

## Capítulo IV

Esfera religiosa e esfera política: uma convivência nem sempre harmoniosa

Angela Randolpho Paiva

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

PAIVA, AR. *Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Esfera religiosa e esfera política: uma convivência nem sempre harmoniosa. pp. 79-98. ISBN: 978-85-7982-041-0. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

---



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

## CAPÍTULO IV

### ESFERA RELIGIOSA E ESFERA POLÍTICA: UMA CONVIVÊNCIA NEM SEMPRE HARMONIOSA

*Nós não estamos agindo sob um impulso cego (...). Estaríamos sujeitos à reprovação, perseguição ou infâmia (...). Mas nós aguardaremos o momento certo. Seja a vida ou a morte o que nos espera, acreditamos que nossos pés estão plantados na base eterna (...). QUE NOS ESTAMOS NO CAMINHO CERTO, não vamos desanimar (...) nossa luta é uma luta sem sangue, pois nós almejamos, tal como Cristo nosso líder, superar o mal com o bem (...).*

*Wm. Lloyd Garrison*

O que mais sobressai no contraste feito entre as esferas protestante e católica dos dois países em relação ao contexto sociopolítico mais amplo é a questão da autonomia da prática religiosa. No que se refere à Igreja Católica, sua estreita relação com o Estado até o final da Monarquia vai trazer consequências profundas para a prática religiosa que foi sendo cultivada no Brasil. Essa aliança não permitiu o surgimento de nenhum questionamento quanto ao padrão das relações sociais que estavam sendo desenvolvidas no Brasil. A Igreja estava atrelada ao Império e sua contribuição moral era indispensável à sua sobrevivência financeira, prendendo-se, assim, a práticas religiosas essencialmente formais.

Falava-se anteriormente a respeito da privatização da religião nos Estados Unidos. Mas no Brasil seria mais correto falar em privatização religiosa, traduzindo uma situação completamente distinta.

Muito mais do que um jogo de palavras ou uma firula semântica, *privatização religiosa e privatização da religião* traduzem visões de mundo

bem diversas: privatização religiosa deve ser entendida como a apropriação da esfera religiosa por um grupo privado, no caso brasileiro, pelas elites, especialmente a apropriação da esfera religiosa pela elite agrária, enquanto privatização da religião pressupõe a transferência da prática religiosa para a vida privada dos cidadãos, ou seja, a esfera religiosa passa a ser uma outra das tantas esferas as quais o indivíduo pode escolher. No segundo sentido, está implícita uma série de características inexistentes no primeiro: sugere a ideia de liberdade de escolha (amplo leque de opções individuais na prática religiosa), de pluralismo na esfera religiosa (várias denominações interagindo na esfera social) e, principalmente, de autonomia (não havia nenhuma denominação dependente do Estado). Esses seriam mesmo pré-requisitos para que a esfera religiosa pudesse vir a ser uma instância possibilitadora de ação social.

### Privatização religiosa: reforço no controle social

O caráter privado do catolicismo no Brasil, por sua vez, sempre teve um sentido negativo no reforço do estrito controle da esfera pública. Era o cenário perfeito para o surgimento do que Schmitter chama de “associações paroquiais”, que comumente são resistentes a mudanças. Em outras palavras, havia um “familismo religioso”, como diria Oliveira Vianna, com a dependência do clero secular (os capelães) à casa grande com uma dupla função: promover atividades sociais dentro da Igreja e reforçar a ideia que dá a fé de trazer a redenção na vida após a morte. Essa demanda por legitimação não mudaria até 1889, com a Proclamação da República.<sup>73</sup>

É importante lembrar ainda que o clero brasileiro não era um corpo homogêneo em relação à esfera política brasileira: havia o “catolicismo bom”, chamado assim pelas lideranças políticas da época, por ser aquele grupo mais leniente que tolerava a maçonaria e que compunha as alianças tradicionais com a esfera política – no qual estava incluído o grupo dos capelães mencionado anteriormente – e havia um grupo minoritário que foi

---

<sup>73</sup> Ver Hoornaert em “*A cristandade durante a primeira época colonial*” para a análise da instituição eclesiástica desde o período colonial. O autor ressalta a diferença de função do clero regular – vigários e bispos – ligados ao catolicismo ortodoxo e do capelão que “representava uma religião familiar, um cristianismo doméstico...” (p. 283). Ver ainda BARROS. Vida espiritual, para as diversas correntes do catolicismo. Para a análise das relações do clero romanizado com o populár, ver DELLA CAVA. *Milagre em Juazeiro*.

tendo voz mais ativa a partir da década de 70, grupo este que queria a romanização da igreja brasileira – os “jesuítas”, como eram chamados por todos que censuravam sua maneira ortodoxa de prática religiosa. O primeiro grupo pode ser distinguido como o “catolicismo brasileiro” e o segundo como o “romanizado”. Mas em nenhum dos dois havia qualquer movimento para o questionamento do verdadeiro papel do cristão em relação às questões fundamentais suscitada pela escravidão. Suas preocupações eram outras, sejam de ordem institucional, sejam de ordem financeira, mas a escravidão não representava simplesmente uma questão, visto que se lançava mão de explicações teológicas que passavam ao largo da concepção dos direitos individuais. Não era aí que ficavam evidentes os conflitos com a esfera social: esses conflitos refletiam a difícil convivência da esfera religiosa com a esfera política por causa da situação de dependência financeira ao Monarca.

Até o final do Império a igreja brasileira continuava sendo mesmo a perfeita descrição do tipo ideal católico caracterizado por Weber, com a ideia da manutenção dos diversos canais de mediação, e com a manutenção de uma religiosidade mágica. Essa igreja era, na realidade, um impedimento para a transcendência ocorrida na ética protestante, visto ter mantido a “variedade de canais” que servia de mediação entre o fiel e sua salvação, garantindo, assim, sua isenção para a conquista da salvação e seu afastamento das “coisas do mundo”, incluídos aí os “problemas do mundo”. Sua organicidade e centralização ainda neutralizavam qualquer tentativa de dissidência. Por outro lado, sua prática religiosa estava profundamente relacionada com as bases socioeconômicas da sociedade agrária brasileira do século passado – a coroa, a escravidão e a grande propriedade – sendo a Igreja o “cimento moral” a unir essa base, como define Beozzo, por causa da sua ligação com a Coroa pelo padroado, e com o grande proprietário pela tarefa de catequizar os escravos e “espiritualizar” a vida rural.

