

Espaços de secularização no século XIX: a atuação da maçonaria no Brasil e no Uruguai

ELIANE LUCIA COLUSSI*

Resumo: Neste artigo procuro analisar a influência da maçonaria no processo de secularização no Brasil e no Uruguai, durante o século XIX. Para tanto, busco estabelecer um quadro comparativo e de conexões entre as duas realidades históricas distintas, num período em que se construíram os Estados nacionais latino-americanos e que se acelerou e se consolidou a separação entre Estado e Igreja.

Abstract: In this article, I aim to analyze the influence of the freemasonry in the secularization process in Brazil and Uruguay, during the 19th century. In this sense, I try to establish a comparative and connection board between the two distinct historical realities, in a period in which national Latin American States were built and in which the separation of State and Church was accelerated and consolidated.

Palavras-chave: Secularização. Maçonaria. Catolicismo.

Key words: Secularization. Freemasonry. Catholicism.

Introdução

A maçonaria internacional foi uma instituição decisiva no processo de secularização/laicização dos Estados no período dos séculos XVIII e XIX. A instituição canalizou suas ações e mobilizou seus filiados numa luta aberta, sistemática e cotidiana contra a Igreja Católica e suas retrógradas e obscuras influências. Não há dúvida de que a ordem maçônica cumpriu um importante papel na história política e cultural do mundo moderno e contemporâneo. Na Europa, desde meados do século XVIII, as lojas maçônicas se constituíram num espaço de sociabilidade para

* Professora da Universidade de Passo Fundo, Rio Grande do Sul.
E.mail: colussi@upf.tche.br

negociantes, banqueiros, coletores de impostos, homens de negócios e até mesmo para filósofos. Esses grupos heterogêneos, com muito poder econômico ou espiritual, no caso dos filósofos, não encontravam espaço suficiente nas instituições do Estado absolutista.¹

O extraordinário e rápido crescimento quantitativo das lojas maçônicas, fenômeno primeiramente europeu, depois mundial, foi resultado da adesão dos novos grupos sociais e dos muitos significados que as lojas maçônicas construíram em torno de si. Nesse sentido, Reinhart Koselleck dá destaque para o sigilo e o segredo como fator de atração à maçonaria. Segundo o autor, "o mistério das lojas estava, qualquer que fosse seu conteúdo, no nimbo que irradiava. O segredo continha a promessa de tomar parte numa vida nova, melhor e até então desconhecida".²

O mesmo fenômeno pode ser observado quando da instalação da ordem maçônica na América portuguesa e espanhola. A instituição nasceu juntamente com os processos de emancipação política latino-americanas. Dessa forma, considero que, de forma geral, a adesão das elites locais ao ideário iluminista e liberal foi anterior ao engajamento maçônico. Neste ponto é bom que se destaque que, no caso das áreas colônias na América Latina, houve uma influência muito maior da corrente maçônica francesa, mais política e radical, do que a inglesa, mais moral e humanitária.³ Obviamente, no caso dos maçons latino-americanos, o anticolonialismo foi uma idéia central agregada a todas aquelas que compunham os "abomináveis princípios franceses".

Pretendo desenvolver uma análise comparativa de duas diferentes realidades nacionais, tendo como ponto de partida uma instituição de abrangência internacional, que atuou fortemente e que apresentou conexões em diversos momentos e espaços, muito além das fronteiras. A pergunta que impulsionou o estudo se resume em "por que comparar?" A resposta me foi indicada por Heinz-Gerhard Haupt, em texto bastante conhecido, que afirma: "estudos partindo de uma problemática comum podem analisar estruturas, processos e mentalidades em duas ou mais sociedades, seja para acentuar diferenças, seja para encontrar analogias, de qualquer maneira, para ampliar a base documentária e propor

¹ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 1999, p. 57-60.

² Idem, p. 68.

