**UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES**

**INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE PESQUISAS DO RIO DE JANEIRO**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA**

**Laicidade em compasso de espera:**

**A experiência do Apostolado Positivista do Brasil na disputa republicana**

**Maxmiliano Martins Pinheiro**

**Rio de Janeiro**

**2021**

**Maxmiliano Martins Pinheiro**

**Laicidade em compasso de espera:**

**A experiência do Apostolado Positivista do Brasil na disputa republicana**

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Sociologia Política , do Instituto de Pesquisa do Rio de Janeiro, da Universidade Candido Mendes.

Orientadores:

Prof. Dr. Paulo Gracino de Souza Junior

Prof. Dra. Gabriela Pereira Martins

Rio de Janeiro

2021

**RESUMO**

Essa dissertação tem como proposta a análise da trajetória do Apostolado Positivista do Brasil na tentativa de introduzir a laicidade no primeiro período da República no Brasil, entendendo esse fenômeno social como o livre exercício das liberdades civis na esfera pública. Por essa razão, esta pesquisa examina primeiramente o sentido positivista de laicidade, configurado na separação entre poder espiritual e poder temporal, conforme a sociologia política de Augusto Comte. Com isso, um dos objetivos é ressaltar que o cerne da laicidade positivista está respaldado numa reverberação secular do catolicismo no âmbito sócio-político. Entre outros objetivos que auxiliam o desdobramento dessa dissertação, vale destacar primeiramente a recepção do Apostolado Positivista da doutrina de Comte, observando como Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes, que foram os diretores da Igreja Positivista do Brasil, adaptaram o positivismo conforme a realidade brasileira e organizaram a militância da ortodoxia positivista. Em seguida, serão analisadas as relações de disputa entre os positivistas ortodoxos e as autoridades eclesiais diante de determinados dispositivos legais (separação entre a Igreja e o Estado, casamento civil, legislação de mão morta, secularização dos cemitérios e proibição de símbolos religiosos no espaço público) que contemplavam a laicidade nas relações sociais. Como os positivistas ortodoxos compreendiam que a laicização transcendia a simples separação formal entre o Estado e as instituições religiosas, será abordado o projeto trabalhista elaborado por Teixeira Mendes como uma medida que propiciava a inserção dos setores periféricos na sociedade. Por fim, serão examinados alguns fatores que elucidam o fato das propostas positivistas em torno da laicidade não terem se efetuado na sociedade brasileira durante a Primeira República.

**ABSTRACT**

This dissertation proposes to analyze the trajectory of the Positivist Apostolate of Brazil in an attempt to introduce secularism in the first period of the Republic in Brazil, understanding this social phenomenon as the free exercise of civil liberties in the public sphere. For this reason, this research first examines the positivist sense of secularity, configured in the separation between spiritual and temporal power, according to Augusto Comte's political sociology. Thus, one of the objectives is to emphasize that the core of positivist secularism is supported by a secular reverberation of Catholicism in the socio-political sphere. Among other objectives that help the unfolding of this dissertation, it is worth highlighting first the reception of the Positivist Apostolate of Comte's doctrine, observing how Miguel Lemos and Raimundo Teixeira Mendes, who were the directors of the Positivist Church of Brazil, adapted positivism according to the Brazilian reality and organized the militancy of positivist orthodoxy. Thus, one of the objectives is to emphasize that the core of positivist secularism is supported by a secular reverberation of Catholicism in the socio-political sphere. Among other objectives that help the unfolding of this dissertation, it is worth highlighting first the reception of the Positivist Apostolate of Comte's doctrine, observing how Miguel Lemos and Raimundo Teixeira Mendes, who were the directors of the Positivist Church of Brazil, adapted positivism according to the Brazilian reality and organized the militancy of positivist orthodoxy. As the orthodox positivists understood that secularization transcended the simple formal separation between the State and religious institutions, the labor project elaborated by Teixeira Mendes will be approached as a measure that favored the insertion of peripheral sectors in society. Finally, some factors that elucidate the fact that positivist proposals around secularism were not carried out in Brazilian society during the First Republic will be examined.

**SUMÁRIO**

**INTRODUÇÃO 6**

**CAPÍTULO I**

**A EXPRESSÃO POSITIVISTA DE LAICIDADE 19**

* 1. *Laicidade, secularização e a emergência do positivismo comteano*  20
  2. *A interpretação laicista do Apostolado Positivista do Brasil* 35

**CAPÍTULO II**

**OS POSITIVISTAS ORTODOXOS NA LUTA PELA LAICIZAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO 45**

*2.1- As afinidades entre o Apostolado Positivista e as autoridades clericais: separação entre a Igreja e o Estado, casamento civil e legislação de mão morta*  46

*2.2- Os conflitos entre o Apostolado Positivista e as autoridades eclesiais: secularização dos cemitérios e retirada de símbolos religiosos nos lugares públicos*  63

**CAPÍTULO III**

**LAICIDADE E CIDADANIA: A DEFESA DA INCORPORAÇÃOS DOS PROLETÁRIOS**

*3.1- Projeto trabalhista de Raimundo Teixeira Mendes (propósitos e materialidade das leis em amparo aos estratos periféricos)* 78

*3.2- Necessidade do projeto trabalhista para a regeneração moral das famílias*

*Brasileiras* 79

**CAPÍTULO IV**

**A CRISE DE EFETIVAÇÃO DO PROJETO LAICISTA DO APOSTOLADO POSITIVISTA 104**

*4.1- Violação das leis concernentes à proibição da simbologia teológica e do ensino*

*religioso* 104

*4.2- A condição intelectual do Apostolado Positivista diante da ingerência católica*  114

**CONSIDERAÇÕES FINAIS 125**

**REFERÊNCIAS 130**

**INTRODUÇÃO:**

Considerando o debate contemporâneo em torno da laicidade no Brasil, há muitas indagações que altercam não apenas o poder que as religiões cristãs (catolicismo e pentecostalismo) têm logrado na esfera pública, mas se realmente houve algum momento ao longo da República brasileira em que o Estado assumiu uma conotação laica. Com efeito, muitas pesquisas atuais reiteram esta última impressão da ausência da laicidade na esfera estatal brasileira, apesar da promulgação de leis que alicerçam as liberdades religiosas e de pensamento.

Uma vez que o debate acerca da laicidade na sociologia contemporânea tem desconstruído asserções que alicerçavam uma plena bifurcação entre o Estado e as instituições religiosas no primeiro período republicano, torna-se propício aprofundar essa discussão através de novas análises que, longe de esgotarem esse assunto tão complexo, procuram levantar novas questões para esse campo de estudo.

Diante dessas considerações, o objetivo geral dessa dissertação é analisar o empenho do Apostolado Positivista do Brasil, representado pelas figuras de Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes, em pleitear a defesa da laicidade republicana em nosso país, entendendo esse fenômeno não só como a separação do Estado com a Igreja Católica e com outras confissões religiosas, mas também como a implantação de um projeto macrossocial que assegurava a cidadania dos indivíduos. Destarte, o objeto de estudo dessa pesquisa repousa na trajetória positivismo ortodoxo brasileiro, sob a orientação da doutrina de Augusto Comte, perante o fenômeno da laicidade, em contraposição à influência católica.

Embora existam muitos estudos que se debruçam na atuação dos positivistas ortodoxos na consolidação da República brasileira, cumpre apresentar algumas questões peculiares que essa pesquisa levanta na sua justificativa teórica. De fato, as análises concernentes à trajetória do Apostolado Positivista desvelam normalmente um caráter histórico, visto que o próprio objeto de estudo remete ao passado. Portanto, deve-se colocar a seguinte indagação: qual o teor sociológico desta dissertação já que seu próprio objeto mostra-se vinculado a uma investigação histórica? Neste caso, essa pesquisa, explorando o problema sociológico da laicidade, aposta na hipótese de que os projetos laicistas da modernidade estavam alicerçados sob uma ressignificação secular da cristandade. Em outras palavras, os segmentos modernos, entre os quais se incluem os positivistas ortodoxos, por mais emancipados que se considerassem frente à tradição católica, reproduziriam no âmbito sócio-político os aspectos sociais dessa orientação religiosa porque continuavam instigados pelo seu legado. Além disso, diante do recorte temporal que focaliza a participação política do Apostolado Positivista desde o movimento abolicionista até as primeiras décadas da Primeira República no século XX, essa abordagem procura explorar as relações de disputa entre os positivistas ortodoxos e as autoridades eclesiais por meio da teoria do discurso justamente para oferecer uma abordagem mais sociológica da trajetória desse segmento republicano.

Para atingir o propósito do objetivo principal, serão indispensáveis alguns objetivos específicos que auxiliem a desenvoltura dessa pesquisa. Em primeiro lugar, cumpre diferenciar os termos “secularização” e “laicidade”, uma vez que são frequentemente utilizados de modo aleatório, para mostrar que pode ocorrer secularização sem laicidade, assim como ressaltar que a perspectiva dos positivistas ortodoxos quanto à laicização provinha, conforme suas propostas de separação formal entre Igreja e Estado, de uma orientação iluminista francesa. Ademais, cumpre asseverar que a defesa da ortodoxia positivista pela laicidade estava respaldada numa conotação secular do catolicismo baseada na separação entre o poder espiritual e o temporal. Em seguida, deve-se abordar o esforço do Apostolado Positivista na elaboração de leis seculares contrárias ao proselitismo da Igreja Católica, examinando especificamente a militância política de Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes na arena republicana tendo como chave de leitura a teoria do discurso de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. Desse modo, as disputas dos positivistas ortodoxos travadas com as autoridades eclesiásticas serão examinadas através de categorias como “hegemonia” e “agonismo”, visto que esses termos permitem assimilar como esses positivistas buscavam, ao mesmo tempo, estabelecer cenários futuros de emancipação republicana diante da crise política, e manter uma concorrência domesticada com o clero católico a fim de viabilizar parte de sua agenda consubstanciada no acoplamento de uma exegese dessacralizada do catolicismo e das ideias liberais inseridas na sociologia de Augusto Comte. O terceiro objetivo tem como meta analisar a defesa dos positivistas ortodoxos ao proletariado emergente, por meio de medidas trabalhistas que asseguravam proteções sociais a esses segmentos, desvelando que a laicidade, no entendimento do positivismo de Comte, transcende a mera questão dogmática da separação do Estado e da Igreja, ensejando a inserção de políticas públicas que alicerçam o bem-estar e a justiça social aos cidadãos. Por fim, o último objetivo visa compreender algumas razões pelas quais as prerrogativas positivistas em relação à laicidade não se efetuaram na sociedade brasileira.

De acordo com os objetivos apresentados, a fundamentação teórica repousa em três elementos teóricos que norteiam o desdobramento dessa pesquisa: o tema da laicidade, a teoria do discurso e as questões sociais. Tais tópicos propiciam uma análise contextualizada da atuação política do Apostolado Positivista do Brasil antes e durante a Primeira República, viabilizando a contemporaneidade desse objeto de estudo já que reflexões concernentes à laicização do espaço público e dos problemas sociais do país (que os positivistas ortodoxos já sinalizavam no final do século XIX) estão em voga no debate acadêmico da atualidade. Depreende-se também através desses nichos teóricos, os conceitos que serão imprescindíveis para a fundamentação dessa dissertação, a saber: laicidade, positivismo religioso, hegemonia, agonismo (ou antagonismo domesticado), e trabalhismo.

A ideia de “laicidade” denota, conforme a teoria de Emerson Giumbelli (2004), a postura paradoxal da modernidade que, por um lado investe na desvinculação entre aparato estatal e instituições religiosas que procura suprimir referências aos valores e aos conteúdos religiosos nas leis civis e no espaço público, mas por outro, institui a liberdade religiosa proclamando a isonomia de todos os credos em manifestar seus cultos. Acresce-se a esse termo à diferenciação, estabelecida por Fernando Catroga (2006), entre o espiritual e o temporal, o Estado e a sociedade civil, o indivíduo e o cidadão, cujo ideal de separação entre o elemento religioso e o mundano resultou de disputas emancipatórias entre a religião, o Estado e a sociedade civil. Dessa forma, o termo laicidade configura uma clivagem mais rígida entre o espiritual e o temporal, incidindo na reivindicação de sociedades civis emancipadas. Essas contribuições de Giumbelli e Catroga são importantes porque, no primeiro caso, indica que Miguel Lemos e Teixeira Mendes, principais positivistas ortodoxos, personificam os sujeitos modernos que, ao mesmo tempo defendem uma liberdade religiosa inclusive para os estratos periféricos da época, isto é, as religiões de matriz africana, sustentam que a religião esteja circunscrita a um campo definido em relação a outros domínios públicos. Já na teoria de Catroga, permite que o termo laicidade seja empregado no lugar de secularização, uma vez que enriquece a análise da trajetória do Apostolado Positivista em prol da autonomia republicana, nas disputas públicas com as autoridades eclesiais da época. Inclui-se também nesse referencial teórico, a pesquisa de Gustavo Biscaia de Lacerda (2016) que examina estritamente o exercício do Apostolado Positivista na luta pela laicidade republicana, valendo-se do preceito comteano da “separação dos dois poderes” (temporal e espiritual) para ressaltar o propósito desse segmento em estabelecer a laicidade do Estado em consonância com outros projetos sócio-políticos que primavam a cidadania plena dos indivíduos.

Devido à polissemia do termo “positivismo” e à própria complexidade do pensamento de Augusto Comte, cumpre salientar que seus aspectos humanistas, consubstanciados nas suas ideias religiosas e nas suas perspectivas ético-políticas, lograrão maior relevo nessa dissertação, deixando em segundo plano algumas bases epistemológicas do positivismo (metodologia científica e classificação das ciências), a fim de assegurar a coesão teórica do objeto de pesquisa, evitando dispersões analíticas. Considerando o forte racionalismo cultivado desde o século XVIII, acentuado após a Revolução Francesa, que buscava, ainda que de forma contraditória, consolidar o Estado laico e anunciava o “fim da religião” (GIUMBELLI, 2002), emerge no século XIX a prerrogativa religiosa de Augusto Comte que, ainda sob um prisma estritamente humanista no plano da imanência, procurava suprir essa lacuna desprezada pelos círculos racionalistas até então. O positivismo religioso eclode então como uma tentativa de construir uma religião fundada sobre bases demonstráveis a fim de substituir as antigas crenças teológicas que já não mostravam consistência e suplantar a anarquia intelectual e política, decorrente do fim da Idade Média, que impedia qualquer consenso para conduzir a atividade pacífica (COMTE, 1934). Em sua inscrição humanista, a religião comteana tem como fundamento uma concepção imanente que procura instituir uma completa unidade do gênero humano (no passado, presente e futuro) regulando cada natureza individual e congregando todas as individualidades que lograram visibilidade na nossa memória. A religião positiva abarca ao mesmo tempo as três grandes construções contínuas da humanidade, a saber: a poesia, a filosofia e a política (COMTE, 1934).

O conceito de “hegemonia”, advindo da teoria do discurso de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, torna-se chave de leitura para a compreensão das lutas políticas travadas entre o Apostolado Positivista, as autoridades católicas e os liberais na consolidação republicana. Hegemonia configura a tentativa de sedimentação de um determinado discurso procurando normatizar o espaço público. Sendo assim, nesse conceito está implícita a ideia de uma totalidade ausente, que só pode ser recomposta com tentativas de rearticulações discursivas que buscam um sentido para preencher uma fissura, ou substituir uma situação contingente (LACLAU & MOUFFE, 2015). Portanto, a acepção de hegemonia possibilita um entendimento da trajetória dos positivistas ortodoxos em defender um modelo republicano que, diante da erosão da monarquia brasileira, viabilizasse soluções para responder a crise política da época. Mas esta descrição também insinua a existência de várias forças que concorrem para dar um sentido articulado às suas lutas numa conjuntura fragmentada. Por essa razão, o conceito de ponto nodal, que está associado à teoria do discurso, será também inserido nessa dissertação, pois compreende a concorrência hegemônica entre diferentes grupos sociais diante de uma crise política.

A noção de “ponto nodal” designa um significante privilegiado, isto é, um ponto de referência em um discurso que engloba uma cadeia de significados e, por isso, torna-se fundamental para uma exposição discursiva por mostrar a capacidade de estabelecer, ainda de forma parcial e precária, a própria articulação no espaço político (MENDONÇA, 2003). Com base nessas observações, o conceito de “ponto nodal” serve para compreender algumas propostas de laicização, inseridas nos projetos da ortodoxia positivista, que tinham como pressuposto conferir uma gramática republicana ao Brasil, diante do hiato aberto na conjuntura social da época após a queda do regime monárquico, o que resultou na forte resistência de autoridades da Igreja Católica. Além disso, esse conceito é importante porque nos impele a compreender o fato dos positivistas ortodoxos conseguirem inserir alguns de seus valores no espaço público, apesar de suas derrotas no projeto constitucional de 1891, tendo em vista a necessidade dos liberais em assimilar outras particularidades ideológicas para assegurar, com todas as adversidades, a hegemonia republicana.

Entretanto, deve-se salvaguardar logo de início que os termos da teoria do discurso, como o de “hegemonia”, por exemplo, não será utilizado nessa dissertação em toda sua inteireza para assimilar a trajetória dos positivistas ortodoxos na tentativa de efetuar um projeto macrossocial na ascensão republicana, já que dispõe de aspectos contingentes e pluralistas não reconhecidos pelo positivismo e outras expressões de pensamento do século XIX. Nesse sentido, a noção de hegemonia será explorada apenas como o esforço de sedimentação de um determinado discurso procurando normatizar o espaço público.

O mesmo ocorre com a noção de “agonismo” (ou antagonismo domesticado) introduzido por Chantal Mouffe (2015), parceira de Laclau, que significa uma medida comum entre discursos em disputa, um consenso mínimo que permite o reconhecimento da legitimidade de uma afirmação concorrente. Segundo Mouffe, existe uma diferenciação entre as categorias “antagonismo”, visto como relações entre inimigos; e “agonismo”, concebida como relações entre adversários. Destarte, pode-se imaginar na arena política um espaço simbólico comum entre oponentes que permita o surgimento de um “consenso conflituoso” (MOUFFE, 2015). A ideia de “agonismo” serve então para examinar a complexidade das relações entre os positivistas ortodoxos e as autoridades católicas que, ora se mostravam amistosas, ora se revelavam destoantes. Este conceito nos propicia também entender a postura dos positivistas ortodoxos em assentir com a legitimidade do clero católico, permitindo sua plena atuação na regeneração social. Todavia, deve-se ressaltar que essa estratégia positivista não preenche toda dimensão sociológica que Chantal Mouffe atribui ao termo agonismo, pois se trata de uma acepção bem contemporânea. Segundo a própria autora, o conflito agonístico solapa a configuração das relações de poder onde se estrutura a sociedade e não sucumbe à plena conformidade social: “é um conflito entre projetos hegemônicos opostos que jamais pode ser acomodado racionalmente”. (MOUFFE, 2015: 20). Portanto, um confronto agonístico possui uma natureza pluralista que desconfia de soluções consensuais que, ao conquistar hegemonia na esfera pública, hostilizam cenários futuros de conflito e se posicionam como configurações discursivas finais, o que é bem contrário ao ensejo positivista de se consolidar definitivamente no espaço sócio-político.

A temática do “trabalhismo”, como referencial teórico vinculado à questão social, ilustra as prerrogativas exigidas pela laicidade apregoada pelo Apostolado Positivista. Com efeito, os positivistas ortodoxos por meio de seus opúsculos procuravam argumentar, de maneira racional, com base em antecedentes históricos e no fito de construir uma ordem social pacífica, os problemas sociais que eles julgavam pertinentes em conformidade com os ensinamentos de Comte (LACERDA, 2016). Por conseguinte, cumpre alertar que o objetivo dessa pesquisa não é o de enfatizar o pioneirismo do Apostolado Positivista na efetuação de políticas trabalhistas no legado republicano brasileiro, como alguns estudos já o fazem, mas tão-somente de ressaltar que os esforços de Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes em elaborar projetos laicos que respondessem aos problemas sociais da Primeira República configuram uma contrapartida à influência católica e liberal que norteava o cenário político do período monárquico.

Para uma compreensão do interesse de Miguel Lemos e Teixeira Mendes pela causa trabalhista, cumpre abordar primeiramente a atuação desses positivistas na causa abolicionista. Segundo Maria Thereza Rosa Ribeiro (2012), o positivismo considera a raça africana como depositária dos sentimentos afetivos que nos constituem já que segundo o pensamento de Comte a raça negra desvela sua superioridade moral por ser uma raça afetiva. Outra iniciativa dos positivistas ortodoxos consubstanciou-se na tentativa de criar dispositivos de amparo aos negros e trabalhadores braçais como salário, leis de amparo no trabalho e educação instrucional durante uma década anterior a abolição (RIBEIRO, 2012). Ademais, o Apostolado Positivista, mediante as considerações de Comte em relação à escravidão moderna, tinha plena ciência da participação da Igreja Católica nesse processo devido aos preconceitos teológicos que norteavam a ação política dessa instituição. Em síntese, o ativismo dos positivistas ortodoxos nas questões abolicionistas propiciou-lhes a construção de um projeto trabalhista frente às desfiguradas relações contratuais oriundas da escravatura.

O projeto trabalhista delineado pelos positivistas ortodoxos refletia a preocupação com a incorporação do proletariado sustentada por Comte desde meados do século XIX e foi resultado das reflexões de Mendes e de Lemos ao longo de suas formações intelectuais, nos anos de 1870, antes mesmo da criação da Igreja Positivista. A defesa das condições dignas de subsistência da família proletária e do direito de greve sempre esteve inserida na agenda do Apostolado Positivista. Segundo Alfredo Bosi (2014), o direito de greve que dispensa o recurso da violência é uma reivindicação comum entre as doutrinas socialistas moderadas e os postulados dos positivistas ortodoxos. O autor também assinala o apelo positivista à incorporação social proletária por meio das famosas circulares escritas pelo Apostolado enviadas a D. Pedro II e aos primeiros presidentes republicanos, salientando que tudo o que houve de sistemático em termos de Direito do Trabalho no Brasil, atravessando o plano estatal, ou visando à sua intervenção, recebeu uma influência positivista (BOSI, 2014). Como foi colocado, não se pretende nessa dissertação reiterar a seara histórica que destaca o papel do positivismo comteano, quanto à política trabalhista, nos governos republicanos posteriores, aproveitando a experiência gaúcha de Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros, que não eram positivistas ortodoxos, até atingir à Era Vargas. O que importa é manter o recorte temporal dessa pesquisa, que descreve melhor o ativo do Apostolado Positivista nas disputas republicanas pela ordem pública, não apenas para evitar dispersões teóricas, mas para salientar a importância do projeto trabalhista levantado por esses positivistas, diante das condições sociais do Brasil na pós-abolição. De acordo com as palavras de João Cruz Costa (1967, p. 237): “A maneira de considerar este problema, vazada toda ela nas concepções econômicas do Mestre, conduzia Teixeira Mendes à apresentação de um projeto de lei que, para a época e para as condições locais, era verdadeiramente revolucionário”.

Com base nessas investigações em torno da experiência histórica do Apostolado Positivista, que ocorre na Proclamação da República, atravessando os anos 1890 e as primeiras décadas do século XX, sem negligenciar a participação dos positivistas ortodoxos na causa abolicionista e no debate da secularização dos cemitérios, que ocorreram antes do período republicano, essa dissertação reforça a defesa de que as prerrogativas desse segmento republicano, que concebia a laicidade como um veículo que propiciava, mediante uma reforma político-institucional, uma cidadania social por meio das liberdades civis, ainda não foram totalmente efetuadas.

Quanto à metodologia, essa pesquisa tem como recorte temporal o papel do Apostolado Positivista antes, durante e após os anos que sucedem a República no Brasil. Trata-se assim de uma pesquisa interpretativa que busca na teoria social e nas fontes históricas uma explicação sociológica para o fenômeno cultural da laicidade no Brasil. Em seu conjunto, os suportes bibliográficos utilizados no desdobramento dessa dissertação, conforme os três nichos teóricos que a constituem (o tema da laicidade, a teoria do discurso e a questão trabalhista), baseiam-se em estudos acerca da formação da laicidade no pensamento moderno, do positivismo comteano, na teoria do discurso de Laclau e Mouffe, e na historiografia positivista concernente aos propósitos sociais dos positivistas ortodoxos.

No que tange à temática da laicidade como suporte teórico, será elucidada a diferença entre secularização e laicidade, mostrando que enquanto o primeiro termo designa um processo social originado no próprio período medieval, o segundo prefigura uma ruptura mais radical entre o espiritual e o temporal pleiteada pela modernidade. Diante das indagações levantadas pela teoria social quanto à efetivação da laicidade nos séculos XVIII e XIX, essa dissertação investiga a ressignificação que a ortodoxia positivista atribui ao catolicismo já que o alicerce que fundamenta a visão laicista de Augusto Comte baseia-se na separação entre o poder espiritual e o temporal, sustentada durante séculos pela política católica. Destarte, a análise acerca do positivismo comteano está intrinsecamente vinculada à questão da laicidade, o que impele a seleção de alguns tópicos como a ciência positiva, o relativismo e a separação entre os dois poderes, a fim de explorar mais especificamente a concepção laicizante do positivismo ortodoxo em relação ao social.

Em relação à teoria do discurso, serão explorados os conceitos de “hegemonia” (e suas ramificações) “antagonismo domesticado” (agonismo) e “ponto nodal (articulação)” para uma análise sociológica a respeito das confluências e embates entre os positivistas ortodoxos e as autoridades eclesiásticas na consolidação republicana, uma vez que ambos configuram atores em disputa pela construção sócio-política do país. Com efeito, tais termos oferecem novas chaves de leitura para a compreensão do exercício do Apostolado Positivista perante seu projeto de laicização da sociedade brasileira. Como a teoria do discurso pressupõe o caráter discursivo do social, mostrando que o momento crucial de estruturação da sociedade é algo politicamente construído e oriundo de um ponto de interseção entre diversos discursos concorrentes em torno de uma finalidade política, serão feitas análises comparativas entre os artigos de autoria de Miguel Lemos e de Raimundo Teixeira Mendes e as cartas pastorais do Episcopado Católico, já que esses documentos escritos no início do regime republicano patenteiam um debate acirrado e sistemático ao processo de secularização instaurado na República.

Quanto à elaboração do programa positivista referente à questão do trabalho, que figurava como política pública para a época, deparando-se com as questões raciais e proletárias, esta abordagem tem como ponto de partida a participação de Miguel Lemos e Teixeira Mendes na causa abolicionista, salientando a proficiência que esses positivistas adquiriram durante esse movimento em relação ao problema laboral no Brasil. Trata-se de um dos pontos em que a dissertação antecipa um pouco seu recorte temporal, abordando a atuação dos positivistas ortodoxos nos anos 1880 que antecedem a Proclamação da República, pois é o abolicionismo que os permite encarar criticamente as mazelas deixadas pelo período monárquico. Consequentemente, serão ressaltados os propósitos do projeto trabalhista elaborado por Teixeira Mendes diante da prerrogativa de reorganizar a divisão de trabalho no país, incorporando um vasto segmento laboral, no período pós-abolicionista que seria gerenciado pelas políticas republicanas. Como o objeto dessa pesquisa se alicerça na trajetória do Apostolado Positivista na laicização republicana face à influência remanescente da Igreja Católica, será feita uma nova análise comparativa entre o opúsculo de Teixeira Mendes sobre a incorporação do proletariado e a encíclica *Rerum Novarum*, no que tange à necessidade de leis trabalhistas para regenerar socialmente as famílias proletárias.

