

---

# O LAICISMO E OUTROS EXAGEROS SOBRE A PRIMEIRA REPÚBLICA NO BRASIL

*Fábio Carvalho Leite\**

## **Introdução**

Em matéria de Estado e religião no Brasil, é comum entre os estudos jurídicos dedicados ao tema identificarem-se dois modelos de laicidade experimentados pelo país após o advento da república: um modelo de separação, definido pela Constituição de 1891, e um modelo de cooperação, estabelecido pela Constituição de 1934 e, grosso modo, mantido até os dias atuais. De acordo com esse entendimento, amplamente difundido, a Constituição de 1891 teria definido um modelo de efetiva separação (ou seja, de traço laicizante), enquanto a Constituição de 1934, como uma espécie de reação católica ao laicismo do texto da Primeira República, teria implementado um modelo de cooperação entre Estado e religião. Essa leitura do texto constitucional de 1891 tem em seu favor os seguintes aspectos principais: (i) um contexto de profundas mudanças institucionais, incluindo a separação entre Estado e religião e, portanto, a revogação das relações estabelecidas entre essas esferas durante a monarquia; (ii) uma série de dispositivos constitucionais que reforçavam essa mudança, afirmando a laicidade do Estado e sua independência em relação à religião católica; (iii) a ideologia positivista de um grupo qualitativamente expressivo dos atores que tomaram parte nos eventos republicanos; (iv) certas medidas de governo no sentido da laicização do Estado.

Existem fatores, todavia, que não são considerados, ao menos não no esquema acima apontado, e que podem relativizar, se não mesmo questionar, a noção do laicismo da Primeira República tal como usualmente compreendido.

Em primeiro lugar, a análise histórica empreendida ocorre, em geral, a partir da leitura da Constituição formal, o que muitas vezes não é apenas um vício, mas um verdadeiro erro metodológico, a depender do objetivo do estudo. De fato, se a pretensão é compreender o sentido de um texto constitucional<sup>1</sup> em determinado período histórico é não somente importante, mas fundamental, entender a interpretação conferida à época, analisando, inclusive, a aplicação das normas em questão – o que leva ao segundo ponto: a relativa extensão do período histórico enfocado. A Constituição de 1891 vigorou durante um período de quase quatro décadas, o que aumenta sobremaneira a responsabilidade de se apontar um traço que possa ser característico de toda a Primeira República, sobretudo quando se trata de um aspecto tão problemático quanto a relação entre o Estado e a Igreja Católica.

O terceiro ponto relevante para a compreensão dessa tensão é o fato de que o país não deixara de ser, por conta da Proclamação da República, uma nação esmagadoramente católica. Assim sendo, o quadro administrativo do Estado seria inevitavelmente preenchido por um povo católico.

Por fim, e não menos importante, há uma vasta bibliografia no campo das Ciências Sociais, bem como trabalhos eclesiais sobre a história do catolicismo no Brasil, que identifica, a partir de meados de 1916<sup>2</sup>, uma significativa mudança na orientação da Igreja Católica que, dentre outros objetivos, visava a estreitar sua relação com o Estado. Ou seja, mesmo os estudos que apontam um laicismo na Primeira República reconhecem, sem notar a inadequação da análise, uma mudança nas relações entre Estado e Igreja Católica que não esperou pela Revolução de 30. Mudança que, conforme se pretende aqui demonstrar, talvez não tenha esperado nem mesmo pelo ano de 1916.

O presente trabalho questiona a ideia de laicismo como uma característica do período da Primeira República, confrontando os aspectos acima considerados com aqueles pontos que em geral sustentam a leitura mais tradicional. Propõe-se aqui, a partir de uma análise mais atenta à realidade material e mesmo ao texto formal de 1891, que a matriz da organização constitucional das relações entre Estado e religião se deu já na Primeira República, e não com a Constituição de 1934, não dependendo exclusivamente de uma mudança interna operada no catolicismo.

A diferença da leitura histórica proposta neste trabalho parece sutil – e talvez o seja –, mas traz consequências relevantes para as reflexões sobre a laicidade brasileira no quadro atual. É que, de acordo com a leitura tradicional, que aqui se pretende questionar, a república brasileira não apenas já haveria experimentado um determinado regime de separação entre Estado e religião, como também o teria abandonado, substituindo-o por determinado modelo de cooperação. Num momento em que tanto se tem questionado sobre o sentido, o alcance e os rumos da laicidade brasileira,

parece no mínimo prudente que se defina e que se compreenda a matriz histórica desse princípio na realidade do país.

Seja efeito da maior diversidade do quadro religioso atual, seja por conta dos resultados decorrentes da peculiaridade de uma participação política mais expressiva de um segmento religioso minoritário (os evangélicos), seja (numa ótica um pouco otimista) pela concepção contemporânea de valores como democracia ou (numa ótica realmente otimista) laicidade, nunca se discutiu tanto sobre a legitimidade das relações entre Estado e religião no Brasil como nos últimos anos. Assim, num quadro de definições, limites e possibilidades da laicidade brasileira na ordem constitucional em vigor, cumpre investigar a matriz desse princípio estabelecido pela república.

### **Antes da separação: Estado e religião no império confessional**

As relações entre Estado e religião definidas pela Constituição de 1824, a rigor, distanciam-se da simplicidade que a ideia de Estado confessional poderia sugerir. O texto constitucional, fruto de um ato de outorga, ocultava uma forte polêmica travada no seio da Assembleia Constituinte (posteriormente dissolvida) a respeito de temas relacionados à religião<sup>3</sup>. Sob a aparência de uma Constituição que privilegiava uma confissão e apenas tolerava as demais, havia um quadro um pouco mais complexo. A Constituição do Império era, guardadas as proporções, restritiva em relação às religiões em geral, tanto a católica quanto as acatólicas. A religião privilegiada, embora instituída religião do Estado, não era uma religião nacional. Os dispositivos constitucionais que regulavam os poderes do imperador sobre a instituição eclesiástica geraram mais tensão do que propriamente organização. Ainda que não se tratasse de uma novidade – eis que os institutos que subordinavam a Igreja ao poder civil seguiam uma estrutura pombalina estabelecida ainda no período colonial –, não se tratava também de uma situação plenamente consolidada<sup>4</sup>.

Quanto às confissões acatólicas, sua liberdade de culto deveria sofrer, nos termos da Constituição, duras restrições – confirmadas pelas leis e regulamentações editadas posteriormente. De fato, de acordo com a interpretação dada inicialmente ao texto constitucional, os cultos acatólicos deveriam ser ministrados somente para estrangeiros e na língua desses (sem proselitismos, portanto). Seriam também realizados no próprio lar ou em casas de oração sem forma exterior de templo; enfim, locais de culto que não fossem “reconhecíveis como igrejas cristãs por uma torre, sinos ou uma cruz” (Prien 2001:40), sob pena de multa<sup>5</sup>. Ademais, “dada a debilidade dos recursos humanos e técnicos da burocracia estatal, as autoridades eclesiásticas católicas não só dominavam a educação, a saúde pública e as obras assistenciais, como detinham total exclusividade na concessão de registros de nascimento, casamento, óbito” (Mariano 2006). Os matrimônios evangélicos não eram reconhecidos, mas equiparados a concubinatos, e os matrimônios mistos, proibidos (Prien 2001). O sepultamento de acatólicos (hereges, portanto) era recusado pela administração eclesiástica, a quem eram confiados os cemitérios públicos (Mariano 2006).

Essa leitura, no entanto, não deve refletir rigorosamente a liberdade religiosa experimentada pelos acatólicos ao longo de todo o século XIX. Trata-se de um período muito extenso, onde a realidade material, no tocante à situação dos acatólicos no país, sofreu profundas modificações, sobretudo através das políticas de imigração e das missões protestantes estrangeiras que aportaram no Brasil a partir de meados de 1850 – mudanças que vieram acompanhadas de novas leis e medidas de governo, e até mesmo de novas interpretações jurídicas. Assim, em 1861, foi aprovada a lei 1144, que permitiu a realização de matrimônios mistos e entre acatólicos<sup>6</sup>, sendo que os primeiros não poderiam ser realizados por clérigos protestantes, sob pena de multa, mas apenas pelos clérigos católicos, e estavam ainda condicionados a uma declaração de compromisso com a educação católica dos filhos (Prien 2001). Em 1863, foi editado o decreto 3.069, que estabeleceu que os cemitérios públicos deveriam reservar um local separado para o sepultamento dos acatólicos<sup>7</sup>. Também a interpretação jurídica que impedia o culto protestante em língua nacional e, portanto, a pregação junto a brasileiros católicos sofreu um revés ao final dos anos 50, quando três renomados juristas da época – Caetano Alberto Soares, José Tomás Nabuco de Araújo (pai de Joaquim Nabuco) e Urbano Sabino Pessoa de Melo – deram um parecer favorável ao pastor protestante, fundador da Igreja Evangélica Fluminense, reverendo Robert Reid Kalley<sup>8</sup>, contra a acusação que sofrera por parte do Núncio Apostólico de estar propagando a fé protestante, com a agravante, naquele momento, do escândalo em torno da conversão de duas senhoras da nobreza (Gabriela Augusta Carneiro Leão e Henriqueta Soares de Couto)<sup>9</sup>. O governo deu-se por satisfeito com as explicações apresentadas por Kalley, fazendo valer a nova interpretação do artigo constitucional referente à liberdade religiosa.

Além de representar um marco na interpretação da liberdade religiosa na Constituição do Império, esse episódio se revela interessante também porque evidencia uma correlação de forças e agentes que ajuda a ilustrar o quadro em torno da liberdade religiosa durante boa parte do período imperial. De fato, em pesquisas realizadas junto à historiografia das religiões protestantes no Brasil, não foram localizados relatos de perseguições sofridas ou graves dificuldades encontradas pelos missionários que se instalavam no país – ao menos não por parte do governo. Alguns autores, que talvez tivessem maior interesse em acentuar a vitimização das religiões acatólicas durante o período imperial, enfatizaram os obstáculos impostos pelo Estado à sua instalação no Brasil, não oferecendo, no entanto, fatos que corroborassem essas hipóteses. Ao contrário, os relatos feitos em tais obras parecem apontar para outra direção<sup>10</sup>.

As dificuldades encontradas pelos protestantes no exercício da sua liberdade religiosa durante o Império parecem ter decorrido mais de ações e reações do clero católico do que de qualquer ato praticado pelo governo, que, de acordo com os relatos analisados, não se opunha às investidas dos missionários protestantes – tal como observa-se no caso do reverendo Kalley. O envolvimento do clero católico como um agente contrário à liberdade religiosa dos acatólicos, no entanto, deve ser

tomado com ressalvas, por conta de variáveis diacrônicas, além da complexidade organizacional dos grupos que integravam a Igreja Católica, pois é possível identificar relatos de cooperação entre católicos e protestantes a depender da data<sup>11</sup>, da localidade<sup>12</sup> ou mesmo do ala do clero envolvida – se liberal ou conservadora (ultramontana).