³ FERRER BENIMELI, Jose Antonio. *La masonería actual*. Sandanyola, Barcelona: Editora AHR, 1977, p. 126-127.

uma interpretação das evoluções baseada no conhecimento de realidades sociais, econômicas e políticas diferentes.⁴

Em suma, o estudo comparativo deverá evidenciar como se formaram os modelos e os conteúdos da cultura política construídos nos dois países. À primeira vista, as semelhanças nos dois casos foram maiores do que as diferenças. O processo de recepção e difusão do ideário liberal e cientificista; a presença da maçonaria, com posicionamentos próximos, e abrangendo espaços de sociabilidades das elites locais; a influência das lojas maçônicas especialmente as do campo das idéias foi, de forma geral muito semelhante. Importante foi a defesa da secularização dos Estados e o anticlericalismo aberto comum aos segmentos liberais e maçônicos nos dois países. Por outro lado, os aspectos reveladores das especificidades de cada país estiveram relacionados, nas diferentes realidades socioeconômicas, nas opções políticas, nas identidades culturais, entre outros.

Em termos práticos, a maçonaria no Brasil, na maior parte do século XIX, teve uma atuação muito forte no campo da política parlamentar e de propaganda do anticlericalismo por meio da imprensa. Ela teve dificuldades de criar instituições duradouras e de abrangência nacional devido, entre outras coisas, à grande extensão do território e às rivalidades maçônicas, uma constante na história da instituição no Brasil. A sua luta pela secularização do Estado brasileiro somente se concretizou, na maioria das reivindicações, com a proclamação da República, em 1889. Iniciativas como a criação de um partido católico e de uma rede de escolas maçônicas foram, via de regra, infrutíferas ou insuficientes.

No Uruguai, os esforços maçônicos rapidamente conseguiram fundar instituições culturais que indicavam a questão da educação como prioridade na luta pela secularização da república uruguaia. Assim, propaganda, ações parlamentares, divulgação de panfletos, livros, foram amplamente utilizadas para viabilizar o projeto de reforma da escola uruguaia e a defesa intransigente do ensino científico ou racional, assim como algumas conquistas na questão da obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas. No caso uruguaio, a pequena dimensão do seu território e a importância de Montevideu como centro irradiador do maçonismo, facilitou as vitórias alcançadas.

⁴ HAUPT, Heinz-Gerhard. O lento surgimento de uma história comparada. In: BOUTIER, Jean & JULIA, Dominique. *Passados recompostos: campos e canteiros da história*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Ed. FGV, 1998, p. 211.

Os maçons e a atuação política

A chegada do movimento maçônico à América colonial ocorreu no alvorecer do século XIX, período de acirramento da crise do sistema colonial, assim como do crescimento dos movimentos emancipacionistas. Naquele contexto, é difícil imaginar uma atuação maçônica distante ou neutra em relação a acontecimentos fundamentais na construção dos futuros estados americanos. Defendo a tese de que os maçons latino-americanos foram políticos, mesmo que a maçonaria se alegasse, formalmente, não ser política. Nesse ponto, a maioria dos textos legais e jurídicos da ordem maçônica dá conta de que a instituição não orienta politicamente seus filiados e que aceita homens de boa índole, independente da sua filiação política ou partidária. Em termos práticos, no contexto em questão, a maior parte dos pedreiros-livres atuava com posicionamentos abertamente liberais e cientificistas.

No caso do Brasil, as lojas maçônicas se transformaram em verdadeiros partidos políticos, na fase inicial de sua instalação. Na ausência de espaços específicos da prática e da luta política institucional, as lojas disponibilizaram seus templos como local para as articulações, disputas e decisões entre as facções emancipacionistas. É bem verdade que, bem antes do século XIX, há notícias da presença de maçons em algumas regiões do Brasil. Eram, via de regra, estudantes *iniciados* durante sua permanência na Europa e que, retornando ao Brasil, passaram a ser divulgadores do liberalismo e do maçomismo. Quando se intensificou o processo de independência do Brasil, no início do século XIX, a maçonaria passou a se constituir num dos principais espaços de *sociabilidade* e de articulação política na defesa dos interesses de uma parte da elite brasileira.⁵

Quanto ao Uruguai, a maçonaria se instalou naquele território quase três décadas depois de ter chegado ao Brasil. O aspecto tardio da introdução da ordem maçônica no Uruguai esteve provavelmente relacionado à instabilidade político-militar e às dificuldades da conquista da autonomia da então Província Cisplatina. O fato de ter sido território muito disputado desde a época colonial, situação que perdurou até as primeiras décadas do século XIX, marcou em muito a vida política naquela região. Para ter