Dessa forma, não havia nenhuma possibilidade de a Igreja vir a se constituir em espaço próprio de questionamentos religiosos que pudessem dar origem a qualquer movimento em direção à mudança social. Na realidade, havia mesmo uma dupla relação do clero nesse período: enquanto o padroado era a situação real dos funcionários eclesiásticos nos centros urbanos, havendo uma estreita relação de colaboração do alto clero com os políticos do Império, os capelães – o clero secular – eram dependentes da elite rural, e cada clã tinha o “pároco nosso”, como diria Oliveira Vianna,

numa relação de subserviência e de práticas formais que eram extremamente úteis para legitimar o sistema de submissão completa nas grandes plantações. Havia, assim, um triângulo nessa relação: além da casa grande e da senzala, era importante a existência da capela para espiritualizar esse sistema de dominação.

Assim, os possíveis conflitos sociais eram superados com a ajuda “providencial” da esfera religiosa. Lembrando que a elite agrária não monopolizava a elite política, houve bem melhor uma convivência dos distintos grupos do clero, seja aquele que formava o alto clero em estreitas relações com o Monarca, seja aquela parte do clero que defendia a romanização da Igreja, ou ainda os párocos mais ligados à elite agrária, cada grupo ocupando seu nicho de atuação. Mas em cada um deles, a esfera religiosa se alia às elites dominantes numa afinidade eletiva que se traduz pela construção de uma esfera social excludente, hierarquizada, autoritária e centralizadora.<sup>74</sup>

A Questão Religiosa, primeiro conflito sério entre o Monarca e o clero, não representou nenhum movimento de mudança de orientação da Igreja na sua prática religiosa. Ao contrário, era um movimento centralizador, conservador e de resistência a qualquer ideia de direitos individuais. Era, em última análise, a defesa da estrutura hierarquizada da tradição católica. No momento em que há uma nova direção no movimento abolicionista brasileiro, com a fala de Jerônimo Sodré no Parlamento em 1879 pedindo a abolição imediata, a esfera religiosa concentrava seus esforços em assegurar sua ação ultramontana na tentativa de fortalecer sua esfera de influência.

### **Contra o governo secular em defesa das leis divinas**

Novamente o contraste com as denominações protestantes é impressionante: a autonomia, a vocação igualitária, a descentralização da prática religiosa e o envolvimento natural do fiel nessa prática, tudo isso

---

<sup>74</sup> Na realidade, é durante o Segundo Reinado que começa a se delinear de forma mais clara a coexistência do poder privado com a esfera política em construção, o que fica mais claro na República Velha. Para essa análise, ver CARVALHO. *A construção da ordem*; e VELHO. *Capitalismo autoritário e campesinato*. Para a análise da relação entre estudo religioso e conflitos de classe, ver MADURO. *Religião e luta de classes*; e OLIVEIRA. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*.

fazia com que as igrejas protestantes representassem uma instância onde a questão da escravidão era amplamente debatida, atitudes eram cobradas, e dissidências uma possibilidade real, gerando os conflitos mencionados anteriormente nas várias denominações. O clímax desse questionamento aconteceu na década que precedeu a Guerra Civil, havendo não apenas um acirramento político nacional da questão, mas também uma exacerbação religiosa nos discursos dos abolicionistas num movimento paradoxal: quanto mais anticlerical eram seus discursos, mais genuinamente religiosa era sentida sua argumentação, visto que eles estavam em busca da Igreja verdadeira. O resultado foi a sistemática oposição ao governo, considerado leniente com as práticas escravistas sulistas, ocasionando novas pressões por uma ação mais efetiva no momento em que o sul tentava expandir seu poder político na década de 1850.

E a partir dessa década era outra a configuração política: o discurso dos abolicionistas já não soava tão radical para as mentes progressistas que até então não se haviam posicionado em relação à questão; adquiriam, assim, força nova com a expansão e radicalização do Sul.<sup>75</sup> Vale dizer, havia chegado o momento em que os abolicionistas radicais, considerados anteriormente excêntricos e fanáticos, puderam ao final conquistar um nicho importante de atuação na esfera política. E a argumentação religiosa dos abolicionistas se fortaleceu nesse processo, independente dos seus sentimentos anticlericais.

Por conseguinte, era um dever também religioso não fazer parte de um governo corrompido pela escravidão sulista, o que vai aumentando o sentimento antigoverno dos emancipacionistas. Estava fortemente presente a ideia entre os abolicionistas radicais de que havia uma “lei superior” a ser obedecida pelos verdadeiros cristãos. O sentimento de uma lei superior levou até mesmo à defesa da desobediência civil em nome de causas justas. Havia, por exemplo, a necessidade de desobediência à nova lei – imoral, segundo eles – que obrigava americanos a colaborarem com o governo federal no sentido de entregar escravos fugitivos (*fugitive law*). Essa lei foi mais um componente a acirrar o conflito profundo entre as classes

---

<sup>75</sup> Ver ZINN. *Abolitionists, Freedom Riders and the Tactics of Agitation*, para uma bela análise do processo da passagem de um movimento radical para moderado na pressão por reformas, visando a mudança social. Zinn mostra como a ofensiva escravista do Sul foi fundamental para a deflagração da Guerra Civil.

dominantes do Norte e do Sul. Denunciava a divergência profunda entre a sociedade competitiva de classes do Norte e o sistema de casta conservador e fechado dos Estados escravistas, divergência que foi levada às últimas consequências com a Guerra Civil. E as igrejas protestantes refletiram a mesma divisão: a esfera religiosa tinha no Norte espaço autônomo onde suas demandas por uma coerência nas práticas religiosas podiam encontrar maior ressonância. Lembrando o que se dizia há pouco sobre a divisão da Igreja Batista, da Metodista e da Presbiteriana entre “norte” e “sul”, foi se configurando uma divisão de fato nas denominações protestantes.

