teorias políticas estrangeiras (como o liberalismo) para solucionar problemas brasileiros era infrutífero por desconsiderar as peculiaridades da realidade nacional e só poderia resultar na consolidação de estruturas locais arbitrárias e pouco preocupadas com o desenvolvimento do país. Como mostrou Gabriela Nunes, para o Visconde do Uruguai,

Na relação entre costumes e leis, a precedência cabia aos primeiros. As instituições não deveriam ser pensadas em abstrato, mas em correspondência com as condições objetivas do povo. Daí nascia a crítica à importação de ideias e instituições estrangeiras, em desacordo com a configuração social e cultural do Brasil. Nessa crítica, retomada posteriormente por diferentes autores, estava a base de um discurso eficaz, que retratava como formalistas ou idealistas os seus

---

366 Ibidem, p. 26.

367 Ibidem, p. 26-29.

368 Ibidem, p. 29.

adversários, atribuindo a si próprio o domínio da efetiva consideração da realidade brasileira.<sup>369</sup>

Com o avançar da segunda metade do século XIX, ocorreu um processo denominado por José Murilo de Carvalho de radicalização política, em que as discussões acerca da Constituição, do sistema representativo, do Poder Moderador etc., além de propostas de reforma social, apareciam com frequência inédita na imprensa, no Parlamento e nos espaços públicos. Em 1862 surgiu a Liga Progressista, união de conservadores dissidentes e liberais históricos, transformando-se dois anos depois no Partido Progressista, que seria o primeiro a publicar um programa. Também na década de 1860, mais precisamente em 1868, foi organizado o Clube Radical, que era composto por figuras que não faziam parte dos núcleos dirigentes do Partido Liberal, especialmente “jovens advogados pertencentes à geração do Segundo Reinado, que não passara pelas duras lutas regenciais” e que usava como principal veículo o jornal *Opinião Liberal*, fundado dois anos antes, apresentando em suas páginas uma lista de reformas que consideravam essenciais ao país. Carvalho apontou a inovação promovida por este grupo para a disseminação de suas ideias políticas: a organização de conferências públicas que se realizaram no Rio de Janeiro, São Paulo e Recife, ajudando a estabelecer clubes radicais em outras cidades do país, como Campinas e Vassouras.<sup>370</sup>

O autor faz ainda uma consideração bastante relevante sobre até onde teria ido a possível distinção entre aqueles que pertenciam ao Partido Liberal e aos radicais. As diferenças consistiam muito menos nos temas abordados do que no “grau de radicalização” que estavam dispostos a engendrar. Assim, é possível compreender que

Os dois grupos formularam o que se poderia chamar de um programa de ‘reformas de base’ *avant la lettre*. Parte desse programa tinha a ver com a agenda clássica do liberalismo: liberdade de culto, de ensino, de comércio; mais descentralização, menos interferência do poder central. Outra parte centrava-se em temas políticos: eleições diretas, abolição da Guarda Nacional, polícia eletiva e reformas institucionais como a abolição do Conselho de Estado e do Poder Moderador e temporariedade do Senado. Por fim, uma terceira parte girava em torno do tema social da emancipação do elemento servil, como eufemisticamente se dizia.<sup>371</sup>

O embate entre os grupos políticos superficialmente opostos – entre os exaltados e os moderados, os saquaremas e os luzias, os conservadores e os liberais – também girou em torno de temas semelhantes aos acima citados; intelectuais-políticos como Teófilo Otoni e Tavares Bastos criticavam em seus discursos e panfletos publicados em jornais desde a legislação regressista até

369 Ibidem, p. 29-30.

370 CARVALHO, José Murilo de. *O radicalismo político no Segundo Reinado*. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia K. M. (Org.). *Um enigma chamado Brasil. 29 intérpretes e um país*. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 34-36.

371 Ibidem, p. 41.

a concepção do papel do imperador, perpassando pela discussão da “emancipação do elemento servil”, mantendo basicamente a mesma crítica sobre as posições dos saquaremas ao longo das décadas, com grande ênfase a partir da década de 1860, como explicou Jeffrey Needell.<sup>372</sup> Ou seja, boa parte dos debates girava em torno dos mesmos temas, mesmo dentro de grupos políticos de espectro ideológico semelhante, tornando os rótulos partidários por vezes irrisórios diante das posturas políticas adotadas.

Não se trata aqui de desconsiderar as especificidades de cada grupo, mas é possível observar um movimento pendular nos posicionamentos da elite política nacional, de acordo com Gizlene Neder. De um lado, encontravam-se as forças conservadoras que encaminhavam projetos de reformas que visavam a centralização política e o enfraquecimento dos poderes locais, à semelhança do que foi dito acima sobre o Visconde do Uruguai. De outro, as forças liberais tinham proporcionado experiências de descentralização político-administrativa durante o período regencial que culminaram na criação da Guarda Nacional, na introdução do júri e do Juiz de paz, além do fortalecimento dos projetos que defendiam maior autonomia provincial e local. Ainda assim, segundo a autora, mesmo que vários dos políticos liberais estivessem distanciados do “conservadorismo e autoritarismo das lideranças políticas locais, a defesa da descentralização política fortalecia e possibilitava chicanas e outras práticas políticas arbitrárias de chefetes do poder local.”, como já estava sendo denunciado pelas forças conservadoras. As iniciativas para modernização do Estado brasileiro, de acordo com Neder, por vezes “embaralhavam as afiliações e as votações dos diferentes projetos, pois, em muitas circunstâncias a modernização era defendida pelos dois campos políticos adversários.”<sup>373</sup>

Se a década de 1860 foi tomada pela historiografia consultada como um ponto de virada nas discussões sobre as reformas necessárias ao Brasil, evidentemente as origens das discussões estão situadas pelo menos duas décadas antes, quando começa a se tornar perceptível a constituição de um campo político “afeito às mudanças institucionais”. Neder indicou que desde a década de 1840, “jovens políticos do Partido Conservador despontaram como lideranças legislativas e governamentais”, referindo-se a José Thomaz Nabuco de Araújo Filho (1813-1878) e José Maria Paranhos, o futuro Visconde do Rio Branco, (1819- 1880). Juntamente com Francisco Inácio de Carvalho Moreira, o Barão de Penedo (1815-1906), desenvolveriam uma série de atividades políticas e jurídicas, como a criação do Instituto dos Advogados do Brasil, em

---

372 NEEDELL, Jeffrey D. Formação dos Partidos Brasileiros: questões de ideologia, rótulos partidários, lideranças e prática política, 1831-1888. *Almanack Braziliense*. São Paulo, nº 10, p. 54-63, 2009. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/alb/article/view/11719/13492>. Acessado em 15 de fevereiro de 2018.

373 NEDER, Gizlene. 'Carretilhas' em ação: reforma e conservadorismo no Segundo Reinado. *Dimensões - Revista de História da UFES*, v. 28, 2012, p. 83-84. Disponível em <http://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/viewFile/4310/3370>. Acessado em 15 de fevereiro de 2018.

1843, e seriam convidados, anos depois (1853), a compor o Ministério no gabinete do Visconde de Paraná, o chamado Ministério da Conciliação.<sup>374</sup> A denominação se deve ao fato de cargos da administração e do Parlamento terem sido oferecidos a liberais enquanto os conservadores estavam no poder, sob os auspícios de Honório Hermeto Carneiro Leão, o Visconde (e posteriormente Marquês) de Paraná. Nabuco de Araújo, ainda chefe conservador, estava entre os que defendiam uma aproximação dos “elementos moderados dos dois partidos”.<sup>375</sup>

“Conservadores e modernos”, como são denominados por Gizlene Neder, estes jovens reformadores estiveram envolvidos em variados projetos de mudanças institucionais que visavam extinguir a conhecida prática das “carretilhas”, realizada em larga escala naquele período por todo o país: “A enorme dificuldade política colocada pelas forças que defendiam a não-mudança, a governação imperial (liberal ou conservadora), interessada em empreender reformas, adotava a prática de ir fazendo pequenas mudanças, que eram designadas de *carretilhas*.”<sup>376</sup>

Estes três personagens reuniram, segundo Neder, uma vantagem muito importante na consolidação de sua influência e protagonismo no processo de centralização e unidade política do Império: haviam nascido em províncias do Norte – Nabuco de Araújo era baiano, mas desenvolveu o início de sua vida política em Pernambuco, Carvalho Moreira era alagoano e Paranhos era baiano – mas haviam estabelecido suas carreiras políticas e redes de sociabilidade, “que passavam pelos casamentos e pela maçonaria”, articulando-se com as províncias do Sul. Constituíram, a partir de então, uma “nova geração de políticos conservadores”, caracterizados pelo “mudancismo”, que propunha reformas políticas e modernizações institucionais para o Brasil.<sup>377</sup> Carvalho Moreira, por exemplo, já em fins da década de 1840 teria defendido a instituição dos casamentos civis, tendo em vista a imigração de europeus não católicos que iriam necessitar de garantias para seus direitos civis.<sup>378</sup>

Anos depois, com as eleições de 1860 e a crise de governabilidade dos conservadores,

---

374 Ibidem, p. 85-86.

375 GOMES, Amanda Muzzi. 'O Povo e o Trono' e a iniciação de Joaquim Nabuco na vida política. *Dia-logos* (Rio de Janeiro), v. 1, 2013, p. 55. Disponível em [www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/dia-logos/article/viewFile/23280/16592](http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/dia-logos/article/viewFile/23280/16592). Acessado em 17 de fevereiro de 2018.

376 NEDER, op. Cit, 2012, p. 86.

377 Ibidem, p. 87.

378 Ibidem, p. 88. Renato Mendonça situou as primeiras discussões de Carvalho Moreira sobre casamentos civis por volta de 1848: “Na sessão de 12 de agosto, fundamenta e manda à mesa um notável projeto de lei sobre casamento civil, que foi também assinado pelo seu grande amigo e colega, João Mauricio Wanderley. O projeto chegava a ser revolucionário. Substituíu o consentimento paterno pela licença do juiz (e até do imperador em casos graves) para casar. (...) O casamento civil se fazia sentir como um imperativo de um país católico, que precisava regularizar a situação de imigrantes das mais diversas procedências e religiões. O casamento civil seria para o império a tabula rasa, onde se inscreveriam legitimados os nomes de numerosas famílias de colonos, em franca prosperidade. Entretanto, julgado o projeto como objeto de deliberação, é mandado imprimir. O coxilo do legislador fez com que o projeto dormisse para sempre”. In: MENDONÇA, Renato. *Um Diplomata na Corte da Inglaterra*. O Barão de Penedo e sua época. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942, p. 65-66. Disponível em <http://www.brasiliana.com.br/obras/um-diplomata-brasileiro-na-corte-de-inglaterra-o-barao-de-penedo-e-sua-epoca/pagina/3/texto>. Acessado em 01 de abril de 2018.

ocorreu o esfacelamento do partido, acarretando na dissidência dos conservadores herdeiros da Conciliação e aliança com os liberais históricos na chamada *Liga Progressista* e formando duas novas lideranças políticas: no Senado, Nabuco de Araújo, conservador dissidente e na Câmara, o liberal Zacarias de Góis e Vasconcelos, que alijaram do poder os demais conservadores e estabeleceram um gabinete de predominância liberal, havendo Paranhos permanecido no Partido, e Carvalho Moreira assumido uma postura de neutralidade.<sup>379</sup> Foram responsáveis também pela fundação do *Centro Liberal*, em 1868, que se tornaria “o embrião do (novo) Partido Liberal, criado no ano seguinte, cuja conformação se manteve, sem se subdividir, até o fim da Monarquia”. Nabuco de Araújo foi o redator do Manifesto do Centro Liberal, publicado em 1869, e manteve o histórico de reformista, propondo uma série de modificações estruturais para o país.<sup>380</sup>

No que se refere a essas publicações – tanto os Manifestos quanto os editoriais nos periódicos e até nas Conferências públicas –, o interessante de se observar é que, mesmo a documentação analisada mostrando que os temas discutidos por conservadores e liberais pouco permitissem inferir suas filiações, no campo da retórica, as oposições eram frequentemente usadas como artifício persuasivo para mostrar ao público quem mais defendia aspectos como modernização e garantia de direitos. Como explicou Gomes,

(...) pela própria relação dicotômica, os conceitos antitéticos assimétricos têm efeito persuasivo. Por seu valor argumentativo de fácil inteligibilidade, na medida em que os polos são mutuamente excludentes, eles foram bastante utilizados na oratória moderna, para fins de propaganda política e também em panfletos, opúsculos e artigos de jornais.<sup>381</sup>

Voltando um pouco no tempo, sobre as reformas no plano jurídico, destaca-se a reforma do Código de Processo Criminal, em 1841, que buscou assegurar maior centralização política atingindo a autonomia dos juzados de primeira instância, em especial as inúmeras atribuições do juiz de paz, como explicou Neder:

Como os liberais modificaram as atividades do juiz de paz, durante a Regência, ampliou-se ainda mais sua jurisdição penal e seus poderes de vigilância. Passaram ainda a fazer o censo (...). Os juizes de paz tinham várias obrigações. Promoviam conciliações, resolviam dúvidas sobre águas usadas na agricultura ou no minério, estradas particulares, pastos, direitos de caça e pesca; e danos causados por escravos e animais de particulares. Quando ajuntamentos públicos

379 Ibidem; Nas palavras de GOMES, op. Cit, p. 56: “A *Liga Progressista* levou adiante o ideal de harmonização dos partidos, subjacente à conciliação, mas agora sob a égide liberal. De bloco parlamentar a nova composição transformou-se no Partido Progressista, em 1864, o primeiro partido formalmente criado no Brasil. Seu programa demandava, entre outros fatores, a descentralização, tese clássica dos liberais e a responsabilidade dos ministros pelos atos do Poder Moderador. Embora nem tenha sido publicado, este foi o primeiro programa político elaborado por um partido no país.”

380 GOMES, OP. Cit., p. 58.

381 Ibidem, p. 62.

apresentavam ameaça de desordem, era obrigação do juiz de paz dispersá-los, até com a ajuda da polícia. Quando havia um crime, o juiz de paz tinha que se encarregar de reunir provas. A aplicação das posturas municipais e a prevenção e destruição de comunidades de escravos fugitivos também eram de sua competência. Ainda eram responsáveis pelos bêbados e pelas prostitutas escandalosas. Protegiam os bosques públicos e a poda ilegal dos bosques privados.<sup>382</sup>

Ao retomar uma série de atribuições dos juízes de paz, enfraquecendo sua influência e sua autoridade, o poder central visava controlar os poderes locais, sendo absolutamente essencial o controle da Polícia e da Justiça. Esse senso reformista, visando organização legislativa, profissionalização, institucionalização e modernização do campo jurídico, portanto, (para ficar em apenas um tópico) não era exclusivo dos setores liberais e não estava necessariamente vinculado ao processo de descentralização. Neder chamou atenção, inclusive, para o fato de que, posteriormente, ao longo da década de 1870, um “esforço reformador notável” pôde ser observado no Brasil, partindo de um gabinete conservador. O Visconde do Rio Branco teria encaminhado reformas que eram pauta histórica dos liberais, tais como as reformas partidária, eleitoral, administrativa, educacional e do Judiciário e um projeto de reforma política, além de levar adiante a discussão sobre a abolição da escravidão que culminaria na Lei do Ventre Livre, em 1871, dando, segundo a autora, notoriedade ao ímpeto reformador do Visconde.<sup>383</sup>

No que se refere às discussões acerca da religião do Estado e o questionamento de seus privilégios, teria havido por parte dos parlamentares uma preocupação em não enunciar suas “paixões” – “que surgiam como sinônimos do irracional, histérico” – nos debates, que eram preenchidos com citações de juristas e de códigos de países diversos, não apenas no intuito de demonstrar erudição, “mas para garantir uma posição de racionalidade, e, portanto, de verdade (absoluta), calcada numa visão de direito como superior à vida e distante da política; um direito sacralizado, infalível”.<sup>384</sup> Esta postura será muito bem exemplificada nos discursos de Nabuco de Araújo e nos textos de Augusto Teixeira de Freitas e Carlos Kórnis Totvára, personagens desta pesquisa.

Em síntese, é preciso sempre considerar que os ímpetos reformistas não foram exclusividade dos liberais nem sempre estiveram a serviço da descentralização política. A prática das carretilhas, por exemplo, ainda perduraria por longos anos e seria utilizada como uma alternativa à relutância dos poderes locais em perder sua autonomia e sua influência, especialmente no âmbito jurídico e policial, e a existência de grupos “moderno- conservadores” dos quais fazia parte Nabuco de Araújo, como explicou Neder, foi fundamental para a aplicação de algumas destas medidas reformistas ao longo do Segundo Reinado:

---

382 NEDER, op. Cit, 2012, p. 90.

383 Ibidem, p. 89-94.

384 Ibidem, p. 98.

A análise dos projetos de reformas institucionais dos “homens novos” pode nos levar a afirmar que a filiação partidária (Partido Liberal ou Partido Conservador), não era predominante para sua definição ideológica e filosófica. Muito embora a filiação partidária fosse preponderante, do ponto de vista do empoderamento (uma vez que era através dos partidos que chegavam ao poder político decisório), a rede de sociabilidade condicionou ideológica e culturalmente estes projetos. Contudo, as reformas empreendidas, especialmente a reforma judiciária, que expressava uma visão moderna e profissionalizada do campo jurídico, foram elaboradas e defendidas com insistência e persistência atravessando várias décadas da governação imperial; e sua aplicação ocorreu pela velha roldana das carretilhas, apesar da crítica a esta velha prática política conservadora. Quando aprovadas e colocadas em prática, esbarravam em permanência de longa duração do autoritarismo das oligarquias regionais e suas extensas parentelas. As novidades reformadoras quase sempre nasciam envelhecidas pelas enormes dificuldades de mudança social e política. Entretanto, a rede de sociabilidade política constituída pelos políticos moderno-conservadores garantiu a persistência de sua ação política, apesar de suas dificuldades.<sup>385</sup>

Dentro do âmbito jurídico, e também em virtude da ausência de um Código Civil, havia duas questões sobre as quais as representações diplomáticas estrangeiras pressionavam o governo imperial: a primeira era uma definição sobre a nacionalidade dos filhos dos estrangeiros que nascessem no Brasil, e conseqüentemente decisões sobre a herança e a tutela das crianças em caso de falecimento dos pais estrangeiros; a segunda era referente aos casamentos mistos – que ocorriam entre católicos e não católicos. Segundo Neder, eram questões delicadas e que provocavam grande constrangimento aos estrangeiros que moravam no Brasil e não praticavam o catolicismo, uma vez que era responsabilidade do poder eclesiástico realizar os registros civis (nascimentos, casamentos, mortes e testamentos). Os debates sobre estas questões ultrapassaram os limites dos fóruns institucionais, tais como o Parlamento e os ministérios da Justiça e do Exterior, e alcançaram as páginas de imprensa, contrapondo aqueles que acreditavam no casamento como sacramento e aqueles que buscavam modernizar a legislação e garantir direitos civis independentes da estrutura eclesiástica, como, por exemplo, no marcante episódio que envolveu Carlos Kornis Totvárád, um exilado húngaro que trabalhava no Brasil como daguerreotipista<sup>386</sup>, mas havia sido professor de Direito Penal na Universidade de Peste, e alguns intelectuais e políticos brasileiros, como o baiano Augusto Teixeira de Freitas, como veremos adiante.<sup>387</sup>

---

385 Ibidem, p. 99.

386 O Daguerreótipo compõe os processos mais antigos da fotografia, caracterizando-se por uma imagem formada numa placa de cobre protegida por um vidro, colocada em estojo, utilizado sobretudo nas décadas de 1840 e 1850. In: FERRAZ, Rosane Carmanini. *A coleção de fotografias do Museu Mariano Procópio e as sociabilidades no Brasil oitocentista*. Tese. (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2016, p. 106.

387 NEDER, Gizlene. O Daguerreotipista e os direitos: Debate sobre os Direitos Civis de Estrangeiros Residentes no Brasil em Meados do Século XIX. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 168,



A autora destacou que os casamentos – e sua dissolução – não eram os únicos pontos de tensão entre os estrangeiros e o governo brasileiro, mas representavam “o pomo da discórdia em face da modernização da legislação civil nos Oitocentos”<sup>388</sup>; a ausência de uma definição legal (a lacuna deixada pela inexistência de um Código Civil que desse conta das novas demandas já foi mencionada anteriormente) sobre os direitos dos estrangeiros gerava inúmeros prejuízos na tramitação das heranças, por exemplo, que tornavam-se motivo de reclamações por parte das legações estrangeiras ao governo imperial:

A quantidade de reclamações dirigidas ao governo brasileiro pelas legações diplomáticas pode sugerir que havia abusos de poder dos agentes do Judiciário (sobretudo dos magistrados) que eram perpetrados contra os direitos civis de estrangeiros. Contudo, tanto o acesso à Justiça quanto a correlação de força social e política da sociedade brasileira como um todo em face do poder judiciário eram bastante desfavoráveis. E os estrangeiros, sobretudo aqueles oriundos de países política e economicamente fortes como a Inglaterra e a França, tinham em seus representantes diplomáticos dois grandes aliados.<sup>389</sup>

Nabuco de Araújo foi um dos que se colocaram à frente desta discussão e tentaram maximizar as garantias dos direitos civis de estrangeiros no Brasil. Pertencendo a uma família de políticos e administradores públicos, exerceu os mesmo cargos que seu pai, baiano de mesmo nome (1785-1850): deputado geral, presidente de província, ministro da Justiça e Senador do Império. Na obra *Um Estadista do Império*, dedicada a ele por seu filho, o também político Joaquim Nabuco, foi destacada sua posição na discussão e no encaminhamento de reformas no Judiciário e na legislação civil brasileira. Como Ministro da Justiça, interagiu com diversos juristas do país, encomendando, além de diversos pareceres, o famoso Esboço do Código Civil, elaborado por Augusto Teixeira de Freitas, com quem manteve um relacionamento profissional e intelectual profícuo e por vezes contraditório.<sup>390</sup>

Um parêntese: os matrimônios, compreendidos como um sacramento, eram orientados pelas instruções contidas nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, código canônico que vigorou até o fim do período imperial. De acordo com essa legislação eclesiástica, as finalidades do matrimônio seriam a propagação humana, a manutenção da fé e a emulação da indissolubilidade do relacionamento entre Cristo e a Igreja, sendo, assim, os casais inseparáveis.<sup>391</sup> Para os muitos possíveis impedimentos para esses matrimônios, que iam desde graus de parentesco e consanguinidade, até o rapto e a impotência, passando pela disparidade de

---

p. 9-41, 2007. Disponível em [https://drive.google.com/file/d/0B\\_G9pg7CxKSsSTBZUIJiemFZMk0/view](https://drive.google.com/file/d/0B_G9pg7CxKSsSTBZUIJiemFZMk0/view). Acessado em 16 de fevereiro de 2018.

388 Ibidem, p. 10.

389 Ibidem, p. 11.

390 Ibidem, p. 12.

391 VIDE, D. Sebastião Monteiro de. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Art. 260. Senado Federal, 2007. (Ed- Fac-símile do livro impresso em São Paulo: Typographia 2 de dezembro, de Antonio Louzada Antunes, 1853), p. 108. Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/222291>. Acessado em 23 de julho de 2018.

religião, havia também as dispensas facultadas aos bispos brasileiros pelo próprio Papa, como o “Breve dos 25 anos (ou das Faculdades ou das Concessões)”, outorgado pelo Papa Pio VI, em 1796, e renovado por Pio VII, em 1822, e por Pio IX, em 1848, que garantia a possibilidade de dispensa em vários casos de impedimento matrimonial, porém com número limitado. As nascentes propostas para estabelecimento de casamento civil nesta última década, em virtude do aumento de número de casamentos entre católicos e não católicos, faziam com que o governo pressionasse ainda mais a Santa Sé, tentando conseguir mais dispensas matrimoniais para os bispos.<sup>392</sup> Ou seja, a princípio, o Estado brasileiro tentou resolver a questão com base nas dispensas papais e não através de mudanças legislativas, como já se ensejava naquele momento.

O cenário começou a mudar a partir do emblemático caso de Catharina Scheid, alemã protestante que havia se casado com um brasileiro católico, Francisco Fagundes, em 1847, e sido abandonada por ele no ano seguinte. Catharina, então, procurou as autoridades para saber como deveria proceder para desfazer seu casamento e ficar livre para casar de novo, como sua religião permitia. O pastor protestante respondeu que só poderia declarar o casamento nulo após decisão das autoridades judiciais, como na Alemanha. O Bispo do Rio, por sua vez, declarou o casamento “clandestino”, portanto, nulo, “só faltando ver o modo de tornar effectiva essa nullidade para que os *suppositos conjuges* pudessem legitimamente e não só no fôro da consciencia contrahir novas núpcias”<sup>393</sup>. A resposta da Justiça brasileira, tampouco, foi mais animadora: para Francisco, católico, o casamento sequer havia existido.

Quanto a Catharina, as nossas leis não reconhecem o casamento evangelico de Catharina, nem como contracto, porque semelhante contracto seria feito perante uma entidade, o pastor evangelico, que ellas desconhecem; nem Catharina pode provar o adulterio perante os nossos tribunaes, o adulterio sómente se prova, entre nós, perante os tribunaes ecclesiasticos para a separação do thoro e habitação, e não para dissolução do matrimonio, e perante os tribunaes criminaes pela acção criminal, que Catharina não tem, porque ella se funda no casamento celebrado segundo as nossas leis. Não ha remedio algum, portanto, para ella no nossos tribunaes, nem na nossa legislação tão pouco. A Secção não póde admittir que a supplicante vá requerer a consistorios estabelecidos fóra do Brazil ou a tribunaes estrangeiros a solução de um caso que se deu no Imperio e que póde n'elle affectar direitos civis.<sup>394</sup>

Mesmo reconhecendo que a “secularização do matrimonio como contracto, de modo que

392 SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. O matrimônio no Império do Brasil: uma questão de Estado. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 12, 2012, p. 87-88. Disponível em <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30268/15866>. Acessado em 07 de abril de 2018.

393 NABUCO, Joaquim. *Um Estadista do Império. Nabuco de Araújo. Sua vida, suas opiniões, sua época*. Tomo I. Rio de Janeiro, H. Garnier Livreiro-Editor, 1899, p. 294.

Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/179441>. Acessado em 07 de abril de 2018. Grifo do autor.

394 APUD NABUCO, op. Cit., p. 294-295.

os seus efeitos civis fossem independentes da parte religiosa seria um remedio completo, que faria desaparecer os inconvenientes ponderados, sem offender o mais levemente a religião”, o Conselho de Justiça decidiu não propor qualquer reforma na legislação, por acreditar que o país ainda não estava preparado para tais iniciativas, reservando-se a apenas sugerir que o Estado poderia “regular os casamentos dos protestantes entre si ou com catholico dando-lhe os mesmos efeitos civis; regular o registro e a prova desses casamentos, bem como do nascimento dos individuos não catholicos”, com o adicional de “regular o exercício e a administração dos cultos tolerados”, na tentativa de garantir a ordem pública e a paz social.<sup>395</sup>

Nabuco de Araújo teria ficado profundamente insatisfeito com a resposta do Conselho de Justiça, segundo seu filho e biógrafo Joaquim Nabuco. Questionando a justificativa de que não havia tribunal no país que pudesse responder ao pleito de Catharina Scheid, Nabuco de Araújo pergunta qual outro tribunal, senão o do próprio Império, seria mais legítimo:

Não ha quem julgue, diz a Secção. É bem triste e excede a toda credibilidade esta situação em que a Secção colloca a infeliz estrangeira. Ella tem direito, não póde porém recorrer aos nossos tribunaes, menos aos estrangeiros: soffra e resigne-se com a sua sorte. Isto não é po sível, não é. A verdade é a seguinte. Não temos consistorios evangelicos, que os tivessesmos? Eram incompetentes, porque a jurisdicção compete pelo direito dos protestantes aos tribunaes judiciaes nem deixaríamos que elles, compostos de estrangeiros e não tendo ainda organização legitima, julgassem questões que podem prejudicar direitos civis ... Secular como é entre os protestantes a jurisdicção em matéria de matrimonio, e competindo essa jurisdicção aos tribunaes judiciaes, a questão é de facil solução. Pódem ser os tribunaes estrangeiros? Não. Logo são os nossos tribunaes. Se os nossos tribunaes são incompetentes para resolver, rescindir, dissolver este contracto, são incompetentes para todos os outros casos em que os estrangeiros perante elles demandam a qualquer nacional ou estrangeiro. Não ha juiz incompetente para apreciar qualquer facto *per modum causee*, ou quando elle interesse á questão e é incidente. A jurisdicção dos nossos tribunaes está firmada no mesmo facto de não haver outro que julgue, de não haver jurisdicção especial a quem o negocio compita. Se Catharina tem direito, tem acção correspondente para fazel-o valer. (...)

Nenhuma duvida tenho de declarar a competenciaia dos tribunaes e juizes do Imperio para este fim.<sup>396</sup>

Nabuco de Araújo destacou que garantir direitos civis aos protestantes que casassem entre si e aos seus filhos seria relativamente fácil, mas o problema principal estava relacionado aos casamentos mistos. O jurista perguntava por que a Igreja Católica não concedia dispensas sem limitação de número, ou até mesmo por que não deixava de considerar a disparidade de religião como fator de impedimento, mas imediatamente respondeu que “a concessão seria tão exorbitante aos olhos do mundo catholico como seria temerária a proposta”, considerando que “nossos

---

395 Ibidem, p. 295-296.

396 Ibidem, p. 296-297.

habitros, nossa educaçã, os interesses estabelecidos, as prevenções, não acolheriam uma reforma radical que tornasse o casamento um contracto sem categoria ou sancção de sacramento”.<sup>397</sup>

A soluçã seria uma reforma em que o casamento civil e religioso coexistissem, sendo o civil precedente do religioso. A maior preocupaçã de Nabuco de Araújo era “dar existencia legal a estas familias, garantir os direitos civis dos esposos, dos filhos, como pertencentes á communhã brasileira, da qual não podem estar alienados por causa da religiã que seguem”. Era necessário garantir aos casamentos mistos e protestantes os mesmos efeitos civis dos casamentos feitos na religiã do Estado, tendo em vista que “o remedio do mal é aplainar as dificuldades, tornar fáceis esses casamentos”. Considerando a resistêcia da Santa Sé em tornar ilimitada e indefinida a dispensa papal sobre casamentos com disparidade religiosa, as propostas de Nabuco de Araújo giravam em torno de duas ideias básicas:

[...] distinguir o casamento evangelico e o mixto como civil e religioso, para que aquelle preceda a este, e seja logo seguido de direitos civis, ainda que se não verifique o religioso, sendo todavia indissoluvel pela parte catholica. Outra providencia essencial é declarar os nossos tribunaes competentes para julgar as questões matrimoniaes, como a nullidade, a existencia e a dissoluçã do casamento protestante, porque sem esta providencia ha denegaçã de justiça.<sup>398</sup>

Foi essa a perspectiva adotada quando resolveu redigir um projeto de lei sobre casamento civil submetido ao gabinete conservador do Marquês do Paraná, em abril de 1855, com o seguinte texto:

Art. 1º O casamento evangelico e o mixto entre catholicos e protestantes considera- se distincto, como civil e religioso.

§ 1º O civil precede ao religioso; este não pode ser celebrado senão depois daquelle, sob as penas estabelecidas no art. 147 do Codigo Criminal.

§ 2º Verificado o contracto pela fórma determinada no Regulamento do Governo, o casamento, ainda mesmo não seguido do acto religioso, surtirá todos os effeitos civis que resultam do casamento contrahido conforme o costume do Imperio.

§ 3º São competentes os Tribunaes e Juizes do Imperio para decidirem as questões da dissoluçã ou nullidade dos casamentos evangelicos e mixtos, quanto aos protestantes sómente.

§ 4º Nos casamentos mixtos os casos de divorcio serão regulados pelo Direito Canonico a respeito de ambas as partes, e o divorcio não importará nunca dissoluçã do contracto de casamento pela parte evangelica.

§ 5º O Juizo Ecclesiastico do Imperio julgará como até hoje a nullidade do casamento e o divorcio da parte catholica.

§ 6º A nullidade do contracto nos casamentos mixtos só póde ser pronunciada pelos Juizes e Tribunaes civis.

Art. 2º É o Governo autorizado:

1º Para organizar e regular o registro dos referidos casamentos, assim como dos

397 Ibidem, p. 297.

398 Ibidem, p. 298.

nascimentos que delles provierem.

2º Para permittir a instituição de Consistorios, Synodos, Presbyterios e Pastores Evangelicos, determinando as condições da sua existencia e exercicio, assim como a regra de filiação e inspecção a que ficam sujeitos.<sup>399</sup>

Fica evidente no texto – e o próprio Joaquim Nabuco chamou atenção do leitor – que não havia discussão sobre o casamento de pessoas sem religião ou adeptas de outras religiões não cristãs. O projeto era restrito aos casamentos mistos e entre protestantes.

Os pareceres sobre o projeto foram menos alarmantes do que era esperado, ao menos na interpretação de Joaquim Nabuco. Eusébio de Queirós, por exemplo, teria dito que a Igreja não pretendia criar complicações para aqueles que “não encaram no matrimonio um sacramento, nem reconhecem a autoridade da Igreja”, mas que não apoiava o casamento civil para a massa da população, pois acreditava que iria causar confusão numa massa majoritariamente católica que até pouco tempo antes só conhecia o matrimônio como sacramento. Os conselheiros sugeriram, então, algumas mudanças no projeto, como a possibilidade do casamento civil ficar restrita aos casamentos mistos e entre protestantes; outra modificação sugerida foi a de que seria admitido que os casamentos mistos continuassem a ter apenas a forma religiosa, regida pelo direito canônico, ao que Nabuco de Araújo era absolutamente contra, por acreditar na precedência do casamento civil.<sup>400</sup>

O marquês de Olinda, Pedro de Araújo Lima, defendia que o casamento civil deveria servir apenas a quem não professasse o catolicismo, ou seja, apenas entre protestantes, “por não se poder exigir d'ellas o matrimonio religioso, porque seria isto dar character de culto publico ás suas communhões”; nos casamentos mistos, era favorável a esperar as negociações com a Santa Sé caso fosse preciso fazer alguma “inovação”. A mesma percepção tiveram Caetano Maria Lopes gama, o Visconde de Maranguape, Miguel de Sousa Melo e Alvim, Antonio Paulino Limpo de Abreu, o Visconde de Abaeté, Joaquim José Rodrigues Torres, o Visconde de Itaboraí e João Paulo dos Santos Barreto, militar de carreira. Eusébio de Queirós acabou concordando com o Marquês de Olinda de que seria melhor articular com a Santa Sé a dispensa canônica, admitindo a casamento civil como uma exceção, “um mal necessário”. Joaquim Nabuco, em retrospectiva, declarou que “praticamente o Conselho de Estado é unanime em que se prefira a intervenção do Papa”. Ou seja, reformas legislativas apenas em último caso.<sup>401</sup>

O tema gerou grande comoção entre a classe política brasileira, tendo até mesmo o Imperador feito algumas considerações sobre o projeto de Nabuco de Araújo e os votos do

---

399 Ibidem, p. 298-299.

400 Ibidem, p. 299-300.

401 Ibidem, p. 302.

Conselho de Estado. Segundo citação de Joaquim Nabuco, D. Pedro II teria afirmado que

A unica doutrina, que me parece logica em todas as suas partes, é a do Codigo Civil Francez, que só dá effeitos civis ao contracto civil de casamento, e por consequencia faz preceder o casamento religioso por aquelle, separando assim o que compete ao poder civil regular do que pertence ao fôro da consciencia individual.<sup>402</sup>

Reconhecendo a fragilidade da legislação para proteger os cidadãos não católicos, incomodava a D. Pedro a indefinição sobre a questão dos casamentos, em que os cônjuges ficariam submetidos à autoridade religiosa em alguns casos e à autoridade civil em outros, a depender de sua crença, o que ele via como inconstitucional, “porque se o casamento é um acto meramente religioso deve regular-se pelos canones, se meramente civil pelas leis civis, e se religioso e civil pelos canones e leis civis, mas para todos os brasileiros”. O Imperador, então, teria sugerido alterações no projeto de lei antes de enviá-lo à Câmara, deixando claro que o faria apenas se não fosse obtido algum tipo de acordo com a Santa Sé sobre as dispensas matrimoniais. Suas sugestões, descritas por Joaquim Nabuco, tinham um cunho pontual e visavam dirimir contradições e informações ambíguas, como, por exemplo, a instituição de Consistórios, Sínodos e Presbitérios, “por causa das relações officiaes que se estabelecerão entre elles e o governo”. O Imperador destacou que

A constituição permite, com effeito, todas as religiões, mas sem nenhuma publicidade, e, quanto mais, character official, segundo o espirito de seu artigo 5º, não me parecendo procedente o argumento do Eusebio de que a nossa Constituição já reconheceu oficialmente todas as religiões; porque ella não fez senão reconhecer a possibilidade da sua existencia legal sob as condições que ella impõe.<sup>403</sup>

Tornou-se posicionamento do Conselho de Estado, a respeito dos casamentos mistos, aguardar as negociações com a Santa Sé, em busca de conseguir mais dispensas matrimoniais. Ao menos nestas primeiras iniciativas, a solução legislativa para uniões entre católicos e não católicos não foi tida como uma saída exequível. Por outro lado, acerca dos protestantes e suas uniões endogâmicas, consideravam “urgentes e essenciaes providencias legislativas para que sejam elles recebidos no Imperio, para que tenham todos os effeitos civis que pela nossa legislação competem ao casamento catholico”, incluindo a cláusula de indissolubilidade<sup>404</sup>.

Este projeto foi apresentado à Câmara em 19 de julho de 1858 pelo então Ministro da Justiça, Francisco Diogo Pereira de Vasconcelos, irmão de Bernardo Pereira de Vasconcelos, já citado neste trabalho anteriormente. A proposta foi acolhida e encaminhada às comissões de

---

402 Ibidem, p. 300.

403 Ibidem, p. 302.

404 Ibidem, p. 303.

Justiça Civil e Negócios Eclesiásticos da Câmara dos Deputados, onde o projeto seria apreciado e receberia parecer.<sup>405</sup> Segundo Ivo Pereira da Silva, as comissões eram constituídas pelos deputados Monsenhor Joaquim Pinto de Campos, L. A. Barbosa, J.J. Ferreira da Aguiar, M. P. de Souza Dantas, Antonio Pinto de Mendonça e Hermogenes Casimiro de Araujo Brunswick.<sup>406</sup>

O monsenhor Joaquim Pinto de Campos, conhecido ultramontano, foi responsável pela morosidade com que o projeto tramitou na Câmara. Apenas em agosto de 1859 as comissões apresentaram seus pareceres. A princípio, os pareceristas concordaram que a legislação era muito deficitária em relação aos casamentos dos não católicos, alegando que as leis vigentes até então seriam suficientes, uma vez que o número de não católicos era irrisório. Com a abertura dos portos e o incremento da imigração, no entanto, novas necessidades surgiram e era mister resolver a situação. Por isso, no caso de uniões protestantes não se opunham ao estabelecimento de um contrato entre as partes, uma vez que os não católicos não atribuíam ao casamento o status de sacramento. O tom mudou radicalmente quando o assunto passou a ser os casamentos mistos. As comissões se opuseram ao contrato civil envolvendo uniões entre católicos e protestantes fora do ritual católico, justificando que eram muito incomuns e que já havia um dispositivo eclesiástico – as dispensas – que suspendia os impedimentos matrimoniais em caso de disparidade de religião. O projeto foi reescrito e enviado à Câmara com muitas modificações. Ou seja, casos como o de Catharina Scheid continuariam sem solução.<sup>407</sup>

Gizlene Neder pontuou que, para entender o “quadro das subjetividades presentes no processo político-decisório e do processo de ideologização que emoldurava o campo intelectual do Direito no Brasil”, seria necessário atentar para as redes de sociabilidade universitárias, associativas, familiares, políticas, culturais etc. que foram estabelecidas por estes intelectuais. No caso do embate entre Teixeira de Freitas e Nabuco de Araújo, que veremos com pormenores no próximo capítulo, é preciso considerar que

Os impasses jurídicos e ideológicos imbricaram-se com o processo de reforma e modernização da legislação brasileira e colocaram o país numa situação difícil em termos diplomáticos. O foco na questão da condição jurídica dos direitos civis de estrangeiros residentes no Brasil, sobretudo os relacionados ao casamento de estrangeiros não católicos – mas não só (consideramos igualmente tutelas, registro de nascimento e testamentos), esbarrava em questões ideológicas afetas à religião.<sup>408</sup>

A contínua defesa do casamento como sacramento pelos católicos ultramontanos, que

---

405 SILVA, Ivo Pereira da. Do Casamento Misto ao Casamento Civil no Brasil: debates parlamentares em torno do matrimônio na segunda metade do século XIX. *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, 2015, p. 400.