⁵ Sobre a história da maçonaria brasileira, ver: BARATA, Alexandre M. *Luzes e sombras: a ação da maçonaria brasileira (1870-1910)*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1999; COLUSSI, Eliane Lucia. *A maçonaria brasileira no século XIX*. São Paulo: Saraiva, 2002; COLUSSI, Eliane Lucia. *A maçonaria gaúcha no século XIX*. 3. ed. Passo Fundo: Ediupf, 2003.

uma idéia da instabilidade política, é bom lembrar que a partir de 1811 teve início uma série de intervenções militares portuguesas, depois brasileiras, na Banda Oriental. Momento importante no processo ocorreu em 1817, quando as tropas portuguesas tomaram a cidade de Montevidéu e o atual Uruguai foi incorporado ao Reino do Brasil, com o nome de Província Cisplatina.

Nos anos seguintes, um conjunto de rebeliões eclodiu na Província Cisplatina. Os movimentos políticos dos rebeldes tinham por objetivo pôr fim ao domínio brasileiro na região. O desfecho dessas rebeliões ocorreu em 1825, quando se proclamou a independência Cisplatina. Em outubro de 1825, aproveitando-se da nova situação, a cidade de Bueno Aires anexou a região da Cisplatina às Províncias Unidas da Prata.⁶ Foi neste contexto de instabilidade e de anarquia político-administrativa que, em 1827, se instalou o primeiro núcleo maçônico no Uruguai. Por iniciativa de um grupo de maçons franceses residentes em Montevidéu, fundou-se uma loja não regular naquela cidade.

Contudo, somente em 1842 é que a primeira loja regular foi instalada, subordinada ao Grande Oriente da França, com o nome de *Le amis de la patrie*. A mesma loja se instalou sob a obediência do Grande Oriente do Brasil no início da década de 1850, potência que comandou a maçonaria uruguaia por muitos anos.⁷ A fundação do Grande Oriente da República do Uruguai, em julho de 1856, tendo como sede principal a cidade de Montevidéu, obteve uma grande adesão de maçons que pertenciam a lojas maçônicas dispersas e subordinadas a diferentes potências.⁸

Neste ponto, saliento que o relacionamento entre o Grande Oriente do Brasil e a maçonaria uruguaia ficou marcado pelo período de subordinação dos poderes maçônicos. Essa questão trouxe problemas posteriores à organização maçônica uruguaia que procurou, por um longo tempo, recuperar ou até mesmo construir sua autonomia. Um exemplo dessa situação ocorreu em 1873, quando o Grande Oriente e Supremo Conselho do Uruguai autorizou um membro a tratar da convocação de um congresso maçônico em

⁶ Em dezembro de 1825, o Brasil declarou guerra à Argentina; a guerra civil durou até o ano de 1828, quando foi estabelecido o Tratado de Paz entre Brasil e Argentina.

⁷ Sobre a presença maçônica no processo de independência das colônias espanholas, uma leitura importante é: FERNANDEZ CABRELLI, Alfonso. *La francmasonería en la independencia de hispanoamerica*. Montevidéu: Zabala, 1988.

⁸ VAILLANT, Adolfo. Una historia de la masonería en la República Oriental del Uruguay. *Hoy es historia, revista bimestral de historia nacional e ibero-americana*. Montevidéu, n. 2, 1984, p. 39.

Londres, Paris ou Nova York para “modificar ou simplificar os trabalhos, vistos os progressos do século; e estabelecer leis que possam evitar as invasões feitas por certos corpos maçônicos nas jurisdições de outros”.⁹

Retornando à questão da ação política maçônica, apesar de toda a mobilização da ordem maçônica na primeira parte do século XIX, tanto no Brasil quanto no Uruguai, ela não obteve, efetivamente, progressos mais consistentes. As disputas internas, os rompimentos, a criação de diversos e concorrentes poderes maçônicos, a ausência de rigidez quanto aos rituais, a existência de poucos livros e manuais doutrinários e administrativos com tradução dos originais quase sempre franceses, dificultavam o crescimento e a adesão dogmática à ordem maçônica.

O progresso e o prestígio vieram, com muito impacto, somente na segunda metade do século XIX. Foi aí que a instituição maçônica se consolidou e se expandiu, tanto da perspectiva quantitativa como qualitativa se estendendo pelos territórios nacionais. Nesse momento é que os posicionamentos liberais e anticlericais cresceram em termos de adesão dos segmentos políticos e intelectuais nos dois países. A luta pela secularização dos Estados brasileiro e uruguaio foi prioridade maçônica e se estendeu até as primeiras décadas do século XX.

