

Liberdade Religiosa em um Estado Religioso: liberalismo e catolicismo nos debates da Assembleia Constituinte de 1823

Françoise Jean de Oliveira Souza
Doutora em História pela UERJ
francoisejean@ig.com.br

RESUMO: O presente artigo tem como objeto de análise os debates transcorridos na Assembleia Constituinte de 1823 que trataram de temas referentes à religião do Estado e que acabaram por denunciar uma tentativa de compatibilização do catolicismo com o universo intelectual do liberalismo. Com isto, busca-se refletir acerca das relações entre a tradição e a modernidade na dinâmica da construção do nosso Estado nacional, compreendendo melhor em que medida a religião, enquanto um dos aspectos estruturantes da cultura política daquela sociedade, influenciou no processo inicial de elaboração das nossas bases jurídico-políticas.

PALAVRAS-CHAVE: Constituinte de 1823, Catolicismo, Liberalismo, Religião.

ABSTRACT: This article has as object of analysis the debates in the Constituent Assembly of 1823 about the state religion and who show the attempt to reconcile Catholicism with the intellectual universe of liberalism. So, we try to reflect about the relationship between tradition and modernity in the dynamics of building our State, to understand how religion, as one of the fundamental aspects of political culture of that society, influences on the process of elaboration of our legal and political bases.

229

KEYWORDS: Constituent Assembly of 1823, Catholicism, Liberalism, Religion.

Introdução

No dia 17 de abril de 1823, a Assembleia Geral Constituinte e Legislativa reuniu-se pela primeira vez a fim de elaborar as bases sobre as quais se pretendia constituir o Brasil independente. O primeiro trabalho daquela Assembleia, ainda em sessão preparatória, foi o de escolher o seu presidente. Por aclamação, saiu vencedor o bispo do Rio de Janeiro, d. José Caetano da Silva Coutinho. Com isto, o comando da província episcopal do Rio de Janeiro e a condução dos trabalhos legislativos do Império do Brasil encontraram-se, por algum tempo, nas mesmas mãos.

Em 1º de maio, dois dias antes da abertura oficial dos trabalhos, d. José Caetano rezou a missa do Espírito Santo. Os deputados que se encontravam reunidos no salão da Assembleia, em uma das sessões preparatórias, chegaram à Capela Imperial por volta das 11 horas. À porta da Capela encontrava-se postada uma guarda de honra a qual na passagem do corpo legislativo fazia as devidas continências militares. Após a missa, também assistida pelos monsenhores e pelos

membros do Cabido¹ do Rio de Janeiro, o bispo entoou o hino *Veni Creator Spiritus*. Em seguida, procedeu-se o ritual do juramento sobre os evangelhos. A festa foi encerrada por um *Te Deum Laudamus*.² Com isto, a primeira experiência legislativa, genuinamente brasileira, nascia, significativamente, sob o auspício da fé católica, numa demonstração da força com que a cultura religiosa se fazia presente na nossa sociedade.

Também representativo do peso da religião, no Brasil, naquele contexto histórico, foi a grande presença numérica do clero católico entre os membros da Constituinte de 1823, assembleia para a qual 22 padres saíram eleitos deputados em um total de 100 cadeiras. Este fenômeno eleitoral, aliás, já havia se manifestado anteriormente. Dos deputados eleitos para as Cortes de Lisboa, 26 eram sacerdotes, o correspondente de 29,2% do total, constituindo o segundo grupo mais votado entre os brasileiros naquela Constituinte.³

1	Antônio da Rocha Franco
2	Antônio Manuel de Sousa (não tomou assento)
3	Belchior Pinheiro de oliveira
4	Francisco Agostinho Gomes (não tomou assento)
5	Francisco Ferreira Barreto
6	Francisco Muniz Tavares
7	Francisco Pereira de Santa Apolônia (não tomou assento)
8	Inácio de Almeida Fortuna
9	José Antônio Caldas
10	José Caetano da Silva Coutinho
11	José Custódio Dias
12	José Ferreira Nobre
13	José Joaquim Xavier Sobreira
14	José Martiniano Pereira de Alencar
15	Luís Inácio de Andrade Lima
16	Manoel Pacheco Pimentel
17	Manoel Ribeiro Bessa de Holanda Cavalcante
18	Manoel Rodrigueus da Costa
19	Nuno Eugênio Lóssio e Seiblit
20	Silvestre Álvares da Silva
21	Venâncio Henrique de Resende
22	Virgínio Rodrigues Campelo (não tomou assento)

Quadro 1 - Padres Eleitos para a Assembléia Constituinte de 1823⁴

Pelos números descritos acima se observa que o clero brasileiro ajudou a conformar a elite dirigente do Império, em um momento crucial para a organização das bases do nosso Estado independente. É, pois, muito significativo o fato de que na primeira oportunidade em que os habitantes do Brasil tiveram de se manifestar politicamente, por meio de uma eleição geral –

¹ O Cabido ou Capítulo correspondia ao conjunto de clérigos responsáveis por auxiliar os bispos no governo das dioceses. Este órgão era responsável por aconselhar o bispo e por governar a diocese, durante seu estado de vacância, elegendo um dos seus membros para exercer o governo eclesial. Ver: SILVA, Cândido da Costa e. *Os Segadores e a Messe: O clero oitocentista na Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2000.

² BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823/* Introdução Pedro Calmon. Ed. Fac-similar. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003.

³ NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. *Corundas e Constitucionais*. A Cultura Política da Independência. (1820-1822). Rio de Janeiro: Revan; FAPERJ, 2003, p. 62.

⁴ BRASIL. Congresso. Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. *O Clero no Parlamento Brasileiro*. v. 1. Brasília; Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1979.; NOGUEIRA, Otaciano e FIRMO, João Sereno. *Parlamentares do Império*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1973.

dentro dos limites impostos à verdadeira representatividade da opinião pública no resultado dos pleitos – foi, em grande medida, no clero que eles depositaram sua confiança.⁵

Fenômenos como o descrito acima nos levam a questionar em que medida a filiação a uma crença religiosa modela as atitudes políticas dos indivíduos e por quais vias as forças religiosas intervêm no domínio do político a ponto de constituir uma dimensão deste. Particularmente no estudo ora proposto, somos instigados a analisar em que medida a religião, enquanto um dos aspectos estruturantes da cultura daquela sociedade, influenciou no processo inicial de construção do Estado brasileiro e na fundamentação de uma “comunidade imaginada”, tal como nos termos apresentados por Benedict Anderson.⁶ Para tanto, voltamos para a leitura dos anais da Assembleia Constituinte de 1823, a fim de recuperar as discussões estabelecidas em torno da religião, sobretudo no que se refere aos termos sob os quais se procurou estabelecer uma religião oficial para o Estado brasileiro. Afinal, apesar da curta existência e da dissolução violenta daquela Constituinte, as discussões que nela transcorreram não deixaram de representar, tal como nas palavras de Celso Rodrigues, “uma importante etapa no processo de montagem do aparelho político institucional da jovem nação”, consubstanciando “o momento crítico de introdução da modernidade no Brasil”⁷.