Enfim, tendo em vista as violações concernentes ao projeto laicista dos positivistas ortodoxos, apesar das leis republicanas que asseguravam a separação entre o Estado e a Igreja, esta pesquisa procura destacar alguns fatores que propiciaram a crise da laicidade iniciada na Primeira República. Por meio de diferentes fontes históricas e sociológicas, procura-se primeiramente abordar as violações das autoridades eclesiais diante das leis laicistas inseridas na Constituição de 1891 que tinham inspiração positivista. Em seguida, esta dissertação empreende uma análise acerca da condição intelectual do Apostolado Positivista diante do poder político da Igreja Católica, assinalando tanto os fatores que sinalizam as limitações dos positivistas ortodoxos na arena republicana, como os que asseveram a complexidade das lógicas sociais que explicam o fato da sociedade brasileira não aderir resolutamente às prerrogativas laicistas no primeiro período republicano.

A tabela abaixo mostra as principais obras que serão utilizadas de acordo com os assuntos abordados nessa metodologia, de acordo com a seguinte ordem: tema, obras (ou artigos), autoria. É pertinente asseverar que o quadro não contempla todas as fontes que serão consultadas ao longo da dissertação. Trata-se apenas de um resumo esquemático de títulos apresentados nessa metodologia conforme as temáticas essenciais:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **Tema** | **Obras e artigos** | **Autoria** |
| Laicidade | *Entre Deuses e Césares - secularização, laicidade e religião civil, O fim da religião, Laicidade na I República – os positivistas ortodoxos*, “Regulação Estatal da Religião na França (1880-2008) – Ensaio de Periodização | Fernando Catroga, Emerson Giumbelli, Gustavo Biscaia de Lacerda e Phillippe Portier |
| Positivismo comteano | *Apelo aos conservadores, Catecismo Positivista, Curso de filosofia positiva, Discurso sobre o Espírito Positivo, Política Positiva, Sistema de Política Positiva* | Augusto Comte |
| Teoria do discurso | *Hegemonia e Estratégia Socialista: por uma política democrática radical, Sobre o político, Pós-Estruturalismo e Teoria do Discurso: em torno de Ernesto Laclau* | Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Daniel de Mendonça e Léo Peixoto Rodrigues |
| Apostolado Positivista e laicidade | “A Dignidade do Poder Espiritual”, *Ainda a verdade histórica acerca da instituição da Liberdade Espiritual no Brasil*, *A Liberdade Espiritual e a Secularização dos Cemitérios*, *Exame da Questão do Divórcio*, *Pela sinceridade governamental e a liberdade espiritual* | Raimundo Teixeira Mendes, Miguel Lemos |
| Apostolado Positivista e Trabalhismo | *O Positivismo e a Escravidão Moderna*, *A Incorporação do Proletariado na Sociedade Moderna*, *A solução da questão social* | Miguel Lemos, Raimundo Teixeira Mendes |
| Catolicismo | *Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro*, *Pastoral Coletiva de 1890*, *Rerum Novarum*, *A liberdade religiosa nas Constituições Brasileiras* | Ana Maria Moog Rodrigues (organizadora), Leão XII, José Scampini |

Dados os objetivos, a fundamentação teórica e a metodologia, essa dissertação desdobra-se em quatro capítulos que serão necessários para a análise do seu respectivo objeto de estudo:

- no primeiro capítulo, intitulado “A expressão positivista de laicidade”, será analisada o surgimento do positivismo perante as necessidades do sujeito moderno se emancipar das tradições cristãs vigentes. Dessa forma, o primeiro subcapítulo “A expressão positivista de laicidade” aborda primeiramente a postura da tradição racionalista, do século XVIII, que circunscrevia um lugar ambivalente para a religião, pois, se por um lado não era permitido a qualquer filiação religiosa consolidar e decretar uma confissão generalizada, por outro, o Estado podia se valer de uma gramática moral resultante de um credo religioso como pedagogia social. Em seguida, será ressaltada a diferenciação sociológica entre secularização e laicidade, salientando a última como uma clivagem mais sedimentada entre o espiritual e o temporal resultante de disputas por emancipação na esfera social entre instituições em conflito. É no bojo dessas concorrências emancipatórias que será inserida exposição do positivismo de Augusto Comte, destacando sua aptidão humanista em oferecer uma unidade religiosa, moral e política ao gênero humano, em contraposição à inércia do homem moderno em reorganizar a sociedade diante das disputas sócio-políticas do século XIX. Tal projeto sociológico, que pleiteia uma ampla reforma social, revela que a própria base laicista da defesa positivista encontra-se fundamentada na concepção católica da separação do poder espiritual do temporal, indicando que a modernidade só poderia efetuar, embora no âmbito puramente antropológico, projeções sociais laicizantes tomando como empréstimo modelos culturais deixados pela tradição cristã. Por fim, no segundo subcapítulo, “A interpretação laicista do Apostolado Positivista” será observada a maneira pela qual os positivistas ortodoxos, representados principalmente por Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes, assimilaram a orientação laica de Comte, consubstanciada na separação entre os poderes temporal e espiritual, durante a instauração da República brasileira. Ademais, será investigado como esse segmento republicano procurou organizar sua militância e interpretar a realidade brasileira conforma a doutrina positivista;

- no segundo capítulo, “Os positivistas ortodoxos na luta pela laicização do espaço público”, serão examinadas as relações de disputa entre o Apostolado Positivista e as autoridades eclesiásticas no cenário republicano na inscrição de leis laicistas na esfera pública. Uma vez que esse capítulo tem como relevo as questões especificamente vinculadas à emergência da laicidade no espaço público, serão delineados dois tópicos que auxiliarão essa análise sociológica: em primeiro lugar, no primeiro subcapítulo “As afinidades entre o Apostolado Positivista e as autoridades eclesiais”,serão apresentados os assuntos que descortinam uma relação mais amistosa entre os positivistas ortodoxos e o clero católico, tais como a separação entre o Estado e a Igreja, a legislação da mão morta e o casamento civil; em seguida, no outro subcapítulo “Os conflitos entre o Apostolado Positivista e as autoridades eclesiais”, serão investigadas as discussões que desvelaram maiores polêmicas e antagonismos entre esses dois segmentos, a saber: a secularização dos cemitérios, que ocorreu antes do período republicano, e a retirada de símbolos religiosos católicos nos lugares públicos. Esse capítulo tem como embasamento a teoria do discurso no intuito de compreender de forma mais profunda a inserção dos positivistas ortodoxos na disputa pela hegemonia republicana, assim como as relações conflitantes entre esse grupo republicano e as autoridades eclesiais, esvanecendo o enfoque histórico dessa pesquisa.

- no terceiro capítulo, “Laicidade e cidadania: a defesa de projetos sociais”, serão abordadas as políticas inclusivas do Apostolado Positivista, por meio da proposta trabalhista, como exigência das concepções laicistas do positivismo para substituir o catolicismo na questão social. Sendo assim, a promoção de leis trabalhistas em amparo do proletariado sinaliza as contrapartidas sociais sustentadas por Lemos e Mendes na consolidação de um Estado laico. Sendo assim, o primeiro subcapítulo intitulado “Projeto Trabalhista de Raimundo Teixeira Mendes”, está organizado obedecendo à ordem cronológica conforme a trajetória do Apostolado: primeiramente, serão apresentados os engajamentos dos positivistas ortodoxos nas causas abolicionistas. A abordagem no processo pela Abolição será um dos momentos em que essa pesquisa terá que se remeter às décadas de 1870 e 1880, anteriores ao recorte temporal da Primeira República, pois a abolição à escravatura (1888) ocorreu antes da Proclamação da República (1889). Essa consideração perante o período abolicionista tem como meta analisar o problema contratual no Brasil sobre o qual se depararam Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes. Em seguida, será compreendida a inteireza do projeto trabalhista elaborado por Teixeira Mendes, salientando os seus propósitos que elucidavam a política trabalhista não como uma simples medida circunstancial, mas como uma ampla prerrogativa que garantia aos trabalhadores condições dignas de vida que incidiam nas salutares relações familiares e na harmonia entre as classes sociais. Além desses propósitos, será também investigada a própria materialidade do projeto trabalhista de Teixeira Mendes através das leis que o constituíam, descortinando o avanço de tal dispositivo diante da situação brasileira na pós-abolição. O segundo subcapítulo cujo título é“Necessidade do projeto trabalhista para a regeneração moral das famílias brasileiras”, compreende tanto a necessidade de elevar a vida doméstica, assim como as confluências e diferenças entre o positivismo e a doutrina social do catolicismo, configurada na encíclica *Rerum Novarum*, no que concerne às relações entre o trabalho e a família.

- no quarto capítulo, “A crise na efetivação do projeto laicista do Apostolado Positivista”, serão examinados os fatores que incidiram no aviltamento dos ideais republicanos que apregoavam a laicidade como instrumento de emancipação da sociedade civil perante as instituições eclesiásticas. O primeiro subcapítulo, “Violação das leis concernentes à proibição da simbologia teológica e do ensino religioso”, será ressaltado o sistema de cooperação entre as autoridades estatais e a Igreja Católica que permitiu o descumprimento das leis laicizantes da Constituição de 1891, que tiveram orientação positivista, assim como a postura dos positivistas ortodoxos nesse contexto. O segundo subcapítulo, “A condição intelectual do Apostolado Positivista diante da ingerência católica”, focaliza mais precisamente as debilidades da ortodoxia positivista diante da influência católica no espaço público. Neste sentido, serão analisadas tanto as limitações mostradas pelo Apostolado Positivista na sua atuação política, decorrentes de seu dogmatismo doutrinário, como os fatores externos que viabilizavam as lógicas sociais que respaldavam as violações das leis republicanas voltadas para a laicidade.

- na conclusão, será avaliada a trajetória do Apostolado Positivista do Brasil, compreendendo sua assimilação do positivismo de Augusto Comte quanto ao fenômeno da laicidade, assim como sua experiência histórica em prol da consolidação de uma laicidade republicana que, por meio da separação entre o Estado e a Igreja, contemplava o livre exercício liberdades civis que incluía as próprias instituições religiosas e uma cidadania social que incorporava os indivíduos através de um projeto trabalhista.

**CAPÍTULO I: A EXPRESSÃO POSITIVISTA DE LAICIDADE**

Este capítulo tem como finalidade analisar a conotação positivista de laicidade, originada em Augusto Comte e pleiteada pelo Apostolado Positivista do Brasil, tendo como fundamentos sua gênese diante dos ideais emancipatórios da modernidade e sua configuração no contexto social do século XIX. Tal prerrogativa laica teve como principal alicerce uma ressignificação secular do catolicismo respaldada na separação entre poder espiritual e temporal.

Desse modo, a tarefa do primeiro subcapítulo consiste em elucidar primeiramente as diferenças entre laicidade e secularização, indicando a primeira como uma clivagem mais resoluta entre o espiritual e o social, o Estado e a sociedade, incidindo na demanda de sociedade civis emancipadas; enquanto a segunda como um processo histórico que naturalmente estabelece distinções entre o elemento espiritual e o temporal no meio social. Em seguida, será problematizada a questão da laicidade na modernidade, considerando as contradições do pensamento moderno que já eram visíveis nas primeiras manifestações laicistas do século XVIII, entre as filiações religiosas e o Estado, assim como a condição paradoxal que proclamava a desvinculação entre o poder estatal e as entidades religiosas, ao mesmo tempo que sustentava a isonomia de todos os coletivos de culto em nome da liberdade religiosa.

Diante dessas considerações, a análise do positivismo religioso de Comte assume uma dupla função: primeiramente, o termo “laicidade”, na sua acepção de clivagem entre o temporal e o espiritual impele a compreender o cerne da laicidade positivista baseada justamente na autonomia científica, no relativismo e na separação entre o poder espiritual e o temporal, assim como enriquece a análise da trajetória do Apostolado Positivista em prol da autonomia republicana, já que o termo também contempla a defesa de uma sociedade civil emancipada de um credo religioso na esfera pública. Em segundo lugar, considerando esse debate a despeito das relações contraditórias entre o espaço público e as instituições religiosas na modernidade, torna-se propício examinar a hipótese dessa dissertação assentada na ideia de que os propósitos de laicização de um determinado segmento, no caso os positivistas ortodoxos, por mais emancipado que se considere o seu projeto, reproduz indiretamente uma ressignificação da orientação religiosa predominante numa determinada sociedade. Tendo em vista que a perspectiva laicista do positivismo perante o social está, conforme a hipótese acima, intrinsecamente vinculada a uma concepção secular católica muito presente no conjunto do pensamento comteano, tal pressuposto permite averiguar ainda mais o problema da laicidade na sociedade moderna. Nesse sentido, a questão de uma plena emancipação da sociedade civil diante de uma influência religiosa de longa data torna-se ainda mais problemática, uma vez que muitas expressões laicizantes do pensamento moderno, mesmo no plano puramente humano, já estão insufladas de conotações cristãs, considerando o protagonismo que o catolicismo e protestantismo lograram nas sociedades ocidentais.

O segundo subcapítulo, por sua vez, tem como objetivo, analisar como o Apostolado Positivista do Brasil, que teve Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes como principais representantes, apreenderam a perspectiva religiosa do positivismo ortodoxo de Comte, no que tange tanto ao fenômeno da laicidade, consubstanciada na separação entre poder espiritual e temporal, quanto à pedagogia que deveria nortear as relações republicanas entre os positivistas ortodoxos e as autoridades clericais brasileiras, observando os vínculos entre Comte e o catolicismo tradicional. Neste subcapítulo serão retomados os aspectos que distinguem nitidamente o positivismo do catolicismo, ou seja, a visão de cientificidade e o relativismo que alicerçam a teleologia evolucionista do pensamento comteano que tanto alentou os positivistas ortodoxos brasileiros.

Destarte, essas características peculiares do positivismo propiciam uma investigação a respeito dessa diferença entre o Apostolado Positivista e os católicos no processo de laicidade republicana, uma vez que o campo de disputas, conforme o contexto brasileiro no final do século XIX, encontra-se assentado entre uma proposta laicista da modernidade, o positivismo, e uma orientação cristã tradicional, o catolicismo, prenunciando todo o debate que será apresentado no segundo capítulo.

**1.1– Laicidade, secularização e a emergência do positivismo comteano**

Antes de investigarmos a expressão positivista de laicidade no presente capítulo, cumpre primeiramente elucidar os termos “laicidade” e “secularização”, tendo em vista uma acentuada polissemia decorrente de um emprego aleatório desses vocábulos. Com isso, a diferença semântica entre essas palavras propicia um melhor entendimento dos seus usos em relação ao positivismo comteano. Embora secularização e laicidade ilustrem uma separação com o campo religioso, o que leva a muito embaraço teórico, a própria origem desses conceitos insinua, segundo uma análise diacrônica desses conceitos, que toda laicidade é uma secularização, mas nem toda secularização se efetuou como laicidade. Examinando, em primeiro lugar, as observações histórico-antropológicas acerca da secularização, pode-se constatar que tal termo resulta da confluência de várias tradições desde a herança greco-romana até a Revolução Francesa, que procuraram estipular a diferença entre a esfera pública e espiritual:

Tudo isso contribui para que o conceito de secularização tenha aparecido na

confluência de várias tradições, as quais, segundo Reinhart Koselleck, podem

ser assim resumidas: a que resultou do diálogo entre a herança greco-romana e o cristianismo, legado que o direito canônico virá a recolher, para denotar a separação entre o estado de clero e dos fieis seculares ou leigos; a que resultou da relativa diferenciação entre o domínio político e o espiritual, justificada através de argumentos de cariz jurídico-político; e a que foi fruto da experiência moderna de tempo, cujo primeiro grande momento forte se deu com a Revolução Francesa, e que, em termos teoréticos, se estribará em argumentos de cunho historicista. Como é lógico, o que será aqui distinguido e separado frequentemente se miscigenou nas suas histórias específicas. (CATROGA, 2006: 48-49)

De acordo com a exposição acima, “secularização” significa um processo histórico que naturalmente estabelece distinções entre o elemento espiritual e o temporal seja no âmbito político ou religioso. Já que tal diferenciação foi também realizada no interior das próprias instituições cristãs, a secularização resulta de uma temporalização que nem sempre necessita de disputas emancipatórias entre segmentos opostos. Trata-se, à primeira vista, de um cerceamento a respeito do lugar do temporal e do religioso nas sociedades. No entanto, cumpre salvaguardar que esse conceito, uma vez vinculado à fluidez do pensamento humano, adquiriu uma conotação humanista, que pode ser muito bem verificada no século XIX, em que se reverenciava uma moral arraigada no bem-estar da vida humana e independente dos ditames de uma crença religiosa (CATROGA, 2006). Consequentemente, a dicotomia entre o domínio religioso e o secular que antes parecia lograr determinado conforto, assume um caminho conflituoso, visto que a ideia de secularização a partir desse contexto histórico, desvela sua aposta no aperfeiçoamento contínuo da natureza humana. É justamente esse sentido de secularização que o positivismo alberga em sua exegese a respeito da autonomia do gênero humano.

O termo “laicidade”, por sua vez, designa uma diferenciação estrutural e funcional mais resoluta entre as instituições. Embora o termo “secularização”, de acordo com suas múltiplas acepções no processo histórico da modernidade, tenha sido contemplado como um distanciamento dos atores sociais frente às confissões religiosas nas investigações de Fernando Catroga, a concepção de “laicidade” já denota em sua gênese uma clivagem mais rígida entre o espiritual e o temporal, incidindo na reivindicação de sociedades civis emancipadas:

Por sua vez, se tudo isso foi comum a muitos países europeus, em alguns deles – não por acaso, dominantemente católicos -, chamar-se-á laicidade à institucionalização da diferença entre o espiritual e o temporal, o Estado e a sociedade civil, o indivíduo e o cidadão. E foi para nomear mais adequadamente tais propósitos, e lutar por eles, que os progressistas franceses criarão, a partir da raiz de velhos vocábulos como *lai/laïe*, novos conteúdos, a fim de identificarem os seus sonhos emancipatórios. (CATROGA, 2006: 284)

Como se observa, a exposição de Catroga indica que o termo “laicidade” foi utilizado para reforçar, no âmbito institucional, a separação não só entre o religioso e o mundano, mas entre outros vocábulos usados cotidianamente no campo sociológico. Além disso, pode ser verificado nessa própria leitura, que os franceses ratificaram o uso da palavra “laicidade” para legitimarem suas lutas políticas. Com efeito, tendo em vista a experiência histórica francesa que assumiu a laicização como uma especificidade da secularização, a fim de privilegiar a pertença do gênero humano ao mundo terreno, o processo laicizador se afirma como um instrumento político e educativo que almejava separar a Igreja das instituições educacionais, procurando assim estabelecer novas ideias, valores e prerrogativas (CATROGA, 2006). Por conseguinte, o termo laicidade assumirá uma tônica maior nessa dissertação já que insinua tanto uma autonomia da sociedade ocidental diante das tradições religiosas, como uma relação de disputa almejada por atores sociais que pleiteiam projetos políticos emancipados. Neste sentido, tal vocábulo propicia uma compreensão da emergência do positivismo ortodoxo de Augusto Comte com suas perspectivas laicistas perante a esfera pública, assim como sustenta a análise da trajetória do Apostolado Positivista em prol da consolidação republicana que será exposta posteriormente. Deve-se deixar de antemão que o termo laicidade, segundo sua dicionarização, só surgiu a partir de 1871, na França, designando uma característica inerente à pessoa humana e ao pensamento que não está vinculada ao elemento eclesiástico e ao religioso (CATROGA, 2006). Sendo assim, o emprego desse termo não era comum na época de Comte. Isso pode explicar o fato de não se encontrar nenhuma menção desse vocábulo mesmo nos opúsculos elaborados pelo Apostolado Positivista concernentes à liberdade espiritual.

Embora os termos secularização e laicidade designem uma ruptura do domínio sócio-político em relação ao religioso, existem vários questionamentos acerca dessa dissociação entre o espaço público e as instituições religiosas no próprio período moderno, que é o recorte temporal no qual essa pesquisa se interessa já que o positivismo surge na modernidade. Com efeito, a tradição racionalista dos intelectuais europeus, já no final do século XVIII, inscreve o duplo lugar reservado à religião no espaço público: se por um lado não é permitido a qualquer filiação religiosa consolidar e decretar uma confissão generalizada, por outro, o Estado pode se valer de uma orientação moral resultante de um credo religioso como pedagogia social:

As elaborações intelectuais com que culmina o séc. XVIII reservam à religião um duplo lugar, através do qual se afirma um vínculo com o Estado. Lembremos de Bayle e Locke e da tradição de elogio à tolerância que representam, cujas defesas da religião fundamentam-se nos “direitos de consciência” e no caráter “voluntário” de filiações e organizações confessionais. Nesse caso, a “religião” não pode mais exigir um “conformismo” geral; mas, por outro lado, a “liberdade” de que goza, como vimos, estará sempre sujeita aos limites postos por uma instância geral, identificada ao Estado. Ao mesmo tempo, a “religião” revela-se como algo que pode ser útil ao Estado. Útil não pelo que pode ter de verdade, em termos de conteúdo doutrinário, mas por suas injunções morais. (GIUMBELLI, 2002: 415)

Segundo essa observação de Emerson Giumbelli, o pensamento moderno ao longo do seu curso deslegitimou a religião, enquanto conotação teológica, a exercer um domínio irrestrito na arena pública, mas paradoxalmente propiciou sua atuação moral no mesmo espaço, visto que uma a dimensão sócio-política não se dissocia de questões morais pelas quais a religião pode corroborar. O autor ainda vai mais longe ao asseverar que um modelo de separação plena entre o Estado e a religião nunca se efetuou nas sociedades ocidentais. O próprio modo pelo qual a modernidade concebe a religião permite uma associação estrutural com o Estado, fazendo que os principais credos religiosos considerem o aparato estatal para reivindicar seus direitos e que o Estado moderno, em contrapartida, nunca desconsidere a religião como agente social (GIUMBELLI, 2002). Sendo assim, essas relações entretidas entre o poder estatal e as instituições religiosas elucidam a existência de uma regulação estatal da religião e que esse mecanismo propicia uma barganha com determinadas tradições religiosas.

Há outras leituras que ressaltam que a laicidade efetuou provisoriamente uma lógica de separação, sobretudo na França do século XIX, fundada na dissociação entre a esfera privada, onde se encontra a crença religiosa, e a pública, que representa o universo estatal. Philipe Portier (2010) assinala que a experiência francesa, no século XIX, atravessou um processo de laicização que operou, numa primeira etapa, uma política concordatária que privilegiava as tradições cristãs que gozavam reconhecimento, principalmente o catolicismo, e hostilizava os fieis dos cultos não reconhecidos, assim como os cidadãos que não professavam uma confissão religiosa. No fim do século XIX, o movimento republicano, inspirado nos ideais do iluminismo e do positivismo, voltou-se resolutamente contra esse acordo entre o Estado e a Igreja Católica, pleiteando um regime estatal que deveria se portar como uma instancia universal que congregava os cidadãos somente pela razão comum e não se deixava subjugar a qualquer confissão religiosa, mas essa lógica de separação não teve sucesso durável (PORTIER, 2010). Tal regime laicista que preconizava uma distinção entre a esfera pública e privada, cerceando as crenças e rituais religiosos no âmbito privado, acabou atribuindo ao Estado uma missão de regeneração moral como se fosse um agente da unidade moral da nação, tornando a educação pública um veículo pelo qual se conduziria os indivíduos sob o auxílio da razão universal a uma plena autonomia política (PORTIER, 2010). Com base nessas observações, o esforço por uma rígida separação entre a esfera privada e a pública, tendo como critério a neutralidade religiosa do poder temporal, deságua numa religiosidade secular do próprio Estado, uma vez que este se torna o sujeito propulsor da laicização do social por meio de uma pedagogia moral.

Tendo em vista todas as considerações acima a respeito da laicidade, observando tanto a prerrogativa emancipatória, assim como as contradições decorrentes, torna-se oportuno apresentar o positivismo de Augusto Comte com suas respectivas peculiaridades que caracterizam sua expressão laicista de pensamento. Sendo assim, essa exposição assume um duplo objetivo: em primeiro lugar, serão destacados os tópicos que inscrevem o positivismo comteano como perspectiva laica de emancipação que recrudesce a bifurcação entre o lugar da religião e o do universo público; em seguida, será averiguada a hipótese dessa pesquisa, alicerçada na constatação de que uma corrente laicista, por mais emancipatórios que sejam seus propósitos, engendra no social uma reconfiguração da tradição religiosa predominante, inserindo desse modo outra problemática a ser relevada diante das contradições do fenômeno da laicidade no período moderno.

Entre os principais aspectos do pensamento comteano que patenteiam sua concepção laicizante do gênero humano, deve ser primeiramente colocado que eles se albergam tanto no âmbito epistemológico, como no sociológico, não podendo estipular uma clivagem entre essas dimensões uma vez que elas se complementam. Com efeito, a questão da religião em Augusto Comte assume uma importância capital, pois não é possível compreender coerentemente a sua filosofia, ciência, sociologia, moral e política, se não as assimilamos englobadas na sua religião que desvela todo seu humanismo, tendo a Humanidade como o grande ente a ser reverenciado (TISKI, 2006). Por essa razão, o ideal positivista de cientificidade e o relativismo que reverbera no âmbito moral ilustram os pontos epistemológicos a serem primeiramente investigados, enquanto a divisão entre o poder temporal e o espiritual, que consubstancia a laicidade positivista no social, indica o segundo tópico a ser explorado com todas as possíveis implicações sociológicas.

A lei dos três estados, que inaugura a espinha dorsal da filosofia positivista, descortina o primeiro aspecto laicista do pensamento de Comte, uma vez que estabelece o divórcio entre o conhecimento científico e as explicações teológicas e metafísicas sobre o mundo e a natureza humana. De acordo com essa teoria, o estado teológico designa a etapa da inteligência em que todos os fenômenos são explicados através da ação direta e contínua de agentes sobrenaturais que elucidam as anomalias aparentes do universo, o estado metafísico representa uma fase de transição em que os agentes sobrenaturais são substituídos por forças ou entidades abstratas que delineiam os fenômenos observados, e enfim, o estado positivo inscreve a etapa definitiva em que a racionalidade reconhece o impedimento de adquirir noções absolutas sobre os fenômenos e procura somente descobrir, através do raciocínio e da observação, as relações de sucessão e semelhança entre os fenômenos que regem o mundo e os seres humanos (COMTE, 1978). Embora a lei dos três estados considere explicitamente a teologia e a metafísica como formas obsoletas de conhecimento, cumpre salvaguardar que a leitura de Comte não exclui a importância do fator religioso na marcha evolutiva da racionalidade, pois o estado teológico, por exemplo, é representado pela presença do fetichismo, politeísmo e monoteísmo que expressam as vontades transcendentes do espírito humano (RIBEIRO JÚNIOR, 2003). Portanto, se o estado teológico necessitou do auxílio de três expressões religiosas no seu concurso, o mesmo deveria ocorrer com o estado positivo, só que apoiado numa prerrogativa religiosa bem diferente.