Os maçons e a ação no campo cultural: o anticlericalismo

Foi então, na segunda metade do século XIX, que se assistiu a um embate violento na disputa de dois projetos no campo das idéias. O projeto liberal e cientificista, do qual os maiores divulgadores foram os maçons, e o projeto católico-conservador, defendido pelos setores católicos, especialmente os padres da Companhia de Jesus. Foi nesse contexto que a maçonaria cresceu no âmbito internacional, assim como na América Latina. De um lado, as orientações papais e as bulas de orientação contra liberais, maçons, carbonários, e de outro, os intelectuais, a imprensa, os políticos que no parlamento divulgavam o anticlericalismo e seus malefícios.

Qual era, afinal, o conteúdo do projeto da secularização? Destaco que eram questões importantíssimas na vida cotidiana dos dois países. Não era apenas a defesa da separação entre Estado e Igreja no seu aspecto formal. Por exemplo, era a defesa da

⁹ *Boletim do Grande Oriente do Brasil*. Rio de Janeiro, n. 11, 1873, p. 817.

implantação do registro civil de nascimento e óbito; do casamento civil obrigatório; da secularização dos cemitérios, da liberdade plena de religião com seu culto externo e público. No Brasil, a questão passaria necessariamente pelo questionamento sobre a legislação do padroado e da placitação, pontos importantes da monarquia.

As palavras de ordem se canalizavam em direção ao anticlericalismo. Um bom exemplo das lutas anticlericais contra a ingerência católica sobre a vida social esteve relacionada à luta pela secularização dos cemitérios. No Brasil, em termos legais, em 1828, a legislação já previa a criação de cemitérios municipais construídos com fundos públicos. A força da pressão católica adiou em praticamente todo o Brasil a efetiva secularização. Assim, somente na década de 1870 o problema caminhava para a sua solução, isto é, a obrigatoriedade da criação de cemitérios públicos municipais, de preferência em regiões mais afastadas dos centros urbanos.

Durante esse período, os setores liberais, e entre eles maçons, protestantes, judeus e ateus defendiam a secularização dos cemitérios; de outro lado, a Igreja Católica pretendia manter a jurisdição que lhes garantia o monopólio da administração dos cemitérios, um dos privilégios garantidos pela carta de 1824. O que parecia uma polêmica circunscrita ao campo jurídico e das idéias, revelava um cotidiano complexo e desigual em termos sociais. As diversas negativas de sepultamento a que estavam sujeitos os homens que publicamente enfrentavam a Igreja Católica eram sempre uma ameaça.

Um dos casos denunciados pela imprensa maçônica no Brasil é o que segue: um fato ocorrido em 1875, na cidade de Manaus, quando um "audaz e petulante Jesuíta", o padre José Manoel dos Santos Pereira, teria protagonizado um fato grave, um verdadeiro "escândalo".¹⁰ O escândalo teria ocorrido quando do falecimento do Sr. Carlos Fleury, que "depois de reclamar o auxílio da religião de Jesus Cristo e lhe ser negado sob pretexto de pertencer o enfermo à Sublime e Respeitável Ordem maçônica". Consta que o padre, após officiar o enterro, como era obrigado por lei, negou-se a acompanhar o cadáver até o cemitério, "furtando-se, portanto, do seu dever de pároco e empregado público, só porque a Augusta Loja Capitular Esperança e Porvir era ali representada por seus membros". O padre teria proferido também palavras ofensivas à maçonaria numa franca atitude de confronto.¹¹ A recusa formal de acompanhar o cadáver

¹⁰ Os últimos Paroquismos dos Jesuítas. *Boletim do Grande Oriente do Brasil*, Rio de Janeiro: Editora, n. 3, 1875, p. 225.

¹¹ Idem, p. 225.

teria gerado um clima de indignação entre os presentes no local, estando entre eles um número expressivo importantes autoridades da província.