E aqui aparece uma ideia que é recorrente quando se analisa o período da Guerra Civil: a ideia de “resgate” no momento em que o Norte finalmente decidiu barrar o avanço do poder dos Estados sulistas. A Guerra Civil representou, em última instância, a divisão profunda não só de relações econômicas e sociais de duas classes dominantes, mas também religiosas. E essa participação religiosa no movimento pela emancipação dos escravos ocorreu nas denominações do Norte dos Estados Unidos. No momento em que eclodiu a guerra, a divisão entre as duas elites estava mais delineada. E a esfera religiosa foi aos poucos se alinhando nesse processo irreversível de resgate.<sup>76</sup>

A divergência das classes dominantes do Norte e Sul dos Estados Unidos traz, do ponto de vista dos escravos, uma diferença marcante para os sistemas escravistas brasileiro e americano: diferentemente dos escravos brasileiros, os americanos tinham uma “saída” com o projeto de sociedade do Norte. Segundo José Murilo de Carvalho, o Norte pode ser pensado como um grande quilombo religioso, o qual permitia aos escravos fugirem “para fora”, para uma sociedade competitiva que prezava os direitos individuais, enquanto no Brasil os escravos fugiam “para dentro”, para o mesmo sistema escravista da sociedade mais ampla, sociedade esta hierarquizada, injusta, obediente, sem nenhuma noção de direitos individuais e cidadania. A luta por uma maior esfera de influência por parte dos Estados escravistas americano representou, portanto, a exacerbação do conflito que estava latente, e foi nessa hora que a divisão das duas sociedades ficaria mais claramente delineada.

---

<sup>76</sup> Para a ideia de “resgate” ver MOORE. *As origens sociais da ditadura e da democracia*; CARVALHO. *Estudos Afro-Asiáticos*; NABUCO. *O abolicionismo*; e AZEVEDO. *Abolitionism in the United States and Brazil – A Comparative Perspective*.

## Tradições religiosas e políticas em afinidades distintas

Para colocar essa discussão na relação que nos interessa – a relação entre esfera religiosa e a construção da cidadania – ela faz mais sentido quando é pensada com o que se discutia anteriormente a respeito das afinidades eletivas entre seitas e democracia apontadas por Weber. E três matrizes weberianas discutidas anteriormente auxiliam para um melhor dimensionamento dessa afinidade: a ética da salvação, a ideia de vocação e a livre associação das seitas. A *ética de salvação*, com a ideia de responsabilidade pessoal do fiel para que sua salvação seja alcançada, traz ao mesmo tempo impessoalidade nas relações sociais, pois ficam eliminadas todas as mediações possíveis para o alcance da graça, eliminando também o sentido de irmandade do mundo orgânico católico. Essa concepção, no entanto, levaria o egoísmo às últimas consequências se não fosse a necessidade de a religiosidade ter de ser provada no cotidiano, o que leva a segunda matriz mencionada – a *ideia de vocação*. Como foi visto com o movimento abolicionista americano, essa vocação estaria associada à ética da responsabilidade, ou seja, passa a ser necessária a atuação no mundo para a conquista da graça e a ação coletiva torna-se um imperativo. Estas duas concepções levam à última matriz – a *livre associação*, que implica na liberdade de escolha com a preservação da autonomia do fiel. Esse padrão de associação religiosa faz lembrar o que Tocqueville chamava de “interesse bem-compreendido”, visto que no momento em que o envolvimento na esfera social via participação religiosa passa a ser uma realidade, ele é viabilizado com a interação entre as denominações.

A combinação dessas três matrizes significa um poderoso marco de referência para o envolvimento no contexto sociopolítico mais amplo: responsabilidade, envolvimento e pluralismo decorrente da multiplicação das denominações, o que leva ao pacto de religiosidade, pacto possível porque as denominações se mantiveram independentes do Estado. Esse pacto, viabilizado com o abrandamento da visão calvinista, com a maior interação entre as diversas denominações, tem como ponto central a guinada em direção à ação social. E é nesse momento que se realiza plenamente a afinidade eletiva entre seitas e democracia, visto que esse pacto vai estar mesmo afinado com o pacto lockiano de responsabilidade na esfera pública para a prática democrática.

O contraste entre as esferas religiosas também é útil para que se possa entender o que aconteceu no período seguinte à abolição da escravidão nos dois países. Como foi visto anteriormente, a motivação da campanha brasileira era essencialmente secular e, apesar de a Abolição ter sido uma mudança crucial, não significou nenhuma ruptura estrutural. Como lembra Elisa Reis, foi preservada a unidade das elites agrárias e “(...) sob o predomínio dos cafeicultores paulistas, uma estratégia de conciliação das elites impediu o ‘enfraquecimento oportuno dos senhores rurais’ e permitiu a continuidade de formas repressivas de trabalho no campo.”<sup>77</sup>

Trocando em miúdos, houve mudança para que tudo permanecesse como dantes: os libertos no Brasil não puderam contar com nenhuma política de restituição de cidadania para que se dessem condições de sua inclusão na sociedade mais ampla, mesmo porque a estrutura agrária havia ficado preservada. Os abolicionistas tampouco puderam promover qualquer tipo de ajuda aos libertos: eram tempos de convulsão política no país e não havia mesmo a consciência moral no movimento como um todo. Essa falta de ajuda pode ser entendida quando o próprio Nabuco lembra que os valores da escravidão invadiam todos os domínios da vida social brasileira, havendo, ao lado da mestiçagem étnica, uma “mestiçagem política” que ia mesmo além do preconceito da raça, uma vez que até os libertos tinham escravos. Eram os valores da escravidão invadindo todas as classes.<sup>78</sup>

A campanha americana, por sua vez, apresenta um outro quadro no momento pós-emancipação: de um lado, houve um processo político de promoção de cidadania negra, que embora tenha sido breve, foi profundo; por outro, vai mostrar como foi importante o viés religioso ainda nesse momento, pois também houve ajuda maciça das entidades religiosas para a emancipação dos libertos.