406 Ibidem, nota 35.

407 Ibidem.

408 NEDER, op. Cit., 2007, p. 14.

tinham grande força e influência até pelo menos a Questão dos Bispos, sofreu com a militância dos católicos ilustrados, como Nabuco de Araújo, Tavares Bastos e o húngaro Totvárad, tanto quanto dos próprios protestantes. Os ilustrados defenderam uma solução jurídica, que passasse pelo processo de secularização dos casamentos mistos, na tentativa de evitar conflitos com as leges estrangeiras e minimizar os impactos na diplomacia imperial, além é claro, no impacto econômico no que se referia  imigração de europeus não católicos, o que indicaria, de acordo com Gizlene Neder, que

(...) as conquistas no plano jurídico (...) [dos protestantes são] muito mais como resultantes da pressão e da frca política dos diplomatas (sobretudo ingleses) sobre o governo imperial do que uma posição de tolerância religiosa. Esta posição de tolerância religiosa só vai se consolidar, no Brasil, na segunda fase do Segundo reinado, mais particularmente, depois das reformas liberais-conservadoras da década de 1870.<sup>409</sup>

É neste cenário que está inserida a contribuição de Carlos Kornis Totvárad, húngaro exilado no Brasil e naturalizado brasileiro. Tendo chegado ao Brasil em 1854, aos 32 anos, passou a trabalhar em inúmeros ofícios, sendo o principal de daguerreotipista, mas não deixou de utilizar a experiência adquirida nos anos de professor de Direito Criminal na Universidade de Peste, como já anteriormente mencionado, para fortalecer ideologicamente a possibilidade de abertura política no Brasil e do acolhimento de estrangeiros não-católicos, “interferindo diretamente”, segundo Gizlene Neder, “no contexto de formulação, debate e promulgação da lei de 11 de setembro de 1861, que instituiu o registro de casamentos, nascimentos e óbitos das pessoas que professavam religião diferente da do estado”. A regulamento desta lei, no entanto, só foi publicada em 17 de abril de 1863, quando Totvárad já havia retornado  Europa.<sup>410</sup>

A situação dos exilados políticos no Brasil no século XIX, de acordo com Neder, foi muito peculiar. A autora afirmou que o Império tomou precauções para não abrigar um grande número de exilados liberais, considerados demasiadamente politizados, mas nem as medidas preventivas foram capazes de apagar sua contribuição para a história intelectual do Brasil. Majoritariamente letrados, intelectuais e notáveis em seus países de origem, exilados como Totvárad se destacavam como frca política e ideológica.<sup>411</sup> Com a imensurável ajuda de Oliver nody (1911-1997)<sup>412</sup> e percorrendo as páginas do Correio Mercantil, foi possível rastrear os passos de Totvárad no Brasil desde a sua chegada, em 1854, até sua despedida, em 1862.

409 Ibidem, p. 18.

410 Ibidem, p. 20-21.

411 Ibidem, p. 22.

412 NODY, Oliver. Um jurista e historiador húngaro Brasil no século passado. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: IHGB. v. 316, p. 283-367, 1977. Disponível em [https://drive.google.com/file/d/0B\\_G9pg7CxKSsd3EwWXFJX1huWEU/view](https://drive.google.com/file/d/0B_G9pg7CxKSsd3EwWXFJX1huWEU/view). Acessado em 09 de março de 2018



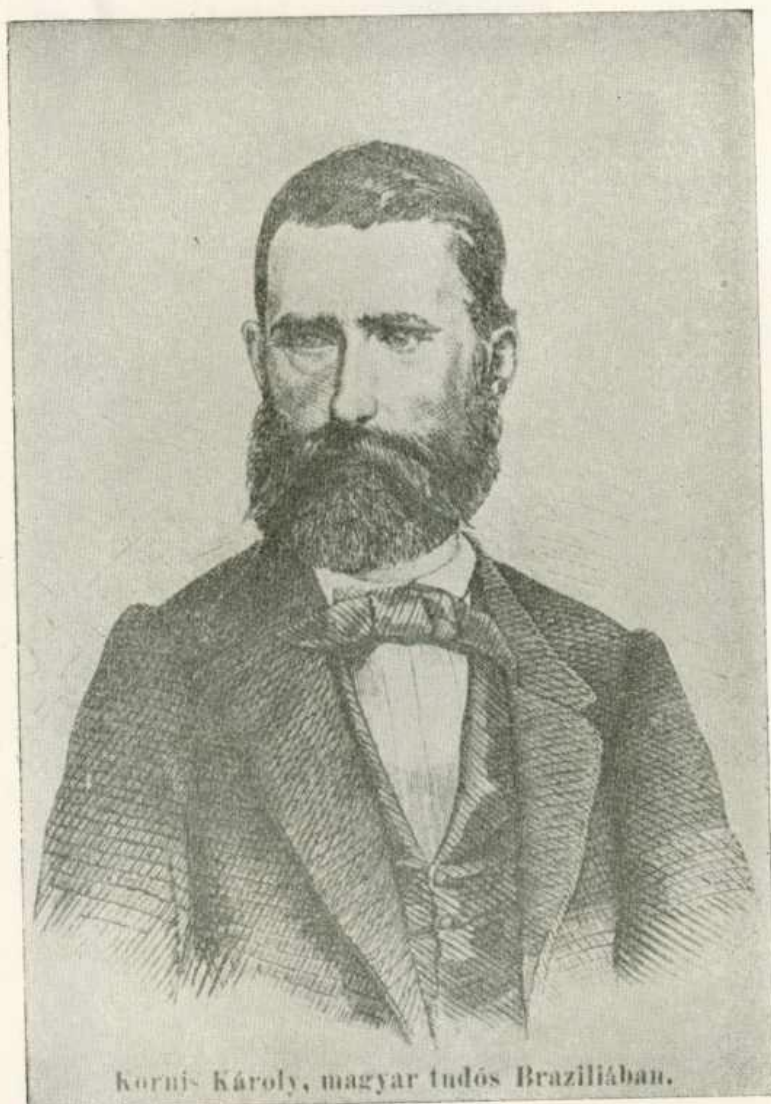


Figura 7: Carlos Kornis Totvárad. Imagem retirada do artigo de Oliver Ónody.

Nascido em família de pequena nobreza húngara, em data provável de 19 de abril de 1822, na pequena cidade de Arad, Carlos Kornis Totvárad doutorou-se em Direito pela Faculdade de Direito de Peste, em 1841, trabalhando posteriormente como educador e advogado. Casou-se em 1845 com Apolnia Kornis, tendo dois filhos, Jolantha e Geiza. Em 1848 tornou-se professor titular da cadeira de Direito Penal desta mesma universidade.<sup>413</sup> Por ocasião dos conflitos da Guerra de Independência da Hungria, foi obrigado a fugir por conta das investidas russas e austríacas, passando, entre 1850 e 1852, por Bélgica, Suíca, França e Inglaterra<sup>414</sup>, tendo partido neste ano para os Estados Unidos, onde fundou a primeira associao beneficente húngara da América do Norte e o primeiro jornal de língua húngara da América do Norte, o *Jornal dos banidos húngaros*, cujo objetivo era “informar os numerosos húngaros estabelecidos nos Estados Unidos sobre os acontecimentos na Hungria, criar oportunidades de contato na colônia húngara e cultivar a língua húngara”<sup>415</sup>. O trabalho como jornalista era insuficiente para se manter, fazendo com que Totvárad aceitasse toda sorte de trabalhos pesados, como relatou em seu diário não publicado, a que nody teve acesso:

A partir de janeiro, durante quatro meses carreguei carvão de pedra, alimentei os fornos, emassei [sic] as misturas quentes e laminei elas entre cilindros pesados. Fiz isso para que a gente não possa dizer que estou fugindo do trabalho, aceitando a primeira oportunidade de trabalho que se me ofereceu. Depois prestei servio a um daguerreotipista durante dois meses, que me ensinou este ofício. Associei-me a um tal stvan Birnyi, meu patrício, para construir uma sociedade. Ele comprou com seu dinheiro economizado o material necessário e resolvemos trabalhar e viajar dest’arte pelo mundo.<sup>416</sup>

Totvárad e seu sócio, Birnyi-Schulcz stvan, saíram de Nova York rumo ao Brasil, aonde chegaram em setembro de 1854 (ver figura 8). Abriram uma oficina de daguerreótipos no Rio de Janeiro e começaram seus trabalhos (ver figuras 9 e 10). Pouco tempo depois, porém, Birnyi ficou doente e acabou falecendo em decorrência das complicaes da tuberculose em 7 de dezembro de 1856, tendo sido enterrado no cemitério São João Batista, segundo carta que Totvárad enviou ao periódico Magyar Sajto e publicada em 20 de janeiro de 1857. Em cartas dirigidas a seu irmão, Totvárad revelou a profunda solidão em que vivia nos meses em que cuidou do amigo enfermo, sem poder trabalhar direito para ganhar sustento pelos dois e posteriormente tendo que enterrá-lo, causando-lhe grande sofrimento emocional.<sup>417</sup>

---

413 Ibidem, p. 285-286.

414 Ibidem, p. 289.

415 Ibidem, p. 290.

416 APUD NODY, op. Cit., p. 290.

417 APUD NODY, op. Cit., p. 291-292.

entre a rua da Impe-

**PEDRO N. 43**  
 doel Dias, filho do Sr.  
 de Santa Christina de  
 do Reino de Portugal,  
 um seu sobrinho.

---

**CULOS.**

Nunes.

**ENTRADAS NO DIA 11.**

**Liverpool**— 86 ds., barca hol. *Degoide Vrude*, 340 tons., m. J. H. Witt, equip. 15 : c. varios generos e fazendas a Warre Schwind e Comp.

**New-York**— 47 ds., barca amer. *Sarah Chase*, 283 tons., m. F. Osgood, equip. 9 : c. farinha e generos a Astley Wilson e Comp. ; passags. os Hungaros J. Birangi e Charles Kornis.

**Marsolha**— 73 ds., brig. sardo *Nerino*, 117 tons., m. E. Casingero, equip. 10 : c. fazendas e generos á Viuva Vinelli ; passags. os Francezes João Maria Giraud e Antonio Martin ; os Napolitanos Giuseppe Bello, Nicoláo Florenzano, Nicoláo Mide e Giuseppe Vaccano.

Figura 8: Registro da entrada de Carlos Kornis Totvárad no Brasil. Edição de 19 de setembro de 1854 do Correio Mercantil

40.

**NOVA GALERIA**  
**E OFFICINA DE DAGUERREOTIPO**  
**43 RUA DE S PEDRO 43**  
**RIO DE JANEIRO.**

Os abaixo assignados toem a honra de participar ao publico que, tendo chegado de New-York (Estados-Unidos), acabou de estabelecer uma galeria e officina de daguerreotypo no Rio de Janeiro, rua de S. Pedro n. 43.

Ve-se nessa galeria, alem dos melhores modelos neste genero, os retratos das mais illustres personagens do antigo e novo mundo, entre outros o do S. M. o Imperador do Brasil.

Os abaixo assignados, versados em sciencias e conhecendo não são a theoria como a pratica da arte de daguerreotypo, segundo todos os systemas ate hoje conhecidos, possuem em seu estabelecimento os mais perfeitos instrumentos, e asseguro ao publico que, por meio delles, em diversos estylos, tirao retratos com toda a perfeição, a saber : em stereoscopo, isto e, de maneira a apresentar a pessoa em relevo, arredondado e no seu tamanho natural ; a lapis, em plastica, em miniatura, etc., de differentes tamanhos ; encarregao-se de tirar retratos, tanto de pessoas idosas como de adultas, assim como de crianas, quando o tempo este bom, das 11 as 3 da tarde, tanto vivas como mortas ; e tirao copias em daguerreotypo de quadros, estatuas e retratos.

A galeria e officina este aberta todos os dias desde as 9 horas da manha ate as 5 da tarde.—*Biranyi e Kornis.*

**REGISTRO DO PORTO**

17. D. 10em materias para tauricar os objectos acima do encomenda, ao gosto dos freguezes ; encarregao-se de por cabello novo em escovas velhas, e fazem concertos.

**BIRANYI & KORNIS,**  
**ARTISTAS EM DAGUERREOTIPO,**  
**43 RUA DE S. PEDRO 43**

tirao retratos, segundo todos os systemas nesta arte, ate hoje conhecidos, especialmente em stereoscopo, em miniatura, etc., de differentes tamanhos, tanto de pessoas adultas como de crianas, vivas ou mortas ; fazem tambem reproduoes de vistas, estatuas, de daguerreotypo, e de quaesquer outros retratos. Encarregao-se igualmente de ensinar esta arte, tanto em theoria como em pratica.

**FIGURINO DA MODA**  
**SALA PARA CORTAR CABELLOS**

Figuras 9 e 10: Anuncios da Oficina de Daguerreotipo que Kornis manteve com seu amigo Biranyi. Recortes da Edição de 10 de dezembro de 1854 e de 05 de Agosto de 1855 do Correio Mercantil.

O daguerreótipo não foi trazido pelos dois sócios ao Brasil. Por ocasião de sua chegada, já havia cerca de oito oficinas somente no Rio de Janeiro.<sup>418</sup> A nova tecnologia causou um verdadeiro frenesi, pois acreditava-se que o que se via era um milagre da ciência, por apresentar a “verdade nua e crua”.<sup>419</sup> Tecnicamente, Ferraz explicou que “esses retratos apresentam uma imagem de ótima definição, no entanto, com uma linguagem estética bastante semelhante entre si”, pois sempre mostravam “o mesmo fundo neutro e certa economia de elementos na composição, como uma estratégia para facilitar a visualização da imagem na superfície espelhada”, dificultando determinar com precisão a autoria das imagens. Inclusive um dos trabalhos de Kornis Totvárd e Biranyi é o único que possui identificação no acervo pesquisado pela autora, o Museu Mariano Procópio, em Minas Gerais (ver figura 4). Além disso, a técnica possuía limitações tais como “o reflexo excessivo, o tempo longo de exposição e a ausência de cor, que foram sendo minimizados” com os avanços da fotografia. Ferraz explicou ainda que Biranyi e Kornis Totvárd se especializaram em daguerreótipos estereoscópicos, mas também se dedicaram à documentação, como no registro da ascensão em balão de Eduardo Heill, considerado primeiro aeronauta do Brasil, em 1855 e 1856, que infelizmente não consegui encontrar, e em algumas vistas do Rio de Janeiro, dando origem à reprodução em litografias.<sup>420</sup>

---

418 ÓNODY, op. Cit., p. 296, nota 40.

419 Ibidem, p. 108.

420 Ibidem, p. 107 e 212.





Figura 11: Homem não identificado em seu leito de morte, (c. de 1840-1850), Biranyi & Kornis. Fonte: MMP. Retirado de FERRAZ, Rosane Carmanini. A coleção de fotografias do Museu Mariano Procópio e as sociabilidades no Brasil oitocentista. 2016. Tese. (Doutorado e em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, p. 113.

Tendo voltado ao trabalho, após do falecimento do amigo e sócio, Totvárd precisou diversificar suas atividades profissionais e, além de voltar a exercer a daguerreotipia, começou a dar lições de latim, que divulgava com entusiasmo nos classificados do Correio

**CANTIL, DOMINGO 4 DE JANEIRO DE 1857.**

**CARLOS KORNIS**  
**CONHECIDO PELA SUA ARTE DE DAGUERREOTIPO**  
**E ESPECIALMENTE PELOS RÊTRATOS EM STEREOSCOPIO**

participa ao: seus conhecidos e ao muito estimavel publico que recommençou os trabalhos do seu estabelecimento, temporariamente suspensos, em consequencia do fallecimento do seu amigo e socio, o Sr. Estevão Biranyi, natural da Hungria; e que diariamente tira retratos das 9 horas da manhã até as 4 da tarde, segundo todos os sistemas, com a maior perfeição, de diferentes tamanhos, tanto de pessoas adultas como de crianças, vivas ou mortas; faz reproduções de paisagens, estatuas, e quaesquer retractos. Encarrega-se de ensinar a sua arte pela theoria e pratica. Tem um sortimento de caixas, caixinhas, quadros, *passapartous*, etc.  
 Vende machinas e quaesquer objectos pertencentes a daguerreotipo.  
 Rio de Janeiro, 21 de dezembro de 1856.

**43 Rua dos Ourives, sobrado 43**

Mercantil.

Figura 12: Anúncio publicado em 4 de janeiro de 1857, indicando o retorno à oficina de daguerreótipos após o falecimento do amigo e sócio. Recorte da edição de 4 de janeiro de 1857 do Correio Mercantil.

## Caixinhas para daguerreotypo.

Grande e variado sortimento de caixinhas americanas de todos os tamanhos e gostos, para um e dois retratos juntos; bem como, tudo quanto diz respeito a daguerreotypo; vendem-se na rua do Ouvidor n. 123, casa de J. Ruqué.

## SINTAXE LATINA.

Nos primeiros dias do mez de março proximo futuro, publicar-se-ha uma parte da grammatica latina intitulada:

### INSTITUTIONES SYNTAXEOS LATINE.

EXAUCTORIBUS CLASSICIS, OPTIMORUMQUE GRAMMATICORUM OPERIBUS EXCERPTÆ, ET AD USUM ALUMNORUM, METHODO SYNTETICO-ANALYTICA CONSCRIPTÆ.

PER

**CAROLUM KORNIS**

Ex-professorem juris universitatis hungaricæ pestiensis, acta daguerreotypistam hic loci.

PARS PRIMA

SYNTAXIS COMMUNIS.

SECTIO PRIMA

SYNTAXIS CONCORDANTIE.

Assigna-se por 1\$ cada exemplar até o fim de janeiro proximo futuro, em casa dos Srs. Laemert rua da Quitanda n. 77, loja do Sr. F. de Paula Brito, Praça da Constituição n. 64 e em casa do autor rua dos Ourives n. 43, sobrado.  
*A obra não será exposta à venda.*

CORREIO M

## EXPLICAÇÃO

DA

### GRAMMÁTICA LATINA.

Carlos Kornis, proscripto hungaro, ex-lente de direito da universidade de Pest, nesta côrte recebido e conhecido como daguerreotypista, particpa ao respeitavel publico que elle, em consequencia das solicitações feitas por alguns alumnos apaixonados pela lingua latina, decidiu-se a dar explicações de grammatica latina, na sua residencia: rua dos Ourives n. 43, sobrado, principiando no dia 20 do corrente mez, pelo systema syntetico-analytico, systema inteiramente opposto áquelle de Robertson, adoptado pelo Sr. Castro Lopes, e segundo o methodo do Sr. Manoel Alvaro, jesuita lusitano, pelos sabios da Europa reconhecido como o mais illustre e perfeito grammatico latino, de cujo abandono resultou a decadencia da nossa época a respeito da latinidade.

Carlos Kornis dará as suas explicações em latim, e não se poupará a trabalhos, a fim de que seus alumnos cheguem ao ponto do maior progresso, para podêrem escrever por si mesmos uma grammatica methodica, não só para proprio uso, mas tambem para o dos outros.

A explicação será executada em duas classes, a saber: pelos principiantes, e a outra por aquelles que já tenham os conhecimentos elementares da lingua.

Carlos Kornis, querendo concorrer, pelos seus conhecimentos adquiridos pelo seu zelo nas mais celebres escolas do seu paiz e da Allemanha, para o progresso dos alumnos, deseja evitar ao mesmo tempo a offensa das leis, e em consequencia declara que, se pelos decretos ou regulamentos a semelhante respeito fosse essa occupação reservada para alguma classe privilegiada, em quanto elle não está no gozo de privilegio algum, neste caso tomaria por sua obrigação o retirar-se do trabalho, pelo qual, no seu estado, tem só a dedicação, a consciencia e qualificação, sem privilegio para poder fazer uso della.

Rtio de Janeiro, 1º de janeiro de 1857.

Figuras 13 e 14: Anúncio da Gramática Latina e das aulas de Latim ministradas por Carlos Kornis Totvrad. Recortes das Edições de 2 e 3 de janeiro de 1857 do Correio Mercantil.



( 33 )

## COLLECCÃO DAS LEIS DO IMPERIO DO BRASIL.

1856.

TOMO 17.

PARTE 1.<sup>a</sup>SECÇÃO 15.<sup>a</sup>

DECRETO N.º 873 — de 23 de Agosto de 1856.

*Autorisa o Governo para conceder Carta de Naturalisação de Cidadão Brasileiro a varios individuos.*

Hei por bem Sanccionar, e Mandar que se execute a Resolução seguinte da Assembléa Geral Legislativa.

Art. 1.º O Governo fica autorizado para conceder Carta de Naturalisação de Cidadão Brasileiro aos subditos Portuguezes Manoel Caetano da Cunha; João Licio Borralho, Domingos Lazaro de Barros, José Maria Cardoso, Ricardo José de Amorim Vianna, Carolus Kornis de Totvárád, residentes nesta Côrte; José Maria Pestana, residente na Provincia da Parahyba do Norte; Ventura Gonsalves, residente na Villa de Benevente, Provincia do Espirito Santo; José Coutinho de Azevedo Vasconcellos, residente na Capital da Provincia da Bahia; e a Domingos Calcagno, residente na Cidade de Porto Alegre, da Provincia do Rio Grande do Sul.

Art. 2.º Ficão derogadas as Leis em contrario.

Luiz Pedreira do Coutto Ferraz, do Meu Conselho, Ministro e Secretario d'Estado dos Negocios do Imperio, assim o tenha entendido e faça executar. Palacio do Rio de Janeiro em vinte e tres de Agosto de mil oitocentos cincoenta e seis, trigesimo quinto da Independencia e do Imperio.

Com a Rubrica de Sua Magestade o Imperador.

*Luiz Pedreira do Coutto Ferraz.*

Desde que havia chegado ao Brasil, o ritmo do trabalho ia lento até que obteve a oportunidade de fotografar o Imperador em cinco ocasiões. D. Pedro II causou excelente impressão pelo domínio de vários idiomas, elegância, “aparência masculina” e pela proximidade que permitiu que Kornis e Biranyi (ainda na ativa à época) pensassem ter adquirido com a figura imperial.<sup>421</sup> Esta experiência garantiu que a clientela aumentasse exponencialmente, colocando o daguerreotipista húngaro num regime de trabalho bastante exaustivo, quase sem comer ou dormir.

Em virtude do contato e do cuidado despendido com o Biranyi durante seu período de enfermidade, Totvárad também contraiu tuberculose, o que o obrigou a abandonar o trabalho por pelo menos dois anos (1857 e 1858) e partir, depois de algum tempo, para as províncias do Norte (passou por Pernambuco e Ceará) em busca de melhorar sua saúde. Tinha a expectativa de voltar à atividade de daguerreotipista que, mesmo que exigisse bastante de suas forças, estava lhe garantindo independência financeira, como ele mesmo declarou em carta de 1856.<sup>422</sup> Durante este período de afastamento, contraiu também febre amarela, comprometendo ainda mais a pouca saúde que tinha. Tal situação o obrigou a reconhecer que não conseguiria mais exercer o ofício do daguerreótipo, tendo decidido dedicar-se a atividades científicas “no Rio de Janeiro, Pernambuco ou em qualquer outro lugar”.<sup>423</sup> Essa decisão também foi tomada em decorrência do golpe financeiro que sofreu: Tendo deixado a oficina sob os cuidados de um inglês, que nody identifica como H. Lewis sem dar maiores detalhes, Totvárad foi roubado e destituído de todo o material e equipamentos de que dispunha até então.<sup>424</sup> A junção dos acontecimentos fez com que abandonasse a daguerreotipia e se dedicasse às aulas de Latim e aos serviços de jurisperito para legates estrangeiras, em especial sobre os direitos dos colonos sobre propriedades. Enveredou também por outras atividades profissionais, tais como o envio de coleção de pássaros para a Hungria, a fim de estimular os estudos científicos sobre as espécies, e a importação de vinho húngaro, esforços que não foram bem sucedidos financeiramente.<sup>425</sup>

Sua atividade como professor foi a primeira polmica em que se envolveu no Brasil, antes do conhecido embate sobre os casamentos. Seus concorrentes brasileiros começaram uma provocação através dos jornais afirmando que Totvárad não sabia suficientemente o Latim para ser professor da língua. Debates via imprensa – em latim e em português –, como o que pode ser visto na edição de 31 de agosto de 1856 no *Correio Mercantil*, desgastavam a imagem de Kornis, que neste período ainda se dedicava  daguerreotipia e tentava aos poucos diversificar suas atividades. Neste episódio, o Dr. Antonio de Castro Lopes se dirigiu ao público em português,

---

421 NODY, op. Cit., p. 298-299.

422 Ibidem, p. 299.

423 Ibidem, p. 300.

424 Ibidem.

425 Ibidem, p. 302-303.



alegando que já havia escrito em latim anteriormente mas não precisava mostrar que sabia e queria atingir um público maior para provar que Kornis não tinha competência para ser professor de latim, “desconhec[ia] as leis da língua em que escrev[ia], e que, apesar de encher as columnas do Correio Mercantil, não sab[ia] as regras mais vulgares da grammatica”. Segundo Castro Lopes, Kornis Totvárađ não devia sequer escrever em latim, quanto mais ministrar aulas, porque escrevia num latim “macarrónico”, “bárbaro e sem elegância”, cometendo “erros crassos”. Em seguida, após mostrar pontos em que discordava de Kornis, indicando que ele lesse Cícero, finalizou seu texto dizendo que não mais se manifestaria sobre o assunto, “por ter plena certeza de que tenho cabalmente respondido, cumprindo-me declarar que apesar disto, não me considero triunphante, por não julgar victoria mostrar erros que qualquer estudante apontaria”.<sup>426</sup>

Castro Lopes (Rio de Janeiro, 1827-1901), médico de formação, já era reconhecido como exímio latinista e autor de gramática latina, além de ter atuado como teatrólogo, filólogo, poeta e professor. Foi um dos responsáveis também pela introdução da homeopatia e do espiritismo no Brasil, tendo realizados experimentos nas áreas de Astronomia e Matemática. Foi reconhecido como um sábio pelos homens de sua época: “admirado e hostilizado, passeou com sua figura de exímio conhecedor de tudo, sempre com resposta pronta, ainda que nem sempre bem fundamentada, para qualquer questão que lhe fosse formulada”. A provocação a Kornis Totvárađ não foi a única. Suas publicações e opiniões renderam “polêmicas diárias” durante o período de sua atividade profissional.<sup>427</sup>

Na edição do dia seguinte do Correio Mercantil, Kornis respondeu ao que considerou um ataque injustificável por parte de Castro Lopes e, dirigindo-se ao público, decidiu explicar o motivo do embate entre os dois. O húngaro havia feito uma crítica à obra *Epitome Historia Sacre*, “corrigida e adoptada” por Castro Lopes para ser usada nas escolas brasileiras, afirmando que o latim contido na obra não era próprio para iniciantes e que continha “erros inqualificáveis” ao que foi prontamente respondido por Lopes e demais colegas do mesmo. Afirmou que não teria qualquer problema em discutir os termos que foram contestados na obra em questão, mas não precisava necessariamente ser através das páginas de um jornal. Em crítica a seu oponente, declarou que Castro Lopes, em vez de responder à crítica, “serviu-se do procedimento de um charlatão para desviar-se da minha provocação, digna de qualquer homem de sciencia e educação, abrigou-se perante o publico, procurando fazer acreditar aquillo que deveria provar”. Totvárađ insinuou que Castro Lopes queria tomar para si todos os termos da latinidade, decidindo o que

---

426 LÍNGUA Latina. O Dr. Castro Lopes ao público. **Correio Mercantil**. Rio de Janeiro, 31 de agosto de 1856.

427 BORTOLANZA, J. . O Poeta Novilatino Carioca Antônio de Castro Lopes (1827-1901). *Humanitas* (Coimbra), Coimbra, v. LI, n.I, 1999, p. 302-303.

Disponível em [https://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas51/12\\_Bortolanza.pdf](https://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas51/12_Bortolanza.pdf). Acessado em 03 de abril de 2018.

estava correto ou não, sem considerar observações que indicavam outras formas, frases, significados e termos que ele não dominava e, por isso, resolveu partir para o ataque ao invés de responder civilizadamente. Kornis, inclusive sugeriu que o estado de alteração de Castro Lopes fosse tratado com “algum remédio homeopático”. Considerando que foi acusado de desconhecer a língua e regras gramaticais do Latim, e que não recebeu resposta ao desafio de se reunirem em algum local de comum acordo para discutirem os temas propostos, Kornis se sentiu no direito de dar a Castro Lopes a alcunha de charlatão, que se aproveitou da boa vontade do público para manchar sua reputação.<sup>428</sup> Ao finalizar o texto, justificou o fato de ter escrito em português, idioma que ainda não dominava completamente. No entanto, não apareceram erros gramaticais significativos. Kornis pareceu fluente.

É possível que tenha havido neste episódio pitadas de corporativismo entre professores brasileiros de latim e um pouco de brios afetados pelas críticas de um estrangeiro que, mesmo tendo sido professor na Hungria, era naquele momento um exilado político que lutava para sobreviver como daguerreotipista.

No início do ano seguinte, em que sua enfermidade ainda não tinha atingido um grau crítico, pôde se dedicar mais aos textos que publicava no *Correio Mercantil*, sendo possível registrar pelo menos quatro, todos relacionados à educação ou ensino de idiomas e direcionados a Alexandre José de Mello Moraes, médico e literato alagoano. No primeiro, de 28 de fevereiro de 1857, dedicou-se a fazer uma defesa do latim, enquanto idioma civilizatório; em 1 de março, decidiu abordar a importância das línguas clássicas; em 2 de março, falou sobre as diferenças entre ensino de inglês e latim; e em 3 de março fez considerações sobre a instrução pública no Brasil.<sup>429</sup> Com o passar dos meses e o agravamento da enfermidade, antes de sair do Rio de Janeiro publicou o primeiro volume de sua *Gramática Latina*, dos dias 15 a 20 de setembro.<sup>430</sup>

Em 1859, já de volta ao Rio, Kornis sofreu novo ataque na imprensa, desta vez anônimo – o texto foi assinado por Dulcamara Cornífero de trota Cavallo, com o título de “O apóstolo húngaro a todos os pipilets do universo!”. Num tom muito mais ácido e beirando a difamação, o texto queria dar a entender que era uma sátira de Kornis como autor:

#### Proclamação

Povos do Universo, fabricantes de cachaça e vinho verde, operários da santa obra dos barris, futuros habitantes da mansão dos asnos, atendei-me! Eu sou a voz dos séculos mirrhados, que veio por cima da água salgada para iluminar os

428 O daguerreotipista Kornis ao público. *Correio Mercantil*. Rio de Janeiro, 04 de setembro de 1856.

429 CARLOS Kornis ao Illm. Sr. Dr. A. J. de Mello Moraes. *Correio Mercantil*. Rio de Janeiro, 28 de fevereiro de 1857, 1º, 2 e 3 de março de 1857.

430 ÓNODY, op. Cit., p. 325.

botocudos do Novo Mundo. Eu sou o azorrague do bom senso, o D. Quixote dos velhacos, o representante mor do pedantismo; erguei-vos ao meu grito e vinde assentar-vos aqui sobre estes barris, caros ao meu estomago, para ouvir meia duzia de latinorios!

Vós que me ouvis não entendeis uma pitada de portuguez. Esta lingua bárbara, difficil aos charlatães, vai ser renovada por minha valente elocução.

Sabeis que aprendi o idioma congo e fui engraxador de botas na Universidade da Peste; ahi pilhei algumas palavras de latim macarronico; e, portanto, ó grammaticos, fugi, que o Pegaso da escola vem sentar-se entre vós! Nada ha que possa resistir à minha eloquencia: estes sertões povoados de africanos que eu vou restituir à bella vida do mato, civilisando esta barbara terra, escutão meus discursos, como seu eu fora um prodigio, um Roberto Macario!

Em breve, coroado de [ilegível] de cebolas, acompanhado por um rancho de moleques, armados de assobios, irei ao templo da Sabedoria, á casa do colega Mal das Vinhas e ahi fundarei a era de ouro dos papalvos [sic]. Oh!, notinhas do Banco, caras amigas por mim tão festejadas e tão ingratas, vós vireis então a galope para minhas tisticas algibeiras.... Ricos, rugi, mo dei vos, a vossa carteira é minha!

Estas trevas que cobrem as pestanas dos sabichões *di cá*, estes barbaros preconceitos, que os impedem de entrar na senda do iluminismo, da promiscuidade dos Mormons – o respeito estúpido que prestão ás disposições carunchosas do concilio tridentino, vão cair ante a luz de azeite dos meus syllogismos.

Em breve ranchos de Fannys, Berthas e Olgas, de cintura quadrada, pernas de grilo e pés de [ilegível], passearão pelas ruas desta babylonia, de braço dado com seus caros metades, os heroes fugitivos de Magenta, graças ás leis do matrimonio por mim ideadas! Então oh terra das bananas, tu reinarás do alto da Tijuca sobre a civilisação universal e vinhateira, e o teu exemplo será a glória de minha cachola, e a pedra iman dos espiritos obtusos, para a grande causa do charlatanismo civilisador. Salve magnânima cohorte!

Dulcamara Cornífero de trota Cavallo

Mundo da lua, 15 do mez dos gafanhotos do anno 29 de Roberto Macario.<sup>431</sup>

Neste ataque ofensivo a Kornis há muita coisa a ser destacada. Em primeiro lugar, tudo leva a crer que seus posicionamentos davam a impressão de que ele se achava superior aos brasileiros, que achava o país pouco civilizado, cheio de africanos e indígenas (“botocudos”) e com um idioma bárbaro que seria resgatado por meio de seus ensinamentos, combatendo os “charlatães”. Daí podemos destacar um segundo ponto: o uso dos termos “charlatães” e “macarronico”, usados na anterior discussão com Castro Lopes, poderiam indicar que este de fato fosse o autor deste texto tão rude, fazendo questão de não dizer que Kornis havia sido professor da Universidade de Peste, mas sim “engraxador de botas”, “pilhando algumas palavras de latim”, desconsiderando a formação acadêmica do húngaro. Outra insinuação foi a de que o único

---

431 O apostolo húngaro a todos os pipilets do universo! **Correio Mercantil**. Rio de Janeiro, 24 de agosto de 1859.

interesse de Kornis era no dinheiro dos ricos – “A vossa carteira é minha!” – apresentando-o como um avarento que estava disposto até mesmo a questionar os ensinamentos de Roma – Kornis era católico – para fazer valer seus intentos de “charlatanismo civilizador”. Por último, o autor anônimo insinuou posicionamentos sobre o casamento misto, observem-se os nomes citados – “de Fannys, Berthas e Olgas, de cintura quadrada, pernas de grilo (...)” que provavelmente já teriam sido enunciadas por Kornis desde o caso de Catarina Scheid, embora não tenham sido encontrados registros sobre este tema antes da discussão com Teixeira de Freitas.

O nome escolhido para assinar o texto também pode apontar alguma direção sobre a intenção de sua escrita. Dulcamara, segundo o dicionário, pode ser definida como uma planta do tipo “subarbusto escandente (*Solanum dulcamara*), da família das solanáceas, originária da Eurásia e do norte da África (...) com gosto inicialmente adocicado e depois amargo; seus ramos tortuosos apoiam-se nas plantas vizinhas; doce-amarga, uva-de-cão.”<sup>432</sup> Kornis foi comparado a uma planta “enganadora”: inicialmente seu sabor é doce, mas revela-se profundamente amarga com o passar do tempo. Era quase como um alerta: sua presença no Brasil, ainda mais como professor, poderia parecer inicialmente inofensiva e até benéfica; o tempo, porém, revelaria sua verdadeira face e deixaria o gosto amargo na boca dos brasileiros. “Cornífero”, por sua vez, era um adjetivo usado como sinônimo de “Chavelhudo”: “aquele que tem cornos [ou chavelhos]”, que pode tanto significar o indivíduo cuja mulher lhe é infiel quanto o próprio Diabo em si<sup>433</sup>. Se esta foi a intenção do autor anônimo, ele plantou duas terríveis ofensas a Kornis Totvrad. Por um lado, porque sua esposa se encontrava na Hungria e não há registros de contato entre os dois; e por outro porque o exilado húngaro estava sendo comparado ao próprio Diabo, um enganador, que deveria ser combatido e derrotado.

Mais uma vez a resposta de Totvrad veio na edição seguinte do jornal. Usando ironia, mas demonstrando desgaste, Totvrad pediu que o texto fosse publicado novamente, a seu pedido, uma vez que continha

[...] uma idéa elevada das bellezas da língua e literatura portugueza, apresenta uma redação tão clássica pelo estylo e pela riqueza dos conceitos, e uma engenhosidade tão sublime do espirito e caracter de seu autor, que na realidade seria uma pena e perda consideravel, se os seus illustrados leitores não tivessem a occasião de ler o tal artigo quanto mais vezes, e se elle não ficasse transmittido á posteridade em quantos mais exemplares (...)<sup>434</sup>

432 DULCAMARA. In: *Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa Michaelis*. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=dulcamara>. Acessado em 02 de abril de 2018.

433 CHAVELHUDO. In: *Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa Michaelis*. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=dulcamara>. Acessado em 02 de abril de 2018.

434 CARLOS Kornis de Totvrad á illustre redacção do “Correio Mercantil” da Côrte. *Correio Mercantil*. Rio de Janeiro, 25 de agosto de 1859.

Ónody informou que após a publicação desta declaração, Totvárád encerrou suas atividades como professor de latim. O autor fez ainda importantes considerações sobre o impacto destas polêmicas na vida de Totvárád e as razões da campanha dirigida contra ele. Em primeiro lugar, Ónody aponta a diferença de nível de ensino do latim nos dois países: “No Brasil, a supressão das excelentes escolas dos jesuítas, a tardia criação das universidades e o alto desenvolvimento do português, praticamente eliminaram o latim (...)”. Na Hungria, pelo contrário, “o latim clássico era usado quase com exclusividade, não só na igreja católica, mas por todos os órgãos públicos e na literatura científica e histórica etc.” Sendo mais utilizado, “o latim na Hungria evoluiu e se modernizou, mas de outro lado, perdeu sua pureza primitiva e clássica. A formação de Kornis era feita à base deste latim.”<sup>435</sup>

Outra razão pela qual Kornis esteve em desvantagem teria sido a limitação para conseguir fontes escritas que permitissem um contraponto melhor embasado teoricamente nas discussões linguísticas: “Basta lembrar que ele várias vezes pediu desesperadamente aos seus parentes na Hungria o envio de uma gramática latina, editada naquele país e obras clássicas em latim”. Além disso, segundo Ónody, Totvárád não soube agir com precaução, ao propor, vivendo no Brasil há apenas 2 anos, a reforma do ensino de latim, considerando que “para conhecer perfeitamente qualquer aspecto da vida de um país, o imigrante necessita de uma permanência de várias décadas”. No entanto, o que parece ter sido decisivo foi a competição profissional com os poucos professores de latim que “dominavam (...) quase monopolisticamente o restrito mercado brasileiro. Uma parte deles se revoltou e se defendeu, por todos os meios, contra a concorrência de um intruso, recém-chegado”.<sup>436</sup>

Esta longa introdução sobre a presença de Totvárád no Brasil serviu para demonstrar que seu envolvimento na discussão sobre os casamentos não foi a primeira polêmica na qual se envolveu. Ele já era figura conhecida na Corte e já havia travado intensos debates, sem que possa dizer que tenha saído vitorioso, pois, se precisou abandonar a daguerreotipia por conta da saúde, abandonou a carreira de professor de latim pela feroz campanha realizada contra ele na imprensa. Passou a ganhar a vida emitindo pareceres e fazendo consultoria jurídica especialmente para estrangeiros, tendo publicado, ainda em 1858, o primeiro volume de sua obra sobre o casamento civil.

Neste livro<sup>437</sup>, dividido em dois volumes, Totvárád se dedicou a discutir preceitos

435 ÓNODY, op. Cit., p. 327-328.