Essa concepção positivista de autonomia científica, apesar de preconizar a necessidade de leis objetivas de sucessão e similitude que compreendem os diversos fenômenos, não ignora o fato de que o conhecimento científico perpassou um longínquo processo de construção impulsionado pelos ensejos da racionalidade em obter explicações ou teorizações sobre os fenômenos naturais, assim como o fato da inteligência ter empregado nesse percurso do saber concepções arbitrárias e intermediárias que provisoriamente figuravam úteis em um determinado contexto, até se habituar a considerar apenas os fatos observados:

A razão humana está agora suficientemente madura para que empreendamos laboriosas investigações científicas, sem ter em vista algum fim estranho, capaz de agir fortemente sobre a imaginação, como aquele que se propunham os astrólogos e os alquimistas. Nossa atividade intelectual estimula-se suficientemente com a pura esperança de descobrir as leis dos fenômenos, com o simples desejo de confirmar ou infirmar uma teoria. Mas isso não poderia ocorrer na infância do espírito humano. Sem as atrativas quimeras da astrologia, sem as enérgicas decepções da alquimia, por exemplo, onde teríamos haurido a constância e o ardor necessários para coletar as longas séries de observações e experiências que mais tarde serviram de fundamento para as primeiras teorias positivas de uma e de outra classe de fenômenos? (...) A teologia e a física são de tal modo incompatíveis, suas concepções possuem caracteres tão radicalmente opostos, que, antes de renunciar a umas para empregar outras, a inteligência humana procurou servir-se de concepções intermediárias, de caráter bastardo, adequadas, por isso mesmo, para operar gradualmente a transição. Tal é o destino natural das concepções metafísicas, não possuem outra utilidade real. Substituindo, no estudo dos fenômenos, a ação sobrenatural diretriz por uma entidade correspondente e inseparável, apesar de esta ser no início pensada apenas como emanação da primeira, o homem habituou-se pouco a pouco a considerar tão somente os próprios fatos. (...) É impossível imaginar por que outro processo nosso entendimento pudesse ter passado das considerações francamente sobrenaturais às considerações puramente naturais, do regime teológico ao regime positivo. (COMTE, 1978: 6-7)

Pode se observar que a leitura de Comte sobre racionalidade científica assevera primeiramente que a ciência, antes de se tornar positiva e baseada na observação dos fatos, teve que empreender um papel construtivista que respondia aos anseios da inteligência humana numa determinada época. Dessa forma, a imaginação logrou uma função necessária porque sem esse ímpeto a racionalidade jamais efetuaria seus exames sobre o mundo, isto é, sem as quimeras do saber científico de um tempo, ela nunca assimilaria as experiências e observações que remotamente serviriam de alicerce às primeiras teorias positivas, de onde advém o positivismo. Outro dado interessante baseia-se na funcionalidade que o positivismo comteano atribui ao conhecimento científico. Com efeito, a fim de que a racionalidade humana transitasse da teologia para física, tornou-se imprescindível que a inteligência empregasse concepções arbitrárias e intermediárias que auxiliassem seu entendimento sobre a realidade exterior, até considerar primordialmente os próprios fatos, ou melhor, aquilo que configurasse mais objetivo e útil. Isso patenteia que, para Comte, a ciência se emancipou da teologia e da metafísica por causa da sua funcionalidade para o gênero humano. Portanto, a concepção positivista de ciência não está arraigada numa neutralidade que supõe o “saber pelo saber”, independente dos critérios e ensejos humanos. Pelo contrário, a observação e a precisão adquiridas pela ciência positiva decorreram, conforme observado, da praticidade do conhecimento segundo as perspectivas dos indivíduos numa determinada fase da evolução. Não se pretende aqui ingressar numa seara sobre a exegese positivista perante a ciência, mas tão-somente elucidar que a neutralidade científica não corresponde a esse tipo de positivismo, e que a própria leitura comteana a despeito da marcha evolutiva do pensamento humano além de indicar um funcionalismo, pleiteia um franco relativismo.

O relativismo configura outra característica da filosofia de Comte que notavelmente se vincula à laicidade. Trata-se da constatação de que todas as definições, explicações, e inclusive as leis estabelecidas pela ciência são, conforme cada etapa do curso histórico, aproximações resultantes do conhecimento que a racionalidade possui dos fatos. Neste sentido, a própria noção de “verdade” que os seres humanos assumem diante do mundo material e social é relativa, visto que dependem tanto da capacidade das aptidões especulativas do gênero humano num determinado período, como da diversidade do mundo exterior, cuja compreensão demanda constantes exames:

Não apenas nossas investigações positivas devem essencialmente se reduzir, em todos os casos, à apreciação sistemática daquilo que existe, renunciando a descobrir sua origem primeira e seu destino final; mas além disso é preciso entender que esse estudo dos fenômenos, não se tornando de modo algum absoluto, deve sempre permanecer *relativo* a nossa organização e situação. Reconhecendo, sob este duplo aspecto, a imperfeição necessária de nossos diversos meios especulativos, vemos que, longe de poder estudar completamente qualquer existência efetiva, não poderíamos garantir de modo algum a possibilidade de se constatarem assim, nem mesmo muito superficialmente, todas as existências reais, cuja maior parte talvez nos escape totalmente. Se a perda de um sentido importante basta para nos ocultar radicalmente uma ordem inteira de fenômenos naturais, tudo leva a crer, reciprocamente, que a aquisição de um novo sentido nos revelaria uma classe de fatos sobre os quais agora nada sabemos, a menos que se pense que a diversidade dos sentidos, tão variada entre os principais tipos de animalidade, se encontre, em nosso organismo, elevada ao mais alto nível que pode exigir a exploração total do mundo exterior, suposição esta evidentemente gratuita e quase ridícula. (COMTE, 2016: 30)

Desse modo, o relativismo positivista designa não apenas a renúncia às causas primeiras e finais reivindicadas pela teologia e metafísica, mas a própria condição da racionalidade humana no que concerne a sua organização e situação num determinado contexto. A verdade torna-se então uma correspondência que os homens estabelecem entre as concepções e observações e, sendo a história do pensamento humano afetada por períodos alternativos, novos fatos vão sendo observados de acordo com a situação da racionalidade, tornando precária qualquer harmonia entre as concepções já existentes com as novas observações desveladas, o que faz com que a verdade de hoje não seja absolutamente verdadeira, pois o que foi considerado verdadeiro ontem virou quimérico hoje, não podendo também a verdade de outrora ser considerada absolutamente falsa em relação a uma fase anterior (LEVY-BRUHL, 2018). Comte assegura seu relativismo nas três fases de sua carreira filosófica, afirmando em um dos apêndices de sua obra *Sistema de Política Positiva*, livro IV, um dos seus mais famosos axiomas “tudo é relativo, eis o único princípio absoluto”, como uma máxima primordial para a religião positiva (COMTE, 1890. Isso é perfeitamente compreensível porque o relativismo comteano evidencia que a aptidão da inteligência humana, combinada com as inclinações altruístas, em descobrir novos fatos a respeito do universo exterior, não subestima os posicionamentos provisórios do passado, pois toda construção científica depende da situação relativa do gênero humano, o que torna a racionalidade humana um dos elementos a serem reverenciados como objeto de culto pelo positivismo.

Tal relativismo não está confinado no campo epistemológico do conhecimento. Na verdade, ele assume uma elasticidade que compreende os mais diversos ramos da vida humana. Destarte, as concepções científicas, religiões, e outras formas de filosofia, compreendem um vasto fenômeno social que se efetua de forma coletiva e contínua, cuja totalidade ou ordem cognitiva, são compatíveis no momento em que uma hipótese maior as admitem como verdadeiras (LEVY-BRUHL, 2018). Com base nessas observações, o relativismo confere a Comte um forte sentido na construção do seu pensamento, afirmando seu humanismo, pois se tudo é relativo, tudo é principalmente em relação ao homem. Da mesma forma, o relativismo prenuncia o subjetivismo (tudo é relativo ao sujeito) e os sentimentos altruístas (supremacia do sentimento entre os indivíduos na sociedade) que são característicos do positivismo, como também, em termos político-morais, justifica o anticlericalismo e o antimonarquismo, como condição necessária ao progresso, mas ao mesmo tempo os mitiga e atenua em seus excessos (TISKI, 2006).

Esse anticlericalismo existente no positivismo, não designa uma aversão à religião católica como vínculo religioso social, mas a nítida percepção de que tanto na questão do conhecimento, como no âmbito moral, o catolicismo não responde mais a nenhuma necessidade vital da modernidade, sendo mantidos apenas alguns vestígios no conjunto de ideias dos indivíduos que fornecem no espaço público algumas opiniões generalistas, mas esses preceitos morais encontram-se desvinculados à intelectualidade científica:

Em tal situação, deve parecer estranho que a única filosofia capaz de consolidar hoje a moral encontre-se, pelo contrário, taxada, neste aspecto, de incompetência radical pelas diversas escolas atuais, desde os verdadeiros católicos até os simples deístas, os quais, em meio a seus vãos debates, concordam sobretudo em proibir-lhe o acesso a essas questões fundamentais, tendo como único motivo o fato de que seu gênio demasiadamente parcial se havia limitado até aqui a assuntos mais simples. O espírito metafísico, que tão frequentemente tendeu a dissolver ativamente a moral, e o espírito teológico, que há muito tempo, perdeu força de preservá-la, continuam no entanto a desfrutar de uma espécie de privilégio eterno e exclusivo, sem que a razão pública tenha ainda julgado convenientemente essas pretensões empíricas. Deve-se, é verdade, reconhecer, no geral, que a introdução de toda regra moral operou-se por toda a parte inicialmente sob inspirações teológicas, então profundamente incorporadas no nosso sistema de ideias como um todo, e também as únicas capazes de construir opiniões suficientemente comuns. Mas o conjunto do passado demonstra igualmente que essa solidariedade primitiva sempre diminui como a ascensão mesma da teologia; os preceitos morais, bem como todos os outros, foram cada vez mais levados a uma consagração puramente racional, à medida que o vulgar tornou-se mais capaz de apreciar a influência real de cada conduta sobre a existência humana, individual ou social. Ao separar irrevogavelmente a moral da política, o catolicismo desenvolveu muito essa tendência continua; já que a intervenção sobrenatural foi assim reduzida à formação das regras gerais, cuja aplicação particular seria a partir de então essencialmente reservada à sabedoria humana. (...) As declarações atuais das diversas escolas monoteístas não impediram mais o espírito positivo de completar hoje, sob as condições convenientes, a conquista, pratica e teórica, do domínio moral, já entregue cada vez mais a razão humana, faltando-lhe apenas sistematizar as inspirações particulares. (COMTE: 2016: 74-75)

Tal crítica relativista de Comte em relação ao exercício das tradições teológicas sobre o domínio da moral humana descortina tensões que merecem ser verificadas na inclinação laicizante de seu pensamento. Primeiramente, como já foi abordado acima, o espírito teológico, seja de matriz católica ou protestante, perdeu a vitalidade que usufruía para preservar o controle sobre as relações morais, uma vez que a teologia logrou uma ascensão transitória no curso do pensamento, embora alguns resquícios das orientações teológicas ainda se encontrem presentes no senso comum. Outro aspecto interessante é que a capacidade dos indivíduos em reduzir todo edifício teológico às regras de condutas da existência humana, impeliu também ao catolicismo, após um divórcio entre moral e política, restringir o universo sobrenatural em regras morais que foram mantidas pela retidão humana. Com isso, pode ser constatado que o processo de emancipação diante das influências teológicas na esfera social ocorre sob um movimento horizontal já que como o senso “vulgar” tornou-se mais capacitado em “apreciar a influência real de cada conduta”, o catolicismo viu-se obrigado a efetuar um contorno pragmático a fim de lograr algum domínio no social. Mas o ponto mais pertinente nessa leitura relativista de Comte que pode ser associado com a questão da laicidade, repousa na constatação de que as escolas teológicas (catolicismo e protestantismo) e metafísicas (deísmo, materialismo, ateísmo, entre outras), além de usufruírem certo papel no domínio público, impedem que o positivismo, emancipado do teologismo e da ontologia com sua disposição relativista e humanista, efetive sua missão regeneradora na sistematização da moral humana.

Remetendo à crítica de Emerson Giumbelli (2002), consoante ao fato de que a intelectualidade do século XVII inscreveu no social um lugar para a religião em que esta atuaria como um agente capaz de engendrar injunções morais nas relações humanas mesmo sua confissão ficando restrita, pode-se constatar que Comte tinha consciência de que o fenômeno de laicização da sociedade, no século XIX, ainda se encontrava bloqueado pelas influências teológicas e metafísicas remanescentes que impediam a ascensão do positivismo como orientação humanista que emanciparia definitivamente o espaço público das tradições religiosas. Deve-se acrescer que Comte considerava o estado metafísico, que ainda persistia em sua época, como um período de transição revolucionária cuja indefinição permitia determinado vínculo com as instituições religiosas. Com efeito, a crítica do relativismo comteano é dirigida tanto às tendências retrógradas que mantinham concepções teológicas absolutistas perante o social, quanto às revolucionárias cujas “ideias vagas e hipotéticas” ilustradas na “liberdade absoluta”, “soberania popular”, patenteavam quimeras e absolutismos em comum (TISKI, 2006).

Por fim, a percepção de que o espírito positivo deve completar o domínio moral, no nível teórico e prático, sistematizando “inspirações particulares”, no final do trecho citado, configura a pedra de toque que impulsiona Comte no *Discurso sobre o conjunto do positivismo* a erigir a noção de Humanidade como a grande síntese que abrange cada função afetiva, especulativa e prática da vida humana, tornando suas relações tão íntimas a ponto de conferir aos indivíduos o mais real e elevado alcance de uma construção filosófica (COMTE, 2018). Neste sentido, a apreciação sintética que Comte contempla em relação ao gênero humano, considerando suas inclinações afetivas, intelectuais e ativas o propulsiona a estabelecer a máxima que traduz todo sistema positivista: O Amor por princípio e a Ordem por base; o Progresso por fim.

Em suma, a concepção positivista de ciência e o seu respectivo relativismo patenteiam os aspectos laicistas do pensamento comteano que, pleiteando no âmbito epistemológico uma nítida emancipação da racionalidade e da moral humana diante das inferências teológicas, indicam um forte golpe às tradições religiosas da modernidade que ainda insistiam em preservar suas ingerências na esfera pública.

No que concerne o aspecto laicista do positivismo no campo sócio-político, Gustavo Biscaia de Lacerda (2016) assinala que a expressão “laicidade do Estado”, que é comumente usada, designa para os positivistas ortodoxos a “separação entre os poderes temporal e espiritual”, conforme o pensamento de Augusto Comte. Cumpre primeiramente verificar uma das diversas implicações imbuídas no positivismo em relação à separação desses dois poderes:

Não é por acaso, portanto, que as várias distinções conceituais e terminológicas sugerem, ou reforçam, a ideia de que os dois poderes devem separar-se e/ou manterem-se separados. Isso implica, por um lado, que o Estado não deve ter uma doutrina social e lançar-se mão da força física que lhe é característica para impor essa doutrina; por outro lado, a separação implica também a interdição de o poder espiritual deter a dominação temporal – em outras palavras, vedando a ele tanto o *mando* quanto a *riqueza*. Além das razões políticas indicadas acima, há motivos intelectuais e morais para isso, condensadas na *generalidade de vistas* e na *generalidade de sentimentos* que deve caracterizar esse poder. O exercício do poder material refere-se a questões de detalhe, extremamente ligadas ao presente, além de constantemente ter que lançar mão da força para obter seus desideratos – exatamente o contrário dos atributos esperados de quem aconselha e sugere. (LACERDA, 2016: 42)

Pode-se inferir então que tal separação entre os poderes temporal e espiritual, na sociologia positivista, propicia a incursão da laicidade nas relações sociais, uma vez que é vedado ao poder temporal, que pode ser representado pelo Estado (ou governo) propriamente dito, a ingerência nas livres manifestações de pensamentos ou doutrinas, pois estas se encontram no âmbito do poder espiritual. Obviamente a liberdade religiosa está inserida no campo deste último poder que permite o livre exercício das doutrinas. Mas o poder temporal não deve ficar inteiramente submisso ao espiritual, já que o mando e a riqueza são as suas funções características. Comte retoma a concepção de Thomas Hobbes que considera o poder temporal ancorado na força, o que é determinante para a separação entre esses poderes considerando suas relações no social (LACERDA, 2016). Dissecando a função do poder espiritual, Comte ressalta que sua função repousa na consolidação dos princípios que norteiam as relações sociais, tornando-se assim um verdadeiro governo de opinião pública:

O poder espiritual tem, como destino próprio, o governo da opinião, isto é, o estabelecimento e a manutenção dos princípios que devem presidir às diversas relações sociais. Esta função geral se divide em tantas partes quantas são as classes distintas de relações, porque não há, por assim dizer, nenhum fato social em que o poder espiritual não exerça certa influência, quando está bem organizado, isto é, quando guarda harmonia com o estado de civilização correspondente. (COMTE, 1972: 195)

Dessa forma, o poder espiritual logra de uma importância fundamental para o positivismo, uma vez que figura o livre exercício das sociedades quanto à fomentação de ideias ou princípios em simetria com a condição do curso civilizador que estão atreladas. Entre outras razões que imputam ao regime positivo (ou sociocrático) cercear a influência do poder temporal nas liberdades civis que caracterizam a laicidade, destacam-se a decadência das doutrinas sistematizadoras anteriores apoiadas nesse poder, e o livre concurso das construções filosóficas executado por uma confluência entre o conjunto das investigações científicas e a preponderância do sentimento social:

A solene preponderância do sentimento social, principal mérito do estado republicano, diretamente repele hoje qualquer pretensão imediata ao regime definitivo, como contrária à investigação conscienciosa de uma solução real, que supõe inicialmente condições sistemáticas, de que as atuais ruínas das doutrinas anteriores não se poderiam tornar a fonte; outrossim, proclamando que a reorganização intelectual e moral seja, doravante, sinceramente entregue à livre concorrência de todos os pensadores.

Não somente o governo propriamente dito será em breve forçado a confessar sua impotência para se pronunciar sobre uma doutrina geral, que exige um conjunto de altos estudos científicos, como, além disso, as perturbações suscitadas pelas ambiciosas ilusões de uma metafísica incapaz de apreciar a sociedade atual, determinarão que o público só conceda a sua confiança aos pensadores que renunciarem a toda elevação política para se devotarem solenemente à sua destinação filosófica. (COMTE: 1979: 45)

Por meio dessa exposição, Comte evidencia que o verdadeiro regime republicano não pode patrocinar nem muito mesmo estar apoiado sobre qualquer sistema de pensamento. Trata-se de uma forte expressão liberal do pensamento comteano que reivindica não apenas a bifurcação entre o público e o privado a fim de se respeitar a liberdade dos indivíduos, mas também que a própria esfera pública deve estar livre de qualquer doutrina seja de caráter filosófico ou político. Outra constatação importante é que o fenômeno da laicidade no positivismo ocorre de modo horizontal, isto é, oriundo da confiança que o público deposita nas asserções filosóficas que considera mais relevantes. Tal processo decorre de uma livre “investigação conscienciosa” de situações reais, auxiliada pela forte “preponderância do sentimento social”, ambas responsáveis pela efetivação do consenso da sociedade.

É fundamental destacar esse aspecto liberal da sociologia política de Comte a respeito da laicização, pois desvela que a postura dos republicanos franceses mediante a lógica da separação descrita por Phillippe Portier não coaduna totalmente com as prerrogativas comteanas. A geração republicana de 1877 que assume o poder na França, embora tenha mantido a instituição católica à parte da esfera pública, comete o erro oposto em atribuir ao Estado uma missão de regeneração moral tornando essa entidade governamental responsável pela unidade da nação, como uma espécie de “igreja” coordenada por uma razão universal, segundo os desígnios de Charles Renovier e Jules Ferry, transformando a escola pública num instrumento de iluminação do poder político (PORTIER, 2010). Deve-se acrescer que, embora a tradição enciclopedista francesa, na segunda metade do século XIX, tenha se apoiado nas orientações positivistas para proporcionar uma educação politécnica aos cidadãos, Comte advogou um sistema de ensino muito peculiar que bania qualquer orientação religiosa nas instituições educacionais, inclusive de caráter ateu ou secular, a fim de corroborar com o divórcio entre o público e privado. Para reiterar esse aspecto fundamental do positivismo, Comte assevera que a divisa “liberdade, ordem pública” formula as condições necessárias para o meio social que repousam na cisão entre poder temporal e espiritual e, consequentemente, na perspectiva do campo educacional em que o Estado deve garantir a mais ampla liberdade de ensino, renunciando a todo monopólio didático, pois a autoridade temporal não tem competência para organizar a educação, deixando às livres tentativas para as associações privadas a fim de permitir a definição de um sistema de ensino (COMTE, 1979). Com base nas observações acima, para a ortodoxia positivista, o Estado não deve ser o propulsor das liberdades públicas que proporcionam a laicidade, nem deve assumir a configuração de uma religião pública assentada na razão universal. Ambas as prerrogativas denotam uma extrapolação do poder temporal no livre exercício das relações sociais, cabendo ao Estado apenas a confirmação das decisões dos indivíduos no poder espiritual.

O fato de o poder espiritual reivindicar um livre concurso de ideias a fim de difundir concepções consensuais que abarcam valores, costumes e educação cívica, ilustra que a questão religiosa também se encontra inserida nesse edifício humano. Como uma sociedade deve dispor de um conjunto de representações comuns, de opiniões compartilháveis que constituam um ponto nodal para auxiliar os indivíduos, exprimindo uma moral pública laica, Comte concebe a religião secularizada como o instrumento capaz de nortear valores e regras de vida como aplicação da ciência política à realidade social (DESTEFANIS, 2003). É sob a égide do papel espiritual que a religião logrou nas etapas anteriores da marcha evolutiva, que Comte considera fundamental a consolidação de uma nova fundação religiosa, da qual ele denominou “Religião da Humanidade”, para preencher os anseios humanos em relação a uma prerrogativa espiritual que, na era positivista, se efetuaria somente no plano da imanência humana em torno da elevação do amor, do pensamento e da ação. É propício observar um trecho do *Catecismo Positivista* que descortina a necessidade de uma autoridade teórica, representado pelo sacerdócio positivista, cuja função é proporcionar a harmonia geral, ligando o presente ao passado e ao futuro, e os poderes da sociedade, atuando com independência ao longo de seu exercício:

A simples solidariedade bastaria, pois, quando um pouco extensa,para indicar a insuficiência do poder prático, e a necessidade de uma autoridade teórica, que, privando-se de toda ação especial, faça prevalecer constantemente a harmonia geral. A continuidade, porém, da qual depende cada vez mais a ordem humana, torna essa necessidade plenamente irrecusável. Esses poderes empíricos, aspirando a dirigir o presente, não conhecem o passado que o domina, nem o futuro que ele prepara. Por isso a intervenção deles permanece cega e amiúdo perturbadora, quando não a subordinam aos conselhos teóricos. Ao mesmo tempo, a influência sacerdotal lhes é indispensável, como a única capaz de consagrar assas seu ascendente material quase sempre disposto a invejosas contestações. Cada consagração consiste em representar o poder correspondente como ministro de um poder superior geralmente respeitado: Deus sob o regime provisório, a Humanidade na ordem definitiva. Ora, isto supõe sempre, mas sobretudo em relação a este estado final, que o presente se prende dignamente ao passado e ao futuro. O sacerdócio, único que pode instituir essa dupla ligação, torna-se assim o consagrador necessário de todos os poderes humanos, sem precisar ele próprio de nenhuma consagração estranha, pois é o órgão direto da suprema autoridade. (COMTE, 1934: 295-296)

Conforme acima exposto, da mesma forma que o gênero humano precisou outrora de uma influência sacerdotal como representante do poder divino, no regime final, ele necessita dessa influência em relação ao poder superior da Humanidade. Logo, o sacerdócio torna-se o moderador efetivo da vida pública, devendo este não estar atrelado a nenhuma função no poder temporal, isto é, órgãos governamentais, no fito de cumprir dignamente suas funções sociais de conselheiro, consagrador e regulador das relações humanas. De fato, Comte foi bem severo em relação aos positivistas que pretendiam ocupar essa função como “apóstolos”, ou missionários, vedando-lhe cargos associados à administração pública, principalmente na esfera educacional, na imprensa, nas sociedades literárias e no meio acadêmico a fim de não exercer nenhuma influência direta através desses veículos do poder temporal, nem deixar-se corromper por essas instituições. Tais informações são importantes para a compreensão da organização do Apostolado Positivista do Brasil, em termos de militância, que será apresentada na próxima seção.

Essa intuição de reaproveitar da era teológica a distinção entre poder espiritual e temporal, secularizando-a para transportá-la à modernidade, ilustra que o caminho que Comte percorreu para moralizar a sociedade foi o mesmo traçado pelo catolicismo medieval que permitiu à Igreja salvaguardar por um milênio seu próprio destino, subvertendo as convicções políticas do século XIX, caracterizadas pelos contrastes e pelas querelas entre os segmentos reacionários e revolucionários (DESTEFANIS, 2003). Se a separação entre o poder temporal e o espiritual logrou tanto êxito na era medieval, consolidando um regime próspero e duradouro, o mesmo poderia ocorrer no regime social do positivismo, confiando o primeiro poder aos chefes industriais e o segundo ao sacerdócio positivista. Comte dessa maneira engendra uma ressignificação do catolicismo no espaço público.

Essa observação possui um ponto fundamental que merece ser explorado nessa análise. Retomando as leituras de Giumbelli e Portier a respeito das contradições ocorridas na modernidade na tentativa de estabelecer uma separação entre o Estado e a religião, foi visto que o Estado assume uma posição ambivalente, pois ao mesmo tempo em que procura restringir qualquer domínio confessional na arena pública, emprega uma gramática moral de um credo religioso para regular as relações sociais. Ademais, houve também políticas concordatárias que permitiam que as tradições religiosas participassem da ordem social. No caso específico do positivismo comteano, o fato dessa corrente reverberar o catolicismo no social, atribuindo-lhe uma conotação puramente humanista que corrompe a constituição original dessa tradição cristã, descortina outra problemática. Como foi abordado anteriormente, as concepções de Comte concernentes à ciência e ao relativismo fulminam e deslegitimam toda pretensão do catolicismo e do protestantismo em adentrar no espaço público, já que demonstram que os discursos dessas tradições religiosas, no que tange ao conhecimento e à moral, se tornaram ineficazes diante das demandas da modernidade. Sendo assim, a ciência positivista e o relativismo configuram os aspectos laicizantes do pensamento comteano, uma vez que emancipam totalmente o sujeito moderno do domínio teológico. Entretanto, foi também observado que a separação entre o poder temporal e espiritual, que é o principal mecanismo que Comte emprega para efetuar a laicidade no âmbito sócio-político, salvaguardando a liberdade dos indivíduos e das instituições, está fundamentada numa concepção medieval do regime político. É propício enfatizar que esse não é o único aspecto do catolicismo que Comte reaproveita em sua secularização humanista, isto é, dessacralização. Portanto, o problema da laicidade moderna não reside somente na indefinição do Estado, tendo em vista suas respectivas instituições e seus demais dispositivos políticos diante do poder de um credo religioso. Tal constatação reforça a hipótese levantada por essa dissertação de que determinados projetos laicistas da modernidade resultariam num redesenho secular da cristandade. Com efeito, verificou-se por meio da trajetória do positivismo comteano que mesmo um sistema de pensamento tão seguramente relativista e racionalista, ancorado no plano da imanência humana, terminou valendo-se de configurações dessacralizadas do catolicismo para sustentar uma sociedade laica. Dessa forma, o problema das contradições do Estado em estipular relações firmes e consistentes com a religião é apenas um lado da moeda em relação à laicidade moderna. Mesmo um segmento que pleiteia um ideal de emancipação, como a ortodoxia positivista, ao delinear uma projeção sócio-política para substituir um sistema defasado, acaba ressignificando no social, aspectos de uma orientação religiosa tradicional, uma vez que a visão humanista do homem moderno (no caso, Augusto Comte) já se encontra imbuída de figurações religiosas (católicas), tendo em vista o longínquo domínio do cristianismo. Tal ressignificação acaba preservando o capital cultural de uma tradição religiosa assentada numa sociedade, e incide indiretamente, conforme será verificado na trajetória dos positivistas ortodoxos brasileiros na luta pela laicidade republicana, em propiciar relações amistosas com as instituições religiosas tradicionais sendo estas as maiores beneficiadas.