### Escravos emancipados = novos cidadãos?

O pluralismo existente nas esferas política e religiosa nos Estados Unidos vai determinar um padrão marcadamente distinto também no

<sup>77</sup> REIS. *Dados*, p. 73. A autora analisa as alianças das elites em vários momentos de mudanças sociais.

<sup>78</sup> Ver *Dados*, v. 3, n. 3, em que Carvalho analisa a “mestiçagem política”, pois “o senhor e escravo conviviam dentro do cidadão”. Ver NABUCO. *O abolicionismo*, especialmente o cap. XV e *Minha formação*, para a análise de valores religiosos no movimento abolicionista.

momento após a abolição. Houve um movimento de ajuda aos libertos para o resgate da sua cidadania, denominado Reconstrução, orquestrado pelos Republicanos Radicais do Freedmen Bureau e pelas associações religiosas missionárias, com forte participação das igrejas nortistas. No Brasil, no entanto, os ex-escravos foram abandonados à própria sorte e faltou – mais uma falta – a participação da Igreja Católica para a promoção da cidadania negra. Se houve alguma assistência, foi por intermédio de práticas assistencialistas e paternalistas que não levavam a nenhuma possibilidade de fato de proporcionar chances de uma inserção mais igualitária na esfera social. Houve, sim, a total ausência de qualquer assistência aos libertos, sendo que a grande maioria se tornaria o exército de reserva do mercado de trabalho dos centros urbanos, no momento em que os esforços na esfera política estavam concentrados no incentivo à imigração maciça.

Segundo Eric Foner, a Reconstrução americana foi um experimento “atordoante”, ainda que tenha sido de curta duração. Não foi um movimento assistencialista, pois havia a preocupação real de dar oportunidade aos libertos de se emanciparem como cidadãos. A intervenção nortista nos Estados sulistas foi breve, mas possibilitou ajuda maciça aos ex-escravos. Durante um breve período, os negros puderam gozar de seus direitos civis e políticos, havendo mesmo representação política negra em vários Estados sulistas. Foi a época da promulgação dos *14th e 15th Amendments*, que estenderam a cidadania política à população negra. O período da Reconstrução permitiu que os negros tivessem uma rápida conquista de seus direitos políticos. Foi um tempo de mudanças radicais e de envolvimento profundo na esfera social: a presença das associações missionárias era uma constante para a fundação de hospitais e escolas, juntamente com os programas do governo radical que intentavam lançar as bases para a emancipação também política da comunidade negra recém-libertada.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> Para um excelente relato do nível de representação dos negros nos Estados sulistas, ver FONER. *A Short History of Reconstruction*, especialmente o capítulo “Blueprints for a Republican South”. Segundo o autor o *Reconstruction Act* de 1867 permitiu que a comunidade negra de talento pudesse finalmente participar da arena política. A representação negra na Carolina do Sul, por exemplo, chegou a ser superior a 600 *legislators*. Ver ainda do mesmo autor *Nada além da liberdade*, quando Foner lembra que os Estados Unidos foram a única sociedade a promover a emancipação política a ex-escravos num curto período.

A Reconstrução não durou mais de uma década e representou, numa extensão do idealismo americano, a tentativa da ala radical do Partido Republicano de promover a cidadania para toda a população negra do sul, pese as inúmeras disputas internas do próprio partido. Contavam para isso com a ajuda da *American Missionary Society* (associação religiosa), do *Freedmen Bureau* (governo federal) e da própria comunidade negra de libertos. Este momento reflete com agudeza o conflito entre duas elites: significava ou a manutenção dos poderes político e econômico de uma elite agrária ou a vitória da pressão nortista para a democratização desses mesmos poderes para a população negra, desprovida de ambos. Ficam ainda evidentes os conflitos de classe que foram surgindo entre os brancos, que estavam refletidos nos conflitos internos do Partido Republicano, pois o radicalismo do Bureau assustou mentes liberais mais conservadoras.

Era, em última análise, o conflito entre sistemas de classes competitivas baseado na modernização oriunda do desenvolvimento da economia nortista capitalista e o sistema de *plantation* que ensejava relações de classe paternalistas e conservadoras.<sup>80</sup>

A nova força política dos republicanos radicais vai empreender a maior intervenção já ousada em uma região do país. O objetivo era trazer os Estados sulistas escravistas para a modernidade, fazendo uma grande revolução nas relações socioeconômicas da região. A emancipação dos escravos e o dismantelamento dos poderes político e econômico dos grandes plantadores seriam apenas o começo. A maior revolução, contudo, não aconteceu: a ideia de emancipar economicamente os ex-escravos estava traduzida na política de aproveitamento das terras desapropriadas dos grandes plantadores, quando a cada família de libertos corresponderia terra e incentivos para sua autonomia (*forty acres and a mule*). Caso essa política tivesse sido implantada, teria havido uma grande revolução nas relações raciais – e de classe – da fechada sociedade de casta sulista. Mas o

---

<sup>80</sup> BLOOM (*Race, Class and the Civil Rights Movement*) faz a análise dos conflitos de classe e relações de poder no período que se seguiu à Guerra Civil. Segundo Bloom, o Partido Republicano tinha conflitos internos sérios que terminaram por debilitar sua intervenção nos Estados sulistas. Ver também MOORE. *As origens sociais da ditadura e da democracia*, p. 139-144, para as diferenças econômicas de dois sistemas diametralmente opostos sob um mesmo governo federal; ou, ainda, CARVALHO. *Estudos Afro-Asiáticos*, para a análise de valores distintos nas duas ordens sociais. FREDRICKSON (*White Supremacy*) analisa as disputas internas do Partido Republicano.

radicalismo não foi suficiente, pois a divisão de terras dos ricos entre libertos pobres era um choque para o sistema sociopolítico do país. Houve, logo após o assassinato de Lincoln, com o hesitante governo de Johnson, uma anistia para os grandes proprietários de terra que conseguiram então recuperar suas propriedades. Foi o início da gradual recuperação política e econômica dos grandes plantadores cuja hegemonia havia sido devastada pela guerra. E os negros perderam nesse momento a chance de se tornarem proprietários e economicamente independentes.