231

Finalmente, lembramos que a proposta de estudo ora apresentada só é possível graças à renovação historiográfica ocorrida em meados dos anos de 1970, denominada de Nova História Política. A partir desta época, observa-se a abertura dos estudos de história política para novos objetos e novos enfoques que, até então, não eram encarados e nem tratados como parte do político⁸, tais como os poderes, os saberes como poderes, as instituições supostamente não políticas e as práticas discursivas.⁹ A história política aprendeu que “o político tem relações com os outros domínios: liga-se por mil vínculos, por toda espécie de laços, a todos os outros aspectos

⁵ Para um maior aprofundamento acerca do fenômeno eleitoral do clero, na primeira metade do século XIX ver: SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. *Religião e Política no Primeiro Reinado e Regências: a atuação dos padres-políticos no contexto de formação do Estado imperial brasileiro*. *Almanack Brasileiro*, São Paulo n. 8, p. 127, nov. 2008. Disponível em: <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S1808-81392008000800010&script=sci_arttext> Acesso em: 03 mai. 2012; _____. *Sotainas políticas do Império: breve análise do fenômeno eleitoral do clero e de sua atuação no parlamento brasileiro (1823 a 1841)*. In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, 12., 2011, Juiz de Fora. *Anais... Juiz de Fora: UFJF, 2011*. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/131>>. Acesso em: 03 mai. 2012.

⁶ ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

⁷ RODRIGUES, Celso. *Assembleia Constituinte de 1823. Ideias Políticas na Fundação do Império Brasileiro*. Curitiba: Juruá Editora, 2002, p. 26

⁸ LE GOFF, Jacques. *A Política será ainda a ossatura da História?* In: _____. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: ED, 1990, p. 221.

⁹ FALCON, Francisco José Calasãs. *História e Poder*. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 75.

da vida coletiva”¹⁰. Em decorrência disto, “hoje, as forças religiosas são levadas em consideração como fator de explicação política em numerosos domínios. Elas fazem parte do tecido político, relativizando a intransigência das explicações baseadas nos fatores sócio-econômicos”¹¹.

Consideramos que o desafio de pensar sobre o papel da religião no processo de formação do Estado nacional brasileiro, passa pela compreensão do conceito de cultura política. Segundo Berstein¹², a cultura política corresponde a um sistema de representações compartilhadas por um grupo, que, interiorizada, determina as motivações do ato político. Considerando que as religiões e os religiosos difundem um ensinamento que não se limita às ciências do sagrado, mas que, ao contrário, proferem julgamentos em relação à sociedade, impõem advertências, interdições e normas de comportamento, conclui-se que a religião é um importante agente conformador de determinadas identidades políticas. Nas palavras de Aline Coutrot, “socializados por práticas coletivas [...] os cristãos adquirem um sistema de valores muito profundamente interiorizado que subentende suas atitudes políticas”¹³.

Entretanto, o catolicismo brasileiro, no período imperial, não foi capaz de construir uma cultura política própria. Isto explica o fato de que muito embora compartilhem da mesma crença religiosa, os católicos, leigos ou clérigos, assumiram posturas políticas diversas. Esta constatação não diminui, de modo algum, a influência da religião na constituição de uma determinada cultura política, mas demonstra que os princípios básicos do catolicismo comportam, segundo a conjuntura, diferentes tendências políticas. Aline Coutrot, em seu estudo sobre o catolicismo francês, percebeu que “se o princípio da direita é a hierarquia natural e o princípio da esquerda é a fraternidade, vemos as afinidades que os cristãos podem manter com uma ou com outra dessas grandes tendências da vida política francesa”¹⁴. No caso do Brasil, foi possível perceber que princípios religiosos estiveram na base das mais diferentes batalhas travadas pelos Constituintes de 1823, muitas das quais opostas entre si, tal como veremos adiante.

O Contexto ideológico: um liberalismo de “coloração” cristã

A temática da religião foi largamente discutida nos últimos meses da Assembleia Constituinte de 1823. Afinal, o Brasil de então se mostrava herdeiro da cristandade colonial, isto é, de uma organização na qual Igreja e sociedade se interpenetravam e se confundiam e onde os

¹⁰ REMOND, René. Uma História presente. In: _____. *Por uma História Política*. Trad. Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Editora FGV, 1996, p. 36.

¹¹ COUTROUT, Aline. Religião e Política. In: REMOND, René. *Por uma História Política*, p. 331.

¹² BERSTEIN, Serge. A Cultura Política. In: RIOUX, Jean-Pierre & SIRINELLI, Jean-François. *Para uma História Cultural*. Trad. Ana Moura. São Paulo: Estampa, 1998.

¹³ COUTROUT, Aline. *Religião e Política*, p. 336.

¹⁴ _____. *Religião e Política*, p. 339.

poderes jurisdicionais da Igreja Católica ultrapassavam o domínio exclusivo do campo religioso.¹⁵ Por conseguinte, durante a Constituinte de 1823, os assuntos relacionados à religião acabaram por se situar como ponto de confluência de várias outras questões que desafiavam os deputados, tais como a definição dos direitos individuais, a capacidade de promoção da mão de obra livre, a da identidade católica como instrumento de controle da população e como elemento constitutivo da consciência nacional.

A resolução das questões que perpassavam direta ou indiretamente o tema da religião não era, contudo, uma tarefa simples. Não por acaso, as discussões referentes à religião e sua vinculação com o Estado não estavam sendo colocadas somente aos Constituintes do Brasil, mas, ao contrário, faziam-se pungentes em grande parte do mundo cristão ocidental e, particularmente, nos países de credo católico.

Nos primeiros decênios do século XIX, os reinos europeus e suas dominações ultramarinas depararam-se com a difícil tarefa da reorganização política dos Estados, após a experiência da Revolução Francesa e da posterior expansão napoleônica. O ponto de partida deste processo foi o Congresso de Viena (1815) que tentou restaurar o mapa da Europa, segundo a situação anterior à revolução de 1789, e os efeitos desta restauração fizeram-se sentir fortemente no campo religioso. O Papa recuperou seus Estados. Os soberanos, representantes das várias religiões cristãs, se comprometem “em nome da santíssima e indivisível trindade” a defenderem os princípios cristãos, abalados pelas “famigeradas” idéias francesas. Vivia-se em um clima de renascimento do catolicismo. Este renascimento, por sua vez, foi incrementado por uma corrente espiritual do romantismo contemporâneo que, diante da aridez do iluminismo, despertou a nostalgia pela religião e pela Igreja.¹⁶ Deste contexto, emergiu um movimento de idéias conhecido pela designação de conservadorismo.

O termo conservadorismo comporta dois significados. Um primeiro, mais amplo, refere-se a um fenômeno mais ou menos universal, que pode ser entendido, também, como tradicionalismo, ou seja, a tendência a apegar-se a padrões e modos de vida já consolidados, antigos. O tradicionalismo pode ser considerado, portanto, como uma reação deliberada às todas as tentativas de reforma. O segundo significado – que é o utilizado no presente texto – refere-se a um fenômeno político claramente moderno, produzido por circunstâncias históricas específicas.¹⁷ Em linhas gerais, o conservadorismo foi um pensamento desenvolvido como tentativa dos

¹⁵ AZZI, Riolando. *A Crise da Cristandade e o Projeto Liberal*. História do Pensamento Católico no Brasil. v. 2. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

¹⁶ BIHLMEYER, Karl. *História da Igreja*. Idade Moderna. v. 3. São Paulo: Edições Paulinas, 1965.