Ainda assim, o quadro que se desenhou no período mais próximo ao final do Império revelava, de fato, uma Igreja mais crítica e combativa em relação à liberdade de que gozavam as religiões acatólicas<sup>13</sup>. Pode-se citar, nesse contexto, a atitude de Dom Vidal, a denunciar um “trabalho incessante de protestanizar o país” (Vieira 2007:314), ou as palavras de Dom Antonio de Macedo Costa, ao dedicar o livro de catecismo que lançara em 1875 à “augusta Imaculada Virgem Maria, protetora do Império de Santa Cruz; que não permitirá jamais que nesta terra católica lance raízes a impiedade protestante” (Vieira 2007:314). Esse posicionamento contestador do clero era ainda alimentado pelo fato de o catolicismo sofrer controles oficiais e exclusivos, numa distribuição peculiar de ônus e bônus no que tange à relação entre Estado e religião. Sob a ótica dos católicos, o país vivia um verdadeiro paradoxo, uma vez que “o catolicismo, religião oficial do Estado, era cerceado e criticado em todos os modos; o protestantismo, oficialmente sob variadas restrições legais, de fato gozava de liberdades e favores” (Vieira 2007:314). Como afirma Dom José Pereira da Silva Barros, tratava-se de uma hipocrisia institucionalizada, pois:

Os dissidentes, sem algum embargo do poder civil, faziam no Brasil a mais livre propaganda, pregando as suas descrenças particular e publicamente, distribuindo bíblias falsificadas e folhetos plenos de heresias, de afrontas e diatribes contra a Igreja, seu Chefe, seu culto e seus ministros; batizavam e rebatizavam; casavam a quantos os procuravam nesse intuito, estrangeiros e nacionais, mesmo ligados a impedimentos dirimentes reconhecidos pelas leis civis; tinham seus cemitérios e sepultavam neles os seus mortos com as cerimônias de seus ritos e sem alguma dependência do poder eclesiástico; possuíam seus templos com formas bem diversas das usadas nas habitações particulares e neles celebravam seus cultos publicamente, com as portas abertas a todo povo; viviam enfim no Império, como se habitassem um país protestante.

Se além da *liberdade* não havia *igualdade* dos cultos, era porque os acatólicos levavam vantagens aos católicos no gozo de imunidades. Parecerá absurdo e estranho isto, mas é a verdade dos fatos (Vieira 2007:314-5).

As relações entre Estado e religião sofreram uma profunda mudança com a Proclamação da República e a edição do decreto 119-A, que cuidava justamente da

separação entre as duas instituições. A mudança na regulação do religioso, no entanto, não estava necessariamente vinculada à mudança de regime. Ou seja, embora a República tenha trazido consigo a separação entre Estado e religião, a verdade é que a laicidade e a liberdade religiosa têm uma história própria, autônoma, que não necessariamente se relaciona com a trajetória da causa republicana. Pode-se afirmar que princípios de liberdade de consciência e de culto faziam parte dos manifestos de propaganda republicana (Giumbelli 2002), mas, para medirmos a importância relativa desses princípios para o movimento republicano, bem como o grau de compromisso assumido com a causa, deveríamos, em primeiro plano, reconhecer uma consistência ideológica no referido movimento, o que, por ora, pode ser contestado pelo fato de que os movimentos republicanos (havia ao menos três) tinham interesses distintos, todos questionadores do *status quo*, mas nenhum relacionado necessariamente com a forma de governo<sup>14</sup>. Assim, fatos isolados poderiam transformar republicanos em monarquistas, e vice-versa, como ocorreu com a abolição da escravatura, em 13 de maio de 1888, evento que levou José do Patrocínio a apelidar os fazendeiros que passaram a apoiar a República de “republicanos de 14 de maio” (Basbaum 1986).

Para fugirmos dos erros comuns ao idealismo histórico, devemos admitir que a laicidade do Estado possuía uma agenda própria, como reconheceu Dom José Pereira, em carta enviada ao internúncio em janeiro de 1890, ao afirmar que o governo decaído programava introduzir as mesmas medidas secularizadoras propostas pelos republicanos, mas em piores condições para a Igreja. Ou seja, pretendia-se estabelecer o casamento civil, a liberdade absoluta dos cultos e a secularização dos cemitérios, mas “não a abolição do padroado e dos seus consecrários, de sorte que teríamos de sofrer em lugar de um mal, dois: a separação por um lado e a escravidão por outro” (Vieira 2007:335).

De fato, além de todas as leis e medidas relacionadas ao matrimônio fora da esfera católica, foram ainda apresentadas, pelo Partido Liberal, propostas de registro civil e de secularização de cemitérios (Giumbelli 2002). “Quanto ao ensino público”, relata Emerson Giumbelli, “a década de 1880 está particularmente eivada de referências laicizantes, presentes seja no estudo oficial de Rui Barbosa (1882), seja nas discussões de um congresso sobre o assunto (1884), seja nas ações de uma certa Liga do Ensino Leigo, que advogava a retirada do crucifixo das salas de aula e a restrição do ensino religioso à recitação não explicada de orações” (Giumbelli 2002:244). Em 1875, o deputado Tristão de Alencar Araripe apresentou um projeto que assegurava que nenhuma crença religiosa serviria de obstáculo ao exercício de qualquer função política ou civil no Brasil; que o juramento exigido pelas leis do império para esse exercício seria prestado conforme a religião de cada cidadão; e que a excomunhão eclesiástica não produziria efeito nos atos da vida civil (Barbalho 2002). Em 1879, Rui Barbosa havia apresentado um projeto em prol da abolição das incapacidades civis dos não católicos e (novamente) do juramento religioso dos deputados. A crítica a tal juramento se intensificou quando o deputado Antonio Romualdo Monteiro

Manso, eleito por Minas Gerais, negou-se a fazê-lo, alegando que o juramento seria contrário a suas convicções e, apesar da atitude, foi devidamente empossado (Vieira 2007). No mesmo período, Silveira Martins, dizendo-se movido por graves e urgentes motivos de ordem pública, apresentou ao Senado um projeto de emenda à Constituição, em que se declarava: “[...] é livre no Império a todas as religiões o exercício público de seu culto, sem outro limite além da repressão legal a que ficam sujeitos os que no uso a essa liberdade cometerem algum delito” (Vieira 2007:325). Anteriormente, o projeto havia sido aprovado no Senado, mas derrubado na Câmara. Sob nova legislatura, foi então reapresentado ao Senado, novamente aprovado, e novamente derrubado na Câmara (Vieira 2007; Prien 2001). No entanto, o frei Dilermando Ramos Vieira afirma que “o episódio não chegou a ser uma derrota completa dos liberais, porque o juramento de defender a Igreja acabou sendo abolido” (Vieira 2007:326).

Assim, ao se evitar o estabelecimento de associações ideológicas primárias entre República, espaço público, democracia, laicidade e liberdade religiosa, deve-se compreender o advento do novo regime como um momento institucional singular para a reorganização das relações entre Estado e religião, mudança que interessava universalmente a todas as confissões, ainda que em graus distintos.

### **Estado e religião no texto constitucional republicano**

A Proclamação da República no Brasil teve um caráter mais desconstitutivo do que rigorosamente propositivo. Sabia-se, a partir daquele ato, que a monarquia deixava de vigorar no país, mas o que viria a ser constituído em seu lugar era, em diversos pontos, ainda indefinido. Fruto de todos os ingredientes desta receita republicana – movimentos desencontrados, muitas vezes movidos por interesses outros que colocavam a república, quando muito, como meio e não fim; república sem povo, proclamada por militares com interesses institucionais em jogo e sem qualquer garantia de legitimidade –, o novo regime trazia alguns lastros, como a mudança no papel das forças armadas, a instituição da Federação e até a separação entre Estado e religião. Os resultados eram, no entanto, indivisíveis; a República se afirmava, naquele momento, como uma incógnita, e sua configuração, seu alcance e seu sentido deveriam ser delimitados por dois momentos-chave: o processo constituinte e o teste da realidade pelo qual a Constituição passaria.

Em relação ao primeiro ponto, se não se pode negar que a Constituição foi elaborada por um congresso eleito e representativo, não é menos verdade que o processo constituinte sofreu inúmeras condicionantes impostas pelo governo provisório, não sendo coincidência a semelhança entre o projeto do governo e o texto final aprovado, ou mesmo o fato de Rui Barbosa (membro do governo) ser apontado como o autor da Constituição de 1891<sup>15</sup>. Desse modo, o segundo momento, o teste da realidade – que não implica aprovação ou rejeição, mas conformação e

acomodação a partir do confronto entre texto e contexto –, se revelava decisivo para a definição da República e dos pontos relativos à relação entre Estado e religião no novo regime.

As modificações realizadas pelo Congresso Constituinte no projeto encaminhado pelo governo provisório (no que tange à temática religiosa) foram todas supressivas, ou seja, foram rejeitados os dispositivos relativos à inelegibilidade dos padres, ao restabelecimento das leis de mão-morta, à expulsão dos jesuítas, à proibição de conventos, à precedência obrigatória do casamento civil e à negação do direito do voto, do qual foram excluídos apenas os religiosos com voto de obediência. Tais mudanças demonstram não apenas que havia uma divergência entre o governo provisório e o Congresso Constituinte no que tange à matéria, mas que a divergência envolvia basicamente as normas que se voltavam contra a Igreja Católica, todas rejeitadas, à exceção da abolição do juramento religioso, que a Constituinte houve por bem manter. O Congresso de certo modo atendeu a um apelo do arcebispo da Bahia, D. Antonio, que havia encaminhado à Constituinte uma representação que encerrava com os seguintes dizeres:

Srs. Membros do Congresso Nacional, acolhei este último apelo que a Igreja Católica, a religião de vossos pais, faz à vossa honra, à consciência, ao coração e ao patriotismo de cada um de vós. Inspirai-vos, no redigir a Constituição, no exemplo da sua nobre irmã do Norte e das mais repúblicas da nossa generosa América; eliminai, apagai ao menos do nosso pacto fundamental as cláusulas ofensivas da liberdade da Igreja Católica, a que pertence toda esta Nação.

No entanto, não se deve imaginar que a Constituinte estivesse sensível a conferir situações de privilégio à religião católica face às demais. Todas as propostas nesse sentido foram igualmente rejeitadas, tanto as mais expressas – como a do Sr. Couto Cartaxo (“A República, reconhecendo a religião católica, apostólica romana, como a da maioria dos brasileiros, respeita e garante os demais cultos, que não repugnam à moral e à razão natural” Roure 1979:316-7) –, quanto as mais sutis – como a do Sr. Tosta, que defendia uma “República religiosa”, segundo a qual o governo deveria “reconhecer os princípios fundamentais do cristianismo e não expelir a Deus da Carta Constitucional, como um mito, como uma quimera” (Roure 1979:304)<sup>16</sup>.

Embora a ideia não tenha sido adotada pela Constituinte, é interessante registrar ainda o debate levantado pelos constituintes Amfilófilo, João Barbalho, Virgílio Damásio e Santos Pereira, todos favoráveis à liberdade dos Estados federados para subvencionarem cultos e/ou estabelecerem religiões oficiais, invocando exemplos estrangeiros, como a Suíça, EUA, México e Argentina (Roure 1979)<sup>17</sup>.