Enquanto os libertos adquiriram poder de representação política, o Freedmen Bureau fez um investimento maciço na área da educação, lançando as sementes para os direitos civis e políticos dos negros americanos. Havia diferenças marcantes entre a *American Missionary Association* e a *American Freedmen's Union Commission*, pois enquanto a primeira tinha a preocupação de “purificar a alma” juntamente com os ganhos da educação formal dos libertos, a segunda (Garrison era seu afiliado) pregava uma educação secular. Mas a A.M.A. era mais forte: tinha mais fundos, mais apoio do *Bureau* e também estabeleceu um número maior de escolas e faculdades, sendo a pioneira na educação superior do negro no Sul, fundando as universidades de Fisk, Atlanta, o Hampton Institute e os Talladega e Tougaloo Colleges.

Mas a reação branca não tardou. Em meio a denúncias de corrupção e por causa da pressão sulista do Partido Democrata – na época o partido de todas as classes de brancos, como o define Bloom – a reação branca, denominada Redenção, se fez presente e passou a advogar sua soberania regional com o slogan *home rule*, cuja tradução política seria “supremacia branca”. Houve, portanto, uma retirada estratégica do Bureau em nome da unidade nacional. O compromisso de 1877 é o marco oficial da retirada das tropas federais dos Estados do Sul. Como lembram Piven e Cloward, “para todos os efeitos práticos, a retirada das tropas federais em 1877 liberou o Sul para restaurar as relações de casta entre negros e brancos.”<sup>81</sup>

E o que se seguiu foi o *disfranchisement* progressivo da população negra, ou seja, houve um fechamento político para a comunidade negra. O

<sup>81</sup> PIVEN; CLOWARD. *Poor People's Movement*, p. 185 (tradução minha). BLOOM (*Race, Class and the Civil Rights Movement*) faz a análise da mudança na estrutura de classe que vai acontecer somente depois da Segunda Guerra Mundial, tornando possível o movimento negro.

fisiologismo passou a ser a palavra de ordem, como por exemplo, o *grandfather clause*, que negava acesso ao voto àqueles cujos avós não haviam votado. Era o fechamento definitivo de direitos políticos para a população negra?<sup>82</sup> Era também o começo da legitimação de práticas segregacionistas que vai avançar pelo século XX, até a década de 50. E vários autores apontam para a importância da decisão da Suprema Corte em *Plessy v. Ferguson* de 1896: ao fazer uma reinterpretação do *14th Amendment*, legitimou a segregação nas escolas do Sul com a concepção do *separate but equal*. O longo caminho da segregação estava finalmente sancionado pelo governo federal e, na virada do século, é concluída a consolidação da supremacia branca. E a elite agrária estaria encarregada de empreender tal tarefa, que ficaria consolidada por várias décadas.<sup>83</sup>

E o que segue a partir da virada do século foi o fechamento total da esfera social mais ampla para a população negra, com um eficiente controle político e uma dominação econômica que deixava pouca margem para a comunidade negra, sem falar na ameaça física de fato com a implementação do terror branco. Foi o início dos linchamentos, da formação da Ku Klux Klan e da sistemática humilhação da população negra, independente de seu status no interior da comunidade segregada. Tudo isso reforçado pela absoluta falta de assistência legal para os desmandos racistas. Os lugares foram aos poucos segregados e placas de *whites only* passaram a fazer parte da paisagem do Sul. A supremacia branca somente voltaria a ser questionada, ainda que de maneira incipiente, a partir de meados da década de 30 com a urbanização que se iniciava na região.<sup>84</sup>

<sup>82</sup> McADAM (*Political Process and the Development of Black Insurgency*) mostra números impressionantes: em 1896, 130.344 negros estavam registrados para votar na Louisiana. Em 1900 esse número já caíra para aproximadamente 5.000, e em 1916, para 1.772. Para um excelente estudo do fechamento político aos negros e a capitulação ao racismo, ver WOODWARD. *The Strange Career of Jim Crow*, especialmente os capítulos III e IV.

<sup>83</sup> WOODWARD (*The Strange Career of Jim Crow*); BLOOM (*Race, Class and the Civil Rights Movement*); e FREDRICKSON (*White Supremacy*); DAVIS (*Slavery and Human Progress*), dentre outros, também apontam esse momento como o divisor de águas para o gradual fechamento da esfera pública para os negros, processo iniciado em 1877. A partir daí, até a década de 20, há a implementação de leis segregacionistas em todos os Estados sulistas.