**1.2- A interpretação laicista do Apostolado Positivista do Brasil**

Cumpre salvaguardar primeiramente que a influência do positivismo no Brasil, iniciou-se no final dos anos 1830, no período monárquico, através de alguns brasileiros que, na Escola Politécnica, em Paris, assistiam os cursos de Augusto Comte, e por essa razão, tornaram-se seus alunos particulares. Entre eles, merecem ser destacados: José Patrício de Almeida, Antônio de Campos Belos, Agostinho Roiz da Cunha e Araújo Pinto, que muito contribuíram para os estudos de direito, engenharia, e medicina no Brasil. (LINS, 2009). Em 1876, por sugestão de Antonio Carlos de Oliveira Guimarães, professor de matemática do Colégio Pedro II, foi criada uma associação positivista que procurava promover um círculo intelectual orientado pelas obras indicadas por Comte no *Catecismo Positivista*, cujos principais representantes foram Benjamin Constant, Álvaro Joaquim de Oliveira, Joaquim Ribeiro de Mendonça, Oscar de Araújo, Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes (PEZAT, 2007). Dois anos após, sob a orientação de Pierre Laffitte, o homem pelo qual Augusto Comte confiou à missão da Religião da Humanidade, Joaquim Ribeiro de Mendonça funda a Sociedade Positivista do Rio de Janeiro. Esta foi transferida para as mãos de Miguel Lemos, em 1881, já que este após seu encontro com Laffitte, foi nomeado como aspirante ao sacerdócio da Humanidade (PEZAT, 2007). Em 1887, Lemos, em parceria com Teixeira Mendes, consolida sua autoridade e funda definitivamente a igreja positivista. A mesma, em 1891, ficou conhecida como Apostolado Positivista do Brasil. Com base nessas informações, antes da consolidação da ortodoxia positivista, podem ser observadas as diferentes adesões ao positivismo no Brasil.

Mas por que Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes se tornaram os principais representantes da ortodoxia positivista? Seria uma mera questão de nomenclatura conforme afirma algumas pesquisas? Ou seria reação da nossa historiografia oficial que simplesmente determinou e destacou esses nomes? Retirando alguns dados biográficos, constata-se que essa legitimação teve muito a ver com a militância. Após o divórcio com o grupo ortodoxo de Pierre Laffitte, em 1884, Lemos e Mendes procuraram reorganizar a propaganda positivista na França, sobretudo no que concerne aos “lugares santos do positivismo” e às “relíquias de Comte”, já que em 1893, Laffitte conseguiu como principal testamentário adquirir o domicílio em que vivera o mestre de Montpellier, suas relíquias e a direção da Revista Ocidental, impedindo aos positivistas brasileiros acesso ao local (PERNETTA, 1929). Malogrado o plano de adquirir a propriedade de Comte, na Rua *Monsieur-le-Prince*, Teixeira Mendes, em 1902, com o apoio de Miguel Lemos e de outros positivistas ortodoxos, consegue a aquisição do prédio situado à Rua Payenne, onde vivera Clotilde de Vaux, a angélica inspiradora de Comte e representante do Grande Ser (Humanidade), propagando assim a missão ocidental do positivismo, através de Paris e do Rio de Janeiro (PERNETTA, 1929). Deve-se acrescer que, em 1897, no dia 1º de janeiro, o Apostolado Positivista do Brasil inaugurou, através de muito esforço de Lemos e Mendes, e de diversos donativos de confrades, a igreja positivista situada à Rua Benjamin Constant, na Glória, Rio de Janeiro, como um grande templo, medindo 32 metros de comprimento, 11 de largura, com suas 14 capelas, sete de cada lado, representando cada uma os grandes tipos humanos eleitos por Comte: Moisés, Homero, Aristóteles, Arquimedes, César, São Paulo, entre outros (PERNETTA, 1929).

Como se observa, graças à intensa militância de Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes, não se limitando às prédicas e aos manuscritos, que a Religião da Humanidade se consubstanciou no solo brasileiro de forma física e missionária, conforme os desígnios de Comte. Quando a organização da propaganda positivista estava em jogo, considerando a rivalidade existente entre os grupos ortodoxos (que na verdade ocorreu na França, Brasil e Inglaterra) e os pertences de Comte em leilão nas mãos de Laffitte que se tornou o maior rival, foram Miguel Lemos e Teixeira Mendes que tomaram a iniciativa de reorganizar a direção religiosa positivista. Por conseguinte, o que determina o estigma da ortodoxia não é somente os escritos que indicam quanto uma determinada exegese coaduna com as orientações de Comte, mas as atitudes que patenteiam um forte zelo e deliberação à causa religiosa do positivismo. Será observado nessa pesquisa que o próprio Apostolado Positivista do Brasil teve que efetuar contornos em relação à doutrina comteana, tendo em vista a realidade da sociedade brasileira no século XIX, o que não anula todo seu esforço empreendido em prol da propaganda positivista.

Durante a organização da ortodoxia positivista no Brasil, Miguel Lemos e Teixeira Mendes, conforme suas interpretações do pensamento de Comte, estabeleceram regras férreas para aqueles que pretendiam ingressar no Apostolado: proibição de assumir cargos públicos e nomeações políticas, a fim de não sucumbir às bajulações do poder. A República brasileira configurava o fator primordial da transição orgânica para a fase final ou positiva. Desse modo, a função de Miguel Lemos e Teixeira Mendes era a de efetivar uma reorientação do movimento positivista no Brasil, que antes era dominada pela corrente heterodoxa voltada à Émile Littré, procurando se destacar como autêntica autoridade moral, através de uma influência consultora, a fim de ganhar a adesão dos grupos médios e o respeito do grande público (CARVALHO, 2014). Uma vez que a expressão religiosa do positivismo descortinou em uma religião da humanidade, com ritos e hagiografia, onde o elemento cívico se mesclava com o religioso, já que os grandes tipos humanos da ciência, das artes, da política, e do pensamento se tornavam os grandes santos da nova religião, tal doutrina fornecia ao Apostolado Positivista o conteúdo de uma simbologia que poderia constituir o imaginário republicano no Brasil (CARVALHO, 2014). É assim que os positivistas ortodoxos se tornaram os grandes promotores dos símbolos republicanos. Por intermédio desse segmento, tendo como protagonista o artista Décio Villares, com o apoio de Teixeira Mendes e Benjamin Constant (não sendo este positivista ortodoxo), são criados os maiores símbolos nacionais, como a nossa bandeira que é toda inspirada no positivismo, através da divisa “ordem e progresso” e das cores, assim como as estátuas de Tiradentes, os monumentos a Benjamin Constant e a Marechal Floriano, entre outras expressões simbólicas.

No que tange ao fenômeno da laicidade republicana, Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes foram fiéis à divisão entre poder espiritual e temporal preconizada por Comte. Sendo assim, a necessidade da separação entre esses poderes, devido a sua longeva sustentabilidade na era medieval, significava o melhor resultado da sabedoria católica e exigia que o sacerdócio positivista reverberasse esse artifício na sociedade moderna. Com isso, cabia aos apóstolos da humanidade proteger o catolicismo contra possíveis injustiças que as elites políticas manifestassem em relação ao catolicismo, demonstrando por essa distinção de poderes a grande construção que o teologismo preparou para o regime positivo, pois nas palavras de Comte os seres humanos “plenamente emancipados farão reconhecer por toda parte que à fé peculiar à Idade Média não oferece outra irracionalidade senão a que resulta necessariamente da onipotência divina” (COMTE, 1899: 109). Torna-se propício acrescentar a orientação de Comte aos positivistas ortodoxos perante o curso do catolicismo na marcha das populações mais propícias em acolher o positivismo no estado definitivo. Tal orientação deveria também se refletir na atuação de Miguel Lemos e Teixeira Mendes no contexto brasileiro. Desse modo, a ortodoxia positivista deveria observar o sentimento de unidade empreendido pelo catolicismo e empregá-lo como um veículo necessário para a livre ascensão do positivismo como religião social, evitando qualquer ceticismo nas relações sociais, até os indivíduos se emanciparem definitivamente do teologismo:

Segue-se daí que o catolicismo deve hoje constituir, na maioria das evoluções individuais, a melhor preparação para o positivismo, do qual ele foi coletivamente o precursor necessário. Conquanto a religião universal não pudesse surgir senão depois de uma completa emancipação, ela só será plenamente apreciada, afora os casos excepcionais, pelas almas que não têm cessado nunca de cultivar o sentimento para instituir a unidade sob os mais perfeitos dos modos provisórios. Os que saem do catolicismo sem se desprender de todo teologismo se tornam ordinariamente indisciplinares, como aqueles cuja emancipação só dá em resultado duvidar ou negar. Cumpre hoje desejar, em prol do bem público e da felicidade privada, que as almas se conservem católicas até que se tornem positivistas, evitando todo ceticismo. Os exemplos individuais dessas conversões normais em que o coração impulsiona o espírito para a religião social, já indicam a eficácia coletiva que deve desenvolver em breve semelhante marcha entre as populações mais dispostas para o positivismo. (COMTE: 1889: 118-119)

O trecho acima extraído da obra *Apelo aos conservadores*, escrita por Comte em 1855, embora discorra mais propriamente sobre o processo de conversão dos atores sociais ao positivismo, que será efetuado após a emancipação do sentido teológico vigente, infere a postura que a ortodoxia positivista deve assumir nessa preparação dos católicos ao positivismo, procurando manter a unidade do sentimento coletivo a fim de que esses indivíduos, na vida pública e doméstica, não se deixem sucumbir ao ceticismo que era comum no século XIX. Trata-se nitidamente de uma visão teleológica que evidencia a ascensão do positivismo como pensamento e religião final. Todavia, cumpre salientar que tal orientação positivista no direcionamento evolutivo das sociedades descortina uma estratégia de negociação com os segmentos sociais que ainda não reconhecem a legitimação do positivismo no espaço público. Com efeito, o Apostolado Positivista do Brasil compreendeu que essa pedagogia seria a melhor maneira de estabelecer relações diplomáticas com as autoridades eclesiais do país, legitimando dessa forma a propaganda positivista. Por isso, Miguel Lemos e Teixeira Mendes, assimilando as prerrogativas de Comte, sustentam que a acepção definitiva da liberdade espiritual demanda a separação entre o poder temporal e o poder espiritual, como premissa para assegurar o bem comum e a liberdade religiosa que são condições fundamentais para a esfera pública e a vida doméstica:

Assim, a *liberdade espiritual*, concebida em seu estado definitivo, consiste no conjunto de condições políticas destinadas a assegurar a *separação entre o poder temporal e o poder espiritual*, afim de que ambos garantam, tanto quanto lhes cabe, o bem público e a felicidade privada. Para a justa apreciação dessas condições, cumpre considerar, não só a presente situação anarquizada da sociedade, mas também o regime futuro.

No presente, coexistem doutrinas teológicas, metafísicas, científico-dispersivas, e a Religião da Humanidade, com os representantes de todas essas doutrinas. A liberdade religiosa é destinada a garantir a *fraternal* concorrência dessas doutrinas e seus representantes, de modo que pacificamente prevaleça aquela que, na realidade, corresponder ao conjunto das exigências humanas – morais, intelectuais ou práticas.

No futuro, a liberdade religiosa é destinada a garantir o melhor preenchimento possível das funções governamentais e sacerdotais, impedindo a degradação de seus respectivos órgãos. (LEMOS & MENDES, 1913: 10-11)

Essa exposição do Apostolado Positivista sobre a liberdade espiritual patenteia a interpretação positivista da laicidade, uma vez que a separação entre os dois poderes propicia no meio social o bem comum, a felicidade individual, e a liberdade religiosa que denota a livre expressão de credos e pensamentos por mais singulares que sejam. Cumpre acrescer que os positivistas ortodoxos estavam cientes de que a república brasileira ainda atravessava o período da transição revolucionária, pois coexistiam na época “doutrinas teologias, metafísicas e científico-dispersivas”, devendo a Religião da Humanidade, como representante do poder espiritual, assegurar o livre concurso dessas doutrinas. De fato, cada opúsculo do Apostolado Positivista, por meio de uma exposição didática, procurava argumentar, considerando os antecedentes históricos e visando uma ordem republicana pacífica, uma determinada situação concreta que era considerada relevante segundo os ensinamentos de Augusto Comte (LACERDA, 2016).

Examinando melhor o papel reservado ao poder espiritual conforme os ditames positivistas, o opúsculo intitulado *A dignidade do Poder Espiritual*, elucida a percepção de Miguel Lemos e Teixeira Mendes diante da sociologia comteana que preconizava a primazia de um princípio político, estipulando a distinção entre as forças governamentais ou estatais e a livre convergência dos sentimentos e opiniões. Sendo esta última o poder espiritual por excelência, torna-se oportuno apresentar, através do referido escrito, os tópicos que sustentam a disposição laicista desse poder que são: a evolução do gênero humano, a cientificidade e o relativismo. Estes dois últimos retomam a questão da incompatibilidade entre o positivismo e o catolicismo no espaço público, e vale salvaguardar que esse manuscrito foi elaborado como uma crítica do Apostolado Positivista a uma intervenção policial que tinha como pretexto defender Monsenhor João Pires de Amorim, reforçando o privilégio da instituição católica no terreno temporal.

Primeiramente, o opúsculo evidencia que a separação entre o poder espiritual e o temporal constitui a própria base da política moderna, em uma sociedade republicana, uma vez corresponde à dinâmica evolutiva dos povos que requer a supremacia da fraternidade universal, uma mudança no trabalho humano e o crédito pela ciência:

A separação entre o poder espiritual e o poder temporal constitui a base da moderna política republicana, isto é, da única política que está de acordo com a evolução dos povos, nos quais a evolução da Humanidade já fez prevalecer irrevogavelmente: 1º, o sentimento da *fraternidade universal*, sobre as rivalidades domésticas e os ódios e os ciúmes internacionais; 2º, os hábitos e o gosto do *trabalho*, sobre os costumes e o prazer da *guerra*; 3º, a confiança na *ciência positiva*, sobre o prestígio da *fé teológica*. ( TEIXEIRA MENDES, 1907: 1)

Como se observa, a fraternidade universal, o zelo pelo trabalho e a confiança na ciência positiva constituem as condições primordiais para a laicidade, pois configuram os novos valores que a sociedade republicana deve albergar a fim de enrijecer sua emancipação perante as tradições religiosas. Tais valores já demonstraram, mesmo limitadamente, o êxito que tem logrado o gênero humano em sua evolução, já que as desavenças entre as nações tendem a ser minadas pela fraternidade universal, a guerra tem sido substituída pelo labor humano, e a legitimidade da ciência positiva tem superado o prestígio da teologia. Sendo assim, pode-se também inferir que essa explanação sobre a necessidade de separar o espiritual do temporal já indica o forte apreço positivista pela ciência e, de forma mais latente, o relativismo nas relações humanas. Ainda sobre essa distinção entre os dois poderes, torna-se propício observar que os positivistas ortodoxos assimilaram muito bem o caráter liberal do positivismo de Comte que preconizava um afastamento do Estado, caracterizado mais propriamente como governo temporal, perante a livre manifestação das doutrinas do pensamento, cabendo regulá-las somente à opinião pública e as consciências individuais:

Ora, quer o ascendente de uma doutrina, quer o prestígio dos órgãos dessa doutrina, ficam fora do poder temporal, isto é, da força material proveniente do apoio dos votos ou da riqueza. Porque a aceitação de uma doutrina e dos seus órgãos é de alçada exclusiva da *consciência individual* e da *opinião pública*.

A força política e a riqueza apenas permitem que o governo temporal influa eficazmente na atividade, *industrial* ou *militar*, conforme o estado da civilização dos povos.

Fica assim patente que o governo temporal só pode exercer uma ação benéfica quando limita-se a garantir a plena liberdade de todas as doutrinas, e dos órgãos de todas as doutrinas, quer teológicas, quer metafísicas, quer científicas. É nisto que consiste a liberdade espiritual. Por outro lado, cumpre que o governo presida ao desenvolvimento pacífico da atividade industrial. (TEIXEIRA MENDES, 1907: 3)

De acordo com a exposição acima, o governo temporal só encontra simetria com o poder espiritual quando permite a liberdade de concursos de diferentes expressões de pensamento, sejam teológicas, metafísicas ou científicas, pois só assim a opinião pública, auxiliada pela consciência individual dos cidadãos, poderá estabelecer o melhor consenso. Constata-se assim que a livre coexistência de diferentes doutrinas, sem a interferência do poder temporal, propicia o exercício da laicidade respaldado em relações republicanas. Com efeito, para Comte, cada fase do pensamento humano pode gerar seu próprio poder espiritual, o que faz com que a teologia, a metafísica e o positivismo possam ter os seus: o teológico é representado pelo clero, o metafísico pelos pensadores literatos, e o positivo pela ortodoxia positivista (LACERDA, 2016). Quanto ao papel do governo temporal, pode ser inferido que os positivistas ortodoxos cultivavam uma ideia muito evasiva, considerando-o responsável pelo desenvolvimento pacífico da atividade industrial, o que pode ter muitos significados. A esse respeito, João Cruz Costa oferece uma explicação mais precisa. Segundo o autor, o governo para o Apostolado Positivista não deveria ser político, mas simplesmente técnico, uma vez que retirava do poder temporal a atribuição de decidir em termos de opinião, e o recurso à violência, fazendo com que sua função apenas promova as obras gerais de interesse público que não fossem resultadas espontaneamente de iniciativas particulares (COSTA, 1967). O capítulo III discorrerá melhor sobre a problemática do Estado no positivismo comteano. O importante no momento é ressaltar o entendimento de Miguel Lemos e Teixeira Mendes quanto ao fato de que o exercício das liberdades civis, numa perspectiva laica, só pode ser efetuado mediante a clivagem entre o poder espiritual e o temporal.

Essa defesa da separação entre esses poderes, pleiteada pelos positivistas ortodoxos, já insinuava uma concepção científica que colocava o positivismo, de acordo com a evolução humana, numa posição mais avançada que o catolicismo. Destarte, a visão positivista de ciência, respaldada na observação das leis naturais de sucessão e semelhança que regem o mundo e os seres, patenteia que, na esfera pública, o Apostolado representa melhor o espírito da modernidade que tende a se emancipar das explicações teológicas e metafísicas. É interessante observar um trecho da análise sobre o poder espiritual que procura demonstrar o teor científico de sua separação com o poder temporal, em contraposição às leituras teológicas:

Para bem apanhar essa consoladora verdade, basta elevar-se à justa apreciação do princípio de separação entre os dois poderes, em vez de persistir-se na concepção teológica com que ele foi provisoriamente sistematizado, no seu advento histórico, pelo sacerdócio católico. Com efeito, semelhante princípio, não decorre do contraste entre a vida *real* da Terra e a existência *quimérica* de um mundo sobrenatural, depois da morte. A separação dos dois poderes resulta das leis naturais que regem a sociedade e o homem, leis que só o *exame científico* permitiu Augusto Comte descobrir. Essas leis mostram que a separação dos dois poderes consiste em estender à Política a divisão que existe por toda parte entre a *teoria* e a *prática*. Em vez, pois, de indicar um antagonismo entre essas duas potências sociais, a separação delas é a condição indispensável da harmonia de ambas, fazendo-as convergir para a sistematização do bem público, cada uma agindo com a eficácia que possuir realmente. (TEIXEIRA MENDES, 1907: 2)

Apesar de considerarem a bifurcação entre o poder espiritual e o temporal como um empreendimento provisório do catolicismo, os positivistas ortodoxos salientam que somente com a sociologia comteana, baseada nas leis naturais que norteiam as relações sociais, que se percebeu que tal separação não resulta da adversidade entre a vida real terrena e o mundo sobrenatural quimérico, como preconizavam os pensadores católicos. Graças ao exame científico do positivismo, o sujeito moderno por meio de uma nova instrumentalização entre teoria e prática pode aplicar a separação dos dois poderes no âmbito político. Tal perspectiva científica sinalizava também que o Apostolado Positivista reconhecia nos seus discursos a missão histórica do catolicismo, mas censurava-lhe a divindade, sendo esta a própria essência do cristianismo para a Igreja Católica, o que repercutia no combate das autoridades eclesiais à influência positivista na Primeira República já que a instituição católica figurava apenas uma preparação para a religião da humanidade (TORRES, 2018).

O relativismo, que também configura um forte ponto de divergência entre o Apostolado Positivista e os católicos, pode ser verificado no parágrafo seguinte do mesmo opúsculo quando ressalta que a distinção entre o poder espiritual e o temporal assegura a transformação dos teoristas, isto é, pensadores sociais, e os estadistas, colocando-os gradualmente e com a mesma dignidade no patamar das demandas políticas e morais de um contexto histórico: “De sorte que as doutrinas exaustas e os teoristas respectivos vão sendo substituídos, sem violências, por dogmas e teoristas capazes de corresponder cada vez melhor ao gênero de atividade que a evolução humana for fazendo prevalecer” (TEIXEIRA MENDES, 1907: 2). Tal argumento reitera a concepção comteana de verdade como uma asserção funcional, seja no âmbito científico ou moral, que depende do estado da evolução humana. Examinando sob o aspecto moral, há uma passagem na obra *Exame da questão do divórcio*, escrita por Teixeira Mendes, que descreve as diferentes configurações que a união conjugal assumiu na marcha evolutiva do gênero humano, evidenciando a incompatibilidade entre o relativismo moral positivista e a concepção moral católica:

A este propósito, devemos chamar a atenção do leitor para o contraste que existe, sob o aspecto da união conjugal, entre a civilização judaica e o regime medievo. Na primeira, vigorava a poligamia com o divórcio, ao passo que o catolicismo instituiu a monogamia indissolúvel. Por outro lado, é incontestável a filiação dos hábitos que prevaleceram no Ocidente para com as tendências e os costumes romanos acima apontados. Não é com certeza entre as naturezas egrégias de Israel, Abraão, Jacob, Davi, Salomão, etc., e sim entre os heróis de Roma, que se poderão encontrar os antecedentes próximos do culto cavalheiresco da mulher. Em Santo Agostinho se verifica aliás o obstáculo que os exemplos dos mais celebrados tipos do judaísmo levantaram à construção da nova religião. Tudo isso demonstra que só um gênio que houvesse assimilado os resultados da evolução greco-latina, e não um cérebro apenas imbuído do judaísmo, era capaz de ter sido o verdadeiro fundador do Catolicismo. Esse gênio foi São Paulo, conforme Augusto Comte demonstrou. (TEIXEIRA MENDES, 1893: 68-69).

Desse trecho observa-se primeiramente que a leitura de Teixeira Mendes, concernente à evolução dos laços matrimoniais, descortina um relativismo que naturaliza a poligamia na civilização judaica e a monogamia na era medieval, indicando que essas relações matrimoniais decorriam dos costumes e do estado da racionalidade humana. Destarte, essa interpretação solapa a defesa católica, retirada das sagradas escrituras, de uma moral natural que foi sendo revelada aos judeus que, como povo eleito de Deus, cultivou ditames éticos elevados, de orientação monogâmica e heterossexual, que os distinguia superiormente dos demais povos pagãos. Na verdade, o relativismo positivista insinua que a civilização judaica cultivava a poligamia que era comum a outros povos fetichistas. Outra observação pertinente é que o relativismo da ortodoxia positivista desconstrói a crença católica de que a tradição judaico-cristã incidiu na construção do catolicismo, uma vez que, segundo o positivismo, os romanos que verdadeiramente sedimentaram o culto cavalheiresco da mulher, cultivado no período medieval, e que a fundação da religião católica não resultou do judaísmo devido à resistência de seus tipos humanos, mas da grandeza do gênio de São Paulo cujo repertório intelectual assimilou o que havia de melhor na evolução greco-romana.

Antes de finalizar este capítulo, cumpre acrescentar que a designação “Apostolado Positivista do Brasil”, assumida pelos positivistas ortodoxos brasileiros, significava a função missionária desse segmento em difundir o positivismo no país, conforme os casos e os modos em que fosse adequado, de acordo com a realidade brasileira, intervindo no debate público por meio de um diálogo com os governantes, o clero católico e a sociedade civil (LACERDA, 2016). O didatismo dos seus escritos, como pode ser verificado, baseia-se em explanações cuidadosas, examinadas à luz de uma leitura filosófica e histórica, que os propiciam apresentar propostas práticas e observações acerca dos problemas sociais no Brasil durante a Primeira República (LACERDA, 2016). É através dessas investigações filosóficas e históricas que Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes, sendo o último o que escreveu a maioria dos escritos do Apostolado Positivista, expõem suas compreensões em torno da doutrina comteana, permitindo ao leitor assimilar as prerrogativas laicistas que estão inseridas.

Em suma, a organização do Apostolado Positivista do Brasil, nascida no final do século XIX e que foi se esvanecendo até a morte de Teixeira Mendes, em 1927, desvela que os positivistas ortodoxos assimilaram a pedagogia que deveria ser empreendida em relação aos setores católicos quanto à participação no espaço público, pois a concepção positivista de poder espiritual, que descortina o fundamento da laicidade, imputava a livre exposição de pensamentos e crenças a fim de assegurar o curso das relações republicanas que deveriam ser norteadas pelos sentimentos altruístas e fraternos. Só através do livre concurso das doutrinas, após uma transição evolutiva, que o positivismo efetuaria sua consolidação. Verifica-se também que, apesar da ausência de uma teoria social sobre o Estado, a ortodoxia positivista procura delimitar de modo evasivo sua função social como um auxiliador da vida industrial, restringindo cada vez mais o seu poder temporal a fim de garantir a dinâmica do poder espiritual. Contudo, embora possa ser observado todo um esforço para promover as relações pacíficas entre o Apostolado Positivista e os outros segmentos sociais, incluindo os católicos, torna-se evidente que a concepção positivista de ciência e seu relativismo patenteiam um franco atrito com a tradição cristã. Por conseguinte, a ciência positiva e o relativismo tornam-se os elementos que, no primeiro momento, alicerçam a convicção da ortodoxia positivista como um grupo que, em relação à tradição católica brasileira, representa melhor a modernidade na construção de uma sociedade laica. O próximo capítulo tem como tarefa investigar mais especificamente o antagonismo entre os positivistas ortodoxos e as autoridades eclesiais no que concerne aos dispositivos que configuram a separação entre a igreja e o Estado.

**CAPÍTULO II: OS POSITIVISTAS ORTODOXOS E A LUTA PELA LAICIZAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO**

Uma vez observado o sentido positivista de laicidade, o objetivo deste capítulo é investigar as relações de disputa na esfera pública entre o Apostolado Positivista do Brasil e a Igreja Católica no decorrer da Primeira República, embora algumas tivessem começado no período imperial. Neste sentido, o antagonismo entre os positivistas ortodoxos e a as autoridades eclesiais em torno da laicização da sociedade brasileira que, de certa forma, foi anunciado no capítulo precedente, por meio da ciência positiva e do relativismo, assumirá maior ênfase nesta parte da dissertação, pois estamos diante do período em que o catolicismo brasileiro deixa de ser a religião oficial do Estado. Considerando a forte oposição da Igreja nesta época que via seu poder político abalado, está análise se desdobra de acordo com a seguinte lógica: primeiramente serão abordados os pontos conflitantes dos quais a ortodoxia positivista conseguiu determinado êxito, e em seguida, as questões mais controversas que expeliram as fortes adversidades entre esses segmentos. Por essa razão, o primeiro subcapítulo tem como finalidade abordar algumas questões em que o Apostolado Positivista encontra maior afinidade com as autoridades clericais, tais como a separação entre a Igreja e o Estado, o casamento civil e a legislação de mão morta, apesar da forte relutância do catolicismo brasileiro em relação à primeira medida. No início deste subcapítulo, antes de adentrar nos seus tópicos específicos, serão introduzidos os conceitos de *hegemonia*, *agonismo* (antagonismo domesticado), e *ponto nodal* (articulação), oriundos da teoria do discurso, como categorias que permitem compreender como os positivistas ortodoxos buscavam, ao mesmo tempo, viabilizar parte de sua agenda consubstanciada no acoplamento de uma ressignificação ateia do catolicismo e de ideias liberais que garantiam o exercício da laicidade, e manter uma concorrência com o clero católico que concebia a hegemonia positivista como um perigo para o regime republicano. Tais conceitos da teoria do discurso nortearão toda a análise do presente capítulo. No segundo subcapítulo, serão exploradas as disputas públicas que patentearam resolutos antagonismos entre o Apostolado Positivista e as autoridades eclesiais, sendo elas: a secularização dos cemitérios e a proibição de símbolos religiosos de conotação cristã nos lugares públicos. Por fim, as investigações acerca dessas querelas durante a consolidação republicana irão indicar no final desta análise a seguinte constatação: quanto mais os positivistas ortodoxos se envolvem em temáticas de ordem teológica que distinguem os traços religiosos do catolicismo, maiores são seus atritos com o clericalismo católico no Brasil.