¹⁷ MANNHEIM, Karl. O Significado do Conservadorismo. In: FORACCHI, Marialice Mencarini (Org.). *Karl Mannheim*. Sociologia. São Paulo: Ática, 1982. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 25).

setores mais abalados pela Revolução Francesa de deter o processo desintegrador dos antigos valores. Em pleno século da ciência e do progresso, os conservadores defenderam a compreensão dos direitos como determinados pela tradição e não como dados naturais. Neste sentido, negaram a ideia de homem natural, de direitos naturais, respeitando-se tão somente os valores historicamente construídos. Propugnou-se ainda a crítica à razão, ao individualismo e defendeu-se o coletivismo, a ideia da subordinação das relações sociais ao princípio da ordem e disciplina, a obediência e a submissão às autoridades constituídas, a crença na origem divina do mundo e a importância do mistério e do obscuro como base da vida social e política.¹⁸ Em sua vertente católica, o movimento afirmou a infalibilidade do Papa e exaltou a monarquia como uma instituição de “origem divina”. Consequentemente, defendeu a união entre “trono e altar” como uma aliança intocável, vendo na monarquia e no catolicismo uma associação indissolúvel, na qual uma instituição não poderia viver sem a outra.

Mas a “restauração” não se impôs de maneira homogênea. Ainda vivia-se naqueles tempos, uma geração, crescida em época revolucionária, que permanecia embebida das ideias liberais. No campo político-religioso, a *episteme* liberal definia três grandes princípios normativos: o de que os assuntos e convicções religiosas diziam respeito às esferas privadas dos grupos e indivíduos; a neutralidade do Estado diante das disputas pela veracidade das questões religiosas; e a separação entre Igreja e Estado, no sentido da autonomia institucional de um domínio em relação ao outro.¹⁹ Todavia, os princípios liberais assumem uma dimensão histórica, e, não obstante o fato deles se orientarem fundamentalmente pela ideia da liberdade, acabam sujeitos a variações e ambiguidades.²⁰ De maneira que outro conjunto de intelectuais católicos – minoritário entre aqueles que professavam tal credo – procurou reabilitar o cristianismo aos olhos dos seus contemporâneos, conformando o que ficou conhecido por catolicismo liberal. Este movimento compactuava com algumas conquistas da Revolução Francesa e propunha uma modernização da Igreja no sentido de colocá-la em sintonia com as aspirações da época. Em síntese, defendiam a integração do cristianismo aos princípios da liberdade e igualdade, dando-lhes uma maior fundamentação evangélica. A defesa da liberdade em suas diversas manifestações – de consciência, de expressão, de ensino e de associação etc. – fizera dos católicos liberais, críticos da intolerância religiosa e defensores da liberdade de credo. Paulatinamente, também, chegaram à conclusão de que o único relacionamento entre a Igreja e o Estado, verdadeiramente compatível

¹⁸ SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. *Dicionário Crítico do Pensamento da Direita*. Rio de Janeiro: FAPERJ/Mauad, 2000.

¹⁹ BURITY, Joanildo A. Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Teoria & Sociedade*, Belo Horizonte: UFMG, n. 8, p. 98-115, dez. 2001.

²⁰ REMOND, René. *O século XIX. 1815-1914*. Trad. Frederico Pessoa de Barros. São Paulo: Cultrix, 1990.

com o Evangelho, era o da radical separação entre os dois poderes.²¹ Para que a Igreja fosse verdadeiramente livre na sua missão evangelizadora, ela deveria iniciar um sincero diálogo com a sociedade, rompendo os incômodos laços com um regime de privilégios e dependência. A ingerência do Estado em assuntos religiosos era entendida como um empecilho à união da Igreja com os povos.

Apesar dos dois movimentos presentes no interior da Igreja que, por caminhos opostos, defendiam a fé católica perante o século, esta última não se livrou dos ataques daqueles que, também embebidos de ideias liberais, a olhavam com desprezo e viam-na como baluarte do absolutismo, do atraso e como freio do desenvolvimento político, cultural e econômico da humanidade. O sentimento antirreligioso e anticlerical não havia se extinguido com a restauração. Para muitos, a religião era considerada como instrumento de legitimação da tirania sob a natureza humana, sendo premente, portanto, a secularização da sociedade e o estabelecimento de Estados laicos.

A modernidade trazia assim, entendimentos diferentes acerca da religião, da Igreja e da sua vinculação aos Estados. E, como não poderia deixar de ser, o Brasil foi afetado pelas diferentes proposições advindas destes entendimentos, colaborando para as divisões estabelecidas no interior da Constituinte de 1823, como entre os presbíteros católicos. Contudo, os projetos forjados para a religião no Brasil, no interior deste contexto intelectual, foram elaborados em termos relativamente diferentes. Enquanto em muitos países o movimento liberal teve uma conotação tipicamente anticlerical, no Brasil, o liberalismo recebeu uma coloração cristã, rechaçando a ideia de total separação entre Igreja e Estado. Não houve no Brasil das primeiras décadas dos oitocentos, um manifesto sentimento antirreligioso. Tampouco o anticlericalismo se impôs de maneira incisiva, como bem prova o grande número de padres eleitos para a Assembleia Constituinte. Apesar das manifestações contra o clero regular e as congregações religiosas, o clero secular brasileiro não foi objeto de ataques violentos, ao menos não tanto quanto se deu na Europa, onde foram abertamente acusados de corruptos, hipócritas e apartados dos princípios do evangelho. Afinal, o anticlericalismo, no plano político, pressupunha a laicização do Estado, e, isto, por sua vez, não foi objeto de desejo de nenhum dos construtores do Estado imperial brasileiro durante a Assembleia Constituinte de 1823.

Um rápido passar de olhos pelos membros da Assembleia Constituinte ajuda-nos a compreender as razões pelas quais, no Brasil, o nosso liberalismo não prescindiu dos princípios

²¹ MATOS, Henrique Cristiano José. *Caminhos pela História da Igreja: uma orientação para iniciantes*. v. 3. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 1996.

religiosos como elemento constitutivo da modernidade política, ou seja, como um dos esteios do Estado que se queria forjar. Segundo Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves, os homens que constituíram a elite intelectual e política do Brasil, entre 1821 e 1823, pertenceram a uma geração que vivenciou as reformas pombalinas, recebendo uma educação formal marcada pelo iluminismo característico do projeto político de regeneração do Estado português.²² Do mesmo modo, Ruth M. Chittó Gauer destaca a grande presença numérica, na Assembleia Constituinte de 1823, de bacharéis egressos da Universidade de Coimbra, espaço de difusão do iluminismo português²³, de onde se conclui que “a construção do pensamento brasileiro foi mediada por Coimbra”²⁴.

O Reformismo ilustrado português, difundido por Coimbra, consistiu na absorção de alguns princípios iluministas que levaram à adoção de uma política de reformas em questões pontuais, visando a evitar o abalo das estruturas vigentes. Os teóricos executores do programa reformista acreditavam que, mais do que nunca, o poder deveria centrar-se no governante, o que tornaria possível a efetiva promoção do desenvolvimento do Estado.²⁵ Propugnavam, portanto, a modernização do Estado português sem um rompimento radical com as suas formas tradicionais.

As reformas pombalinas orientaram-se no sentido de eliminar todas as formas de contestação da autoridade estatal. Para tanto, foi imprescindível submeter a Igreja à autoridade central, pondo termo à hegemonia eclesiástica sobre a sociedade civil. Inicia-se um processo de secularização, isto é, a emancipação da sociedade em relação à religião que, por sua vez, é colocada sob a tutela do Estado, como instância suprema do poder. Consagrou-se, portanto, a política do regalismo e a ideia de que a religião e a Igreja deveriam ser “nacionalizadas” e subordinadas aos interesses do Estado, transformando-os em verdadeiros “serviços públicos”²⁶.