Isso posto, em relação ao aspecto religioso, a Constituição de 1891 apresentava as seguintes características:

- a) vedava aos estados e à União estabelecer, subvencionar, ou embaraçar o exercício de cultos religiosos (art.11, n.2);
- b) vedava o alistamento eleitoral (aos pleitos federais e estaduais) dos religiosos de ordens monásticas, companhias, congregações, ou comunidades de qualquer denominação sujeitas a voto de obediência, regra ou estatuto, que importe renúncia da liberdade individual (art.70, n.4);
- c) assegurava a liberdade religiosa a todos os indivíduos e confissões, que poderiam exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum (art.72, n.3);
- d) dispunha que a República reconheceria apenas o casamento civil, cuja celebração seria gratuita (art.72, n.4);
- e) determinava a secularização dos cemitérios, que viriam a ser administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos crentes, desde que esses não ofendessem a moral pública ou as leis (art.72, n.5);
- f) dispunha que o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos deveria ser leigo (art.72, n.6);
- g) estabelecia que nenhum culto ou igreja gozaria de subvenção oficial, nem teria relações de dependência ou aliança com o governo da União, ou o dos estados (art.72, n.7);
- h) assegurava que, por motivo de crença ou função religiosa, nenhum cidadão brasileiro poderia ser privado de seus direitos civis e políticos, nem eximir-se do cumprimento de qualquer dever cívico (art.72, n.28);
- i) dispunha que os que alegassem motivo de crença com o fim de se isentarem de qualquer ônus que as leis da República impusessem aos cidadãos perderiam todos os direitos políticos (art.72, n.29).

Esses dispositivos, no entanto, e como é próprio de toda interpretação jurídica, figuravam apenas como o ponto de partida do processo hermenêutico, não encerrando em si o conteúdo das normas. E as normas constitucionais relativas à religião, como se verá, encontravam-se abertas a interpretações as mais distintas<sup>18</sup> e sujeitas a diversas condicionantes. Assim, para a melhor compreensão da constituição material vigente na primeira República – frise-se: matriz da laicidade e da liberdade religiosa no Brasil – são fundamentais algumas considerações a respeito da interpretação doutrinária conferida às normas constitucionais e (não menos importante) à sua aplicação, na medida em que permitam identificar conteúdo, sentido e alcance da liberdade religiosa e da laicidade naquele (con)texto.

A doutrina constitucionalista espelhava, de certo modo, toda a indefinição que marcava a laicidade e a liberdade religiosa e, por fim, a própria República, no texto de 1891. De fato, a laicidade poderia apontar para direções distintas, e a indefinição republicana, aliada ao quadro político e social do período, permitia um debate que, num estranho paradoxo, não foi observado em momentos posteriores, quando da maior

consolidação democrática no país. A compreensão da abordagem doutrinária a respeito da laicidade e da liberdade religiosa na Primeira República deve partir da premissa de que havia uma polêmica em torno desses temas, a qual pode ser bem ilustrada a partir dos comentários feitos por dois juristas da época a respeito do tema: Rui Barbosa (Barbosa 1903)<sup>19</sup>, defendendo que a separação entre Estado e religião no Brasil seguia o modelo americano, e não o francês; e Aristides Milton, lamentando que a Constituição brasileira não tivesse seguido o modelo americano (Milton 1898). O trecho que segue é emblemático a respeito do pensamento de Rui Barbosa:

Uma constituição é, por assim dizer, a miniatura política da fisionomia de uma nacionalidade. Quando não seja, pois, um falso testemunho solenemente levantado ao povo a que se destina, tem de lhe esboçar em grandes traços o sentimento geral. Seria ele positivista, ateuísta, indiferentista, no Brasil quando tombou, em 1889, a Monarquia, e se erigiu a República em 1891? Ou teria a Constituição de 24 de fevereiro rompido abertamente, em matéria espiritual, com a índole brasileira, impondo-lhe um pacto constitucional, que a oprima?

Há, por aí, uma feição peculiar de radicais, emanação da França voltariana, da França revolucionária, da França jacobina, da França comtista, que imaginou engendrar a teoria da nossa constituição à luz das tendências francesas, das preocupações francesas, das reações francesas, das idiossincrasias francesas. Mas, senhores, a Constituição federalista do Brasil não tem a mais remota descendência às margens do Sena. Sua embriogenia é exclusivamente e notoriamente americana. [...]

Ali [nos EUA] não se divisa nesses fatos o mínimo agravo à secularidade legal das instituições. O que lá não se toleraria, nem a nossa legislação tolera, é estabelecer distinções legais entre confissões religiosas, sustentar a instrução ou o culto religioso à custa de impostos, obrigar à frequência dos templos ou à assiduidade nos deveres da fé, criar embaraços de qualquer natureza ao exercício da religião, contrariar de algum modo a liberdade de consciência, a expressão das crenças ou a manifestação da incredulidade, nos limites do respeito às crenças e à liberdade alheias. Mas “nenhum princípio de direito constitucional se quebranta”, diz um grande jurista americano, o juiz Cooley, “quando se afixam dias de ação de graças e jejum, quando se nomeiam capelães para o exército e a marinha, quando se abrem as sessões legislativas, orando, ou lendo a Bíblia, quando se anima o ensino religioso, favorecendo com a imunidade tributária as causas consagradas ao culto”.

[...] o constitucionalismo americano repele essa uniformidade ateia, cuja superstição professa a República no Brasil, e que não estava decerto nos intuitos dos seus fundadores. Desde 1876 que eu escrevia e pregava contra o consórcio da Igreja com o Estado; mas nunca o fiz em nome da irreligião: sempre, em nome da liberdade. [...]

Foi sob esse pensamento que adotamos a Constituição de 1891. Tínhamos, então, os olhos fitos nos Estados Unidos; e o que os Estados Unidos nos mostravam, era a liberdade religiosa, não a liberdade materialista. Naquele país a incredulidade possui também o seu grupo, que advoga a tributação dos cultos, a supressão dos capelães, a abolição de todos os serviços religiosos custeados pelo Tesouro, a extinção do juramento, a substituição, nas leis, da moral cristã pela moral natural. Mas esse programa, formulado ali há trinta anos, definha enquistado na seita que o concebeu. “Nós somos um povo cristão”, diz o juiz Kent, um dos patriarcas da jurisprudência americana, “e a nossa moralidade política está profundamente enxertada no cristianismo”. [...]

Na República norte-americana a superfície moral do país estava mais ou menos igualmente dividida entre uma variedade notável de confissões religiosas. No Brasil o catolicismo era a religião geral; o protestantismo, o deísmo, o positivismo, o ateísmo, exceções circunscritas. De modo que, enquanto nos Estados Unidos a igualdade religiosa constituía uma necessidade sentida, mais ou menos, no mesmo grau, por todas as comunhões, entre nós ela representava tão somente aspirações da minoria. A liberdade de cultos veio satisfazer, em boa justiça, à condição opressiva dessas dissidências maltratadas pela exclusão oficial, mas não invertê-la contra a consciência da maioria. [...]

As constituições não se adotam para tyrannizar, mas para escudar a consciência dos povos. “A nossa constituição”, diz um escritor americano, que tratou *ex-profeso* o assunto, a “nossa constituição não criou a nação, nem a religião nacional. Achou-as preexistentes, e estabeleceu-se com o intuito de as proteger sob uma forma republicana de governo”. Ora, a condição de nós outros é idêntica, por este lado, à dos Estados Unidos. Antes da República existia o Brasil; e o Brasil nasceu cristão, cresceu cristão continua a ser até hoje. Logo, se a República veio organizar o Brasil, e não esmagá-lo, a fórmula da liberdade constitucional, na república, necessariamente há de ser uma fórmula cristã. As instituições de 1891 não se destinaram a matar o espírito religioso, mas a depurá-lo, emancipando a religião do jugo oficial. Como os americanos, pois, nos

assiste a nós o jus de considerar o princípio cristão como elemento essencial e fundamental do direito brasileiro. Nessa verdade se encerram todas as garantias da liberdade e todas as necessidades da fé. (Barbosa 1903:368-383)

Essa manifestação de Rui Barbosa é relevante por duas razões: de um lado, evidencia a interpretação dada à Constituição por um jurista de inquestionável influência à época (e, considerando-se sua participação no processo constituinte, trata-se quase de uma “interpretação oficial” – interpretação que, como se pode notar, operava a partir da comparação da laicidade brasileira com os modelos americano e francês, identificando o texto de 1891 com o primeiro); de outro, revela a existência da polêmica acima referida<sup>20</sup>, a justificar a própria manifestação de Rui Barbosa. Esses dois pontos de certo modo se cruzam. É que, uma vez aprovada a Constituição republicana, restava ainda verificar que relações seria lícito a essa República recém-inaugurada estabelecer com a religião. Nesse quadro, o discurso de Rui Barbosa não apenas contesta o vínculo necessário ao modelo francês de laicidade, como ainda afirma a identificação da Constituição brasileira com o modelo dos EUA.

Já Aristides Milton, em seus comentários à Constituição de 1891, lamentava que a realidade constitucional brasileira não fosse similar à norte-americana. Em suas palavras:

Dos Estados Unidos copiamos quase tudo que as nossas instituições consagram; mas – por fatalidade ou capricho – eliminamos quanto lá existe, e se faz, em sinal de reverência e amor para com Deus.

Também na União Americana a Constituição não reconhece religião alguma oficial, e no entanto todos os Estados, nas suas respectivas legislações, punem a violação ostensiva do repouso ao domingo, e a blasfêmia; por toda parte as leis dispensam do serviço militar os ministros do culto; todo imposto sobre igrejas, ou propriedades eclesiásticas, é considerado inconstitucional; o Governo subvenciona capelães para o exército e armada; têm sido mesmo consignadas verbas orçamentárias para o serviço de catequese dos índios, que é confiada a ministros metodistas, e presbiterianos, e a sacerdotes católicos igualmente.

Mais ainda. O regulamento do colégio Haward, em Cambridge, prescreve a oração em comum pela manhã; e obriga o estudante a assistir aos ofícios do domingo, cuja guarda o Congresso e todas as administrações federais escrupulosamente observam.

Nas próprias moedas americanas lê-se esta piedosa legenda: *in God we trust*.

No Estado de Maryland, por exemplo, é de praxe fazerem as testemunhas jurar.

O Governo ordena preces, nas crises aflitivas, e quando proclama ao povo glorifica sempre ao Criador, lhe rendendo graças pela grandeza e prosperidade da pátria. A abertura do Congresso é precedida de solenidades religiosas. O Senado tem capelão seu, que, na posse do presidente e do vice-presidente da República, faz um sermão.

Ainda em 1898, no telegrama passado pelo presidente Mac-Kinley ao general Shafter, por motivo da rendição de Santiago de Cuba, o honrado estadista americano concluiu com estas palavras: “Queira o Senhor, dispensador de todas as graças, protegê-los e confortá-los.”

