

## *“A constituição é lá para você?” Estado laico, criminalização religiosa e a predileção à cultura cristã na construção da Primeira República brasileira*

Gustavo de Souza Oliveira<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v14i42.59605>

**Resumo:** O presente artigo analisa a construção do Estado laico brasileiro a partir da publicação do decreto 119-A e da promulgação da Constituição republicana de 1891. Enfatizamos como o discurso da liberdade religiosa se restringiu ao cristianismo e a outras tradições de origem europeia, negando o caráter de religião aos cultos afro-brasileiros e indígenas que sofreram um processo de criminalização para impedir suas práticas e, ao mesmo tempo, fortalecer uma ideia universalista cristã. Assim, os grupos políticos amparados por poderes eclesiásticos conseguiram manter e ampliar privilégios estabelecidos desde o século XIX. Contudo, as práticas culturais marginalizadas não deixaram de resistir e inserir novas lógicas na organização cultural e social do Brasil.

**Palavras-chave:** Laicidade; Religiões; Práticas Culturais

**"Is the constitution there for you?"**

**The secular state, religious criminalization and the predilection for Christian culture in the construction of the first Brazilian Republic**

**Abstract :** This article analyzes the construction of the Brazilian Secular State from the publication of decree 119-A and the promulgation of the republican Constitution of 1891. We emphasize how the discourse of religious freedom was restricted to Christianity and other traditions of European origin, denying the religious character to Afro-Brazilian and indigenous cults that suffered a process of criminalization to prevent their practices and, at the same time, strengthen a Christian universalist idea. Thus, political groups supported by ecclesiastical powers managed to maintain and expand privileges established since the nineteenth century. However, marginalized cultural practices did not stop resisting and inserting new logic in the cultural and social organization of Brazil.

**Keywords:** Secularity; Religions; Cultural Practices

<sup>1</sup> Professor do Instituto de História (INHIS) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e do Programa de Pós-Graduação em História (PPGHI/UFU). Possui doutorado e mestrado em História pela UNICAMP e bacharelado e licenciatura em História pela Universidade Federal de Viçosa/MG (UFV). Integra o Centro de Estudos em História Cultural das Religiões (CEHIR) e é pesquisador no Grupo História das Religiões e Práticas Culturais. E-mail: [gustavo.oliveira3@ufu.br](mailto:gustavo.oliveira3@ufu.br)

## "¿Es la Constitución para usted?"

### Estado laico, criminalización religiosa y la predilección por la cultura cristiana en la construcción de la Primera República brasileña

**Resumen:** El presente artículo analiza la construcción del Estado laico brasileño a partir de la publicación del decreto 119-A y de la promulgación de la Constitución republicana de 1891. Enfatizamos cómo el discurso de la libertad religiosa se restringió al cristianismo y a otras tradiciones de origen europea, negándole el carácter de religión a los cultos afro-brasileños e indígenas que sufrieron un proceso de criminalización para impedir que se practicaran y al mismo tiempo fortalecer una idea universalista cristiana. Así, los grupos políticos amparados por los poderosos eclesiásticos conseguían mantener y ampliar privilegios establecidos desde el siglo XIX. Aún así, las prácticas culturales marginadas no dejaron de resistir e insertar nuevas lógicas en la organización cultural y social del Brasil.

**Palabras clave:** Laicidad, Religiones, Prácticas Culturales

*Recebido em 09/06/2021 - Aprovado em 18/12/2021*

Ao ler os grandes diários, imagina a gente que está num país essencialmente católico, onde alguns matemáticos são positivistas. Entretanto, a cidade pulula de religiões. Basta parar em qualquer esquina, interrogar. A diversidade dos cultos espantar-vos-á. (RIO, 2019, p. 15)

### ***Apresentação***

O ano de 1889 é um marco na trajetória política brasileira, pois simboliza o fim da monarquia e o momento de efetivação de um projeto republicano já planejado em anos anteriores. É, portanto, uma data simbólica de mudança da organização política. E o que de fato isso significou? Para José Murilo de Carvalho, o início da nossa república é marcado pela disputa de pelo menos três correntes de pensamento que almejavam definir a essência do novo governo: o liberalismo à americana, o jacobinismo francês e o positivismo. As três propostas travaram debates intelectuais nos primeiros anos da república até a consagração do primeiro modelo. Nesse processo, definir mitos, símbolos e heróis era a maneira encontrada para formular a identidade republicana (CARVALHO, 2017, p. 9, 23, 35). Em meio aos atritos decorrentes dos discursos e definições que norteavam as decisões políticas, não foi necessário esperar a promulgação da Constituição para realizar a separação entre a Igreja e o Estado: coube ao decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890, antecipar essa questão.

Carlos Roberto Jamil Cury nos lembra que algumas mudanças no estatuto jurídico de uma nação são sinais de sua laicidade. A liberdade de culto, os cemitérios públicos e os registros de nascimento, casamento, divórcio e óbito, realizados em cartórios civis, demonstram o controle estatal em áreas antes delegadas ao poder eclesiástico. Transformações que caracterizariam o fim de uma concepção divina do governante (CURY, 2019, p. 118-119). Contudo, isso não significou a ausência da influência religiosa no âmbito político.

É relevante destacarmos que não há fórmula única na construção de um Estado laico; diferentes modelos podem ser percebidos. Lembramos a existência de nações que estabeleceram uma religião oficial em uma sociedade secular, caso da Inglaterra (CURY, 2019, p. 119). No Brasil, o debate sobre o caráter laico do Estado ressurgiu de maneira acintosa nos últimos anos, principalmente, após a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF), em sessão realizada no dia 27 de setembro de 2017, que definiu ser constitucional o ensino religioso nas escolas públicas do Brasil. Fato que refutou a ação direta de inconstitucionalidade (ADI 4.439), apresentada pela Procuradoria Geral da República (PGR), que questionava o Decreto nº 7.177/2010, que reconheceu o acordo entre o Brasil e a Santa Sé, firmado em 13 de novembro de 2008, e definiu o Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil. Nesse documento, o artigo 11, parágrafo 1º define que “o ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental [...]”<sup>2</sup>.