**2.1- As afinidades entre o Apostolado Positivista e as autoridades clericais: separação entre a Igreja e o Estado, casamento civil e legislação de mão morta**

Os conceitos de “hegemonia”, “agonismo” e de “ponto nodal ou articulação”, presentes na teoria do discurso de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, servem como ferramentas para o exame deste capítulo cujas temáticas apontam para relações conflituosas entre o Apostolado Positivista do Brasil e o clero católico no primeiro período republicano brasileiro. Cumpre ressaltar em primeira mão que tais termos relativos à teoria do discurso não serão empregados com toda inteireza tendo em vista que o positivismo de Augusto Comte, como expressão do pensamento moderno do século XIX, apregoava em sua inclinação hegemônica concepções proselitistas e universalistas que se contrapunham às prerrogativas das teorias sociais contemporâneas que preconizam o pluralismo e a contingência nos discursos políticos, como é o caso de Laclau e de Mouffe. Com efeito, o pensamento comteano diante das adversidades da realidade exterior descortina uma coesão através do modelo denominado “englobamento dos contrários”, que mesmo associando elementos discordantes, pressupõe uma lógica hierarquizada que requer relações verticais:

O sistema comtiano corresponde perfeitamente à descrição do modelo do englobamento dos contrários, pois um princípio geral ordena toda realidade social, procurando incorporar os vários elementos, mesmo os mais discordantes, como casos articulares complementares entre si. Esse princípio geral, subentendidos o relativismo filosófico e a historicidade do ser humano, é a subordinação do mais nobre ao mais grosseiro, o que possui como equivalentes a subordinação do mais específico ao mais geral. (LACERDA, 2019: 322)

Evidentemente essa forma de pensar a realidade social, que não abre caminho para a desconstrução e o pluralismo, apesar do seu caráter holístico, estava presente nas exortações dos positivistas ortodoxos. Entretanto, já que a teoria do discurso salienta o caráter discursivo do social, mostrando que o momento crucial de estruturação da sociedade é algo politicamente construído, as noções de hegemonia, agonismo e articulação são fundamentais para compreender as lutas travadas por Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes que, diante da erosão do regime monárquico, procuravam por meio do humanismo positivista, estabelecer no espaço público uma nova gramática laicista que assegurasse a legitimidade republicana. Cumpre enfatizar que essas categorias, considerando o recorte temporal dessa pesquisa, serão examinadas mediante comparações textuais entre os escritos do Apostolado Positivista e os artigos das pastorais coletivas, posto que a construção social do discurso apregoada pela teoria de Laclau e Mouffe é bem mais abrangente, não operando apenas no âmbito intelectual ou argumentativo.

O conceito de *hegemonia*, presente na teoria do discurso de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, é fundamental para a compreensão dessa atmosfera política no Brasil do século XIX, marcada por disputas que procuravam preencher o vazio deixado pela monarquia. Destarte, a noção de hegemonia será explorada apenas como o esforço de sedimentação de um determinado discurso procurando normatizar o espaço público. É propício salvaguardar que esses autores evitam conferir uma positividade plena ao termo, mas explorá-lo como uma articulação política que permite aos indivíduos reagirem a uma determinada crise histórica:

O conceito de hegemonia não surgiu para definir um novo tipo de relação em sua identidade específica, mas para preencher um hiato que havia sido aberto na cadeia da necessidade histórica. “Hegemonia” fará alusão a uma totalidade ausente, e às diversas tentativas de recomposição e articulação que, ao superar essa ausência original, permitiram que se desse um sentido às lutas e se dotassem as forças históricas de plena positividade. Os contextos em que o conceito aparece serão de uma falha (no sentido geológico), de uma fissura que tinha que ser preenchida, de uma contingência que tinha que ser superada. “Hegemonia” não será o desenrolar majestoso de uma identidade, mas a resposta de uma crise. (LACLAU & MOUFFE, 2015: 57)

Tal acepção de hegemonia proferida por Laclau e Mouffe é pertinente porque, como já foi levantado, serve para entender a batalha do Apostolado Positivista em defender um modelo republicano que, diante da erosão da monarquia brasileira, viabilizasse soluções para responder a crise política da época. Mas esta descrição também insinua a existência de várias forças que concorrem para dar um sentido articulado às suas lutas numa conjuntura fragmentada. De fato, a teoria do discurso explicita que: “O conceito de hegemonia emergirá precisamente num contexto dominado pela experiência de fragmentação e pela indeterminação das articulações entre diferentes lutas e posições de sujeito.” (LACLAU & MOUFFE, 2015: 65). Por conseguinte, embora os positivistas ortodoxos, como atores do século XIX, estivessem arraigados numa prerrogativa teleológica da sociologia comteana perante o social, eles tiveram que engendrar mecanismos de negociação tanto com os setores católicos quanto os liberais que podem ser verificados na retórica discursiva expressa nos seus manuscritos e anteprojetos de lei, procurando assim propagar o positivismo e conquistar legitimidade dos demais grupos republicanos em disputa.

O termo *agonismo*, por sua vez, criado por Chantal Mouffe, possui um sentido conceitual que procura neutralizar um antagonismo radical no bojo das relações sociais, possibilitando uma medida comum entre os discursos em disputa. Destarte, ocorre o reconhecimento da legitimidade de um posicionamento concorrente. Com toda divergência existente entre os adversários, há um ponto de confluência entre as partes conflitantes que impele a um mútuo reconhecimento:

Se por um lado queremos reconhecer a permanência da dimensão antagonística do conflito, e por outro lado, permitir a possibilidade de que ele seja domesticado, é necessário considerar um terceiro tipo de relação. É esse tipo de relação que eu sugeri chamar de “agonismo”. Enquanto o antagonismo é uma relação nós/eles em que os dois lados são inimigos por não possuírem nenhum ponto em comum, o agonismo é uma relação nós/eles em que as partes conflitantes, embora reconhecendo que não existe nenhuma solução racional para o conflito, ainda assim reconhecem a legitimidade de seus oponentes. Eles são “adversários”, não inimigos. Isso quer dizer que, embora em conflito, eles se consideram pertencentes ao mesmo ente político, partilhando um mesmo espaço simbólico dentro do qual tem lugar o conflito. (MOUFFE, 2015: 19)

A ideia de *agonismo*, conhecida também como “antagonismo domesticado ou relação adversária” serve para examinar a complexidade das relações entre os positivistas ortodoxos e as autoridades católicas que, ora se mostravam amistosas, ora se revelavam destoantes. No entanto, deve-se ressaltar que o pensamento republicano do século XIX, de acordo com suas inclinações teleológicas e totalizantes do social, não preenche toda dimensão sociológica que Chantal Mouffe atribui ao termo agonismo, pois se trata de uma acepção bem contemporânea. Segundo a própria autora, o conflito agonístico solapa a configuração das relações de poder onde se estrutura a sociedade e não sucumbe à plena conformidade social: “é um conflito entre projetos hegemônicos opostos que jamais pode ser acomodado racionalmente”. (MOUFFE, 2015: 20). Portanto, um confronto agonístico possui uma natureza pluralista que desconfia de soluções consensuais que, ao conquistar hegemonia na esfera pública, hostilizam cenários futuros de conflito e se posicionam como configurações discursivas finais. O único elo verificado entre o positivismo ortodoxo e o agonismo preconizado pela teoria do discurso baseia-se no fato de que o positivismo, consoante sua visão de poder espiritual, permite a “livre concorrência das opiniões” e que a teoria do discurso reconhece, em sintonia com o pensamento de Comte, que o confronto é a condição para um consenso mais amplo (MOUFFE, 2015). Por isso, o sentido de agonismo nessa dissertação repousa no reconhecimento de uma medida comum entre os discursos em disputa representados pelo Apostolado Positivista e as autoridades eclesiais.

Por fim, o conceito de *ponto nodal* está intrinsecamente associado com o de “articulação”, uma vez que é concebido como um mecanismo que propicia a articulação de diferentes elementos, tendo como resultado um discurso capaz de produzir, num dado momento, confluências que neutralizem suas particularidades. Dito de outro modo, o ponto nodal possibilita uma prática articulatória de todas as diferenças que, não abandonam suas peculiaridades, mas se tornam elementos-momentos na formação de um discurso contingente:

Dissemos anteriormente que o discurso é, do ponto de vista analítico, uma categoria central na Teoria do Discurso. No entanto, seu entendimento depende da compreensão da nação de pratica articulatória. Desta forma, articulação é uma prática estabelecida entre elementos que, a partir de um ponto nodal, articulam-se entre si, tornando-se momentos estritamente em relação à articulação estabelecida. Isso quer dizer que, no limite, esses elementos não deixam de continuar sendo elementos e que, contingencialmente tornam-se elementos-momentos em uma determinada prática articulatória. Organizam-se, portanto, tendo um ponto nodal como princípio articulador, cujo discurso é o seu resultado. (MENDONÇA & RODRIGUES, 2014: 50)

Desse modo, a ideia de ponto nodal designa um significante privilegiado, isto é, um ponto de referência em um discurso que, assumindo uma conotação política, engloba uma cadeia de significados que ilustram as perspectivas de diferentes segmentos sociais e, por isso, torna-se fundamental para uma exposição discursiva mais ampliada, já que demonstra a capacidade de estabelecer, ainda de forma parcial e precária, a própria articulação no espaço político. Tal conceito está diretamente vinculado ao de “articulação”, uma vez que este último conforme a própria teoria do discurso, designa qualquer empreendimento que estabelece uma relação entre diferentes elementos, possibilitando na formação discursiva a perspectiva da regularidade em dispersão, isto é, um conjunto de posições diferenciais que em certos contextos pode ser significada como totalidade (LACLAU & MOUFFE, 2015). Esta totalidade decorrente da prática articulatória que constitui o discurso propriamente dito não é uma entidade meramente cognitiva, mas algo vinculado à organização das relações sociais. Enfim, o conceito de ponto nodal nos permite compreender as diferentes prerrogativas que impulsionaram os positivistas ortodoxos e os segmentos católicos diante do hiato aberto na situação política do Brasil, entre o final do século XIX e início do século XX, resultante da substituição do período monárquico pelo republicano.

O processo de separação da Igreja Católica com o Estado desvela, conforme algumas manifestações das autoridades clericais, nítidos vestígios da influência ultramontana no Brasil, embora a tradição católica tenha se resignado com essa separação. O ultramontanismo foi uma expressão do conservadorismo católico, ainda presente no país durante o século XIX, que legitimava uma sociedade teocrática fundamentada no primado da Igreja sobre o Estado e subalternizava o direito civil, devendo assim toda sociedade estabelecer suas relações sobre o direito divino (BARROS, 1986). De acordo com o cenário sócio-político brasileiro, o final do século XIX foi marcado por um repertório intelectual que rechaçava a legitimação de um regime político fundado no direito divino do monarca, contestava a religião do Estado como instrumento de concórdia nas relações sociais, e interpretava algumas vertentes de pensamento como meios para colocar a sociedade brasileira em conformidade com a direção da história mundial, sendo o positivismo uma dessas linhas modernas (ALONSO, 2002). Por conseguinte, se a república brasileira representava futuro político para os positivistas ortodoxos, o mesmo não se pode afirmar em relação à tradição católica que via sua influência social ameaçada. Embora o sentimento do clero ao regime monárquico estivesse esvanecendo devido às perseguições aos bispos, a situação política do Brasil com o advento da república parecia muito sombria, pois no âmbito religioso o ateísmo e o positivismo davam-se às mãos com o apoio tácito dos governantes (SCAMPINI, 1974). Há um trecho da *Pastoral Coletiva de 1900*, escrita por vários bispos da época, que evidencia o temor dessas autoridades eclesiais diante de um possível aviltamento do catolicismo na sociedade brasileira por causa do positivismo e de outras crenças concorrentes:

Queremos que a religião, que presidiu a nosso nascimento, acompanhou e abençoou o nosso progresso, e foi nosso conforto nos dias de aflição e de perigo, continue a ser nossa defesa, nossa consolação, nosso remédio.

Somos católicos a quase totalidade dos brasileiros; queremos que nossa religião não seja nivelada com os inventos de Lutero e Calvino, com as torpezas de Mafoma, com os delírios de Augusto Comte. Trabalhemos para este desideratum, amados irmãos e filhos; e assim prestaremos à pátria o mais assinalado e relevante serviço, que não só pode, mas tem direito de esperar e de exigir dos seus filhos. (EPISCOPADO BRASILEIRO apud RODRIGUES, 1981: 65)

O resquício do ultramontanismo católico nesta declaração pode ser verificado na resistência da Igreja em se igualar aos demais credos na sociedade republicana a fim de preservar seu lugar de destaque entre as instituições. Além disso, torna-se flagrante o agudo sentimento antagonista das autoridades católicas perante a influência positivista da época, como atesta a expressão em tom estigmatizante, “delírios de Augusto Comte”. Trata-se de uma alusão pejorativa ao fundador do positivismo, pois era sabido que ele sofrera de transtornos psicológicos. Com efeito, Comte sofreu três grandes crises mentais em 1826, 1827 e 1838, sendo as duas primeiras as mais graves já que resultou em tentativas de suicídio no rio Sena, considerando seu estado depressivo nessas ocasiões (PICKERING, 2009). Sendo assim, os positivistas ortodoxos tinham uma árdua missão de dialogar com essas autoridades religiosas na consolidação republicana, mas sem ofuscar o caráter proselitista de sua doutrina.

Estes, por sua vez, não se deixavam silenciar diante das declarações públicas da alta hierarquia católica sempre que percebiam a exacerbação do discurso teológico na tentativa de aviltar as concepções resolutamente humanistas, isto é, aquelas que concebiam todo empreendimento humano somente no campo da imanência, onde o positivismo estava inserido. É interessante notar no opúsculo *O Catolicismo e o Positivismo*, escrito por Teixeira Mendes em 1910, em resposta a uma circular dos bispos de Minas Gerais, como os positivistas ortodoxos procuravam contornar os conflitos impulsionados pelas autoridades clericais sem esmaecer o caráter positivista de seus discursos. Primeiramente, o manuscrito insere um trecho da circular dos bispos mineiros que expõe a ameaça que a Igreja nutre diante das agressões ao sacerdócio em todas as manifestações públicas, imputando a causa aos diversos segmentos não aderentes ao catolicismo brasileiro:

O depósito sagrado da Fé Católica, que herdamos dos nossos maiores, acha-se ameaçado pela guerra infrene que os inimigos de Deus têm violentamente desencadeado na imprensa, nos comícios públicos, nas tribunas parlamentares, nas conversações, enfim, em toda parte e por todos os meios a seu alcance.

Em fileiras cerradas se unem livre-pensadores, protestantes, maçons, positivistas, ateus, para um combate de morte à Igreja Católica, que civilizou nossos silvícolas, batizou nossa sociedade e fez crescer, circundado de respeito entre outras nações do Novo Mundo, o gigante que é o Brasil. (TEIXEIRA MENDES, 1910: 3-4)

Teixeira Mendes, contrariado diante dessa acusação do clero mineiro aos positivistas, patenteia um discurso que, procurando minar o antagonismo desses setores clericais, ao mesmo tempo, reconhece os feitos do catolicismo como religião dos antepassados que deixou um legado moral, e recrudesce a importância do positivismo no desenvolvimento social, independente da doutrina que se tornar vitoriosa na condução da marcha progressiva das sociedades ocidentais:

Se, - conforme crêem os católicos, - o Catolicismo está destinado a reconquistar o terreno perdido no Ocidente, e mesmo a prevalecer em toda a Terra, nenhuma situação pode ser mais favorável a essa vitória, pacífica e rápida, do que a plena liberdade espiritual e as disposições simpáticas que o Positivismo veio substituir à prepotência regalista e às hostilidades metafísicas e demagógicas, desde o protestantismo, até o deísmo, o panteísmo, ateísmo e o ceticismo.

E se o Catolicismo – como qualquer Teologismo ou Metafísica – está destinado a extinguir-se, - conforme crêem os positivistas, - nada mais consolador do que ver os representantes extremos dos nossos mais recentes avós recolherem-se gloriosamente ao Passado, cercados pelas atenções e as bênçãos dos contemporâneos órgãos da Posteridade. (TEIXEIRA MENDES, 1910: 5)

Como se observa, o discurso de Teixeira Mendes procura forjar um agonismo com as autoridades eclesiais mineiras alicerçando a questão da liberdade espiritual que tanto o catolicismo quanto o positivismo ensejam já que a separação dos dois poderes (espiritual e temporal) ilustra um valor em comum entre essas doutrinas. Acrescenta-se a isso o fato do positivismo igualmente reprovar o protestantismo, o deísmo, o ateísmo e o ceticismo como expressões metafísicas de religiosidade e de pensamento, visto que só robusteceram a fragmentação social na modernidade. Por outro lado, o mesmo discurso não deixa de patentear a teleologia do positivismo, deixando de lado o antagonismo domesticado, uma vez que o próprio Teixeira Mendes declara a extinção futura do catolicismo juntamente com as demais expressões da metafísica ocidental, retomando a concepção holística que incorpora no sistema positivo os resultados gloriosos do passado humano. Quanto à cooperação dos positivistas na derrubada do regalismo que norteava as relações entre a Igreja e o Estado, trata-se da grande tentativa de aproximação do Apostolado Positivista com as autoridades clericais na separação entre essas duas forças institucionais.

Embora o clero católico desvelasse alguma expectativa diante do advento da República, devido às relações conflituosas que a Igreja atravessou durante o Império com a coexistência do regalismo e do tradicionalismo, deve-se ter em mente que o Decreto de 7 de janeiro de 1890 (ou 119-A) que separava a Igreja oficialmente do Estado, privou a tradição católica brasileira dos privilégios que antes havia desfrutado como religião oficial (RODRIGUES, 1981). Tal decreto foi uma preparação para a Constituição de 1891. Além disso, tendo em vista o fermento ultramontano e o impacto da encíclica *Quanta Cura*, de 1864, em que o Papa Pio IX condena o liberalismo político, as autoridades eclesiásticas brasileira manifestaram, na *Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro*, escrita também em 1890, uma reprovação à idéia de separação da Igreja com o aparelho estatal, embora reivindicasse sua independência. Numa passagem do documento citado, os bispos elucidam que a sociedade religiosa e a civil, por mais distintas que sejam, devem ter um ponto de contato, não sucumbindo ao radicalismo moderno das tendências liberais que apregoam uma separação radical:

*Igreja livre no Estado livre*, disse-o há tempos o caviloso Cavour, eco de mais antigos renovadores. Igreja separada do Estado, Estado separado da Igreja. *Ecclesia a Statu, status-que ab Ecclesia sejungendus est*, dizem hoje, à boca cheia, todos os corifeus do radicalismo moderno.

Assim, não há de andar mais a Igreja conjunta com o Estado. Um e outro exercerão ação separada e isolada, sem sequer se conhecerem mutuamente. Nada mais de união entre eles. *Separação, Separação*! Eis o que se proclama voz em grita, como uma das grandes conquistas intelectuais da época! O mundo social nada tem que ver com a religião.

Tal é a fórmula teórica que se pretende hoje em dia reduzir à prática, e com que se dá como resolvido o momentoso problema das relações entre a Igreja e o Estado.

Esta doutrina não a podemos os católicos admitir, porque está condenada pela Santa Sé Apostólica na 55ª proposição do Syllabus ou rol de erros contemporâneos, que acompanha a memorável Encíclica Quanta Cura, dirigida por Pio IX, de gloriosa memória a todo o orbe católico. (EPISCOPADO BRASILEIRO apud RODRIGUES, 1981: 21)

Neste sentido, o catolicismo brasileiro patenteava sua resistência ao liberalismo político e às outras expressões do pensamento político da modernidade por meio das orientações da Santa Sé que condenavam solidariedades sociais divorciadas do influxo religioso nas relações humanas, e a prerrogativa republicana brasileira em relação à separação da Igreja com o Estado figurava justamente um divórcio entre a religião católica e a sociedade durante a Primeira República. Uma das consequências do liberalismo foi a ideia de um Estado laicista que advogava uma posição de forte indiferentismo em relação à religião, suplantando as prerrogativas da dimensão sobrenatural dos seres humanos (SCAMPINI, 1974). Contudo, as próprias autoridades eclesiais constataram que, apesar de todas as imperfeições do decreto republicano, havia garantias que asseguravam à Igreja Católica brasileira liberdades que ela não usufruíra anteriormente sob o jugo da legislação regalista. O regalismo foi um sistema político, nascido entre a Idade Média e o Renascimento que apregoava uma intrusão legítima do poder civil nas questões eclesiásticas, subordinando a Igreja ao Estado, através de instituições como o padroado, o beneplácito e os recursos que vigoravam no Brasil até o Decreto de 1890, intervindo nos bens, na apresentação de bispos e arcebispos e na apelação contra a improcedência dos tribunais eclesiásticos (SCAMPINI, 1974). Cumpre acrescer que durante o regime monárquico, em que as ideologias liberal e regalista coexistiam, ocorreu o episódio da “Questão dos Bispos”, que abalou a estabilidade do Segundo Reinado, resultando nas prisões de D. Vital e D. Macedo Costa que exigiam a exclusão dos maçons das irmandades, o que fez com que o clero desconsiderasse a Monarquia brasileira como regime legítimo (RODRIGUES, 1981). É propício examinar as considerações do episcopado em relação ao primeiro artigo do decreto que impedia a ingerência do Estado nos regulamentos de qualquer religião:

Que devemos depois disto pensar da liberdade eclesiástica garantida pelo decreto? Se nela há cláusulas que podem facilmente abrir porta a restrições odiosas desta liberdade, cumpre todavia reconhecer que, tal qual está redigido o decreto, assegura à Igreja Católica no Brasil certa soma de liberdades como ela nunca logrou no tempo da monarquia.

Assim seja ele finalmente executado!

O art. 1º, em resumo, estatui que o governo federal *não poderá expelir leis, regulamentos ou atos administrativos sobre religião*.

De agora em diante, em virtude deste primeiro artigo ficarão os Pastores da Igreja Católica inteiramente soltos daquela emaranhada rede de *alvarás, consultas, resoluções, avisos e regulamentos*, em cujas malhas trazia o ministério do Império embaraçada a ação episcopal e paroquial na direção e governo das coisas religiosas. (EPISCOPADO BRASILEIRO apud RODRIGUES, 1981: 39)

Com base nessa declaração da primeira pastoral coletiva, pode ser verificado que as autoridades clericais assimilaram o primeiro artigo do Decreto de 1890, a despeito da separação da Igreja e do Estado, como libertação do regalismo brasileiro que permitia a ingerência do padroado nos assuntos eclesiásticos, embora reprovasse unanimemente tal divórcio. Na verdade, a Igreja Católica brasileira se encontrava em um grande dilema na transição entre a Monarquia e a República: ou se manteria fiel a um regime que mesmo a inscrevendo como religião oficial do Estado tornava-a sujeita ao padroado ou apostaria em um novo regime idealizado pelo liberalismo político, pelo positivismo e pelo jacobinismo que consubstanciavam heresias do gênero humano, mas garantia-lhe maiorias liberdades de exercício. Conforme a própria pastoral coletiva, a decisão do Governo Provisório, através do artigo 4 que extinguia o Padroado, foi uma atitude sensata já que a apresentação do clero em geral não era mais função do governo civil, mas fazia parte da própria alçada da Igreja (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1981). Sendo assim, a defesa da manutenção da monarquia devido à orientação regalista configurava um risco maior ao catolicismo brasileiro.

O Apostolado Positivista, por sua vez, celebrou a promulgação do decreto elaborado por outros positivistas como Demétrio Ribeiro e de Benjamin Constant, que embora sofresse modificações finais nas mãos do liberal e adversário Rui Barbosa, transformando no Decreto nº 119-A, estipulava a separação da Igreja com o Estado e a neutralidade deste último em matéria religiosa (LACERDA, 2016). Apesar da última palavra dos liberais no estabelecimento do projeto de lei que separava o Estado da Igreja, os positivistas ortodoxos salientam que graças ao ascendente do positivismo comteano, a corrente liberal verificada na primeira parte do decreto foi sistematizada e os maiores atrasos da corrente regalista (cuja influência ainda estava presente na segunda parte do decreto), como a confusão entre os poderes espiritual e temporal foram extintos, por meio de uma leitura evolutiva da história ocidental e da conjuntura política na transição do período monárquico ao republicano:

A primeira parte do Decreto encerra um *pensamento* surgido com a *corrente liberal e orgânica* da revolução moderna, desde o décimo quarto século, pensamento politicamente formulado pela Revolução Francesa de 1789, e vulgarizado gradualmente no Brasil desde a Independência, pelo elemento chamado *histórico* do partido intitulado *liberal*, segundo a fórmula, afinal comum: *Igreja livre no Estado livre*.

A segunda parte do referido decreto contém um pensamento surgido com a corrente *despótica, igualitária, retrógrada* e *anárquica* da revolução moderna, a partir também do décimo quarto século, pensamento que constitui o regalismo continuado pela *metafísica democrática, e caracterizado pela confusão dos poderes temporal e espiritual*.

Esse regalismo passou da Monarquia portuguesa para o Império brasileiro, tanto quanto era compatível com os princípios liberais consagrados na Constituição Imperial e com os sentimentos, opiniões e costumes públicos.

Enfim, no Brasil, só a propaganda do Apostolado Positivista fundado em Maio de 1891 pelo cidadão Miguel Lemos, vulgarizou, durante os nove anos finais do Império, os ensinos de Augusto Comte, desenvolvendo e sistematizando cientificamente a corrente liberal, e extinguindo a corrente regalista.

Em virtude desses ensinos, a liberdade teológica ficou completada pela liberdade metafísica e científica no domínio espiritual, e pela liberdade industrial, no domínio temporal. (LEMOS & MENDES, 1913: 89-90).

A apreciação histórica do Apostolado Positivista descortina sua convicção teleológica em relação aos efeitos do positivismo na vida política brasileira com toda persistência do sistema regalista que, para esse segmento republicano, era fruto tanto das tendências teológicas quanto das metafísicas, que operava por meio do despotismo, da retrogradação e da utopia democrática, condenados pela política positiva, pois enrijeciam a confusão entre o poder espiritual e temporal. Com isso, pode ser constatada primeiramente a ressignificação do catolicismo político que a ortodoxia positivista delineava, conforme já foi levantado, através da separação dos poderes para a consolidação social da laicidade, e o fato de que a liberdade civil dos liberais que procurava estabelecer a independência entre os credos religiosos e o Estado, coadunava em parte com a prerrogativa da autonomia do poder espiritual preconizada pelo positivismo de Comte. Ademais, a leitura dos positivistas ortodoxos desvela que, mesmo com a República, o país atravessava uma fase de transição devido aos sinais das ideias regalistas e democráticas, o que dificultava o advento definitivo do positivismo.

Torna-se conveniente acrescer que uma minoria do segmento católico reconheceu o mérito do Apostolado Positivista em assegurar na primeira legislação republicana, a liberdade religiosa da Igreja Católica, como atestam alguns trechos do jornal católico *La Croix*, inseridos na mesma obra citada acima, intitulada *Ainda a verdade histórica acerca da instituição da liberdade espiritual no Brasil*, organizada e publicada em 1913:

Por certo, o positivismo foi a bom direito e persiste devidamente condenado. Todavia é interessante assinalar os serviços prestados à Igreja pela seita brasileira. Não exagero empregando essa palavra serviços. (...)

Mais uma vez consignamos a gratidão dos católicos aos positivistas sinceros, *cujos votos no Congresso Constituinte, unidos aos dos católicos, nos deram a maioria a que devemos a liberdade da Igreja. Sem eles não poderíamos ter evitado a legislação de exceção*, à francesa, que nos queriam impor deputados, mais da maçonaria do que do povo brasileiro, que aprovaram integralmente o projeto de Constituição do Governo Provisório. (LA CROIX apud LEMOS & MENDES, 1913: 87).