436 Ibidem.

437 TOTVÁRAD, Carlos Kornis. *O casamento civil, ou, O direito do poder temporal em negócios de casamentos: discussão jurídico-histórico-theológica em duas partes. Parte primeira Juridico-Historica*. Rio de Janeiro: Livr. Universal e E. & H. Laemmert, 1858. Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242753>. Acessado em 18 de fevereiro de 2018. Usarei aqui o formato de escrita original, incluindo o excessivo e por vezes equivocado uso de vírgulas por parte do autor.

relacionados à instituição do casamento civil na perspectiva jurídico-histórica e na perspectiva histórico-teológica. Com a intenção de dotar este trabalho de um caráter científico, fez questão de apresentar um “catálogo de autores e obras mais importantes” que foram consultadas, destacando que todas elas se encontravam na Biblioteca Pública do Império, com a exceção de algumas poucas que ele marcou com um asterisco. Numa longa introdução dedicada ao leitor, Totváraad explicou que “os casamentos constituem a base da conservação e engrandecimento da grande família do Estado, por isso a sua influencia e importancia para com o fim e prosperidade da sociedade civil é inquestionável”. Neste sentido, já como cidadão brasileiro, ele considerou sua iniciativa o trabalho de um “cidadão consciencioso, e em cumprimento de um dever de bem alta consideração”, tendo em vista que o assunto dos casamentos havia chamado a atenção do país, demandando uma “decisão definitiva” para um problema que se tornava cada dia “de maior e maior urgencia e maior necessidade”. Disse ainda que possuía experiência no assunto, por ter acompanhado discussões semelhantes na Hungria e adquirido conhecimentos teóricos e práticos, que somados ao conhecimento de diferentes idiomas e a consulta de inúmeras obras, deixaram-no à vontade para publicar suas considerações.<sup>438</sup> Justificando seu intento, afirmou que

Sou catholico, e como tal, membro da Igreja apostolica romana, mas no mesmo tempo tambem cidadão, e como tal, membro da grande família do Estado; e por isso tenho igualmente por dogma e como artigo da fé, o dar de um lado á igreja, o que é da Igreja; e de outro lado o não deixar sacrificar os direitos do cidadão e do Estado, lá, onde a lei evangélica não sómente não exige um tal sacrificio, mas pelo contrario deixa inteiramente illeso e salvo o exercicio dos mesmos direitos.<sup>439</sup>

A hipótese principal com a qual Totváraad trabalhou foi a seguinte:

(...) de um lado tema Igreja o direito de dirigir e regular a fórmula sacramental do matrimonio, enquanto elle se refere a um certo bem espiritual e herança da vida futura; e que de outro lado pelo mesmo modo compete tambem ao supremo poder do Estado, regular e dirigir ao fim da sociedade, os negocios dos casamentos, no tocante á sua forma de contracto, como acto de officio da natureza, enquanto elles constituem a condição para certos direitos e correlações sociais, herança mundana e temporal, e por isso sujeita, na sua direcção, á immediata e exclusiva disposição do imperio civil.<sup>440</sup>

O livro surgiu em meio às discussões levantadas pelo projeto de lei proposto por Nabuco de Araújo e em resposta a Joaquim Pinto de Campos, eclesiástico e político que defendia a exclusiva competência da Igreja Católica nos assuntos referentes ao matrimônio, usando a máxima “ou o direito humano ou o direito divino”, ao que Totváraad considerava uma “argumentação bem equivocada e errônea”, pedindo que “Sua Reverendíssima” fosse sincero e

---

438 Ibidem, p. VIII e IX.

439 Ibidem, p. X.

440 Ibidem.

declarasse de uma vez que a máxima seria, de fato “ou o imperio civil ou a Igreja”, por que nunca foi o direito divino que se opôs às instituições seculares e sim a Igreja. O húngaro conclamava ao religioso brasileiro que mostrasse “uma só lei divina (...) effectivamente da instituição de Jesus Christo” através da qual a Igreja tivesse recebido “em *termos expressivos*, o exclusivo direito de dirigir e regular *em tudo* os negócios de casamento”, o que, segundo ele, não havia acontecido até aquele momento. Pelo contrário, alguns “doutores da Igreja já haviam admitido ser possível separar o contrato do casamento do dogma do matrimônio”.<sup>441</sup>

A tentativa de fazer com que a autoridade da Igreja fosse superior à autoridade do Estado não soava nada razoável a Totvrad. O Monsenhor Pinto de Campos apresentava o argumento de que a Constituição já previa a tolerância de grupos religiosos não católicos, não sendo necessário rever qualquer aspecto da legislação, ao que Kornis respondeu:

O Sr. conego Campos conforme a doutrina de Perrone, aceita a palavra *tolerancia*, mas quer dar-lhe uma applicação tal, que faz desnaturalisar e inverter todo o sentido e significação da mesma; porque *ser tolerante*, quer dizer: ter a disposição de supportar a existencia de alguma coisa, que em si e por si mesma apresenta-se como um mal: mas um mal innocivo em referencia a outros. D’aqui segue-se que, quando qualquer Estado declara na sua lei fundamental ou na constituição, a tolerancia das differentes seitas religiosas, por esta declaração promette, que elle se acha disposto a supportar a existencia de differentes seitas no seu gremio, tendo por convicção, que ellas como puramente religiosas, pela sua differença do Catholicismo, em si e por si mesmas, são sómente um mal moral, mas não tambem um mal civil; e por isso julga-as compatíveis com a coexistencia social e com a realisação do fim do Estado. O Estado por esse modo recebe os diferentes sectarios como membros da grande familia civil, e não como membros da religião; e recebendo-os como membros da familia civil, é necessário que os deixe no gozo e exercicio de todos os direitos, inherentes á sua existencia civil, pois que as relações e obrigações dos sectarios como cidadãos para com o Estado, são as mesmissimas e perfeitamente identicas, com as que os Catholicos têm para com o mesmo Estado; e assim, se as suas obrigações civis são iguaes com as dos Catholicos, devem ser também iguaes os seus direitos civis com os dos Catholicos, como igualmente patriotas e cidadãos, pois que, conforme aos principios da justiça e humana, ás mesmas obrigações devem sempre corresponder os mesmos direitos.<sup>442</sup>

Ou seja, enquanto Pinto de Campos desejava que a tolerância se restringisse à permissão da presença de imigrantes e suas famílias submetidas à religião do Estado, apenas na condição de *hóspedes* do Império, Totvrad acreditava que, assim como sujeitos cumpridores de deveres para com o Estado, os estrangeiros não católicos deveriam ser também possuidores de direitos civis, e, como haviam se estabelecido com suas famílias, seria necessário adequá-los à estatura de cidadãos, indicando sua vontade de permanência nas estruturas sociais do Brasil. O mau uso do conceito de tolerância por parte do Estado, segundo Totvrad, permitiria uma série de abusos,

441 Ibidem, p. XI-XII. Grifos do autor.

442 Ibidem, p. XXVI-XXVII. Grifos do autor.

uma vez que

(...) elle proclama e abraça o principio da tolerancia, não para effectua-la conscienciosamente, mas para transforma-la e usar della como *de um meio coactivo* para a conversão dos sectarios, expondo-os á alternativa: o de soffrerem redução, e privações nos seus direitos civis, por causa da sua religião, ou não querendo soffrê-las, de mudarem a sua fé, e se converterem contra a sua vontade á religião, que o Estado lhes designa e impõe.<sup>443</sup>

Ou seja, a resistência de proporcionar uma legislação mais ampla para não católicos funcionava, segundo Kornis, como um mecanismo de coação, obrigando as pessoas a escolherem entre seus direitos civis ou sua profissão de fé religiosa. Na sua perspectiva de direitos individuais, isto era inadmissível. O Estado estaria apoiando uma espécie de “tortura moral” contra os não católicos, neste perverso intento proselitista. Num dos trechos de sua argumentação ele ironizou: “A fé destes senhores em Jesus Christo é tão grande, que não querem acreditar, que o ensino do Evangelho, os discursos sagrados, a catechização e a explicação da doutrina da Igreja fossem meios sufficientes [para] converter o mundo” ao catolicismo, fazendo com que optassem por ser “*dominadores*” ao invés de “*pregadores*”; descontentes com a honrosa missão de preparar “por meio da religião” o espírito humano para a vida futura, buscavam “dominar pela religião aqui na terra”, querendo converter a constituição e o próprio Império “em mero instrumento de seu domínio”.<sup>444</sup>

Ao iniciar o primeiro capítulo, Totvárád defendeu a tese de que um povo independente e soberano tem, entre seus direitos inerentes, a capacidade de legislar sobre todos os assuntos referentes aos atos públicos dos cidadãos. Apenas não caberia ao Estado legislar sobre atos que fossem de foro íntimo ou aqueles que, exercidos externamente, não comprometessem a paz social e a tranquilidade pública. O Estado também não deveria impor aos cidadãos obrigações “incompatíveis com a consciência e com seus sentimentos religiosos”.<sup>445</sup> E nesta última categoria de tópicos de interesse do Estado estaria o casamento, entendido

(...) em virtude do direito natural, [como] uma sociedade durável e intima, contractada entre homem e mulher, com o fim de passar a vida em completa communhão, para procrear e educar filhos, em satisfação aos sentimentos sexuaes e parentaes, que cada um tem innatos em si: e para prover assim a grande família do Estado, dos membros idôneos ou cidadãos uteis, que constituem a primeira e absoluta condição de sua existência.<sup>446</sup>

Para o autor, o casamento é um fato social de elevada importância para a sociedade e jamais seria possível asseverar que o Estado ficaria indiferente a algo que envolve “correlações e direitos de alta importância para os membros da sociedade”. Neste sentido, com a intenção de

443 Ibidem, p. XXVII. Grifos do autor.

444 Ibidem, p. XXVIII. Grifos do autor.

445 Ibidem, p. 2.

446 Ibidem, p. 4.



defender os interesses sociais, não era recomendável que a questão dos casamentos ficasse ignorada, deixando sem “prévia e devida definição, pois que, sem tal providencia, a condição de seus membros, a respeito dos mais sagrados direitos, quaes são os de familia e parentesco” ficaria totalmente “exposta ás arbitrariedades, que a cada passo ameaçarião e comprometerião a existencia e prosperidade das familias, como também o fim da grande familia do Estado.”<sup>447</sup>

Totvrad apresentou uma discussão sobre os termos que alguns escritores estavam usando para se referirem às esposas dos não católicos, chamando-as de *concubinas*. O autor criticou o uso da “palavra ignominiosa” e salientou que estas mulheres haviam se casado “em virtude da lei do direito natural e das gentes, e segundo os costumes do seu paiz e rito da sua religião, cujos casamentos, mesmo o Santissimo Papa Paulo IV (...) reconheceu como legitimos”.<sup>448</sup> Se o próprio Papa havia reconhecido a legitimidade dos casamentos realizados por grupos religiosos não católicos, quem os eclesiásticos brasileiros pensavam ser para usar a palavra concubina, claramente pejorativa, para se referir às esposas dos não católicos? Novamente o autor explicou seu ponto de vista afirmando que o que caracterizaria um casamento seria uma sociedade contratada entre homem e mulher “com caracter de duração garantida, por meio de uma promessa mutua, publica e solememente declarada e com a expressa intenção e estipulação de estabelecer entre si a intima communhão da vida”, tanto para a realização do “comercio sexual” quanto para a “procreação dos filhos”.<sup>449</sup> O mecanismo através do qual seria possível identificar se a sociedade contratada teria o caráter de casamento deveria se restringir à declaração pública de ambos os contraentes da intenção de união “com o fim de passar a sua vida na intima communhão”. Apenas este passo, “sem a affluencia de quasquer outras solemnidades” serviria para configurar o casamento, restando a quem se opusesse a tal declaração – e usasse o termo concubinato – agir somente em nome do “delirio ou malvadez”<sup>450</sup>, uma vez que “o direito (...) de ligar-se por meio de um contracto desta natureza, não é um privilegio exclusivo dos catholicos, mas sim um direito innato e inherente a cada um, e inseparavel da sua existencia”.<sup>451</sup> Portanto, o Estado deveria, no uso de sua Soberania, garantir o acesso de todas as pessoas aos seus direitos naturais, como o casamento, independentemente do pertencimento religioso, uma vez que a garantia da legitimidade dos matrimônios só traria benefícios à sociedade na organização de instituições familiares estáveis e dispostas a contribuir para o engrandecimento nacional, sendo qualquer atitude contrária, uma traição aos cidadãos, “todas as vezes que recusa dar garantias ao exercicio

---

447 Ibidem.

448 Ibidem, p. 6.

449 Ibidem, p. 7-8.

450 Ibidem, p. 8.

451 Ibidem, p. 11.

de qualquer direito natural”, e à sociedade, “não querendo dirigir o exercício de direito natural dos seus cidadãos para o fim da grande família do Estado”.<sup>452</sup>

Na perspectiva de Totvárd, qualquer pretensão de negar ao Estado a capacidade de legislar sobre casamentos seria o mesmo que “negar á sociedade o direito de sua própria conservação” e à preservação dos direitos naturais dos cidadãos – uma vez que, para ele, todas as pessoas já nasciam predispostas ao casamento e à procriação – sendo que, historicamente (segundo apontou), “(...) o direito de legislar em negocios dos casamentos acha-se em virtude da lei natural, indispensável e inseparavelmente ligado á autoridade do supremo poder temporal”, uma vez que o ato de casar implicaria num “facto exterior e condição absoluta para certos direitos e correlações sociaes, tendentes a um fim temporal, e constitue a base da organização da sociedade familiar”, não podendo ser resumido a um “acto de mero culto ou solemnidade religiosa”.<sup>453</sup>

Àqueles que antagonizavam o projeto de lei que previa a possibilidade de realização do registro civil dos casamentos por considerá-lo uma ameaça à fé católica e seus ritos, Totvárd explicou:

A lei sobre o casamento civil não quer ordenar, que o Catholico fique prohibido de contractar o casamento como Sacramento, e obrigado a contentar-se com um mero contracto natural, lavrado perante a autoridade civil. A lei nunca teve a intenção de ordenar uma cousa semelhante. São os hypocritas que procurão calumniar a lei, desfigurando-a por esta maneira, perante a massa ignorante, para fanatiza-la.<sup>454</sup>

Ou seja, não haveria qualquer alteração no Sacramento, uma vez que não era atribuição do Estado determinar o que era sacramento ou não, mas sim garantir os direitos naturais de seus cidadãos. Totvárd perguntou

Quando é que o poder temporal praticará um acto de maior violência contra os cidadãos, no caso de lhes dizer: o Estado, para assegurar os effeitos civeis do casamento para os cidadãos, declara-se contente e satisfeito, se estes contractarem o casamento como um officio da natureza, deixando assim salvo para elles o livre uso do seu direito natural, e tambem salvos os sentimentos da sua consciencia, enquanto lhes fica livre, effectuar por sua vontade o casamento tambem como Sacramento, em satisfação aos artigos da sua religião: ou antes no caso de lhes decretar, que o Estado declara-se disposto a conceder aos cidadãos os direitos temporaes, resultantes do casamento, sómente em troco e a preço de sua religiosidade, prohibindo-lhes assim o uso legitimo do seu direito natural, outr’ora reconhecido e confirmado mesmo pela divindade, a respeito do

---

452 Ibidem, p. 11-12.

453 Ibidem, p. 32-33.

454 Ibidem, p. 34.

casamento?<sup>455</sup>

Kornis destacou nesta e outras diversas vezes ao longo de seu texto que não se tratava de retirar o caráter sagrado do matrimônio para aqueles que assim o desejassem e cressem, mas que era necessário ampliar direitos para outros grupos sociais que também deveriam ser abrigados pela soberania do Estado, uma vez que

Pelo casamento civil não se procura excluir ou impedir a celebração religiosa dos casamentos; mas declara-se sómente, que os efeitos cívicos do casamento, não ficção penderes da celebração religiosa, ou intervenção do Sacerdocio, deixando-se outrossim a celebração religiosa á consciência de cada um.<sup>456</sup>

Ao argumento do Monsenhor Pinto de Campos de que “desde sempre” os casamentos foram assuntos religiosos e celebrados por religiosos, Totvárád respondeu com uma série de exemplos bíblicos, tais como o casamento de Jacó e Raquel, que se deu mediante acordo econômico entre Jacó e Labão, mesmo após ter sido enganado para casar com Lia, irmã mais velha de Raquel. Na sequencia, apresentou diversas leis regulamentares do matrimônio entre hebreus, gregos e romanos antigos para mostrar que os casamentos tinham outras características além do aspecto religioso. Até porque, como poderia haver Sacramento antes mesmo da instituição da Igreja? São questionamentos que ele apresentou para contrapor a tese de Pinto de Campos.<sup>457</sup>

Outros termos pejorativos utilizados pelos antagonistas do projeto de lei do casamento com registro civil, além do *concubinato*, foram duramente criticados por Totvárád, que defendia a manutenção de uma discussão que não utilizasse ofensas:

A Constituição do Brasil, recebendo como cidadãos do imperio, os membros também não catholicos, julgou-os dignos de serem filhos da grande familia social, e sendo assim, ninguem tem o direito de insulta-los no sanctuario do parlamento brasileiro, com a gratuita expressão de serem elles de crenças

ma

abominaveis. S. Rev. podera usar de semelhante linguagem, se a julgar conveniente, no seu pulpito sagrado, mas tem a refreiar a violencia das suas palavras, quando quizer fallar como guarda da Constituição e membro da legislação civil.<sup>458</sup>

Para Kornis, utilizar tais termos era uma tentativa de “demonstrar e corroborar a santidade do matrimonio dos catholicos” mediante a descaracterização, os insultos e as recriminações dirigidas aos casamentos dos outros grupos religiosos, produzindo uma

---

455 Ibidem, p. 36.

456 Ibidem, p. 65.

457 Ibidem, p. 77 em diante.

458 Ibidem, p. 125.

(...) agitação fanática contra o princípio e instituição do casamento civil, gritando que o poder temporal não tem o direito de regular os negócios do matrimônio para o fim do Estado, e que o tal direito por um dogma de que nem Jesus Cristo, nem os Apóstolos e primeiros Padres do Catholicismo, nem os decretos dos concílios têm e têm conhecimento algum, pertencia *em tudo* ao poder eclesiástico. Os moralistas desta categoria, para moralizar o povo, provocão-no a um desrespeito e desobediência contra a legislação civil, e contra o supremo poder do Estado, e a um ódio e exasperação contra os seus concidadãos.<sup>459</sup>

O fato da resistência à lei partir de eclesiásticos não queria dizer grande coisa para Totvárád, pois ele não os considerava portadores absolutos da moral e da verdade. Para o autor, esta era uma matéria de consciência, podendo tanto encontrar abrigo nos religiosos de coração preocupado com o bem comum, quanto ser repellido por religiosos corruptos e preocupados com seus próprios interesses. Comparando o exercício de atividades seculares e religiosas, seria possível encontrar zelo e cuidado, bem como abusos e corrupção em ambas, o que não iria desmerecer a sua necessidade para o convívio em sociedade:

Para a consciência de um magistrado honrado a sincera execução da lei civil é uma coisa tão sagrada, como é para um eclesiástico a administração de um sacramento. E para a consciência de um eclesiástico corrompido será tão pouca coisa administrar e contrariar o sacramento, como por um empregado sem consciência é pouca coisa apresentar abusos no cumprimento de seus deveres.<sup>460</sup>

Para finalizar o capítulo, Totvárád não deixou de dar uma alfinetada em Pinto de Campos, que declarava que o casamento civil não serviria para melhorar absolutamente nada na sociedade; se a instituição do casamento civil não pudesse contribuir para prevenir “abusos e seduções escandalosas, aliviando seus efeitos”, tampouco serviria para piorar “os negócios de casamento, ainda mais do que eles já se achão degenerados e corrompidos, sob a exclusiva direcção eclesiástica”.<sup>461</sup> Ou seja, a situação de imoralidade e caos social atribuída à liberação de casamentos civis tinha origem dentro do próprio monopólio religioso católico e não poderia ser atribuído a mais nenhum outro grupo além daquele que detinha a exclusividade na realização das cerimônias.

O livro II, publicado na sequência, foi dedicado a fazer uma análise histórico-teológica da questão dos casamentos, buscando comprovar que a autoridade civil sempre esteve presente na validação das uniões e que não seria o caráter religioso que garantiria a moralidade das uniões, considerando que

“a única e verdadeira causa de moralmente bom e moralmente mal é a livre vontade do homem, pela qual ele se determina de contractar ou não contractar um tal ou tal casamento, e de fazer de seu matrimônio, em referência á sua

---

459 Ibidem, p. 130.

460 Ibidem, p. 142.

461 Ibidem, p. 147.

moralidade interna individual, ou um mero paliativo, para disfarçar a sua libidinagem, e cobrir pela hypocrisia, os vícios de sua alma: ou fazer do mesmo, uma união pura e immaculada, em cumprimento do ofício da natureza, e em glorificação dos princípios da moralidade e da religião.”<sup>462</sup>

Totvárád se recusou a associar a pureza e a legitimidade das uniões a qualquer outra coisa que não fosse a livre disposição dos contraentes em viverem juntos. A cerimônia católica não estava imune de ser usada apenas como um meio de “disfarçar libidinagem”, assim como outros tipos de união poderiam sim ser estabelecidos com objetivos “imaculados” e com vistas à promoção da família e da sociedade. No fim das contas, a responsabilidade residia na “moralidade individual”, sobre a qual a Igreja não poderia pretender ter exclusividade. Além disso, não deveria ser colocado sobre o Estado o fardo de ter que “obrigar os cidadãos, por meio de leis coactivas” a terem suas uniões “meritórias perante Deus”, uma vez que ele, como católico, não deixava de acreditar nos preceitos religiosos, mas destacava que a crença era algo individual sobre o que o Estado não poderia pretender interferir nem a Igreja monopolizar. A competência da legislação civil se restringia apenas aos aspectos exteriores das uniões, tendo a obrigação de garantir que contribuíssem para “a conservação da paz, e sustentação da boa harmonia entre os cidadãos ou membros da sociedade.”<sup>463</sup> Tudo o mais estaria fora deste escopo.

Ao longo da obra, Totvárád fez questão de destacar que ao poder temporal cabia a garantia da vida, da propriedade e dos direitos dos membros da sociedade, além de “executar a justiça distributiva entre os concidadãos e os habitantes, unidos sob o mesmo dominio territorial”, sendo este fato de amplo conhecimento, o que significaria que a missão do Estado consistia em determinar, por meio de regras ou leis definitivas e explícitas, as correlações entre os homens, como membros da sociedade, – em garantir a sua vida, propriedade e direitos, e em executar e administrar a justiça distributiva em todos os casos e assumptos, que se basêem nas correlações de homem com homem, quer como concidadãos, quer como membros da grande família humanitária.<sup>464</sup>

Portanto, compreendendo que este é o papel do Estado, pretender que o mesmo esteja submetido à autoridade espiritual da Igreja nos assuntos de validade e legalidade dos casamentos – na sua “existencia como contracto” –, seria pretender restringir a discussão a uma questão de crenças, quando sua natureza seria “objecto incontestavel da sciencia, do conhecimento natural da intelligencia e sãa razão humana” e não deveria ser mistificada pela teologia nem pela “interpretação arbitrária” dos dogmas religiosos. Segundo Totvárád, esta era a intenção do cônego Pinto de Campos, que tentava “fazer dogma e mysterio do mais simples e natural conhecimento”

---

462 TOTVÁRAD, Carlos Kornis. *O casamento civil, ou, O direito do poder temporal em negócios de casamentos: discussão jurídico-histórico-theologica em duas partes. Parte Segunda Theologico-Historica*. Rio de Janeiro: Livr. Universal e E. & H. Laemmert, 1859, p. 3.

Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242753>. Acessado em 23 de fevereiro de 2018.

463 Ibidem, p. 4-5.

464 Ibidem, p. 11.

a fim de “apoderar-se em nome de Deos, de uma direção privilegiada e arbitraria dos negócios mundanos”.<sup>465</sup> Ao invés de se ocupar com a realização plena dos preceitos divinos, o cônego estaria tentando privar outros filhos de Deus de direitos naturais sobre os quais não cabia à Igreja legislar:

No entender do Sr. conego Campos e de seus sectarios, o preceito divino sobre o amor ao proximo, em referencia a não Catholicos Apostolicos Romanos, realisar-se-há pela oppressão, privando-os do direito natural de unir-se em matrimonio legal, e privando-os do gozo e exercicio de differentes direitos politicos e sociaes. Tal é por estes senhores, eminentemente catholicos, a applicação e o senso pratico do preceito *divino Tudo o que não quereis que os outros fação a vós, também não o fazeis aos outros...*<sup>466</sup>

Em pesada crítica ao papel exercido pelos religiosos nos assuntos seculares, tendo os sacerdotes maior interesse em realizar atividades em proveito do lucro, da usura e do prejuízo “dos mais fracos”, Totváraad afirmou:

O sacerdocio catholico sendo desde seculos, em maior parte, antes simples agentes do domínio papal e meros empregados de uma administração hierarchica e politica, do que prégadores da verdade evangelica e apóstolos da primitiva fé christãa, – apresenta uma vocação antes para negociar com gado, ou traficar na praça *et ubique locorum*, com apolices, com acções dos bancos, praticar o desconto das letras e cambios, exercer usura com os empréstimos, intrigar nas eleições, semear discordias entre os partidos, fomentar contendas e lutas politicas, e em geral fazer de si um instrumento para os fortes contra os fracos, negociar nas festas e fóra dellas, com as missas, discursos sagrados, procissões, casamentos, divorcios, enterros, etc., etc., do que para o zelo e missão evangelica, do que para ser apóstolo da verdade evangelica, e do que para apresentar-se como *exemplo e modelo* do amor do proximo e do amor de “Deos não de palavra, nem de lingua, mas por obra e em verdade” (I João 3:18).<sup>467</sup>

O jurista húngaro seguiu reafirmando que a legislação civil apenas regulava a forma do contrato matrimonial nos aspectos que se referiam à relação “homem e homem”, ou seja, o casal, e entre homem e sociedade, preocupando-se em garantir que os contratos fossem realizados com a segurança dos direitos individuais e dos interesses da sociedade, isto é, só poderia, da mesma forma, proibir aquilo que fosse prejudicial aos direitos individuais, naturais ou civis, e aos interesses da sociedade – “a paz e boa harmonia entre os cidadãos”. Todo o resto deixaria “livre o campo de agir a convicção individual; e deixa inteiramente illesa e salva a consciencia de cada um, em referencia á correlação espiritual, que, pelo estado matrimonial, se estabeleceu entre o homem e Deos.”<sup>468</sup>

Mais uma vez tentando chamar à razão seus interlocutores sobre o papel da liberdade

465 Ibidem, p. 16.

466 Ibidem, p. 22.

467 Ibidem, p. 50-51.

468 Ibidem, p. 64-65.

individual na questão dos matrimônios, Totvárađ sinalizou que

Todos os theologos e jurisconsultos concordão que, não é o concubito que faz as nupcias, mas sim o consentimento mútuo e a fé em casamento; se este principio é verdadeiro, deve ser verdadeiro tambem o seu opposto, a saber que: não é concubito que faz a fornicção, mas sim o intento e consentimento em fornicar. D'aqui segue-se que, se os consortes, em presença de sua consciencia e em presença de Deos, declarão o seu consentimento mutuo em casamento, a Igreja não tem nem a missão, nem o direito, de dizer que, não obstante a explicita declaração de tal mutuo consenso em casamento, o matrimonio é nullo e não existente, por causa de faltar na declaração do mutuo consenso o concurso de tal e tal solemnidade ou cerimonia. A Igreja, procurando proceder por este modo, vai nullificar a base moral das ações, que a intenção e a determinação da alma e da consciencia; e vai pôr sob jugo de considerações mundanas a actividade do espirito, fazendo dependente, a sua fé a sua intenção, de formalidades exteriores e materiaes, que só tem valor para a justiça mundana, que julga segundo as apparencias, e não para a justiça eterna, que procede segundo a actividade do espirito (...).<sup>469</sup>

É preciso destacar que, Kornis, como homem do seu tempo e como católico, deixou claro que na realização do casamento as duas coisas indispensáveis seriam o mútuo consenso dos noivos e a presença de Deus. O casamento civil laico ou de acordo com outras religiões não cristãs não era sequer uma possibilidade.

Sobre os registros dos nascimentos, Totvárađ advogou a precedência do poder temporal, alegando que a cidadania é herdada, mas o pertencimento religioso não. Portanto, ao Estado caberia regulamentar esses registros com vistas a uma melhor organização social e a garantia dos direitos sociais dos novos cidadãos, como a legitimidade e a herança, por exemplo.

O estado civil e o direito de cidadão do recém-nascido acham-se inseparavelmente ligados ao estado civil e ao direito de cidadão dos seus pais, pelo modo que não depende da vontade dos pais mudar o estado civil de sua geração recém-nascida, nem separa-la do seu próprio estado civil, nem retira-la, por uma simples declaração, do grêmio do Estado, a que elles mesmos pertencem. O caso é diferente para com a Igreja; a este respeito os pais têm a livre vontade de fazer alistar a sua geração no gremio de qualquer Igreja, por meio de sua simples declaração; porque a confissão religiosa não se transmite pelo nascimento, mas sim apresenta-se isolada e separadamente por cada individuo, pela iniciação e acesso individual no gremio de qualquer seita religiosa.<sup>470</sup>

A noção dos limites entre o poder temporal e o poder espiritual era algo que Totvárađ fazia questão de rememorar ao longo de todo o seu texto. Seria atribuição do Estado legislar sobre os casamentos porque este era um fato social que tinha implicações para muito além da religiosa, envolvendo aspectos dos direitos naturais e sociais que estavam fora da esfera de autoridade da Igreja. Se recusar a respeitar tais limites seria o mesmo que violar o princípio de Soberania do Estado. E pior (na perspectiva de Kornis), seria desobedecer aos princípios do próprio Deus e da

469 Ibidem, p. 75-76.

470 Ibidem, p. 106.

religião. Por isso, quando a Igreja procurava exercer atribuições do poder temporal, “desconhecendo os direitos da soberania nacional, e ambicionando uma autoridade em oposição e contra a vontade do poder legislativo do país” para criar leis de impedimento para matrimônios, tendo como sanção a nulidade e ilegitimidade dos mesmos, estaria em “aberta oposição com a doutrina e exemplo de Jesu Christo, querendo apoderar-se da direcção dos negocios mundanos, o que é incompatível com a sua missão.”<sup>471</sup>

Para finalizar seu livro, Totvárád apresentou um último questionamento:

Quando e onde adquirio a Igreja o direito de pretender que o Estado se julgue obrigado a distribuir os bens mundanos, segundo as condições estabelecidas pela Igreja, e não segundo as que o poder temporal quer estabelecer por si mesmo? Quem foi que revestio a Igreja do cargo de partidor e de juiz sobre os homens, pois que Jesu Christo recuou-se perante um semelhante cargo (...), e a Igreja está chamada para apresentar-se como imitador de Christo?<sup>472</sup>

Ou seja, a insistência em querer ultrapassar as fronteiras entre o poder secular e o poder temporal indicava uma progressiva deslegitimação da Igreja para seguir como representante de Cristo, posto que suas atitudes contradissem os ensinamentos que julgavam proteger. Segundo Kornis, o próprio Messias teria sabido separar as demandas do reino deste mundo e do reino celestial, não cabendo à Igreja subverter essa lógica em proveito de interesses muito pouco sagrados.

Kornis Totvárád ainda estaria envolvido em outros debates sobre o tema dos casamentos civis, publicando novos livros e voltando às polêmicas na imprensa com novos interlocutores. Este será o objetivo do próximo capítulo. No entanto, é preciso destacar que a publicação de seu primeiro livro foi o início do fim de sua estadia no Brasil. Oliver Ónody afirmou que, além da saudade da família, a perseguição que sofreu por parte do Arcebispo do Brasil e dos bispos brasileiros por ocasião da publicação do livro contribuiu decisivamente para sua saída do Brasil. O livro chegou a constar no Index do Vaticano, segundo o autor.<sup>473</sup> Ónody ainda acrescentou que

Kornis, sem experiência jornalística, sem conhecimento suficiente da língua portuguesa, do ambiente carioca, da vida pública brasileira e dos costumes arcaicos da sociedade portuguesa, começou uma atividade jornalística muito intensiva. este campo de atividade oferece inúmeros riscos e dissabores, sobretudo quando se toca em assuntos tão delicados, como casamento civil e divórcio, ou quando provocam reações motivadas por competição, como por exemplo no caso do ensino da língua latina. Estas lutas travadas nos jornais do Rio de Janeiro, certamente também, abalaram os nervos de Kornis.<sup>474</sup>

471 Ibidem, p. 118.

472 Ibidem, p. 152.

473 Não foram encontradas referências de tal inclusão.

474 Ónody, op. Cit., p. 306-307.



Poucos anos depois, Totvárad deixaria o Brasil. Para quem se naturalizou, demonstrando uma intenco de permanência indefinida e interesse de inclusão nas esferas intelectuais do país, oito anos foram suficientes, após provar da hospitalidade nacional.

Totvárad e Nabuco de Araújo, como demonstrado ao longo deste capítulo, são representantes dos primeiros esforços organizados dentro da burocracia administrativa e dos veículos de imprensa para instigar o debate sobre as liberdades religiosas no Brasil.

## 4.2 AURELIANO CÂNDIDO TAVARES BASTOS E TEÓFILO OTTONI

Notório por sua atuação política e pelas publicações polêmicas que escreveu, Tavares Bastos foi de grande relevância na disseminação de ideias acerca das liberdades civis no Brasil. Como já foi mencionado anteriormente, o Liberalismo no Brasil teve características muito particulares, tentando fazer coexistir desde o combate à dominação portuguesa e o colonialismo, a autonomia provincial e descentralização política até a manutenção do escravismo durante muitos anos. Não causava estranheza que o Liberalismo, entendido na perspectiva do acesso à propriedade, existisse alheio à concepção de democracia, ou restringindo quem seria ou não classificado como cidadão, tornando-se portador de direitos. Os limites desses direitos eram frequentemente debatidos entre os liberais e discutia-se quais os níveis ideais de intervenção do Estado sobre o direito dos proprietários, o que desembocava na discussão da escravidão e até sobre o acesso ao voto, ao exercício político em si. Os proprietários compravam os escravos com seu próprio dinheiro e eram lidos socialmente como detentores da cidadania plena. Ampliar o acesso ao voto àqueles não-proprietários subverteria a ordem e comprometeria a posição social de setores da elite.

Neste sentido, por vezes a postura dos liberais quanto ao questionamento da propriedade como legitimadora da cidadania tornava-os muito semelhantes aos conservadores. Não se quer afirmar aqui que os liberais e conservadores eram dificilmente discerníveis. Obviamente, suas pautas poderiam se encontrar em alguns momentos, mas, especialmente no que se referia à estrutura do Estado, seus posicionamentos estavam bem estabelecidos. De um lado, os saquaremas<sup>475</sup> defendiam um controle sobre a formação do Estado, com hierarquia entre os Poderes como mecanismo de garantia da ordem política. De outro lado, os luzias (entre os quais seria possível incluir Tavares Bastos) pleiteavam a consolidação de direitos civis, melhor organização dos partidos e a capacidade de representação política dos cidadãos. Para estes, os direitos civis seriam a garantia de que o Estado brasileiro era de fato uma Monarquia Constitucional. Uma síntese possível para este impasse é a fórmula em que a ampliação de direitos civis demandava uma maior “elasticidade da ordem”, o que poderia comprometê-la. Sem chegarem a um consenso, “o que se viu foi a sustentação em demasia de boa parte dos itens que compunham a agenda do Primeiro Reinado, ainda que com roupagens mais suaves”.<sup>476</sup>

O alagoano Tavares Bastos nasceu em 1839 e há poucos detalhes sobre sua infância e

---

475 Utilizando a terminologia de MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema*. 5ª ed. São Paulo: Editora Hucitec, 2004.

476 SILVA, Antonio Marcelo Jackson Ferreira da. *Tavares Bastos: biografia do liberalismo brasileiro*. Tese. (Doutorado em Ciência Política). Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005, p. 15-33.

primeira juventude. Tendo ingressado no curso de Direito de Olinda (logo em seguida transferido para Recife) aos 15 anos, por ocasião do envio de seu pai para trabalhar como juiz em São Paulo, mudou-se para a faculdade de Direito desta província, tendo se formado em 1858, aos dezenove anos, obtendo o título de Doutor no ano seguinte. Franzino, destacava-se na oratória e era reconhecido como ávido estudante. Desde antes da formatura, colaborava com periódicos da Corte, como o *Correio Mercantil*, e outros órgãos literários. Após seu período de formação superior, mudou-se para o Rio de Janeiro, assumindo um posto na Secretaria da Marinha, seu primeiro emprego. Seu início na carreira política se deu também em 1860, quando se candidatou ao cargo de deputado pelo primeiro círculo<sup>477</sup> da província de Alagoas. Eleito com maioria absoluta de votos, inicia seu mandato no ano seguinte, sendo o mais jovem de sua legislatura. O impacto da primeira experiência inspirou a escrita de diversos panfletos, posteriormente compilados no livro *Os males do presente e as esperanças do futuro*, que reúne parte de sua produção entre 1861 e 1875. Sem coragem para erguer a voz no Plenário, e usando o pseudônimo de *Um Excêntrico*, resolveu pôr na escrita suas reflexões e proposições para o Brasil.<sup>478</sup>

Este período, em que Tavares Bastos passou pelo processo de formação superior e chegou ao cargo de deputado (1854-1863), foi caracterizado por Antonio Jackson Silva como de “construção do argumento liberal”. Ainda que tivesse havido um entendimento por parte dos grupos políticos sobre a preservação da integridade e da unidade nacionais, durante a década de 1860 teria eclodido a discussão sobre a forma como o Estado brasileiro havia sido estruturado: “colocava-se em debate a existência e o funcionamento do Poder Moderador em virtude de se duvidar que no Brasil era praticado ou não um sistema parlamentar e se isto era embargado ou não pela existência de um quarto poder dentro do Estado.”<sup>479</sup> Além das críticas ao Poder Moderador e sua possível capacidade de minar as virtudes de um Estado constitucional e descentralizado, as distinções regionais ainda causavam controvérsias. Por mais que tivesse havido uma centralização nas decisões econômicas e administrativas, “a realidade cultural e seu conjunto de significados e expectativas interferiam diretamente nas eleições”, tendo impactos na atuação dos parlamentares e reafirmando as demandas locais. Na percepção de Silva, a Lei de Círculos teria ajudado a recrudescer a fragmentação dentro da Câmara dos deputados, tendo este

---

477 A Lei de Círculos foi fruto de uma reforma eleitoral ocorrida em 1855 que introduziu o voto distrital. A eleição de cada deputado seria restrita a um colégio (distrito ou círculo) e não mais ao resultado geral da votação em toda a província. “Tinha, portanto, tal mudança no sistema eleitoral, um interesse muito grande para a elite dominante simpática à proposta político-decentralizadora do poder. Para o grosso do eleitorado, aquela fração da população cujo direito de votar estava estritamente restrito às eleições primárias, a lei em nada modificava seu status político.”

In: ROSAS, S. C.. Eleição, cidadania e cultura política no Segundo Reinado. *Clio*. Série História do Nordeste (UFPE), Recife, v. 20, 2004, p. 93.

478 CHAVANTE, Esdras Cordeiro. *Do monopólio à livre concorrência: a liberdade religiosa no pensamento de Tavares Bastos (1839-1875)*. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Ciência e Letras de Assis. Universidade Estadual Paulista. Assis, 2003, p. 76-79.