O reconhecimento público da validade do ensino religioso, católico ou de outros grupos, incomodou a PGR, pois esse órgão compreendia que a escola pública não deveria permitir a possibilidade do ensino confessional, uma vez que grupos religiosos de menor poder no espaço social e político ficariam em prejuízo (LOURENÇO; GUEDES, 2017, p. 146-147). A mais alta corte brasileira apresentou outro entendimento, ao concluir que a previsão legal não feria a laicidade das instituições públicas, pois o processo de separação entre Estado e Igreja, garantido na constituição de 1988, subsiste também a partir da liberdade de crença e culto, portanto, “são premissas básicas para a interpretação do ensino religioso de matrícula facultativa previsto na Constituição Federal”<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup>Decreto nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010. Promulga o acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, firmado na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2010/decreto-7107-11-fevereiro-2010-602309-norma-pe.html>>. Acesso em: 15/07/19.

<sup>3</sup> Decisão final do Ministro Roberto Barroso. Na Ação Direta de Inconstitucionalidade. <http://www.stf.jus.br/portal/peticaoInicial/verPeticaoInicial.asp?base=ADI&documento=&s1=4439&numProcesso=4439> Acesso em: 10/11/2020.

O reconhecimento atual de que a existência do ensino religioso, nas escolas públicas, não fere os princípios básicos do Estado laico pode soar estranho hoje, principalmente em decorrência da evidente preferência dada à tradição cristã em detrimento de outras crenças. Ao mesmo tempo nos instiga a retomar as principais discussões presentes no momento da transição da monarquia para a república. Participar desse debate implica conhecer e reconhecer que os valores cristãos há muito se confundem com a política no Brasil, mesmo após a separação estabelecida em 1890.

### ***Conflitos entre o religioso e o civil***

A separação entre o religioso e o civil que ocorreu no Brasil não foi um caso isolado, pois, desde o início no século XIX, os desdobramentos da Revolução Francesa demonstravam uma animosidade entre o governo civil e a Santa Sé. Inserida no contexto de descristianização (1793 e 1794), foi considerada a primeira experiência de distanciamento entre o poder temporal e o espiritual, uma vez que a constituição francesa, pós-revolução, estabeleceu a liberdade de culto e a proibição do subsídio estatal a qualquer grupo religioso (CATROGA, 2010, p. 334). O momento inicial da Revolução Francesa estabeleceu um conflito que progressivamente se transformou em uma crise entre a Religião e a Revolução. Situação agravada com a elaboração da Constituição Civil do Clero, com a apropriação dos bens da Igreja e com o reconhecimento dos jacobinos de que uma parte dos eclesiásticos e da religião deveriam ser reprovados por serem identificados com o antigo regime, com a aristocracia e, assim, com a contrarrevolução (VOVELLE, 1989, p. 25-26).

Tais conflitos se expandiram por diferentes nações europeias e fortaleceram um anticongreganismo que, em alguns casos, converteram-se em anticlericalismo no final do século XIX e início do XX. Experiência sentida também no Brasil, principalmente a partir da década de 1850, com a atuação de José Tomás Nabuco de Araújo no Ministério da Justiça. Esse ministro defendeu medidas para dificultar a presença dos congregados regulares no Brasil, por meio de atos que autorizavam o confisco dos seus bens e a proibição de novos integrantes (MOLINA, 2006, p. 88). Além disso, Nabuco de Araújo estabeleceu uma medida provisória que vetava a entrada de noviços nas ordens regulares e vigorou até o fim da monarquia. Em 1854, justificou essa proibição alegando que tais instituições se encontravam em situação deplorável, tanto na administração quanto na disciplina, por isso, careciam de ações rígidas para solucionar problemas recorrentes. O ministro exigiu que esses conventos se submetessem aos bispos e prestassem contas à administração temporal (NABUCO, 1899, p. 305-306). Sustentava que sua proposta não era contrária à Igreja, mas aos clérigos que não se submetiam à vontade da administração pública.

O histórico de conflitos não era exclusivo entre os regulares e o governo civil: sacerdotes seculares também se insubordinavam ao poder temporal, sendo sua referência mais conhecida, no Brasil, a Questão Religiosa, protagonizada pelos bispos D. Macedo Costa e D. Vital, na década de 1870. Porém, no momento da transição da monarquia para a república, os sinais do anticongreganismo não se transformaram em anticlericalismo no Brasil.

É claro que o anticongreganismo não atingiu todas as ordens regulares na mesma intensidade. Havia instituições que ficaram famosas pelos serviços educacionais prestados e gozaram de prestígio e apoio. Foi o caso da Congregação da Missão, que administrava o conhecido Colégio do Caraça, em Minas Gerais. O trabalho missionário e educacional dos lazaristas foi interpretado de maneira diferente das ordens regulares coloniais. Tanto que o Império do Brasil reconheceu suas ações como de utilidade pública, pois forneciam gratuidade a alunos carentes; edificaram seu seminário com recursos próprios; construíram estrada e ponte que serviam à população e divulgavam a cultura europeia e o progresso educacional para os filhos mineiros. Ações que lhe garantiram o título de Casa Imperial em 1824<sup>4</sup>.

Nas últimas décadas do Império, os jesuítas também desempenharam papel semelhante. Conseguiram se reestabelecer e retomaram as atividades educacionais, fundando importantes colégios em diferentes pontos do Brasil, tal como o Colégio Anchieta (1886), na cidade de Nova Friburgo, Rio de Janeiro; o Colégio São Luís (1867), em Itu, São Paulo, e o Colégio Nossa Senhora da Conceição (1870), em São Leopoldo, Rio Grande do Sul (WEREBE, 2019, p. 433). Sérgio Miceli afirmou que esses três colégios continuaram com grande prestígio entre a elite brasileira na Primeira República, formando gerações de herdeiros de grupos políticos (MICELI, 1988, p.116-117).

Além dos católicos, escolas protestantes já se faziam presentes nos últimos anos do Império, caso da Escola Americana e do Colégio Americano, pertencentes aos presbiterianos, inaugurados em São Paulo nos anos de 1870 e 1880, respectivamente. Além desses, citamos o Colégio Piracicabano para meninas (1881) e o Colégio Americano (1885), em Porto Alegre, ambos pertencentes aos metodistas (WEREBE, 2019, p. 433).