E conclui:

É que a religião bem entendida nunca foi inimiga da liberdade. S. Paulo, na 2 epístola aos coríntios, disse: *Ubi autem spiritus Domini, ibi libertas*. Em todo caso, a lei quer que se respeite a liberdade do homem no modo de adorar a Deus, e seguir a doutrina que reputa verdadeira, da mesma forma por que se lhe respeita a liberdade de mover-se, reunir-se em associações, pensar, escrever e possuir.

A liberdade de consciência representa o formoso capitel dessa coluna alterosa e perene, argamassada por todas as outras liberdades individuais. E é de justiça recordar que, entre nós, a Igreja foi separada do Estado, não porque aqui existisse, como na Suíça e nos Estados Unidos, grande diversidade de seitas, mas unicamente por homenagem devida ao princípio de secularização do direito, que aliás países muito superiores ao nosso, em adiantamento e cultura, não quiseram adotar em latitude tamanha. (Milton 1898:385-6)

João Barbalho, renomado jurista da época e autor de uma relevante obra sobre a Constituição de 1891, não faz referências à Constituição norte-americana ao comentar o texto brasileiro – ao menos não em relação ao tópico aqui abordado – e certamente não por desconhecimento da legislação daquele país. Ao tratar, por exemplo, do dispositivo que vedava à União e aos estados estabelecer, subvencionar, ou embaraçar o exercício de cultos religiosos (art.11, n.2), – textualmente muito similar à primeira emenda à Constituição americana – o autor citou palavras de Simon Bolívar no “discurso preliminar à Constituição que a pedido dos Bolivianos lhe deu em 1825”<sup>21</sup>. E em praticamente todos os dispositivos fez expressa referência ao processo constituinte, do qual participou como representante do estado de Pernambuco.

Nota-se, portanto, que não havia, por parte da doutrina, uma compreensão homogênea e consensual a respeito das relações entre Estado e religião na Constituição de 1891, o que se revelará particularmente na interpretação de certas normas. E, se

nem mesmo entre os juristas da época havia um consenso na identificação de um projeto laicista no texto constitucional de 1891, é problemático sustentar que tal consenso se fizesse na prática, no âmbito de uma sociedade que seguia majoritariamente católica.

### **A laicidade na Primeira República – ou, na prática, a teoria foi outra...**

O período da Primeira República experimentou relações entre Estado e religião que se distanciam do que usualmente se identifica no texto de 1891. Os dispositivos constitucionais relacionados ao tema estavam sujeitos a interpretações bem variadas, o que, em uma sociedade majoritariamente católica e com forte sentimento religioso, permitiu uma “acomodação” do texto à posição de destaque ocupada pelo catolicismo ao longo do período. Desse modo, nem a liberdade religiosa, nem relativa laicidade identificadas no período marcam realmente a separação total entre Estado e religião implicada pela ideia de laicismo.

Em relação à liberdade de culto, e considerando-se tratar-se de um direito que afeta mais acentuadamente as minorias religiosas, verifica-se que a proposta de um Estado neutro com relação à matéria esteve longe de se concretizar. Julio Andrade Ferreira, em sua *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, relata diversos casos de apedrejamento e invasão de templos, queima de bíblias protestantes e ataques a pastores presbiterianos, crimes, em geral, sem punição, quando não endossados pelas autoridades locais. Pedro Tersier, em *História das perseguições religiosas no Brasil*, também anota inúmeros acontecimentos semelhantes ao longo da época (e, em ambas as obras, esses eventos surgem em quantidade muito superior às ocorrências do período imperial). Em um desses casos, relatado por ambos os autores, um reverendo da igreja metodista, Sr. Justus H. Nelson, ficara preso por um mês por haver recusado-se a tirar o chapéu enquanto passava pelas ruas uma procissão católica (de *Corpus Christi*). Por meio de um bispo da Igreja metodista, o caso chegou ao conhecimento do presidente dos Estados Unidos, que incumbiu o secretário de Estado de tomar medidas diplomáticas junto ao governo brasileiro<sup>22</sup>.

Além dos evangélicos, os cidadãos espíritas também encontraram dificuldades no que diz respeito ao exercício de sua religião, embora de outra ordem, à medida que algumas de suas práticas foram tipificadas como criminosas, nos termos do Código Penal de 1890<sup>23</sup>. Mesmo quando não se enquadravam nos tipos penais previstos pelo Código, as práticas espíritas ainda poderiam ser consideradas contrárias à “tranquilidade pública”<sup>24</sup>.

Contrariando o que se tem afirmado sobre a Constituição de 1891, é difícil identificar atos e medidas efetivamente laicistas por parte do Estado, salvo casos isolados nos primeiros anos da República, momento de maior indefinição do regime, ou mesmo depois disso, mas através de proposições e projetos sempre frustrados. Embora autores como Ralph Della Cava dividam nos anos que separam a Primeira

Guerra Mundial e a Revolução de 1930 um primeiro período de transição da Igreja Católica (momento em que o catolicismo brasileiro se preparava para restabelecer a união Igreja-Estado, através da mobilização de militantes católicos, a fim de reeducar a nação e assegurar para a Igreja o reconhecimento jurídico de sua legítima posição “Cava 1975:5-52), não se deve concluir a partir daí que o Estado se manteve distante da Igreja até esse momento, assumindo uma postura laicista, ou mesmo simplesmente laica. Até um autor eclesiástico, como o frei Dilermando Ramos Vieira, ao cobrir uma época um pouco anterior a essa, reconheceu que “uma série de [...] fatores estava colaborando para estreitar os laços entre a Igreja e a classe política”, concluindo que “o inimaginável aconteceu: a separação provocou uma verdadeira aproximação entre Estado e Igreja, pois a independência de cada parte levou a um conhecimento e aceitação recíprocos” (op. cit.:367).

Uma contraposição entre algumas características laicistas atribuídas ao Estado na Primeira República e certos fatos ocorridos ao longo do período demonstra a tese defendida no presente trabalho. Costuma-se apontar como posturas laicistas da Primeira República: 1) a ausência de qualquer menção a Deus no preâmbulo da Constituição; 2) a retirada de crucifixos e símbolos religiosos dos locais públicos; 3) a secularização dos cemitérios; 4) a omissão no texto constitucional do compromisso de manutenção das relações diplomáticas entre o Brasil e a Santa Sé; e 5) o caráter leigo do ensino público.

Segue o exercício de análise contrastiva, organizado ponto a ponto:

- 1) Deixando-se de lado aqui as discussões em torno do caráter normativo e da eficácia jurídica do preâmbulo das constituições em geral e da menção a Deus em particular, é certo que as polêmicas a respeito da ausência de qualquer referência a Deus no texto constitucional<sup>25</sup> tiveram um sentido mais simbólico do que jurídico. De todo modo, se considerarmos que muitas constituições estaduais vigentes no período faziam menção expressa a Deus em seus preâmbulos (Giumbelli 2002:246; a de Minas Gerais fora promulgada “em nome de Deus, todo-poderoso”<sup>26</sup>), o fato de a Constituição Federal não fazê-lo já deixa de ter a mesma importância em geral atribuída a essa “omissão”;
- 2) Quanto à existência de símbolos religiosos em locais públicos, a afirmação de que durante o período da Primeira República foram retirados “de quase todos os tribunais do Júri do país a imagem do Crucificado”<sup>27</sup> deve ser revista. Mesmo o frei Dilermando Ramos Vieira reconheceu que, ao longo da Primeira República, os crucifixos foram lentamente reintroduzidos nas escolas e nos tribunais de todos os estados. É difícil identificar datas precisas para a retirada e a reintrodução de símbolos religiosos em lugares públicos, mas sabe-se que São Paulo, apontado como um dos últimos estados a aderir à campanha religiosa, oficializou a presença do crucifixo em todos os tribunais já no ano de 1912<sup>28</sup>. Não se conclui, por outro lado, que a remoção dos símbolos religiosos em escolas e tribunais tenha se iniciado com o advento da República ou com a proclamação da mesma. Em 1891, já sob

a égide da Constituição republicana, um caso interessante e que ganhou as páginas de diversos jornais da época envolvia justamente a solicitação de retirada do crucifixo de uma sala do tribunal do júri, requerimento que chegou ao governo, que decidiu em favor da manutenção do referido símbolo religioso naquela corte. O pedido havia sido apresentado pelo pastor evangélico Miguel Ferreira, um dos signatários do Manifesto Republicano (1870), que, convocado para tomar parte em um júri na capital, requereu ao juiz de direito a remoção do crucifixo localizado na sala do tribunal, por violação não apenas da separação entre Igreja e Estado, mas da sua liberdade de consciência<sup>29</sup>. O juiz, julgando-se incompetente para apreciar a questão, encaminhou o requerimento ao Barão de Lucena, então ministro do interior, que indeferiu o pedido, sustentando que “tal requerimento não passa de um ato de fanática intolerância” e que a imagem em questão “não ofende as crenças de quem quer que seja” (Ferreira 1957:60). O ministro ainda ressaltou em seu despacho que o juiz de direito, sem interferência do governo, deveria ter resolvido a questão, “multando o jurado recalcitrante se por tal motivo se recusasse a cumprir o dever legal de funcionar como juiz de fato” (Ferreira 1957:60). A decisão do ministro foi apoiada pelos jornais da época, tendo sido criticada apenas pelo Apostolado Positivista, que ainda apontou como errônea a imposição ao pastor de multa, em vez da perda dos direitos políticos, como prescrevia a Constituição (art.72, §29 Ferreira 1957:77). O pastor insistiu em seu requerimento, encaminhando petições ao governo, à Câmara dos Deputados e ao Senado Federal e, ao fim, as próprias autoridades católicas solicitaram a entrega do crucifixo, organizando com ele uma procissão pelas ruas do Rio de Janeiro (Giumbelli 2002:166-167). Em 1906, quando da reposição da imagem, que fora, até então, guardada na prefeitura, novamente um cidadão convocado a tomar parte no júri junto àquele tribunal levantou o mesmo protesto apresentado pelo pastor Miguel Ferreira. A decisão tomada por todas as instâncias judiciárias, no entanto, foi pela manutenção do símbolo religioso (Teles 1998:177).