<sup>84</sup> Ver BAKER. *Following the Color Line*, para o contraste entre a ordem aristocrática do Sul e a democracia do Norte. Faz uma análise do *disfranchisement* nos Estados sulistas: começando com o Estado de Mississippi em 1890 e terminando com Oklahoma em 1910,

Portanto, o Sul retrata o fracasso das tentativas nortistas de implementar um sistema baseado no ideário de igualdade da Constituição americana. Os princípios de igualdade, liberdade e de perseguição de felicidade prescritos na Constituição não eram assim tão “evidentes” para os negros. O que se viu logo após a primeira tentativa de promover a cidadania dos libertos foi a reação branca motivada por um racismo explícito, momento que se deu um total fechamento de chances de vida, baseado em um único critério – a cor. A sociedade de iguais era então aplicadas a um grupo específico, no que se constituiu uma *herrenvolk democracy*, como a definiu Van der Bergher.<sup>85</sup>

Assim sendo, quando Turner defende que a modernização democrática ampliou as fronteiras da sociedade civil, adotando a cidadania numa base universal, está excluindo um imenso contingente da população que ficou à margem da sociedade civil em formação – a população negra. Ficou patente a contradição básica na preservação de uma ordem social fechada nos estados sulistas, onde continuou prevalecendo um sistema de castas e onde a cidadania era pensada para um grupo específico. Essa “permissão para odiar”, como coloca Woodward, vinha, portanto, de muitas fontes: dos próprios negros, que propuseram através de um dos seus líderes conservadores, Booker T. Washington, sua retirada da vida política em 1895 com o “Compromisso de Atlanta”; da Suprema Corte, que sancionara a segregação racial; dos liberais nortistas, que queriam se conciliar com o Sul; dos conservadores sulistas, que abandonaram suas posturas paternalistas no momento em que perderam os antigos mecanismos de dominação e o negro “já não sabia qual era o seu lugar”. Era necessário, portanto, o que Myrdal apropriadamente chamou de “dogma racial” para que o *mainstream* pudesse justificar tamanha violação ao seu credo de sociedade igualitária e democrática. O preconceito racial seria, nesse sentido, funcional e uma defesa para o credo liberal americano. Afinal, os negros eram inferiores e, portanto, poderiam ser segregados ou discriminados.

---

oito Estados sulistas introduziram a alfabetização e a propriedade como condições para a habilitação ao voto.

<sup>85</sup> Em *Race and Racism*, Van den Bergher considera três fatos para a origem do racismo na cultura ocidental: escravidão, pensamento darwinista do final do século passado e o próprio pensamento iluminista que geraria a dicotomia entre civilizados e bárbaros. *Herrenvolk society* é a democracia dos senhores, negando humanidade aos grupos oprimidos. (p. 13-16).

Por outro lado, essas práticas segregacionistas trouxeram resultados inesperados para a formação de uma identidade coletiva negra. Concomitante ao processo de segregação dos negros houve o início da formação da comunidade negra, tornando a Igreja o espaço social mais importante para que essa comunidade começasse a sedimentar seus laços. E as “sementes” da Reconstrução, de que fala Foner, iriam requerer um tempo ideal de maturação para que essa identidade atingisse a densidade necessária para o surgimento do movimento social da década de 50. Antes, porém, era necessário que os negros percebessem que o ideário de igualdade e liberdade do contexto mais amplo não lhes seria facilitado com simples batalhas legais, como propunha a NAACP, nem com a crença conservadora de Booker T. Washington, que incentivava os negros a mostrarem seu valor para serem aceitos na sociedade branca numa crença na meritocracia que não valia para a comunidade negra. De qualquer modo, o período do pós-guerra, especialmente o da Reconstrução, foi o início da longa marcha para a liberdade da comunidade negra e foi mesmo fundamental para o estabelecimento dos alicerces de uma comunidade negra independente. Como coloca Foner, as instituições negras centralizadas na família e na Igreja foram consolidadas e liberadas da supervisão branca, lançando as bases da comunidade negra.

Comparado com o período pós-abolicionista brasileiro, o contraste não pode ser mais marcante. Não houve uma “reconstrução” para os libertos brasileiros e o que se verificou logo após a Abolição foi o seu abandono institucionalizado. Não houve qualquer programa que possibilitasse a inserção da população negra na sociedade. Não houve, enfim, um “Norte” que resgatasse a cidadania reprimida por séculos de escravidão. Muito pelo contrário, os negros foram deliberadamente marginalizados por força de uma política imigratória planejada, impulsionada por fortes motivações racistas e pela manutenção da repressão da força de trabalho. Era o ideal de branqueamento que predominava na virada do século na política de incentivo à miscigenação com os novos imigrantes. Pensava-se que a sociedade brasileira poderia ficar completamente branca em três gerações.<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> Para excelentes análises da “solução brasileira” do branqueamento ver AZEVEDO. *Onda negra, medo branco – o negro no imaginário das elites*; ou ainda SKIDMORE. *Preto no branco*. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro, especialmente os capítulos V e VII,



Os libertos tampouco receberam ajuda dos ex-abolicionistas, pois esses formavam um grupo heterogêneo mais preocupado com as profundas transformações pelas quais passava a política brasileira com o final da Monarquia. Era também o caso da Igreja Católica que passava por mudanças estruturais e concentrava seus esforços na sua sobrevivência institucional, no momento em que houve a separação entre Igreja e Estado. E exatamente por não haver o preconceito racial explícito, como visto no cenário americano, os negros brasileiros se tornaram mais vulneráveis à ambiguidade das relações inter-raciais, não sendo necessária a criação de qualquer dogma racial. Assim, por não haver “visibilidade da discriminação racial”, nas palavras de Hasenbalg, e por haver uma mobilidade relativa para mulatos, especialmente os que tinham êxito no *passing*, a identidade que foi construída na comunidade negra americana não pôde ser realizada no Brasil. E o que se verificou foi a reificação da condição de escravo, uma vez que o argumento usado pela ideologia dominante da época era sua incapacidade natural de se adequar à modernização pretendida para o modelo nacional da república que nascia. Trocando em miúdos, a culpa era das vítimas. Por conseguinte, em condições tão adversas, apenas alguns poucos logravam transpor essa barreira de controle racial e quebrar dessa maneira a profecia autorealizada da inferioridade racial. E eram esses poucos que passavam a ser extremamente úteis na alimentação necessária do mito da democracia racial.<sup>87</sup>

---

nos quais o autor revê as teorias predominantes no período pós-abolição. Célia Azevedo ressalta que, no pensamento corrente de 1923, a escravidão seria responsável pela indolência e má educação de todos os brasileiros. Cf. F.H.Cardoso que analisa a situação dos ex-escravos quando se viram na contingência de se tornarem o *lumpen* no momento de sua liberdade.