É relevante ressaltar que, segundo Carlos André Silva de Moura, os grupos missionários protestantes que chegaram ao Brasil, ainda no século XIX, contaram com o apoio de políticos e republicanos maçons que se contrapunham ao catolicismo. Assim, “a parceria entre grupos distintos, como maçons e protestantes, espíritas e grupos de

---

<sup>4</sup> Portaria imperial escrita pelo ministro João Severino Maciel da Costa em 24 de janeiro de 1824. Processo de beatificação de D. Antônio Ferreira Viçoso. *Marianen Beatificationis et Canonizationis servi Dei Antonii Ferreira Viçoso (1787-1875) episcopi Marianensis e Congregatione Missionis. Positivo super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Roma, 2001, p. 75-76..

esquerda, os anarquistas e socialistas”, demonstrava que esses possuíam um objetivo comum: combater o catolicismo e contribuir na elaboração de um Estado laico (MOURA, 2018, p. 103).

A consolidação do papel educacional das ordens religiosas e das missões protestantes certamente contribuiu para que o anticongreganismo presente no Brasil oitocentista não se consolidasse em uma postura política anticlerical. Após a Proclamação da República, outras organizações religiosas com experiência educacional ingressaram no Brasil e se ocuparam da educação de jovens. Assim, o papel cultural, social e político de grupos católicos não minguou na mudança de regime. Pelo contrário, participaram ativamente da elaboração dos novos projetos para a nação. Dito tudo isso, percebemos que a separação formal não significou um laicismo que refutava ou perseguia o religioso tal como ocorreu no início da república portuguesa<sup>5</sup>.

Roque Spencer M. de Barros considerou que a separação entre os poderes civis e eclesiásticos não era o desejo dos episcopos, mas a interpretação de que a união significava a tutela do Estado sobre a Igreja não era mais tolerável. Nesse sentido, a separação poderia ser compreendida como uma libertação (BARROS, 1971, p. 320-322). O fato é que a influência cultural cristã não se deteriorou com a separação jurídica; apenas se reinventou.

### ***O debate religioso na construção da república***

Nos debates do Congresso Nacional Constituinte, as diferentes possibilidades da relação entre a religião e a república estiveram presentes. Em 1890, o deputado baiano Joaquim Inácio Tosta defendeu a liberdade de culto sem refutar uma possível manutenção do catolicismo como religião oficial. Sua argumentação fazia referência à experiência republicana da Argentina e dos Estados Unidos, as quais, segundo o parlamentar, mantinham, cada uma à sua maneira, uma república religiosa. O parlamentar compreendia que essa proposta não feria o princípio do Estado livre, pois este poderia se apresentar de duas maneiras: Estado leigo ou Estado ateu. A laicidade do Estado não significaria hostilidade ou indiferença com a religião, mas independência entre ambos, sendo que essa não deveria ser compreendida como inimizade ou ausência de relações<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Sobre a questão portuguesa ver: CATROGA, Fernando. *O republicanismo em Portugal*. Da formação ao 5 de outubro de 1910. Alfragide: Casa das Letras, 2010. Ver também: MOURA, Maria Lúcia de Brito. *A Guerra Religiosa na I República*. Lisboa: CEHR, 2010.

<sup>6</sup> Discurso proferido na 16ª Sessão do Congresso Nacional Constituinte no dia 24 de dezembro de 1890, páginas 881-884. Disponível em [https://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/pdf/Anais\\_Republica/1890/1890%20Livro%201.pdf](https://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/pdf/Anais_Republica/1890/1890%20Livro%201.pdf) Acesso em: 25/05/2021.

O raciocínio desse parlamentar parece estar coerente com as orientações romanas, pois o papa Leão XIII, na carta encíclica *Immortale Dei*, escrita em 1º de novembro de 1885, definia o papel da doutrina católica diante da constituição dos Estados. O pontífice afirmou: “seja qual for a forma de governo, todos os chefes de Estado devem absolutamente ter o olhar fixo em Deus”. A orientação papal não se referia a qualquer crença, mas “abraçar de alma e coração a religião, não aquela que cada um prefere, mas aquela que Deus prescreveu”. A proposta papal demonstra preocupação com os processos de separação entre Estado e Igreja e com o temor que se fortaleça um Estado ateu ou anticlerical. Por isso, era necessário enfatizar compromissos religiosos do Estado, em qualquer forma de governo (PECCI, 2005, p. 238-240).

O discurso de Joaquim Tosta era uma argumentação política que defendia os interesses católicos e, durante o seu pronunciamento, a ata do congresso registrou gritos de discórdia. Claramente não era um argumento unânime naquele espaço. Se não foi vitorioso enquanto proposta política, parece-nos que, enquanto discurso, alcançou sucesso, o que pode ser demonstrado com a manutenção da liberdade e da expansão das instituições cristãs nos primeiros anos da república.

Medidas incisivas relativas à religião, como a expulsão dos jesuítas, a proibição dos conventos e outras propostas, debatidas na constituinte do Governo Provisório, foram rejeitadas. Essa situação demonstra que o novo regime não previa cercar a liberdade das instituições eclesiásticas. É por isso que Fábio Leite enfatizou que “nem a liberdade religiosa, nem a relativa laicidade identificada no período marcam realmente a separação total entre Estado e religião implicada pela ideia de laicismo” (LEITE, 2011, p. 32-60).