Nota-se, portanto, que, já nos primeiros anos de República, a inclinação do governo e da imprensa era em favor da presença de símbolos religiosos em locais públicos, e não pela sua remoção em nome da laicidade;

- 3) Outro aspecto usualmente apontado para a caracterização da Primeira República como um período laicista refere-se à secularização dos cemitérios, que deveriam ser administrados pela autoridade municipal, nos termos do art. 72, n. 5 da Constituição – dispositivo que ainda assegurava “a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos crentes, desde que não ofendessem a moral pública e as leis”. Segundo Pontes de Miranda, em seus *Comentários à Constituição de 1937*, esse dispositivo nunca foi cumprido ao longo de toda a Primeira República, quando então foram mantidos cemitérios particulares e confessionais. Em suas palavras:

A despeito dos termos claríssimos das Constituições de 1891 e de 1937, continuaram pelo Brasil inteiro cemitérios particulares, mais ou menos disfarçados, alguns com caráter de monopólio. Não é fora de propósito chamar-se a atenção dos dirigentes para o mau exemplo que resulta, para a geração presente e para as gerações futuras, do constante desrespeito às Constituições e às leis. (...) A Constituição de 1934 como que se sentiu impotente diante dos abusos e anuiu nos seus dizeres conciliatórios. O legislador constituinte de 1937 conhecia a situação e preferiu volver a 1891. É de esperar-se que se cumpra o texto de 1937, para que lhe não caiba a sorte do velho art. 72, 5, da primeira Carta republicana<sup>30</sup>. (Miranda 1938:414)

Pois a ineficácia da secularização dos cemitérios acabou por comprometer a liberdade assegurada aos crentes de “todos os cultos religiosos”. O mesmo Apostolado Positivista que havia se solidarizado com a causa do pastor Miguel Ferreira enfrentou um óbice no exercício da liberdade de cultos em cemitérios, quando, em 1892, no ano seguinte à entrada em vigor do texto constitucional, foi impedido de realizar uma homenagem póstuma a Benjamin Constant, por conta da intervenção de pessoas ligadas à administração do cemitério, que, embora fosse público, encontrava-se sob a tutela da Santa Casa de Misericórdia “ confraria católica – (Giumbelli 2002:245);

4) Quanto às relações diplomáticas entre o Estado brasileiro e a Santa Sé nesse contexto, se é correto que por mais de duas décadas de regime republicano foram apresentadas propostas no sentido de que fossem rompidos tais compromissos, não é menos verdade que todas essas proposições foram sempre derrotadas e rejeitadas pelo governo (Vieira 2007:365-366);

5) Por fim, vale uma nota em relação à questão do ensino religioso nas escolas públicas. No campo doutrinário, tanto Aristides Milton como João Barbalho entendiam que, nos termos da Constituição republicana, tal ensino não poderia ser ministrado. Aristides Milton justificava tal leitura “pela razão de ser ele [o ensino leigo] um consectário da liberdade de consciência” (op. cit.:382), afinal, “desde que todos os cidadãos, pagando o imposto, contribuem para a manutenção das escolas, e cada um deles, entretanto, pode adotar e seguir uma religião diferente, não seria justo que a República ministrasse naquelas um ensino de que só se poderia aproveitar certa porção de crenças, a saber: as que porventura pertencessem à religião” (op. cit.:383). O autor frisa também que o ensino religioso constitui um dever da família e dos clérigos de cada confissão, “visto que o civil e o eclesiástico têm suas esferas de ação distintas e delimitadas” (idem).

João Barbalho seguiu na mesma linha, assinalando que “o Estado não tem na sua missão a catequese e propaganda religiosa”. Segundo o autor,

Aberraria ele de seus fins, caso a tomasse a si. E tomando-a, naturalmente

preferiria a de uma única religião. Ora, esta religião privilegiada seria ensinada a custa do produto dos impostos pagos pelos cidadãos em geral, incluídos os dissidentes dela, com dupla violência – de seu bolso e de sua consciência, à qual repugnaria fazer as despesas de um ensino contrário às suas crenças religiosas.

E o Estado quebrantaria o princípio de igualdade se curasse do ensino exclusivo de uma religião; em homenagem a esse princípio deveria ensinar ou todas as religiões ou nenhuma delas. Num caso, aberração e despropósito, noutro neutralidade e respeito a todas as crenças. (Barbalho 2002:313)<sup>31</sup>

Em 1892, foi aprovada uma lei que não apenas reiterava o caráter leigo do ensino público, como ainda vedava a subvenção oficial aos estabelecimentos particulares onde o ensino não fosse “leigo em todos os seus graus”<sup>32</sup>, reforçando-se, assim, a incompatibilidade entre ensino religioso e escola pública. Tal lei foi apontada como inconstitucional por Rui Barbosa, e há indícios de que sofreu reveses em sua aplicação, a ponto de justificar a apresentação, em 1899, de um projeto de lei (Dep. Érico Coelho) visando a vedar qualquer tipo de auxílio estatal para escolas privadas que não mantivessem um currículo absolutamente leigo (Giumbelli 2002:246-247).

Em que pese esse cenário, o ensino religioso continuou sendo ministrado em alguns estados, como Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Santa Catarina, Ceará, Sergipe, e Pernambuco, contando com o apoio de alguns juristas da época<sup>33</sup>. O caso do Rio Grande do Sul desperta ainda maior interesse se considerarmos que aquele estado era, à época, governado por Julio de Castilhos, que oferecia forte resistência ideológica ao ensino confessional em escolas públicas. E, no entanto, conforme narrou Scampini, em tópico intitulado “O ensino religioso nas escolas do Rio Grande do Sul, antes da Constituição de 1934”, o Sr. Manuel Pacheco Prates, Diretor Geral de Instrução Pública, em carta dirigida ao jesuíta Gustavo Locher, relatou o seguinte fato:

[...] Tendo verificado que os filhos dos colonos católicos abandonavam a escola pública depois de dois anos, porque só na escola particular católica podiam preparar-se para a primeira comunhão, resolvi apresentar ao Presidente uma medida capaz de remover a dificuldade, embora receando contrariar a orientação filosófica positivista do Dr. Julio de Castilhos. Significativa foi a palavra do Presidente: “Nenhum homem de governo tem o direito de impor aos governantes as suas crenças e sua orientação filosófica”.

Propus-lhe então o ensino facultativo da religião nas escolas, apresentando a fórmula seguinte: O Estado não ministra o ensino religioso, mas não impede que ele seja ministrado às crianças, cujos pais pedirem, e depois das aulas. Sem a mínima dificuldade, o Dr. Julio

concordou com a medida, ampliando-a.

Com esta fórmula ampla, disse o Dr. Julio, conseguirás teu fim generoso. Salvo algum inimigo declarado da Igreja, ninguém irá reclamar.

Quanto à hora destinada ao ensino religioso, debes deixar ao critério do professor, por diversos motivos. Se o ensino for ministrado por um sacerdote, a este incumbe determinar a hora disponível. Finalmente, não convém deixar o ensino religioso para depois da aula, porque seria recebido pelas crianças como pena e colocaria o mesmo ensino em segundo plano. Ele deve constituir um número de programa, embora facultativo.

À vista desta conferência, expedi circular aos professores, contendo fórmula e recomendando prudência na execução. O resultado não se fez esperar. Nossas escolas públicas encheram-se, desaparecendo grande parte das particulares. (Scampini 1978:182)

Em Minas Gerais, a adoção do ensino religioso nas escolas públicas ocorreu no final de 1929, em meio à campanha eleitoral, visando, assim, a conquistar o voto do eleitor católico. A medida, adotada pelo governador mineiro Antônio Carlos de Andrada, mereceu do insuperável cronista Rubem Braga a seguinte crítica:

Sejamos justos. Quem abrir a nossa Magna Carta e ler a declaração de direitos, lerá esse singelo parágrafo do art. 72:

§ 6: será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.

Portanto, o decreto do governo mineiro vem lesar os interesses de todos que não adotam em Minas a religião católica. São poucos, mas dignos de consideração e de respeito. Mais uma vez: não combatemos aqui o “liberal” Antônio Carlos. Mas o presidente de Minas. Porque ele agiu mal. Contra a Constituição. Inconstitucionalissimamente! (*apud* Carvalho 2007:106)

Diante dessa destinação. Inconstitucionalia realidade, torna-se no mínimo problemático afirmar que a Primeira República foi efetivamente um período caracterizado por um laicismo radical.

## Conclusão

A Constituição material da Primeira República definiu as bases das relações entre Estado e religião reproduzidas nos textos posteriores. Apesar da ideia amplamente difundida de que o modelo brasileiro de laicidade foi estabelecido pela Constituição de 1934, em resposta a um suposto laicismo radical do texto de 1891, o fato é que um certo modelo de envolvimento entre Estado e religião – que tem

como pontos-chave marcas como o ensino religioso em escolas públicas, a colaboração entre Estado e religião, os cemitérios públicos confiados à administração confessional, os cemitérios confessionais, os símbolos religiosos em locais públicos, os feriados religiosos e a legação brasileira junto à Santa Sé – foi adotado na prática e legitimado na teoria, ainda que sem base constitucional expressa, e acabou por definir um padrão de laicidade que se mantém até hoje (Giumbelli 2002:242).

A ideia de que essa relação entre Estado e religião teria sido erigida apenas a partir de uma mudança sofrida pelo próprio catolicismo, em meados de 1916, também não se mostra correta. Se é certo que, em uma Carta Pastoral de 1922, os bispos reconheciam que “os Poderes Públicos têm procurado aplicar a Constituição de modo tão infenso ao Catolicismo [...]” (Giumbelli 2002:246), Emerson Giumbelli lembra também que “quase 20 anos antes, Joaquim José de Carvalho, um médico católico, já cantava as glórias de sua religião durante a República, convencido de que elas eram merecidas e justas”, a saber: “novas capelas em quartéis [...]; as exéquias solenes e as bênçãos fundamentais são indispensadas nas comemorações públicas e oficiais; os Príncipes da Igreja viajam e transitam com regalias oficiais [...]; muitas constituições estaduais foram proclamadas em nome de Deus; a República mantém estreitas relações diplomáticas com a Santa Sé. [...] os dias santificados ainda se guardam por tolerância oficial.” (idem).

Isso posto, o que se verifica é que, na prática, a República brasileira conheceu apenas um modelo de laicidade. É verdade que houve debates sobre o tema, e de uma forma que talvez não tenha se repetido ao longo da história do país, mas o que se impôs na realidade foi um modelo de cooperação e proximidade entre Estado e religião, com o previsível destaque à religião majoritária.

É interessante, todavia, constatar que as ideias que pregavam um Estado mais neutro em matéria religiosa ainda estão presentes hoje no debate constitucional. O quadro brasileiro atual, com uma democracia mais sólida (ao menos em termos relativos, e seguramente em termos comparativos com a Primeira República), aliada à maior diversidade religiosa no país<sup>34</sup>, parece propício a uma reflexão mais profunda em torno das relações entre Estado e religião. Também ajuda a compreender este momento de debates mais intensos sobre laicidade uma preocupação com a maior participação dos evangélicos nos quadros políticos do Estado (em todos os níveis da federação), o que poderia levar a situações em que a religião “privilegiada” pelo poder público seria uma das confissões minoritárias na sociedade – um resultado peculiar, mas adequado ao modelo de laicidade que se consolidou na história republicana.

Além disso, discussões sobre laicidade têm sido hoje levantadas em diversos Estados que adotam o princípio republicano e democrático e se comprometem a assegurar a liberdade religiosa, pois tais governos invariavelmente se deparam com dificuldades no processo de busca por um arranjo adequado a tais valores – mesmo países como os EUA<sup>35</sup> ou a França<sup>36</sup>, em geral apontados como modelos específicos de laicidade, não estão imunes a percalços dessa natureza.