Essa situação de confronto foi, com muita frequência, descrita nas páginas da imprensa maçônica e profana. Os argumentos, que, via de regra, eram utilizados na campanha anticlerical e na defesa da separação Estado/Igreja também apareceu no episódio descrito acima. O jornal mencionou repetidas vezes o fato do padre ser empregado público, pago pelo Estado, portanto, funcionário subvencionado. Além disso, "Carlos Fleury era Maçom e Católico, não quis se sujeitar ao capricho do vigário abjurando a maçonaria, mas morreu abraçado ao crucificado, penitente, limpo de pecado, porque ele o dizia: 'àquele eu me confessarei e ele dará a absolvição dos meus pecados; sou católico e como tal Deus bem sabe que eu morro'".¹²

Também no Uruguai, a maçonaria se mobilizou na campanha para tirar da Igreja Católica a tutela sobre os cemitérios. Nessa questão, assim como no caso brasileiro, a presença dos jesuítas era denunciada. Segundo Nahum, "el primer choque con la Iglesia se produjo porque a raíz de un incidente particular, el Gobierno decretó la secularización de los cementerios. Esto hizo que se iniciara una polémica muy forte entre los partidarios y los opositores de dicha medida. Los católicos liberales que conformaban la masonería, se opusieron con fuerza al sector ortodoxo del catolicismo, respaldado por los jesuitas."¹³

A luta anticlerical protagonizada pela maçonaria teve no Brasil seu momento mais importante durante a eclosão da questão religiosa, entre 1872 a 1875. O famoso episódio foi, sem dúvida, o momento de maior visibilidade nas disputas entre maçonaria e Igreja católica no Brasil. O conflito entre os bispos brasileiros, o poder monárquico e a maçonaria teve origem nas condenações do papa Pio IX (1846-1879) ao liberalismo e, particularmente, à maçonaria. O papa pretendia contrapor-se às vitórias liberais e ao crescente processo de laicização da sociedade em escala mundial.¹⁴

¹² Idem, p. 226.

¹³ NAHUM, Benjamín. *Manual de Historia del Uruguay (1830-1903)*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1994, p. 129-130.

¹⁴ Cf. BARROS, Roque Spencer Maciel. A questão religiosa. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *História geral da civilização brasileira*. São Paulo: Difel, 1985, vol. 6, p. 338-365.

A luta pela secularização do ensino: uma prioridade internacional

As elites políticas e intelectuais no Brasil e no Uruguai aprofundaram seus posicionamentos anticlericais no desenrolar da segunda metade do século XIX. Muito cedo esse posicionamento elegeu a educação e o ensino como estratégico no combate à Igreja Católica. As estratégias e ações da maçonaria iam desde a intervenção no parlamento, campanhas via imprensa, organização de conferências, montagem de bibliotecas populares, fundação de escolas e supressão do ensino religioso como obrigatório. Aos olhos dos maçons, todas essas iniciativas levariam ao “esclarecimento” das populações e a sua adesão aos modelos laicos de ensino e de sociedade.

Os maçons e a reforma escolar no Uruguai

Os pedreiros-livres uruguaios desenvolveram iniciativas mais consistentes e vitórias mais abrangentes do que as brasileiras no campo educacional. É importante salientar que, para a maçonaria, a educação, o ensino e a cultura seriam as luzes que poderiam libertar os homens das amarras da superstição, das trevas e do obscurantismo da influência católica. Assim, as luzes libertariam e promoveriam o progresso científico e das pessoas.

Um episódio ocorrido em 1861 é exemplar da radicalização entre a maçonaria e a Igreja Católica no Uruguai. O fato ocorrido foi o choque entre governo e Igreja que resultou no desterro do Monsenhor Jacinto Vera, a Buenos Aires, em outubro de 1862. Nesse sentido, “habría que señalar que el apartamiento progresivo de la elite intelectual, de los doctores montevidéanos, de la Iglesia católica, iba a culminar en una postura racionalista y anticlerical que habrá de caracterizar a la gran mayoría de esa intelectualidad uruguaya en lo resytaba del siglo XIX y principios del siglo XX”.¹⁵

As iniciativas da maçonaria uruguiaia no sentido da realização de uma grande reforma no sistema educacional apareceram relativamente cedo. Em 1857, foi fundada, em Montevidéu, uma escola laica projetada para proporcionar ensino gratuito aos filhos das vítimas da epidemia de febre amarela que havia assolado a população. Outro exemplo ocorreu no ano seguinte, quando a loja maçônica de Salto criou a primeira escola laica no interior do Uruguai. “Más tarde iguales centros de enseñanza comenzaron a fun-