Sobre os jesuítas, o deputado constituinte José Joaquim Seabra, defensor da separação entre Estado e Igreja e favorável ao casamento civil anterior ao religioso, argumentou que a presença dos inicianos no Brasil não representava nenhum mal ao país e que, se algum malefício fizeram que justificasse perseguição na Espanha ou em Portugal, não fazia sentido agora, pois o interesse do Estado brasileiro era garantir a liberdade. “Em matéria religiosa quero plena liberdade de todas as religiões e garantia para todas elas.”<sup>7</sup>

A forma plural da palavra religião e a concepção de liberdade de culto utilizadas nesse discurso político não podem ser compreendidas, naquele momento, como acolhimento a todas as crenças e tradições. O conjunto religião não era entendido de

---

<sup>7</sup> Pronunciamentos do senhor Seabra. Anais do Congresso Constituinte 1890, Volume 1, página 930-931. Disponível em [https://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/pdf/Anais\\_Republica/1890/1890%20Livro%201.pdf](https://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/pdf/Anais_Republica/1890/1890%20Livro%201.pdf). Acesso em: 25/05/2021.

forma ampla: religiões afro-brasileiras e indígenas não gozavam desse privilégio e eram vistas como crendices e superstições.

Embora a Constituição de 1891 garantisse a liberdade de culto, o código penal, do ano anterior, enfatizava, em seu artigo 157, que “praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis [...]” era passível de prisão e multa<sup>8</sup>. Práticas religiosas não cristãs eram estereotipadas como charlatanismo e curandeirismo e reprimidas. Basta lembrarmos que peças de culto afro, apreendidas no Rio de Janeiro durante os primeiros anos do século XX, somente foram entregues ao Museu da República no ano de 2020<sup>9</sup>. Ora as religiões se relacionam com a crença na cura e com os mais variados sentimentos; a questão é que algumas foram criminalizadas e outras não. Notamos que o Estado republicano tentou se legitimar com o apoio de uma tradição cultural que auxiliou o regime anterior e utilizou o poder político para coibir outras crenças que tentavam, a todo o momento, alterar sua situação cultural.

Maria Cristina Cortez Wissenbach demonstrou que o primeiro código penal republicano inovou em relação ao anterior, pois criminalizou “práticas e ofícios que inexistiam como tais no código Imperial”. Tal situação suscitou debates jurídicos que percebiam nessa matéria contradições com o artigo 72 da Constituição, que previa “liberdade religiosa e do exercício de profissões”. Ao longo das primeiras décadas do século XX, o aparato de repressão se aperfeiçoou, classificando essas experiências religiosas como alto espiritismo e baixo espiritismo, sendo esta última as religiosidades associadas com a cultura afro-brasileira, que não poderiam ser toleradas (WISSENBACH, 2018, p. 143-144). O considerado alto espiritismo teve a seu favor o fato de ser uma experiência que florescia na Europa o que contribuiu para alguma tolerância por parte do aparato jurídico e policial.

A instituição católica, obviamente, possuía papel relevante na criminalização dessas práticas religiosas, pois, utilizando sua influência junto a representantes do poder, direcionou ataques às concepções espíritas considerando-as como grande heresia (WISSENBACH, 2018, p. 142). Nesse contexto, o que observamos não é a abertura de espaço para todas as tradições religiosas, mas a continuidade da relação entre o cristianismo, principalmente o catolicismo, com a política. O que mudou é que, sem o

<sup>8</sup> Código Penal de 1890. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 26/11/2020.

<sup>9</sup> Ver matéria do G1 disponível no sítio: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/09/21/museu-da-republica-no-rio-recebe-pecas-historicas-de-religoes-afro-brasileiras-apreendidas-pela-policia-ha-mais-de-100-anos.ghtml>. Acesso em: 26/11/2020.

Padroado, essas relações se estenderam para uma elite política fragmentada nos diversos estados.

Ivan Aparecido Manoel enfatizou que a continuação desse laço só foi possível graças à existência de uma oligarquia política considerada modernizante, mas que não almejava a modernização. Buscavam avanços naquilo que julgavam necessário para a melhoria de seus negócios, como a construção de ferrovias, a utilização de maquinários e a mão-de obra assalariada. Em outros assuntos, mantinham-se conservadores nos costumes e na moral (MANOEL, 1996, p. 15). É relevante destacarmos que não se trata apenas de uma questão moral, mas de um reconhecimento de utilidade, uma vez que o número de instituições de ensino de qualidade era reduzido e os educandários cristãos desempenhavam papel de destaque na educação.

Segundo Maria José Garcia Werebe, a república encontrou uma rede escolar primária precária, mantida principalmente por particulares, com um alto índice de analfabetismo que se aproximava de 78% da população de 15 anos ou mais no ano de 1870 (WEREBE, 2019, p. 442). Nesse cenário, as instituições católicas e protestantes surgiam como boas opções de formação para os filhos e filhas de famílias endinheiradas.

### ***A república entre o rígido e o flexível: práticas culturais e a transformação social***

O historiador português Fernando Catroga afirmou que nem todo processo de secularização se revestiu de uma radicalidade laicista, mas é certo que todo o laicismo foi a expressão desse processo. No caso dos primeiros anos da república portuguesa, fortaleceu-se a compreensão de que somente um “Estado laico e uma educação laicizada poderiam restituir aos indivíduos a capacidade para se libertarem do obscurantismo e de bem usarem seus direitos naturais”. A religião deveria ser restrita à esfera privada e estar completamente desvinculada do espaço civil e, principalmente, do educacional (CATROGA, 2010, p. 229-230).

O projeto republicano de Estado laico brasileiro não caminhou nessa mesma direção. Aqui percebemos que a separação possibilitou maior autonomia das instituições eclesásticas. O resultado disso foi uma rápida expansão das dioceses, marcada por uma estadualização do poder da Igreja. Foi a partir dessa convicção que Sérgio Miceli demonstrou que, entre 1890 e 1930, período conhecido como República Velha, 56 dioceses foram fundadas e 11 capitais de estado que não possuíam governos episcopais passaram a ter (MICELI, 1988, p. 59). A título de comparação, no último ano da monarquia contávamos com apenas 12 sedes diocesanas.

A separação retirou do catolicismo o caráter de braço da administração pública, mas não limitou sua atuação. As lideranças eclesásticas buscaram se fortalecer com grupos políticos regionais. Miceli descreveu que esse caminho foi amparado por duas

estratégias básicas. Em determinadas unidades da federação, a opção foi se aliar com os grupos políticos dominantes. Exemplos disso são os estados da Paraíba, do Mato Grosso e do Espírito Santo. Nessas regiões, as dioceses foram ocupadas por pessoas próximas ou pertencentes às elites regionais. Atendo-me ao exemplo do Espírito Santo, que teve nomeado para sua diocese D. Fernando de Souza Monteiro (1901-1916). Esse eclesiástico era filho, irmão e cunhado de presidentes do estado do Espírito Santo. Dito de outra maneira, era um ilustre membro da política capixaba (MICELI, 1988, p. 67-68).