Assim sendo, a revisão da história da laicidade brasileira aqui esboçada tem o intuito de contribuir para a discussão atual sobre a laicidade no país. O chamado laicismo esteve, de fato, presente nos debates travados durante a Primeira República (na forma de um discurso progressista à frente do pensamento mais difundido à época) e, portanto, não se trata de um mito criado pela historiografia. Por outro lado, não seria incorreto afirmar que essa mesma historiografia exagerou ao dar a tal traço vulto e importância não condizentes com a realidade do período.

### Referências Bibliográficas

- BRASIL. (2003), *Diário da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. Brasília: Senado Federal. Tomo III.
- FRANÇA. (2008), “Relatório da Comissão de Reflexão sobre a Aplicação do Princípio da Laicidade na República”. In: Leite, Fábio Carvalho (org.). *Cadernos de Direito Constitucional*. Série Monográfica: Laicidade e liberdade religiosa, vol. 1. Tradução: Fábio Carvalho Leite; Celina Beatriz Mendes de Almeida; Guilherme Augusto V. van Hombeeck. Rio de Janeiro: PUC.
- BARBALHO, João. (2002), *Constituição Federal Brasileira, 1891: comentada*. Brasília: Senado Federal/ Conselho Editorial.
- BARBOSA, Rui. (1903), *Discurso no Colégio Anchieta. Palavras à Juventude*. In: *Obras Completas de Rui Barbosa*. Vol. 30, t. 1. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa.
- BASBAUM, Leôncio. (1986), *A História Sincera da República (Vol. 1 – das origens até 1889)*. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 5ª edição.
- CARVALHO, Marco Antonio de. (2007), *Rubem Braga: um cigano fazendeiro do ar*. São Paulo: Globo.
- CASTRO, Marcos de. (1984), 64: *conflito Igreja x Estado*. Petrópolis: Vozes.
- FERREIRA, Júlio Andrade. (1992), *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, (vol. I) 2ª ed.
- FERREIRA, Miguel Vieira. (1957), *Liberdade de Consciência – O Cristo no Júri*. [edição comemorativa do 120º aniversário do nascimento do autor]. São Paulo: Oficinas Gráficas de Saraiva.
- FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. (1999), *Realidade, Poder, Ilusão: um estudo sobre a legalização do ensino religioso nas escolas e suas relações conflitivas como disciplina “sui generis” no interior do sistema público de ensino*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, PUC.
- GIUMBELLI, Emerson. (1997), *O Cuidado dos Mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- GIUMBELLI, Emerson. (2002), *O Fim da Religião – dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial.
- LEITE, Fábio Carvalho. (2002), *1891 – a matriz político-institucional da República no Brasil*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Direito Constitucional e Teoria do Estado, PUC.
- LEITE, Fábio Carvalho. (2009), “Estado, Religião e a Presença de Símbolos Religiosos em Órgãos Públicos: um estudo dos casos Van Orden e McCreary County julgados pela Suprema Corte dos EUA”. In: Leite, Fábio Carvalho (org.). *Cadernos de Direito Constitucional*. Rio de Janeiro: Departamento de Direito da PUC.
- MARIANO, Ricardo. (2002), “Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso”. *Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología* (portal eletrônico). Disponível em <[http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo\\_mariano.htm](http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm)>. Acesso em 10/09/2006.
- MEDEIROS, Borges de. (2004), *O Poder Moderador na República Presidencial*. Brasília/ Senado Federal: Conselho Editorial.

- MILTON, Aristides A. (1898), *A Constituição do Brasil: notícia histórica, texto e comentário*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 2ª ed. (corrigida e aumentada).
- MIRANDA, Pontes de. (1938), *Comentários à Constituição Federal de 10 de Novembro de 1937*. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Editores, Tomo III.
- PRIEN, Hans-Jürgen. (2001), *Formação da Igreja Evangélica no Brasil. Das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. São Leopoldo/RS: Editora Sinodal; Petrópolis/RJ: Vozes.
- RIBEIRO, Milton. (2002), *Liberdade Religiosa – uma proposta para debate*. São Paulo: Editora Mackenzie.
- ROURE, Agenor de. (1979), *A Constituinte Republicana*. Brasília: Senado Federal.
- SCAMPINI, Pe. José. (1978), *A Liberdade Religiosa nas Constituições Brasileiras*. Petrópolis: Vozes.
- TARSIER, Pedro. (1936), *História das Perseguições Religiosas no Brasil. (Tomo I)*. São Paulo: Cultura Moderna.
- TELES, Humberto. (1998), “O Cristo no Júri”. *Revista Discursos Sediciosos*, ano I, nº 2: 177.
- VIEIRA, Dilermando Ramos. (2007), *O Processo de Reforma e Reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida/SP: Editora Santuário.
- WEINGARTNER NETO, Jayme. (2007), *Liberdade Religiosa na Constituição: fundamentalismo, pluralismo, crenças, culto*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora.

## Notas

- <sup>1</sup> A observação é válida para a interpretação de qualquer norma jurídica. Atribui-se aqui particular destaque às normas constitucionais devido ao caráter de maior abstração que em geral as caracteriza, estando sujeitas, assim, a interpretações mais variadas.
- <sup>2</sup> Para Marcos de Castro, a publicação da Carta Pastoral, por D. Sebastião Leme, em 1916, representou o “marco de transição entre uma Igreja acomodada e uma Igreja participante no Brasil.” (Castro 1984:54).
- <sup>3</sup> Não seria possível aqui fazer um resumo das questões levantadas e das propostas discutidas na Constituinte de 1823 a respeito do tema. Mas é importante ressaltar que o propósito da liberdade religiosa tal como apresentada nos discursos e nas proposições era o de permitir a imigração dos colonos europeus sem qualquer embaraço relativo a crenças religiosas. A título de ilustração, v. *Diário da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823*. 2003, Tomo III, pp. 332, 334, 357, 361-363.
- <sup>4</sup> Basta lembrar o ocorrido no caricato processo de reconhecimento da independência do país pela Santa Sé, quando, em 1825, o imperador enviara a Roma o Mons. Francisco Correia Vidigal, a fim de obter o reconhecimento não apenas do novo Império, mas também, através de uma concordata, dos direitos do imperador com relação à Igreja, a saber, o direito à indicação dos titulares de bispados, dos cabidos e de outros benefícios, à placitação das bulas e decretos pontifícios, à regulamentação da atividade pastoral e missionária, à execução do regime de mão-morta sobre as propriedades da Igreja e das ordens religiosas, ao exercício do recurso à Coroa nas questões ocorrentes no foro eclesiástico. Em 1827, o Vaticano finalmente reconheceu a independência do país, mas concedeu apenas algumas das regalias solicitadas. O imperador, no entanto, assumiu-as todas, por arbítrio ou, como alegado pela Comissão da Câmara dos Deputados, por força da soberania constitucional. Para um histórico detalhado desse processo, v. Vieira (2007:51-57).
- <sup>5</sup> Código Criminal do Império: “(Ofensa à moral, à religião e aos bons costumes), art. 276 – Celebrar em casa ou edifício que tenha alguma forma exterior de templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra religião que não seja a do Estado: Penas. No grau máximo – serem dispersos pelo juiz de paz os que estiverem reunidos para o culto, demolição da forma

- exterior, e multa de 12\$, que pagará cada um” .
- <sup>6</sup> Segundo Hans-Jürgen Prien, “[...] em outubro do mesmo ano [1861], o ministro real das Relações Exteriores, conde von Bernstorff, escreveu para o Brasil que as restrições principais do governo prussiano ‘a uma ampliação de nossas relações oficiais com as comunidades evangélicas do Brasil’, isto é, essencialmente ao envio de pastores, seriam retiradas caso a ‘constatação da validade civil de matrimônios não católicos’ estivesse legalmente garantida.” (op. cit.:76).
- <sup>7</sup> Segundo Ricardo Mariano, apesar dessa lei, em 1890 ainda era negada sepultura aos acatólicos em muitas localidades do Brasil. (op. cit.)
- <sup>8</sup> Os quesitos formulados pelo consulente eram os seguintes:
- 1º – Os cidadãos brasileiros adultos têm ou não liberdade perfeita de seguir a religião que quiserem?
- 2º – Se algum deles consultar alguma pessoa que não segue a religião do Estado e essa pessoa lhe explicar sua crença, será um ou outro incurso em pena legal?
- 3º – Será criminoso aquele que nesse caso aconselhar o cidadão brasileiro a adotar uma religião que seja do Estado?
- 4º – O caso será o mesmo, estando a pessoa em sua casa ou fora dela, em público ou em particular?
- 5º – Se um cidadão brasileiro unir-se a qualquer outra comunhão que não seja a do Estado, será por isso incurso em qualquer pena, seja debaixo do título de apóstata, blasfemo ou outro qualquer?
- 6º – Os membros da comunhão que o receberem (ou qualquer deles) serão por isso incursos em qualquer pena de lei?
- 7º – É lícito aos estrangeiros seguir seu culto doméstico em suas casas particulares?
- 8º – Se algum dos seus amigos brasileiros quisesse estar presente com eles, tornar-se-ia por isso o seu culto criminoso?
- 9º – Se o culto estrangeiro estivesse em uma casa sem forma alguma de templo, mas com a entrada franqueada àquele que quisesse – sem limitar-se aos amigos do morador – seria criminoso?
- 10º – Um estrangeiro pode ser obrigado a sair do sítio onde mora, ou ser deportado do país à vontade do governo, sem culpa formada?
- 11º – O que se deve entender pelas palavras publicamente e reuniões públicas, nos arts. 276 e 277 da Carta Constitucional? [sic – a referência seria ao Código Criminal] (Ribeiro 2002:69-70).
- <sup>9</sup> O caso é relatado por Ferreira (1992, vol. 1) e por Mariano (2006).
- <sup>10</sup> Veja-se, por exemplo, a passagem relativa à fundação de comunidades no Vale do Itajaí pelo colonizador Hermann Blumenau – relato de fatos que parecem correr totalmente à margem da legislação do Império: “No Vale do Itajaí, a fundação de comunidades remonta ao empenho do colonizador Dr. Hermann Blumenau. Tanto os 17 acompanhantes de Blumenau, aqui chegados em 1850, quanto os 254 colonos vindos em 1854 eram evangélicos sem exceção. Blumenau reconheceu que, na situação de pioneiros, eles necessitavam não apenas de uma boa liderança secular, mas também de ajuda espiritual e consolação, razão por que ele mesmo realizava cultos e incumbiu seu substituto, o professor Ostermann, da instrução religiosa das crianças. Ostermann também realizou os primeiros dois batismos numa situação de emergência, em 12 de outubro de 1854, lançados no Registro de Nascimentos e Batismos da comunidade. Depois de anos de esforços, Blumenau obteve, em abril de 1855, do governo imperial a confirmação contratual do pagamento do salário para um pastor evangélico. Enviou então para a Alemanha seu sobrinho Reinhold Gärtner expressamente para procurar um pastor apropriado. Ele o encontrou em Wreschen, na província de Posen, na pessoa de Oswald Hesse, que, a partir de 1857, iria realizar valiosos serviços de edificação de comunidade no Vale do Itajaí por 22 anos. Em 1858 foi concluída a construção da casa pastoral, em 1862 foram aprovados os estatutos da comunidade, em novembro de 1865 foi aprovada a construção de uma igreja por decreto imperial, que, todavia, foi concluída somente em 1877. A primeira igreja em toda a colônia já havia sido inaugurada em julho de 1872 em Badenfurt.” (Prien 2001:69). O autor também informa que em 1865 foi inaugurado um cemitério evangélico em Rio Claro/SP e que, depois, outros foram criados nas imediações (62). Ver ainda (93), sobre a realização de batismos,