No entanto, o iluminismo adotado em Portugal foi essencialmente católico e cristão, tendo sido promovido, não por livres pensadores, como o foi na França, mas por homens “ilustrados” da própria Igreja, particularmente, pelos Oratorianos.²⁷ A influência religiosa naquela cultura era forte o bastante para rechaçar qualquer pensamento secularizado mais radical. Neste sentido, o que se realizou foi uma transformação que pretendeu, simultaneamente, preservar a fé

²² NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. *Corcundas e Constitucionais*. A Cultura Política da Independência. (1820-1822). Rio de Janeiro: Revan; FAPERJ, 2003, p. 62.

²³ GAUER, Ruth Maria Chittó. *A Modernidade portuguesa e a reforma pombalina de 1772*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

²⁴ _____. Violência e medo na fundação do Estado-Nação. In: *Civitas* - Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, a. 1, n. 2, p. 95, dez. 2001.

²⁵ LYRA, Maria de Lourdes Viana. *A Utopia do Poderoso Império*. Portugal e Brasil: bastidores da política. 1798-1822. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1994, p. 33.

²⁶ FALCON, Francisco José Calasãs. *A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo: Ática, 1982.

²⁷ CARRATO, José Ferreira. *Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais*. (Notas sobre a cultura de decadência mineira setecentista). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968, p. 125.

católica, porém, desvencilhando-a da filosofia escolástica. Implantou-se uma cultura moderna, sob a égide do Estado secular, mas sobre uma base espiritual e religiosa. Preservou-se, portanto, a visão litúrgica do mundo na qual o conjunto de crenças e valores religiosos era entendido como indispensável à conservação da sociedade.²⁸ Nas palavras de Francisco Falcon: “a Igreja, uma vez conservada nos seus verdadeiros limites, não devia ser considerada apenas como permitida, mas como absolutamente necessária”²⁹.

Herdeiros da cultura política difundida pelo reformismo ilustrado português, os membros da Constituinte de 1823 não puderam abrir mão do elemento religioso, no momento de elaborar, com base no pensamento político moderno, o arcabouço político-jurídico para o Estado brasileiro. Com esta constatação, abre-se um campo para reflexões acerca das relações entre a tradição e a modernidade na dinâmica da construção do nosso Estado nacional.

Liberdade Religiosa *versus* Tolerância

Partindo do pressuposto de que a religião possuía uma forte função pública, visto ser ela o sustentáculo moral da sociedade, os Anais da Assembleia Constituinte de 1823 relatam que a união entre Estado e Igreja foi um ponto pacífico entre os deputados. O artigo 16 do projeto de constituição que estabelecia a religião católica como “a religião do Estado por excelência e única mantida por ele”³⁰ não foi objeto de polêmicas, sendo acatado por unanimidade.

Das inúmeras falas registradas nos anais da Constituinte pode-se concluir que a religião era entendida como um importante instrumento de controle social e que, portanto, não deveria estar apartada do Estado. O Padre Muniz Tavares, por exemplo, afirmava querer sempre que o homem tenha uma religião porque “da sua observância pende a boa moral e com ela formam-se bons cidadãos”³¹. Já Carneiro de Campos entendia que o Estado e a Igreja eram coisas muito distintas e que um não poderia ter ingerência sobre o outro, devendo o Estado permanecer absolutamente imparcial aos dogmas dos diferentes cultos. No entanto, acreditava que aquele mesmo Estado, religiosamente imparcial, não poderia ser indiferente à falta total de religião. Ao contrário, achava essencial que um “espírito verdadeiramente religioso anime toda a nação”. Isto porque “os meios que possui o governo para reprimir os crimes são limitados” e, portanto, torna-se indispensável “que haja um meio de prevenir que eles se formem no coração, e aí só pode entrar a religião”. Só na religião, segue dizendo Carneiro de Campos “se encontrará o suplemento

²⁸ NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. *Corcundas e Constitucionais*, p. 27.

²⁹ FALCON, Francisco José Calasãs. *A época pombalina*, p. 430.

³⁰ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 1 de setembro de 1823, p. 689. /Introdução Pedro Calmon. T. 3. Ed. Fac-similar. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003.

³¹ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 1 de setembro de 1823, p. 191.

necessário às Leis civis e a uma moral sempre incompleta”³². Em síntese, era unânime a crença de que a religião era um instrumento moral que dava uma imprescindível sustentação ao Estado, já que só teríamos bons cidadãos se houvesse bons cristãos.

Nota-se, portanto, que no contexto da Constituinte de 1823, além de um ausente sentimento antirreligioso, também não havia um catolicismo liberal, expresso da maneira como se dera na Europa, isto é, defensor de um Estado laico. Não se queria isto e nem seria possível. O que se queria, antes, era uma necessária compatibilização entre o liberalismo e o catolicismo, casando a nova ideologia com o quadro mental religioso profundamente enraizado na nossa cultura. Tampouco havia se consolidado um movimento que, baseado em princípios liberais, intentava renovar o catolicismo no Brasil, fato este que só viria a se manifestar a partir da primeira legislatura do Império, iniciada em 1826.

Havia, no entanto, um conjunto de deputados, clérigos ou leigos que, realizando uma leitura particular do pensamento católico desenvolvido na Europa, mostrou-se mais afeito às ideias de liberdade de consciência, não possuindo tanto escrúpulo quando do questionamento de determinados preceitos da Igreja. Também, esse grupo de tendência mais liberal compartilhava do entendimento de que ao Estado caberia intervir nos assuntos da Igreja que tocassem diretamente nas questões morais, responsáveis por guiar a conduta do homem em sociedade. Contudo, excetuando as questões religiosas que se relacionassem ao interesse público, tudo o mais era entendido como um assunto de natureza privada, de consciência individual, não devendo sofrer a ingerência do Estado. É neste sentido que defendiam a convivência entre o moderno preceito da liberdade de religião no interior do tradicional modelo de Estado religioso.

As divergências religiosas existentes no interior da primeira Assembleia Constituinte do Brasil fizeram-se evidentes no momento da apreciação do artigo 7º do projeto da Constituição, referente aos “Direitos Individuais dos Brasileiros”. Além da liberdade pessoal, do juízo por jurados, da liberdade de indústria, da inviolabilidade da propriedade e da liberdade da imprensa, o artigo consagrava, também, a liberdade religiosa como um direito individual a ser preservado. Já os artigos 14 e 15 do mesmo capítulo, explicavam a quem, de fato, cabia o referido direito:

Art. 14. A liberdade religiosa no Brasil só se estende às comunhões cristãs; todos os que as professarem podem gozar dos direitos políticos do Império.

Art. 15. As outras religiões, além da cristã, são apenas toleradas e a sua profissão inibe o exercício dos direitos políticos.³³

³² BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 1 de setembro de 1823, p.197.

³³ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 1 de setembro de 1823, p. 689.

Dentre as liberdades individuais elencadas pelo projeto constitucional, a religiosa foi a que mais causou polêmica, tendo sua discussão se estendido por muitas sessões. Por conseguinte, a Assembleia dividiu-se em dois grupos: o primeiro, favorável ao projeto de lei e, um segundo, que, embora não negasse por completo a necessidade da liberdade de crença, exigia limites bem claros à mesma.