Cíntia Moreira da Costa demonstrou que esse religioso atuava ativamente na política capixaba, sendo seu apoio fundamental na definição da candidatura do seu irmão ao cargo de presidente do estado do Espírito Santo. Para essa autora, a interferência política desse bispo estava em conformidade com as orientações estabelecidas pelo papa Leão XIII na encíclica *Immortale Dei*, uma vez que tal documento apresentava a atuação católica na política como algo necessário “ao desenvolvimento adequado e à garantia da estabilidade da sociedade, bem como da própria Igreja” (COSTA, 2019, p. 159-160).

Em outras regiões, a estratégia de estadualização contou com forte amparo de instituições já consolidadas. Esse foi o caso de Minas Gerais, que possuía importantes estabelecimentos de ensino católico que serviam para a formação de jovens de famílias abastadas. O bispo de Mariana, D. Silvério Gomes Pimenta (1896-1922), utilizou o seminário de Mariana, as escolas católicas secundárias e, principalmente, o Colégio do Caraça para angariar apoio de dirigentes políticos. Situação materializada, no ano de 1928, quando os católicos alcançaram ganho de causa contra o processo de secularização da educação, possibilitando que a instrução religiosa fosse restabelecida nas escolas públicas mineiras (MICELI, 1988, p. 76-78). Mas não se tratava de uma via de mão única. Por um lado, a Igreja Católica se aproximou dos poderes locais para se reestabelecer na república; por outro, o poder civil tinha interesses em manter o poder eclesiástico como aliado.

Maurício de Aquino analisou que nosso processo de separação pode ser caracterizado por uma *laicidade pragmática*, pois o decreto de separação não encerrou o debate. Foi necessário conciliar um anticlericalismo de políticos jacobinistas, maçons e positivistas com interesses católicos ainda caros à população brasileira. Sendo assim, ao promover a separação, se construíram espaços de negociação, permitindo alianças entre representantes eclesiásticos e políticos (AQUINO, 2012, p.152).

Nesse sentido, Aquino considerou que a Igreja católica desenvolveu uma estratégia, aos moldes de Michel de Certeau, na qual a expansão das dioceses compensaria perdas territoriais e garantiria influência cultural. A transformação das províncias em estados possibilitava maior autonomia e maior relações com grupos locais, fortalecendo a atuação católica na educação e na consolidação de territórios nacionais e da identidade

republicana, mantendo uma contínua articulação entre o catolicismo e o Estado (AQUINO, 2012, p. 155-156).

Percebemos que o Estado laico brasileiro reconheceu e naturalizou a importância cristã em sua consolidação. O próprio Rui Barbosa, ao discursar, em 1903, para formandos do Colégio Anchieta, estabelecimento jesuíta em Nova Friburgo (RJ), argumentou que, apesar de ser um árduo defensor da separação entre Estado e Igreja, sua postura nunca foi anticlerical. Suas palavras sugerem que a Constituição, de 1891, mantinha o olhar fixo nos Estados Unidos, país que esse conhecido jurista acreditava não ter afastado ou limitado a religião. Sua longa trajetória na oposição à junção Estado e Igreja teria se amparado na ideia de liberdade, sem a qual nenhuma religião se sustentaria (BARBOSA, 1981, p. 27).

Barbosa sintetizou: “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 [...]”. Por fim, lembrou o posicionamento do juiz Kent, jurista norte-americano, que descreveu os Estados Unidos como uma nação cristã e profundamente marcada pelo cristianismo (BARBOSA, 1981, p. 27).

Para Rui Barbosa, a liberdade religiosa garantiria as “aspirações das minorias” (BARBOSA, 1981, p. 28) que, antes, estavam impossibilitadas de exercer sua fé. Há de se pensar a qual minoria religiosa o jurista fazia alusão. Certamente, não era sobre as inúmeras tradições de origem africanas e indígenas que existiam e ainda existem no Brasil. Fica evidente, também, que não foram somente os católicos os beneficiários dessa situação. Outras doutrinas cristãs progrediam. Exemplo disso são colégios protestantes que floresceram na república: citamos o Colégio Batista Mineiro (1918), em Belo Horizonte, e o Colégio Americano Batista (1906), em Recife.

Não foi somente no sistema educacional que os religiosos buscavam consolidar ou restabelecer sua influência no espaço republicano. O cronista João Paulo Coelho Barreto, conhecido como João do Rio, lembra-nos do pronunciamento de um reverendo protestante que, nos primeiros anos do século XX, teria afirmado ao dito jornalista: “Havemos de ter muito brevemente na representação nacional um deputado evangelista” (RIO, 2019, p. 127). Para o cronista, estava escancarada uma preocupação de domínio religioso para alcançar vantagens na esfera pública. “Eterna contradição, que cativa a alma de uns e faz as religiões triunfarem por séculos” (RIO, 2019, p. 128). A frase de João do Rio pode soar como anticlerical ou como uma descrição de intelectuais da Primeira República que observavam a religião com um olhar de curiosidade, tal como demonstrou Thiago Tolentino (TOLENTINO, 2019, p. 305).

No entanto, a participação política era compreendida por católicos e protestantes como uma maneira de garantir a manutenção dos interesses religiosos. O próprio papa Leão XIII, ao escrever *Litteras a Vobis*, dirigida à Igreja brasileira, demonstrava a preocupação com a formação eclesial dos sacerdotes, mas essa não era sua única apreensão, pois terminou sua carta recomendando que “todos os católicos lembrem que para a Igreja interessa muitíssimo quais homens sejam admitidos na assembleia legislativa”. A orientação não era violar as leis civis, mas se empenhar em escolher homens católicos que tenham amor não só pelo Estado, mas também pela Igreja, contribuindo para consolidar uma sociedade cristã (PECCI, 2005, p. 578).