479 SILVA, Antonio. op. Cit., p. 40.

processo eleitoral favorecido os interesses regionais em detrimento dos nacionais, e nem mesmo a adoção do voto censitário teria sido capaz de minar a presença cada vez mais pungente de lideranças regionais na Assembleia.<sup>480</sup>

Ainda em 1861, quando escreveu *Os males do presente e as esperanças do futuro: estudos brasileiros*<sup>481</sup>, Tavares Bastos depositou na herança portuguesa boa parte da culpa pelo “embrutecimento do Brasil, a geral depravação e bárbara aspereza de seus costumes”; a experiência de colonização teria gerado uma “ausência do que se chama espírito público e atividade empreendedora”.<sup>482</sup> A inexistência deste espírito teria comprometido a própria relação entre os poderes públicos e, por isso, a reputação que os poderes locais possuíam não seria das melhores, havendo frequentemente uma situação em que lideranças locais – que defendiam seus interesses particulares – representavam ao mesmo tempo os partidos nacionais. Ou seja, em outras palavras:

A ausência de uma distinção clara entre o particular e o geral e, conseqüentemente, de um espírito público, fez com que os interesses locais mais torpes fossem os fiéis tradutores das questões gerais: o chefe local, sendo o representante do grupo que está no poder, transformava aquilo que era um objeto pessoal em objetivo nacional frente ao grupo local. E não se tratava do uso moderado da força do Estado nas questões regionais: a mesma, quando era solicitada, acabava por pactuar com os líderes locais, isto porque (...) ela apenas poderia entrar em ação sob a coordenação ou ordens dos líderes locais.<sup>483</sup>

Além de questões relativas à estrutura do Estado, este panfleto de Tavares Bastos também procurou elogiar a recém-aprovada lei de 11 de setembro de 1861, que garantia o reconhecimento dos efeitos civis dos casamentos de pessoas não católicas<sup>484</sup>. Defensor da liberdade religiosa, para Tavares Bastos, que era declaradamente católico, não haveria relação direta entre o estabelecimento da igualdade de cultos e o arrefecimento religioso. Ao contrário, o “privilégio de um culto” é que estenderia “ao longe a sombra esterilizadora da desigualdade”, paralisando o

---

480 Ibidem, p. 47.

481 Este texto foi originalmente um panfleto publicado em 1861, antes de ser compilado no livro que levou mesmo título. Informação disponível em <http://www.brasiliana.com.br/brasiliana/colecao/obras/86/os-males-do-presente-e-as-esperancas-do-futuro-estudos-brasileiros>.

482 BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. *Os males do presente e as esperanças do futuro: estudos brasileiros*. 1ª Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939, p. 31.

Disponível em <http://www.brasiliana.com.br/obras/os-males-do-presente-e-as-esperancas-do-futuro-estudos-brasileiros/pagina/3/texto>. Acessado em 01 de fevereiro de 2018.

483 SILVA, Antonio. op. Cit., p. 55.

484 Decreto nº 1.144, de 11 de Setembro de 1861: “Faz extensivo os efeitos civis dos casamentos, celebrados na forma das leis do imperio, aos das pessoas que professarem religião diferente da do Estado, e determina que sejam regulados ao registro e provas destes casamentos e dos nascimentos e obitos das ditas pessoas, bem como as condições necessárias para que os Pastores de religiões toleradas possam praticar actos que produzão efeitos civis.” Disponível em <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1144-11-setembro-1861-555517-publicacaooriginal-74767-pl.html>.

Estado, freando seu desenvolvimento.<sup>485</sup> Seu discurso sobre a liberdade religiosa não estaria baseado em questões particulares de fé, mas estaria situado dentro de uma perspectiva bastante objetiva em relação a medidas que pudessem fomentar o progresso do Brasil. Assim, nas palavras de Esdras Chavante:

A liberdade religiosa como expressão da liberdade individual aparece em Tavares Bastos inserida em debates sobre a imigração, a constituição familiar e registro da prole, sepultamento, direito de voto e acesso a cargos públicos e demais aspectos da cidadania. Não há uma busca da liberdade pela liberdade, como afronta aos pressupostos católicos romanos ou simples apego às diretrizes liberais. Há em sua postura forte dose de pragmatismo político envolvendo-se apenas em questões das quais está convencido de sua utilidade tendo como foco o progresso, palavra que lhe é tão cara.<sup>486</sup>

A lei publicada em 1861 teria, para Tavares Bastos, duas limitações. A primeira estaria relacionada aos critérios estabelecidos para garantir legitimidade aos casamentos de não católicos: 1º, ser acompanhado de ato religioso; 2º, ser registrado; e 3º, que o pastor celebrante fosse reconhecido pelo governo. O político alegou que o ato religioso nem sempre seria “praticável”, tanto por conta dos “ritos e costumes” quanto pelo fato de, por vezes, não haver pastor que possa celebra-lo. Quanto aos costumes, escreveu que seria “uma crueldade impor o exercício de um ato religioso a quem o julga dispensável”. Quanto à ausência de sacerdotes para realizar a cerimônia, admitiu que era algo comum e que continuaria a sê-lo enquanto os nubentes morassem longe das colônias ou das grandes cidades, onde normalmente os poucos “ministros dos cultos dissidentes” se encontravam e que, por isso, os casamentos que se realizavam entre os não católicos continuariam passíveis de nulidade “e suas atrozidades conseqüências”. A preocupação demonstrada tinha uma justificativa muito clara: “(...) a lei de 1861, em grande número de casos, será mais um embaraço à imigração do que um favor; uma lei que ilude, que tem na sua letra a fórmula da liberdade, mas encerra em essência uma tirania, é odiosa.”<sup>487</sup> Estimular a vinda de imigrantes através da concessão de garantias legais.

É importante destacar que a polêmica envolvendo o registro civil de casamentos, nascimentos e óbitos envolvia questões para além do monopólio católico: estaria vinculada a um “costume” da população brasileira que nem sempre via com bons olhos as tentativas do Estado de ampliar seus horizontes de controle:

Algumas dessas iniciativas, como a do registro civil, (...) eram condição para a garantia judicial de vários direitos civis e mesmo de direitos políticos. Mas eram ao mesmo tempo mudanças que interferiam no cotidiano dos cidadãos, alteravam

---

485 BASTOS, op. Cit., p. 111.

486 CHAVANTE, op. Cit., p. 89.

487 BASTOS, op. Cit., p. 114.

comportamentos tradicionais, aumentavam o controle do governo e despertavam insegurança. Elas estendiam as malhas do governo e tiravam as pessoas de seu mundo privado, colocando-as dentro do campo da cidadania civil. Representavam a criação de cidadania de cima pra baixo. As reações a elas não podem, no entanto, ser consideradas simplesmente como recusa da cidadania. Elas eram sem dúvida recusa de uma regulação vinda de cima, sem consulta e sem respeito por costumes e valores tradicionais.<sup>488</sup>

A atuação parlamentar relacionada ao tema da liberdade religiosa foi reflexo de mudanças sociais que ocorreram a partir da segunda metade do século XIX, tanto a partir da adaptação de pautas liberais às demandas político-econômicas do Segundo Reinado, quanto de um afastamento da esfera de influência inglesa em busca do federalismo norte-americano, do surgimento de noções de modernização e progresso associados às liberdades civis, além da inserção de grupos sociais que não se submetiam à ingerência católica. Neste sentido,

Emerge nesta conjuntura o discurso sobre a liberdade religiosa, tendo o parlamento como lugar privilegiado de discussão, uma vez que é de lá que se esperavam atitudes em forma de leis. Mesmo não havendo uma efetiva polarização partidária de cunho religioso, tomou forma uma “frente parlamentar” em que o discurso pró-liberdade religiosa estava inserido na ampla luta que envolvia ideais progressistas, liberais e republicanos. Tal combinação de fatores promoveu a flexibilização que eliminou paulatinamente a maioria das barreiras propiciando o desenvolvimento de um arcabouço legal que apontava na direção de um Estado laico. A luta pela liberdade religiosa trouxe em seu bojo não apenas novos postulados e experiências de fé e prática religiosa, mas contribuiu de forma incontestável para assimilação do contingente imigrante, para o reconhecimento de direitos civis, para a separação entre Religião e Estado e a disseminação e valorização da educação formal.<sup>489</sup>

Apesar do foco deste trabalho estar relacionado à disseminação de ideias acerca da liberdade religiosa, é importante lembrar que Tavares Bastos se destacou menos por esse tema do que por seus esforços para a abertura do vale do Amazonas para a navegação internacional e a liberdade de navegação de cabotagem para embarcações estrangeiras no Brasil, ou, ainda mais especificamente, pelas iniciativas imigrantistas, uma vez que, para Tavares Bastos, “a abertura para o exterior era um fator de mudança social e a condição indispensável para abreviar o caminho do país rumo ao desenvolvimento”. Em seu entendimento, “a abertura para o exterior criava a possibilidade de se queimar etapas e de acelerar o tempo de maturação das novas sociedades do continente americano.”<sup>490</sup> Fugindo dos esquemas clássicos, Tavares Bastos apregoava uma aproximação com nações mais desenvolvidas não apenas na perspectiva

488 CARVALHO, op. Cit., 1996, p. 354.

489 CHAVANTE, Esdras Cordeiro; ROCHA, Ivan Esperança. Aspectos da construção da liberdade religiosa no Brasil. *Religare* (UFPB), v. 112, 2014, p. 359.

490 PEREIRA, Lupércio Antonio. Tavares Bastos, a imigração europeia e o lugar das ideias liberais no Brasil oitocentista. *Diálogos* (Maringá), v. 16, 2012, p. 1094.

econômica, para mera realização de acordos comerciais, mas almejava uma interação que fosse dialética, que trouxesse para o Brasil os mesmos progressos e o mesmo nível de desenvolvimento que essas outras nações tinham experimentado:

Para além das meras transações comerciais e financeiras, ele divisava na Europa excessos de capitais e de força de trabalho que poderiam vir a fecundar o desenvolvimento dos países do Novo Mundo. Ele representava a consciência de que os excessos de força gerados pelo capitalismo industrial na Europa poderiam ser um instrumento não de conservação do atraso, mas de aceleração do desenvolvimento nacional. Abrir as portas do país aos capitais e aos imigrantes europeus foi a fórmula percebida por Tavares Bastos para tirar o discurso liberal da impotência ou das limitações a que estava submetido no país até então.<sup>491</sup>

Para o político alagoano, havia uma série de impedimentos para empreender a imigração no Brasil e a existência da escravidão não seria o único nem o mais importante deles. Citando escritores europeus, ele enumerou a carestia do transporte, a diferença do clima, os costumes, a insuficiência dos meios de comunicação entre outros fatores como empecilhos para os imigrantes. A solução não estaria completamente nas mãos do governo, uma vez que Tavares Bastos imaginasse o empreendimento como da agência de empresas particulares, mas caberia ao Estado algumas providências:

A missão do governo limitar-se-ia, no exterior a engajar alguns excelentes emigrantes agricultores ou operários agrícolas, e, no interior, a desenvolver os seus núcleos coloniais. Quanto aos particulares, importem eles o que quiserem, observando as leis da polícia, à sua custa e por sua iniciativa. O favor eficaz que o governo devia fazer aos particulares, seria, em vez de tornar-se o intermediário dos seus contratos, alargar esses núcleos coloniais, centros de atração para a Europa e de expansão para o Brasil (...) <sup>492</sup>

Numa série de cartas enviadas ao jornal *Correio Mercantil* entre 1861 e 1862 usando o pseudônimo de O Solitário<sup>493</sup>, Tavares Bastos teceu diversas considerações sobre a política e economia brasileiras, incluindo a necessidade de envidar esforços imigrantistas para acelerar o desenvolvimento do Brasil. Apresentou propostas de reformas na administração pública, no ensino e nas políticas de navegação, além de apresentar motivos pelos quais o fim da escravidão seria o caminho mais viável para o país, juntamente com o estímulo à imigração e ao trabalho

491 Ibidem, p. 1096.

492 BASTOS, op. Cit., p. 69.

493 Posteriormente essas cartas foram compiladas em formato de livro. “Essa obra consiste de longos artigos publicados originalmente no jornal *Correio Mercantil* do Rio de Janeiro, entre 1861 e 1862. Sua primeira edição em forma de livro foi feita em 1862, mas continha apenas uma seleção das cartas publicadas no *Correio Mercantil*. A segunda edição veio à luz em 1863 pela Typografia da Actualidade, contendo desta vez a totalidade das cartas publicadas no referido órgão de imprensa. Há uma terceira edição em 1938 pela Companhia Editora Nacional e uma quarta edição em 1975 feita pela mesma editora, esta última em convênio com Instituto Nacional do Livro.” In: PEREIRA, op. Cit., p. 1092-1093.

livre. As razões pelas quais decidiu omitir seu nome só seriam conhecidas por ocasião da última carta publicada e pela iniciativa do editor do jornal, o também Deputado Geral Francisco Otaviano de Almeida Rosa, que revelou que, tendo sido Tavares Bastos demitido de seu cargo oficial na Secretaria da Marinha, sob alegações de incompetência, resolveu dar provas de suas qualificações e de sua instrução ao escrever sobre as questões mais importantes de seu tempo. Durante o período de sua atuação legislativa, angariou muitos desafetos poderosos, por isso, “a decisão de ocultar-se por trás de um pseudônimo serviu tanto a intenção de evitar ou retardar as reações destes, como gerou maior publicidade aos seus escritos.”<sup>494</sup>

Analisando a obra, Esdras Chavante chegou à conclusão de que Tavares Bastos tinha em mente três interlocutores diferentes. O primeiro seria o próprio editor do *Correio Mercantil*, a quem se dirigia com cordialidade e amizade, dando instruções e indicações sobre a publicação, sendo um “interlocutor real”. O segundo seriam os leitores, denominados de “interlocutores virtuais”, uma vez que não seria possível determinar quem ou quantos seriam. Eram estes a categoria que formava o “principal auditório social de sua enunciação”, e que proporcionava uma interação capaz de produzir “retomadas e aprofundamento de temas e posicionamentos”, por causa das réplicas que os leitores enviavam tanto para o próprio *Correio* quanto para outros periódicos. Por fim, o último interlocutor seria o Estado, a quem o autor procurava instigar, provocar a tomar novos rumos na sua política interna e externa e adotar, no que diz respeito ao tema da liberdade religiosa, “novos padrões e formas de regulação do sistema religioso em que fosse possível a livre convivência entre diferentes expressões religiosas.”<sup>495</sup>

O alcance dessas cartas a princípio poderia parecer bastante restrito, tendo em vista o diminuto acesso à educação formal da população em geral. No entanto, Chavante chamou atenção para o fato de que os grupos sociais que estavam de alguma forma relacionados às discussões sobre liberdade religiosa e que seriam afetados pelas decisões ou omissões do Estado, como os “políticos, sacerdotes católicos, imigrantes, ministros de outras religiões, além de representantes das diversas nações, comerciantes e letrados em geral”, tornavam o debate extenso aos “principais estratos da representação nacional”.<sup>496</sup>

Desde as primeiras cartas, Tavares Bastos deixou transparecer seu ímpeto reformista. Demonstrando confiança no papel elucidativo e combativo da imprensa, na primeira carta publicada em 19 de setembro de 1861, afirmou que “quando expira o último eco da tribuna, à imprensa cabe continuar a sua tarefa comum de combater os abusos e apontar as reformas”.<sup>497</sup> A

---

494 CHAVANTE, op. Cit., 2003, p. 96-97.

495 Ibidem, p. 97.

496 Ibidem.

497 BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. *Cartas do Solitário: Estudos sobre reforma administrativa, ensino religioso, africanos livres, tráfico de escravos, liberdade de cabotagem, abertura do Amazonas, comunicações com*



segunda carta foi dedicada a criticar a administração do Estado, que ele denominou “machina pesada que, se alguma coisa útil vem a produzir é só depois de haver atropellado e esmagado no seu andar somnolento muitos interesses individuaes e geraes”. Para o jovem autor, um dos principais problemas no país era a ausência de autonomia de seus cidadãos e um excesso de dependência, mingando as iniciativas individuais: “nos desertos da existência, não vai elle mesmo plantar a arvore que o deva abrigar: alonga os olhos e procura logo arvore copada, à cuja sombra estenda a sua barraca de viagem.” Tavares Bastos criticou ferozmente a inércia da administração pública tanto na capital do Império como nas províncias, fazendo da “fraqueza de ânimo”, do “espírito de rotina” e da “lenta marcha do serviço” os elementos mais perceptíveis das autoridades políticas no Brasil. Em sua percepção, os presidentes de província e os ministros da corte tinham em comum “a mesma pretensão (sic) a uma atividade impossivel, a mesma absorpção, a mesma concentração, a mesma perda de tempo, a mesma protelação dos negócios.”<sup>498</sup>

Exaltando os preceitos do Ato Adicional, publicado em 1834, e sua proposta de autonomia provincial, Tavares Bastos tomou o documento como a “bulla de ouro”, capaz de “lavar-nos do pecado original da nossa raça, a fraqueza, o temor e a imbecilidade”. Para ele, por causa do Ato, as províncias “brilha[ria]m no firmamento do império”, como estrelas com luz própria e não como “planetas opacos sobre que reflecte-se a esmola de luz do astro que o acaso collocou no centro”.<sup>499</sup> Considerando o processo de centralização que se seguiu à promulgação do Ato como algo pernicioso ao desenvolvimento nacional, o autor afirmou que temas como o ensino público, por exemplo, deveriam ser discutidos não apenas tendo em vista as elites urbanas próximas ao centro de poder: o acesso à educação deveria ser ampliado.

Dai ao menino da cidade e do campo a chave da sciencia e da actividade, a instrução elementar completa; daí-lhe depois as noções das sciencias phisicas; livrai-o dos mestres pedantes de latim e rhetorica, e o jovem será um cidadão útil à pátria, um industrioso, um emepresario, um machinista, como é o inglez, como é o norte-americano, como é o allemão; será um homem livre e independente, e não um desprezível solicitador de empregos públicos, um vadio, um elemento de desordem.<sup>500</sup>

Aparentemente, o discurso reformista de Tavares Bastos sobre as mudanças necessárias ao Brasil pode parecer isento das contradições das quais os liberais haviam sido acusados desde o Primeiro Reinado. No entanto, sua postura em relação à imigração e ao fim da escravidão no

*os Estados Unidos, etc.* 2ª Ed. Rio de Janeiro: Livr. Popular de A.A. da Cruz Coutinho, 1863, p. 2. Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/222265>. Acessado em 10 de fevereiro de 2018.

498 Ibidem, p. 5, 9 e 10.

499 Ibidem, p. 32.

500 Ibidem, p. 38.

Brasil está muito mais atenta com os valores da época do que de fato se percebe numa primeira leitura. De acordo com seu pensamento, nenhuma solução possível para as mazelas do Brasil estaria vinculada à mudança de perspectiva quanto à mão de obra africana já instalada no Brasil. Apenas europeus e norte-americanos teriam as condições técnicas e éticas para “melhorar” o Brasil. Na Carta IV, por exemplo, ele afirmou:

Sem os emigrantes da Alemanha e da Grã-Bretanha, nunca o Brasil progredirá; é preciso que o sangue puro das raças do norte venha disinvolver (sic) e remoçar a nossa raça degenerada. Mas, entretanto, quantas vezes encontrais (sic) na mór parte das províncias uma família de estrangeiros? Eles desembarcam, observam e passam. Não há fixal-os em uma terra sem costumes e sem luzes.<sup>501</sup>

O fim da escravidão, portanto, seria menos uma “questão de compaixão pelo oprimido” e mais uma possibilidade de “afastar os ‘prejuízos’ resultantes deste regime de trabalho”, como afirmou Celia Maria Azevedo<sup>502</sup>. Utilizando a tese da inferioridade racial dos africanos, Tavares Bastos deu a entender que o regime de trabalho escravista tinha problemas originários e inerentes à “raça” dos trabalhadores africanos, como na Carta X, em que fez uma comparação entre as províncias do Rio Grande do Sul e da Bahia quanto à predominância de negros na população:

Faça-se um paralelo entre o disinvolvimento (sic) da província da Bahia, que possuiu relativamente o maior número de negros, e do Rio Grande do Sul, que contém os maiores núcleos de colonos europeus. Enquanto a agricultura, o commercio e as rendas da primeira definham a olhos vistos, a outra prospera em tudo. (...) Cada africano que se introduzia no Brasil, além de afugentar o emigrante europeu, era, em vez de um obreiro do futuro, o instrumento cego, o embaraço, o elemento de regresso das nossas industrias. O seu papel no theatro da civilização era o mesmo do barbaro devastador das florestas virgens.<sup>503</sup>

Sobre a imigração na Bahia, é possível considerar aqui os estudos de Henrique Jorge Buckingham Lyra. De acordo com o autor, os núcleos coloniais agrícolas organizados na primeira metade do século XIX tinham por objetivo ocupar e povoar áreas desabitadas, especialmente as fronteiras, e aumentar a produção de alimentos. Constituíam um sistema baseado na pequena propriedade e no trabalho livre e eram criados através da doação de sesmarias, em regiões distantes e pouco povoadas. O autor afirmou que, ainda que o governo imperial desejasse orientar a colonização no sentido de povoamento de áreas virgens, foi pressionado pelos fazendeiros de café (paulistas) a dar à empreitada a tônica de importação de mão de obra. No entanto, para o caso específico da Bahia, os fazendeiros locais não tiveram vez nem voz, deixando todos os esforços com o governo central. Essa situação era decorrente da crise por que passava a lavoura

501 Ibidem.

502 AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda Negra, Medo Branco: O Negro no Imaginário das Elites, Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 63.

503 BASTOS, op. Cit., 1863, p. 122-123.

baiana, acentuada no pós-independência.<sup>504</sup> Assim, as colônias criadas na primeira metade do século foram todas de iniciativa oficial, duraram pouco e renderam menos ainda.

A partir de 1850, com a extinção do tráfico internacional e a promulgação da lei de terras, novas preocupações surgem na província, e o autor cita entre elas a adequação da Bahia à lógica capitalista que se disseminava: “viessem eles ou não a se dedicar ao trabalho agrícola, eram, antes de mais nada, um trabalhador livre: um consumidor em potencial”.<sup>505</sup> Houve o estímulo e propaganda tentando atrair imigrantes para a Bahia, com a justificativa oficial de que faltavam braços para a lavoura. No entanto, a gigantesca maioria desses imigrantes, ao chegarem à Bahia, era enviada para o Sul da Província ou remetida para outras províncias. Além disso, os que permaneciam se estabeleciam como pequenos proprietários, fazendo Lyra acreditar que a justificativa de falta de mão de obra não procedia ou que os grandes fazendeiros locais não se interessaram ou não dispuseram de capital para financiar o processo de transformação das relações de trabalho em suas propriedades.<sup>506</sup>

Alane Fraga questionou, no entanto, essa aparente tranquilidade dos fazendeiros baianos em relação aos colonos. De acordo com a autora, em seu estudo sobre a colônia Leopoldina, esta parecia ser um “empreendimento ambíguo”, porque preservava algumas características de colônia, uma vez que continuava cobrando subsídios do governo da Província, recebendo médicos e professores pagos pelo governo e educando seus filhos na língua alemã e no protestantismo; no entanto, também se portava como um empreendimento particular, utilizando escravos e desafiando autoridades locais, o que causou tensões e enfrentamentos.<sup>507</sup>

Fraga afirmou que diversas petições foram enviadas ao cônsul da Suíça, provenientes de delegados, juízes de paz, juízes de direito e demais proprietários, se queixando dos colonos estrangeiros e chamando-os de “usurpadores de suas terras”. Já foi mencionado anteriormente que esses cargos eram ocupados pela influência direta das elites regionais, que nomeavam figuras vinculadas a seu horizonte de clientes. Se essas pessoas manifestavam abertamente seu incômodo com a presença de estrangeiros, a elite política baiana não estava alheia, ainda que não manifestasse abertamente oposição a essas iniciativas. Os baianos acusavam os estrangeiros de tomarem as matas de Vila Viçosa (próxima a Caravelas – Sul da Bahia, horizonte de pesquisa da autora), privando-os de as lavrarem; além disso, estariam introduzindo “costumes não adequados

---

504 LYRA, Henrique Jorge Buckingham. *Colonos e Colônias, uma avaliação das experiências de colonização agrícola na Bahia na segunda metade do século XIX*, Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1982, p. 18-24.

505 Ibidem, p. 69-70.

506 Ibidem, p. 127-128.

507 CARMO, Alane Fraga do. *Colonização e escravidão na Bahia: a Colônia Leopoldina, 1850-1888*. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2010, p. 18.

a este país”, ao que tudo indica, uma referência ao protestantismo.<sup>508</sup>

As reclamações na esfera política nacional não demoraram a aparecer. Cleiton Jones afirmou que as colônias criadas no Brasil entre as décadas de 1860-1870 representaram enorme despesa para o governo sem, contudo, alcançarem resultados satisfatórios. Segundo o autor, tal situação foi criticada por políticos que “viam no programa de colonização imperial verbas excessivas que favoreciam principalmente as províncias meridionais.”<sup>509</sup>

Isso não quer dizer que outras iniciativas para atrair imigrantes estrangeiros para a Bahia não foram tomadas nos anos seguintes. Ao longo do século XIX, inúmeros empreendimentos organizados por estrangeiros se estabeleceram na Província. Contudo, que tipo de benefício político e econômico eles trouxeram consigo já é outra história.

Celia Azevedo fez a imprescindível tarefa de alertar sobre a associação explícita que foi feita entre “os males da escravidão e a inferioridade racial do negro”. A autora fez uma crítica certeira ao fato de que boa parte da historiografia tradicional tratava a questão da transição de mão obra escrava para mão de obra assalariada ignorando a “questão racial subjacente e que em seu tempo teve um lugar privilegiado entre as motivações imigrantistas”:

Assim, tornou-se lugar-comum pensar a escravidão como um regime irracional, por ser trabalho forçado, em contraposição à racionalidade do trabalho livre, racional porque em liberdade. (...) Mas, para além desta argumentação puramente liberal, é preciso lembrar que os reformadores que no século passado se viram às voltas com uma tal questão bebiam também das fontes recém abertas pelos teóricos das raças humanas e das aptidões naturais. Portanto, argumentos liberais e raciais convergiam para que a suposta irracionalidade da escravidão fosse explicada tanto em termos do caráter compulsório de seu regime de trabalho quanto pela inferioridade racial dos escravos africanos.<sup>510</sup>

O ímpeto imigrantista de Tavares Bastos era exemplificado por uma defesa feroz do homem branco e dos inúmeros benefícios que este traria ao país por ocasião da concessão de melhores condições de vida. Se tivesse que haver uma disputa entre as qualidades do homem branco e do homem negro, para ele jamais poderia haver um resultado distinto do que o que ele apontava:

O homem livre, o homem branco, sobretudo, além de ser muito mais inteligente que o negro, que o africano boçal, tem o incentivo do salário que percebe, do proveito que tira do serviço, da fortuna enfim (sic) que pôde acumular a bem de sua família. Há entre esses dous extremos, pois o abysmo que separa o homem do bruto. É facto, que a sciencia afirma de um modo positivo. Assim, podemos calcular que, si obtivéssemos no tempo do traffico um numero de emigrantes

508 Ibidem, p. 35.

509 JONES, Cleiton Melo. “*Vem aí a imigração*”: expectativas, propostas e efetivações da imigração na Bahia (1816-1900). Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2014, p. 48.

510 AZEVEDO, op. Cit., p. 64.

européus igual á metade dos negros importados, teríamos a certeza de que aqueles produziriam tanto como estes.<sup>511</sup>

Tavares Bastos chegou a afirmar que a “emigração africana” e até mesmo de coolis (indianos) e chineses era uma perda de tempo inadmissível, pois já estaria mais do que estabelecido que os trabalhadores mais produtivos eram, sem dúvidas os europeus, especialmente os alemães. Longe de ser uma voz solitária quando o tema eram os esforços imigrantistas, Tavares Bastos encontrou eco em escritos como o de Menezes e Souza, autor de um livro chamado *Theses sobre a Colonização do Brazil* (1875), em que o autor apresentou argumentos muito semelhantes a favor da imigração alemã para o Brasil, em detrimento de outros grupos e em detrimentos dos africanos e seus descendentes no Brasil. Alexandre Bueno, estudioso dessa obra, afirmou que, na perspectiva de Menezes e Souza,

A duratividade do fazer do imigrante chinês é bastante curta, sendo equivalente à do indiano. Além disso, (...) o imigrante chinês não aceitaria qualquer tentativa de manipulação, na medida em que só realizaria o trabalho no limite do que ele considerava suportável, ao contrário do que parece ser o esforço contínuo voltado ao trabalho que caracterizaria o trabalhador alemão. Em resumo, os imigrantes asiáticos seriam sujeitos átonos, com pouco vigor e dedicação para o trabalho por conta de sua disposição passional. Modalmente, pela alteração de humor apontada anteriormente, podemos dizer que os asiáticos são mais orientados pelo querer do que pelo dever, ao contrário do imigrante alemão. Isso porque os asiáticos não se submetem à carga de trabalho de um trabalhador alemão, seja pela sua compleição física, incapaz de acompanhar tamanha dispensa de energia, seja pela sua vontade em não se “sacrificar” no trabalho, o que, do ponto de vista do enunciador, denotaria uma falta de capacidade e até uma preguiça ligada ao trabalhador asiático.<sup>512</sup>

Tavares Bastos afirmou, ainda na Carta X, que por vezes o tráfico africano era justificado pela “impossibilidade de se habitarem os emigrantes europeus ao rude clima da mor parte de nossas províncias” e ao plantio de cana de açúcar, ao qual muitos desses imigrantes podiam não estar acostumados. Para as “províncias do Norte”, que teriam maior dificuldade em atrair imigrantes alemães, suíços ou irlandeses, o autor oferecia como solução a emigração de portugueses, que já haviam estabelecido colônias no Maranhão, segundo ele, e que poderiam se aclimatar com maior facilidade. Quanto ao plantio de cana, Tavares Bastos afirmou que “si não houvesse meio de melhorar, facilitar e adaptar o cultivo da planta (...) a trabalhadores menos grosseiros do que o africano (...) é natural que esse ramo da lavoura cedesse gradualmente o

511 BASTOS, op. Cit., 1863, p. 118-119.

512 BUENO, Alexandre Marcelo. Mestiçagem e imigração: triagem e mistura em um discurso do século XIX. *Estudos Semióticos* (USP), v. 12, 2016, p. 49.

Disponível em <http://www.revistas.usp.br/esse/article/view/127623>. Acessado em 10 de fevereiro de 2018.

terreno a outro, aos gêneros alimentícios e ao algodão sobretudo.”<sup>513</sup> Simples assim, se os imigrantes alemães não se adaptassem à lavoura, que se mudasse a lavoura. Quais outros grupos receberiam tamanha benevolência apenas para ter sua presença garantida no Brasil? Celia Azevedo já havia explicado:

A reivindicação de imigrantes brancos tem claramente o objetivo de substituir o negro em todos os setores, não só rurais como também urbanos. Longe de pretender que o imigrante ocupasse lugares vazios, de atender, enfim, ao problema da escassez de braços — um dos argumentos centrais com que a historiografia convencionou justificar a imigração para o país —, Tavares Bastos acalentava um sonho bem distinto: deslocar os escravos como um todo e substituí-los pelos agentes da civilização, os trabalhadores europeus.<sup>514</sup>

Os benefícios da imigração eram tamanhos que Tavares Bastos não tinha dúvida: para ele, “o emigrante europeu devia e deve de ser o alvo de nossas ambições, como o africano o objeto de nossas antipathias”. Segundo ele, o estímulo à imigração europeia seria capaz de mudar a face política do país, uma vez que o “emigrante é, cedo ou tarde, o pequeno proprietário; e na pequena propriedade está o espírito da conservação e liberdade”.<sup>515</sup> A convergência entre liberalismo e racismo seria característica do grupo político a que Tavares Bastos estava vinculado, por isso, para Celia Azevedo,

[...] em seus textos há uma ligação explícita e até mesmo orgânica entre branco e trabalho livre e, portanto, liberdade/progresso/civilização, o que por sua vez implica pequena propriedade/cultura intensiva e diversificada/desenvolvimento. Já o negro definia-se pela falta disso tudo, ou pela negação do que é bom, do que é ideal. O negro era o real a corrigir, pois denotava a própria escravidão e, por conseguinte, trabalho compulsório/atraso/barbárie e imoralidade, o que implicava grande propriedade/monocultura extensiva e rotineira/estagnação. Sua defesa da imigração, associada à liberdade religiosa estaria muito mais associada a um racismo explícito e vinculada sutilmente às teorias racialistas que estavam em voga no Brasil.<sup>516</sup>

Foi necessário apresentar o panorama acima para explicitar as nuances do pensamento de Tavares Bastos que foram desde a imigração, a transição da mão de obra à defesa da liberdade religiosa. Sua militância esteve vinculada às questões pendentes de sua época. A defesa das liberdades estaria muito mais vinculada ao estímulo da presença europeia (branca) e ao desprestígio das populações africanas do que a uma consciência global sobre direitos civis e igualdade jurídica. Havia um projeto modernizador sendo elaborado e não havia espaço para certos grupos sociais. Assim como Tavares Bastos sugeriu que as lavouras brasileiras fossem

513 BASTOS, op. Cit., 1863, p. 123.

514 AZEVEDO, op. Cit., p. 67.

515 BASTOS, op. Cit., 1863, p. 123-124.

516 AZEVEDO, op. Cit., p. 65.

substituídas caso os imigrantes não se acostumassem, quaisquer pontos centrais de sua cultura e costumes deveriam ser preservados para assegurar o sucesso da empreitada de desenvolvimento do Brasil, para o qual esta população seria indispensável. A defesa da liberdade religiosa seria apenas mais um fator dentre tantos outros que Tavares Bastos estava disposto a defender para realizar seu projeto reformista para o Império.

Por isso, sua postura de defesa da liberdade religiosa não deve ser encarada como algo apostólico ou missionário em prol do protestantismo, como se houvesse uma intencionalidade protestante no seu discurso. Em toda e qualquer associação de Tavares Bastos com elementos vinculados ao protestantismo, nunca houve uma pauta exclusivamente religiosa. Seja para abrir novas rotas de navegação entre o Brasil e os Estados Unidos, seja para estimular a importação de livros (com o objetivo de minorar o analfabetismo) ou para impulsionar a entrada de imigrantes no Brasil, a postura de Tavares Bastos enfatizava os benefícios advindos da presença estadunidense e europeia no país, sendo sua prática religiosa (a dos protestantes) apenas mais um dos fatores a considerar no processo, ainda que por vezes apenas esse aspecto de sua obra seja destacado. Assim, não é recomendável que se entenda suas Cartas como proselitistas ou apologéticas, mas como reflexo da compreensão de que caberia ao Estado garantir todas as condições necessárias ao progresso do país, tarefa que só poderia ser cumprida por um grupo específico que ele já havia delimitado através de uma argumentação lógica (em sua visão) e uma retórica persuasiva e conveniente ao seu propósito.

A Carta VI, por exemplo, publicada em 24 de dezembro de 1861, tinha como objetivo tecer considerações sobre a relação entre o Estado e os estabelecimentos religiosos de ensino. Na percepção do autor, era sim necessária uma reforma dos costumes e da religião em si. Segundo ele, os padres afirmavam que o arrefecimento das crenças se dava, no Brasil e na Europa, pela disseminação do liberalismo e da modernidade. Tavares Bastos discordava, afirmando que “foi o abuso ou o excesso de religião que matou a religião”. A “impiedade” reinante na sociedade naqueles tempos teria sido causada pelos “horrores do Santo Ofício, os absurdos da censura, o ridículo de um culto exterior exagerado, as pretensões (sic) clericais e o espetáculo, ainda hoje subsistente, da immoralidade, da intolerância e do feudalismo” que, desde Roma, se estendiam ao Brasil.<sup>517</sup> Longe de os problemas serem resolvidos por qualquer outra alternativa religiosa, Tavares Bastos conclama a um “Levante Liberal”, capaz de retirar das trevas e do obscurantismo a nação brasileira e elevá-la ao seu máximo potencial: “Levantemo-nos, meu amigo, e apressemos-nos em combater o inimigo invisível e calado que nos persegue nas trevas. Elle se chama o espírito clerical, isto é, o cadáver do passado: e nós somos o espírito liberal, isto é, o

---

517 BASTOS, op. Cit., 1863, p. 59.

obreiro do futuro.”<sup>518</sup>

As relações entre Estado e Igreja precisariam ser observadas de perto, porque geralmente partem dos governos, segundo o autor, os privilégios para os religiosos, considerando que “nestes infelizes povos da raça latina, o governo raras vezes consubstancia-se com os interesses do povo, com o espírito da liberdade, com as tendências democráticas do século”, vinculando-se ao “absolutismo, à onipotência, à superintendência universal”. Os emissários do papismo, como Tavares Basto os nomeou, estariam se aproveitando da conivência do Estado para gozar de “dízimos gordos”, “ricas prebendas”, “enormes bens” e “grande domínio”.<sup>519</sup> Já foi discutido anteriormente que a existência do padroado representava um entrave para muitos setores eclesiásticos e que essa montanha de benesses pode não ter sido tão grande quanto se acreditava.

Quanto ao ensino público, Estado e Igreja deveriam ser independentes entre si, não devendo ter o Estado qualquer ingerência sobre a Educação. Tavares Bastos seguia afirmando que, para ele, “a ausência de ingerência do governo é (...) a lei suprema e a primeira necessidade da indústria que se chama instrução”, aplicando esse raciocínio ao ensino religioso: que as escolas deveriam funcionar “em estabelecimentos não subvencionados pelo governo, não inspeccionados por elle, mas sustentados pelos fieis e dirigidos pelos bispos”. O modelo ideal, na perspectiva do autor seria aquele em que

não só o governo não tem estabelecimento algum de ensino, deixando livre o exercício dessa indústria aos particulares, como ainda nenhum estabelecimento de tal natureza, e portanto, os mesmos seminários, recebe auxílios nem está obrigado á superintendência da policia administrativa, como os não recebe nem lhe está sujeita qualquer officina, qualquer empresa industrial.<sup>520</sup>

Tavares Bastos almejava um futuro em que a Igreja Católica estaria livre para exercer a sua missão religiosa e educacional sem precisar “encostar-se ao braço secular, ou de suportar a sua vigilância”. A menos que se desligasse da influência de Roma, “dos auxílios pecuniários do estado (...) e dos privilégios de antiga intolerância que ainda sustenta sobre casamentos civis etc” não seria possível realizar a máxima Igreja livre no Estado livre.<sup>521</sup> Ou seja, sua resistência estava muito mais no sistema de padroado e no ultramontanismo do que na atuação da Igreja em si. Ele mesmo se declarava católico, e a seus interlocutores chegou a afirmar: “Vós podeis atestar a fidelidade que sempre consagrou ao catholicismo, e ainda consagra, vosso amigo, o Solitário”<sup>522</sup>. O que incomodava acima de tudo era a exclusividade e o monopólio católico, que

---

518 Ibidem, p. 60-61.

519 Ibidem, p. 62-63.

520 Ibidem, p. 64.

521 Ibidem, p. 64-65.

522 Ibidem, p. 71.



seriam absolutamente incompatíveis com a modernidade e as liberdades individuais, e estariam refletidos também nos estabelecimentos de ensino. Para ele, “a liberdade de ensino, como todas as mais, só pode caber à igreja cathólica quando ela achar-se collocada no mesmo pé de egualdade perfeita com todas as outras perante o estado”<sup>523</sup>

Seria inadmissível, para Tavares Bastos, a existência de religião privilegiada, ou inspecionada (para respeitar o princípio da liberdade individual), ou até mesmo a chamada Religião do Estado, sendo obrigatória a sua adesão para o exercício de cargos públicos e acesso a direitos civis. O autor acreditava na liberdade e igualdade de todos os cultos, que ficariam responsáveis de pagar do próprio bolso os serviços religiosos desejados, “como se pagam os do médico, do advogado, do professor”. Não haveria qualquer demérito ou impacto para “a verdade e a realidade do catholicismo” em países que assim o estipulavam<sup>524</sup>. Não era um fim para a religião, mas uma adequação aos tempos modernos e liberais.

Nem ao Estado deveria caber o monopólio do ensino. O autor alagoano afirmou que “o estado não é instituído para instruir o povo nisto ou naquillo” e que o ensino é uma “indústria, ou si preferem esta palavra, uma profissão dos particulares como outra qualquer”, não devendo o Estado oferecê-lo gratuitamente ou até mesmo mediante algum pagamento, porque desta forma estaria violando as leis de livre concorrência.<sup>525</sup> Sem subsídio de nenhuma forma, o estado não deveria nem mesmo impedir que a Igreja ensinasse o que quisesse, aonde quisesse. Nenhum tipo de intervenção. Liberdade total para as instituições educacionais, que funcionariam como empresas particulares.