Muito significativo é o fato de, no primeiro grupo, encontrar-se a maior parte dos padres Constituintes. Aliás, a causa da liberdade religiosa foi a que mais conseguiu aglutinar os padres deputados, visto que estes não conformaram uma “bancada clerical” naquela Assembleia. Foi esta proposta que, por exemplo, conseguiu reunir em um mesmo “campo de batalha” os religiosos mais influentes da Constituinte como Custódio Dias, Muniz Tavares, Henrique de Resende e Martiniano de Alencar, além de outros sacerdotes como Rocha Franco e Antônio Caldas. Esta constatação, por um lado, demonstra a força da orientação político-religiosa baseada na compatibilização entre liberalismo e catolicismo, capaz de deixar marcas profundas até mesmo no corpo da Igreja. Por outro lado, no entanto, acreditamos ser possível perceber no posicionamento do clero ante à questão da liberdade religiosa, a manifestação de uma sensibilidade religiosa mais moderna, que valoriza a devoção sincera e espontânea.

239

O argumento elaborado pelos defensores da liberdade religiosa, tal qual esta se apresentava no projeto constitucional, era baseado em um princípio caro ao pensamento político moderno. Tomando como referência a doutrina jusnaturalista, defendia-se a liberdade de crença como sendo um direito natural, ou seja, um direito anterior e superior ao direito positivo, não estando, portanto, sob a tutela do Estado. Esse entendimento é bem demonstrado quando os próprios redatores do projeto constitucional saem em defesa de suas proposições. O primeiro a fazê-lo foi Antônio Carlos, para quem a liberdade de crença não fazia parte daquele conjunto de liberdades das quais os homens abriram mão quando forjaram o pacto social; ao contrário, entendia que liberdade de adorar o ente supremo da forma que melhor lhe parecesse, dizia respeito a algo tão íntimo entre a criatura e o criador que nem deveria entrar no catálogo dos direitos garantidos. Justificava, no entanto, a presença deste direito no texto constitucional, como forma de protegê-lo do risco iminente de vê-lo usurpado.³⁴

Na mesma linha de raciocínio, José Joaquim Carneiro de Campos explicava que no tocante à questão religiosa, cabia ao Estado somente a parte de policiamento externo, ou seja, de evitar que, a pretexto da crença, perturbassem a ordem pública. A opção religiosa, por sua vez, não poderia ser administrada pelo Estado porque “este não tinha direito de regular um artigo que

³⁴ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 7 de outubro de 1823, p. 185.

não entrou, nem podia entrar no Pacto Social”. A liberdade era um direito inalienável do homem – que não poderia ser cedida no pacto – devendo este direito “ser conservado ileso tão integralmente como o possuía antes da Associação Política”³⁵. Era dessa maneira, portanto, que justificavam a liberdade de crença a todas as religiões, fossem elas cristãs ou não. Já a vedação do direito ao culto público de religiões não cristãs é explicado pelo fato destas últimas possuírem costumes morais muito diferentes dos nossos, o que poderia atrapalhar a ordem pública. Estavam claras, portanto, as bases jurídico-políticas sobre as quais se propunha a liberdade de crença e de culto no Brasil.

Todavia, os que defenderam o projeto de liberdade religiosa buscaram ampliar sua argumentação para além do campo político. A estratégia era demonstrar em que medida a liberdade de religião poderia ser positiva para a própria Igreja Católica.

Dos padres deputados, Francisco Muniz Tavares, um dos redatores do projeto constitucional, foi o que mais saiu em defesa do princípio da liberdade religiosa. Utilizando seus conhecimentos sobre a história da Igreja, fez uma dura crítica aos tempos obscuros do catolicismo, relatando os principais momentos de intolerância da Igreja e perguntando “aos mais intransigentes” se, por acaso, gostariam de “renovar entre nós os dias de S. Bartolomeu; se querem que se restabeleça esse horrível tribunal chamado por insolência de Santo Ofício”³⁶. Em seguida, disse que faria a defesa de suas ideias, pois acreditava não estar vivendo mais no tempo em que se receava ser queimado vivo como herege ou heterodoxo só por discordar da opinião de teólogos.

Ao longo dos debates, Muniz Tavares explicou que seguia a religião católica, reconhecia que ela era a única verdadeira, mas sabia que a sua convicção íntima da verdade não o dava o direito de proscriver os que erravam. Argumentou que se a religião tivesse sido sempre perfeitamente livre, ela só teria sido objeto de amor, nunca instrumento de déspotas, e alegou que “a intolerância colocando a força ao lado da fé, colocou igualmente a coragem ao lado da dúvida”³⁷. Além de enfraquecer a fé dos crentes, aquele padre argumentou que as perseguições sempre provocaram resistência, pois “há no homem um princípio de revolta contra todo o constrangimento intelectual; este princípio pode degenerar em furor”³⁸. Neste sentido, entendia

³⁵ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 8 de outubro de 1823, p. 198.

³⁶ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 8 de outubro de 1823, p. 191.

³⁷ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 8 de outubro de 1823, p. 190.

³⁸ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 8 de outubro de 1823, p. 190

que a ausência de liberdade religiosa só geraria perdas para a verdadeira Igreja de Roma, além de causar reações negativas entre o povo.

Seguindo a mesma linha de argumentação, padre Henrique de Resende diz acreditar que “o zelo acre, intolerante e inquisitorial tem feito mais males do que bens ao catolicismo; ele teria adquirido muitos filhos e outros se não teriam segregado de seu seio, se os ministros de culto tivessem sido tolerantes”³⁹. Em seguida, utiliza-se da história da Igreja e dos reinos para comprovar a tese de que em um ambiente de tolerância religiosa, o catolicismo só tende a crescer. Já em outro momento, Henrique de Resende voltou a sustentar que, ao contrário de enfraquecer o catolicismo, a tolerância religiosa só tendia a fortalecê-lo, acreditando que os protestantes, em contato com a verdadeira fé, seriam certamente convertidos. E como que falando aos não católicos chamou-os: “venham ver o nosso culto, que a força da verdade os atrairá”⁴⁰.

Outro argumento bastante utilizado pelos padres para obter a aprovação da liberdade religiosa foi o da necessidade de se estabelecer uma relação de sinceridade entre os fiéis e Deus, extirpando da Igreja a hipocrisia originada da imposição religiosa. Curioso perceber como um argumento tido, aos nossos olhos contemporâneos, como de interesse exclusivo da Igreja (a obtenção de fiéis verdadeiramente devotos) foi apresentado naquela Constituinte como justificativa para determinadas decisões políticas, demonstrando a imbricação em que ainda se encontravam as esferas política e religiosa, o tradicional e o moderno. Nesse sentido, Muniz Tavares dizia, quase em tom de pregação: “o Deus a quem adoro, não quer ser adorado à força, quer, segundo o salmista, que voluntariamente se lhe sacrifique”⁴¹. Também Custódio Dias lembrava que “Deus não quer coisas obrigadas, é livre ao homem escolher esta ou aquela religião; se errar na escolha, ele pagará”,⁴² e o padre Rocha Franco dizia-se persuadido de que “o autor da religião, Deus, só quer adoradores em espírito e em verdade”⁴³. Tratava-se, portanto, da defesa da autenticidade religiosa. Esta era, sem dúvida, uma formulação bem avançada para o campo da consciência religiosa dominante na época, principalmente se lembrarmos que preocupações como estas só foram verdadeiramente tratadas pela Igreja Romana no Concílio do Vaticano II (1961-1965).

³⁹ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 7 de outubro de 1823, p. 192.