O registro do cronista e a carta papal revelam uma estratégia do cristianismo, durante todo o processo de secularização, para alcançar privilégios e manter seu caráter de religião verdadeira, isto é, construir uma íntima relação com os poderes políticos. Aliança que os fortaleceu mas, ao mesmo tempo, empurrou para a marginalização as tradições não cristãs que não conseguiam se estabelecer no cenário político e social.

Precisamos ressaltar que a compreensão do que era religião no momento da separação entre a Igreja e o Estado no Brasil era algo limitado. Na obra *O Cemitério dos Vivos*, de Lima Barreto, o personagem principal Vicente Mascarenhas<sup>10</sup> descreveu que o terrível em um hospital de alienados é ser examinado por um médico que você não conhece, em quem não confia e que o examina sem o considerar como gente, mas como um refúgio da sociedade. O tratamento não significa a sua própria salvação, mas dos que estão fora dos muros da instituição. Trata-se de retirar das vistas aqueles que incomodam a organização social. A resistência ao tratamento clínico seria compreendida como a revolta de um preso que, diante do delegado, clama pelos seus direitos constitucionais, mas recebe a seguinte resposta: “A constituição é lá para você?” (BARRETO, 2017, p. 193). Diante desse relato, podemos imaginar que tal situação é semelhante quando analisamos os limites da liberdade de culto garantida pela Constituição, pois práticas afro-brasileiras e indígenas foram criminalizadas, marginalizadas e precisavam ser retiradas do convívio social. Ao resistirem, e na tentativa de buscar seus direitos, receberiam a mesma resposta: A constituição é lá para vocês? Argumentação que pode ser traduzida na negação a determinadas práticas culturais, sintetizada na expressão: E isso lá é religião? Observamos que essas tradições religiosas foram criminalizadas e combatidas, a garantia

---

<sup>10</sup> É importante ressaltar que, nesse livro, Vicente Mascarenhas se confunde com a própria vida do autor. Lima Barreto, assim como o personagem principal da obra, foi internado no Hospital Nacional de Alienados, no Rio de Janeiro, no natal de 1919. No período em que esteve internado, Lima Barreto escreveu seu *Diário do Hospício*, que serviu de base para o romance inacabado *O Cemitério dos Vivos*.

da liberdade de culto se restringiu basicamente às diferentes denominações do cristianismo.

Por mais que Rui Barbosa indicasse que a primeira Constituição republicana tinha os olhos voltados para o modelo constitucional dos Estados Unidos, naquilo que referia às liberdades religiosas (BARBOSA, 1981, p. 27), o que assistimos aqui foi um modelo peculiar. Se ainda utilizarmos a ótica de Michel de Certeau, para compreendermos a relação estabelecida entre o Estado republicano e a Igreja Católica no Brasil, lembraremos de que “uma sociedade resulta, enfim, da resposta que cada um dá à pergunta sobre a sua relação com uma verdade e sobre sua relação com os outros.” E, para que isso ocorra, é necessário construir uma rede de autoridades que sejam reconhecidas e aceitas. Sendo que essas não são estáticas; transformam-se na medida que aparecem ou desaparecem os critérios. A crença nessas autoridades pode ser reelaborada naquilo que as tornam críveis (CERTEAU, 1995, p.38-40).

Dessa forma, somente são abaladas pelas ações culturais que introduzem uma inovação ou um deslocamento. Tais lugares são entendidos, por Certeau, como “espaços determinados e diferenciados que organizam o sistema econômico, a hierarquização social, as sintaxes da língua, as tradições consuetudinárias e mentais, as estruturas psicológicas” (CERTEAU, 1995, p. 249). O autor prossegue: “As ações culturais constituem movimentos. Elas inserem criações nas coerências legais e contratuais. Inscrevem trajetórias, não indeterminadas, mas inesperadas, que alteram, corroem e mudam pouco a pouco os equilíbrios das constelações sociais” (CERTEAU, 1995, p. 250). As mudanças nesses espaços não são realizadas em um tempo curto; o simples rompimento não significa que privilégios e relações são imediatamente rompidos.

Se a vitória de um liberalismo à americana foi o que se configurou e se refletiu na elaboração da primeira Constituição da república brasileira, como afirmou José Murilo de Carvalho, é necessário pensarmos na assertiva de Certeau que define a cultura como o flexível. A metáfora do urbanista, que se segue a essa afirmação, é relevante para entendermos as disputas culturais que não se encerram com as definições legais. O urbanista pensa uma cidade racionalizada, mas vazia. Quando os habitantes lá chegam, já não está aquele que a pensou. E são esses que a ocupam, vivem e inserem lógicas próprias e não previstas pelo idealizador. A prática diária reconstrói símbolos pré-fabricados. A cultura se estabelece como um campo de luta entre o rígido e o flexível (CERTEAU, 1995, p. 233-235).

Não se trata de uma definição binária, mas uma constante negociação, na qual a prática cultural não pode ser ignorada para a efetivação de suas ações, assim, o “flexível é silenciosamente explorado pelo seu contrário, o rígido” (CERTEAU, 1995, p. 235). Por mais que, no campo do discurso político, exista uma vitória do liberalismo à americana na

Primeira República, isso não significou o sucesso no campo da prática, tal como o urbanista que planeja uma cidade vazia e depois cede espaço para os habitantes que a transformam, assim também ocorre com o legislador que imagina uma nação vazia, deixando para que os cidadãos preencham as lacunas com suas práticas não isentas de caráter religioso.

O processo de separação entre Estado e Igreja no Brasil pode ser entendido como a construção de um novo discurso de autoridade que, para ser crível, necessitava da contribuição da Igreja Católica, pois era a religião de muitos políticos. Talvez aí se justificasse a necessidade de uma *laicidade pragmática* como desenhada por Aquino.

Essa situação não significou que outras trajetórias religiosas estavam inoperantes; ao contrário, apesar dos muitos anos de existência do Padroado Régio e do monopólio religioso, as forças culturais estavam prontas para impor uma nova compreensão e alterar as formas organizacionais. Trata-se de um processo difícil de se concretizar, principalmente quando existia uma legislação que criminalizava determinadas tradições religiosas, mas essas não deixavam de interferir na própria compreensão do que é ser cristão.