¹⁵ NAHUM, op. cit., p. 130.

cionar en todas las localidades donde existían talleres de la orden; en esas escuelas se impartía enseñanza gratuita a los hijos de los masones y los niños de las familias necesitadas, y mediante paga, al resto de los alumnos".¹⁶

Foi decisivo para o processo de construção da reforma escolar uruguaia a criação, em 1868, da Sociedade Amigos da Educação Popular. Ela foi formada e dirigida por membros da maçonaria e composta por um grupo mais amplo de intelectuais que professavam a fé racionalista. Assim, em torno da entidade se agruparam não só integrantes da ordem maçônica, mas um leque mais amplo de intelectuais de destaque na vida cultural de Montevideú. Durante o período próximo a sua fundação, a Sociedade preocupou-se em traduzir para o castelhano várias obras estrangeiras sobre temáticas educacionais.

Seus membros editaram os primeiros textos escolares redigidos no país e se empenharam na fundação de escolas, tanto na capital quanto no interior da república uruguaia. Outra iniciativa de repercussão cultural foi a fundação de bibliotecas populares que objetivavam uma maior difusão da cultura. Segundo Fernandez Cabrelli, "en Montevideo, superada la etapa de la institucionalización y los discursos, la primera manifestación concreta de la Sociedad estuvo dada por la creación de una escuela piloto destinada a servir de laboratorio para ensayar los nuevos métodos de enseñanza. Se denominó 'Elbio Fernandez' como homenaje al alma mater de aquella empresa".¹⁷

Outros fatos marcantes foram a fundação do Clube Universitário, em 1868, e do Clube Racionalista, em 1872. As duas instituições deram legitimidade ao processo de construção da nova escola uruguaia. Eram maçons ativos a maioria dos sócios-fundadores dessas entidades. Todas essas iniciativas articuladas apontavam na direção da considerada necessidade de uma reforma escolar no Uruguai.

Um ponto importante da reforma seria quanto ao fim da obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas. A posição da Igreja Católica foi a de manter, de forma intransigente, essa obrigatoriedade, além do próprio catecismo que era ministrado nas escolas elementares. O confronto de liberais e maçons contra os setores representativos do catolicismo seria inevitável. Influenciar os modelos a serem adotados no sistema educacional era prioridade nesse contexto histórico.

¹⁶ FERNANDEZ CABRELLI, Alfonso. Iglesia e masonería en la reforma de la escuela uruguaya. *Hoy es historia, revista bimestral de historia nacional e ibero-americana*. Montevideo, n. 44, 1991, p. 45.

¹⁷ Idem, p. 46.

Finalmente, em 1873, foi apresentado o projeto de lei da reforma do ensino, pelo deputado Augustín de Vedia, contendo diversas modificações no sistema educacional do Uruguai. Entre as alterações constavam o fim da obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas e a adoção de métodos de ensino racionalistas. Dom Jacinto Vera, vigário apostólico e governador eclesiástico da República, enviou à Câmara dos Representantes uma comunicação manifestando sua discordância em relação ao projeto lei. Em paralelo, iniciou uma campanha alertando os pais de família sobre o "real significado" da reforma, qual seja, a difusão do ateísmo. Os argumentos principais baseavam-se na idéia de que sem o ensino religioso não haveria moral e as crianças poderiam ser facilmente pervertidas.¹⁸

Frente às pressões católicas, o projeto inicialmente proposto acabou sendo reformulado, tendo a Igreja vencido essa batalha. Apenas as escolas laicas poderiam proibir o ensino religioso. No entanto, já em 1876, uma outra importante iniciativa aconteceu: José Pedro Varela, membro da Sociedade Amigos da Educação Popular, apresentou um novo projeto de lei em torno da questão educacional. Para Varela, era fundamental elevar o nível da educação no país, para que fosse possível superar a situação de anarquia e desordem que caracterizava, naquele momento, a sociedade uruguaia. Ele propunha, entre outras coisas, a criação de uma comissão nacional de educação, que administraria as escolas, adotaria os textos e examinaria os aspirantes a professores. Mais importante do que isso, estabelecia os princípios de gratuidade, obrigatoriedade e laicidade parcial do sistema educacional daquele país.¹⁹