⁴⁰ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 29 de outubro de 1823 p. 331.

⁴¹ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 8 de outubro de 1823, p. 191.

⁴² BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 9 de outubro de 1823, p. 213.

⁴³ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 29 de outubro de 1823, p. 330.

É interessante observar que, embora defendessem abertamente a ideia da liberdade religiosa, os sacerdotes apresentaram certo desconforto com a discussão daquela lei, temendo serem mal interpretados pela população. E este receio não carecia de fundamentação. Afinal, os adversários do projeto de lei procuraram mexer com a opinião pública ao denunciarem, constantemente, os intentos de “destruição” da religião católica.

O padre Rocha Franco, por exemplo, admitiu que procurou evitar colocar suas opiniões em função do seu estado eclesiástico, mostrando-se preocupado com o que o povo estaria entendendo de toda aquela situação, isto é, de padres votando em favor da liberdade religiosa: “porque pertencendo ao estado eclesiástico emitimos nossa opinião à face do povo, onde não falta quem confunda a liberdade religiosa com ateísmo, e assente consigo que dizer liberdade de religião tanto monta como dizer religião nenhuma, como se fora incompatível a liberdade com a religião”⁴⁴. Na sessão do dia seguinte, quando então resolveu falar, Rocha Franco não se furtou a, antes, realizar uma profissão pública da sua fé católica: “depois de protestar à face desta assembléia minha íntima convicção de que a religião Católica Apostólica Romana é a única verdadeira [...] julgo não estar em contradição com estes meus sentimentos...”⁴⁵. O mesmo cuidado tomou Muniz Tavares ao declarar: “Sou ministro da Religião Católica Romana que adoro em espírito e verdade; e se preciso mais a vista da presente questão, que nunca pensei, se suscitasse, farei publicamente a minha protestaço (sic) de fé, declararei que creio e professo tudo quanto crê e professa a Igreja Romana”⁴⁶. Já Henrique de Resende chegou a dizer-se preocupado com a reação popular, visto que existiriam muitos fanáticos no Brasil que incitavam os povos, dizendo que se quer plantar o ateísmo e incentivar a abjuração da fé católica por parte dos brasileiros. Dizendo-se forçado a ir contra os seus princípios para aplacar o receio dos mais conservadores, ele apresentou uma emenda que restringia liberdade religiosa ao estabelecer que: “o católico que apostar abraçando outra seita ficará provado dos direitos políticos”⁴⁷. A todo o momento, portanto, os padres mais liberais procuraram demonstrar que, como sacerdotes, zelavam pelo catolicismo no Brasil e que a defesa de que faziam da liberdade de religião não representava riscos para a fé comungada pela maioria da população. Percebe-se, portanto, que ao

⁴⁴ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 29 de outubro de 1823, p. 330.

⁴⁵ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 30 de outubro de 1823, p. 342.

⁴⁶ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 15 de setembro de 1823, p. 4.

⁴⁷ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 29 de outubro de 1823, p. 332.

contrário do que apontam muitos estudos⁴⁸, para os quais os padres políticos ostentaram sempre um indiferentismo religioso, o que se viu na Constituinte foram padres muito zelosos de sua imagem sacerdotal e cômicos da influência que tal sacerdócio exercia.

Além das questões jurídico-políticas e das suas implicações para o culto católico, a defesa da questão da liberdade religiosa também passava por um ponto importante da economia brasileira: a necessidade de redução gradativa do comércio de escravos a partir da migração de colonos europeus para o Brasil. Havia, pois, uma visão utilitarista da tolerância religiosa, posto que a mesma era entendida como condição *sine qua non* para a vinda de imigrantes estrangeiros. É válido registrar que naquele contexto era quase unânime entre os constituintes a crença de que a prosperidade do Brasil dependia de dois fatores primordiais: o desenvolvimento da agricultura e o aumento da população a fim de povoar o nosso enorme território. Majoritária era, também, a certeza de que os imigrantes só viriam ao Brasil se tivessem a garantia de que seus direitos individuais seriam resguardados. Nesse sentido, o deputado Carvalho e Melo falava da liberdade religiosa como “o meio de convidar estrangeiros para aumentar a nossa povoação, que tão minguada está, e tão desproporcionada a grande extensão do território que possuímos”, lembrando que “ninguém se expatria sem a certeza que há de encontrar garantias de seus direitos individuais”⁴⁹; e Ferreira França apelava aos mais conservadores: “não sejamos maus políticos a custa de parecermos mui católicos. O Brasil necessita de povoação, de homens industriais[...]”⁵⁰. Vê-se, portanto, que a necessidade de mão de obra foi o ponto chave que fez com que a liberdade religiosa ganhasse muitos defensores.

Se, por um lado, os padres defensores da liberdade religiosa temiam ser confundidos com inimigos da religião, por outro, os opositores daquela proposta evitavam serem tidos como inimigos da ilustração e dos valores liberais tão em voga naquela Assembleia. De maneira que estes últimos, em geral, não questionaram a liberdade de crença como um princípio, mas entendiam que ela não poderia impor-se irrestritamente. Havia, naquele contexto, um pudor em questionar as liberdades individuais, visto que qualquer crítica a estas era vista como atraso e intolerância. Além disto, os deputados mais conservadores em matéria de religião sabiam da importância da liberdade de credo como incentivo à imigração. Assim, eles concordavam com a necessidade de conceder aos estrangeiros a liberdade de crença, mas não aceitavam que o seu

⁴⁸ Cf. ALMEIDA, Cónego Luis Castanho de. *O Sacerdote Diogo Antônio Feijó*. Rio de Janeiro – São Paulo: Vozes, 1951; MONTENEGRO, João Alfredo de Sousa. *Evolução do Catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1972; VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, A Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

⁴⁹ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 29 de outubro de 1823, p. 334.

⁵⁰ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 29 de outubro de 1823, p. 332.

culto fosse realizado publicamente. Além disto, abominavam a ideia de que a liberdade religiosa fosse concedida aos naturais da terra, temendo que, com ela, nossa população se apostasse da “verdadeira fé”, diminuindo o número de católicos no Brasil. Em síntese, defendiam unicamente a tolerância de crença para os estrangeiros, vedando-lhes, porém, a liberdade de culto.

Os padres que mais rejeitaram a proposta de liberdade religiosa foram o bispo d. José Caetano da Silva Coutinho e o ex-inconfidente Manoel Rodrigues da Costa. Das falas do primeiro, entretanto, não restaram muitos registros, visto que os taquígrafos da Assembleia não conseguiram acompanhá-las. Quanto ao segundo padre, este iniciou suas intervenções dizendo-se escandalizado com a proposta de que fosse livre ao homem adorar a Deus no seu coração como bem lhe aprouver. Contrapondo-se ao projeto, sustentou sua postura a partir de um argumento de natureza religiosa: não restaria aos brasileiros a plena liberdade religiosa uma vez que Deus já haveria se revelado, fazendo-se conhecer como Ele gostaria de ser adorado. Ou seja, a liberdade religiosa só seria possível se não existisse uma religião revelada, o que não era o caso do Brasil. Entendia, portanto, que uma vez que os católicos foram ilustrados pela revelação, a aceitação do livre convívio com outras religiões era uma introdução do demônio.⁵¹

Contudo, foi trazendo a discussão para o campo da política que Rodrigues da Costa e os demais opositores do projeto construíram sua principal argumentação. A justificativa mais utilizada para se negar a liberdade religiosa aos brasileiros foi a de que esta proposta de lei não representava os interesses da maioria da nação, majoritariamente católica, ou seja, era um projeto “antipolítico” porque não representava o sentimento geral dos povos. As leis, dizia Rodrigues Costa, “devem seguir sempre o espírito dos povos e não há nem pode haver razão alguma para o contrário; ora legislando nós para um povo inteiramente católico [...] vamos contra a sua vontade e atacamos os sentimentos que ele tem ampla e energicamente manifestado”⁵².