Lima Barreto, em seu conto *O Moleque*, ao descrever o subúrbio carioca, demonstra como esses espaços distantes eram procurados por aqueles que desejavam manter suas tradições e cultos, mas temiam a repressão policial. Na narrativa do contista, “a Igreja católica unicamente não satisfaz o nosso povo humilde [...]. Da divindade, não dá, apesar das imagens, de água benta e outros objetos do seu culto, nenhum sinal palpável, tangível de que ela está presente” (BARRETO, 2010, p.143).

Lima Barreto continua:

A feitiçaria, o espiritismo, a cartomancia e a hagiologia católica se baralham naquelas práticas, de modo que faz parecer que de tal baralhamento de sentimentos religiosos possa vir a nascer uma grande religião, como nasceram de semelhantes misturas as maiores religiões históricas (BARRETO, 2010, p.143).

O escritor percebe que a criminalização, as tentativas de padronização e a própria imposição da ortodoxia cristã não foram suficientes para impedir as práticas culturais. E mais: não são capazes de prever suas ações criativas. O ser católico não impedia que outras ações se mantivessem com grande intensidade, moldando, inclusive, a compreensão do que é ser católico, pois é preciso lembrar que as religiões não são instituições coerentes e homogêneas. Apesar da rigidez da ortodoxia, a prática dos fiéis

impõe novas interpretações e sentidos a partir da religiosidade. Afonso Henriques de Lima Barreto é reconhecido por descrever o cotidiano simples dos subúrbios cariocas, que sofriam com o descaso e o abandono das políticas públicas. Talvez por esse motivo, o escritor apresentasse essas localidades como espaços perfeitos para as manifestações de religiosidades oriundas das tradições afro-brasileiras e/ou indígenas e que não são contempladas nos ritos oficiais da Igreja católica. Em locais centrais, essas ações seriam facilmente reprimidas. Buscar lugares distantes para exercer suas crenças foi uma alternativa para aqueles que, mesmo frequentando uma paróquia aos domingos, não se sentiam realizados e, por isso, preservavam e reinventavam suas tradições sem deixar de se considerar católicos e impunham a flexibilidade no espaço religioso.

A definição de Rui Barbosa de que a separação possibilitaria maior liberdade religiosa não deve ser entendida em um sentido plural, uma vez que esse jurista, certamente, se baseava em um conceito essencialista da religião. O ser religião continha pré-requisitos e as culturas afro-brasileira e indígena não cumpriam tais exigências. Não eram aceitas como religiões e suas devoções particulares também não poderiam fazer parte do catolicismo: eram consideradas crendices, práticas irracionais, loucura e precisavam ser combatidas. Em termos analíticos, precisamos entender que religião, no contexto da Primeira República, está diretamente ligada à noção de universalismo do cristianismo. Nicola Gasbarro define que o catolicismo, melhor que outras religiões, consegue se impor “como religião verdadeira contra superstições pagãs e, em seu desenvolvimento, precisou distinguir-se das – frequentemente *contra as* – outras religiões monoteístas” (GASBARRO, 2006, p. 68).

A já citada encíclica *Immortale Dei* possui um item específico para definir o que Leão XIII denominou como a verdadeira religião. Para o papa, reconhecer esse caráter não deveria ser tarefa difícil, pois, “provas numerosíssimas e evidentes, a verdade das profecias, o grande número de milagres, a prodigiosa celeridade da propagação da fé, [...] o testemunho dos mártires e outros argumentos” demonstrariam que a única religião verdadeira é a estabelecida por Cristo e confiada à Igreja “para guardar e propagar.” Ao estabelecer esse *status*, a conclusão é que a Igreja lida com um fim nobre, salvação das almas, e não pode “ser inferior ou sujeita ao poder civil” (PECCI, 2005, p. 242-243).

Segundo Gasbarro, essa noção é tão arraigada no ocidente cristão que, para desconstruí-la, é necessário um esforço de duas inversões no estudo da religião/religiões. A primeira refere-se ao caráter histórico antes da noção universal. A segunda consiste em inverter a lógica da fé prática, pois nos acostumamos a pensar que determinadas questões são de um âmbito exclusivo do religioso. Entretanto, é fundamental avaliarmos que os ritos fazem parte de uma construção histórica percebida pela análise da prática do culto e não pelos dogmas instituídos. A religião passa a ser compreensível em uma concepção

histórica antes do sistema de crenças. As duas inversões sugerem a utilização do termo ortoprática para contrapor a ortodoxia. Isso significa pensarmos que a religião não é um sistema de crenças que proporciona uma prática, mas práticas culturais que elaboram e modificam um sistema de crença em uma trajetória histórica (GASBARRO, 2006, p. 69-71).

Destacamos que nenhuma religião possui ritos e práticas puras e todas se constroem nas especificidades culturais e históricas. Tal situação não é diferente no catolicismo. Roque Spencer de Barros, ao analisar a Questão Religiosa no Brasil imperial, considerou que o principal motivo para o conflito era a existência de um clero que agia independente da ortodoxia católica, formando um *catolicismo mutilado* e que o monopólio religioso teria sido o responsável por uma naturalização do ser católico, de indivíduos que participavam da maçonaria, que concordavam com práticas anticlericais e que desenvolviam um sincretismo religioso que, para Barros, teria sido a marca da massa populacional (BARROS, 2019, 375-376). Torna-se necessário refutarmos essa posição analítica, pois não existe um universalismo da religião e nem mesmo uma ortodoxia rígida do ser católico: esta é construída por diferentes práticas. As crenças afro-brasileiras e indígenas, inseridas em tradições cristãs, não são características de um catolicismo popular ou sincrético, mas são o próprio catolicismo em seu processo histórico e cultural de construção e reconstrução de práticas religiosas.