Mesmo expressando uma nítida reprovação ao positivismo, o jornal católico reconhece que, graças à ação política dos positivistas ortodoxos em comum acordo com os católicos, a Igreja conquistou a liberdade que tanto almejava, uma vez que a maçonaria que teve muita força no Império com a ineficácia do regalismo em questões religiosas, e tinha vários deputados representantes, poderia tolher as ações das autoridades eclesiásticas. Para os positivistas ortodoxos, o Estado deveria seguir uma orientação republicana em relação à Igreja Católica, estipulando a cessação dos subsídios à sua estrutura eclesiástica e à sua profissão de fé, como bem preconizava o processo da separação dos poderes cuja abrangência poderia conduzir a nação à laicidade (LACERDA, 2016). Por mais distante que estivesse o advento do positivismo no país, eles se incumbiam da missão de tornar a sociedade brasileira republicana.

Considerando o cenário político brasileiro no final do século XIX, pode-se inferir que a crise do regime monárquico configurou o ponto nodal que, em certos momentos, unia as perspectivas do Apostolado Positivista e as autoridades clericais. Com efeito, os positivistas ortodoxos interpretavam a monarquia como um período defasado onde prevalecia de um lado, uma tendência retrógrada alicerçada num catolicismo ultramontano e sujeito à política regalista, e de outro, uma tendência metafísica baseada nos sofismas democráticos e no despotismo estatal. O clero católico, por sua vez, considerava que esse regime perdia cada vez mais a compatibilidade com a tradição da Igreja, visto que a postura liberal e regalista da Coroa restringia a autonomia da instituição católica na gerência de seus negócios e na apresentação de bispos, cônegos, padres e demais funcionários eclesiásticos. O Decreto de 1890 que separava a Igreja do Estado figurou a articulação dos interesses dos positivistas ortodoxos e das autoridades eclesiásticas, uma vez que propiciava o percurso para a liberdade espiritual sonhada pelo Apostolado e garantia liberdades civis que antes a Igreja Católica não lograra. Embora esse dispositivo republicano não atendesse todas as exigências desses segmentos adversários, já que foi finalizado pelo grupo liberal de Rui Barbosa, pode ser constatado que sua promulgação neutralizou, de forma efêmera, as rivalidades entre o Apostolado Positivista e o clero católico que, diante da destituição da política estatal despótica deixada pelo regalismo imperial, amenizaram suas diferenças e contemplaram um novo regulamento para a liberdade religiosa.

Anos mais tarde, Teixeira Mendes, em sua biografia sobre Benjamin Constant, reconhece que a consolidação republicana de 1889 foi possível não pela luta revolucionária, mas pela força pública que, diante das circunstâncias políticas da época, compreendeu que o desenlace de uma crise sócio-política só poderia ser efetuado caso albergasse diferentes demandas de várias camadas sociais:

A República proclamou-se no Brasil sem a mínima luta civil; as disposições generosas dos membros do Governo Provisório, interpretando os sentimentos nacionais fizeram com que fossem guardadas, para com a Família Imperial, todas as deferências compatíveis com o caráter necessariamente violento de um abalo revolucionário. Enfim, a sincera filiação positivista de Benjamin Constant determinou que as vistas dos patriotas voltassem para os ensinamentos políticos de Augusto Comte.

Esse conjunto de circunstâncias afortunadas proporcionou à República Brasileira a glória de estabelecer-se com uma organização *puramente humana e pacífica*. Aí acharam-se desenvolvidos e sistematizados cientificamente, apesar dos extravios da metafísica democrática, os eternos resultados da evolução católico-feudal, segundo os inestimáveis antecedentes peculiares à raça latina no se ramo ibero-americano. (...)

De fato, decretou-e o casamento civil mantendo a *integridade da monogamia indissolúvel*, mediante a rejeição da retrogradação protestante do divórcio. E as liberdades civis ficaram plenamente garantidas, mediante *a completa separação entre o poder espiritual e o poder temporal*. Desde então cessaram ao mesmo tempo a tirania regalista e a opressão teológica, assegurando-se ao Sacerdócio Católico, - com a posse de todos os bens que o passado lhe havia legado, desprendida da legislação de mão-morta, - a plena liberdade que sempre aspirara, mas de que jamais gozara, nem na idade média. (TEIXEIRA MENDES, 1937: 452-453)

De acordo com a narração de Teixeira Mendes, o êxito da hegemonia republicana ocorreu graças à conjunção de diversos interesses oriundos de diferentes estratos sociais, possibilitando a transição pacífica de um regime para o outro. Mesmo com a derrota do projeto ditatorial do Apostolado Positivista pela Constituição de 1891, a consolidação da República foi efetuada sob o auxílio de alguns vetores positivistas que permitiram a articulação de ideias sociais divergentes num contexto em crise, apesar da fragmentação política existente. Dessa forma, a providência positivista personificada na figura de Benjamin Constant incorporou na gramática republicana, demandas católicas como o casamento indissolúvel, direito de propriedade e de bens, autonomia diante do Estado; e liberais como as liberdades civis. Destarte, conforme a leitura do positivista, a hegemonia da República foi possível por uma estratégia pragmática e inerente ao processo político, que articulava diferentes lógicas e prerrogativas. Uma vez mencionados o casamento civil e a legislação de lei morta como resultados da separação entre o poder espiritual e o temporal, o que caracteriza a laicidade positivista, cumpre analisar a atuação do Apostolado Positivista perante essas garantias.

A questão do casamento civil tornou-se um ponto nevrálgico entre os primeiros republicanos e a instituição católica brasileira porque o Decreto de 7 de janeiro de 1890, privilegiava a união conjugal como um ato civil, dispensando a obrigatoriedade do casamento religioso. Vale lembrar que durante o Império somente eram reconhecidas as uniões matrimoniais consagradas pela Igreja Católica. Com efeito, o Decreto nº 521, de 26 de junho do mesmo ano prescreveu que o casamento civil antecipasse sempre às cerimônias religiosas sob a pena de seis meses de prisão e multa para o celebrante do ritual que não obedecesse a esta norma (SCAMPINI, 1974). Já perante o Decreto de 7 de janeiro, as autoridades eclesiásticas já manifestaram seu repúdio às tendências republicanas que consideravam o casamento civil como substituto do religioso, ressaltando a prevalência do matrimônio como sacramento cristão para santificar a união entre o homem e a mulher, que o legitimava como o verdadeiro casamento:

O estabelecimento do chamado *casamento civil*, sabei-o bem, cristãos, não vem substituir o único verdadeiro casamento, que é o religioso. Nós acreditamos como um dogma da nossa religião que o Matrimônio é um dos sete sacramentos da Lei nova instituído por Nosso Senhor Jesus Cristo, e que só ele santifica a união do homem e da mulher com o fim de formarem a família cristã.

[...]

Tendo o decreto reconhecido solenemente a liberdade que temos de professar particular e publicamente a nossa crença e praticar as nossas leis disciplinares, estamos em nosso pleno direito, em face mesmo do direito civil, de só considerarmos válidos para os cristãos o contrato matrimonial que é celebrado na Igreja, com a bênção de Deus. De fato só então é que se contrai o vínculo indissolúvel com a graça do Sacramento; só então é que ficam os nubentes legitimamente casados. Outra qualquer união, ainda que a decorem com aparências de legalidade, não passa de vergonhoso concubinato.

Podeis prestar-vos à formalidade do *casamento civil*, para regular a herança de vossos filhos; mas sabendo bem que só contradiz verdadeiro Matrimônio, quando celebrais o ato religioso perante Deus e a vossa consciência, segundo as prescrições da Santa Igreja Católica. (EPISCOPADO BRASILEIRO apud RODRIGUES, 1981: 41).

Por meio dessa declaração, as autoridades clericais reiteraram a orientação doutrinária da tradição católica que apenas legitimava a união conjugal realizada sob o rito sacramental, pois o contrato matrimonial justificado na Igreja era o único que lograva valor e legitimidade de acordo com as leis divinas observadas por essa instituição. Todavia, deve-se salvaguardar que o episcopado não foi contrário à iniciativa republicana de estabelecer o casamento civil como instrumento de regulação da propriedade como se observa no final do trecho. Constata-se desse modo uma postura pragmática das autoridades eclesiais, visto que a Igreja Católica se encontrava diante do premente problema da secularização progressiva da sociedade, no final do século XIX, que facilitava um ambiente dominado por ideias cientificistas positivistas e ateias (RODRIGUES, 1981). Embora o clero brasileiro repisasse que o legítimo matrimônio somente era efetuado como sacramento da Igreja, seria imprudente iniciar uma cruzada contra os republicanos impedindo a promulgação do casamento civil como lei secular.

Os positivistas ortodoxos defenderam o casamento civil segundo o Decreto 119-A como um meio de extinguir o monopólio eclesiástico sobre os serviços civis que, além do controle sobre as uniões conjugais por meio do registro do casamento religioso, inspecionava o registro de nascimento através do batismo, o registro de morte e os enterros, pois era importante reorganizar a sociedade brasileira que se encontrava sob o poder de indivíduos que se valiam dos privilégios oficiais da Igreja como atividade lucrativa (LACERDA, 2016). Contudo, cumpre ressaltar que o Apostolado Positivista também considerava que a institucionalização do casamento civil não seria suficiente para solucionar as complexidades concernentes às uniões conjugais e às famílias.

Na obra *Exame da questão do divórcio*, Teixeira Mendes (1893) assevera primeiramente que, dada a diversidade das pátrias e a possibilidade das naturalizações, a família encontra-se numa situação de vulnerabilidade diante das diferentes legislações e dos diferentes costumes perante a união matrimonial. Além do prisma político da organização legal das famílias em diferentes pátrias, merece ser considerada a questão prática que aponta para problemas materiais vinculados à família que as legislações não contemplam, o que evidencia a insuficiência da autoridade civil para regular a monogamia no meio social (TEIXEIRA MENDES, 1893). Torna-se imprescindível então a presença de sentimentos unânimes e convicções elevadas que superem as diferenças e as vicissitudes das paixões egoístas para regular a vida doméstica e somente uma nova religião universal pode conferir essas qualidades (TEIXEIRA MENDES, 1893). Desse modo, Teixeira Mendes ressalta que somente o positivismo possui a proficiência de oferecer o manancial dos sentimentos e perspectivas fundamentais para a disciplina doméstica e os laços religiosos humanistas que assegurarão uma nova solidariedade orgânica.

Em contraposição às prerrogativas republicanas que pretendiam institucionalizar legalmente o divórcio devido às descrenças perante relações monogâmicas e familiares sustentáveis, Teixeira Mendes declara que o catolicismo como organização religiosa perdeu sua legitimidade em sistematizar discursos que demonstrem as vantagens da família e da indissolubilidade conjugal, já que o pensamento teológico não corresponde mais a nenhuma necessidade vital para a sociedade moderna:

Quanto à teologia, basta ponderar que as classes dirigentes de nossa sociedade já não acreditam mais nas lendas com que o catolicismo sistematizou a Família. Assim, é fora de dúvida que qualquer dos membros dessas classes, - homens e mulheres – não hesita mesmo em classificar de ridícula a fabula da criação da primeira mulher mediante uma costela do homem primitivo. É entretanto dessa fábula que decorre a doutrina católica da monogamia indissolúvel e da subordinação entre o sexo feminino ao masculino. Semelhante filiação é todavia tão inconsistente que, sem sair das populações que a aceitam, se encontra a poligamia e o divórcio, como atestam os judeus e os protestantes. (TEIXEIRA MENDES, 1893: 10)

Tal discurso patenteia o nítido antagonismo entre o positivismo defendido pela ortodoxia e a teologia preconizada pelas autoridades eclesiásticas da época. Para o Apostolado, a explicação da união conjugal que a Igreja Católica retira do livro do Gênesis para alicerçar a monogamia e as relações familiares perderam toda fundamentação moral considerando o desprezo das elites brasileiras diante dessa interpretação teológica. Verifica-se como a ideia da ciência positiva e a do relativismo estão implícitas no trecho acima, já que somente o positivismo pode oferecer uma explicação científica razoável em contraposição à dissolução natural das crenças morais teológicas perante a monogamia conforme a poligamia e o divórcio praticados entre os judeus e os protestantes. Teixeira Mendes expõe então uma parte da teoria social positivista classificada como “apreciação da instituição do laço conjugal ou concepção positiva da fundação da família” para elucidar que a solidariedade familiar está fundamentada tanto no aspecto político como um elemento social, quanto moral como um agente educador, tornando-se sob esse duplo aspecto indispensável para conduzir os indivíduos para a Pátria e para a Humanidade:

Politicamente, o primeiro dos laços a considerar é aquele que funda a Família, porque é por famílias que a sociedade se forma e se estende. Esse laço é a união conjugal, ponto de partida de cada família nova. Quer essa ligação seja permanente, quer seja transitória, é por ela que a mulher começa a se tornar o centro de um novo elemento político. É também por esse laço que por maiores transformações tem passado, e o que é hoje alvo dos maiores ataques. Há, porém, tamanha solidariedade entre as funções domésticas, que não é possível ameaçar uma sem que todas as outras sofram. Consideremos, portanto, esse laço inicial, examinando o seu advento e as suas modificações até os nossos dias, a fim de prever aquelas de que ele ainda é suscetível.

A vida humana fica inexplicável quando não se possui uma teoria positiva de nossa natureza. É por falta de semelhante base que tantas opiniões extravagantes são diariamente formuladas a respeito dos negócios humanos. Não seria possível, pois, compreender a instituição da união conjugal, sem recordar sumariamente os estímulos que levam um homem e uma mulher formar a parte mais íntima das associações. Até Augusto Comte, a teoria só viu nesse laço a sistematização da procriação humana e a justa satisfação de uma brutal sensualidade conforme acima notamos. Mas, na prática, a generalização de um dos conjugues tinha reconhecido que semelhante união constituía a base da mais perfeita das amizades. (TEIXEIRA MENDES, 1893: 24-25)

A explicação sociológica de Teixeira Mendes a respeito da monogamia associada à família desvela primeiramente uma visão funcionalista da formação familiar como resultado da união conjugal. Explorando o aspecto político das relações conjugais, o autor ressalta a importância da mulher como novo agente da solidariedade doméstica que alicerça o ambiente familiar, após diversas transformações que os laços familiares atravessaram, descortinando uma leitura relativista da união conjugal. Apesar de sustentar uma perspectiva conservadora dos laços conjugais, procurando preservar a solidariedade familiar assentada na monogamia e no papel educador feminino, Teixeira Mendes indica que tal vínculo é susceptível a modificações futuras. Observando igualmente sob o prisma moral, o laço conjugal assume uma função educativa indispensável para a vida social que não se confina somente na perpetuação da espécie humana e na satisfação dos apetites sexuais, realçando a dignidade dessa união entre homens e mulheres. Só uma teoria positiva da natureza humana pode suplantar as opiniões dispersas e efêmeras a respeito das relações humanas, propiciando um novo consenso social. Como se observa, o relativismo moral presente na exposição, indicando mutações na constituição familiar e monogâmica conforme a evolução histórica, coaduna com a prerrogativa epistemológica que enfatiza a explicação científica da natureza humana.

Por mais que sejam verificadas essas diferenças entre os discursos das autoridades clericais e dos positivistas ortodoxos em relação ao casamento, podem ser constatados, conforme as exposições acima, dois valores em comum que insinuam um agonismotendo em vista as disputas políticas desses segmentos sociais na consolidação republicana: a defesa de que o vínculo e a solidez das relações matrimoniais precedem os dispositivos legais do poder estatal e a condenação explícita ao divórcio como veículo de desagregação social. Com efeito, alguns setores episcopais reconheceram mais tarde o empenho do Apostolado Positivista em impedir o divórcio, durante a Primeira República, rejeitando eficientemente a emenda proposta por Casimiro Júnior e Lopes Trovão atinente à adoção dessa medida (LINS, 2009).

No que tange à legislação de mão morta[[1]](#footnote-2), isto é, a impossibilidade da instituição católica dispor dos seus próprios bens, sem a devida autorização do governo temporal, ocorreu um forte apoio do Apostolado Positivista à Igreja Católica. De fato, Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes, na elaboração da Constituição de 1891, se empenharam em comum acordo com os católicos, para a destituição do padroado regalista e absolutista, principalmente com relação às questões sociais (TORRES, 2018). Neste sentido, o esforço em ofuscar os resquícios do regalismo configurava um ponto nodalnas disputas entre esses dois grupos, visto que a ingerência de tal sistema nas questões internas de uma instituição (no caso, a católica) articulou contingencialmente as demandas dos católicos e dos positivistas ortodoxos em torno da propriedade privada. Examinando o Projeto de separação entre Igreja e Estado, apresentado por Demétrio Ribeiro para os constituintes, o anteprojeto dos positivistas assegurava às confrarias religiosas e corporações de mão morta a plena posse de seus bens conforme o 4º artigo: “É garantida às associações religiosas e corporações de mão morta existentes no território da República a posse de seus bens em cujo gozo se acham e que vieram a adquirir por qualquer título jurídico; regulado tudo pela legislação comum à propriedade, derrogadas todas as disposições especiais em contrário” (RIBEIRO apud LEMOS & MENDES, 1913: p. 27).

O Decreto 119-A, resultante do projeto final de Rui Barbosa, manteve a legislação de mão morta, de acordo com a remanescente política do regalismo que permitia ao Estado controlar os assuntos internos da Igreja, mas a Constituição de 1891 retirou as limitações referentes à lei morta (LACERDA, 2016). É pertinente observar a crítica das autoridades eclesiásticas em relação ao referido decreto, apontando a contradição entre o artigo 5 que garantia personalidade jurídica para todas as igrejas e credos religiosos e as restrições atribuídas às legislação de mão morta, uma vez que somente a instituição católica, com todo o patrimônio adquirido, teria seu controle sobre a propriedade tolhido:

Lamentamos, todavia, que tal direito, reconhecido e declarado em termos tão amplos e cabais, pareça sofrer logo restrição grave com a cláusula referente às leis de mão morta. Não cremos que se queira, no regime de instituições libérrimas, evocar toda essa legislação obsoleta, eivada do absolutismo, e que só pode, entre nós, prejudicar a Igreja católica. De fato, só as nossas confrarias e os nossos institutos religiosos possuem móveis. Só a ela, podem, pois, ferir as leis chamadas de mão morta, só ela ficará com o seu direito de propriedade limitado e tolhido. No entanto, neste artigo, como em todos, coloca o decreto as confissões religiosas sem exceção alguma no pé da mais perfeita igualdade! (EPISCOPADO BRASILEIRO apud RODRIGUES, 1981: 42).

Certamente, a disputa a despeito da legislação de mão morta foi a que mais aproximou os positivistas ortodoxos e as autoridades católicas, tendo em vista o conceito de agonismo da teoria do discurso. Conforme observado, essa cláusula sendo oriunda do sistema regalista limitava o poder da instituição católica sobre os seus bens, já que qualquer movimentação deveria passar primeiramente pelo crivo estatal. Evidentemente o pleno uso das propriedades vinculadas, assegurado pelo projeto de lei positivista, às associações religiosas conferia maiores privilégios à instituição eclesiástica, pois não dependeria mais da inspeção do estado para administrar os seus bens. O texto citado evidencia o quanto a Igreja Católica se viu ultrajada pelo fato de que as limitações da lei morta restringiam o seu poder material, enquanto as outras confissões religiosas não sofreriam essa intervenção por não terem sido a religião oficial do Estado durante a Coroa, ficando todas na mesma condição de igualdade. Destarte, o Apostolado Positivista contribuía para que a instituição católica tivesse maior poder social já que se voltou contra a legislação de mão morta. Tanto o conceito de *hegemonia* quanto o de *agonismo* pode auxiliar a compreensão dessa deliberação dos positivistas ortodoxos.

O primeiro explica o fato dos positivistas ortodoxos almejarem a consolidação republicana por intermédio de seu projeto ditatorial baseado na sociocracia de Augusto Comte. Como foi analisado, a noção de hegemonia, na teoria de Laclau e Mouffe, significa a tentativa de responder a uma totalidade ausente por causa fissura social que foi aberta num determinado contexto histórico. Desse modo, a erosão do regime monárquico ilustrou uma contingência a ser contornada por outra prerrogativa política que deveria emergir no bojo daquelas disputas segmentárias no cenário brasileiro do final do século XIX. Como os positivistas queriam ver sua legislação vitoriosa na Primeira República, eles deveriam articular os interesses de diferentes setores da sociedade para assegurar a legitimidade da ditadura republicana. Cumpre salvaguardar que o debate acerca do Decreto de 1890 ainda estava projetando a Constituição de 1891, que depois de sacramentada conferiu a vitória ao grupo republicano liderado por Rui Barbosa sobre os positivistas. Portanto, nesse processo de indefinição da República, a ortodoxia positivista tinha que albergar determinados objetivos dos grupos em disputa, incluindo as autoridades eclesiásticas, como prática política articulatória.

Quanto ao segundo termo, deve-se asseverar que o Apostolado Positivista e o clero católico tinham um valor em comum: a defesa da propriedade privada. Embora os positivistas ortodoxos já antecipassem em seus discursos uma concepção social da propriedade respaldada na ciência sociológica e não numa leitura teológica, eles consideravam que tal direito deveria ser assegurado por uma sociedade republicana e livre, impedindo a ingerência estatal nos negócios referentes a qualquer confissão religiosa a fim de propiciar a laicidade. Mesmo com todo proselitismo observado nos seus discursos, Miguel Lemos e Teixeira Mendes, advogando a livre disposição da instituição católica sobre seus próprios bens, conseguiram nesse caso estabelecer uma relação agonística com os católicos, neutralizando a teleologia positivista que preconizava o desaparecimento gradual do catolicismo, o que fez com que ambos os segmentos procurassem suplantar a tendência regalista, que ainda se fazia presente no regime republicano.

Em resumo, as questões concernentes à separação entre a Igreja e o Estado, ao casamento civil e à legislação de mão morta, indicam por intermédio de uma análise baseadas em conceitos da teoria do discurso que as relações políticas entre o Apostolado Positivista e as autoridades clericais, considerando o flagrante antagonismo de suas doutrinas, apesar dos momentos conturbados, lograram em domesticar suas adversidades tendo em vista a necessidade de consolidar um sistema republicano que contornasse os problemas sócio-políticos deixados pela monarquia. Ademais, essas discussões mostraram também que o caráter liberal da ortodoxia positivista, consubstanciado nas liberdades civis das confissões religiosas, das famílias e dos indivíduos, reforça a defesa da laicidade no espaço público, uma vez que tais garantias só podem ser efetuadas pela separação entre o poder espiritual e o temporal, apregoada pela sociologia comteana, que confere autonomia ao primeiro.

**2.2- Os conflitos entre o Apostolado Positivista e as autoridades eclesiais: secularização dos cemitérios e retirada de símbolos religiosos nos lugares públicos**

Os embates entre o Apostolado Positivista e as autoridades eclesiais, ao longo das disputas republicanas concernentes à laicização do espaço público, variavam conforme a temática que envolvia a discussão. Entre diversos conflitos ocorridos, certamente as questões vinculadas à secularização dos cemitérios e a retirada dos símbolos religiosos em locais públicos acirraram as adversidades desses grupos. De fato, os positivistas ortodoxos não estavam se deparando, como se observou na seção anterior, com assuntos de ordem meramente sociais, pois tanto a questão dos cemitérios quanto a dos símbolos albergavam, para instituição católica, um forte sentido teológico que deveria ser preservado como capital religioso no espaço público. Por essa razão, o segmento positivista, apesar de suas tentativas de articulação, encontraria maiores dificuldades para dialogar com os setores eclesiásticos, uma vez que concepções cabalmente opostas confrontavam-se em busca de uma nova gramática no social.

Na disputa pela secularização dos cemitérios em território nacional, cumpre primeiramente inserir um acontecimento envolvendo Miguel Lemos e Teixeira Mendes com os católicos em 1892. Durante o enterro de Benjamin Constant, que era muito estimado por esses positivistas que o consideravam como verdadeiro fundador da República brasileira, o Apostolado Positivista não conseguiu prestar a sua homenagem ao falecido através de sua ritualística fúnebre, uma vez que mesmo nos cemitérios públicos a Santa Casa de Misericórdia, que era uma confraria católica, interferia administrativamente nos enterros impedindo determinadas cerimônias graças a um contrato que garantia o monopólio funerário a essa associação (GIUMBELLI, 2002). Como o discurso, segundo a teoria de Laclau e Mouffe, não é erigido somente por meio de uma operação intelectual e cognitiva, mas principalmente através de experiências concretas que refletem as disputas fragmentárias dos sujeitos, pode-se inferir que a ortodoxia positivista diante de situações ocorridas assumiria uma posição mais antagonista concernente à secularização dos cemitérios.

As autoridades eclesiásticas reagiram à iniciativa republicana da secularização dos cemitérios. Na verdade, os cemitérios brasileiros a partir da segunda metade do século XIX tornaram-se alvos de disputa e poder almejados por diferentes segmentos sociais, que envolviam tanto as irmandades religiosas como setores médicos. Cada região brasileira atravessou um processo de laicização diferente. É propício observar o caso da cidade de Cuiabá, em que o bispo Dom Carlos Luis D’Amour reage contra a decisão da Câmara Municipal de Cuiabá, em 1901, que determinou que os cemitérios seriam administrados diretamente pelo município, retirando o monopólio do bispado local que os administrou por volta de cinquenta anos (ROCHA, 2013). Protestando contra a secularização que rompia com as antigas práticas religiosas nos funerais, o bispo cuiabano expõe toda sua indignação:

De ora em diante naqueles cemitérios, naqueles recintos sagrados, onde jazem os restos mortais de vossos antepassados, de vossos progenitores, de vossos filhos, de vossas famílias, não se poderá mais celebrar o Santo Sacrifício da Missa pelo seu eterno descanso. Não vereis mais, filhos meus queridos, descer sobre as sepulturas as bênçãos de Deus! E o sino sagrado também emudecido, não soará mais plangente, não de fará mais ouvir convidando os fiéis a orar pelos finados, triste e lúgubre efeito que resulta da secularização de um cemitério. (D’AMOUR apud ROCHA, 2013: 206)

De acordo com o trecho da carta de Dom Carlos Luis D’Amour, pode ser constatado o ressentimento do bispo diante da situação de perda do monopólio da instituição católica na cidade de Cuiabá, visto que as práticas funerárias com o advento da laicidade almejada pela República adquiririam um sentido diferente das prescrições teológicas. Com efeito, a secularização tornava os cemitérios uma atividade divorciada da prerrogativa religiosa já que a religião passou a ser contemplada como uma questão do âmbito privado e mesmo aqueles sob responsabilidade privada não poderiam se voltar contra a moral pública observada na égide do Estado (CURY, 2001). A concepção de liberdade religiosa baseada na neutralidade dos poderes públicos perante as diversas religiões incidia na laicização de todos os serviços públicos, pois o estado civil dos indivíduos já é concebido como algo secularizado (SCAMPINI, 1974). Destarte, a secularização dos cemitérios significava, para a Igreja Católica, não só a perda do seu domínio político, mas também de sua influência teológica nos costumes sociais.

O Apostolado Positivista, em 1887, antes mesmo da República, se manifestou perante um projeto de lei de secularização dos cemitérios, discutido no Senado Imperial, e elaborou nesse mesmo ano um opúsculo intitulado *A Liberdade Espiritual e a Secularização dos Cemitérios*, em que Teixeira Mendes expunha a necessidade dessa secularização para reorganizar a sociedade brasileira. Embora essa intervenção tenha ocorrido antes da proclamação da República, as razões levantadas nesse opúsculo ilustram bem como os positivistas ortodoxos se posicionavam diante desse assunto ao longo de sua militância. O texto começa com uma censura àqueles que eram contrários à secularização dos cemitérios, isto é, os católicos sinceros que por falta de conhecimento se mantinham presos a uma visão obsoleta e os cidadãos que faziam do catolicismo um instrumento de cobiça e ambição para suas altas posições sociais, fazendo da religião um objeto de ostentação para os seus cargos civis e eclesiásticos (TEIXEIRA MENDES, 1935). Além disso, o líder positivista inseria em sua crítica que havia também perspectivas de laicização, da parte de cientistas, juristas e jornalistas, que consideravam os cemitérios apenas sob o prisma material (químico, físico e biológico), podendo a secularização dos cemitérios cair no monopólio de administrações civis que elaboram regras tão prejudiciais à sociedade quanto as instituições clericais (LACERDA, 2016). Diante do debate que estava se travando, Teixeira Mendes procura engendrar uma articulação entre os católicos conservadores e os liberais a fim de mostrar o verdadeiro caráter da secularização dos cemitérios conforme as orientações da moral e da política científicas, ou seja, tentavam persuadi-los para sedimentar a hegemonia positivista nessa questão.