Elaborando melhor esta argumentação, Severiano Maciel da Costa dizia ser uma grande incoerência estabelecer a liberdade de religião em um Estado cujos membros eram inteiramente católicos, ou seja, para um “povo católico, que legisla para um Estado católico, onde não há seitas”. Este mesmo povo defenderia a religião de seus pais, com a qual está todo identificado e teria colocado como “condição *sine qua non*” do pacto social a manutenção da Religião Católica⁵³, ou seja, a mesma ideia de pacto social era utilizada simultânea e diferentemente pelos dois campos em oposição: enquanto para uns a escolha do indivíduo por uma religião em particular

⁵¹ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 8 de outubro de 1823, p. 189-190.

⁵² BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 5 de novembro de 1823, p. 356.

⁵³ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 7 de outubro de 1823, p. 186.

estaria fora das imposições previstas pelo pacto social, para outros, a defesa do catolicismo como credo nacional era uma condição básica da existência desse mesmo pacto. É forçoso admitir que este último entendimento não era completamente infundado, afinal, todo o processo eleitoral para a escolha dos Constituintes, assim como a posse dos deputados e mesmo a abertura da Assembléia, desenrolaram-se em meio a rituais permeados de elementos da fé católica, rituais estes que concediam legitimidade aos atos políticos que por meio deles se fundavam.

Quem melhor percebeu as implicações políticas da liberdade religiosa e melhor as expressou naquela Assembleia foi José da Silva Lisboa, um dos mais conservadores deputados constituintes. Foi este leigo quem mais se interpôs aos intentos liberais relativos à condição religiosa no Brasil.

Demonstrando toda sua perspicácia política, Silva Lisboa procurou convencer os colegas constituintes que a instauração da liberdade religiosa tinha conseqüências diretas no plano político. Utilizando a Revolução Francesa como contra-exemplo, demonstrou em que medida a tolerância religiosa nela propugnada acabou desvirtuando-se para outros campos. Dizia ele que, através de simples declarações contra a intolerância, “os cabalistas abusaram logo das sucessivas concessões da tolerância e derrubaram o governo estabelecido e as suas próprias constituições, aliás, cheias de Declarações dos Direitos do Homem”⁵⁴. Vê-se que aquele conservador foi um dos poucos a atentar para o fato de que, se o valor fundamental da liberdade religiosa não admitia coerção na aceitação de uma verdade ou de uma instituição religiosa, o mesmo poderia ser pensado no que se refere à aceitação de uma solução política que se queira estabelecer como sendo a verdadeiramente melhor. Em outras palavras, era preciso evitar o pluralismo religioso para que o seu princípio não fosse utilizado como embasamento para um possível pluralismo político, o que, por sua vez, poderia afetar o princípio monárquico do Estado brasileiro.

Também foi Silva Lisboa quem melhor chamou a atenção para a importância da unidade religiosa no processo de construção do Estado brasileiro, então carente de uma verdadeira nação. Para ele, era claro “o quanto contribui para a unidade e força do governo a tranqüilidade do povo, a uniformidade da religião, que se acha entrelaçada com a constituição do Estado”⁵⁵. Em outra passagem, ele declara que “a uniformidade da religião dominante e a conformidade de todos os naturais do Estado a ela, concorrem muito para dar caráter à Nação”⁵⁶; e, lembrando das

⁵⁴ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 8 de outubro de 1823, p.194.

⁵⁵ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 9 de outubro de 1823, p. 207.

⁵⁶ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 9 de outubro de 1823, p. 209.

adversidades pelas quais o Brasil passava, em função da multiplicidade de projetos políticos que se digladiavam, argumentou:

[...] já vemos tristes sintomas de divisões em objetos de governo, pelas reclamações de ilimitadas liberdades políticas: em que abismo cairemos, se também acrescentamos divisões de opiniões e comunhões a pretexto de direito individual da liberdade religiosa e de tolerância de seitas, ainda fora das comunhões cristãs. Era por ventura este o melhor momento escolhido para tão inopinada inovação na Lei Fundamental do Império?⁵⁷

Para Silva Lisboa, o momento pelo qual o Brasil passava não se mostrava oportuno para a aprovação daquele projeto, tendo em vista que diante da falta de identidade entre as províncias e de consenso político entre os dirigentes, o catolicismo apresentava-se como o único elemento que, de alguma maneira, poderia conferir uma unidade aos habitantes do território do novo Império. Assim, diante da complexa missão de criar uma unidade nacional a partir de uma realidade bastante diversa: escravos, índios, portugueses, negros, pobres ricos estrangeiros, mulheres etc, o catolicismo era tido, portanto, como um dos poucos elementos, senão o único, capaz de cimentar a nossa identidade nacional.

Silva Lisboa será o responsável, ainda, por desnudar os problemas práticos inerentes a um projeto de lei que prevê a liberdade religiosa dentro de um Estado confessional, ou seja, que assume e se faz mantenedor de uma religião oficial. A contradição frente à qual se colocava a Assembleia foi denunciada por aquele deputado ao levantar os seguintes questionamentos: como a Constituição poderia obrigar o imperador a jurar e manter a religião católica se os brasileiros teriam a liberdade de não observá-la? Como ficaria a nação se o imperador, que jurou defender o catolicismo, resolver utilizar-se de sua liberdade individual para mudar de crença? Ou ainda, se os legisladores do Império, que também juraram proteger a religião católica, resolverem também abjurarem a sua fé?⁵⁸

De fato, Silva Lisboa não se equivocava ao ver dificuldades em compatibilizar a liberdade de religião com um Estado confessional. Afinal, o princípio liberal que se encontrava por trás da defesa da liberdade religiosa, embora não necessariamente seja antirreligioso, rejeita a tutela da religião e afirma para a razão o direito de examinar tudo, contrariando o método da autoridade. Reivindicando a autonomia da sociedade civil em termos de consciência, este princípio exigia a laicização do Estado. Neste sentido, pode-se afirmar que os artigos do projeto de lei referentes à liberdade religiosa e ao catolicismo como religião oficial do Estado criavam uma situação, aos nossos olhos contemporâneos, de contradição. Eram, contudo, contradições

⁵⁷ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 8 de outubro de 1823, p. 195.

⁵⁸ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 29 de outubro de 1823, p. 335.

inerentes ao próprio processo de transição de uma sociedade regida pelas regras do Antigo Regime para uma de preceitos mais modernos. Neste contexto, os deputados, sob a liderança de muitos padres, foram capazes de unir a defesa da liberdade de consciência, ou seja, de uma moral individual, com a necessidade de imposição de uma moral social, baseada em princípios religiosos, capazes de unir um homem a outro homem na sociedade, garantindo a manutenção da ordem pública. Era essa moral que, por ser social, criava a necessidade da manutenção do vínculo da religião ao Estado.⁵⁹ Ademais, esta solução de meio termo não foi uma exclusividade brasileira; ao contrário, fez-se presente em grande parte do mundo cristão.