<sup>87</sup> Ver COSTA. *Da Monarquia à República*: momentos decisivos, que mostra como esses “negros de alma branca” tinham de pagar um preço por sua mobilidade e assumir a percepção branca do problema racial. Tinham de fingir que eram brancos. Para o mito da democracia racial, ver ainda Hasenbalg que aponta para o ciclo de desvantagens acumulativas dos não brancos, ou Andrews que vê a democracia racial como a “pedra angular do aparato ideológico com o qual a elite conservadora brasileira buscou reter e justificar seu controle social sobre a sociedade”. Cf. Degler que pensa essa questão como a “saída de emergência” e mostra como vai dificultar, não apenas a possível articulação de demandas de direitos por parte da população negra, como também explica a inexistência de políticas públicas no sentido de promoção de melhoria da qualidade de vida. Afinal, não havia racismo...

Mas antes que eu não resista à tentação de enveredar pelo caminho fascinante da análise comparativa das relações raciais entre Estados Unidos e Brasil, cabe fazer uma pergunta que é mais procedente nessa discussão: qual foi o papel da Igreja nesse período de transformação? E, mais uma vez, pode-se fazer uma sociologia da falta. Diferentemente dos Estados Unidos, não há registro de nenhuma associação religiosa católica que tivesse sido criada para ajudar os ex-escravos na conquista de sua cidadania. Tampouco há registro de escolas religiosas que tivessem sido fundadas para a promoção da educação dos negros. Nessa época a Igreja passava por um profundo processo de romanização, momento em que a Santa Sé viabilizou o fortalecimento do corpo eclesiástico no Brasil e a preocupação da hierarquia eclesiástica era com o fortalecimento de sua esfera de influência e com o preparo do próprio clero.<sup>88</sup>

E nada melhor para ilustrar os valores religiosos que predominavam na virada do século do que a Pastoral Coletiva de 1915 dos Arcebispos e Bispos das Províncias meridionais do Brasil. Era um longo documento de seis títulos, que Ribeiro de Oliveira considera a primeira “Constituição eclesiástica”, na qual sobressai a preocupação da hierarquia eclesiástica de estabelecer normas sobre a fé (e sua propagação nas escolas católicas), além de prescrições sobre o culto religioso, a disciplina do clero (ênfase na obediência à hierarquia eclesiástica), e costumes do povo (normas de conduta a serem difundidas entre os fiéis). Segundo ainda Oliveira, o que predomina nessas instruções é a “ética do dever”, que traz como valores a serem ressaltados a submissão, resignação e a obediência. É o que fica bem ilustrado com o artigo 1470 da Pastoral Coletiva.

Induzam os fiéis a amar o próprio Estado e a condição em que nasceram, e a não desprezar a vida modesta e trabalhosa em que a providência os colocou, mostrando-lhes como modelo a Sagrada Família de Nazaré, a fim de que cada um aprenda a sofrer

---

<sup>88</sup> Ver *Religião e dominação de classe*: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil, para a descrição das novas festas religiosas. Segundo Pedro Ribeiro de Oliveira, o apoio da Santa Sé não se restringia a modelos religiosos a serem seguidos pelos bispos brasileiros. Houve também um aumento extraordinário de congregações religiosas, com a criação de novas dioceses: enquanto em 1889 havia apenas uma arquidiocese e 11 dioceses, em 1910 já chegara a 30 e em 1930 eram 88 (p. 293). Houve ainda a fundação de associações com finalidade assistencialista, como as Conferências Vicentinas. Ver ainda Dela Cava para a expansão do processo de romanização e conflitos com práticas tradicionais populares.

cristãmente nesta vida, à espera da felicidade na futura. E persuadam aos fiéis que é próprio dos cristãos que são verdadeiros amigos e seguidores de Jesus Cristo, sofrer neste mundo e ser perseguidos por seu amor.<sup>89</sup>

Portanto, predominavam ainda os mesmos valores que sempre configuraram a visão de mundo do catolicismo ibérico, continuando a ser perfeita ilustração do tipo ideal católico: o “sofrer cristãmente” enfatizava valores que se traduziam na conformidade com as condições sociais, ainda que as mais adversas, pois a felicidade era alcançada na vida futura. Nessa visão de mundo não cabia lugar para a concepção de igualdade ou liberdade que os cristãos deviam buscar como seres humanos, mas sim, os deveres para com a esfera religiosa. Pode-se perceber ainda que a Igreja continuava arvorando para si a função de reforço nas relações desiguais da sociedade brasileira. O que prevalecia era a ética do dever para a manutenção harmoniosa do todo orgânico. Esse era o verdadeiro direito cristão.

Mas é justamente nesse período, quando a Igreja já não é mais a religião de Estado, é que a esfera religiosa vai alcançar força nova, pois empreende uma ação deliberada para ser a alavanca para a formação da elite intelectual da época. E quem teve ação protagônica nessa orientação foi D. Leme. E ele quem vai levantar a bandeira da necessidade da educação católica para a sociedade brasileira. Ainda em 1916, quando é nomeado Arcebispo de Olinda, D. Leme escreve uma Carta Pastoral de saudação que vai se tornar um “marco doutrinário na história da Igreja no Brasil”, como a define Casali, pois os pontos principais da restauração Católica já estão enunciados nessa carta, a saber: a) organização da Ação Católica; b) luta pela defesa do ensino religioso a ser garantido pela Constituição; e c) criação de escolas católicas, especialmente universidades.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> apud OLIVEIRA. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*, p. 303. Oliveira faz uma análise excelente das prescrições da Pastoral Coletiva, que incluem ainda os deveres da família na sua formação religiosa até os deveres dos patrões e operários (estes últimos são instados a não fazer greve); “ética do dever de estado” seria a necessidade de os fiéis aceitarem as condições inerentes ao seu estado.

<sup>90</sup> CASALI (*Elite intelectual e restauração da Igreja*) descreve a ação de D. Leme nas três primeiras décadas do século XX. Werneck Vianna, em *Liberalismo e sindicalismo no Brasil*, analisa a “práxis católica do poder indireto”.