A compreensão que Tavares Bastos possuía sobre a palavra “indústria” foi muito bem explicitada pelo historiador Lupércio Pereira quando afirmou que

Em nossa interpretação, Tavares Bastos concebe a indústria como uma relação social e não meramente como um galpão de fábrica e, sendo assim, não bastaria a proteção do Estado para fazer nascer a indústria no país. Ele entendia que, para fazer a sociedade atingir o estágio industrial, era preciso muito mais que o voluntarismo político dos protecionistas de plantão. A indústria se desenvolve a partir de um complexo de fatores que vão desde a densidade demográfica até a existência de meios de transporte e comunicação para integrar as diferentes regiões do país; depende da existência no país daquilo que atualmente denominamos de cultura empresarial; da disponibilidade de capitais e de capitalistas dispostos a investir na atividade fabril, bem como de força de trabalho treinada e disciplinada; enfim, depende da constituição das classes sociais adequadas a uma sociedade industrial e que a população em geral tenha um grau mínimo de exigências culturais e materiais; que possua determinados hábitos de consumo etc. Seria necessário, ademais, adensar a população no território e que parte significativa dessa população tivesse hábitos, exigências, ambições e educação adequadas a uma sociedade industrial. Aí é que se

---

523 Ibidem, p. 65.

524 Ibidem, p. 73.

525 Ibidem, p. 73-74.

compreende o valor estratégico da imigração europeia no projeto de Tavares Bastos.<sup>526</sup>

A partir das discussões sobre o ensino religioso, o papel do Estado e a necessidade de uma autonomia na atividade educacional (vulgo separação Estado-Igreja), Tavares Bastos foi desafiado a provar sua fidelidade ao catolicismo, o que de fato fez, como foi demonstrado acima. No entanto, seu discurso na Carta VII esteve voltado a demonstrar os benefícios que a liberdade de consciência e de culto trariam ao Brasil e à própria Igreja Católica. Assegurou que sua guerra não era contra o catolicismo, mas contra o fanatismo e atraso em que o país se encontrava e era movido pelo sentimento de propor mudanças tanto legislativas, partindo do pressuposto de que a Monarquia brasileira era constitucional, quanto nos costumes nacionais, modernizando-os, inserindo-os nas teorias contemporâneas acerca das liberdades civis.

Usando como exemplo o episódio em que o Reverendo Robert Kalley<sup>527</sup>, ministro protestante, havia encomendado folhetos religiosos intitulados “O ladrão na cruz”(1861) e teve seu despacho proibido pela alfândega brasileira, Tavares Bastos levantou-se em defesa da liberdade de culto, utilizando seu conhecimento como advogado para apresentar um argumento jurídico. Segundo ele, este não era um problema teológico e sim legal, uma vez que a lei aparentemente proibia apenas “a offensa á religião do estado, mas nunca a pregação de outro culto qualquer.”<sup>528</sup> Sem descumprimento da lei, não haveria porque impedir a entrada do material do Dr. Kalley. Na Carta que mais expressa seu domínio da legislação vigente, o jovem advogado fez questão de construir uma defesa que expressasse a incoerência da aplicação da Justiça no caso dos panfletos:

Com effeito, dada a garantia de liberdade de consciencia e de culto (embora restricto às casas sem exterior de templos), consagrada no grande princípio do art. 179 §4º da Constituição; permittidas as analyses dos principios e usos religiosos, pelo sabio artigo 9 §2º do Codice Criminal; declarado em consequência, no art. 277, que é só crime de imprensa, em materia religiosa, abusar ou zombar de qualquer culto estabelecido no imperio; fundadas emfim, tantas garantias de nossa liberdade, ao ponto de a lei proteger a dignidade até de todos os cultos, além do catholico: como prohibir que se pregue, se escreva, se imprima e se importem livros, explicando ou defendendo as doutrinas de uma religião qualquer, mesmo a de Mahomet? (...) Comprehende-se que os executores da lei sejam mais rigorosos do que Ella própria?<sup>529</sup>

526 PEREIRA, op. Cit., p. 1100-1101.

527 Robert Reid Kalley foi um médico e pastor protestante escocês que chegou ao Brasil em 1855 e começou a trabalhar com evangelização e educação, fundando a Igreja Evangélica Fluminense. Sua obra missionária alcançou alguns brasileiros pertencentes às elites, trazendo-lhe problemas burocráticos e algumas perseguições. Influenciou outros missionários no Brasil, como o americano Ashbell Green Simonton, ligado à Igreja Presbiteriana. Mais informações em LIMA, Sérgio Prates. *Peregrinos, missionários e protestantismo: o caso de Robert Reid Kalley*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro. UFRRJ, 2010.

528 BASTOS, op. Cit., 1863, p. 79.

529 Ibidem, p. 79-80. Os textos legislativos aos quais o autor se refere: Constituição de 1824, Art. 179. A

Criticando desconhecimento da lei por parte dos agentes fiscalizadores, Tavares Bastos perguntou: “si não existe crime de imprensa sem a distribuição do impresso por mais de 15 pessoas (art. 7º § 15 do código criminal), como pôde-se inflingir aquella pena na alfandega antes mesmo de haver no mercado um exemplar, siquer, do livro prohibido.”<sup>530</sup> Como complemento ao seu argumento inicial, Tavares Bastos afirmou que a livre concorrência da Igreja Católica com as “seitas reformadas” faria muito bem, pois auxiliaria no processo de regeneração da instituição, oportunidade para reafirmar sua posição na sociedade mediante seus próprios méritos de persuasão e não mediante monopólio. Proibir a entrada de livros no Brasil seria uma ação contraproducente também pelo fato de dificultar a ampliação do hábito da leitura entre a população em geral, um obstáculo ao propósito da imigração em si, uma vez que nos países alvo do ímpeto imigrantista de Tavares Bastos a leitura seria algo comum e imprescindível às massas:

Prohibe a alfandega a diffusão de livrinhos que podem fazer o papel das leituras para o povo, tão espalhados em Inglaterra e em outros paízes. E que mais perde com isso? É a colonização. Desde que o estrangeiro reconhecer que a liberdade de crença é apenas uma palavra no Brasil, poderá procurar- nos com inthusiasmo?<sup>531</sup>

Além da preocupação com o potencial imigrantista do Império, que parecia sempre ameaçado pelo monopólio religioso, dentre outros fatores, na percepção de Tavares Bastos, evitar a presença de outros grupos religiosos seria uma afronta ao princípio da livre concorrência, uma vez que para o jovem alagoano as instituições religiosas nada mais eram do que empresas que deveriam ter igualdade de oportunidade; não havia motivo algum para que a lógica liberal em que se inspirava não fosse também aplicada ao pertencimento religioso: “si a concurrencia excita e faz prosperar, o privilegio paralysa e faz morrer.”<sup>532</sup> Além disso, numa interpretação evangélica peculiar, Tavares Bastos afirmou que fazia parte do espírito de seu tempo a busca pelo bem-estar, pela produção acelerada, pelo usufruto dos variados bens que a humanidade fosse capaz de alcançar. O verdadeiro cumprimento do Evangelho se daria mediante a garantia da felicidade, da produtividade e do progresso material e intelectual da população através do trabalho. É possível

---

inviolabilidade dos Direitos Civis, e Politicos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade, é garantida pela Constituição do Imperio, pela maneira seguinte. §4º IV. Todos podem communicar os seus pensamentos, por palavras, escriptos, e publical-os pela Imprensa, sem dependencia de censura; com tanto que hajam de responder pelos abusos, que commetterem no exercicio deste Direito, nos casos, e pela fórma, que a Lei determinar. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm). Acessado em 12 de fevereiro de 2018. Código Criminal, Art. 9º Não se julgarão criminosos: §2º Os que fizerem analyses razoaveis dos principios, e usos religiosos. Art. 277: Abusar ou zombar de qualquer culto estabelecido no Imperio, por meio de papeis impressos, lithographados, ou gravados, que se distribuïrem por mais de quinze pessoas, ou por meio de discursos proferidos em publicas reuniões, ou na occasião, e lugar, em que o culto se prestar. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm). Acessado em 12 de fevereiro de 2018. Recomenda-se a leitura de todo o Cap. I da Parte Quarta.

530 BASTOS, op. Cit., 1863, p. 80.

531 Ibidem.

532 Ibidem, p. 210.

perceber um pouco da perspectiva utilitarista que já foi mencionada no capítulo anterior, adequada às necessidades e peculiaridades dos brasileiros, como ficou claro nesta longa citação:

Com effeito, meu amigo, o que distingue o grande seculo democrata, em que vivemos, é essa tendencia de todos os espiritos para acharem a pedra philosophal do bem-estar. Produzir muito, comprar barato, eis a economia das sociedades contemporaneas, eis a sciencia do bom homem Ricardo, prototypo do povo, eis o fim de toda actividade. Hoje não se quer saber das glorias phantasmagoricas de outras éras, de pompas custosas, de côrtes brilhantes, de grandes monopólios, de um poder ficticio, de uma ostentação inutil. Hoje, é preciso trabalhar para viver, e vive-se trabalhando. Todos os homens, de todas as raças, de todos os continentes, são chamados pelo gênio cosmopolita, que é o distinctivo do genero humano, a partilharem e a concorrerem fraternalmente para a producção do mundo, isto é, para a riqueza, para a illuminação, para o progresso, para a moralidade, para o bem-estar dos povos. Eis o Evangelho, não humildemente beato, mas o Evangelho nobre, solemne, caritativo, fraternal, o Evangelho como Christo pregou-o.<sup>533</sup>

A solução para o Brasil seria adotar esta perspectiva como objetivo a ser alcançado. Dentre os muitos males que Tavares Bastos vinha apontando em suas cartas, os piores seriam “nosso espirito timido, chinez, preguiçoso, tardio, inimigo da novidade, descançado e commodista”.<sup>534</sup>

A referência de Tavares Bastos a um “espírito chinês” tinha tudo a ver com a disputa que acontecia naquele momento entre os políticos e representantes da burocracia imperial e os fazendeiros (especialmente os cafeicultores paulistas), que tinham visões diferentes sobre como deveria ser engendrada a imigração. Para os fazendeiros, não deveria haver restrição de origem ou raça para a mão de obra trabalhadora, desde que ela viesse e aceitasse as condições estabelecidas. Já a burocracia imperial e a intelectualidade da época, da qual Tavares Bastos fazia parte, por sua vez, tentava fazer com que a imigração se transformasse num “instrumento de civilização”, que significava, majoritariamente, o embranquecimento do país.<sup>535</sup> Portanto, asiáticos e africanos em geral não deveriam ter sua vinda estimulada pelo governo, pois não contribuiriam para o desenvolvimento do país. Os chineses (asiáticos em geral, na verdade) chegaram a ser caracterizados como “indolentes” e “escravos da rotina e da superstição”<sup>536</sup>, o que contribuiu para que um projeto que visava estabelecer a imigração chinesa no Brasil fosse abortado ainda em 1857, juntamente com o projeto que visava estimular a vinda de “colonos africanos”. Apenas os europeus saberiam recuperar o tempo perdido gasto com a utilização de mão de obra escrava de

533 Ibidem, p. 293-294.

534 Ibidem, p. 344.

535 ALENCASTRO, L. F., e RENAUX, M. L. Caras e modos dos migrantes e imigrantes. In: NOVAIS, F. (org.) *História da vida privada no Brasil*. Volume 2: São Paulo: Cia. das Letras, 1997, p. 293

536 Ibidem, p. 296.

origem africana.<sup>537</sup> A repulsa à vinda de asiáticos para o Brasil foi tão forte que, depois da década de 1850, quaisquer outras tentativas de trazer imigrantes desta parte do mundo foram “bloqueadas”, nas palavras de Luiz Felipe de Alencastro, até pelo menos o início do período republicano, quando o novo governo precisou recuar ante à pressão dos fazendeiros paulistas, tendo os primeiros japoneses chegado ao Brasil em 1908.<sup>538</sup>

É possível que a percepção de Tavares Bastos sobre trabalhadores de origens não europeias ou estadunidenses indique a aproximação do autor com uma ética relacionada ao trabalho mais vinculada a princípios capitalistas e, por que não, associadas a países oficialmente protestantes. Atacar a preguiça brasileira, a inércia e a falta de iniciativa daqueles que poderiam ser empreendedores, bem como sua dependência da mão de obra africana, menos produtiva, na sua opinião, seria uma das estratégias argumentativas utilizadas por Tavares Bastos para seguir defendendo a necessidade econômica, política, cultural e moral do estímulo à imigração:

É preciso mudar de hábitos, é preciso pôr outra alma no corpo do brasileiro. E eu não conheço sinão um meio efficaz para isso, a saber: abrir francamente as portas do imperio ao estrangeiro, collocar o Brazil no mais estreito contacto com as raças virís do norte do globo, facilitar as communicações interiores e exteriores, promover a emigração germanica, ingleza e irlandeza, e promulgar leis para a mais plena liberdade religiosa e industrial.<sup>539</sup>

Inglaterra, Irlanda, Alemanha e Estados Unidos representavam o ápice civilizacional para Tavares Bastos, e seguir seu modelo de desenvolvimento seria o caminho mais certo para a “regeneração moral e política” brasileira. E àqueles que desconfiavam de seu amor à pátria, ele respondia que “No meu cosmopolitismo (...) entra uma grande parte de interesse real pelo paiz, o verdadeiro patriotismo que eu conheço”<sup>540</sup>. Em seu entendimento, seu amor pela pátria era demonstrado pelo esforço que fazia em propor reformas e alternativas ao seu desenvolvimento buscando os melhores modelos que pudessem haver.

A existência no Brasil de diferentes grupos sociais sendo inspirados por ideias liberais, fragmentadas e escolhidas à conveniência de quem as usou, foi responsável por uma série de dilemas sobre até onde os pressupostos do Liberalismo poderiam ser utilizados. Dentre os intelectuais brasileiros é possível tecer uma distinção quanto ao conceito de indivíduo, por exemplo. Tavares Bastos reconhecia a possibilidade do indivíduo “ser produzido pelo meio social ao longo do tempo”, possuir nuances de liberdade e desenvolvimento e “na ausência desta produção espontânea, a mesma [noção de indivíduo] poderia se dar a partir da esfera do Estado, a

---

537 Ibidem, p. 297.

538 Ibidem, p. 316.

539 BASTOS, op. Cit., 1863, p. 344.

540 Ibidem.

única alternativa para o caso brasileiro” como afirmou Antonio Jackson Silva.<sup>541</sup>

Caso fosse possível estabelecer uma comparação, o autor sugeriu que se tomasse Hobbes e Rousseau. Para o primeiro, o Estado precisaria ser forte para ser capaz de garantir a paz entre os homens. Sem um Estado forte, reinaria o caos. Rousseau, por sua vez, entendia que o Estado deveria ser forte porque era o único poder capaz de mitigar ou extinguir a desigualdade entre os homens. No cenário brasileiro, Hobbes seria o Visconde do Uruguai e Rousseau seria Tavares Bastos.<sup>542</sup> Para este último, estava muito claro que deveria partir do Estado uma postura “despolitizada” que enfrentasse os “vícios sociais” e produzisse uma “ética social” nos moldes dos Estados Unidos, ou Inglaterra, partindo da perspectiva do estímulo ao trabalho: “daí sua crença nos saberes práticos e úteis; daí a necessidade de um quadro político ascético, um Estado como vocação, numa quase paráfrase a Weber.”<sup>543</sup>

Em 1864, Tavares Bastos foi eleito para uma nova legislatura, que duraria até 1868. Durante este período, teve que lidar com crises dentro do Partido Liberal, fragmentação que enfraquecia o partido e conseqüentemente os gabinetes que supostamente deveriam garantir a posição de seus membros na esfera política e pressionar para as mudanças legislativas. Os impasses se davam majoritariamente entre os chamados liberais históricos, defensores de reformas urgentes, sem as quais, na sua concepção, “o modelo político brasileiro naufragaria”, e os liberais progressistas, “que transitavam aleatoriamente entre certos princípios liberais e certas teses conservadoras”, e acreditavam que qualquer decisão tomada não poderia ferir preceitos constitucionais e legislativos em geral, isto é, “antes de se reformar o modelo, era necessário conceber outras maneiras de se interpretar a legislação.”<sup>544</sup> Sem se deixar prender por nomenclaturas e fidelidades partidárias, por vezes Tavares Bastos demonstrou desacordo com seus companheiros de partido:

O liberalismo de Tavares Bastos não foi meramente partidário, havendo registro de diversas situações em que, por suas convicções, fez oposição aos projetos de seu partido, por considerá-los contrários aos interesses nacionais. Não possuía espírito revolucionário, mas reformista, propugnando pela descentralização do Estado e valorização das províncias, reformulação do sistema eleitoral e ampliação do número de votantes, renovação da representação política pela via eleitoral e fim dos cargos vitalícios. Via na monarquia constitucional o regime mais adequado ao Brasil. Sua visão econômica foi sempre livre-cambista, defendendo a inserção do país na economia mundial e a abertura do mercado nacional. Destarte, reconhecia a necessidade de intervenção estatal em determinadas áreas produtivas até se tornarem competitivas.<sup>545</sup>

---

541 SILVA, Antonio. op. Cit., p. 77.

542 Ibidem, p. 78.

543 Ibidem, p. 80.

544 Ibidem, p. 84.

545 CHAVANTE, op. Cit., 2003, p. 105-106.

A experiência angariada com os dois mandatos parlamentares, o exercício da escrita, a atividade jornalística, a constituição de família e o enfrentamento de questões de saúde deram a Tavares Bastos grande maturidade e foco nas discussões que passou a propor. Seu auge pode ser percebido na obra *A Província*, publicada em 1870, na qual se dedicou a traçar um panorama do problema da descentralização política no Brasil, da deficiência na instrução pública e, dedicando grande e importante espaço, da emancipação dos escravos, demonstrando posicionamentos acerca de sua função na sociedade tão distantes quanto o possível daqueles mencionados nas *Cartas do Solitário*.

Sobre a centralização política, Tavares Bastos foi irredutível: ainda que se aperfeiçoasse a lei eleitoral, se suprimisse o recrutamento forçado, se extinguisse a Guarda Nacional, fosse restabelecida a magistratura, fosse extinto o Senado Vitalício e fosse abolido o Poder Moderador – todas estas coisas ele considerava fundamentais –, o problema principal ainda restaria: o Poder Executivo central ainda estaria no controle das principais funções políticas do Estado. Um controle excessivo por parte do poder da capital tornaria ineficaz toda e qualquer forma de desenvolvimento local, prejudicando a nação como um todo. Numa tentativa de instigar os representantes do Estado a uma mudança de postura, conclamava: “Aproximai a fôrma provincial da fôrma federativa; a si próprias entregai as provincias; confiai á nação o que é seu; reanimai o enfermo que a centralisação fizera cadaver; distribui a vida por toda a parte: só então a liberdade será salva.”<sup>546</sup> Dentro desta perspectiva, Tavares Bastos desenvolve o raciocínio de que não há qualquer fundamento para estabelecer um único padrão de governo num país de dimensões territoriais tão grandes e de tamanha diversidade cultural, geográfica e econômica como o Brasil. Neste sentido, o tipo de federalismo defendido pelo autor, em oposição à burocratização e centralização que visualizava no país, pressupunha uma “relação assimétrica entre as Províncias, particularmente em função de suas diferenças físicas e culturais” e não uma igualdade formal que jamais seria suficiente para desenvolver os potenciais regionais e locais, nem lhes dar a necessária autonomia de ação<sup>547</sup>. Na perspectiva do autor, desde que os representantes do governo estivessem dispostos a repetir os exemplos de nações bem sucedidas, como os Estados Unidos, o sistema federativo só traria benefícios ao desenvolvimento nacional, como quando afirmou que “permittindo a expansão de todas as aptidões, de todas as actividades, de todas as forças, o

---

546 BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. *A Província: estudo sobre a descentralização no Brasil*. Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1870. Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/220526>. Acessado em 12 de fevereiro de 2018.

547 SILVA, Antonio. op. Cit., p. 105.

systema federativo é sem duvida a maior das forças sociaes.<sup>548</sup>”

Outro problema destacado neste livro foi a deficiência da instrução pública no país. Para Tavares Bastos, somente ampliando o acesso à educação formal no país seria possível “elevar o nível moral das populações mergulhadas nas trevas”. Como tarefa patriótica, após a emancipação da mão de obra escrava, estava a “emancipação do espírito captivo da ignorancia”, uma vez que “sob o ponto de vista da própria instrução elementar (e não fallemos do estudo das sciencias), nosso povo não entrou ainda na orbita do mundo civilizado”. O autor baseou sua afirmativa na estatística que informava o número de 1 aluno a cada 90 habitantes na frequência média das escolas primárias. Para a capital afirmou que havia um aluno a cada 42 habitantes, e, indignado, afirmou que “das vinte provincias ha sete onde a proporção é superior a 1 por 100, e há mesmo uma (o Piahy) onde excede ainda a 1 por 200”.<sup>549</sup> Sua crítica desta vez não poupava nem os possíveis imigrantes:

Quaes serão os destinos do nosso systema de governo, que deve assentar na capacidade eleitoral, si perpetuar-se (sic) o embrutecimento das populações, engrossado pela corrente de proletarios de certa parte da Europa? Que sorte aguarda a nossa industria agricola, quando, verificada a impotencia da rotina secular, o proprietario inintelligente carecer de temperar a crise da deficiencia de braços com os processos da arte aperfeiçoada?<sup>550</sup>

A associação entre maior escolarização e desenvolvimentismo aproximou bastante os núcleos protestantes do Rio de Janeiro e Tavares Bastos. Desde o início da empreitada missionária, críticas ao analfabetismo reinante sempre foram uma constante e a propaganda das escolas abertas pelos missionários funcionava como um catalisador da conexão entre letramento e civilização. É preciso considerar que mesmo que o letramento não seja realizado com objetivos alheios aos religiosos, de acordo com o estudo de Rosalind Thomas, em que afirmou que “a busca do letramento tem muitas vezes uma função religiosa totalmente desvinculada dos ideais de progresso econômico ou cultural”<sup>551</sup>, no Brasil, a alfabetização e a oferta de educação formal em geral foram ferramentas de evangelização e de conquista de espaço político. O jornal *A Imprensa Evangélica*, principal veículo de comunicação dos protestantes no Brasil do século XIX, reverberou em sua publicação em 2 de julho de 1870 a declaração feita por um Ministro do Império ao Jornal do Commercio, afirmando que haviam apenas 3.962 estabelecimentos de instrução primária e secundária, para um número de 126.846 indivíduos, enquanto que nos

---

548 BASTOS, op. Cit., 1870. p. 37.

549 Ibidem, p. 228.

550 Ibidem, p. 229.

551 THOMAS, Rosalind. *Letramento e oralidade*. In THOMAS, Rosalind. *Letramento e Oralidade na Grécia Antiga*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p. 21-40.



Estados Unidos havia duzentas mil escolas para sete milhões de alunos, com instrução de alto nível. A manutenção destes números tão irrisórios seria, “na opinião do ilustrado ministro, [de] grande responsabilidade por parte dos poderes públicos em um paiz de governo livre, se não providenciarem conveniente e eficazmente no sentido de melhorar tão importante ramo da administração”. O periódico disparou: “No Brasil existe um estabelecimento de instrução pública por 2.019 habitantes, ao passo que nos Estados Unidos cada escola pública está na razão de 185 habitantes”<sup>552</sup>.

Como já havia sido citado em trabalho anterior<sup>553</sup>, as publicações protestantes faziam questão de tornar o estímulo à educação uma bandeira evangélica. Estes possuiriam na essência de sua cultura e civilização a receita para elevar o Brasil a uma potência e para torná-lo uma nação modernizada e amante do trabalho, alvo de políticos como Tavares Bastos, que criticava a preguiça, a letargia e a falta de iniciativa dos trabalhadores brasileiros. A junção entre educação formal e ética do trabalho (ética capitalista) seria a fórmula perfeita para o desenvolvimento do país. Num editorial dedicado ao tema em 1873, o periódico *A Imprensa Evangélica* destacou a importância da instrução e do trabalho para a sociedade:

O trabalho dirigido pela inteligência constrói nossas casas, pontes, caminhos de ferro, navios; fabrica nossos relógios, pianos, imprensa; em uma palavra, engendra a civilização.

*A educação eleva o trabalhador: quando ele for tão instruído e tão bem educado como as classes não sujeitas a trabalhos manuais, gozará da mesma consideração.*

Cincinato lavrando seu campo, Franklyn compondo em sua tipografia, Hugh Miller trabalhando o granito em uma pedreira, não eram inferiores a ninguém, ao menos aos olhos daqueles cuja estima vale alguma coisa.

A instrução não inspira desamor ao trabalho: incita a fazer cumprir pela máquina a parte do trabalho que só exige força.

*Dizem: 'Mas se todos os homens forem instruídos, quem trabalhará?' A*

*resposta é simples: – todos.*

Somente a maior parte dos trabalhos serão executados (sic) por forças naturais, dirigidas pelo espírito humano, e pelas forças musculares da humanidade.

A instrução conduz-nos ao bem estar, porque 'knowledge is power, porque ciência é potência e a potência gera riqueza.'

A instrução aumenta nossas fruições, nossa ventura. O ignorante apenas conhece os grosseiros gozos corporais, efêmeros prazeres, aliás compensados pela necessidade, que é sofrimento.

---

552 *A Imprensa Evangélica*. Rio de Janeiro, 2 de julho de 1870, p. 111.

553 SEIXAS, Mariana Ellen Santos. *Igreja Presbiteriana no Brasil e na Bahia: Instituição, Imprensa e Cotidiano (1872-1900)*. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Filosofia e Ciência Humana – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2011.

O homem ilustrado goza das belezas da natureza e das artes, da poesia, da música, do comércio intelectual com seus semelhantes, da permuta dos sentimentos nobres, prazeres estes duráveis, e tanto mais vivazes quanto mais divididos, tanto mais isentos de dissabor, quanto mais puros e dignos de uma alma imortal.<sup>554</sup>

Tavares Bastos se levantou em defesa da liberdade de ensino, afirmando que não havia “mais abominável forma de despotismo” do que governos que “sem cooperarem seriamente para o progresso das luzes, embaraçam os cidadãos que empreendem esta obra evangélica, e ousam sujeitar ao anachronico regimen das licenças e patentes” aquela que seria a “mais nobre das artes”.<sup>555</sup> Para ele, o ensino deveria ser obrigatório, sendo o Estado legitimado a punir “os pais e tutores negligentes, e sobretudo os que se obstinam em afastar os filhos e pupilos dos templos da infância”<sup>556</sup>, uma vez que estariam despojando a sociedade de elevar intelectualmente sua população, verdadeiro crime.

Mas ainda que não houvesse resistência por nenhuma parcela da população, Tavares Bastos admitiu que, sem dinheiro, não poderia haver qualquer avanço na área da educação. Afirmou categoricamente que “todos os esforços no sentido de combater a ignorância e a rudeza do povo, estacam diante da questão financeira (...): não ha systema de instrucção efficaz sem dispendio de muito dinheiro”. A instituição de um novo imposto específico para a educação pública não sofreria retaliação popular, segundo o autor, porque a população não se recusaria a pagar caso percebesse “o melhoramento das condições sociaes”<sup>557</sup> e o retorno de seu sacrifício em forma de desenvolvimento do país. Por isso, o autor propôs o estabelecimento da taxa escolar, que incidiria sobre “a população inteira” e assim como cada habitante contribuía “para as despesas de illuminação, aguas, esgoto, calçadas, estradas e todos os melhoramentos locaes, assim contribuía para o mais importante delles, a educação de seus concidadãos, o primeiro dos interesses sociaes em que somos solidarios”.<sup>558</sup> Este dinheiro serviria para construir e mobiliar escolas, fornecer “utensílios, modelos e livros escolares, acomodados aos methods”, formar bibliotecas populares e incentivar a leitura, criar cursos noturnos para adultos, garantir a pensão para professores aposentados, e construir um “serviço de inpecção e direcção das escolas que inspire a maxima confiança”, ou seja, um modelo ambicioso e bastante inovador para a época, que Tavares Bastos considerava completo e inspirado nos Estados Unidos<sup>559</sup>, que, em sua concepção, proporcionava a seus cidadãos as bases de uma “educação profissional”, em que,

---

554 KNOWLEDGE is Power. **A Imprensa Evangélica**. Rio de Janeiro, 16 de agosto de 1873, p 126. Grifos meus.

555 BASTOS, op. Cit., 1870. p. 232.

556 Ibidem, p. 237.

557 Ibidem, p. 238 e 240.

558 Ibidem, p. 242.

559 Ibidem, p. 245-247.

“além do conhecimento das linguas, noções de litteratura e historia, de geometria e algebra, de chimica, physica e historia natural”, não fazia qualquer distinção entre sexos:

Ambos os sexos, nas mesmas casas, simultaneamente, receberiam a mesma instrucção. E não recommendamos as escolas mixtas pela economia sómente, que aliás é considerável no ensino commum dos dous sexos; mas principalmente pelo magnifico estímulo e fecundos effeitos moraes da união dos dous sexos desde a infância.<sup>560</sup>

Como um verdadeiro crente no poder da educação nos moldes estadunidenses, Tavares Bastos acreditava que para solucionar a situação da mais absoluta carestia no quesito “instrucção do povo”, seria necessário um salto de fé: “imitemos a America. A escola moderna, a escola sem espirito de seita, a escola comum, a escola mixta, a escola livre, é a obra original da democracia do Novo Mundo<sup>561</sup>”. Deve-se ressaltar que Tavares Bastos exaltava a existência de escolas mistas mas não chegou a mencionar que brancos e negros eram separados. Em sua percepção, somente a educação de tipo estadunidense poderia extinguir de nossa sociedade os maus costumes advindos do sistema escravocrata, pois, na sua percepção, “(...) os paizes onde o trabalho é forçado, são aquelles justamente onde o próprio homem livre é mais ignorante. A indiferença pela instrucção é um dos signaes da escravidão”.<sup>562</sup> Para o autor, a escravidão era uma chaga para o Brasil, com a qual o desenvolvimento e o progresso nunca seriam possíveis. Um dos mecanismos para desestimular o comércio de escravos (como um liberal, não defenderia a perda da propriedade) até que fosse completamente proibido era a taxaço pesada. Aliado ao mecanismo econômico, Tavares bastos sugere a ampliação do acesso à educação para os libertos, confiando na sua capacidade de incitar o amor ao trabalho e contribuir para o progresso intelectual da sociedade:

A escola para todos, para o filho do negro, para o próprio negro adulto, eis tudo! Emancipar e instruir, são duas operações intimamente ligadas. Onde quer que, proclamada a liberdade, o poder viu com indiferença vegetarem os emancipados na ignorancia anterior, a abolição, como nas colonias francesas não foi mais qe o contentamento das vaidades philanthropicas, não foi a rehabilitação de uma raça. ‘A abolição da escravidão e o estabelecimento da liberdade não são uma e a mesma causa’.<sup>563</sup>

Surpreendentemente, Tavares Bastos chegou a declarar que seria mais proveitoso investir na emancipação e na educação do que na imigração, como havia feito em obra anterior: “emancipemos e eduquemos. A despeza que com isso fizermos, civilisando infelizes compatriotas

---

560 Ibidem, p. 247.

561 Ibidem.

562 Ibidem, p. 254.

563 Ibidem, p. 273.

é muito mais eficaz para o nosso progresso do que a difficil importação de alguns milhares de imigrantes.”<sup>564</sup> O autor acreditava na distribuição da responsabilidade da ampliação do acesso à educação da população negra entre os fazendeiros e o governo e instigava a uma não separação das escolas por raça ou cor da pele, afirmando que no Brasil não haveria distinção nesse sentido:

Desde já, sem perda de tempo, multipliquem as provincias boas escolas e bons professores; paguem os senhores a taxa escolar por cada um de seus escravos, exceptuando sómente aquelle fazendeiro que mantiver uma escola primaria para seus filhos e os filhos de seus famulos e captivos; exija-se que cada grande proprietário, de cem escravos pra cima, sustente uma à sua custa. Fique sem demora abolido de nossos regulamentos o barbaro principio que expelle o escravo das escolas (...). Em summa, já felizmente coadjuvadas nisto pela tolerancia e indole brazileiras, não permittam as provincias aulas separadas para os individuos de cada raça, mas reunam-os todos em estabelecimentos communs, nacionaes, sem distincção de origem ou cor. *Si formidaveis prejuízos ainda obrigam os norte-americanos a respeitar essa odiosa distincção, o Brazil, pelo contrario, respeita e pratica o principio da igualdade absoluta das raças: e é por isso também que a solução do problema servil será aqui muito menos grave que em parte alguma do mundo.*<sup>565</sup>

A título de informação, é preciso destacar que, ao menos na província da Bahia, diversas medidas para ampliar o ensino público foram tomadas entre 1870-1889, como explicou Antonietta d’Aguiar Nunes. Já em 1870, o presidente da Província Francisco Gonçalves Martins, barão de São Lourenço, fez uma reforma na Escola Normal, “tornando a masculina externato em dois anos, enquanto a de mulheres continuava internato e por 3 anos”; contratou um número maior de professores; no ano seguinte, 1871, criou uma Biblioteca de Instrução Pública; construiu e estimulou a construção de mais edifícios para as escolas públicas de instrução primária; e criou, em 1872, o Liceu de Artes e Ofícios, destinado à formação de artistas e operários.<sup>566</sup> Em 1873, foram criadas escolas primárias anexas a cada uma das escolas normais (“de homens e de senhoras”) e foram instaladas escolas primárias noturnas para adultos (como Tavares Bastos já havia sugerido em seu texto, mas seguramente não era o único). Em 1875, o número de mulheres que se candidataram ao magistério chegou a 92. De acordo com a autora, o número de alunos matriculados na instrução primária em Salvador era de 703 meninos e 444 meninas; em toda a província foram 16.669 crianças matriculadas nas 468 escolas existentes. Segundo Nunes, “pelo cálculo do levantamento censitário, existiam na província 242.657 crianças em idade escolar”, mas “apenas cerca de 7% delas tinha (...) acesso à escola”.<sup>567</sup> A assistência educacional oferecida

---

564 Ibidem, p. 276.

565 Ibidem, p. 277. Grifo meu.

566 NUNES, Antonietta. A. A educação na Bahia imperial. In: LUZ, José Augusto; SILVA, José Carlos. (Org.). *História da Educação na Bahia*. 1 ed. Salvador: Arcádia, 2008, p. 148-149.

567 Ibidem, p. 149-150.

pela Província a Bahia parecia ser mesmo insuficiente. Todavia, Antonietta Nunes chama atenção para os avanços ocorridos ao longo do Segundo Reinado:

[...]o período do reinado de Pedro II na Bahia se caracterizou pela efetiva organização do arcabouço do sistema provincial de ensino público. Não só houve uma expansão da rede de escolas primárias em toda a província, como se intensificou a formação de professores, a fiscalização de seus trabalhos pelos inspetores paroquiais, estabeleceu-se um Conselho especialmente destinado a regular as questões de ensino, criou-se o cargo de Diretor Geral dos Estudos para responsabilizar-se pelo sistema e cuidou-se da formação de professores nas duas Escolas Normais de Homens e de Senhoras, e da instrução secundária no Liceu provincial.<sup>568</sup>

É possível perceber que, pelo menos na Bahia, alguns dos incentivos propostos por Tavares Bastos em seus escritos foram, de alguma maneira, aplicados no que diz respeito à instrução pública. Os anos seguintes demonstrariam um aumento no número de alunos matriculados, de escolas construídas, de professores contratados e até a organização de cursos noturnos. Enquanto outros pontos pareciam distantes, como as escolas mistas, ou a escolarização de escravos e libertos e a suposta democracia racial, ficou perceptível que os investimentos aumentaram e que houve um certo avanço na educação pública no período considerado. Seria necessário uma outra pesquisa para verificar se esses avanços aconteceram em virtude da pressão do partido liberal na Assembleia ou apenas atenderam às demandas de sua geração, ou os dois fatores, ou nenhum deles.

A magnitude desta atividade, melhorar o acesso à instrução formal, só poderia ser realizada pelas províncias, na opinião de Tavares Bastos. Para ele, a descentralização política e o estímulo à educação ampla andariam de mãos dadas. Através delas seria possível atingir um estágio de desenvolvimento social onde as liberdades civis fossem garantidas e os monopólios extintos. Por isso, de nada adiantaria esperar que o governo central decidisse contrariar interesses dos grandes fazendeiros tanto em relação à educação dos libertos quanto à própria abolição em si. Esses esforços deveriam partir das províncias individualmente. Nesta obra, o autor continuou a explicitar a opinião de que a soma da centralização política, do padroado e da escravidão não traria qualquer resultado diferente de uma sociedade atrasada e perversa. No trecho a seguir, o autor fez severa crítica ao sistema de padroado e aos chamados privilégios que a Igreja Católica possuía enquanto religião oficial do Estado. Recomendou a aplicação do princípio da “Igreja livre no Estado livre” como antídoto à desaceleração do progresso nacional:

[...] enquanto (sic) a liberdade para todos não for garantida pela legislação daquelles mesmos paizes cujas constituições a promettem em these; enquanto

---

568 Ibidem, p. 154.

subsistir o privilegio do catholico para o exercicio de certos cargos políticos e até do magisterio; emquanto se exigir o juramento religioso, mesmo na colação de gráus scientificos; emquanto o culto catholico for o unico publico, mantido e largamente auxiliado pelo estado, e os outros apenas tolerados em suas praticas domesticas; emquanto se não reconhecer a validade do casamento civil, nem se admittir a plena liberdade de ensino; emquanto, na phrase de E. Picard., o estado não fôr livre, ha de sel-o sómente a Igreja? Beneplacitos, investidura nos beneficios, recurso á corôa ou antes aos tribunaes seculares, leis de mão-morta, inspecção do ensino eclesiástico, devem de vigorar emquanto prevalecerem os privilegios do catholicismo, tão odiosos à liberdade e tão oppostos ao progresso da nação. Extinguir os direitos do padroado sem abolir os privilégios exclusivos da igreja dominante é perigoso e impolitico.<sup>569</sup>

Ainda que nesta obra Tavares Bastos tenha dado maior atenção à possibilidade de Estado melhorar o acesso dos negros libertos e escravos à educação formal nos moldes norte-americanos para evitar a predominância de “populações ignorantes” na sociedade e tenha admitido que, através da educação, essas populações viriam a aprender o verdadeiro valor do trabalho e da indústria, ele não se esqueceu da possibilidade de estimular a imigração como um meio de preencher o país com as virtudes necessárias ao seu desenvolvimento. E até mesmo o sucesso de um provável imigrantismo dependeria da força das províncias e sua capacidade de romper com a “tutela do governo central” e trabalhar com uma espécie de parceria, uma divisão de tarefas em que as atribuições do governo imperial e dos governos locais se complementariam na empreitada, como ele explicou no trecho a seguir:

[...] sempre que se oferecesse oportunidade de atrahir ao Brazil uma corrente de uteis immigrants, expellidos de sua patria pela miseria, pela guerra ou pela tyrania, não devêra o governo imperial hesitar em provocal-a, applicando a agencias, propaganda, engajamento e transporte, recursos mais consideraveis que os das provincias. Exceptuada esta hypotese, porém, assentemos, como regra, que cada provincia é mais idonea que a administração central para promover, introduzir e auxiliar o estabelecimento de immigrants. A parte activa, neste tão vasto e complicado serviço, nós devolveríamos inteira aos poderes locaes, aos seus orgãos, ás associações formadas nas cidades ou nos campos, ás emprezas de estradas de ferro, a esses variados agentes que a descentralisação e a liberdade fazem surgir por incanto do seio de uma nação nova.<sup>570</sup>

Em *A Província* Tavares Bastos conseguiu expor com clareza seu pensamento mais amadurecido e experimentado pela vivência parlamentar, jornalística, jurídica e como defensor das liberdades civis. Ao fim de sua obra, ele sintetizou as mudanças legislativas que gostaria de ver realizadas no Brasil urgentemente. A primeira era a regulamentação do casamento civil “para todos que não queiram ou não possam alcançar a solemnidade do acto religioso”. Da mesma

569 BASTOS, op. Cit., 1870, p. 287-288.

570 Ibidem, p. 293.

forma, deveriam ser dadas garantias da liberdade de consciência, mediante a eliminação da “desigualdade política dos cultos”. O processo de naturalização deveria ser facilitado, o preço das terras diminuído e sua concessão seria gratuita em certos casos (para estimular a imigração). Urgia a liberdade de comércio e de navegação e abertura de grandes vias terrestres e fluviais (Tavares Bastos foi um dos maiores incentivadores do estabelecimento de linhas de navegação entre Brasil e Estados Unidos, por exemplo). Por fim, defendia a emancipação dos escravizados e afirmava que tais impedimentos afastavam os imigrantes do país, uma vez que a imagem nacional era permeada pelos problemas citados acima, que ele chamou de “graves inconvenientes”, somados à “influência geral as nossas instituições e o peso da centralização que nos esmaga”, levando os potenciais imigrantes a preferir os Estados Unidos, o Canadá, Argentina e Austrália. Dava a entender que apenas a substituição de mão de obra ou de regime de trabalho não seria suficiente, pois recomendou que não houvesse a substituição da escravidão pelo trabalho dos “chins embrutecidos” ou de “negros reduzidos à miséria”. Apenas o trabalho livre nos moldes já citados poderia trazer ao país a “formação da pequena propriedade, independência industrial do povo e independência do sufrágio”, o caminho para alcançar a grandeza da nação.<sup>571</sup>

Assim, ao encerrar a exposição das três principais obras de Tavares Bastos, é possível perceber que seu discurso, no que se refere à liberdade religiosa, fazia parte de um conjunto maior de objetivos políticos, mais vinculados a um projeto de modernização do Brasil, desconectando-o do sistema de padroado, valorizando a descentralização política e demonstrando uma leve sedução pela ética capitalista protestante de valorização do trabalho. Sua estratégia visava mudanças legislativas, pela crença na eficácia da monarquia constitucional, e a divulgação na imprensa de seus escritos, ampliando o alcance de suas palavras, posicionava-o entre os intelectuais que exerciam concomitantemente atividades políticas, como já havia demonstrado Angela Alonso no capítulo anterior.