Contudo, o decreto-lei de 24 de agosto de 1877, firmado por Latorre, declarava obrigatório o ensino religioso nas escolas públicas, salvo para os alunos cujos pais se opusessem a isso. Diversas pastorais católicas atacaram o projeto e as mudanças que estariam mudando o perfil educacional do país. A Igreja atacava a educação mista nas escolas, pois, segundo ela, a situação "despertava as malícias". Folhetos e libelos passaram a circular com frequência em Montevideu e no interior, quase sempre atacando e responsabilizando a maçonaria pelas conseqüências maléficas da reforma educacional. Apesar da resistência da Igreja Católica, o projeto de Reforma Escolar e de secularização do estado uruguaio parecia irreversível.

O decreto-lei de 24 de agosto de 1877 estabeleceu finalmente o caráter facultativo ao ensino religioso nas escolas do Estado. O que aparentemente fora uma saída intermediária frente às pressões dos dois grupos em disputa, acabou sendo uma vitória liberal, já que a

¹⁸ Idem, p. 47.

¹⁹ NAHUM, op. cit., p. 180.

maioria das escolas optou, naquele contexto, pela não obrigatoriedade do ensino religioso. Os modelos de ensino racionalistas também foram implantados em boa parte do sistema educacional, com experiências bem sucedidas em diversas regiões do território uruguaio.

A maçonaria brasileira e a luta pelo ensino laico

Assim como no Uruguai, a maçonaria brasileira centralizou parte de suas preocupações em torno do espaço da educação e do ensino na sua luta anticlerical. Diferentemente do caso uruguaio, não percebo no Brasil um projeto definido de reforma escolar. Contudo, a partir da década de 1870 até as primeiras décadas do século XX, raramente não se ouve a voz dos maçons se manifestando em torno de problemas e questões educacionais. Frequentemente apareciam polêmicas em torno da obrigatoriedade ou não do ensino religioso nas escolas públicas e da necessidade da maçonaria criar uma rede de escolas próprias.

Nesse sentido, as primeiras iniciativas com o objetivo de limitar a influência católico-religiosa no sistema educacional apareceram na década de 1870, quando se discutiam, no âmbito parlamentar, projetos de reforma do ensino primário e médio. Em 1874, Tavares Bastos, Quintino Bocaiúva, Vieira Ferreira, entre outros, apresentaram uma representação ao parlamento, na qual, entre outros pontos da proposta de reforma de cunho secularizante, aparece "ensino na escola pública separado do ensino religioso".²⁰

Nos anos seguintes, amplia-se a campanha em favor da liberdade de ensino e da supressão da obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas públicas. Nesse contexto, o máximo que liberais e maçons conseguiram foi a aprovação de um decreto, em 1874, que dispensava das aulas de religião os alunos não-católicos.²¹ Somente no período inicial da república é que se alterou a situação. Foi promulgado, em 7 de janeiro de 1890, o decreto que, entre outras coisas, proibia o ensino religioso nas escolas públicas. Em seguida, e como resposta imediata, os bispos do Brasil publicaram uma Pastoral Coletiva condenando os dispositivos que eliminavam os privilégios da Igreja Católica. A supressão da obrigatoriedade do ensino religioso viria somente, e não como mudança definitiva, com a constituição republicana de 1891, que impôs que "será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos".

²⁰ LUSTOSA, Oscar F. *Política e Igreja*. O partido católico no Brasil: mito ou realidade? São Paulo: Edições Paulinas, 1982, p. 30.

²¹ Idem, p. 32-33.

Esse tema apareceu também quando da organização do partido católico, em meados da década de 1870. O texto programático do Partido Católico foi publicado como um livreto de autoria de José Soriano de Souza. O autor discorre sobre a questão “Ensino e instrução popular”, e defende o seguinte: “Penso que, ao menos por agora, em matéria de ensino, as duas coisas devem limitar-se à missão do partido católico: fazer que o ensino religioso seja inseparável da escola, que o ensino do catecismo acompanhe o alfabeto, e sustentar os direitos da Igreja a respeito do ensino”.²²

A maçonaria brasileira avaliava que, para que se fizesse frente à forte influência do catolicismo em termos educacionais, era importante desenvolver outras ações concretas. Assim, se chegou à opção da criação de uma rede de escolas próprias, dirigidas à luta “contra o analfabetismo e pela difusão da instrução ao povo”. A imprensa maçônica passou a noticiar e propagandar um conjunto de iniciativas nesse sentido nesta fase. Com frequência, tem-se notícia da criação de escolas e aulas noturnas que tinham como principal objetivo a alfabetização de adultos, trabalhadores livres ou escravos.