No fito de elucidar a importância da secularização dos cemitérios para a sociedade, três argumentações são exploradas ao longo do opúsculo, a saber: o culto aos mortos no percurso histórico, a instituição prática e civil desse culto, e as objeções levantadas a essa instituição civil. Para evitar um exame longo e extenuante desses tópicos, serão investigados os dois aspectos mencionados anteriormente que salientam o antagonismo entre os discursos teológicos e o positivismo comteano: a ciência e o relativismo, sendo que este último perpassa de forma mais abrangente no opúsculo de Teixeira Mendes. Após essas exposições, será inserida a justificativa que demanda a laicização civil do culto aos mortos. O aspecto científico da abordagem precisa ser primeiramente abordado já que demanda menor consideração já que o viés relativista assume uma tônica bem mais incisiva. Segundo o desdobramento da análise, o fator científico é destacado na atenção sobre o corpo que, com os estudos a respeito do cadáver, deixa de se tornar um simples objeto a ser descartado, e passa a ser associado com a alma que é vista como resultado do funcionamento do cérebro:

Começou também a crescer o acatamento pelo cadáver, porque a alma deixou de ser a entidade misteriosa que penetrava no corpo em um momento desconhecido, para desampará-lo depois. Ela tornou-se apenas o resultado da organização desse corpo que agora fazia inerte. Concluindo a elaboração de Bichat, Gall demonstrou que as operações atribuídas à alma eram apenas a consequência do funcionamento dos órgãos cerebrais. Daquele momento em diante, o respeito pelo cadáver passou a ser simplesmente o respeito pelo que nos resta objetivamente de mais sagrado dos entes que nos amaram e que nós amamos. (TEIXEIRA MENDES, 1935: 11).

Conforme o argumento científico exposto, a concepção positivista do corpo ressalta que os órgãos cerebrais regem as atividades intelectuais que são imputadas à alma humana. A partir do momento em que os estudos científicos de Bichat e Gall se tornam mais conhecidos no meio social, as pessoas tendem a reverenciar mais o cadáver, pois os órgãos cerebrais que ilustram a alma são partes constitutivas. Com isso, a explanação científica de Teixeira Mendes colide com as leituras teológicas do catolicismo que oferecem uma conotação sobrenatural à alma, embora valorize também o corpo sob esse mesmo prisma; e também com as defesas gnósticas do espiritismo que, arraigadas em outras concepções metafísicas, aviltavam completamente a relevância do corpo para o ser humano. Para os positivistas ortodoxos, o corpo não deve ser encarado como matéria em putrificação, mas como o último vestígio substancial dos entes que foram importantes para os indivíduos, devendo ser venerados como instrumentos que despertem os sentimentos altruístas nas relações humanas (LACERDA, 2016). Isso fica bem claro no final do trecho que indica que o respeito ao cadáver acentua nossa veneração ao que restou dos entes que conviveram pessoalmente conosco.

A direção relativista que conduz o discurso de Teixeira Mendes confronta ainda mais a concepção católica diante do culto aos mortos. Primeiramente, o opúsculo enfatiza que o culto aos mortos é fruto de uma mentalidade fetichista, iniciada pelos povos americanos, africanos e oceânicos, que concebeu a morte não como um fim em si mesmo, mas como uma passagem de um modo de vida para outro, atribuindo ao corpo após a morte as mesmas qualidades que ele tinha durante a vida (TEIXEIRA MENDES, 1935). Logo, a veneração ao corpo não procedia de uma racionalidade monoteísta como pensavam muitos cristãos. Após discorrer sobre o politeísmo que sucedeu ao fetichismo e salientar a importância que a civilização conferiu às ideias de morte e de alma, ofuscando a relevância do corpo, Teixeira Mendes ressalta a expõe o modo imperfeito segundo o qual o catolicismo influenciou o culto aos mortos:

Como influiu o catolicismo no culto aos mortos? De um modo naturalmente muito imperfeito; porque toda adoração da criatura tornava-se um sacrilégio, visto que desviava o coração e o pensamento da divindade. É preciso não esquecer que, segundo a teoria católica, todos os movimentos de verdadeiro amor são o resultado do influxo divino. A salvação individual é o objeto assinalado à vida de cada fiel; e essa salvação impõe o amor de Deus sobre todos e o amor do próximo por amor de Deus. Na verdade tudo isso acaba por vir a dar no amor de si; e não pode haver mais disposição incompatível com o culto dos mortos. (TEIXEIRA MENDES, 1935: 8)

Tal exposição patenteia a nítida incompatibilidade entre o positivismo e o catolicismo em relação ao culto dos mortos. Com efeito, a doutrina positivista, segundo sua leitura relativista e evolucionista da religião, reprova a concepção teológico-metafísica que o cristianismo faz da relação entre a pessoa humana e Deus, pois recrudesce no meio social um individualismo que torna a salvação individual, após a morte, a única prerrogativa viável. O positivismo, por sua vez, ao substituir o amor a Deus ao amor à Humanidade, propicia nos seres humanos uma perspectiva mais altruísta em relação aos mortos como entes que ainda nos influenciam subjetivamente após a morte. Daí a máxima *Os vivos são sempre mais governados necessariamente pelos mortos*. Para os positivistas ortodoxos, o catolicismo encara o culto aos mortos como um sacrilégio, e como a morte separa a alma do corpo, a preocupação dos católicos é somente com a salvação da alma para ir ao encontro de Deus (LACERDA, 2016).

A visão relativista de Teixeira Mendes concernente à projeção da religiosidade humana ressalta também que os dogmas peculiares ao monoteísmo ocidental decorreram da necessidade de separar o poder temporal da autoridade espiritual. Essa separação só foi realçada com a missão sócio-política do catolicismo cuja constituição durou mais de três séculos por intermédio da atuação missionária de São Paulo que foi o verdadeiro fundador dessa nova religião universal através de suas epístolas que lançaram as bases para a transformação religiosa do ocidente (TEIXEIRA MENDES, 1935). Sendo assim, o vice-diretor do Apostolado Positivista afirma veementemente que Cristo foi um falso fundador da religião cristã porque sua doutrina ainda estava atrelada à lei mosaica, ao contrário das epístolas paulinas que traziam uma nova concepção baseada no conflito entre a natureza e a graça (TEIXEIRA MENDES, 1935). Constata-se desse modo uma leitura evolutiva que destoa radicalmente dos ensinamentos da doutrina católica que destaca Cristo como o verdadeiro fundador da Igreja. Tal interpretação que ofuscava o protagonismo de Cristo na formação de uma nova religião, sobrelevando a atuação de São Paulo, cujas epístolas teriam sido o verdadeiro manancial desse novo monoteísmo, contrariava não somente o catolicismo, mas o próprio protestantismo que, mesmo negando a autoridade do catolicismo como religião instituída por Cristo, defendia que o cristianismo se consubstanciou nos primeiros séculos. Ademais, a defesa de que os ensinamentos de São Paulo eram muito distintos da doutrina de Cristo, sendo esta arraigada no judaísmo, impulsiona as tendências racionalistas, nascidas no século XIX, que aviltavam a veracidade do Novo Testamento. Por fim, mas não por último, o relativismo de Teixeira Mendes sublinha que as deferências que o catolicismo presta aos mortos são oriundas dos costumes fetichistas que o politeísmo assimilou, mas que a Igreja se viu obrigada a acolher para evitar a prática de novas ressignificações politeístas nos cultos:

Foram os hábitos fetíchicos, assimilados pelo politeísmo, que impuseram ao catolicismo, graças aos antecedentes romanos, as poucas honras fúnebres prestadas ao cadáver. A transição entre as duas religiões operou-se por intermédio das relíquias dos mártires, não sem despertar inquietações aos doutores, forçados a aceitar as tendências populares. Havia o medo de que essas honras se transformassem em um culto análogo ao dos deuses do politeísmo. É preciso, pois, que se não venha dar como peculiar ao culto católico, e muito menos ao sentimento cristão, uma instituição que os diretores eclesiásticos aceitaram a princípio com repugnância. (TEIXEIRA MENDES, 1935: 9)

Com base nessas afirmações, Teixeira Mendes deslegitima o valor que a Igreja Católica outorga a sua tradição no que tange ao culto aos mortos, indicando por intermédio de seu relativismo histórico, que o fetichismo e o politeísmo foram mais eficazes nas reverências fúnebres aos cadáveres do que o catolicismo. As autoridades eclesiais consideravam esses tipos de discursos racionalistas como eivados de uma falsa ciência cujo objetivo é desvirtuar e deturpar os ensinamentos, a história, os dogmas, enfim, tudo o que constitui a religião católica por meio da prepotência orientada pelo pensamento moderno:

A religião católica maiormente é alvo primário de todos os ataques da impiedade moderna. Em nome dos princípios de uma falsa ciência, que veio substituir a gargalhada, já muito desacreditada, com que o infame Voltaire escarnecia de quanto há mais sagrado, negam-se os divinos fundamentos da nossa augusta religião, desmentem-se os seus livros santos, impugnam-se os seus dogmas, deturpa-se a sua moral, calunia-se a sua história, menosprezam-se os seus sacramentos, dá-se ridícula a origem a seu culto; cobrem de baldões os seus sacerdotes, contestam os seus serviços, cerceiam a sua liberdade de ação, despojam e aprisionam o seu chefe supremo, e sob o nome que se pretende tornar odioso, de *clericalismo,* apontam-na como a mais temerosa inimiga, de que cumpre a todo o custo precaver e livrar o gênero humano! (EPISCOPADO BRASILEIRO apud RODRIGUES, 1981: 19)

Embora o texto da Pastoral Coletiva não se refira diretamente ao positivismo, deve-se asseverar que Comte considerava seu pensamento a continuação crítica da Revolução Francesa que recrudesceu uma cultura racionalista na sociedade europeia, pela introdução de concepções científicas que negavam a metafísica, tornando assim o positivismo fruto da modernidade. Além disso, a negação das bases divinas da religião católica, o ceticismo aos livros sagrados e o aviltamento de seu culto constituem a censura dos bispos perante a falsa ciência da modernidade que são justamente os aspectos que Teixeira Mendes destacou na sua leitura relativista do culto aos mortos no catolicismo. Em outras palavras: o discurso do líder do Apostolado Positivista figurava para o pensamento clerical a “falsa ciência” que incita a “impiedade moderna”. É pertinente salvaguardar que, a partir de 1870, com o liberalismo, positivismo e cientificismo, se acentuavam os debates a despeito da soberania da religião na determinação de espaços sagrados, possibilitando o ingresso de uma teoria higienista no Brasil que pleiteava novos métodos de sepultamento, reforçando a necessidade de locais específicos para os cemitérios, lugares altos, arejados, arborizados e fora do perímetro urbano, diferente das práticas funerárias mantidas por instituições católicas (CARMO, 2018). Com isso, o pensamento moderno que considerava as formas de sepultamento nas igrejas como obsoletas, representava uma ameaça ao monopólio das autoridades eclesiásticas sobre os cemitérios que, a partir do texto constitucional de 1891, tiveram que passar para o domínio do Poder Público, sendo administrados pelas câmaras municipais.

Após explanar sobre as relações entre o catolicismo e o culto aos mortos, Teixeira Mendes destaca a necessidade de estabelecer a instituição civil desse culto, o que caracteriza a defesa da laicidade perante essa prática no espaço público. Por conseguinte, a noção de pátria torna-se capital para sustentar a prerrogativa de que todo cidadão deve correspondê-la por meio de sua existência cívica, isto é, seus serviços sociais, enquanto a pátria deve propiciar às famílias os recursos necessários à sua existência privada:

Para isso, cumpre recordar em primeiro lugar que todo homem pertence a uma certa Família, pelo sentimento; a uma certa Pátria, pela atividade; a uma certa igreja pela inteligência. Portanto, na resolução de qualquer problema moral e político convém não esquecer a esfera de atividade de cada uma dessas associações, cuja harmonia depende das leis que regem a constituição da harmonia humana. Ora o estudo científico da política e da moral demonstram que a base de toda essa harmonia consiste em garantir a plena separação do poder temporal da autoridade espiritual. Isto quer dizer que a sociedade média –a Pátria – deve limitar-se a exigir de cada cidadão diretamente o concurso imprescindível à existência cívica. Este concurso se traduz por *atos* indispensáveis à ordem material da sociedade.

Cada Pátria deve também proporcionar às Famílias que a compõem, ou que nelas se acharem acidentalmente, os elementos que forem reconhecidos necessários à existência doméstica. E finalmente, cada Pátria deve abster-se de prestar a qualquer Igreja elementos que lhe permitam subsistir sem o apoio ativo de seus crentes. (TEIXEIRA MENDES, 1935: 12)

A passagem acima descortina o sentido cívico que o positivismo comteano atribui à secularização dos cemitérios como fator para a consolidação da laicidade no meio social. Sendo assim, as qualidades essenciais do gênero humano, sentimento, inteligência e atividade, estão respectivamente vinculados à família, à igreja e à pátria. Estas últimas, segundo a sociologia positivista, configuram os tipos de sociabilidade humana que surgem na existência humana seguindo a seguinte ordem: a família que representa os primeiros laços afetivos, a pátria que representa os vínculos cívicos e a religião que representa os sentimentos universais. Com isso, as bases positivas da política e da moral salientam que essas sociabilidades devem estar em plena sincronia, mas para essa efetivação torna-se necessário separar o poder espiritual do poder temporal. Verifica-se novamente que o positivismo emprega sua ressignificação católica da separação dos dois poderes para alicerçar a laicidade no debate da secularização dos cemitérios, uma vez que dispensa a intercessão da pátria no exercício religioso de qualquer credo, sendo este subsidiado pelos fieis. Cumpre a pátria prestar às famílias os recursos necessários à existência doméstica já que exige de cada cidadão seus deveres concernentes à ordem coletiva. Com efeito, Teixeira Mendes assimilou que a secularização dos cemitérios, através da separação entre Igreja e Estado, era uma medida cívica importante tanto para o conjunto da sociedade quanto para as autoridades eclesiásticas, visto que o catolicismo ficaria livre das ingerências estatais e contaria com o apoio dos verdadeiros crentes (LACERDA, 2016). Portanto, o Apostolado Positivista procurava através da ideia de liberdade espiritual como valor coletivo engendrar um antagonismo domesticado com o clero, mesmo que sem muito êxito, na disputa pela laicização dos cemitérios.

Enfim, como o território da pátria constitui também o espaço público das nobres ações humanas, conforme as recordações do passado, as perspectivas do futuro e as ações do presente, já que a pátria supõe exercícios contínuos aperfeiçoados pelas gerações, torna-se imprescindível que ela garanta aos cidadãos um lugar onde possam ser depositados os restos mortais dos nossos antepassados e um culto que reverencie os benefícios e exemplos cívicos deixados por eles (TEIXEIRA MENDES, 1935). Portanto, os poderes públicos devem assegurar a secularização dos cemitérios, em locais de fácil acessibilidade a todos, a fim de que esses laços cívicos primordiais às relações altruístas e ao compartilhamento da lutas históricas coletivas não sejam rompidos:

É, portanto, imprescindível que a Pátria garanta, às famílias cuja colaboração aceita, o culto dos mortos em toda a sua plenitude. E isto não exige só que se estabeleçam os cemitérios civis, abertos a todos os cidadãos, quaisquer que sejam as suas opiniões, desde que tiverem consagrado a sua vida a funções reconhecidas úteis. Exige também que os cemitérios estejam dentro dos muros das cidades, isto é, sejam de fácil acesso a todos os cidadãos. Como realizar o culto aos mortos exilando os seus restos das cidades para cuja vida eles concorreram? Como tornar íntima essa união entre o pensamento do Passado e a imagem do solo da Pátria, se justamente o cérebro da Pátria se acha vazio de tudo quanto mais lembre as sublimes tradições das eras que já se foram? E como tornar freqüente tal convivência com os mortos, se o acesso de seu santuário exigir o dispêndio de tempo e de capitais de que não dispõe a quase totalidade da nação? (TEIXEIRA MENDES, 1935: 13-14)

Por intermédio da concepção positivista de humanidade que subjaz ao discurso acima, Teixeira Mendes consegue sustentar a necessidade de laicização dos cemitérios para que os serviços funerários sejam gratuitos aos cidadãos. De fato, a humanidade como síntese universal ilustra o coletivo da sociedade, isto é, o humano-social que substitui o sobrenatural, cujas forças concorrem voluntariamente para o aperfeiçoamento do gênero humano (TISKI, 2006). As expressões “pensamento do passado”, “cérebro da pátria” e “sublimes tradições das eras passadas” evidenciam que a “convivência como os mortos”, também mencionada no texto, requer uma veneração subjetiva dos viventes em relação aos entes que já partiram. Tal reverência é imprescindível a todos os cidadãos, devendo então ser realizada em locais públicos mantidos por autoridades temporais que representam a pátria.

A proibição dos símbolos religiosos nos estabelecimentos oficiais e nos lugares públicos ilustra o ápice dos conflitos entre os positivistas ortodoxos e as autoridades eclesiásticas no cenário republicano. Trata-se de uma questão ainda mais nevrálgica do que a secularização dos cemitérios que impossibilita o Apostolado Positivista em articular qualquer grau de agonismo com os setores católicos nas relações de disputa pela hegemonia republicana. Uma vez atentos à estrita observância dos princípios republicanos voltados para garantir a liberdade espiritual dos cidadãos, Miguel Lemos e Teixeira Mendes protestaram contra a preservação de uma Embaixada no Vaticano, contra a proclamação de constituições estaduais que empregavam o nome de Deus, e contra a manutenção de crucifixos nas salas do Júri (COSTA, 1967). Dentre as controvérsias mencionadas, a que se tornou mais notória, devendo ser então analisada neste capítulo, foi a restauração dos símbolos teológicos nos estabelecimentos públicos.

Como está sendo investigado o conflito entre o Apostolado Positivista e as autoridades católicas mediante essa questão, cumpre examinar especificamente o episódio em que um crucifixo, removido da sala do Júri em 1892, foi reposto neste mesmo estabelecimento público, em 1906, por ocasião do retorno do Cardeal Joaquim Arcoverde no Rio de Janeiro, recém nomeado pelo Vaticano como primeiro cardeal do Brasil. Porém, torna-se imprescindível compreender primeiro os motivos que impulsionavam essas deliberações do clero.

Observando os discursos das Pastorais Coletivas, constata-se primeiramente a confiança das autoridades eclesiais diante da hegemonia que a Igreja Católica, no âmbito religioso, exerceu sobre o capital cultural das nações européias, cabendo a República brasileira pertencente a um país católico, preservar esta tradição cristã em todos os setores da vida social, a fim de recrudescer a consolidação do verdadeiro espírito republicano que não pode ser edificado sob fundamentos ateus decorrentes do pensamento moderno:

Oh! Que não sabemos como possa ser e se possa dizer deveras que este ressurgir da Igreja do Brasil, no gozo da plena liberdade que reclamamos, ponha em contingências a República. Em contingências por quê? Não foi o Cristianismo Católico que civilizou as nações? Como pode vir daí o nosso atraso? Não foi o Cristianismo Católico por toda a parte o grande propulsor do progresso nas letras, nas ciências, nas artes? (...) Não é o raio do Evangelho que mede a curva da circunferência que se estende a ação da civilização em nosso globo? Todas as grandes cidades não são dominadas pelos zimbórios de seus templos, e a Cruz da redenção não campeia sobre todos os monumentos que as decoram? Onde acharemos o exemplo de uma nação ateia, para por ela nos modelar?

Tão fora está de ser um perigo, uma ameaça, este desenvolvimento do espírito cristão entre nós, que antes será ele a fortaleza, o baluarte, o muro inexpugnável das nossas instituições. República sem Deus é que não pode durar. É casa edificada sobre a areia. A primeira torrente, a primeira ventania dará com tudo em terra. Se a nossa se fundasse sem Deus e contra Deus, o mundo só a conheceria pelo estrondo de sua ruína. (EPISCOPADO BRASILEIRO apud RODRIGUES, 1981: 54-55)

Como pode ser verificado pelo texto da Pastoral Coletiva de 1890, o episcopado brasileiro nos primeiros anos da República evidenciava que esta não poderia erigir-se solidamente desprezando os serviços deixados pelo exercício do catolicismo no mundo, já que a ausência da experiência republicana indicava que suas instituições deveriam ser norteadas pelos fundamentos da doutrina cristã na religiosidade e na moralidade das relações humanas a fim de lograrem êxito os futuros projetos políticos. De fato, a questão da laicização na Primeira República foi forte não apenas pelos traços conjunturais da época, mas também por estar em jogo o sentido da secularidade no poder temporal, recém descolado do poder religioso, trazendo dimensões mais profundas (CURY, 2001). Por essa razão, o episcopado brasileiro não ficou somente na defensiva, ressaltando o capital sócio-religioso granjeado pela Igreja Católica na vida nacional, mas assumiu uma militância em prol dos seus valores. Em uma passagem da Pastoral Coletiva de 1900, os bispos exortam aos católicos valerem-se da liberdade religiosa para elaborarem petições contra os segmentos republicanos que almejavam transformar o Brasil numa nação sem Deus, recorrendo às diversas autoridades estaduais, federais e municipais para que os tributos a fé católica fossem mantidos:

(...) Usemos santamente da liberdade que ainda nos resta; e perante nossos representantes, perante os depositários do poder supremo, levemos petições respeitosas, porém firmes e decididas, que não queremos ser nação sem religião e sem Deus, não queremos ser governados por um governo ateu. Seja este o primeiro passo de nossa conversão social, o primeiro ato de penitencia pública que faz o Brasil depois de sua apostasia, que a experiência de onze anos nos vai demonstrando ter sido a causa de nossas desgraças, e que virá a ser a ser nossa completa ruína, se não tomarmos com tempo ao Deus de nossos pais. Insistamos com todas as agremiações, tanto as que só recebem alguma parte da autoridade, como as que possuem inteira, conselhos distritais, Câmaras Municipais, Assembleias e Parlamentos Estaduais e Federal, para que prestem a Jesus algum tributo de fé e de reconhecimento em homenagem ao muito que lhe devemos. (EPISCOPADO BRASILEIRO apud RODRIGUES, 1981: 66)

Dessa forma, o episcopado tinha plena ciência de que a sorte do catolicismo brasileiro estava nas mãos do engajamento de uma nova militância que deveria lutar pela preservação dos valores católicos cristalizados na cultura brasileira diante das disputas pelo espaço público em contraposição aos segmentos republicanos que viabilizavam um regime laico emancipado da tradição cristã. É óbvio que o Apostolado Positivista por preconizar um sistema político “sem Deus e sem rei” constituía um desses grupos que merecia oposição cerrada da parte da Igreja Católica no cenário da época. Por isso, apesar da especial predileção que os positivistas ortodoxos tinham em relação ao catolicismo, comparando com suas aversões ao protestantismo, nunca houve um sólido entendimento entre eles e o clero católico, por maiores que fossem as cautelas desses positivistas perante a Igreja, pois sempre houve um sentimento mutuo de reticência (COSTA, 1967). Em sua *12ª Circular Anual do Apostolado Positivista do Brasil*, Miguel Lemos explicitava sua indignação com o clero brasileiro em considerar os positivistas como os usurpadores da religião católica no Brasil, rechaçando as esperanças de Augusto Comte em relação aos padres nos países latino-americanos:

O clero católico do nosso País, não vê no positivismo, nem um digno êmulo, nem um simples concorrente como o protestantismo. Ele nos encara como um rival usurpador, crescendo em força e influência junto aos elementos destinados a predominar num futuro mais ou menos próximo, e em relação ao qual não nutre senão sentimentos correspondentes de ódio e de inveja. Quem lhe ouve suas queixas e as invectivas pode ser levado a pensar que ele teme ficar em breve reduzido a uma situação semelhante à que resultou para os sacerdotes politeístas, quando o catolicismo predominou nas classes dirigentes do mundo romano, e que recorda a denominação de *sacerdotium pagani* aplicada aos restos do antigo clero oficial, reduzido a não dispor de mais fieis senão entre as classes inferiores, e principalmente entre as populações do campo. Lamentamos muito essa atitude, e tanto mais quanto ela contraria as generosas esperanças concebidas pelo nosso Mestre, em relação aos padres católicos da América Latina. Não deixaremos por isso de ter para com a religião de nossas mães e para com a fé fetichista da massa popular todos os resguardos e contemplações compatíveis com a grande conquista republicana, a abolição de toda igreja oficial. Não cessaremos também de defender contra qualquer violação da liberdade espiritual, tal como ela se acha estabelecida na nossa Constituição Federal, a mais adiantada que existe sob esse aspecto. (LEMOS, 1894: 52)

Essa exposição de Lemos é bastante instrutiva porque descortina as dificuldades da ortodoxia positivista em estabelecer um ponto nodal com as autoridades clericais em torno da consolidação republicana. É interessante perceber primeiramente a Igreja Católica sendo encarada como uma instituição que assimila o crescimento do positivismo como uma visível ameaça a sua força sócio-política no Brasil. Sob uma psicologia social, trata-se certamente de uma postura que o catolicismo ainda preserva na contemporaneidade, considerando o fato de seus respectivos fieis se sentirem amedrontados com as novas perspectivas políticas que sustentam rearranjos sociais, como sintomas da extinção da cristandade ocidental que deve ser combatida a todo custo. Destarte, Lemos não se conforma com esse antagonismo advindo da Igreja que bloqueia sua percepção de qualquer valor mínimo advindo do positivismo.

Por outro lado, pode ser verificada a determinação dos membros do Apostolado Positivista em respeitar a religião católica, apesar de sua rivalidade, e as religiões de matriz africana no regime republicano, tarefa que eles realmente efetuaram. Porém, cumpre salvaguardar que os positivistas ortodoxos, seguros de sua posição científica, respaldada na lei dos três estados como marcha histórica, mostravam-se também tolerantes porque as religiosidades atrasadas seriam tragadas pelo tempo (CURY, 2001).

Observa-se igualmente a obstinação desses positivistas em defender com afinco as leis laicistas que inscreviam a liberdade espiritual na esfera pública, o que tornava mais difícil cultivar relações antagonistas domesticadas com o clero. Eles só não percebiam que a Constituição de 1891 deslocou do Estado a Igreja Católica, não necessariamente o catolicismo por ser a religião da maioria, pois a laicidade configura uma construção histórica que regula as relações entre o Estado e as religiões, definindo gradativamente o espaço religioso na sociedade. (ALMEIDA, 2019).

Tal constatação se comprova justamente no episódio da reposição do crucifixo, em 1906, durante a vinda do Cardeal Arcoverde na capital federal da época. Diante da recolocação desse símbolo religioso na sala do Júri, Teixeira Mendes redige um opúsculo intitulado *Pela sinceridade governamental e a liberdade espiritual*, que reúne várias publicações entre as quais será analisada a que diz respeito à restauração dos símbolos teológicos nos estabelecimentos do Estado. Logo no início de sua explanação, Teixeira Mendes ressalta que essa decisão representa uma deliberada infração perante a plena liberdade espiritual das religiões, assegurada pela Constituição Federal de 1891, pois além de não contemplar os religiosos de outras designações, propicia um sistema de hipocrisia governamental iniciado no regime monárquico:

Antes de tudo ninguém se deve iludir acerca do alcance real de semelhante projeto, imaginando que ele assinala uma *retrogradação teológica*. A retrogradação existe: mas não é para o teologismo, é para o sistema de *hipocrisia governamental* do Império, as classes dominantes proclamando convicções católicas que todo o mundo sabem que ela não o possuem. Essas classes bem sabem que os símbolos católicos nos edifícios do Estado indicam hoje aí o predomínio social do Catolicismo, tanto quanto os símbolos politeístas (Deuses e Deusas, da Justiça, da Guerra, do Mar, da Música, do Comércio, etc.) denunciam, na arquitetura moderna, o predomínio do Politeísmo.