Tavares Bastos se apresentou como alguém que estaria disposto a realizar todas as concessões necessárias à introdução de populações imigrantes europeias no Brasil e ao estabelecimento de relações diplomáticas com os Estados Unidos. Desde a mudança na lavoura, caso os imigrantes não se adaptassem ao trabalho, passando pela possibilidade de registro civil de nascimentos e casamentos até que qualquer ato religioso católico deixasse de ser obrigatório. Demonstrou perfeito domínio das teorias liberais enquanto reconhecia a necessidade de adequá-las à realidade brasileira e seus escritos provam o quanto ele mesmo era parte desta realidade e compartilhava valores e símbolos vigentes na sociedade, como pode ser percebido na mudança de tom que foi adquirindo com respeito às populações negras no Brasil entre as obras *Cartas do*

---

571 Ibidem, p. 295-296.

*Solitários e A Província.*

Tavares Bastos foi peculiar na sua compreensão do potencial nacional e na aparente dependência de outras nações para alcançá-lo. Não foi necessariamente entreguista, mas entusiasta das iniciativas individuais e da livre concorrência. As liberdades todas lhes eram muito caras e sua militância ecoou em diversos grupos sociais. Os protestantes durante muito tempo o entenderam como um grande parceiro e até um porta-voz. Não foi possível identificar que a recíproca tivesse sido verdadeira. As defesas que o alagoano fazia de causas vinculadas a grupos protestantes, como no caso do Rev. Kalley, não saíam do aspecto jurídico nem do âmbito da defesa das liberdades individuais de crença, culto e associação. Provavelmente Tavares Bastos carregava uma simpatia pelos protestantes pelas características de sua crença – individual –, pela sua origem geográfica e pela fé que ele mesmo possuía de que determinadas nações carregavam consigo a fórmula do progresso, do desenvolvimento e da modernização tão almejados para o Brasil.

Sentimentos semelhantes podem ter influenciado nosso próximo personagem, o mineiro Teófilo Benedito Ottoni.

Algumas considerações devem ser feitas a respeito deste outro ilustre político e intelectual brasileiro. Ainda que não se tenha dedicado a escrever sobre o tema das liberdades civis tanto quanto os demais personagens deste trabalho, Teófilo Ottoni pode ser descrito como um entusiasta da colonização estrangeira (europeia), tendo utilizado seu espaço como deputado para advogar pela concessão de direitos aos imigrantes e defender a utilidade desta mão de obra para o desenvolvimento econômico do Brasil. De longa trajetória liberal e tendo arriscado na empresa colonizadora ao trazer alemães para trabalhar no Brasil, sua experiência serve para ilustrar os diferentes interesses que se conciliaram na retórica favorável à expansão de direitos para os não católicos.

Paulo Pinheiro Chagas, principal biógrafo de Teófilo Ottoni, o descreveu como tendo sido desde a mais tenra infância um rapaz voltado à verve política, de inteligência e perspicácia notórias ao núcleo social em que vivia, tendo surpreendido inclusive os seus professores na Corte, quando foi enviado para completar seus estudos na Academia da Marinha. Chagas relatou que o jovem rapaz de 23 anos esteve envolvido nos protestos que culminaram na abdicação de D. Pedro I, em 1831, data que Ottoni considerava como de “verdadeira independência do Brasil”<sup>572</sup>.

Mineiro nascido em 1807 na Vila do Príncipe (atual Cidade de Serro), Teófilo, filho primogênito de Jorge Benedito Ottoni e Rosália de Sousa Maia, se destacou como um dos melhores estudantes da Academia da Marinha, para onde foi enviado em 1826; no entanto, isto não foi

---

572 CHAGAS, Paulo Pinheiro. Teófilo Ottoni, Ministro do Povo. 3ªed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; Brasília: INL, 1978, p. 3-18.



suficiente para que fosse aceito na Academia Militar para dar continuidade aos seus estudos e tornar-se engenheiro, como pretendia. Restou como opção voltar à sua terra natal e dedicar-se a ajudar o pai no comércio (possuíam uma companhia de importação e mantinham tropas para o comércio de mercadorias com o interior da Bahia, Minas Gerais, Espírito Santo, Goiás e Mato Grosso), desenvolvendo em paralelo uma atividade como jornalista, à frente do jornal *Sentinella do Serro*<sup>573</sup>.

De acordo com Paulo Pinheiro Chagas, o *Sentinella o Serro* surgiu em 4 de setembro de 1830, ofuscando até mesmo outras folhas da Província de Minas Gerais. No cabeçalho, ao lado de uma sentinela em posição de sentido, estava destacada a seguinte divisa: “O fim de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem; estes direitos são a liberdade, a segurança, a propriedade e a resistência à opressão.”<sup>574</sup>

O apaixonado biógrafo afirmou que “nenhum dos jornais da época, inclusive os da Corte, (...) profligou com mais talento, com mais calor, com mais eloquência, os fatais desmandos do Primeiro Reinado”. Segundo Chagas, outros jornais importantes transcreviam as matérias do *Sentinella* que, “ultrademocrático, proclama[va] as excelências do regime republicano”, investindo, “agressivo e insolente”, contra a tirania.<sup>575</sup>

Weder Ferreira da Silva, em suas pesquisas de Doutorado, destacou que todos os exemplares do jornal *Sentinella do Serro* estão desaparecidos das bibliotecas e arquivos brasileiros. Mesmo que tenham sido publicados por dois ininterruptos anos, não foi possível localizar sequer um único número. Existe apenas uma imagem do jornal, reproduzida a princípio na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em 1908, que mostra a primeira página da edição de 12 de outubro de 1831. Segundo o pesquisador, é possível acessar apenas a fragmentos dos textos do jornal reverberados por outros periódicos que transcreveram suas páginas, como o *Aurora Fluminense*, bem como recuperar trechos que foram destacados pelo próprio Teófilo Ottoni em seus escritos posteriores.<sup>576</sup>

Teófilo Ottoni mencionou, e seus biógrafos concordaram, que sua iniciação às ideias liberais aconteceu na Academia da Marinha, quando passou a participar do Clube dos Amigos Unidos, liderado pelas figuras de Evaristo da Veiga, Bernardo Pereira de Vasconcelos e Cipriano Barata<sup>577</sup>.

573 FERREIRA NETO, Maria Cristina Nunes. Memória, Política e Negócios: A trajetória de Theophilo Ottoni. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2002, p. 30.

574 CHAGAS, Paulo Pinheiro. Introdução. Teófilo Ottoni: O Homem, o Político, a Obra. In: OTTONI, Teófilo Benedito. *Discursos Parlamentares*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1979, p. 23.

575 Ibidem.

576 SILVA, Weder Ferreira da. *O Labirinto Imperial: Teófilo Ottoni, A Imprensa Política E A Questão Do Herói Nacional No Brasil Do Século XIX (1807-1869)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História, PPHS. Rio de Janeiro, 2014., p. 45-46.

577 OTTONI, Teófilo Benedito. *Circular dedicada aos Srs. eleitores de senadores pela província de Minas Gerais*

Neste espaço também foi apresentado às ideias de Thomas Jefferson, contribuindo para que, posteriormente, passasse a defender ideias republicanas em pleno I Reinado através de seu jornal. Segundo Ferreira da Silva, “nas páginas da Sentinela o político mineiro dizia de forma laudatória que seu partido era o daqueles que desejavam que o Brasil imitasse a terra de George Washington e que o nosso povo deveria ser em tudo semelhante ao povo norte-americano”<sup>578</sup>. Ottoni foi responsável por grande mobilização em sua cidade natal em favor da abdicação de D. Pedro I, sendo responsável por arrecadar fundos e mobilizar figuras políticas locais em nome da causa.

Em suas memórias, que ficaram imortalizadas na famosa *Circular* que escreveu quando foi candidato a deputado em 1860, e que serviu como uma espécie de autobiografia, Ottoni descreveu como à época da luta pela abdicação, de fato acreditava no caminho republicano estadunidense para arrefecer os ânimos autoritários que identificava em D. Pedro I e seus simpatizantes:

Estamos intimamente convencidos de que só assim poderemos marchar em segurança para o estado de perfeição e felicidade a que se elevou a patria dos Washington, dos Jefferson e dos Francklin. Estamos intimamente persuadidos de que, se Wassington (sic), Francklin e todos os outros patriarcas da liberdade americana tivessem nas actuaes circunstancias o leme dos negocios do Brasil, elles nos encaminharião assim.<sup>579</sup>

Como na Circular sua visão é retrospectiva e, considerando que este documento tinha por objetivo convencer um eleitorado a alçá-lo novamente ao cargo de deputado da Assembleia Geral, fica bastante perceptível a tentativa de apresentar estes eventos que remontam ao seu início na política como algo heróico, como algo definidor do destino do país a partir de então. Seu discurso em 1860 reproduziu um artigo do *Sentinella do Serro* de 25 de junho de 1831, em que acusava o primeiro imperador de ser tirano e déspota, de usar o poder com fins absolutistas e, na interpretação de Ottoni, o que pôde garantir algum nível de organização e reação popular foi a informação provida pela imprensa, com o apoio incansável de deputados que estavam lutando pelos direitos do povo:

A causa da razão e da patria estava desesperada; o despotismo parecia infallivel, e a ignorancia persuadia a não poucos brasileiros que por não estarem em contacto directo com o governo podião esperar socego no cahos do absolutismo. As phalanges da tyrannia sensivelmente engrossavão; mas de outro lado os deputados, affoitaodo-se a defender na tribuna nacional os direitos inauferveis do povo soberano, tinhão dado calor á imprensa para debellar a tyrannia. Desde então começou o rebate contra os traidores que nos opprimião ; os clarins da liberdade conseguirão muito , acordarão o povo do letliargo, manifestarão-lhe as traições do

---

*no quadriênio atual no quadriênio atual e especialmente dirigida aos Srs. eleitores de deputados pelo segundo distrito eleitoral da mesma província para a próxima legislatura pelo ex-deputado Teófilo Benedito Ottoni.* Rio de Janeiro, Correio Mercantil de M. Barreto, Filhos & Octaviano, 1860, p. 10. Disponível em <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/6688>. Acessado em 04/03/2019.

578 SILVA, Op. Cit., p. 49.

579 OTTONI, Op.Cit., p. 19.

poder e a necessidade de abate-lo, fizeram-lhe apreciar as doçuras da liberdade, e assim o obrigaram a correr ás armas e lançar por terra o tyranno. Este resultado maravilhoso e quasi inesperado é devido á espantosa revolução que operou no espirito nacional a imprensa livre! Ha cinco annos (fallamos pelo que vimos na nossa provincia) erão apontados como temerários e loucos os cidadãos que tinham coragem para advogar a causa da liberdade, ou mesmo defender essa constituição illusoria com que o déspota nos quiz embalar.<sup>580</sup>

Otoni via na Câmara dos deputados uma emulação do sistema de governo norte-americano, e depositava nos parlamentares toda a esperança para construção de um país onde não houvesse tirania e despotismo, como acreditava ser o caso dos Estados Unidos:

A camara dos deputados é actualmente o único centro de reunião que pode conservar ligadas as provincias, prestes a desgarrar-se; a camara dos deputados é o único poder a quem não falta ainda o apoio da opinião publica, e por isso o único capaz de oppôr diques á impetuosa torrente da anarchia, fomentada por alguns ambiciosos, que querem ser melhor aquinhoados, e pelos absolutistas, que pretendem, anarchisando o Brasil, fazer ver ao mundo que não somos dignos da liberdade que conquistámos. A *Sentiuella do Serro* nunca pertenceu ao partido das meias medidas; pelo contrario, emquanto existiu o tyranno appellou constantemente para os golpes nacionaes, consagrou em suas paginas o sagrado direito da insurreição; mas hoje, caros patricios, o despotismo cahiu, e, se nos afastamos da orbita da lei, nos arriscamos a perder o muito que temos ganho pelo pouco que nos resta a ganhar, e que o tempo pode trazer serenamente.<sup>581</sup>

Na sequência do artigo, Otoni defende o que chamou de republicanização da Constituição, nos seguintes termos:

Somos de opinião que se deve lentamente republicanizar a constituição do Brasil cerceando as fatais atribuições do poder moderador, organizando em assembleias provinciais os conselhos gerais de província, abolindo a vitaliciedade do senado, e isso desde já. Mas se, contra nossa humilde opinião, a câmara dos deputados se conservar estacionária, nem por isso apelaremos para golpes da nação; mas, pelo contrário, continuaremos a reprovar altamente todos os meios violentos, que podem levar-nos à anarquia e depois ao despotismo militar, que oprime a quase todas as chamadas repúblicas da América ex-espanhola. Ainda assim, pois, recomendaremos obediência aos decretos legais da assembleia geral. Esperaremos pela próxima legislatura, e, fazendo ver aos nossos patrícios a necessidade de atenuar legalmente o demasiado vigor que a constituição dá ao sempre funesto elemento monárquico, apontaremos pelo nome os deputados amigos das reformas constitucionais, para serem reeleitos, e os deputados estacionários ou retrógrados, não para os insultar, mas para que o povo os exclua da representação nacional.<sup>582</sup>

Weder Ferreira da Silva fez questão de salientar que o uso do termo República tinha características muito particulares dentro do contexto político do Brasil dos séculos XVIII e XIX. Utilizando diversos Dicionários do período, o autor identificou que a palavra tinha significados um pouco diferentes dos que atribuímos informalmente nos dias atuais. No século XVIII, por exemplo,

---

580 Ibidem, p. 18.

581 Ibidem, p. 19.

582 Ibidem, p. 19-20.

o dicionarista português Dr. Rafael Bluteau definiu República como “qualquer gênero de estado” em prol do bem comum, tornando-a compatível com regimes como a Monarquia. Já no século XIX, o termo poderia estar associado a “um Estado governado por magistrados, eleitos, e confirmados pelo povo: ou mais amplamente o Estado governado por muitos”<sup>583</sup>. Para explicar o entendimento que Teófilo Ottoni provavelmente teria acerca deste conceito, Ferreira da Silva afirmou

No que se refere a Ottoni, podemos inferir que a ideia de república define um projeto político que irá conduzir o percurso político do liberal mineiro ao longo de sua trajetória. Para Ottoni, a ideia de república deveria ser um ideal a ser seguido, de modo que esta etapa política deveria ser uma evolução natural do modelo monárquico. Neste sentido, Ottoni – assim como muitos outros políticos de sua geração – articulava uma linguagem política que em muitos aspectos estava atrelada a um modelo clássico (ou aristotélico) de sucessão histórica das formas de governo. Daí o temor de que os excessos democráticos poderiam arrastar o Império do Brasil às “funestas falanges da anarquia” e do despotismo – como julgava ser o caso das repúblicas americanas que emergiram da fragmentação do antigo Império espanhol.<sup>584</sup>

Ferreira da Silva explicou que, para Ottoni, a solução para o “governo pessoal” de D. Pedro I era uma espécie de democracia pacífica, liderada por setores médios, letrados, não podendo o exercício republicano ser ampliado para a totalidade da população, uma vez que demandava certas “virtudes da cidadania” que em geral os brasileiros ainda não teriam àquele tempo, em função, dentre outras coisas, da existência da escravidão no Brasil<sup>585</sup>, como o próprio autor chegou a citar em seu jornal:

Trezentos anos de escravidão não podem bem preparar um povo para entrar no gozo da mais perfeita liberdade. Um povo educado sob o despotismo, sem idéas algumas sobre a organização do corpo social, de mais imbuído pelos seus tyrannos em principios errôneos, fautores do despotismo, precisa de optimos guias para senão desvairar e perder nas ignoradas veredas que devem conduzi-lo uo templo da divina liberdade.<sup>586</sup>

Portanto, para Ottoni, uma sociedade escravista impedia o povo de estar apto a exercer a liberdade e o processo de republicanização seria então constituir bons guias que levassem o país por sendas seguras, representando “o zelo pelo funcionamento adequado de uma monarquia parlamentar para que fosse garantida a ordem e a integridade na jovem nação”, e não necessariamente uma modificação de regime de governo.<sup>587</sup> Tais posicionamentos, como a defesa do fim do Poder Moderador e da vitaliciedade do Senado, bem como a defesa da criação das Assembleias Provinciais permearão toda a sua trajetória política, desde a incipiente carreira de jornalista até sua atuação como parlamentar, como veremos adiante.

583 SILVA, Op. Cit., p. 51-52.

584 Ibidem, p. 53.

585 Ibidem, p. 53-54.

586 OTTONI, Op.Cit., p. 19.

587 SILVA, Op. Cit., p. 54.

Sua estreia como deputado provincial se deu em 1835. Três anos depois, debutava como deputado geral e já mostrava sinais de que sua participação não passaria despercebida. Com o mesmo ardor com que havia defendido o Ato Adicional de 1834, defendeu a Maioridade do Imperador (ainda que inconstitucional à época), alegando apreço maior pela ordem social, e o fim da cerimônia de beija-mão, ressuscitada pelos novos ministros após a ascensão de D. Pedro II.<sup>588</sup>

QUARTA FEIRA 12 DE OUTUBRO

# SENTINELLA

Subscrição para esta Folha em casa de sr. Joaquim Braga d'Almeida na Villa do Principe, e na do Typographia a 1000 rs por Trimestre. Sahirá por uma toalha de Sessão.



NUMERO EXTRAORDINARIO.

# DO SERRO.

O fim de toda a associação politica he a conservação dos direitos naturaes, e imprescriptiveis do homem; estes direitos são a liberdade, a segurança, a propriedade, e a resistencia a oppressão.

Villa do Principe: Na Typographia de A. F. Carneiro. ANNO DE 1831.

Villa do Principe 12 de Outubro.

Extracto das Sessões da Municipalidade na 4.ª Reunião ordinaria principada o 3 de Outubro 1831.

Vice-Presidencia do sr. Carneiro.

1.ª Sessão — Presentes os srs. Carneiro, Amego, Franco, Nepomuceno, e Fidelis abastecida a sessão, que foi empregada em nomeação de Comissões, leitura de officios, &c.

2.ª Sessão — Depois da expozição sobre parecer da respectiva commissão deliberou-se expedir huma circular a todos os srs. Electores do Municipio, e hum officio ao Juiz de Paz de Contendas, onde o Conselho estabelecerá novo collegio Eleitoral, assim de se proceder a 13 de Novembro a eleição de hum deputado em lugar do sr. Vasconcellos. Mandaram-se publicar, e registar diffusos, e entre ellas, a que era no Tejuco hum Escola para meninos. Foi excusado por enfermo o Juiz de Paz do Rio Vermelho, e quando se proceder a eleição da outra no 1 de Dezembro. A Com. de petições julgou attendivel a de H. Martins Pacheco, que pretende levantar hum Paiz de pedra junto a huma casa sua no Tejuco; adiante a requisição do sr. Araújo. Mandaram-se em virtude da resolução do Conselho affixar Editaes no Rio preto, e Pôrtoanha convidando oppositores para irem em Março proximo habilitar-se no Ouro preto para Professores de primeiras letras nestes dous Arraiaes. Deliberou-se participar a F. de Paula Meireles a sua nomeação para exerceo da decima dos pedios erbataes no Tejuco. Len-se o parecer da Com. de petições remettendo da multa os Electores da Barra, que faltaram para a eleição do Jury; addida O secretario como procurador de José Joaquim Bento, tomou posse de professor de 1.ªs letras da Conceição.

3.ª Sessão — Lido o expediente, resol-

veo-se officiar ao cidadão José Pereira de Magalhaens para vir tomar posse de Juiz de Paz supplente desta Parochia; que se expedisse ordens para a eleição de Juiz de Paz do Morro do Pilar por haver fallecido o anteriormente eleito; que o Fiscal informasse sobre a petição de F. de Paula Moreira, que quer fazer hum Molinho a margem do Lucas; por proposta do sr. Carneiro, que se estabelecesse hum correio mensal de Tejuco para Formigas, Barra, e Contendas, cujo plano d'organisação se admettido aos srs. Franco, e Nepomuceno; que se respondesse ao Juiz de Paz da Parochia não competir a Camara approvar a criação da Guarda Nacional, que creou por occasião das noticias de Julho; e julgando legal huma licença concedida pelo ditto Juiz na forma das posturas; que se officiasse a Camara de Minas Novas, remettendo hum plano da obra da ponte do Arassuby, que ella requisitara; que se participasse ao Juiz de Paz de Formigas nos estarem cumpridas as posturas as licenças por elle concedidas por sobreacção sem as partes com despesa de Luta Alvares; devendo ser concedidas por simples despacho mencionando a quantia, que resulta da licença, e assignando o Vereador; no mesmo sentido ao Juiz de Paz de Contendas que se officiasse ao cidadão mais votado para Juiz Paz supplente no Rio Preto afim de vir tomar posse por ter de sair do Districto o proprietario; e bem assim ao Juiz de Paz, e supplente eleitos no Piárras, e ao supplente do Contendas; que se remetteste ao Juiz de Paz do Rio Vermelho a petição de C. J. Perpetuo para ser deferida sem prejuizo de J.º, e quando este recuse, que o sr. presidente deira com informações do Fiscal; que se officiasse ao professor de 1.ªs letras do Rio Vermelho para vir tomar posse.

4.ª Sessão. — Depois do expediente, resolveo-se, que se agradecesse ao Fiscal no

## FOTOCÓPIA DA SENTINELLA DO SERRO

(In Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, número comemorativo do Primeiro Centenário da Imprensa Periódica no Brasil, 1908).

Figura 16: Exemplar do Jornal Sentinella do Serro. In: OTTONI, Teófilo Benedito. Discursos Parlamentares. Brasília: Câmara dos Deputados, 1979

Otoni demonstrava discordar de muitos comportamentos de seus colegas deputados, considerados indecorosos e indignos de homens que foram eleitos representantes da nação brasileira. Numa sessão ocorrida em 27 de maio de 1841, o deputado chamava atenção de colegas que haviam utilizado um termo que ele considerava absurdamente equivocado para se dirigir a outro cidadão:

Sr. OTTONI – Ora, não deixam passar sem algumas observações as palavras que escaparam ao meu nobre colega pelo Ceará. Lamentou ele que os cidadãos da vila do Sobral recrutados pelo nobre ex-Presidente tivessem ido fazer manejo de mistura com os *cabras*! Há poucos dias, o nobre ex-presidente do Ceará, falando a respeito de um cidadão, a quem disse que o seu sucessor havia nomeado comandante de uma força, querendo tratá-lo com menosprezo, disse: “É um cabra!” Eu não quis nessa ocasião fazer observações, por ter sido esta frase do lado do nobre deputado (...)

Sr. SOUZA MARTINS – Essa palavra no norte não é de desprezo...

Sr. OTTONI – É uma palavra de desprezo dada aos homens de cor (...)

Eu julgo que esta frase, perdoe-me o meu nobre colega, é imprudente, e que irroga um insulto a uma parte interessante do Brasil. Eu não sei o que querem dizer essas distinções, não conheço senão o que diz a Constituição, e na conformidade dela não há diferenças entre homens de cor mais clara ou mais escura, são todos cidadãos (...) todos, tanto os nascidos em Angola e Benguela, como em Lisboa e no Porto, são cidadãos brasileiros, todos têm o mesmo direito, qualquer que seja a sua cor, e por isso não é bom que se use dessas frases na Câmara.<sup>589</sup>

Os anos seguintes trariam novos desafios para o deputado. Por ocasião da promulgação da Lei de Interpretação do Ato Adicional (1840), considerada pelos liberais um retorno conservador inadmissível e inconstitucional, Otoni sublevou-se em revolta, em 1842 na província de Minas Gerais, chegando até mesmo a pegar em armas. Mesmo derrotado, seu prestígio e popularidade só cresciam, o que fez com que, após a anistia concedida em 1843 aos revoltosos, fosse novamente eleito para um mandato de deputado geral para a legislatura de 1845-1848. Teófilo Otoni teria ainda um terceiro mandato como deputado entre 1861-1863, sendo finalmente alçado a Senador, depois de cinco recusas do Imperador, de 1864-1869, quando veio a falecer.

Ainda no seu segundo mandato, Otoni fez questão de apontar problemas que considerava relacionados à existência do tráfico de africanos para o Brasil, como apontou seu discurso na sessão de 15 de julho de 1848:

Os nobres deputados que falaram sobre a matéria, e notadamente o Sr. Torres Homem, procuram assinalar as causas do estado anômalo e irregular do nosso País relativamente ao estrangeiro, e disseram que a primeira causa era a existência da escravidão. O orador não concorda em que seja a primeira causa quando se trata do objeto especial a que se refere, e sim, uma das causas mais importantes. Sem dúvida que a existência da escravidão exercendo uma influência funesta sobre a educação da nossa mocidade, a vida do homem deve ressentir-se dos efeitos dessa

589 OTTONI, Teófilo Benedito. *Discursos Parlamentares*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1979, p. 182-183.

influência.<sup>590</sup>

Estava em debate o argumento de que muitos nacionais estariam em desvantagem para com os estrangeiros, por não estarem dispostos a realizar trabalhos que consideravam “coisa de escravos”. No entanto, Ottoni, ainda que reconhecendo a influência do trabalho escravo no comportamento do cidadão brasileiro em relação a certas atividades laborais, questionava se apenas esse ponto poderia explicar a falta de interesse do nacional em relação ao estrangeiro:

É natural que os moços educados entre os escravos, vendo que certas ocupações por hábito do nosso País pertencem aos escravos, tenham alguma repugnância em se darem a essas ocupações; mas não tem este argumento tanto valor quando se trata de caixeiros, porque não existe entre nós o hábito de ser esta indústria exercida pelos escravos; desde que os escravos não exerçam essa indústria, não é razão tão forte para se dizer que a existência da escravidão faz criar repugnância ao exercício dessa indústria.<sup>591</sup>

Ottoni conclamava a um enfrentamento verdadeiro da questão. O problema não parecia ser apenas que os nacionais não quisessem trabalhar em determinadas funções associáveis à escravidão, mas que alguns empresários estrangeiros, notadamente, os portugueses, se recusavam a empregá-los em seus estabelecimentos, preferindo seus compatriotas, alegando pouca qualificação por parte dos trabalhadores nacionais. Ao que o deputado respondeu que os portugueses nada tinham a reclamar, uma vez que eram conhecidos pelo seu “estado de ignorância” e pouquíssima qualificação formal, nada podendo exigir dos nacionais. Indicou também que esta preferência, ainda que compreensível, não poderia ser alimentada pelo Estado, uma vez que este teria a responsabilidade de cuidar e privilegiar seus próprios cidadãos, através de políticas que estimulassem a valorização do trabalho. Ainda assim, se o problema era a influência da escravatura, Ottoni dizia ser totalmente favorável às medidas tendentes a reprimir o tráfico de africanos, pois acreditava que “todos estavam compenetrados dos inconvenientes e dos males que se podem seguir do aumento extraordinário que tem tido nos últimos anos a importação de africanos”.<sup>592</sup>

Cabe notar que muitas dessas observações e reflexões sobre a situação política, econômica e social do Brasil Império parecem ter alimentado um ímpeto empresarial no jovem deputado. Concomitantemente ao seu mandato parlamentar, Teófilo Ottoni começou um empreendimento voltado à exploração do nordeste mineiro, às margens do rio Mucuri. Juntamente com seu irmão Honório (que faleceu pouco tempo depois), apresentou um projeto de “navegação, comércio e colonização” a ser implementado nos vales do rio Mucuri, uma região de grande interesse do Império, em função de suas “extensas pastagens, florestas e terras próprias para diferentes

---

590 Ibidem, p. 432-433.

591 Ibidem, p. 433.

592 Ibidem.



culturas”<sup>593</sup>. Segundo Maria Cristina Nunes Ferreira Neto, o projeto tinha como proposta “desbravar” as matas do interior da região, tornar a população agrícola e habilitá-la a exportar os seus produtos, inclusive por via marítima, com a futura abertura de uma via que ligasse a província ao mar”<sup>594</sup>. Não eram pequenas as suas ambições, complementa a autora:

Sentiu que ali (no Mucuri) poderia ser “útil ao país” tanto por construir uma nova área tão rica quanto o Vale do paraíba quanto por, se fosse necessário em virtude das dificuldades políticas, criar uma nova província, para estabelecer uma saída para o oceano aos mineiros, transformar aquela “população esquecida” na vastidão de suas matas em trabalhadores aptos a “*vender ao estrangeiro tantos milhões de arrobas de café*”.<sup>595</sup>

Os esforços dos Ottoni para conseguir a permissão necessária ao empreendimento precisaram encontrar apoio em diferentes ramos políticos tanto regionais quanto nacionais. Weder Ferreira da Silva, estudando a relação entre a colonização e a política na empresa do Mucuri, explicou que

Quando Teófilo Ottoni arquitetou as expedições em direção ao interior do vale do rio Mucuri, o político liberal e seu irmão Honório Benedito Ottoni já haviam garantido as subvenções, monopólios e privilégios do governo provincial e geral para a incorporação da Companhia do Mucuri. Conforme a legislação vigente, a negociação dos empresários mineiros com a administração pública consistia na conquista da aprovação de leis por parte da assembleia provincial quanto por parte da Câmara dos deputados e do senado do Império. Assim, para obter o monopólio das estradas, a negociação deveria ser articulada com a administração provincial; já para adquirir os privilégios da navegação interprovincial e através do litoral, os contratos deveriam passar pela chancela do governo central.<sup>596</sup>

Segundo Ferreira da Silva, o governo provincial de Minas Gerais tinha grande interesse na realização do projeto do Mucuri, uma vez que outro empreendimento, a Companhia Brasileira de Navegação e Colonização do Rio Doce, havia fracassado, ainda na primeira metade da década de 1840. Caberia então à nova iniciativa promover o interior da província. O governo imperial, por sua vez, também tinha total intenção de que empreendimentos do tipo tomassem vulto. Já havia interesse em iniciativas que promovessem a integração entre as principais províncias do Império, Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. De acordo com o autor, estimular este tipo de projeto “tinha por objetivo fazer com que as mercadorias produzidas nessas regiões acessassem de forma mais rápida os centros consumidores e os portos de mar, principalmente os da Corte”.<sup>597</sup>

---

593 FERREIRA NETO, Op Cit, p. 50-51.

594 Ibidem, p. 51.

595 Ibidem, p. 51-52. Grifos da autora.

596 SILVA, Weder Ferreira da. Colonização, Política e Negócios: Teófilo Benedito Ottoni e a trajetória da Companhia do Mucuri (1847-1863). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Ouro Preto. Mariana, 2009, p. 63.

597 Ibidem, p. 72.

Para demonstrar o nível de engajamento do governo da província, foi concedido o monopólio sobre os impostos de passagens na estrada que a empresa pretendia construir, além da administração provincial se comprometer a comprar uma parcela das ações que a Companhia do Mucuri colocaria no Mercado. As expectativas eram altas, inclusive no seio da elite local, por isso é bem possível que tamanho entusiasmo por parte do governo em favorecer as atividades da Companhia tenha sido em função dos interesses que setores da economia local teriam nos lucros advindos do projeto, como destacou Ferreira da Silva:

A prontidão dos auxílios à empresa do Mucuri se deu, em parte, devido à crença difundida de que o nordeste mineiro seria a solução para alavancar a economia do norte da província. Era essa a tese defendida pela elite do norte mineiro. Diretamente interessados em expandir suas fortunas para os sertões do Vale do Mucuri, a elite regional das comarcas de Serro Frio e do jequitinhonha atuaria como importante suporte para o projeto dos irmãos Ottoni.<sup>598</sup>

Por intermédio de seu amigo pessoal, Manuel Alves Branco, futuro Visconde de Caravelas, que era primeiro presidente do Conselho de Ministros de D. Pedro II, Ottoni também conseguiu uma série de outros benefícios. Foi concedido o monopólio da navegação a vapor entre os portos de São José do Porto Alegre, Salvador e Rio de Janeiro, bem como da navegação do rio Mucuri e seus afluentes; os empresários receberam ainda “o direito de cobrar do governo imperial todo valor investido após o vencimento dos 40 anos de concessão feitos à Companhia do Mucuri, ou a prorrogação de todos os privilégios por mais 40 anos”. Por fim, receberam do governo dez léguas de terras para a colonização, sendo que a direção da Companhia estaria obrigada a “introduzir 60 casais de colonos em cada légua de terra concedida à empresa em um espaço de 10 anos”.<sup>599</sup>

É preciso que se destaque, contudo, que, se na Câmara dos Deputados os monopólios foram conseguidos facilmente, em função da influência que os irmãos Ottoni exerciam e pelas amizades adquiridas ao longo da vida política, a concessão desses privilégios não foi obtida sem algum embaraço por parte de opositores políticos de Ottoni no Senado, como por exemplo o conservador Bernardo Pereira de Vasconcelos, que, conforme publicado no *Jornal do Comércio*, foi à tribuna questionar quais seriam as razões para que o governo aceitasse garantir tantos privilégios assim ao empreendimento do Mucuri. Em sua fala, Vasconcellos apontava:

Sr. Presidente, pela resolução que se está discutindo é concedido um privilegio exclusivo por 40 annos a uma companhia que se há de encorporar para a navegação do rio Mucury, e da costa de mar comprehendida entre a barra desse rio e os portos da Bahia e do Rio de Janeiro. Um privilegio exclusivo é sem dúvida objecto de muita importância, mórmente quando tem de durar 40 annos; o governo, porém, concedeu este privilegio sem que houvesse documentos nem informações a tal respeito. Eu quizera que o senado tivesse em attenção este objecto: concede-se um privilegio exclusivo de navegação por 40 annos, e não consta ao senado que

598 Ibidem, p. 64.

599 Ibidem, p. 66.

difficultades tem de vencer esta companhia privilegiada, se essas difficultades não podem ser vencidas senão por uma companhia, e se ellas são de tal magnitude, que só possam esses sacrificios ser compensados com um privilegio de 40 annos.

(...)

Sr. presidente, eu entendo que a resolução não pode ser aprovada.

Eu queria approva-la; muitas razões m'o aconselhavão, mas é uma facta tão extraordinário, vai estabelecer um precedente tal, que não sei como o senado possa, em qualquer outra occasião negar o seu voto a semelhantes graças.

Não apparece um só documento que justifique a conveniência desta concessão. Nesta casa existem muitos nobres senadores de Minas que podem esclarecer ao senado a esse respeito. O governo entendeu que eram escusados quaesquer esclarecimentos, que podia conceder um privilegio por 40 annos, sem conhecimento do que praticava! Eu sinto que não esteja presente o illustre presidente do conselho [Manuel Alves Branco], que foi quem concedeu essa graça, para que enumerasse os elementos que forão dar corpo a sua convicção. Um simples requerimento, despido de todos os esclarecimentos, foi bastante para que o nobre ministro, sem nenhuma cerimonia, sem nenhum escrupulo concedesse um privilegio exclusivo por 40 annos.<sup>600</sup>

As interpelações de Vasconcellos, que não eram absolutamente infundadas, não foram suficientes para minar o empreendimento. De acordo com Weder Ferreira da Silva, os irmãos Ottoni contaram com a providencial ajuda do pernambucano Pedro de Araújo Lima, ex-Regente e político illustre e muito influente no Império. Estava vencida a primeira batalha para tirar a Companhia do Mucuri do papel<sup>601</sup>. Outras batalhas viriam. Com a desarticulação do partido Liberal, a partir de 1848, a instabilidade do governo levou ao decreto de 19 de fevereiro de 1849, que dissolvia a Câmara dos Deputados e determinava um novo processo eleitoral, do qual sairiam os deputados para tomar posse em 1º de janeiro do ano seguinte. Com toda a ala liberal enfraquecida, e tendo eleições organizadas e controladas pelo partido da oposição, Teófilo Ottoni não conseguiu se reeleger. O político então passou a dedicar-se ao empreendimento no Mucuri.<sup>602</sup>

A trajetória que levaria os irmãos Ottoni a realizar seus intentos empresariais foi descrita minuciosamente na *Notícia sobre os selvagens do Mucuri*, que Teófilo Ottoni escreveu em forma de carta dirigida a Joaquim Manuel de Macedo e foi publicada originalmente em 1858 na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.<sup>603</sup> Seu relato inicialmente contava as primeiras incursões de bandeirantes na região e informava sobre comunidades indígenas e as disputas que ocorriam

600 Navegação do rio Mucury. **Jornal do Commercio**. Rio de Janeiro, 9 de agosto de 1847.

601 SILVA, 2009, p. 68.

602 SILVA, 2014, p. 111.

603 Para este trabalho será utilizada a edição mais recente. OTTONI, Teófilo. *Notícia Sobre os Selvagens do Mucuri*. Org. Regina Horta Duarte. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002. Disponível em [https://books.google.com.br/books?id=rtc5QILQcWIC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=rtc5QILQcWIC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false). Acessado em 09 de março de 2019.

entre os que adentravam ao território às margens do rio Mucuri e os que ali já habitavam. Cheios de violência e brutalidade, os relatos de Ottoni parecem ser uma espécie de prelúdio para destacar a importância da existência do empreendimento na região como um elemento catalisador para o progresso e desenvolvimento da região, trocando a carnificina anterior pela ânsia civilizatória que ele acreditava representar.

As incursões e o lento conhecimento das comunidades indígenas da região fizeram com que Ottoni chegasse a algumas considerações sobre o movimento

Eu tinha adquirido a convicção de que os selvagens nas suas agressões contra os cristãos eram quase sempre incitados por violências e provocações destes.

Em consequencia acreditava que um sistema de generosidade, moderação e brandura não podia deixar de captar-lhes a benevolência.

A principal dificuldade para execução, ou ao menos ensaio desse sistema, estava em chamar à prática e convivência os filhos das selvas, e em convencê-los de que havia com efeito um novo processo de catequese que não empregava a pólvora e bala, nem tinha por fim roubar-lhes os filhos.

Mandando organizar em Minas Novas uma bandeira, que devia encontrar-me em Santa Clara, dei instruções para que a minha gente não fizesse uso de espingardas senão para defender a vida, e que procurando todos os meios de conferência com os selvagens, se esforçassem por convencê-los com presentes e discursos, que os *portugueses* (como eles chamam todos os cristãos) iam mudar de vida, e que todos estávamos efetivamente mansos.<sup>604</sup>

Durante alguns anos, e com o apoio logístico e financeiro de inúmeros fazendeiros e políticos, membros da elite mineira, Ottoni fez uma série de incursões pelo sertão das Minas Gerais, fazendo o reconhecimento de várias comunidades indígenas, tecendo alianças com caciques e criando pontes para o estabelecimento de uma atividade empresarial na área. Segundo seu próprio relato:

Reconhecendo que era habitado o país que atravessávamos, eu continuei a ter fé no programa humanitário de moderação e generosidade, que desde 1847 eu apregoava como a melhor das catequeses.

Logo que descobria uma batida de selvagens, mandava dependurar nas árvores, em lugar bem visível para quem passasse, diversos presentes, ora uma foice, ora um machado. E colocava no olho do machado, ou alvado da foice o meu cartão de visita, esperando captar a benevolência com o presente, e com o cartão que certo não decifriam, desafiar o sentimento do maravilhoso.<sup>605</sup>

Ottoni possuía de si mesmo a percepção daquele que seria o responsável por civilizar os sertões, como já mencionado. Em seus relatos, ao mesmo tempo em que diz almejar captar a benevolência dos “selvagens”, vê a si mesmo como um ser benevolente, magnânimo, pioneiro. Uma

604 OTTONI, Teófilo. *Notícia Sobre os Selvagens do Mucuri*. Org. Regina Horta Duarte. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002, p.51. Grifos do autor.