- casamentos e cultos em língua portuguesa.
- <sup>11</sup> Como escreveu Julio Andrade Ferreira: “O clero não era abundante, nem sempre levava a sério seus deveres religiosos, e, constituído de elementos nacionais, envolvia-se não raro na política. Se não ajudava a espiritualidade do povo, também não exercia a opressão que mais tarde veio a exercer.” (op. cit.:22).
- <sup>12</sup> Conforme relatou Hans-Jürgen Prien: “Ehlers, o primeiro pastor de São Leopoldo/RS, relata o seguinte a respeito da primeira metade do século XIX: quando a colônia de São Leopoldo foi fundada, em 1824, ‘os brasileiros ainda consideravam os protestantes como monstros’. Mas já no início dos anos 40, consideram ‘os protestantes também como bons cristãos, admitem que possuem vários méritos que a Igreja Católica não tem, convivem com eles em boa amizade, casam misturados, batizam crianças de matrimônios mistos conforme lhes convêm, ora na Igreja protestante, ora na Igreja Católica; a Igreja já não é motivo de desavenças. O sacerdote católico opôs-se inicialmente ao casamento de pessoas de confissões mistas; em breve, porém, cedeu, e casava a quem quer que aparecesse.” (op. cit.:90-91).
- <sup>13</sup> Segundo Ricardo Mariano, “[...] da década de 1860 até o fim do Império, Kalley e outros missionários evangélicos continuaram a sofrer perseguições por parte dos católicos. Inconformados com a recusa do governo imperial de proibir os cultos protestantes proferidos na língua portuguesa, o clero e os jornais ultramontanos propuseram às autoridades o confisco e a destruição das bíblias protestantes, exigiram delas providências para que se impedisse a propaganda protestante, opuseram-se à iniciativa liberal e governamental de incentivo à imigração protestante e, numa atitude mais radical, passaram a defender o direito do povo de fazer justiça com as próprias mãos, punindo os hereges protestantes, cujas crenças e práticas religiosas, a seu ver, ofendiam a Igreja Católica.” (op. cit.).
- <sup>14</sup> A relação entre o(s) movimento(s) republicano(s) e a proclamação de 15 de novembro é analisada mais detidamente em Leite 2002.
- <sup>15</sup> Como registrou Borges de Medeiros, “Em 1890 foi uma comissão, constituída de cinco membros, a que por incumbência do Governo Provisório, redigira o projeto da Constituição Republicana. Submetido ele a revisão ministerial, coube a Rui Barbosa dar-lhe a redação definitiva e, nesse desempenho, os aperfeiçoamentos, que nele introduziu, foram de tal monta que à Constituinte não ficou mais trabalho do que o de discuti-lo e retocá-lo, sem sequer transmutar-lhe a forma, quanto mais a essência. Foi assim o grande brasileiro o arquiteto máximo da Constituição de 24 de Fevereiro de 1891 (Medeiros 2004:11-12).
- <sup>16</sup> O constituinte prosseguiu: “[...] tenho, quanto me permitiram as circunstâncias, feito a exposição e o exame dos três principais sistemas de relações da Igreja e do Estado: o de uma religião oficial, subvencionada, privilegiada, intolerante; o da união e harmonia dos dois poderes – espiritual e temporal – respeitada a liberdade de consciência; e o da separação sob a forma dupla do Estado *leigo e ateu*. Agora cumpre-me estudar qual o sistema que mais se coaduna com o espírito geral da Nação Brasileira, com os seus hábitos, os seus costumes e as suas tradições cristãs. Sem receio de afastar-me da verdade, posso afirmar que é o sistema da união da Igreja com o Estado, respeitada a liberdade de consciência, a liberdade de cultos.” (idem:304-305).
- <sup>17</sup> Agenor de Roure concordou com a referência ao primeiro, mas criticou a referência aos demais, alegando que em tais países essa prática não era observada (op. cit.:305-306). Cabe aqui, no entanto, discordar do autor, ao menos em relação aos EUA, onde, até 1940, entendia-se que a cláusula constitucional que veda o estabelecimento de religião oficial valia apenas para a União, e não para os estados federados.
- <sup>18</sup> É o que assinala Emerson Giumbelli: “[...] o novo regime de ordenação jurídica da religião continha tantos pontos indefinidos e cuja aplicação se fazia determinada por condições não previstas nas leis, quanto possibilidades de interpretação que pareciam contrariar as expectativas que partidários e opositores da separação igualmente nutriam.” (Giumbelli 2002:246).
- <sup>19</sup> Discurso pronunciado na Colação de Grau de Bacharel em Ciências e Letras – Colégio Anchieta

- Friburgo, 1903 (Barbosa 1903:353-399).
- <sup>20</sup> A fim de ilustrar o argumento, vale citar a seguinte passagem de José Soriano de Souza: “Somos americanos e não obstante regemo-nos ais pela liberdade à francesa, do que pela liberdade à americana. Nas relações entre Estado e Igreja se manifesta a nossa tendência para a liberdade religiosa qual a entende e a pratica a escola francesa, em vez de entendê-la e praticá-la como os americanos. A separação da Igreja e do Estado expressa na célebre fórmula de Cavour ou de Montalembert, Igreja livre em Estado livre, é entendida na América de modo diferente do que se entende na Europa” (*apud* Scampini 1979:132-133).
- <sup>21</sup> “Em uma constituição política não se deve prescrever uma religião, porque segundo as melhores doutrinas sobre leis fundamentais, estas são somente as garantias dos direitos políticos e civis; e como a religião não toca a nenhum destes direitos, ela é de natureza indefinível na ordem social e pertence à moral intelectual.  
A religião governa o homem em casa, no gabinete, dentro de si mesmo; só ela tem direito de examinar sua consciência íntima; as leis pelo contrário dizem respeito à superfície das cousas e não governam senão fora da casa do cidadão. Aplicando estas considerações, poderá um Estado reger a consciência dos súditos e velar sobre o cumprimento das leis religiosas? [...] A religião é a lei da consciência; toda lei sobre ela a anula, porque impondo a necessidade ao dever, tira o merecimento à fé, que é a base da religião.  
O desenvolvimento moral do homem é a primeira intenção do legislador; logo que este desenvolvimento chega a lograr-se, o homem apoia a sua moral nas verdades reveladas e professa de fato a religião, que é tanto mais eficaz quanto que a adquiriu por investigações próprias. Além de que os pais de família não podem descuidar o dever religioso para com seus filhos e os pastores espirituais estão obrigados a ensinar a religião [...] Deus e seus ministros são as autoridades da religião, que obra por meios e órgãos exclusivamente espirituais: porém de nenhum modo o corpo nacional que dirige o poder público a objetos puramente temporais.” (Barbalho 2002).
- <sup>22</sup> Pedro Tersier cita ainda a seguinte notícia a respeito do caso, publicada pelo jornal Correio do Povo: “O dr. 1º promotor público da Capital do Maranhão requereu ao dr. juiz de direito do 4º distrito criminal que mandasse intimar a Justus H. Nelson para na primeira audiência daquele juízo apresentar os originais de umas publicações insertas no *Apologista Cristão*, em que ultraja a religião Católica Apostólica Romana. O autor observa: ‘Não posso apreciar o procedimento daquele promotor público porque não li as publicações do Snr. J. H. Nelson a que se refere; mas vejo pelo menos uma porta aberta à perseguição.  
Estou certo de que nenhum promotor, *ex officio*, chamaria à responsabilidade quem escrevesse contra a igreja protestante ou qualquer religião que não fosse romana.  
Eis salientado o preconceito, e o privilégio que contra a lei ainda concedem à que foi religião do Estado. [...]’  
Tenho notado, mesmo na minha experiência pessoal, que os maiores perturbadores da ordem pública no Brasil são em geral autoridades. Frequentemente elas deixam de fazer o que devem, para fazer o que não devem ou meterem-se naquilo que não lhes compete.  
A ação provocadora da autoridade é muito comum; e depois só o que aparece é a reação, e essa transformada em delito.  
Chama-se intolerante, remisso, perturbador, o cidadão que não se quer dobrar a prepotências. No caso atual não devemos esquecer que já existe entre nós liberdade legal de pensamento, de tribuna, de discussão, de comércio, de industria, etc., etc. A Constituição garantiu plena liberdade em tudo.  
Assim pois só nalgum caso muito especial poderiam ter lugar essas responsabilidades.  
É mais provável que o 1º promotor público do Maranhão, quem quer que ele seja, se tenha deixado arrastar pelos seus preconceitos, orgulho, amigos, etc.” (Tarsier 1936:169-170).
- <sup>23</sup> Código Penal – Art. 156: “Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou

a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos:

Penas – de prisão celular de um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

Parágrafo único. Pelos abusos cometidos no exercício ilegal da medicina em geral, os seus autores sofrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes que derem causa.

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública:

Penas – de prisão celular de um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

Parágrafo 1. Se, por influência, ou por consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação ou alteração, temporária ou permanente, das faculdades psíquicas:

Penas – de prisão celular de um a seis meses, e multa de 200\$000 a 500\$000.

Parágrafo 2. Em igual pena, e mais na de privação de exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir a responsabilidade deles.

Art. 158. Ministrando ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo, assim, o ofício do denominado curandeiro:

Penas – de prisão celular de um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

Parágrafo único. Se do emprego de qualquer substância resultar à pessoa privação ou alteração, temporária ou permanente, de suas faculdades psíquicas ou funções fisiológicas, deformidade, ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma, alguma enfermidade:

Penas – de prisão celular de um a seis anos, e multa de 200\$000 a 500\$000.

Se resultar morte:

Pena – de prisão celular por seis a vinte e quatro anos.”

Sobre o tema, v. Giumbelli 1997.

<sup>24</sup> Assim decidiu o Tribunal da Relação de Minas Gerais, ao entender que não haveria ofensa ao art. 72, §2º, “[...] a ordem de comandante de polícia militar a oficial dessa corporação *proibindo-o de frequentar sessões espíritas*, em que se perturba a tranquilidade pública e se praticam outros atos ilegais” [grifos no original] (Weingartner 2007:209).

<sup>25</sup> Vale lembrar que a Constituição dos EUA, em vigor desde 1789, e que inspirou a Constituição brasileira de 1891, também não faz nenhuma menção a Deus em seu preâmbulo.