Nas décadas iniciais do século XIX, a noção moderna de liberdade religiosa associada ao princípio da laicidade do Estado não foi levada a termo pela maioria dos Estados cristãos, sejam os europeus, sejam os novos que se formavam no continente americano. Tanto estes como aqueles não foram capazes de dispensar a religião, oficial ou extra-oficialmente, como elemento conformador de sua nacionalidade e garantidor da ordem pública.

A Constituição liberal de Cádiz (1812), por exemplo, que tanto serviu de modelo a Portugal, ao Brasil e aos demais países recém independentes da América latina, estabelecia em seu capítulo II, Artigo 12 que “A religião da nação espanhola é e será perpetuamente a católica, apostólica, romana, única e verdadeira. A nação a protege por leis sábias e justas e proíbe o exercício de outra qualquer”.⁶⁰ Por esta carta, exclui-se, portanto, a liberdade de crença e de culto. Já a Constituição portuguesa promulgada em 23 de setembro 1822, estabeleceu em seu artigo 25 que a “religião da Nação Portuguesa é a católica apostólica romana. Permite-se, contudo, aos estrangeiros o exercício particular de seus respectivos cultos”.⁶¹ Neste caso, percebe-se que não há nenhuma menção à liberdade religiosa, embora se tenha avançado no sentido da tolerância aos demais credos, que também não possuiriam liberdade de culto. O mesmo se deu com as Constituições dos Estados latino-americanos, nas quais se estabelecia a religião Católica como sendo oficial do Estado, adotando, quando muito, o princípio da tolerância religiosa.⁶²

Vê-se que o Brasil, no quadro geral das nações católicas, situava-se em uma posição de relativa vanguarda no que se refere às discussões atinentes à liberdade religiosa. Este direito, previsto no projeto de constituição e que fora amplamente defendido por um grande número de

⁵⁹ CORREIA, José Eduardo Horta. *Liberalismo e Catolicismo*. O problema Congreganista (1820-1823). Coimbra: Universidade de Coimbra, Publicações do Seminário de Cultura Portuguesa, 1974.

⁶⁰ BIBLIOTECA Virtual Miguel de Cervantes. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com>>. Acesso em: 1 jun. 2009.

⁶¹ BIBLIOTECA Virtual Miguel de Cervantes. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com>>. Acesso em: 1 jun. 2009.

⁶² BETHEL, Leslie. *História da América latina*. Da independência a 1870. v. 3. São Paulo: EDUSP; Imprensa Oficial do Estado. Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2001.

padres, apresentou-se como uma grande ousadia para a sua época, podendo ser entendida como um avanço na compreensão da garantia dos direitos individuais. Aliás, os opositores do projeto cansaram-se de denunciar tal avanço. Silva Lisboa, por exemplo, foi um dos que mais alertou a Assembleia para o fato de que “nenhuma” constituição tinha reconhecido amplamente aquele direito, como o se queria fazer no Brasil: “Que dirá de nós o povo de Portugal, onde os arquitetos da sua constituição, publicamente anunciando que queriam fazê-la, se fosse possível, mais liberal que a da Espanha, não concederam a liberdade religiosa [...]?”⁶³, perguntou o deputado. Tais constatações ajudam-nos, tal como sugere Celso Rodrigues⁶⁴, a refutar análises tradicionais em nossa historiografia segundo a qual a modernidade, no Brasil, seguiu sempre um padrão retardatário (em relação à Europa), no qual o repertório do pensamento liberal não teria sido suficientemente cumprido.

É fato que o modelo religioso, consolidado pela Constituição de 1824, perdeu muito dos avanços apresentados no ano anterior, visto que tão somente tolerava as religiões não católicas, não permitindo a liberdade de culto. Todavia, ainda que o texto constitucional de 1823 não tenha chegado a ser promulgado, não é menos significativo o fato de que o seu artigo 7º, que estabelecia a “liberdade religiosa”, chegou a ser votado e aprovado pela Assembleia, indicando, portanto, os caminhos que esta seguiria se suas atividades não fossem interrompidas por ordem do monarca.

Considerações Finais

Por meio das discussões da Assembleia Constituinte de 1823 foi possível observar que a manutenção do catolicismo como religião oficial do Estado era um ponto pacífico para a elite dirigente do Brasil. Não obstante as divergências acerca da liberdade religiosa e de culto, os deputados constituintes mostraram-se cômicos da importância da religião do Estado como instrumento de manutenção da ordem social, de reforço e legitimação do poder estabelecido, da idéia de nação, em suma, de organizar da vida pública. Afinal, no Brasil de então, não havia uma clara cisão entre o mundo da política e o da religião. Estas duas esferas ainda não haviam sido identificadas como completamente distintas, não haviam se dissociado e se tornado plenamente autônomas. Ao contrário, o Brasil independente herdou da antiga metrópole uma cultura política

⁶³ BRASIL. *Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Sessão de 8 de outubro de 1823, p. 194.

⁶⁴ RODRIGUES, Celso. *Assembleia Constituinte de 1823*. Ideias Políticas na Fundação do Império Brasileiro. Curitiba: Juruá Editora, 2002.

marcada por uma forte visão litúrgica do mundo, “corporificada na religião como conjunto de crenças e valores indispensáveis à conservação da sociedade”⁶⁵.

Por conseguinte, o Estado brasileiro que então se desejava construir não poderia, de imediato, substituir a perspectiva religiosa que dava sentido à existência de seus habitantes por uma ideologia estritamente secular. A consequência disto foi o surgimento de projetos que visavam compatibilizar o catolicismo com o universo intelectual do liberalismo, gerando um pensamento híbrido, sustentado por homens que, vivendo em um período de transição – da transcendência à imanência⁶⁶ – procuravam estruturar um Estado moderno, lançando mão de instrumentos típicos do Antigo Regime, tal com a religião. Longe estávamos, portanto, do fim da estruturação religiosa da sociedade.

Em suma, no momento de se elaborar o arcabouço político-jurídico para o Estado brasileiro, com bases no pensamento político moderno, a religião, enquanto elemento constitutivo da cultura política daquela sociedade, foi tomada como um dos elementos norteadores daquele processo histórico. Tal como observou Celso Rodrigues, a modernidade brasileira não se realizou pela brusca eliminação das formas sociais e políticas típicas do regime anterior, substituindo-as por modelos modernos. A construção do nosso Estado “não correspondeu a uma ruptura abrupta com a tradição e a implantação do modelo civilizatório moderno”⁶⁷. Esta constatação, de maneira nenhuma, denuncia a natureza retardatária do processo de organização do nosso Estado em bases modernas, mas, tão somente, demonstra as singularidades do nosso processo histórico, “dotando-lhe de uma especificidade impossível de ser apreendida por esquemas teóricos ortodoxos”⁶⁸, tomados como parâmetros para as mais diversas realidades.

Recebido: 17/09/2011
Aprovado: 25/05/2012

⁶⁵ NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. *Corcundas e Constitucionais*, p. 27

⁶⁶ FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. *Depois da Religião*. O que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei? Rio de Janeiro: Difel, 2008.

⁶⁷ RODRIGUES, Celso. O Tempo do Direito: patrimonialismo e modernidade na ordem jurídica e política brasileira. In: *Novos Estudos Jurídicos*, [Itajaí], v. 12, n.1, p. 92, jan./jun. 2007. Disponível em: <<http://siaiweb06.univali.br/seer/index.php/nej/article/view/455/397>>.

⁶⁸ RODRIGUES, Celso. O Tempo do Direito, p. 93.