605 Ibidem, p. 61.

espécie de salvador para aqueles indígenas. Sua empresa teria múltiplas virtudes: seria um empreendimento economicamente necessário e lucrativo, abiriria os sertões para as maravilhas do progresso e da modernização e, por fim, civilizaria os indígenas. Até mesmo a forma como se vestia carregava uma intencionalidade, pois segundo Weder Ferreira da Silva, “a indumentária também constituiu-se em estratégia de cooptação dos indígenas”. O autor menciona que “no interior da selva, o político liberal portava-se sempre com luvas brancas, fato que fez com os nativos o chamassem de Pojirum, que na língua nativa significava 'aquele que tem mãos brancas'”, alcunha com a qual se autorreferia.<sup>606</sup>

Por fim, a Companhia de Comércio e Navegação do Rio Mucuri organizou-se oficialmente em 1852, sob a forma de sociedade anônima. Paulo Pinheiro Chagas informou que o capital da Companhia era de 1200 contos de réis, representado por 4 mil ações do valor nominal de trezentos mil-réis. Teófilo Ottoni, que também foi eleito diretor e recebeu carta-branca para atuar conforme achasse melhor, possuía 500 ações e a província de Minas Gerais possuía 1000 ações.<sup>607</sup>

Já no ano seguinte, o empreendimento aparentava ser um grande sucesso. Fascinado pela história dos Estados Unidos, Ottoni fez uma associação entre o processo de conquista da Pensilvânia e a sua jornada em particular, chegando a declarar: “Sorriu-me a analogia, e aceitando o auspicioso fausto, tomei posse da minha Filadélfia”<sup>608</sup>. Este foi o nome dado à cidade, traçada pelo engenheiro alemão Robert Schllobach, construída para ser a sede da empreitada. Paulo Pinheiro Chagas, sem qualquer intenção de ser imparcial ao retratar seu biografado, declarou sobre a Filadélfia mineira:

Ela nasceu assim. Criada pela vontade de um homem. Filha do sonho e da aventura, do pensamento e da ação. E o dia do seu natal, em plena selva virgem do Brasil, foi um poema divino, desses que somente aos eleitos é dado escrever.

Nem outro nome ocorreria ao obstinado discípulo de Jefferson. Filadélfia era o berço da liberdade americana. Evocava a democracia, na sua antiga pureza. Recordava a antemanhã da revolução, definindo os Direitos do Homem, proclamando a primeira república da América.<sup>609</sup>

---

606 SILVA, 2014, p. 116.

607 CHAGAS, 1978, p. 173.

608 OTTONI, 2002, p. 63.

609 CHAGAS, 1978, p. 176.

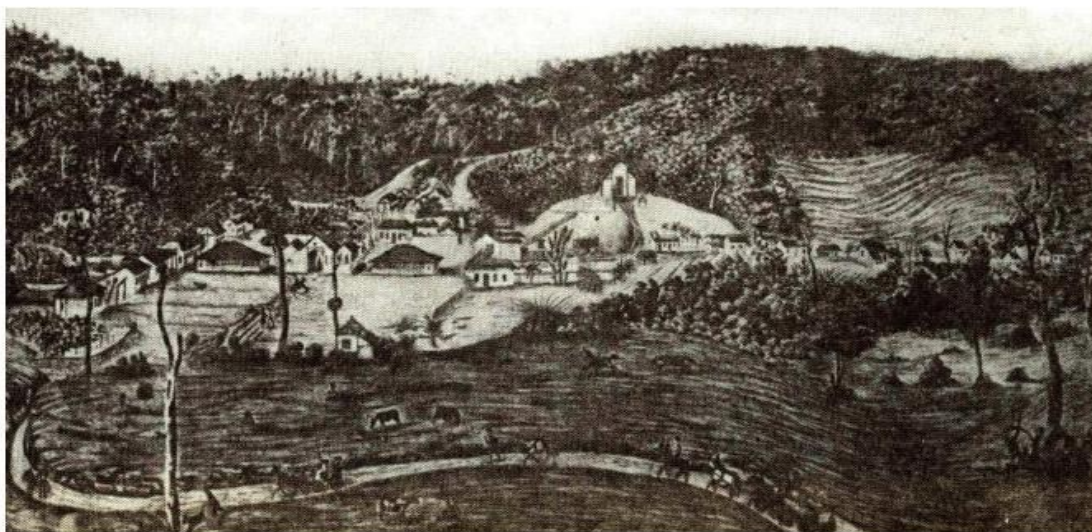


Figura 17: Filadélfia em 1859. Fonte: *Revista Popular*, ano 1, tomo 3, julho de 1859. Apud. Paulo Pinheiro Chagas. *Teófilo Ottoni: ministro do povo*. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL, 1978.

A princípio, a Companhia teria a responsabilidade de abrir estradas, construir armazéns e transportar mercadorias pelos rios. No entanto, alegando problemas e impedimentos, o então empresário direcionou suas atividades para a colonização, preferindo a atração de colonos europeus para realizarem os trabalhos da companhia.

(...) a força do discurso civilizador faz-se sentir. Mesmo apresentando-se como um ferino crítico da elite monárquica, Teófilo Ottoni, ao reunir índios, negros, imigrantes, proprietários e homens pobres livres no seu plano de fundar uma nova região, permaneceu afinado aos mesmos ideais homogeneizadores explícitos nos discursos hegemônicos da sociedade imperial, dos quais emergia a imagem de formação de um povo. A insensibilidade às diferenças entre as pessoas que para ali se encaminharam e à diversidade de suas necessidades e intentos surgiu como um obstáculo decisivo no desfecho do empreendimento.<sup>610</sup>

Segundo Izabel Missagia de Mattos, o interesse da família Ottoni pelo Mucuri deveu-se sobretudo “à sua percepção de que era para essa região que o fluxo migratório já se direcionava”. A autora defendeu que, a princípio, o objetivo era estimular os imigrantes que já entravam no

610 DUARTE, Regina Horta. “Conquista e civilização na Minas Oitocentista”. In: OTONI, Teófilo. *Notícia Sobre os Selvagens do Mucuri*. Org. Regina Horta Duarte. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002. p. 35.

território brasileiro, “dando-lhes impulso para seu estabelecimento” e não necessariamente promovendo a colonização estrangeira. No entanto, as expectativas foram sendo frustradas, uma vez que a visibilidade do empreendimento teria permanecido “oculta perante os interesses políticos que acabaram por inviabilizar sua empresa, sucumbida no enfrentamento cotidiano de inúmeras dificuldades na prática da execução de políticas públicas” especialmente em relação à “administração das famílias imigrantes, naqueles distantes e insalubres sertões do império”.<sup>611</sup> O sucesso inicial da Colônia rapidamente esvaeceu. De acordo com os relatos do Barão de Tschudi, recuperados pela autora, em 1858 a colônia do Mucuri contava com 1768 indivíduos, enquanto que em 1861 (já com o empreendimento falindo), foi possível contabilizar 487 indivíduos, dentre os quais 316 eram alemães, 31 belgas e franceses, 88 portugueses e 52 de diferentes nacionalidades. Quanto ao pertencimento religioso, 270 eram protestantes, 165 católicos e 52 crianças não batizadas.<sup>612</sup>

Para os colonos que chegavam, eram designadas terras já habitadas e povoadas por comunidades indígenas, produzindo grandes confrontos, o que levou a autora a supor que os imigrantes foram colocados estrategicamente em locais de conflito, ao longo do território nacional, “como política eficaz para a valorização das terras em regiões de fronteira”. Segundo Missagia, “a ‘desinfestação’ dos índios pelos próprios colonos teria feito parte da própria lógica da valorização da terra agrícola”<sup>613</sup>, ainda que Ottoni tenha construído uma imagem de defensor dos indígenas, ou ao menos de uma comunicação não violenta com eles. Não causa surpresa que o fim do empreendimento do Mucuri traria consigo o recrudescimento da violência contra os indígenas, comprovada por “notícias sangrentas e denúncias (algumas das vezes anônimas) de massacres contra os indígenas, constantemente recebidas pela Diretoria dos Índios em Ouro Preto”.<sup>614</sup>

Os relatos do próprio Teófilo Ottoni sobre o Mucuri ajudam a compreender a dinâmica do empreendimento colonizador e seus desafios. Desde o princípio, Ottoni deixou explícito que “nos colonos procurava associados e não proletários para com quem exercesse a caridade cristã”. O empresário acreditava que “se em vez de uma empresa mercantil eu tratasse da fundação de asylos de mendicidade ou casas de misericórdia, era natural que considerasse primeiramente os brasileiros necessitados, porque a caridade bem ordenada principia por casa”.<sup>615</sup> Ottoni buscava colonos que

---

611 MISSAGIA DE MATTOS, Izabel . A colonização “étnica” do Mucuri (1831 - 1873). *Revista de História (UFES)*, Vitória. UFES, v. 14, 2002, p. 125. Disponível em <http://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2625> Acessado em 02/09/2019.

612 Ibidem, p. 126.

613 Ibidem, p. 139.

614 Ibidem, p. 142.

615 OTTONI, Theophilo Benedicto. *A colonização do Mucury : memória justificativa em que se explica o estado actual dos colonos estabelecidos no Mucury e as causas dos recentes acontecimentos naquella colonia*. Rio de Janeiro : Typ. Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro , 1859, p. 4.

Disponível em <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242367> Acessado em 03/09/2019.

trouxessem consigo algum capital para participar nos investimentos, homens industriais. O que obteve passou longe do desejado. Como ele mesmo descreveu, os colonos

Tinhão sido muitos recrutados nas tavernas e praças públicas de diversas cidades na Europa, – havião entre elles meretrizes com patente, ex-marinheiros e ex-soldados, mas infelizmente, taes quaes erão tinhão direito de levantar a voz e declarar que havião sido atraídoos e enganados. Havião, é certo, assignado contractos no Rio de Janeiro pelos quaes se sugeitavão à condição dos mais colonos da companhia do Mucury – mas alheios pela mor parte à vida no campo, assustarão-se diante do matto virgem, e comparando o pouco que a companhia dá com o muito que se lhes havia promettido na Europa, a decepção produzio a principio recriminação e depois desânimo e desespero.<sup>616</sup>

Os colonos haviam sido atraídos por um propaganda de terras férteis, facilmente cultiváveis, cuja propriedade estaria praticamente garantida. Sem muito crivo, indivíduos sem qualquer experiência com agricultura e lavoura foram indiscriminadamente trazidos ao Brasil e, segundo Ottoni, achavam-se “horrorosamente embaraçados para derribar matto virgem”<sup>617</sup>. Promessas de adiantamentos dos valores das passagens atraíram colonos que “nada tinhão que perder na sua terra, e acceitão a emigração como meio de viajar e subsistir por algum tempo à custa de quem imprudentemente os importa”<sup>618</sup>. Para tentar mitigar as perdas financeiras, Ottoni declarou que havia adotado a regra de não receber colonos que não tivessem ao menos um pequeno pecúlio para pagar metade de sua passagem, sem contudo conseguir manter tal instrução por muito tempo, a ponto de ter que abrigar inúmeros colonos que sequer havia solicitado, tendo que lidar com a aglomeração de seres humanos em condições insalubres e instalações mais do que inadequadas. Os costumes dos colonos não ajudavam muito na manutenção da higiene das instalações, como descreveu Ottoni:

As immundicias da habitação tinhão produzido tal praga de bichos que ninguem podia parar impunemente em torno das duas casas que servião de deposito provisório dos colonos. O pouco asseio do corpo attrahia os damninhos insectos. Debalde se dizia aos colonos que aquella doença se extirpava com a thesourinha ou alfinete, e que o grande preservativo era recorrer diariamente ao rio e trazer o corpo limpo de immundicias. Mas elles querião curar-se do mal dos bichos com unguentos e cataplasmas, e não foi possível convencer a um grande número que o habito brasileiro de lavar ao menos os pés todas as noites é uma necessidade do homem do povo, e não como pensa o proletariado europeu uma phantasia ou regalo de aristocratas e sybaritas.<sup>619</sup>

Havia ainda um outro ponto de discussão que, segundo Ottoni, tornava o empreendimento da imigração longe de alcançar sucesso e era a legislação brasileira que não garantia os mínimos direitos de populações não católicas no país. Segundo o (à época) empresário,

---

616 Ibidem, p. 19

617 Ibidem, p. 20.

618 Ibidem, p. 25.

619 Ibidem, p. 35.



A prosperidade e o desenvolvimento favorável desta colonia, como de todas as demais do Brasil, dependem, comtudo, de outro elemento eminente importante: leis colonias convenientes e razoaveis dictadas pela rectidão e executadas com probidade, e assim próprias para outorgar ao colono a mais perfeita protecção civil e religiosa. Cumpre que os contractos celebrados na Europa sejam validos perante lei brasileira e que ambas as partes contratantes possam em caso de necessidade ser igualmente obrigadas a cumpri-los; os casamentos protestantes e mixtos contrahidos na Europa devem ser considerados sagrados e não poder ser violentamente annullados pelas subtilezas e pelo arbitrio de um arcebispo.<sup>620</sup>

Aqui cabe algum esforço de comparar as declarações de Ottoni sobre o cotidiano dos colonos no Mucuri e relatos produzidos pelos próprios colonos e que perduraram até nossos dias. O Conde de Rozwadowski, um ex-major radicado no Brasil, escreveu em 1857, portanto antes mesmo de Ottoni sobre a realidade dos colonos no Brasil, uma espécie de manifesto sobre como o estado brasileiro tratava ou gostaria de tratar os imigrantes. O Conde não conseguia entender, ou melhor, não aceitava que o Brasil estivesse disposto a abrir as portas para os imigrantes europeus com o objetivo de usar sua mão de obra para a agricultura, tarefa que ele considerava abaixo da qualificação dos europeus em geral. Ele instigava o governo, neste trecho longo porém necessário à compreensão de seu argumento, a um novo olhar para com os imigrantes:

Abaixo pois o exclusivismo e o fantasma, – produção de desvairadas imaginações – de que a Europa sempre cuidará de enviarnos os seus *capitales* para as nossas empresas, as *suas ideas, descobertas, a sua sciencia*, arte e industria: ficando aquelles que nos trazem todos estes bens, gratos que nos dignassemos aceitar as suas offertas, – o *flor de suas populações*, so para cuidarem do trabalho bruto da nossa lavora, que a *ultima ambição dos colonos será a de agitar o leque sobre a nossa somnolenta ociosidade, e a de substituirmos a maquina, a força bruta – o negro*; he este engano que prepara a nossa perda! Abaixo com a devisa dos *cavaleiros do Ypiranga*, que em falta de outra cousa jurão de *expellir o Estrangeiro dos rios e do territorio do Brazil!*

Deixemos nos da pretensão erronea de explorar a emigração europea como mera força mechanica, a quem não devemos conta ou satisfação alguma; deixamos da seducção dolosa de nosso semelhantes, a quem promettemos o acolhimento e direitos de irmãos, e a quem reservamos a sorte do Ilotas, – renunciemos a taes fantasias, que a 'ignorancia' concebe, e a perversidade prosegue, e façamos votos para que o nosso governo substitua o fiel cumprimento dos contractos celebrados em seo nome com estrangeiros que engaja ao serviço do estado, a huma esteril por que mentirosa propaganda que se esmera manter com forte despeza nos impuros canaes de huma venal imprensa! He só recebendo os novos concidadãos, que nos vierem com *lealdade* e no pé de estricta igualdade, fraternidade e benevolencia, – he debaixo da bandeira do cosmopolitanismo humanitario, que ajudando nos as circumstancias vantajosas do nosso solo e do nosso clima podemos aspirar a subirmos até ao nível – a tomarmos posto na superficie da humanidade: a sermos um grande povo, hum poderoso estado, e mesmo um magestoso Imperio.<sup>621</sup>

Apesar da imensa tentação de ceder aos anacronismos na análise do trecho acima,

620 Ibidem, p. 54.

621 ROZWADOWSKI, Florestan (Florian) Rozwadowski, Conde de. *O governo e a colonização, ou, considerações sobre o Brazil e o engajamento de estrangeiros*. Rio de Janeiro: Typ. do Autor, 1857, p.47. Disponível em <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/221697> Acessado em 03/09/2019. Grifos do autor.

prossigamos. O Conde entendia os europeus como superiores em termos civilizacionais e portanto não fazia sentido, em sua concepção, atraí-los para empreendimentos voltados à agricultura. Os europeus não poderiam ser reduzidos a “substitutos de negros”, uma vez que traziam consigo suas ciências, artes, suas ideias e, o melhor, a flor de suas populações. O relato de Ottoni, feito dois anos depois, parece não corroborar com a opinião do engenheiro e topógrafo meio polonês meio brasileiro.

Quanto ao cotidiano, Rozwadowski também escreveu que os imigrantes ficam

sem esperança de poderem basear uma existência independente e formar laços de família, sem educação possível para os filhos que já consigo levarem, ou aqui lhes nascerem, sem recursos espirituales alguns do seu culto, e até sem direitos civis, os quaes reduzem-se para os *naturalizados* a prerrogativa de votarem, sem poderem ser votados, e apenas os garantem da deportação que a inveja ou qualquer malquerença pode a cada hora evocar contra o estrangeiro, logo que pelo seu merecimento, a independência de suas opiniões ou mesmo por causa da prosperidade do seu commercio e do augmento da sua fortuna se torna incommodo a alguns ambiciosos de aldeia (...)<sup>622</sup>

Caso o governo brasileiro não tomasse providências para melhorar as condições de vida dos imigrantes, Rozwadowski fazia sombrias previsões:

Acabarão também aquelles que por quaesquer fantasmagoricas illusões, se acharem expostos de ficarem seduzidos a deixarem a sua terra, no fim de substituir a desaparecente casta negra do Brasil, de enganarem-se de um modo não menos triste para elles sobre o futuro que lhes prepara a *hospitalidade official brasileira*, sendo que elles se resolvem ao duro passo da expatriação, na illusão de encontrarem no território do Brazil, longe da condição de párias (que as leis, e as prevenções predominantes lhes preparão, *que o governo mesmo alimenta e sanciona contra os Estrangeiros*), não um exílio, mas uma patria, não iniquos opressores, mas benevolos concidadãos e irmãos.<sup>623</sup>

O Conde acreditava que enquanto não houvesse a possibilidade de estabelecer famílias, construir patrimônio e ter garantidos os direitos de cidadania no Brasil, a imigração fracassaria.

Ainda no esforço comparativo, passemos a uma obra de 1858, escrita pelo suíço Thomas Davatz, que esteve no Brasil entre 1855-1857 como colono contratado para trabalhar na fazenda Ibicaba, que pertencia ao senador Nicolau Vergueiro, um dos pioneiros da imigração de europeus para o Brasil Império. Davatz possuía certa instrução, era mestre-escola em sua terra natal. De acordo com Rubens Borba de Moraes, que apresenta a obra traduzida por Sérgio Buarque de Hollanda, Davatz chegou a Ibicaba vindo de uma Suíça liberal e por isso não conseguiu se adaptar ao regime da fazenda, que ainda utilizava mão de obra escrava. Não era propriamente o regime escravista que deixava o suíço insatisfeito, a julgar por suas próprias palavras sobre os escravizados

---

622 Ibidem, p. 48. Grifo do autor.

623 Ibidem, p. 49. Grifos do autor.

no Brasil:

Também é preciso ter em mente que muitos negros deixam de trabalhar bem se não forem convenientemente espancados. E se desprezássemos a primeira iniquidade a que os sujeitam, isto é sua introdução e submissão forçada, se por outro lado admitíssemos a escravidão como condição justa, teríamos de considerar em grande parte merecidos os castigos que lhes impõem os seus senhores. Mas a verdade é que há também escravos sérios e ativos, capazes de trabalhar mesmo sem fiscalização e, em alguns casos melhor do que muito branco.<sup>624</sup>

Davatz foi um dos líderes de uma revolta na colônia do senador Vergueiro em busca de melhores condições de trabalho, revolta esta rapidamente debelada pela ação policial. Tendo obtido licença para voltar à Suíça, foi de lá que publicou a obra supracitada. Destacaremos aqui apenas os aspectos relacionados à vida religiosa dos colonos, uma vez que é o tópico que interessa a este trabalho.

Segundo Davatz, havia uma diferença considerável entre os colonos protestantes e os colonos católicos. Os últimos podiam visitar as igrejas que distavam entre trinta minutos e três horas da fazenda, podiam assistir missa, participar da eucaristia e sepultar seus mortos em terra sagrada. Ibicaba contava durante alguns meses do ano com dois padres que estavam disponíveis para atender às necessidades religiosas dos católicos ali presentes. Os protestantes, por sua vez, não tinham tais oportunidades. Davatz contou que até sua chegada, em 1855, soube que um colono protestante fazia pregações religiosas, não havendo nada mais além disso. A partir do ano seguinte, um colono obteve autorização para fazer prédicas todos os domingos e feriados, além de fazer orações por ocasião dos sepultamentos. Davatz assumiu o posto ainda no ano de 1856, conciliando as atividades de mestre-escola com as de pastor, excluindo a administração dos sacramentos. O suíço declarou que os colonos tiveram de “contentar-se com aquilo que eu lhes pudesse proporcionar por minha conta em matéria de religião, ou com o que me era possível escolher em bons livros de orações.”<sup>625</sup>

Davatz denunciava que não havia (pelo menos ao tempo em que ele deixou o Brasil) pastores protestantes na província de São Paulo e que, por isso, “não se poderia esperar que houvesse ali instrução religiosa e administração dos sacramentos segundo o rito protestante”<sup>626</sup>. Sobre o cotidiano dos protestantes na fazenda, Davatz relatou que

Os filhos dos protestantes só podem ser batizados nas igrejas católicas das cidades. Em uma destas cidades, que aliás não fica longe de Ibicaba, o padre não aceita de modo algum protestantes como padrinhos de batismo, não obstante a Constituição brasileira garantir a liberdade de culto e o governo imperial fazer empenho em

624 DAVATZ, Thomas. *Memórias de um colono no Brasil (1850)*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980 (1a. ed., 1941), p. 62. Disponível em <https://imigracaohistoricablog.files.wordpress.com/2018/03/davatz-thomas-memc3b3rias-de-um-colono-no-brasil-1850.pdf> Acessado em 13/09/2019.

625 Ibidem, p. 119.

626 Ibidem.

*assegurar essa liberdade. (...) Os casamentos dos protestantes não são celebrados em igrejas, mas apenas diante de funcionários civis, na presença de testemunhas escolhidas pelos noivos. Todos subscrevem um contrato onde figura como condição essencial e quase primeira, que os filhos que porventura venham a nascer do casal sejam educados na religião católica. Tal circunstância atesta bem, entre outras, o modo pelo qual os funcionários daquele país cumprem os preceitos constitucionais e obedecem aos seus superiores. (...)*<sup>627</sup>

O relato de Davatz, feito para europeus e tendo o explícito objetivo de desestimular a imigração para o Brasil, expõe a situação de grande vulnerabilidade em que os imigrantes se encontravam em aspectos muito importantes de sua coletividade, como a educação dos filhos e a vivência religiosa. A década de 1850 foi perpassada por vários debates em torno dos direitos dos imigrantes, como foi possível observar nos três relatos apresentados até aqui. Não seria com facilidade que as garantias legais iriam aparecer, as resistências eram imensas.

O empreendimento pensado por Ottoni, ligeiramente diferente do realizado pelo Senador Vergueiro, ao mesmo tempo em que atraiu a elite política mineira, repeliu setores da elite imperial, que ainda tinha reservas para com as origens não nobres do deputado. A micro-biografia feita por Valdei Lopes de Araújo dá a dimensão da trajetória incomum de Ottoni.

Filho de comerciante tropeiro do nordeste mineiro, Ottoni segue a profissão do pai e monta uma loja para comercialização de tecidos na Rua Direita, antes de aventurar-se como 'empresário/desbravador das selvas do Mucury'. Não chega a concluir o curso de mecânica que havia iniciado na escola da Marinha; por motivos políticos, é obrigado a abandoná-la. Sem formação superior ou experiência na administração pública, Ottoni estava fora do perfil da elite política imperial (...). Além disso, sua forma de fazer política era direcionada em grande parte para setores médios urbanos, tanto do Rio de Janeiro quanto das velhas cidades mineiras. Sua forma popular-cidadã de fazer política estava voltada não somente para o programa das franquias provinciais, como a maioria dos liberais, mas também para a defesa das liberdades civis.<sup>628</sup>

Valdei Lopes de Araújo caracterizava Teófilo Ottoni como um liberal republicano mineiro. Segundo o autor, para Ottoni, “ser verdadeiramente liberal significava ser herdeiro de um conjunto de valores muito claramente identificáveis na história política brasileira”, ou seja, ele acreditava estar “articulando argumentos de uma tradição política que ele sabia distinta de outras existentes e disponíveis no contexto do início da década de 1860”, mas que remetiam a uma “tradição” que ele procurava “recuperar”, ou ainda, “sistematizar” como um projeto ou propaganda. Esse republicanismo seria mais um estímulo à segurança das instituições e o respeito à constituição do que propriamente uma mudança de regime de governo. Araújo destacou que o vocábulo de identificação política mais frequente em Ottoni era o “liberal”, não só por sua participação da

<sup>627</sup> Ibidem, p. 119-120. Grifo meu.

<sup>628</sup> ARAUJO, Valdei Lopes de. O Tribuno do Povo e a Estátua do Herói: Breve estudo sobre as tradições políticas atuantes na Corte durante o Segundo Reinado. *Dia-logos (Rio de Janeiro)*, Rio de Janeiro, v. II, n.2, 1998, p. 137-138. Disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/dia-logos/article/view/23258> Acessado em 02/09/2019.

formação do Partido Liberal, “mas também pela oposição clara aos valores que identificava como próprios do conservadorismo político, ou seja, o Regresso.”<sup>629</sup>

Nem a credibilidade conquistada, nem as amizades importantes nem a boa vontade foram suficientes para salvar o empreendimento do Mucuri. A navegabilidade do Rio Mucuri não tinha toda a extensão que havia sido prevista, obrigando-o a construir cerca de 180 km de estrada, encarecendo bastante o empreendimento. A administração dos colonos europeus, que não eram sequer o objetivo primeiro da empreitada, tornou-se um estorvo gigantesco para Ottoni. Os empréstimos que solicitava para arcar com os custos crescentes só pioravam a situação. Até que em 1860 o governo tomou a Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri, fazendo com que Ottoni, já esgotado física e mentalmente, encerrasse essa etapa de sua vida e partisse novamente para a seara da atuação política parlamentar.

Nesta nova experiência, Ottoni travou muitos debates sobre liberdade religiosa e garantias legais para a sobrevivência digna de imigrantes no país. Os acontecimentos no Vale do Mucuri de certo influenciaram sua percepção. Um dos episódios mais conhecidos foi a acalorada discussão com o Monsenhor Joaquim Pinto de Campos, deputado pela província de Pernambuco, na sessão de 20 de julho de 1861.<sup>630</sup> O tema era a urgência de uma “decisão que considerasse legítimo os casamentos entre protestantes e os casamentos mistos”<sup>631</sup>, com vistas a favorecer as iniciativas de imigração. Ao que respondeu o Padre Pinto de Campos:

O Sr. Pinto de Campos: - "É um escândalo que felizmente o país não terá de presenciar (apoiados).

O Sr. Ottoni: - A voz do nobre deputado não é a voz da nação.

O Sr. Pinto de Campos: - Posso assegurar-lhe que é (apoiados).

O Sr. Ottoni: - O nobre deputado, ministro do Evangelho, deve dar o exemplo de tolerância.

O Sr. Pinto de Campos: - Não há tolerância quando se trata de esmagar o erro; neste ponto sou intolerante.

Um Sr. deputado: - Ouçamos o orador.

O Sr. Ottoni: - Tanto mais deploro as dificuldades em que se têm achado diferentes Ministérios para resolverem esta questão, quanto, no meu modo de entender, ela é

629 ARAUJO, Valdei Lopes de. A instrumentalização da linguagem. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, v. 44, 2008, p. 54.

Disponível em

[http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm\\_pdf/RAPM07A122008\\_ainstrumentalizacaodalinguagem.pdf](http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm_pdf/RAPM07A122008_ainstrumentalizacaodalinguagem.pdf)

Acessado em 03/09/2019.

630 BRASIL. Congresso. Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. *O Clero no Parlamento Brasileiro*. Brasília; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1980. Disponível em <http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/13316> Acessado em 14/09/2019.

631 Ibidem, p. 19.

a. mais simples que se pode imaginar (apoiados) . Sr. presidente, abalanço-me a dizer; se eu fora ministro da Coroa, antes que o Parlamento tivesse chamado a si esta questão, eu a teria resolvido por um regulamento."<sup>632</sup>

A discussão continuou com Ottoni lembrando aos presentes que a Constituição garantia que o catolicismo era a religião oficial, mas que as outras eram *admitidas*. O padre deputado replicou que as religiões não eram admitidas e sim *toleradas*, “em casas para isso destinadas, sem forma exterior alguma de templo”. Ottoni por sua vez leu o texto da Constituição que dizia que as religiões seria *permitidas*, e arrematou:

Quem permite admite (apoiados e não apoiados). [...] No momento, pois, em que a Constituição proclamou que são permitidas no Império as outras religiões, reconheceu como consequência indeclinável que os casamentos abençoados pelos padres das outras religiões também são casamentos legítimos.

O Sr. Pinto de Campos: - Não apoiado; isso é anticatólico, é contra os artigos da nossa fé.

O Sr. Ottoni: - Desde este momento ficou líquido para mim que todo o casamento que tivesse as bênçãos de um padre da religião de um dos cônjuges, dadas segundo o ritual da respectiva religião. é um casamento válido perante a lei.

O Sr. Pinto de Campos: - Misericórdia!<sup>633</sup>

Ottoni não cogitou neste momento a instituição do casamento como um evento civil apenas. Em sua leitura, ainda seria necessária a anuência de uma autoridade religiosa para validar as uniões, o matrimônio não seria retirado de sua condição sagrada. O político argumentava, entretanto, que era necessário ampliar a legitimidade dos casamentos para além da esfera católica, para respeitar a constituição de famílias com outra origem (no caso, as famílias protestantes) e dar mais fôlego à propaganda imigratória que, na Europa, já começava a desaconselhar a viagem para o Brasil.

A origem da celeuma apresentada acima foi a câmara prussiana ter votado uma proibição de emigração para o Brasil, a menos que o país concordasse com algumas exigências, entre elas a "decretação de uma lei que declare legais os casamentos entre protestantes e católicos e entre os protestantes somente, deixando de ser considerados, como atualmente, concubinatos"<sup>634</sup> Ottoni cobrava a aprovação de um projeto que corria no Senado e seria encaminhado à Câmara e urgia os colegas a acelerar o processo. O Padre Pinto de Campos, acompanhado de outros deputados, fizeram grande resistência e anunciaram que a votação não seria tão fácil quanto Ottoni imaginava. Quanto à proposta de garantir os efeitos civis de casamentos “não abençoados pela Igreja”, irrompeu a queixa:

Um Sr. deputado: - Quem não quiser, não se case.

---

632 Ibidem

633 Ibidem, p. 20.

634 Ibidem.

O Sr. Pinto de Campos: - Nada melhor; deixe-se ao arbítrio de cada um; ora essa! No foro da consciência cada um obre como entender, mas no foro externo é preciso que se regulem os atos pelas leis existentes.<sup>635</sup>

Para um dos deputados, a solução para quem não pudesse ter seus casamentos legitimados pela Igreja era apenas não casar, ao que o Padre Pinto de Campo respondeu com ironia, que cada um decidisse por conta própria, de acordo com sua consciência, mas que não esperasse da Igreja um mínimo recuo quanto a quem poderia garantir a validade dos casamentos no Brasil.

Em outro trecho da sessão, destacado por Paulo Pinheiro Chagas, Ottoni argumentou

O Sr. Ottoni: -Antes da Constituição, não tínhamos outro direito civil relativamente a casamentos, senão o concílio tridentino, na parte que estava admitido como código civil do país. Por conseguinte, não se podia talvez alegar legitimidade de casamento que como tal não fosse reconhecido pelo concílio tridentino. No momento, porém, em que outras religiões foram admitidas, ou recebidas, ou permitidas no grêmio da sociedade brasileira, o direito público eclesiástico dessas religiões em relação aos casamentos ficou fazendo parte do direito civil brasileiro. Sr. Presidente, as garantias dadas à família são um dos laços mais importantes (*Apoiados*). Admitir, permitir, direi mesmo, tolerar (ainda que fosse só tolerar o que estivesse na Constituição) uma religião, e dizer que ele não tem o poder de legitimar esses laços santos entre seus adeptos, acho que é o maior dos absurdos. No momento, pois, em que a Constituição proclamou que são permitidas no Império as outras religiões, reconheceu como consequência indeclinável que os casamentos abençoados pelos padres das outras religiões são também casamentos legítimos.

O Sr. Pinto de Campos – Não apoiado; isso é anticatólico, é contra os artigos de nossa fé.

O Sr. Ottoni – Desde este momento, ficou líquido para mim que todo casamento que tivesse as bênçãos de um padre da religião de um dos cônjuges, dadas segundo o ritual da respectiva religião, é um casamento válido perante a lei.

O Sr. Pinto de Campos – Misericórdia!

O Sr. Ottoni – Como católico apostólico romano, não quererei nem consentirei que pessoa que me seja conjunta, ou que de mim dependa, queira fazer prevalecer um tal casamento que, aos olhos da religião, que é tanto minha como do nobre deputado, o qual não pode fazer monopólio deste sentimento... (*Apoiados*).

O Sr. Pinto de Campos – Ah!

O Sr. Ottoni – ... é um concubinato; mas em vista da lei o caso é muito diferente (*Apoiados*). Aos olhos da lei, uma vez que a Constituição permite as religiões que abençoam os laços conjugais, considerar as famílias consagradas, segundo o rito de cada uma delas, como concubinatos, é o maior dos escândalos, muito depõe contra a nossa civilização e nos envergonha perante o mundo! (*Apoiados*)<sup>636</sup>

Fica perceptível, portanto, que a ação política de Ottoni sobre o casamento de não católicos

635 Ibidem, p. 22.

636 CHAGAS, OpCit, p. 306-307.

estava inserida num contexto de secularização “entendida nos quadros do processo de autonomização das esferas em relação à religião”, impondo-se mais por uma questão econômica “relativa ao funcionamento de um país eminentemente de produção agrária, em que se intensificavam os movimentos abolicionistas”.<sup>637</sup> Não havia interesse em desautorizar a Igreja Católica quanto ao sacramento do matrimônio; ele mesmo alegava que, como católico, não iria permitir que ninguém sob sua dependência agisse de modo a contradizer a instituição, mas que quando o assunto saía da esfera individual e chegava à sociedade em geral, cada vez mais múltipla pela chegada de novos grupos religiosos, cabia ao Estado deliberar sobre o tema e garantir o melhor resultado para a coletividade como um todo.

As discussões que Ottoni fazia na Câmara não passavam despercebidas no Senado do Império. No mês seguinte, em agosto de 1861, às vésperas da promulgação do decreto 1.144 que legitimava a união de pessoas não católicas no Brasil, houve grande debate entre os senadores sobre a proposta. A sessão presidida por Antonio Paulino Limpo de Abreu, o Visconde de Abaeté, tinha na ordem do dia a previsão de discutir a proposta sobre casamentos mistos. O senador baiano Manuel Pinto de Sousa Dantas tomou a palavra para começar a discutir o tema e causou alvoroço já na primeira fala. O senador perguntava se as decisões dos católicos (ele mesmo um) deveriam ser tomadas a despeito da melhor razão, apenas para agradar aos padres. Explicitando a diferença que fazia entre os padres e a Igreja Católica, Senador Dantas questionava

E serei eu obrigado a estar por tudo quanto os padres ensinão? Não digo – igreja, noto V. Ex. que eu faço muita diferença entre a igreja e os padres; mas serei obrigado a estar por tudo quanto os padres dizem? Então, senhores, serei obrigado a revoltar-me contra os meus próprios sentidos, contra a minha razão, contra o chefe da nação, e contra a sociedade; serei obrigado a carregar lenha nos ombros, accender fogueiras, e a matar todos os que não pensão como eu, se estivermos pelo que os padres disserem; não poderemos seguir aquella maxima de tolerancia que é a propria caridade que Jesus Christo ensinou?<sup>638</sup>

O senador não via qualquer incoerência entre defender o preceito constitucional de manter a religião católica romana como oficial e defender também a liberdade de culto, que também estava na Constituição, mas que para ser garantida precisava ainda de uma lei. Assim como Ottoni fez na Câmara dos Deputados, o senador Dantas argumentava que a discussão não pretendia anular a fundamental importância da religião na sociedade, uma vez que era a moral cristã a mantenedora da sociedade

---

637 CIARALLO, Gilson. O matrimônio entre os poderes temporal e espiritual: o casamento civil e o processo de secularização da esfera jurídica no Brasil. *Projeto História* (PUCSP), v. 39, 2009, p. 261. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/5845/4196> Acessado em 02/09/2019.

638 ANNAES DO SENADO DO IMPÉRIO DO BRASIL. Livro 3 – 1861. Secretaria Especial de Editoração e Publicações - Subsecretaria de Anais do Senado Federal, p. 69. Disponível em [https://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/pdf/Anais\\_Imperio/1861/1861%20Livro%203.pdf](https://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/pdf/Anais_Imperio/1861/1861%20Livro%203.pdf) Acessado em 14/09/2019.