Na década de 1870, as iniciativas se concentraram em centros urbanos e culturais mais desenvolvidos. Carmen Sylvia Vidigal Moraes, ao abordar a atuação maçônica em São Paulo, enumera um conjunto de escolas criadas nesse contexto. Segundo a autora, “durante toda a década de 70, as lojas pertencentes ao Grande Oriente do Brasil criaram, ininterruptamente, diversas aulas e escolas noturnas, em muitas das quais formaram bibliotecas e organizaram palestras e debates de cunho político. Uma das precursoras do movimento foi a loja América que, em 1873, sustentava, além de uma biblioteca popular, uma escola noturna com 156 alunos matriculados, do sexo masculino [...]”.²³

Alexandre Barata dedicou parte importante do seu estudo às relações entre maçonaria e educação. Ele localizou o funcionamento de uma loja maçônica com finalidade escolar anterior da loja América. Em 1872, tinha sido fundado no Rio de Janeiro uma loja maçônica com o nome de Vésper, cuja finalidade era difundir a instrução nas classes populares.²⁴ Apesar dessas informações, que dão conta da preocupação da maçonaria, o próprio jornal oficial

²² LUSTOSA, *ibidem*, p. 62. O título da obra é *Ensaio de Programa para o Partido Católico no Brasil*. Porto/Braga: Livraria Internacional, 1877.

²³ MORAES, Carmen Sylvia Vidigal. A maçonaria republicana e a educação: um projeto para a conformação da cidadania. In: SOUZA, Cyntia Pereira (org.). *História da educação: processos, práticas e saberes*. São Paulo: Escrituras Editora, 1998, p. 11.

²⁴ BARATA, *op. cit.*, p. 166.

da maçonaria brasileira mostrava outra realidade. Em finais de 1876, revelava que apesar das notícias otimistas dos anos anteriores, a realidade era diferente. Um artigo conclamava os maçons que já era tempo de existir um colégio maçônico e era inexplicável que ainda não existisse.²⁵ Assim, apesar de diversas iniciativas de criação de escolas maçônicas, elas não prosperaram como um fenômeno nacional, pelo menos antes do final do século XIX.

Observa-se uma curta duração da maioria dessas iniciativas, já que as escolas, de forma geral, funcionaram em média apenas dois ou três anos. Cumprindo, então, as orientações e diretrizes do período, ficava sempre explícito o objetivo a ser atingido com a criação de determinada escola: as transformações significativas, principalmente com a separação Estado/Igreja, confirmaram a vitória dos liberais e defensores da secularização da sociedade. No que concerne à educação e ao ensino, ocorreu a confirmação da sua secularização, cuja vitória parecia vir por meio da eliminação do ensino religioso dos currículos escolares.

Consideração final

Para concluir, considero que a atuação maçônica foi fundamental nas questões em torno da secularização dos Estados brasileiro e uruguaio, especialmente no que diz respeito à formação de uma cultura política essencialmente laica. O campo da cultura educacional foi, então, o que mais evidenciou a inserção maçônica no âmbito das respectivas realidades históricas. Para a maçonaria, a Igreja Católica exercia uma influência negativa, pois mantinha as crianças e os jovens no universo do obscurantismo e da superstição. A cultura política defendida pela maçonaria e quando aplicada ao modelo educacional pretendia uma identificação desse modelo com o espírito das luzes, libertadora da consciência dos homens.

Por fim, esse estudo comparado inicial buscou abordar traços comuns na atuação maçônica, no século XIX, no Brasil e no Uruguai, traços comuns na constituição de uma cultura política secularizante. Considero que é importante, mais do que comparar duas realidades determinadas, analisar as possibilidades de experiências conectadas ou histórias conectadas. A proximidade fronteiriça, a experiência colonial, a formação de um tipo particular de elite são elementos que merecem estudos mais aprofundados.²⁶

²⁵ *Boletim do Grande Oriente do Brasil*. Rio de Janeiro, n. 10, 1876, p. 382.

²⁶ HAUPT, op. cit., p. 212.