<sup>26</sup> “Em nome de Deus, todo-poderoso – Nós, os Representantes do Povo Mineiro, no Congresso Constituinte do Estado, decretamos e promulgamos esta Constituição, pela qual o Estado Federado de Minas Gerais organiza-se como parte integrante da República dos Estados Unidos do Brasil.” (Vieira 2007:486).

<sup>27</sup> Na Assembleia Constituinte de 1934, o Sr. Barreto Campelo, que, segundo Pe. José Scampini, manifestava-se em nome dos representantes do pensamento católico, afirmou em seu discurso que, sob a égide da Constituição de 1891, “o país teve uma prática constante de hostilidade às religiões. Essa hostilidade se manifestou inequivocamente, impedindo-se em todas as escolas do Brasil que o ensino religioso facultativo fosse ministrado. Ficou ainda evidente com o se arrancar de quase todos os tribunais do Júri do país a imagem do Crucificado.” (Scampini 1979:155).

<sup>28</sup> “Passaram-se os anos, e lentamente os crucifixos foram sendo reintroduzidos nas escolas e nos tribunais de todos os estados. São Paulo foi um dos últimos a aderir; mas uma comissão liderada pelo coronel Marcelino de Carvalho promoveu uma campanha com subscrições e petições que afinal triunfou: em 1912, o primeiro promotor público do estado, Alcibíades Delamare Nogueira da Gama, oficializou a presença da efígie do Crucificado em todos os tribunais, encerrando a questão.” (Vieira 2007:363-364).

<sup>29</sup> O caso não era novo. Em abril de 1884, ainda durante o Império, o cidadão Thomaz Nogueira da Gama havia sido convocado para participar do júri e, alegando objeção de consciência,

encaminhou requerimento ao governo imperial para que “[...] ou seja retirado daquela sala o dito crucifixo, ou seja declarado que não pode ser jurado no Brasil quem não professar a religião do Estado, embora seja cidadão brasileiro” (Ferreira 1957:42). O ministro competente para o caso, Sr. Francisco Antunes Maciel, não proferiu qualquer despacho sobre o requerimento, mas o cidadão Thomas Nogueira da Gama foi dispensado de tomar parte no júri. Em 1890, já proclamada a República, o mesmo cidadão fora novamente sorteado a ser jurado, e novamente alegara objeção de consciência, e agora com a agravante da separação entre Estado e religião, a fim de que fosse removido o crucifixo do tribunal, “garantindo a liberdade de consciência que a lei prescreve” (Ferreira 1957:44) – e o governo republicano, como o fizera o imperial, nada despachou. O caso do pastor Miguel Vieira Ferreira seria então inédito apenas perante a nova Constituição – um desafio para se determinar o alcance dos princípios da laicidade e da liberdade religiosa.

<sup>30</sup> Em tempo: o apelo do jurista não foi atendido. Sob a égide da Constituição de 1937, foram mantidos os cemitérios particulares, conforme se extrai de uma passagem da obra de Scampini, onde o autor, embora lamentando a ausência, no texto de 1937, de normas que garantissem o direito das associações religiosas de manterem cemitérios particulares, bem como o direito à sepultura onde não houvesse cemitério público, citou, curiosamente, um julgado do Tribunal de Minas Gerais (acórdão de 23/11/1943) no qual se discutiu o direito de recusa a sepultura em cemitério particular. Ou seja, discutiu-se o direito à sepultura (o que o juiz de 1ª instância negou, mas o tribunal reconheceu), mas não o direito de se manter um cemitério particular, o que, no caso, não levantou nenhuma polêmica. Segundo o acórdão: “Não tem, porém, procedência jurídica o ponto da sentença em que se procura sustentar que o acusado não estava juridicamente obrigado a conceder inumação a qualquer pessoa no campo santo por se tratar de cemitério particular.” (op. cit.:202).

<sup>31</sup> A qualificação de “aberração e despropósito” feita pelo autor à hipótese de o Estado ter que ensinar todas as religiões não foi gratuita. Em nota de rodapé, o autor levantou questões pertinentes para o ensino religioso nos dias de hoje – e que talvez ainda não tenham encontrado respostas satisfatórias –, a saber: “Imagine-se um professor para ensinar todas as religiões (e naturalmente ensinando mais e melhor que as outras a sua), ou numa escola tantos professores quantas as religiões conhecidas! Calcule-se o efeito da inspeção escolar confiada a um só funcionário sabedor de todos os credos e dogmas religiosos, ou uma turma de inspetores, um para cada seita!”.

<sup>32</sup> Lei federal nº 85, de 20 de Setembro de 1892, art. 15, §17, letra a: “o ensino que o Município ministrar, ou para o qual contribuir com subvenção ou de qualquer outro modo, será leigo em todos os seus graus”.

<sup>33</sup> Em sua Dissertação de Mestrado sobre o ensino religioso, Anísia de Paulo Figueiredo, apoiada nos estudos do Pe. Leonel Franca (1931:133-138), afirma que esses estados “levaram, certamente, em conta as justificativas de juristas renomados, destacando-se Rui Barbosa, com seus eloquentes discursos, e outros como Mário de Lima, Pedro Lessa, Filinto Bastos, Araujo Castro, Pandiá Calogeras.” (Figueiredo 1999:116).

<sup>34</sup> De acordo com o Censo realizado em 2000, a distribuição de fiéis por religião é a seguinte: Católica (125.500.000 fiéis “reúnem-se aqui as igrejas Católica Apostólica Romana, Católica Brasileira e Católica Ortodoxa; essas duas últimas, no entanto, contam, respectivamente, com 500.000 e 38.000 fiéis); Assembleia de Deus (8.418.154); Batista (3.162.700); Congregação Cristã do Brasil (2.489.079); Mediúnica Espírita (2.262.387); Igreja Universal do Reino de Deus (2.101.884); Evangelho Quadrangular (1.318.812); Adventista (1.209.835); Neo-Cristã/Testemunha de Jeová (1.104.879); Luterana (1.062.144); Presbiteriana (981.055); Deus é Amor (774.827); Mediúnica Umbandista (397.421); Metodista (340.967); Maranata (277.352); Oriental Budista (214.861); Neo-Cristã/Mórmon (199.641); O Brasil para Cristo (175.609); Oriental Messiânica – Seicho No Ie (151.082); Congregacional (148.840); Casa da Benção (128.680); Mediúnica

Candomblecista (118.105); Nova Vida (92.312); Judaica ou Israelita (86.819); Comunidade Evangélica (77.797); Comunidade Cristã (76.730); Casa da Oração (68.587); Avivamento Bíblico (59.034); Esotérica (58.443); Igreja do Nazareno (47.384); Islamismo (27.233); Espiritualista (25.892); Menonita (17.631); Indígena (17.092); Anglicana (16.591); Neo-Cristã/LBV (12.115); Exército da Salvação (3.743); Cadeia da Prece (3.076) e Hinduísmo (2.908) – devendo ser adicionada a esse cenário a igreja Bola de Neve Church, criada em 1999, e que hoje conta com cerca de 5.000 adeptos, como ilustrou a Revista *Época*: “um templo onde reggae, surfe e pregação se confundem” (extraído de [www.epoca.com.br](http://www.epoca.com.br) em 13.08.2003, reportagem *Na onda de Cristo*, edição nº 271, de 28/07/2003).

<sup>35</sup> A título de ilustração, vale citar a polêmica, nos EUA, em torno da constitucionalidade da presença de símbolos religiosos em locais públicas. A Suprema Corte já teve que se pronunciar sobre diversos casos envolvendo tal questão – em alguns apontando a inconstitucionalidade, em outros defendendo a constitucionalidade da presença dos símbolos religiosos, mas, de uma forma ou de outra, nunca a partir de fundamentos simplistas. A longa trajetória jurisprudencial da Suprema Corte e a rica doutrina sobre o tema já deixaram bem claro que a exclusão da religião, em respeito à República, bem como sua inclusão indiscriminada, em respeito à vontade majoritária, são igualmente inconstitucionais e, portanto, não operam como argumentos válidos para a solução de caso algum. Emblemáticos a esse respeito são dois julgamentos realizados pela Suprema Corte no mesmo dia, sendo que em um (*Van Orden v. Perry*) a Corte entendeu pela constitucionalidade, e em outro (*McCreary County, Kentucky, et al. v. American Civil Liberties Union of Kentucky et al.*), pela inconstitucionalidade da exposição em local público de um mesmo símbolo religioso, a saber, Os Dez Mandamentos. Para uma análise dos casos e dos argumentos apresentados pelos juízes da Suprema Corte, v. Leite 2008.

<sup>36</sup> Sobre as questões mais atuais em torno da laicidade na França, v. *Relatório da Comissão de Reflexão sobre a Aplicação do Princípio da Laicidade na República* (França, 2008).

Recebido em maio de 2010  
Aprovado em dezembro de 2010

**Fábio Carvalho Leite** ([fabiojur@puc-rio.br](mailto:fabiojur@puc-rio.br))

Professor de Direito Constitucional da PUC-Rio. Mestre em Teoria do Estado e Direito Constitucional (PUC-Rio) e Doutor em Direito Público (UERJ). Coordenador do Núcleo de Estudos Constitucionais da PUC-Rio. Assessor Jurídico da Reitoria da PUC-Rio.

---

**Resumo:**

---

O presente artigo visa a questionar a ideia muito difundida, mas pouco discutida, de que o Brasil teria experimentado, sob a égide da Constituição de 1891, um período de forte laicização, com uma separação rígida entre Estado e religião nas mais diversas esferas, de modo que o modelo de aproximação entre esses dois domínios (em particular no âmbito da religião católica) adotado pela Constituição seguinte (de 1934) teria sido uma resposta a tal experiência. Assumir essa premissa, como tem feito a doutrina, implicaria reconhecer que um modelo de separação entre Estado e religião já foi efetivamente experimentado e rejeitado na história constitucional brasileira, o que de certa forma poderia legitimar o modelo de aproximação que teria sido adotado em 1934 e mantido, em linhas gerais, até os dias de hoje. Apontar os equívocos dessa leitura, por outro lado, permite compreender que no Brasil sempre houve uma forte aproximação entre Estado e religião, prática que teve como resultado a instituição de uma ideia frágil de laicidade que hoje tem sido duramente questionada.

**Palavras-chave:** laicidade, República, liberdade religiosa.

---

**Abstract:**

---

The present article aims to question the widespread (but not discussed) idea that Brazil would have experimented, under the Constitution of 1891, a period of strong secularism, with a rigid separation between State and religion in many different areas, in a manner that a model of approximation between these two spheres (specially with the Catholic religion) adopted by the next Constitution (1934) would have been a kind of an answer to such experience. Assuming this premise, as the doctrine has done, would imply to recognize that a model of separation between State and religion has already been experimented and rejected in Brazilian constitutional history, which could, somehow, legitimate the model of approximation adopted in 1934 and kept, in broad sense, till the present. Showing the misunderstandings of this approach, on the other hand, allows comprehending that in Brazil there were always a strong approximation between State and religion, which resulted in a weak idea of secularism that has been argued nowadays.

**Keywords:** secularism, Republic, freedom of religion.