A sociedade o que quer, senhores, é que os homens tenham uma convicção, uma religião que sirva de base á sua moral; religião sem moral não serve de nada, é inútil, e a moral sem religião póde existir, mas em muito perigo, porque essa moral vive sem autoridade e sem sancção, por isso é que a sociedade não deve impôr uma religião, porque essa religião imposta não apoia a moral; póde haver um homem de boa moral que não acredite na existencia de Deus, que não tenha mesmo uma religião, mas sua moral está em perigo.<sup>639</sup>

O Senador Dantas passou então a explicar uma opinião parecida com a que o húngaro Kórnis Totvrad, já mencionado anteriormente, também defendia: o matrimônio não teria nunca pertencido aos padres: teriam sido regulados, ao longo da história, pelo direito natural ou pelo direito civil. O monopólio sobre as uniões seria uma invenção dos padres, não uma necessidade. Nem o próprio Cristo teria instituído a autoridade dos padres sobre o casamento

Veu a lei nova: Jesus-Christo fallou da fornicação, fallou do adulterio, fallou do divorcio, mas nella não se encontra uma só palavra que diga que os casamentos devião ser feitos pelos padres e fosse negocio da igreja. Jesus-Christo não alterou a este respeito a lei antiga em cousa alguma, mesmo no que pertencia ao poder civil, ás questões do casamento. Quando foi chamado para julgar a adúltera, disse: “Não me pertence isto, ninguém me constituiu juiz neste negocio”.<sup>640</sup>

Parecia a maior das obviedades afirmar que “o casamento é um direito natural sagrado, que não precisa ser proclamado por poder algum; ninguém póde privar o homem desse direito; a sociedade porém o deve regular para que o seu exercicio não prejudique a alguém”<sup>641</sup>, a despeito das constantes interrupções e manifestações sarcásticas dos opositores, entre eles o Senador Manuel de Assis Mascarenhas, comendador da Ordem de Cristo, a quem Dantas provocou: “Agora, pergunto eu, como muitos teem perguntado: o Concilio de Trento decidiu que os casamentos serião feitos na igreja em presença do parochio; mas quem lhe deu direito para fazer da igreja cartorio e dos padres tabelliães?”<sup>642</sup>. No meio do debate religioso, resolve explicitar

Senhores, a principal razão que obrigou o nosso governo a entrar em negocios de casamentos foi a necessidade de estabelecer os casamentos mixtos; negocio que convém estabelecer a bem da nossa colonisação, porque é preciso satisfazer as exigencias justas e necessarias que alguns paizes fazem para consentir que seus subditos venhão para cá.<sup>643</sup>

A discussão, portanto, não precisava ser teológica ou dogmática. Era necessário criar leis que assegurassem a vinda de imigrantes para o Brasil e este era um tópico do Estado. Ponto. Mais do que os casamentos entre protestantes, dizia Dantas, era preciso regulamentar os casamentos mistos, porque deles nasciam filhos que passavam por dificuldades na vida prática e no gozo de direitos civis. Àqueles que alegavam que o número de uniões de protestantes não justificava a promulgação

---

639 Ibidem, p. 70.

640 Ibidem, p. 71.

641 Ibidem, p. 72.

642 Ibidem, p. 73.

643 Ibidem, p. 74.

de uma lei específica, Dantas respondia que

a difficuldade dos casamentos mixtos não está no maior ou menor numero de licenças, está em um protestante para obtê-la ser preciso assignar um termo de educar seus filhos em uma religião que elle não crê, era necessario que esse protestante fosse um hypocrita para renunciar por parte de seu filho aquillo que elle julga necessario para si; e a sociedade não quer hypocritas, a sociedade quer que cada homem tenha suas crenças religiosas; que garantão a moral, a moral christã, adoptada por todos os povos civilisados, porque é a unica que póde fazer a felicidade humana, a religião christã não é mais do que a declaração dos direitos naturaes do homem...<sup>644</sup>

O cenário criado por Dantas dá a dimensão das preocupações que o afligiam em relação aos casamentos mistos, o poder paternal e o arbítrio dos padres:

Vem para o Brasil um allemão que está bem certo de que suas crenças fazem sua felicidade, este homem tem o direito de que o paiz lhe garanta estas crenças que elle as transmite a seus filhos, que não soffra a menor coacção no direito de paternidade e de familia. Mas, diz-se agora: “Quereis casar-vos com uma catholica, assignai um termo obrigandovos a educar vossos filhos na religião catholica; se não pensardes como nós, vossos casamentos não serão validos, vossos filhos não serão vossos filhos!!” Mas, senhores, um homem que crê na sua religião ha de querer que elle só seja o feliz e que seus filhos sejam infelizes? Eu que sou catholico, embora combata os abusos do catholicismo, não quereria que em um paiz protestante se me dissesse: “Quereis viver neste paiz quereis casar-vos, pois assignai um termo de educar vossos filhos na doutrina da igreja protestante.” Acha V. Ex. que a não ser algum desses hypocritas que assigne um termo e depois mande educar seus filhos na Inglaterra para virem protestantes, acha V. Ex. que um homem serio, que tem fé nas suas crenças presta-se a essas exigencias? Não é isso um insulto que se faz ao poder paternal, que é de direito natural?<sup>645</sup>

Era só uma questão de tempo, dizia Dantas, até que o governo precisasse lidar com protestantes nacionais e não apenas estrangeiros. Relegá-los à invisibilidade não seria a melhor solução:

E, senhores, não será necessario que o governo faça passar uma lei protegendo os seus subditos protestantes? Será esta lei unicamente para os protestantes estrangeiros? Não convém que ponhamos todos no mesmo pé de igualdade? Daqui a alguns annos havemos de ter muitos protestantes, ha de crescer o numero de igrejas protestantes, ellas hão de ter os seus synodos, seus prelados e suas leis de disciplina; quem ha de fiscalisar isso, a quem recorrerão esses subditos. O Sr. D. Pedro II, quer queira quer não queira, ha de ser, se não o chefe, ao menos o fiscal supremo de todos esses cultos, entretanto não temos uma lei que os regule, estamos na primitiva. A constituição diz que todas as religiões são permittidas, que ninguem será perseguido por motivo de religião, entretanto nas occasiões em que se precisa destas garantias, ellas são postergadas, e nem mesmo se póde levantar a voz em favor do opprimido, nota-se uma desharmonia entre os nossos homens que governão.<sup>646</sup>

José Idelfonso de Sousa Ramos, Senador e Ministro do Império, tomou parte na discussão,

644 Ibidem, p. 75.

645 Ibidem, p. 74.

646 Ibidem, p. 76.

apoiando as declarações de Dantas e alegando que o projeto de lei não tinha nada que atentasse contra a religião do Estado e que “respeita[va] e ressalva[va] as doutrinas da igreja catholica, ao mesmo tempo que competentemente busca[va] attender e satisfazer ás necessidades do nosso paiz”.<sup>647</sup> Para o Ministro, esta questão precisava ser analisada de maneira bastante objetiva, uma vez que

Os casamentos entre pessoas da mesma religião são os mais frequentes. Era de necessidade dar effeitos civis aos que assim se celebrão entre pessoas que não professão a nossa religião. Com o progresso da emigração, affluencia de estrangeiros, e augmento da população que professe religião differente, virá mais tarde a necessidade de ampliar estas providencias aos casamentos mixtos. O governo, contentando-se com a adopção da emenda substitutiva, nem por isso abandona a idéa da proposta em relação aos outros casos que agora são omittidos.<sup>648</sup>

Ou seja, era necessário primeiro garantir a legitimidade dos casamentos entre os protestantes, em especial por conta dos imigrantes, posto que era desejável que chegassem em cada vez maior número, por conta da questão da mão-de-obra e os empecilhos legais já faziam a má fama do país na Europa. Este seria um posicionamento oficial do governo, mas longe de ser aceito com facilidade.

O Senador Manuel de Assis Mascarenhas replicou enfaticamente, afirmando que não era brincadeira o juramento de defender a religião oficial do Estado, era um compromisso sagrado e obrigatório de todo cidadão brasileiro:

Senhores, se a religião catholica, sendo a religião do estado, não é obrigatoria, para que o juramento sagrado que prestamos aqui e prestão todos os empregados publicos? Pois o que é manter a religião do estado, senhores? E' só não machinar contra ella, não declarar-lhe guerra? Não. Manter a religião do estado é conserva-la no mesmo estado, sustenta-la, empregar os meios para que ella continue. Como se poderá conservar a religião catholica, se os pais não a ensinarem a seus filhos, mostrando-lhes que é a unica verdadeira e capaz de fazer a felicidade delles no outro mundo? Como cumprir o juramento sagrado, portando-se com indifferença a respeito da religião santa que professamos?<sup>649</sup>

Sobre a colonização de estrangeiros, o Senador foi bastante assertivo:

O nobre senador tambem trouxe a necessidade de attrahir colonisação para o imperio, a qual não vem por causa da violencia e perseguição, e por falta de providencias que facilitem os casamentos e regulem os direitos da prole. Primeiramente direi ao nobre senador que, se eu me persuadissemos de que para o Brasil emigrava um tão grande numero de protestantes, que a religião catholica soffreria grave detrimento, e que as seitas dissidentes se tornarião em pouco tempo tão poderosas, que o Brasil ficaria (perdô-me a expressão) protestantisado, eu não quereria tal emigração. Prefiro ver minha patria menos adiantada, mas catholica,

---

647 Ibidem, p. 77.

648 Ibidem.

649 Ibidem, p. 81.

aos grandes beneficios que ella colheria de um grande numero de protestantes que se dirigissem ás plagas do Brasil. Que importa a felicidade neste mundo, quando a não ha no outro? Mas, pergunto tambem, ha perseguição e violencia para os emigrantes catholicos? E porque não vêm elles em grande numero? As causas que obstão a emigração para o imperio são outras, que já tenho exposto por differentes vezes, e que em occasião oportuna hei de lembrar ao nobre senador pela provincia de S. Paulo.<sup>650</sup>

Não havia dúvida: não valeria a pena abrir tantas brechas para protestantes no Brasil se isso significasse a danação eterna.

Ficou claro, ao longo da discussão, que o incômodo era maior em relação aos casamentos mistos, que demandavam uma autorização da Igreja católica e o compromisso de criar os filhos dentro do catolicismo. Para o Senador Manuel Mascarenhas, não caberia à Igreja romana legislar sobre casamentos protestantes: as condições de sua sobrevivência eram, de fato, atribuição do Estado. No entanto, os casamentos mistos deveriam obrigatoriamente passar pelo crivo da Igreja e nenhum recuo deveria ser feito em relação às exigências de manutenção do protagonismo católico neste tema.

A longa discussão da sessão do dia 9 de agosto, assim como as discussões de 20 e 21 de julho encabeçadas por Ottoni na Câmara dos Deputados, são apenas um passo inicial para compreender a profunda tensão que havia em torno da questão das liberdades e dos direitos civis para os não católicos residentes no Brasil. Ottoni, Dantas, Nabuco de Araújo e outros defensores da proposta de 1861 estavam alinhados no propósito de secularizar o Estado, com vistas a “modernizar as instituições”, sem que isso significasse contrariar aspectos muito individuais como a fé.

Teófilo Ottoni faleceu em 1869 e sua trajetória como defensor de direitos civis não ficou de todo apagada. Sua experiência no Mucuri, tanto como empresário quanto como agente involuntário da colonização de europeus, contribuiu para os discursos inflamados que fez a favor de maiores garantias para os imigrantes, a despeito das inúmeras dores de cabeça que estes lhe causaram enquanto o empreendimento existiu. Sua perspectiva, assim como a de Tavares Bastos, estava voltada à estimulação de uma perspectiva capitalista da imigração. A secularização das instituições não implicaria jamais em uma apostasia da fé, mas uma atualização das relações sociais, respeitando a liberdade de consciência. Não soa incoerente para o homem que desde muito jovem já se envolvia em motins e revoltas de cunho liberal.

---

650 Ibidem.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O decreto 1.114 de 11 de setembro de 1861, já apresentado neste trabalho, foi um importante marco na construção de uma legislação para pessoas não católicas no Brasil. Objetivamente, foi mais um passo simbólico, uma vez que ainda precisaria ser regulamentado pelo decreto 3.069, publicado em 17 de abril de 1863. A união em matrimônio de nacionais ou estrangeiros não católicos realizados fora do Brasil não precisava de nenhum registro adicional para que seus casamentos tivessem efeitos civis iguais aos casamentos católicos. Os casamentos de nacionais ou estrangeiros não católicos realizados no Brasil até 11 de setembro de 1861, também não precisavam de registros adicionais, sendo comprovados por declaração emitida pelo pastor da respectiva denominação, produzindo assim efeitos civis. Sendo realizadas a partir de 1861, todavia, tais uniões precisariam ser realizadas segundo os preceitos dos respectivos grupos religiosos e sob a autoridade de um pastor ou ministro que atendessem às condições necessárias para que seus atos produzissem efeitos civis. Era necessário ainda um registro específico que, caso não fosse feito dentro do período determinado, anulava os efeitos civis da cerimônia.<sup>651</sup>

Tais determinações demonstram que os esforços de secularização das instituições ainda estavam longe de ser uma realidade, pois os nascimentos, casamentos e sepultamentos ainda demandavam a presença de um ministro religioso, ainda que o registro passasse pela esfera civil. Como explicou Ciarallo,

Ficavam, portanto, os efeitos civis subordinados ainda à esfera religiosa. A religião ainda, mesmo que não mais exclusivamente a Católica, intermediaria tal reconhecimento. A possibilidade de contrair matrimônio fora dos ditames do sagrado sequer fora cogitada. Os sem religião não tinham meios de fazê-lo. Sobravam-lhe três escolhas: ou a conversão, ou o concubinato ou o celibato. Aos acatólicos tais efeitos seriam reconhecidos mediante a verificação da celebração do respectivo ato religioso, o qual, por sua vez, não podia obstar ao matrimônio católico. Sobrevivia, por conseguinte, o mesmo direito canônico de sempre, à sombra de Roma.<sup>652</sup>

Assim, depois da análise da produção dos intelectuais destacados neste trabalho, é possível começar a delinear algumas direções para a compreensão dos problemas que pretendíamos explorar. Teria havido por parte do Estado brasileiro voluntariedade em receber o protestantismo?

A partir do que foi apresentado, da atuação de políticos e intelectuais como Nabuco de Araújo, Kornis Totvrad, Tavares Bastos e Teófilo Ottoni, é possível considerar que houve um trabalho de estímulo a uma reforma jurídica dentro da perspectiva da manutenção da soberania do Estado frente ao clero católico ultramontano, com vistas a garantir direitos civis e a estruturação de

---

651 Coleção de Leis do Império do Brasil - 1863, Página 85 Vol. 1 (Publicação Original) Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-3069-17-abril-1863-555008-publicacaooriginal-74026-pe.html> Acessado em 16/09/2019.

652 CIARALLO, OpCit, 2009, p. 267.

um governo autônomo em relação à autoridade eclesiástica. Mais do que a validação da tolerância religiosa, esses católicos ilustrados buscavam pavimentar o caminho da secularização e da modernização da política e do Estado, uma abertura a novas demandas e possibilidades de organização social, em virtude da adoção de cidadãos com outros costumes, culturas e vinculações religiosas que não deveriam permanecer desprotegidos.

O húngaro Totvárad parecia acreditar na liberdade religiosa como um princípio básico da humanidade, sendo a fé um pertencimento pessoal, não devendo o Estado privar nenhum de seus cidadãos de quaisquer direitos em nome de uma religião oficial. Nabuco de Araújo, Tavares Bastos e Teófilo Ottoni, pertencentes ao Partido Liberal, mas vindo de origens distintas, pareciam coincidir na percepo de que o desenvolvimento econômico e social do Brasil viria a partir de um afastamento das instituies civis do domínio da Igreja Católica. Tavares Bastos e Teófilo Ottoni, ainda que nomeadamente católicos, eram mais iconoclastas na sua compreensão da fé como um exercício individual, até mesmo familiar, mas independente da influência dos padres. Nabuco de Araújo, mais diplomático, tentou chamar a ateno para a necessidade de garantias legais para preservao das famílias dos imigrantes que cada vez chegavam em maior número.

O cenário religioso brasileiro, como demonstrado no primeiro capítulo, era muito mais diverso do que a disputa entre católicos e protestantes. O questionamento da obra de Boanerges Ribeiro, que originou este trabalho, surgiu também do incômodo com os relatos que parecem ignorar que muitos outros sujeitos, muitos outros grupos religiosos gravitavam em torno dos debates feitos nos jornais e no Parlamento. Considerar os protestantes, ainda que os ilustrados/letrados (o que passou longe de ser a maioria dos casos, vide a situao das colônias), como protagonistas do processo de construo legislativa é um óbvio exagero. O impacto de sua propaganda ainda não pode ser tomado como decisivo. Qualquer vantagem que pudessem ter teria mais a ver com sua origem estrangeira do que de fato com sua religião, e mesmo assim, apenas em alguns setores das elites brasileiras.

Pudemos perceber ao longo deste trabalho que não houve sequer um vestígio de unanimidade quanto a garantir direitos civis para estrangeiros não católicos residentes no Brasil, a imigrao de europeus não foi admitida prontamente como soluço para mão-de-obra, a escravidão ainda marcava profundamente as relaes de trabalho, mesmo quando seu fim parecia indiscutível e até mesmo os tipos de colonizao não encontravam consenso entre os parlamentares. Como neste trabalho foi dado destaque aos intelectuais/políticos defensores da liberdade religiosa, fica em aberto a oportunidade e a necessidade de outros trabalhos que destaquem a oposio s aberturas legislativas, o incansável debate travado no Parlamento pela manuteno das estruturas sociais baseadas na religião oficial como guia e mestra, bem como o estabelecimento de jornais para disseminar sua propaganda.

As décadas seguintes iriam trazer mudanças pontuais para as religiões não católicas, em maior ou menor proporção, até a instituição da República e do Estado laico. Houve um recrudescimento da perseguição às religiões de matriz africana, o surgimento da umbanda e do pentecostalismo, bem como novos desafios para o espiritismo, o protestantismo histórico e o próprio catolicismo. No entanto, essas questões são fruto também dos debates que aconteciam nas esferas decisivas do Brasil desde a metade do século XIX, que, dentro de suas limitações, esboçavam a necessidade de um Estado desvinculado de uma religião oficial. O processo de construção deste trabalho, especialmente em seu último ano, foi desafiador por mostrar que a laicidade do Estado ainda é um problema longe de ser resolvido, a liberdade religiosa ainda está ameaçada e os representantes políticos continuam fingindo não compreender a diferença entre seus pertencimentos pessoais e a vida numa sociedade democrática.

O estudo da História é muito instigante, por um lado, por propiciar a percepção de dilemas que continuam atuais, ainda que atendendo a dinâmicas temporais específicas, e, por outro lado, é inquietante por permitir que documentos escritos no século XIX pareçam tão atuais como a edição do jornal de ontem. Nisto reside uma das qualidades desta discussão, ela não ficou perdida no tempo: ainda é preciso travar debates pelo direito de crer e não crer, sem que isso ameace o direito de existir.

## REFERÊNCIAS

### LIVROS

BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. *Cartas do Solitário: Estudos sobre reforma administrativa, ensino religioso, africanos livres, tráfico de escravos, liberdade de cabotagem, abertura do Amazonas, comunicações com os Estados Unidos, etc.* 2ª Ed. Rio de Janeiro: Livr. Popular de A.A. da Cruz Coutinho, 1863.

BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. *A Província: estudo sobre a descentralização no Brasil.* Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1870.

BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. *Os males do presente e as esperanças do futuro: estudos brasileiros.* 1ª Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

DAVATZ, Thomas. *Memórias de um colono no Brasil (1850).* Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980 (1a. ed., 1941).

OTTONI, Theophilo Benedicto. *A colonização do Mucury : memória justificativa em que se explica o estado actual dos colonos estabelecidos no Mucury e as causas dos recentes acontecimentos naquella colonia.* Rio de Janeiro : Typ. Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro , 1859.

OTTONI, Teófilo Benedito. *Circular dedicada aos Srs. eleitores de senadores pela província de Minas Gerais no quadriênio atual no quadriênio atual e especialmente dirigida aos Srs. eleitores de deputados pelo segundo distrito eleitoral da mesma província para a próxima legislatura pelo ex-deputado Teófilo Benedito Ottoni.* Rio de Janeiro, Correio Mercantil de M. Barreto, Filhos & Octaviano, 1860.

OTTONI, Teófilo Benedito. *Discursos Parlamentares.* Brasília: Câmara dos Deputados, 1979.

OTTONI, Teófilo. *Notícia Sobre os Selvagens do Mucuri.* Org. Regina Horta Duarte. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

ROZWADOWSKI, Florestan (Florian) Rozwadowski, Conde de. *O governo e a colonização, ou, considerações sobre o Brazil e o engajamento de estrangeiros.* Rio de Janeiro: Typ. do Autor , 1857.

TOTVÁRAD, Carlos Kornis. *O casamento civil, ou, O direito do poder temporal em negócios de casamentos: discussão jurídico-histórico-theologica em duas partes.* Parte primeira Juridico-Historica. Rio de Janeiro: Livr. Universal e E. & H. Laemmert, 1858.

TOTVÁRAD, Carlos Kornis. *O casamento civil, ou, O direito do poder temporal em negócios de casamentos: discussão jurídico-histórico-theologica em duas partes.* Parte Segunda Theologico-Historica. Rio de Janeiro: Livr. Universal e E. & H. Laemmert, 1859.

### DOCUMENTOS OFICIAIS

ANNAES DO SENADO DO IMPÉRIO DO BRAZIL. Livro 3 – 1861. Secretaria Especial de Editoração e Publicações - Subsecretaria de Anais do Senado Federal.

BRASIL. Constituição (1824). **Constituição Política do Império do Brazil.** Rio de Janeiro, 1824.



BRASIL. Código Criminal (1830). **Código Criminal do Império do Brasil**. Rio de Janeiro, 1830.

BRASIL. Congresso. Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. *O Clero no Parlamento Brasileiro*. Brasília; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1980.

Coleção de Leis do Império do Brasil - 1863, Página 85 Vol. 1 (Publicação Original).

VIDE, D. Sebastião Monteiro de. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Art. 260. Senado Federal, 2007. (Ed- Fac-símile do livro impresso em São Paulo: Typographia 2 de dezembro, de Antonio Louzada Antunes, 1853), p. 108.

## DOCUMENTOS RELIGIOSOS

Relatório de Francis Joseph Christopher Schneider para o Presbitério do Rio de Janeiro. 19 de agosto de 1872.

*SYLLABUS*. Vaticano.

## PERIÓDICOS

A LIBERDADE religiosa. **A Imprensa Evangélica**. Rio de Janeiro, 16 de março de 1872, p 43-44.

O Antagonismo entre as instituições políticas e religiosas do paiz. **A Imprensa Evangélica**. 5 de janeiro de 1867.

A Escravidão no Brazil. **Imprensa Evangélica**. 12 de abril de 1884.

KNOWLEDGE is Power. **A Imprensa Evangélica**. Rio de Janeiro, 16 de agosto de 1873.

CADENA, Nelson. O Alabama como fonte de pesquisa social. **Jornal Correio**. 26/02/2016.

Spiritismo não é obra do demonio. **Échos d'Além Tumulo**. Novembro de 1869. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=706728&pesq=> Acessado em 04/07/2019.

O que ensina o Spiritismo. **Échos d'Além Tumulo**. Julho de 1869.

A Escravidão no Brazil. **O Apóstolo**. 30 de março de 1884.

Navegação do rio Mucury. **Jornal do Commercio**. Rio de Janeiro, 9 de agosto de 1847.

LÍNGUA Latina. O Dr. Castro Lopes ao público. **Correio Mercantil**. Rio de Janeiro, 31 de agosto de 1856.

O daguerreotipista Kornis ao público. **Correio Mercantil**. Rio de Janeiro, 04 de setembro de 1856.

CARLOS Kornis ao Illm. Sr. Dr. A. J. de Mello Moraes. **Correio Mercantil**. Rio de Janeiro, 28 de fevereiro de 1857, 1º, 2 e 3 de março de 1857.

O apostolo húngaro a todos os pipilets do universo! **Correio Mercantil**. Rio de Janeiro, 24 de agosto de 1859.

CARLOS Kornis de Totvárád á illustre redacção do “Correio Mercantil” da Côrte. **Correio**

**Mercantil.** Rio de Janeiro, 25 de agosto de 1859.

## **BIBLIOGRAFIA**

ALENCASTRO, L. F., e RENAUX, M. L. Caras e modos dos migrantes e imigrantes. In: NOVAIS, F. (org.) *História da vida privada no Brasil*. Volume 2: São Paulo: Cia. das Letras, 1997, p. 291-335.

ALONSO, Angela. Crítica e Contestação: o movimento reformista da geração de 1870. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 15, n. 44, p. 33-55, 2000.

ARAÚJO, Dilton Oliveira de. O Ato Adicional de 1834 e a equação dos poderes no século XIX; centro, províncias e localidades. In: ARAÚJO, Dilton Oliveira de; MASCARENHAS, Maria José Rapassi (org.). *Sociedade e relações de poder: séculos XVII-XX*. Salvador: EDUFBA, p. 133-149, 2014.

ARAÚJO, Valdei Lopes de. O Tribuno do Povo e a Estátua do Herói: Breve estudo sobre as tradições políticas atuantes na Corte durante o Segundo Reinado. *Dia-logos (Rio de Janeiro)*, Rio de Janeiro, v. II, n.2, p. 132-157, 1998.

ARAÚJO, Valdei Lopes de. A instrumentalização da linguagem. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, v. 44, p. 50-61, 2008.

ARRIBAS, Celia Graça. *Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). USP: São Paulo. 2008.

ARTEAGA, Juanma Sánchez; ALMEIDA, Ronnie Jorge Tavares de; EL-HANI, Charbel Niño. A questão racial na obra de Domingos Guedes Cabral. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 23, p. 33-50, 2016.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda Negra, Medo Branco: O Negro no Imaginário das Elites. Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BARBOSA, Rui. Introdução do Traductor. In: DOLLINGER, Johann Joseph Ignaz Von. *O Papa e O Concílio: A Questão Religiosa*. Rio de Janeiro: Brown e Evaristo Editores, 1877.

Bobbio, Norberto. *Os Intelectuais e o Poder*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

BORTOLANZA, J. . O Poeta Novilatino Carioca Antônio de Castro Lopes (1827-1901). *Humanitas (Coimbra)*, Coimbra, v. LI, n.I, p. 301-316, 1999.

BOSI, A.. A escravidão entre dois liberalismos. *Estudos Avançados (USP)*, v. 2, p. 4-39, 1988.

BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia K. M. (Org.). *Um enigma chamado Brasil. 29 intérpretes e um país*. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BUENO, Alexandre Marcelo. Mestiçagem e imigração: triagem e mistura em um discurso do século XIX. *Estudos Semióticos (USP)*, v. 12, p. 47-57, 2016.

CAMPOS, Breno Martins. Convergência de interesses: liberalismo e protestantismo no Brasil do século XIX. *Protestantismo em Revista*, v. 29, p. 2-13, 2012.

CAPPELLE, M. C. A. ; MELO, Marlene Catarina de Oliveira Lopes ; GONÇALVES, Carlos Alberto. Análise de conteúdo e análise de discurso nas ciências sociais. *Organizações Rurais e Agroindustriais* , Lavras - MG, v. 5, n.1, p. 69-85, 2003.

CARDOSO, Ciro Flamarion de. História e textualidade. In: Ciro F. Cardoso; Ronaldo Vainfas. (Org.). *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

CARMO, Alane Fraga do. *Colonização e escravidão na Bahia: a Colônia Leopoldina, 1850-1888*. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2010.

CARVALHO, José Murilo de. *Bernardo Pereira de Vasconcelos*. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 1999.

CARVALHO, José Murilo de. História Intelectual no Brasil: A retórica como chave de leitura. *Topoi*, Rio de Janeiro, nº 1, p. 123-152, 2000.

CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da Ordem: a elite política imperial*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981.

CARVALHO, José Murilo de. Cidadania: Tipos e Percursos. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v.9, nº 18, p. 337-359, 1996.

CARVALHO, José Murilo de. O radicalismo político no Segundo Reinado. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia K. M. (Org.). *Um enigma chamado Brasil. 29 intérpretes e um país*. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

CHAGAS, Paulo Pinheiro. Teófilo Ottoni, Ministro do Povo. 3ªed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; Brasília: INL, 1978.

CHAGAS, Paulo Pinheiro. Introdução. Teófilo Ottoni: O Homem, o Político, a Obra. In: OTTONI, Teófilo Benedito. *Discursos Parlamentares*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1979.

CHAVANTE, Esdras Cordeiro. *Do monopólio à livre concorrência: a liberdade religiosa no pensamento de Tavares Bastos (1839-1875)*. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Ciência e Letras de Assis. Universidade Estadual Paulista. Assis, 2003.

CHAVANTE, Esdras Cordeiro; ROCHA, Ivan Esperança. Aspectos da construção da liberdade religiosa no Brasil. *Religare (UFPB)*, v. 112, p. 356-371, 2014.

CIARALLO, Gilson. O Tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política. *Revista de Sociologia e Política (UFPR. Impresso)*, v. 19, p. 85-99, 2011.

\_\_\_\_\_. Autonomização dos poderes espiritual e temporal no Brasil do século XIX: extinção do padroado e secularização da esfera política. *Universitas Humanas*, v. 7, p. 1-28, 2010.)

\_\_\_\_\_. O matrimônio entre os poderes temporal e espiritual: o casamento civil e o processo de secularização da esfera jurídica no Brasil. *Projeto História (PUCSP)* , v. 39, p. 257-284, 2009.

CONSTANTINO, Núncia Santoro de. Pesquisa histórica e análise de conteúdo: pertinência e possibilidades. *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXVIII, n. 1, p. 183-194, 2002.

CORTINA, Monica Ovinski de Camargo. O Habeas Corpus no Brasil império: liberalismo e escravidão. *Sequência (UFSC)*, Florianópolis, v. 49, p. 71-94, 2004.

COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. 9ª edição. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

COSTA, M. C. . D. Antônio de Macedo Costa: uma teologia do poder. *Revista Brasileira de História das Religiões* , v. n. 25, p. 7-22, 2016.

COUCEIRO, Luís Alberto Alves. Terreiros de candomblé e acusações de feitiçaria na sociedade complexa de Salvador, Bahia (1863-1871). *Revista de História Comparada (UFRJ)* , v. 7, p. 163-193, 2013.

COUTO, Edilece S. . Devoções e festas nas irmandades e ordens terceiras de Salvador - BA. *Revista Brasileira de História das Religiões* , v. 7, p. 83-96, 2015.

CUNHA, Pedro Octávio Carneiro da. A fundação de um império liberal: uma discussão de princípios. In: Holanda, Sérgio Buarque de. (org.) *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo II, vol 3, 9ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 270-297.

DOHLNIKOFF, Miriam. A regionalização do jogo político. *Revista Novos Estudos*. N. 70, p. 33-49, 2004.

DOHLNIKOFF, Miriam. Elites regionais e a construção do Estado Nacional. In: Jancsó, István (org.). *Brasil, formação do Estado e da Nação*. São Paulo: HUCITEC, Ed. Unijuí; Fapesp, 2003.

\_\_\_\_\_. Império e governo representativo: uma releitura. *Caderno CRH*, Salvador, v. 21. n. 52, 2008, p. 13-23.

DREHER, Martin N. Protestantismos na América Meridional. In: SIEPIERSKI, Paulo D. e GIL, Benedito M. (org.) *Religião no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens*. São Paulo: Paulinas, 2003.

FERNANDES, Magali Oliveira. *Vozes Do Céu - Os Primeiros Momentos Do Impresso Kardecista No Brasil*. In: XXV Congresso Brasileiro De Ciências Da Comunicação, Salvador, 2002, p. 2.

FERRAZ, Rosane Carmanini. *A coleção de fotografias do Museu Mariano Procópio e as sociabilidades no Brasil oitocentista*. Tese. (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2016.

FERREIRA, Gabriela Nunes. Visconde do Uruguai: teoria e prática do Estado brasileiro. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia K. M. (Org.). *Um enigma chamado Brasil. 29 intérpretes e um país*. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FERREIRA NETO, Maria Cristina Nunes. Memória, Política e Negócios: A trajetória de Theophilo Ottoni. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2002.

FONSECA, R. M.. A cultura jurídica brasileira e a questão da codificação civil no século XIX. *Revista da Faculdade de Direito*. Universidade Federal do Paraná, v. 44, p. 61-76, 2006.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GOMES, Amanda Muzzi. 'O Povo e o Trono' e a iniciação de Joaquim Nabuco na vida política. *Dia-logos (Rio de Janeiro)*, v. 1, p. 54-70, 2013.

GRADEN, Dale T. . "So much superstition among these people!" *Candomblé and the dilemmas of Afro-Brazilian intellectuals, 1864-1871*. In: KRAAY, Hendrik (Ed.). *AfroBrazilian culture and politics*. Armonk, London: ME Sharpe, 1998. p. 57-73.

GRAHAM, Richard. Construindo uma nação no Brasil do século XIX: visões novas e antigas sobre classe, cultura e Estado. *Diálogos*, DHI/UEM, v. 5, n. 1, p. 11-47, 2001.

GRAMSCI, Antonio. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. 4ª Ed.. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Vol. 2. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

ISAIA, Artur Cesar. *Espiritismo, República e Progresso no Brasil*. In: HOMEM, Amadeu Carvalho; SILVA, Armando Malheiro da; ISAIA, Artur Cesar. (Org.). *Progresso e Religião: a República no Brasil e em Portugal 1889-1910*. Coimbra / Uberlândia: Imprensa da Universidade de Coimbra / Universidade Federal de Uberlândia, 2007, p. 285-306.

JANCSÒ, István. PIMENTA, João Paulo Garrido. Peças de um mosaico ou Apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira. *Revista de História das Ideias*. Coimbra, v. 21, P. 389-440, 2000.

JESUS, Leonardo Ferreira de. "Ventos venenosos": o catolicismo diante da inserção do protestantismo e do espiritismo na Bahia durante o arcebispado de Dom Manoel Joaquim da Silveira (1862-1874). Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia – UFBA, 2014.

JONES, Cleiton Melo. "Vem aí a imigração": expectativas, propostas e efetivações da imigração na Bahia (1816-1900). Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2014.

KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanências no Brasil: Rio de Janeiro e Província de São Paulo*. Tradução de Moacir N. Vasconcelos. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2001. (Coleção o Brasil visto por estrangeiros).

LEONÁRD, Émile. *O Protestantismo Brasileiro: estudo de Eclesiologia e História Social*. 2 ed. São Paulo e Rio de Janeiro: Juerp/ASTE, 1981.

LESSA, Vicente Themudo. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo*. Cultura Cristã. 2010.

LIMA, Maria Emília Amarante Torres. Análise do discurso e/ou Análise de Conteúdo. *Psicologia em Revista*. Belo Horizonte, v. 9, n. 13, 2003, p. 77.

LYRA, Henrique Jorge Buckingham. *Colonos e Colônias, uma avaliação das experiências de colonização agrícola na Bahia na segunda metade do século XIX*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal da Bahia.

Salvador, 1982.

MARTINS, Patrícia Carla de Melo. Moralidade e tradicionalismo católico no século XIX: Códigos de conduta do Seminário Episcopal de São Paulo. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 6, p. 55-74, 2013.

MATTEUCCI, Nicola. Liberalismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. Vol. 1, 1998, p. 686-688.

MILL, John Stuart. *Sobre a Liberdade*. 2.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel . A colonização “étnica” do Mucuri (1831 - 1873). *Revista de História (UFES)*, Vitória. UFES, v. 14, p. 115-150, 2002.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, 2006.

NABUCO, Joaquim. *Um Estadista do Império. Nabuco de Araújo. Sua vida, suas opiniões, sua época*. Tomo I. Rio de Janeiro, H. Garnier Livreiro-Editor, 1899.

NEDER, Gizlene. 'Carretilhas' em ação: reforma e conservadorismo no Segundo Reinado. *Dimensões - Revista de História da UFES*, v. 28, P. 82-102, 2012.

NEDER, Gizlene. O Daguerreotipista e os direitos: Debate sobre os Direitos Civis de Estrangeiros Residentes no Brasil em Meados do Século XIX. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 168, p. 9-41, 2007.

NEEDELL, Jeffrey D. Formação dos Partidos Brasileiros: questões de ideologia, rótulos partidários, lideranças e prática política, 1831-1888. *Almanack Braziliense*. São Paulo, nº 10, p. 54-63, 2009.

NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. Constituição: usos antigos e novos de um conceito no Império do Brasil (1821-1860). In: CARVALHO, José Murilo de; NEVES, Lucia Maria Bastos P.. (Org.) *Repensando o Brasil do Oitocentos: cidadania, política e liberdade*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 181-205.

NISHIDA, Mieko. *Slavery and Identity: Ethnicity, Gender, and Race in Salvador, Brazil, 1808-1888*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003.

NUNES, Antonietta. A. A educação na Bahia imperial. In: LUZ, José Augusto; SILVA, José Carlos. (Org.). *História da Educação na Bahia*. 1 ed. Salvador: Arcádia, 2008.

OLIVEIRA, Anderson J. M. . Os Bispos e os Leigos: Reforma Católica e Irmandades no Rio de Janeiro Imperial. *Revista de História Regional*. Ponta Grossa - Paraná, v. 6, n.1, p. 147- 160, 2001.

ORLANDI, Eni de Lourdes Puccinelli. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. 2ª ed. Campinas: Pontes, 2007.

ORLANDI, Eni Pulccinelli. A Análise de Discurso em suas diferentes tradições intelectuais: o Brasil. In: INDURSKY, F.; FERREIRA, M.C.L. (Org.). *Michel Pêcheux e a análise do discurso: uma relação de nunca acabar*. São Carlos: Claraluz, 2005. p. 75-88.

ORLANDI, Eni de Lourdes Puccinelli . Michel Pêcheux e a Análise de Discurso. *Estudos da Língua(gem)*. Vitória da Conquista-BA, n. 1, 2005, p. 10-11.

ÓNODY, Oliver. Um jurista e historiador húngaro Brasil no século passado. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: IHGB. v. 316, p. 283-367, 1977.

PAIXÃO JR., V. G. Poder, memória e repressão: a Igreja Presbiteriana do Brasil no período da ditadura militar (1966-1978). *Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos*, v. 2, p. 19-40, 2014.

PALTI, Elias José. O século XIX brasileiro, a nova história política e os esquemas teleológicos. In: CARVALHO, José Murilo de; NEVES, Lucia Maria Bastos P.. (Org.) *Repensando o Brasil do Oitocentos: cidadania, política e liberdade*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

PEREIRA, Lupércio Antonio. Tavares Bastos, a imigração europeia e o lugar das ideias liberais no Brasil oitocentista. *Diálogos* (Maringá), v. 16, p.1085-1110, 2012.

PIÑERO, Théo L.. Os projetos liberais no Brasil Império. *Passagens: Revista Internacional de História Política e cultura jurídica*. V. 2, p. 130-152, 2010.

RAMALHO, Jether Pereira. *Prática educativa e Sociedade: Um Estudo de Sociologia da Educação*. Rio de Janeiro. Zahar Editores, 1976.

REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. 3 ed. São Paulo: ASTE, 2003.

ROCHA, Décio ; DEUSDARÁ, Bruno. Análise de conteúdo e Análise do discurso: aproximações e afastamentos na (re)construção de uma trajetória. *Alea. Estudos Neolatinos*, Rio de Janeiro, v. 7, n.2, p. 305-322, 2005.

RODRIGUES, Nina. (orgs: Yvonne Maggie e Peter Fry) *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro, UFRJ/Biblioteca Nacional, 2006.

SALDANHA, Nelson. *História das ideias políticas no Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2001. Coleção Biblioteca Brasileira.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai de santo na Corte Imperial*. 1. ed. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009. v. 1. 268p .

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. O matrimônio no Império do Brasil: uma questão de Estado. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 12, p. 81-122, 2012.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão conceitos: Romanização, Ultramontanismo, Reforma.. *Temporalidades* , v. 2, p. 24-33, 2010.

SANTIROCHI, Ítalo Domingos . *Dai a César o que é de César e ao Papa o que é do Papa ? A Reforma Ultramontana No Segundo Reinado*. In: I Seminário Internacional Brasil no Século XIX - Seo, 2015, Vitória. Anais do I Seminário Internacional Brasil no Século XIX - Seo. Niterói - RJ: Sociedade de Estudos do Oitocentos SEO, 2014. v. 1. p. 3.

SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos Candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. 1. ed. Salvador: Editora da UFBA, 2009. v. 1. 209p .

SERAFIM, Vanda Fortuna. Nina Rodrigues e a “formalidade das práticas” católicas no estudo comparado das religiões (Bahia - Século XIX): uma discussão teórica. *Dialogos (Maringa)* , v. 17, p. 1033-1067, 2013.

SEIXAS, Mariana Ellen Santos. *Igreja Presbiteriana no Brasil e na Bahia: Instituição, Imprensa e Cotidiano (1872-1900)*. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Filosofia e Ciência Humana – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2011.

SILVA, Antonio Marcelo Jackson Ferreira da. *Tavares Bastos: biografia do liberalismo brasileiro*. Tese. (Doutorado em Ciência Política). Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005.

SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra Pátria. Anglicanos e Batistas na Bahia*. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: 1998.

SILVA, Elizete da. Visões Protestantes da Escravidão. *Revista Rever*. Puc/Sp, São Paulo, 2003, p. 1-26.

SILVA, Elizete da. As mulheres protestantes: educação e sociabilidades. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, ano VII. n. 21, 2015, p. 161-190.

SILVA, Ivo Pereira da. Do Casamento Misto ao Casamento Civil no Brasil: debates parlamentares em torno do matrimônio na segunda metade do século XIX. *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, p. 391-411, 2015.

SILVA, Weder Ferreira da. *O Labirinto Imperial: Teófilo Ottoni, A Imprensa Política E A Questão Do Herói Nacional No Brasil Do Século XIX (1807-1869)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História, PPHS. Rio de Janeiro, 2014.

SILVA, Weder Ferreira da. Colonização, Política e Negócios: Teófilo Benedito Ottoni e a trajetória da Companhia do Mucuri (1847-1863). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Ouro Preto. Mariana, 2009.

SIMÕES, Mauro C.. *John Stuart Mill & A Liberdade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

SOFFIATTI, Elza S. Cardoso. A Igreja e o liberalismo: perspectiva histórica. *MNEMOSINE Revista*. Programa de Pós-graduação em História/UFMG. Vol. 4 – nº 1, p. 74-84, Jan/Jun 2013.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

TAVARES NETO, José Querino. *Igreja Presbiteriana do Brasil: Poder, manutenção e continuidade*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 1997.

TEIXEIRA, Marli Geralda. Valores Morais e Liberalismo no Protestantismo batista da Bahia no século XIX. *Estudos Teológicos* 27, p. 269-279, 1987.

THOMAS, Rosalind. Letramento e oralidade. In THOMAS, Rosalind. *Letramento e Oralidade na Grécia Antiga*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.



VIEIRA, Carlos Eduardo. Intelligentsia e intelectuais: sentidos, conceitos e possibilidades para a História Intelectual. *Revista Brasileira de História da Educação*, v. 1, p. 64-85, 2008.

VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. 2ª ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1980.

XAVIER, Wendell Lessa Vilela. *Vozes do Trovão: a vez e a voz de Boanerges Ribeiro*. Dissertação (Mestrado em Língua Portuguesa). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2008, p. 18-19.

WEBER, Max. *Ensaaios de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1982.

WERNET, Augustin. “Crise e definhamento das tradicionais ordens monásticas brasileiras durante o século XIX”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo: n. 42, p. 115-131, 1997.

WOLKMER, Antonio Carlos. *História do direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2003.