Dessa forma, é consolidada, durante a República Velha, uma nova atuação da Igreja Católica no Brasil, com um aumento considerável de participação do clero nas escolas católicas voltadas para a educação da elite brasileira. Estão de volta, com força renovada, as ordens regulares, principalmente os jesuítas e beneditinos, que chegam para fundar seus colégios. Os anos 20 mostram ainda outro novo impulso, impulso inspirado na mais pura tradição católica, quando são criados o Centro D. Vital, com direção do conservador Jackson de Figueiredo, e a revista *A Ordem* para propagar as ideias católicas. Como lembra bem Schwartzman, “(...) o novo catolicismo militante vai buscar o que havia de radicalmente mais conservador e ultramontano no pensamento da Igreja: a defesa da ordem, da hierarquia da autoridade religiosa, da educação guiada pelos princípios religiosos e controlada pela autoridade eclesiástica (...)”<sup>91</sup>

Para o que interessa na nossa argumentação, percebe-se que este ainda não foi o momento de uma nova orientação na Igreja Católica. A hierarquia católica lutava por uma nova esfera de influência e por um maior campo político de atuação, sem que representasse ameaça ao conservadorismo do contexto mais amplo, pois advogava os mesmos valores religiosos de sempre. Vale dizer, mantinha a mesma “alergia” às ideias liberais e às “perigosas” concepções de direitos individuais, que ameaçavam a organicidade de sua concepção religiosa. A hierarquia eclesiástica tinha, acima de tudo, grande preocupação com seu fortalecimento institucional. E foi o que aconteceu: foi preciso que a Igreja se separasse do Estado para que adquirisse nova força de atuação na esfera social republicana. Essa força ficou evidente quando, em 1934, Alceu de Amoroso Lima, então presidente do Centro D. Vital, propôs ao então Ministro Capanema que a educação pública nacional fosse de orientação católica, concretizando, assim, o antigo sonho de D. Leme.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> SCHWARTZMAN. *Religião e Sociedade*, p. 116. O autor mostra a importância desse período para a Igreja, na “busca de um papel político mais claro e significativo do que aquele a que a Constituição Republicana lhe destinara”.

<sup>92</sup> Schwartzman ainda ressalta que a questão educacional tinha duas tendências no meio da intelectualidade da nova ordem política republicana (que se encontrava marginalizada em detrimento das oligarquias dos grandes estados): a) há, como visto anteriormente, uma direção católica poderosa com a ação da hierarquia eclesiástica; e b) uma tendência laica, com a “educação nova”, com representantes como Fernando de Azevedo e Anísio Teixeira, defensores da modernização e racionalização da educação brasileira.

A abertura do catolicismo brasileiro para a modernidade ainda levaria algumas décadas para ser concretizada. Até a Segunda Guerra Mundial, a Igreja estava preocupada com os alicerces da sua influência junto à elite brasileira, sendo seu projeto educacional extremamente conservador. Mas era um projeto de enorme impacto sobre a sociedade brasileira, e que ia além da administração das inúmeras escolas católicas que surgiam em todo o país. Esse novo impulso foi, portanto, direcionado para a formação da elite intelectual brasileira. Quanto aos libertos, não podiam contar com nenhuma ajuda de recuperação de cidadania via esfera religiosa. Sua condição extremamente precária se encaixava com a desigualdade naturalizada inculcada pela Igreja Católica como um todo, e qualquer ajuda mais sistemática para uma real emancipação da população negra não cabia no quadro de intenções do clero da época.

Não foi, portanto, na República Velha que a Igreja iria ter condições de promover qualquer impacto para a abertura da esfera social brasileira. Novos grupos foram incorporados, mas foram mantidas as relações sociais fechadas durante todo o período. A afinidade eletiva entre religião e política era um fato, mas continuava numa chave conservadora e restrita ao grupo hegemônico. E a mesma esfera de influência é mantida depois de 1930, quando fica evidenciada a “notável capacidade de mudar conservando, que caracteriza o processo histórico brasileiro”, como define Elisa Reis. Na relação entre a religião e a política, nada mais ilustrativa para essa influência do que a instrução na Constituição de 34 que tornava o catolicismo religião oficial do Estado. Era o coroamento dos esforços de D. Leme<sup>93</sup>.

No que se refere à construção da cidadania brasileira, esta foi uma época-chave para a confirmação das relações sociais autoritárias e conservadoras que se mantinham com a manutenção do fechamento da esfera social. E a visão de mundo católica, com sua ênfase na hierarquia, na obediência e no seu discurso da necessidade de se preservar a ordem social, ajustava-se como uma luva no quadro que se consolidava. Era enfatizada a organicidade da sociedade como um todo e a esfera religiosa, cuja visão de

---

<sup>93</sup> Não é o lugar para a análise da manutenção da repressão da força de trabalho na República. Ver os estudos de VELHO. *Capitalismo autoritário e campesinato*; MARTINS. *O cativo da terra*; e LEAL. *Coronelismo, enxada e voto*. Para a relação de Getúlio com a hierarquia eclesástica, ver SCHVVARTZMAN. *Religião e Sociedade*; ou ainda CASALI. *Elite intelectual e restauração da Igreja*.

mundo prezava exatamente a necessidade de obediência à hierarquia, seria uma esfera importante para o reforço das “desgarantias das liberdades privadas”, como diria Oliveira Vianna. Mantém-se, assim, a esfera pública apropriada por poucos nas relações sociais que estavam sendo engendradas com a República. Houve, é certo, o início de um catolicismo brasileiro mais humanizado que vai se firmar a partir da década de 30, principalmente com Alceu de Amoroso Lima, quando assume a direção da revista *A Ordem*, e torna-se o presidente da Ação Católica brasileira fundada na década de 30. Mas não era ainda o momento de nenhuma proposição de transformação social. Isso só aconteceria a partir da década de 50.