### ***Considerações Finais***

De fato, o Estado laico brasileiro se construiu em uma articulação que contou com a influência do religioso, mas não de todas as religiões. Tal privilégio era cristão. As demais tradições travaram lutas constantes para galgar o direito à existência. Para superarmos tal obstáculo, é necessário problematizarmos a compreensão de religião, entendendo-a como conceito analítico e afastando-nos de uma compreensão do cristianismo como religião universal. É preciso reconhecermos que, por mais que um grupo, que sempre esteve próximo da esfera do poder, reorganizou-se, se reconstruiu e se impôs em um cenário político, isso não significa que ele seja universal ou impediu que as práticas culturais de religiões afro-brasileiras e indígenas interferissem e transformassem a própria ortodoxia cristã.

Assim, estamos diante de dois desafios necessários no Estado laico. O primeiro é reconhecer a existência das tradições afro-brasileiras e indígenas como religiões, repudiando estereótipos, homogeneizações, violências e termos pejorativos como seitas e mitos que comumente são atribuídos a eles. O segundo é admitir sua influência cultural na construção do catolicismo. Em síntese, reconhecer a influência dessas culturas afro-

brasileiras e indígenas significa desconstruir uma interpretação eurocêntrica da religião e, assim, valorizar a diversidade cultural e sua capacidade criativa no Brasil.

### **Referências:**

- AQUINO, Maurício de. Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 32, n. 63, p. 143-170, 2012.
- BARBOSA, Rui. *Discurso no Colégio Anchieta*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1981, 42 p. Disponível em <https://sites.icmc.usp.br/andcarva/rb.pdf>. Acesso em: 20/07/20.
- BARRETO, A. H. de Lima. *Contos completos de Lima Barreto*. São Paulo: Cia das Letras, 2010, 711 p.
- BARRETO, A. H. de Lima. *Diário de Hospício; O cemitério dos vivos*. São Paulo: Cia as Letras, 2017, 295 p.
- BARROS, Roque Spencer M. de. Vida religiosa. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de; CAMPOS, Pedro Moacyr (Dir.). *História geral da civilização brasileira – O Brasil Monárquico*. Tomo II, v. 6. Declínio e queda do Império. São Paulo: Bertrand Brasil, 2019, v. 6, p. 369-391.
- CARVALHO, José Murilo. *A formação das almas*. O imaginário da República no Brasil. São Paulo, Cia das Letras, 2017, 169 p.
- CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césores*. Secularização, laicidade e religião civil. Uma perspectiva histórica. Coimbra: Edições Almedina, 2010, 508 p.
- \_\_\_\_\_. *O republicanismo em Portugal*. Da formação ao 5 de outubro de 1910. Alfragide: Casa das Letras, 2010, 310 p.
- CERTEAU, Michel de. *A cultura no Plural*. Campinas, SP: Papirus, 1995, 253 p.
- COSTA, Cíntia Moreira da. Sobre a participação política como dever do cristão ou a influência dos escritos de Leão XIII na atuação de Dom Fernando de Sousa Monteiro. In: NASCIMENTO, Bruno César & OLIVEIRA, Ueber José de Oliveira. *Os pensadores do Espírito Santo*. Vol. II. De Misael Penna a Maria Stella de Novaes. Vitória: Editora Milfontes, 2019, 141-168.
- CURY, Carlos Roberto Jamil. Laicidade e ensino religioso em Minas Gerais (1891-2005). In: NETO, Wenceslau Gonçalves & CARVALHO, Carlos Henrique. *História da educação em Minas Gerais: da colônia à república*. V.3. Uberlândia: EDUFU, 2019, p. 117-156.
- GASBARRO, Nicola. Missões: A civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula. *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 67-109.

- LEITE, Fábio Carvalho. O laicismo e outros exageros sobre a primeira república no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 32-60, 2011.
- LOURENÇO, Cristina Sílvia Alves; GUEDES, Maurício Sullivan Balhe. O STF e o ensino religioso em escolas públicas: pluralismo educacional, laicidade estatal e autonomia individual. *Revista de Investigações Constitucionais*, Curitiba, v. 4, n. 3, p. 145-165, set./dez. 2017.
- MANOEL, Ivan Aparecido. *Igreja e educação feminina*. Uma face do conservadorismo. São Paulo: UNESP, 1996, 102 p.
- MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988, 184 p.
- MOLINA, Sandra Rita. *A morte da tradição: a ordem do Carmo e os escravos da santa contra o Império do Brasil (1850-1889)*. 301 f. Tese (Doutorado em História) – FFLCH, USP. São Paulo, 2006.
- MOURA, Carlos André Silva de. *Histórias Cruzadas*. Intelectuais no Brasil e em Portugal durante a restauração católica (1910-1942). Lisboa: ICS, 2018, 410 p.
- MOURA, Maria Lúcia de Brito. *A Guerra Religiosa na I República*. Lisboa: CEHR, 2010, 635 p.
- NABUCO, Joaquim. *Um estadista do Império*. Nabuco de Araújo. V.1. Rio de Janeiro: H. Garnier livreiro editor, 1899, 414 p. Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/179441>. Acesso em: 24/05/2021.
- PECCI, Gioacchino (Papa Leão XIII). *Immortale Dei*. In: IGREJA CATÓLICA. *Documentos de Leão XIII*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 237-264.
- \_\_\_\_\_. *Litteras a Vobis*. In: IGREJA CATÓLICA. *Documentos de Leão XIII*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 573-578.
- RIO, João do. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2019, 271 p.
- TOLENTINO, Thiago Lenine Tito. Fronteiras e trânsitos da espiritualidade: ceticismo e religiosidade na cultura intelectual da primeira república brasileira. *Revista Territórios e Fronteiras*, Cuiabá, vol. 12, n. 1, p. 287-313, jan.-jul., 2019.
- VOVOLLE, Michel. *A Revolução Francesa contra a Igreja*. Da razão ao Ser Supremo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989, 222 p.
- WEREBE, Maria José Garcia. A Educação. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de; CAMPOS, Pedro Moacyr (Dir.). *História geral da civilização brasileira – O Brasil Monárquico*. Tomo II, v. 6. Declínio e queda do Império. São Paulo: Bertrand Brasil, 2019, p. 424-443.
- WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Práticas religiosas, errância e vida cotidiana no Brasil (finais do século XIX e inícios do XX)*. São Paulo: Intermeios, 2018, 256 p.