Essas classes estão convencidas que tais expedientes não são capazes de restituir ao Catolicismo uma vida cujo irrevogável esgotamento seis séculos de dissolução contínua e permanente têm patenteado. E cumpre acrescentar que o predomínio político mesmo de tais classes constitui apenas o resultado incontestável e a prova mais evidente de semelhante esgotamento. De sorte que elas seriam as primeiras a se voltarem contra o Catolicismo verdadeiro, como fizeram os nossos antepassados, nos seis últimos séculos, se desconfiassem que a religião medieval estava ressuscitando. (TEIXEIRA MENDES, 1906: 4)

Com isso, pode ser observado que o Apostolado Positivista considerava o catolicismo brasileiro uma religião espiritualmente morta, que não empolgava mais os atores sociais, sendo mantida apenas pelas formalidades dentre as quais procuravam inserir os símbolos católicos nos lugares públicos. Dessa forma, estava implícita a constatação de que o estado de emancipação das elites políticas e dos estratos populares indicava uma baixíssima adesão ao catolicismo no Brasil (LACERDA, 2016). As observações que salientavam o contínuo desaparecimento do catolicismo e que relativizavam os símbolos católicos diante dos politeístas no espaço social impediam os positivistas ortodoxos de forjar qualquer articulação com as autoridades eclesiásticas em favor da laicidade na esfera pública. Teixeira Mendes ao tentar persuadir os católicos sobre a hipocrisia das classes dominantes quanto ao uso dos símbolos sagrados somente para promoção pública, patenteia ainda mais o antagonismo que os afasta, já que enfatiza o inevitável eclipse do catolicismo para alicerçar o falso vínculo das classes dominantes com essa religiosidade. Além disso,

O vice-diretor da Igreja Positivista prossegue o seu discurso reiterando que os interesses das classes dominantes consistem em manter-se nas posições do governo, impedindo o encerramento da transição revolucionária que foi iniciada após a decadência do catolicismo, já que estas classes mostram-se céticas diante da evolução da humanidade que pleiteia um regime de plena liberdade e fraternidade que corresponda às necessidades políticas dos indivíduos (TEIXEIRA MENDES, 1906). Sendo assim, subjaz a concepção de que as classes superiores, diante a decadência do catolicismo, deveriam cultivar novos hábitos sociais baseados na ciência e no altruísmo, isto é, positivistas, em vez de atravancá-los por meio de medidas como a recolocação do crucifixo em estabelecimentos públicos (LACERDA, 2016). Por conseguinte, ele censura tanto o ceticismo dos representantes governamentais perante o futuro da nação, como a atitude das autoridades clericais em tirar proveito das manipulações dessas elites céticas para burlar a lei que proíbe o estabelecimento dos símbolos teológicos nos locais públicos em vez de acolherem a liberdade republicana:

Por mais egoísta e cega que seja pois a agitação do Presente, o Futuro não pode inspirar nenhuma incerteza. O que é deplorável é a sorte dos nossos contemporâneos e das gerações mais próximas, que estão sendo sacrificadas ingloriamente pelo ceticismo dos representantes do Governo. O que é também profundamente lamentável é o sacerdócio católico prestar-se aos manejos dos céticos, em vez de aceitar a nobre situação legal que criou a República Brasileira, situação que, desde os fins da idade média, no século XIII, até o advento da República Brasileira, o Catolicismo não encontrou em parte alguma, e ainda hoje só encontra no Brasil. (TEIXEIRA MENDES, 1906: 6)

Por intermédio da idéia de liberdade espiritual que subjaz à expressão “nobre situação legal” propiciada pelo advento do regime republicano, Teixeira Mendes procura engendrar um agonismo com as autoridades eclesiásticas ressaltando que somente com a completa separação entre o poder espiritual e o temporal, iniciada com o catolicismo e ressignificada pelo positivismo, a Igreja Católica pode desfrutar uma autonomia social há muito tempo não concretizada. Em outras palavras, a laicidade positivista configurada no livre exercício do poder espiritual em relação ao temporal oblitera a ingerência estatal nas confissões religiosas, sendo a religião católica a maior beneficiada por esse processo já que o sistema político regalista do Império que a sufocava foi bastante suplantado pelo advento da República. Ademais, deve-se acrescer que os positivistas ortodoxos, além de terem sido contrários a manutenção da lei de mão-morta, opuseram-se aos dispositivos favoráveis à expulsão dos jesuítas no país, à proibição de voto aos religiosos e à proibição de criar novos conventos e ordens religiosas, favorecendo a queda das restrições à Igreja Católica (CURY, 2001). A liberdade religiosa figurava para a ortodoxia positivista um ponto de confluência que podia aproximá-los dos católicos no debate acerca da proibição de símbolos teológicos nos estabelecimentos do Estado, levando Teixeira Mendes a exortar a Igreja Católica, na figura do Cardeal Arcoverde, a reconhecer as liberdades constitucionais concedidas pela República, preservando moralmente seus fieis das querelas em torno dessa disputa, em vez de lançar mão de tais expedientes, burlando as leis laicistas (LACERDA, 2016).

Entretanto, a disputa relativa à proibição dos símbolos religiosos nos lugares públicos, conforme foi observado nos discursos do episcopado e do Apostolado Positivista, só patenteava o antagonismo radical desses segmentos, impossibilitando qualquer reconhecimento mútuo de posições concorrentes. Com efeito, qualquer tentativa de articulação estaria fadada ao fracasso, pois estavam em disputa duas doutrinas que nutriam no fundo de si mesmas o inconfessável desejo que somente um sistema prevaleceria no social correspondendo às necessidades morais e sociais dos cidadãos brasileiros. Enquanto o catolicismo ilustrava uma instituição cujo poder político conseguiu, desde a colonização, entremear no tecido social apesar das deformidades dos períodos regenciais, cabendo as autoridades eclesiais preservarem esse legado, o positivismo figurava uma nova corrente que privilegiava o saber científico, as relações altruístas, a sociologia política respaldada nas leis da estática e da dinâmica na sociedade (ou seja, a ordem e o progresso), a indústria e a Religião da Humanidade, sendo o regime republicano a condição que impulsionaria a sua hegemonia no social.

Ademais, foi observado que as disputas acerca da secularização dos cemitérios e da problemática dos símbolos religiosos nos locais públicos adentravam em questões teológicas que eram impossíveis para os positivistas ortodoxos contornarem. Como foi visto, quanto mais eles criticavam as conotações católicas no espaço público, mais patenteavam seu proselitismo que desvelava o fim gradativo do catolicismo. Acrescenta-se a isso, o fato do Apostolado Positivista empregar sua concepção científica e seu relativismo para deslegitimarem os discursos católicos cujo embasamento teológico-metafísico era considerado ultrapassado pelo positivismo. Com efeito, se a ortodoxia positivista reconhecia o valor da missão histórica do catolicismo, negava-lhe a fundação divina, que é justamente o que a Igreja considera como mais importante, não podendo nunca um católico aceitar que o catolicismo era um mero estágio para a Religião da Humanidade (TORRES, 2018). Por outro lado, embora os membros do Apostolado Positivista procurassem meios cautelosos para não agredir as autoridades católicas, evitando incompatibilidades para encontrarem alguma recepção, não eram tratados com a mesma afabilidade pelos católicos (CARVALHO, 2014).

Como os positivistas ortodoxos estavam seguros de que o catolicismo brasileiro tinha cumprido a sua missão social, posto que as relações sócio-políticas descortinavam uma indiferença da parte das elites e da população em geral perante essa religiosidade, eles viam-se obrigados a zelar, de forma auxiliadora, pelas questões sociais. De fato, a laicidade não significava apenas a consolidação das leis que separavam o religioso da esfera temporal, mas a promoção de projetos sociais que assegurassem aos cidadãos condições dignas de vida. Por essa razão, a tarefa do terceiro capítulo é explorar o empenho do Apostolado Positivista mediante o trabalhismo a fim de proporcionar a inclusão social dos setores periféricos em prol de uma sociedade altruísta.

Diante da confiança do Apostolado Positivista perante o desaparecimento do catolicismo, decorrente de uma leitura evolutiva da história do gênero humano, o objetivo do quarto capítulo é mostrar justamente que tal convicção foi um dos motivos pelos quais o projeto de laicidade de Miguel Lemos e Teixeira Mendes não foi devidamente efetuado na vida republicana brasileira.

**CAPÍTULO III – LAICIDADE E CIDADANIA: A DEFESA DA INCORPORAÇÃO DOS PROLETÁRIOS**

A temática do trabalhismo como referencial teórico vinculado à questão social ilustra uma prerrogativa exigida pela laicidade apregoada pelo Apostolado Positivista. É relevante salientar que a defesa das leis trabalhistas foi selecionada, entre muitas outras questões sociais, justamente para salvaguardar o foco inerente ao objeto dessa pesquisa que se baseia nas relações de disputa entre os positivistas ortodoxos e as autoridades eclesiais diante da laicização das instituições brasileiras na Primeira República. Considera-se igualmente o fato da defesa da incorporação do proletariado, tanto na segunda metade do século XIX, como no início do século XX, ter assumido uma dimensão universalista que postulava atenção tanto das instituições tradicionais, incluído a Igreja Católica, como dos movimentos ou associações laicistas, que é o caso do Apostolado Positivista do Brasil. No fito de compreender a defesa trabalhista dos positivistas ortodoxos como veículo de desenvolvimento da cidadania plena, este capítulo delineia-se em dois subcapítulos indispensáveis para o seu desdobramento. O primeiro analisa as perspectivas (caráter universalista, o amparo ao trabalhador em simetria com a harmonia de classes, a questão do Estado e a teoria positivista do salário) e a materialidade do projeto trabalhista elaborado por Raimundo Teixeira Mendes. Diante da necessidade de elucidar os diversos propósitos emergenciais desse projeto de lei, em consonância com a orientação política de Augusto Comte, propõe-se um percurso histórico apenas para conferir organização teórica a esse subcapítulo, que se inicia na participação de Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes no movimento abolicionista, nos anos 1880, até nas suas intervenções perante as greves ocorridas nas primeiras décadas da Primeira República. Com efeito, o movimento abolicionista será abordado para indicar, numa linearidade temporal, a motivação do Apostolado Positivista pelas causas trabalhistas e o resultado de tal defesa perante a condição do futuro proletariado. A ênfase é na prerrogativa da incorporação social de um proletariado emergente no período pós-abolicionista de acordo com a realidade brasileira. O segundo subcapítulo, por sua vez, focaliza mais especificamente a simetria desse projeto trabalhista com a perspectiva de regeneração moral das famílias brasileiras. É nessa seção que será comparado o projeto dos positivistas ortodoxos, apresentado ao Governo Provisório, em 1889, com a encíclica *Rerum Novarum*, promulgada dois anos após, em 1891, pelo Papa Leão XIII. Tais confluências que podem ser examinadas entre essas propostas sociais, corroboram com a hipótese dessa dissertação assentada na ideia de que as perspectivas de laicização de um determinado grupo social do século XIX (nesse caso, o Apostolado Positivista), por mais emancipatórios que sejam seus objetivos diante da persistência de uma autoridade clerical, produz indiretamente na esfera pública um redesenho da orientação religiosa predominante numa determinada sociedade.

**3.1- Projeto trabalhista de Raimundo Teixeira Mendes (propósitos e materialidade das leis em amparo aos estratos periféricos)**

O movimento abolicionista impulsiona a preocupação dos positivistas ortodoxos em relação às questões trabalhistas, uma vez que a situação desfigurada em que se encontravam os negros no Brasil durante os anos 1880, antes da abolição, impeliu-os a constatar que não bastava simplesmente libertar os escravos, mas elevá-los à condição preconizada pelo trabalho assalariado. A escravidão os enterneceu primeiramente, pois configurava uma consequência do legado colonial brasileiro, permanecendo arbitrariamente nas relações sociais do país. Angela Alonso (2002) assevera que, conforme o pensamento positivista, a escravidão brasileira seria o resultado de um sistema de colonização arraigado no apressamento dos africanos, considerado “um monstruoso transplante da raça afetiva”, pelo qual a Igreja Católica teria uma parcela de culpa. Tal responsabilidade imputada ao catolicismo concernente às atrocidades que sofreram a raça afetiva, isto é, a raça negra, decorre da crítica de Augusto Comte a despeito da participação criminosa do catolicismo e do protestantismo no processo de degeneração dos segmentos fetichistas no continente americano, que foram indevidamente trazidos da África na revolução ocidental:

Resta-nos somente caracterizar o caso mais difícil da transição complementar correspondente à mais grave das anomalias resultadas da revolução ocidental, apreciando a regeneração positiva dos fetichistas americanos. A sua sede basta para indicar a situação tristemente excepcional da maioria deles, oriundos do principal foco da raça afetiva e monstruosamente transplantados para regenerar atrozes despovoamentos. Com quanto tenha sido o catolicismo o primeiro órgão do crime ocidental, a sua extensão e agravamento devem ser exprobrados ao protestantismo. O positivismo, porém, é susceptível de reparar, tanto quanto possível, as aberrações teologistas, fazendo apreciar os oprimidos e dissipando os sofismas opressores. (COMTE, 1854: 520-521)

De acordo com o positivismo comteano, a primeira fase da humanidade, ou seja, a etapa teológica e militar, conforme a lei dos três estados (teológico, metafísico e positivo) nos atesta que a escravidão dos produtores era a principal instituição porque o fim da atividade social, único e permanente era a conquista. Com o progresso, a partir do estágio metafísico, a sociedade não se figura mais como militar, mas ainda não é claramente industrial. De qualquer modo, as relações sociais são modificadas e a escravidão não é mais direta, pois o produtor, mesmo sendo escravo, começa a obter direitos da parte do militar, e a indústria empenha-se com seus novos progressos que conduzem o fim da escravatura individual (COMTE, 1972). Destarte, a escravidão moderna representa uma monstruosidade não apenas pelas táticas nefastas da colonização empreendida pelos grandes países europeus, mas também porque ela configura um forte entrave na marcha progressiva da civilização. Tal empreitada contou com a adesão dos católicos e protestantes cujos preconceitos teológicos coadunaram com o agravamento e manutenção da lógica escravocrata na modernidade.

Na obra *O Positivismo e a Escravidão Moderna* (1884), Miguel Lemos, em sua correspondência a Joaquim Ribeiro de Mendonça, desvela que a abolição à escravatura constituía uma forte aspiração nacional, visto que a opinião pública, graças aos bons costumes civilizatórios, demandava a extinção do trabalho escravo como ruptura com o exercício criminoso das gerações anteriores e como atitude reparadora, conforme os preceitos comteanos, aos africanos que foram barbaramente escravizados pelos brancos que antes administraram o Brasil:

Com efeito, o amigo sabe a maneira a maneira severa e categórica pela qual Augusto Comte condenou a escravidão colonial; sabe, além disso, que há hoje no Brasil uma forte corrente de opinião que pede a extinção do regime escravo, como uma satisfação aos costumes do século e como um desagravo do crime dos nossos antepassados.

Em relação aos atuais descendentes dos pobres fetichistas africanos bárbara e injustamente escravizados pelos nossos pais só nos cumpre guardar a atitude recomendada por Augusto Comte: a de uma solicitude terna e devotada para reparar o agravo e a brutalidade de que foram vítimas. (LEMOS, 1884: 40).

No mesmo opúsculo, Lemos estabelece, em simetria com a visão sociológica de Comte sobre a escravidão, os ditames que devem ser assimilados pela militância do Apostolado Positivista quanto ao fim da escravatura, denunciando os falsos positivistas, como o citado Joaquim Ribeiro de Mendonça, que pretendia justificar a inviolabilidade da propriedade escrava, e ressaltando que o positivismo não era uma simples associação literária, mas uma religião que preconizava os sentimentos e os atos conforme as opiniões defendidas e demonstradas (LEMOS, 1884).

Tal militância em prol do abolicionismo floresce a percepção dos positivistas ortodoxos mediante os debates em torno da organização nacional do trabalho no final do século XIX. Dessa forma, eles constatam a permanência das relações escravistas ocultadas em regras de contrato de trabalho e, consequentemente, introduzem as primeiras propostas de regulação de trabalho durante o regime escravista do Brasil. Na questão da obrigatoriedade laboral consubstanciada na Lei de Locação de Serviços (1879), Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes observam os malabarismos engendrados pelos senhores de escravos que, sob um pretenso projeto contratual, preservava a sujeição escravista, visto que o trabalhador negro tornar-se-ia refém da tutela dos patrões no contrato de alocação. Segundo Maria Thereza Rosa Ribeiro (2012), os positivistas ortodoxos alegavam que, mediante esta lei, as regras de contrato ocultavam a continuidade das relações escravistas, tendo em vista o lento percurso de abolir a escravatura de acordo com alguns parlamentares e o disfarce da opressão sobre o trabalhador no contrato de alocação, que prescrevia um prazo de sujeição dos escravos libertos aos seus ex-senhores, garantindo aos patrões um poder “contra as inconstâncias dos proletários”. Devida a ausência de segurança jurídica dos direitos trabalhistas, os negros (ou demais trabalhadores) tornavam-se vulneráveis aos abusos de autoridade e a sanções penais.

Quanto à prerrogativa da regulamentação laboral, esta nasce da concepção de que os escravos são os produtores diretos das riquezas que circulam no país, o que intensifica a necessidade de libertá-los previamente para integrá-los à sociedade moderna. Maria Thereza Rosa Ribeiro (2012) assinala que a constatação dos positivistas ortodoxos que sublinha o axioma de que o produto do trabalho é fruto da ação do trabalhador sobre o mundo físico, não podendo o último ser confundido com o primeiro, os impele a sustentar que a transformação do trabalho reivindica a emancipação direta do escravo. A autora também afirma que essa conclusão motivou Teixeira Mendes, Aníbal Falcão e Teixeira Souza a elaborarem uma proposta de regulação de trabalho que prescrevia, além da supressão imediata do trabalho escravista, itens importantes como: supressão dos castigos corporais, determinação do número de horas de trabalho diário, criação de escolas primárias de instrução e dedução de uma parte dos lucros para o salário do trabalhador (RIBEIRO, 2012).

Um episódio que ilustra bem a proficiência que o Apostolado Positivista adquiriu durante movimento abolicionista em relação à questão social do trabalho, pode ser verificado em um dos artigos incluídos na referida obra de Lemos, em que este positivista, no ano de 1883, exorta ao imperador D. Pedro II a abolição imediata da escravatura, insinuando a necessidade de uma proteção trabalhista que assegurasse o livre exercício dos negros para que estes lograssem a cidadania reconhecida a todos os brasileiros:

A condição, porém, indispensável para que o chefe do Estado encontre o apoio da nação, é que o seu decreto seja definitivo. Na incorporação do proletariado escravo, a medida preliminar indiscutível é a *abolição imediata*: na Pátria brasileira todos os homens são irmãos, não há escravos. Firmado este ponto, servirá ele de base para os artigos sucessivos do decreto em que se assentarão os meios de assegurar a sorte dos novos cidadãos, facilitando a sua livre assimilação à Pátria à qual foram violentamente anexados por nossos antepassados, e para cuja constituição tem concorrido com o trabalho e com o sangue. (LEMOS, 1884: 60)

Em suma, a participação dos positivistas ortodoxos nas causas abolicionistas nos anos 1880 propiciou-lhes não somente ampliar seus horizontes sociológicos perante a nefasta lógica laboral que articulava as relações sócio-políticas entre senhores e escravos no país, mas também viabilizar saídas e projeções futuras para a condição desfigurada das relações de trabalho até então existentes no regime monárquico. Diante da indolência do catolicismo brasileiro na questão abolicionista, os positivistas ortodoxos demonstraram por meio de sua militância uma resoluta iniciativa política que nortearia suas ações em favor de um futuro programa trabalhista. O trabalhismo está profundamente vinculado com a prerrogativa laicizante da ortodoxia positivista, pois a garantia de melhorias ao trabalhador significava uma condição necessária para que todos os indivíduos ingressassem no meio social independente de suas funções na divisão social do trabalho. Cumpre então analisar os propósitos do projeto trabalhista elaborado por Raimundo Teixeira Mendes, em 1889, considerando sua causa universalista, a necessidade de amparo ao trabalhador brasileiro em consonância com a harmonia de classes, a problemática sobre o papel do Estado como condutor da incorporação proletária, a teoria positiva do salário e, finalmente, a exposição da materialidade desse projeto de lei.

O projeto de Teixeira Mendes foi delineado depois de uma consulta direta com aproximadamente 400 operários de diferentes oficinas do Estado e, submetido ao Governo Provisório, em 1889, no mesmo ano após a proclamação da república, no dia 25 de dezembro (LINS, 1967). O projeto intitulado *A incorporação do proletariado na sociedade moderna*, apresenta antes dos dispositivos que mostram as garantias trabalhistas, explanações a respeito do papel do proletariado e da urgência de inseri-lo na sociedade industrial, em que podem ser verificados os propósitos desse projeto. No início de seu discurso, Teixeira Mendes evidencia que a causa proletária possui um caráter universal, uma vez que todos fazem parte da mesma Humanidade que clama pela sorte de todos os povos da Terra, e que essa medida torna-se imprescindível para a regeneração dos cidadãos brasileiros:

Os proletários empregados nas oficinas que a República dos estados Unidos do Brasil mantém nesta capital vem respeitosa e confiadamente apresentar-vos a indicação de certas medidas que reputam indispensáveis à regeneração da Pátria. Não é a preocupação exclusiva da sua sorte pessoal que os move neste momento. A sua causa é a causa de todo proletariado nacional, é a causa de todo proletariado ocidental, é a mesma causa da Humanidade. O que demonstra a justiça de suas pretensões é precisamente o fato de que aquilo que reclamam para si não é senão o que reclamam para todos os homens em qualquer parte da Terra em que o destino os tenha feito viver. (TEIXEIRA MENDES: 1906: 5)

Esse caráter universalista do projeto estava em franca simetria com outras doutrinas sociais que, por mais divergentes que fossem suas prerrogativas, sublinhavam a necessidade de incorporar esses segmentos periféricos cuja situação se tornava mais degradante com o avanço da industrialização do século XIX. Com efeito, o positivismo, o socialismo utópico, o marxismo, e mais tarde, o catolicismo, figuravam os pensamentos sociais que disputavam a arena política diante da condição proletária. A ideia de “regeneração humana” na exposição de Teixeira Mendes ilustra que a necessidade de incorporação do proletariado pressupõe não apenas um auxílio material, mas também uma dignificação espiritual dos indivíduos. Tal concepção resulta da prerrogativa social mais cara ao positivismo que preconiza a elevação feminina como complemento da causa operária na regeneração final do gênero humano:

A revolução feminina deve agora completar a revolução proletária, como esta consolidou a revolução burguesa, dimanada a princípio da revolução filosófica. Só então é que o abalo moderno terá verdadeiramente preparado todas as bases essenciais da regeneração final. (...) Mas esse complemento decisivo resulta mais naturalmente do conjunto das fases anteriores do que qualquer destas da precedente. Ele liga-se à revolução popular, em virtude da evidente solidariedade que subordina a incorporação social do proletariado à digna isenção da mulher de todo trabalho exterior. (COMTE, 1934: 28)

Desse modo, a questão proletária no positivismo desvela seu caráter universalista, não só devido a uma medida emergencial de amparo ao trabalhador, mas por causa de sua acepção laica de reconstrução social que demanda o digno exercício dos indivíduos conforme suas funções sociais. Trata-se de uma nítida ressignificação sociológica do catolicismo respaldada nos papéis complementares do tipo proletário com o feminino que culminará no aperfeiçoamento moral das pessoas. Desse modo, a ortodoxia positivista concebia a regeneração social como uma nova época de concórdia e harmonia humana, o que demandava a resolução dos problemas materiais à luz de uma visão religiosa do mundo (AZZI, 1981).

Uma vez que a causa universalista do proletariado está intrinsecamente associada com as aspirações dos trabalhadores brasileiros, Teixeira Mendes salienta que a grande massa da população, oriunda do regime escravista, encontrava-se sem perspectivas dignas de vida, e que a promoção do proletariado denota o aprimoramento da sociedade brasileira, posto que em torno desta classe emergem e interagem todas as outras classes sociais, salvaguardando o organismo social:

Por outro lado, a sorte da República brasileira depende da elevação do caráter nacional, da formação de verdadeiros cidadãos. Seria inútil demonstrar aos fundadores da República em nossa Pátria que quase tudo está ainda por fazer em tal sentido. Há apenas pouco mais de um ano e meio, uma grande massa de nossos concidadãos gemia na escravidão.

Pois bem, a elevação do caráter brasileiro consiste essencialmente na elevação do proletariado, porque ele constitui a quase totalidade da nação: é ele que forma propriamente o *povo*; é dele que saem e é para ele que revertem todas as outras classes sociais. Como, pois, conceber a regeneração de nossa Pátria, mantendo a Família proletária no grau de abatimento em que até hoje ela se encontra em todo o mundo? (TEIXEIRA MENDES, 1906: 6)

Tal assimilação a despeito da urgência de integrar os segmentos servis, sendo a sua maioria proveniente da escravidão, ao regime republicano que surgia no Brasil no final do século XIX como sinal de uma nova configuração social, nos aponta duas observações pertinentes. A primeira refere-se diretamente a questão da escravatura, pois ela mostra como a inserção do Apostolado Positivista no movimento abolicionista proporcionou para esse segmento republicano certo pioneirismo diante da questão trabalhista no Brasil. Com a experiência adquirida ainda na monarquia em torno de iniciativas quanto à regulação laboral, Teixeira Mendes constrói um projeto trabalhista no momento mais crucial em que atravessava a sociedade brasileira, pois as elites nacionais não demonstravam o menor interesse para reparar a sorte dos negros libertos. Embora já existissem manifestações de organizações operárias no Brasil no final do século XIX, mais especificamente nos anos 1890, que expressavam inspirações socialistas (GOMES, 2005), deve-se salientar que os positivistas ortodoxos constituía um grupo que, ao lado dos liberais e jacobinos, disputava a hegemonia republicana, o que indica que eles tinham mais chances de consolidar uma política trabalhista nacional em relação aos outros grupos que se encontravam numa posição mais periférica.

Outra observação bem nítida diz respeito à harmonia de classes no tecido social, pois já que o proletariado constitui o povo que opera o intercâmbio entre as classes, a degradação dessa maioria tende futuramente a afetar as classes superiores nas relações sociais. Há um trecho referente ao desdém da burguesia diante das reivindicações proletárias nas explanações do projeto que elucida a ideia de harmonia de classes como um sistema representado pelos ricos e pelos pobres cujas atuações precisam ser reguladas por uma política social inclusiva:

A burguesia – aqueles que já podem gozar dos benefícios da evolução humana – respondem a todos estes justos reclamos com uma frase cuja imoralidade só se equipara à inépcia que a caracteriza. *Enriquecei,* dizem, trabalhai; todo o bem-estar que desfrutamos é o resultado do poder de nossa vontade e dos esforços de nossos pais. Lastimável irrisão! Quem jamais concebeu uma sociedade de ricos e de burgueses? Quem jamais, em seu estado de razão, não viu que é da ordem natural das sociedades que haja sempre ricos e pobres; aqueles em pequeno, em diminutíssimo número, e estes, formando a grande maioria, a quase totalidade do povo? O problema, portanto, não consiste em enriquecer o pobre; consiste em dignificar a pobreza, eliminando dela toda a miséria. Ora, a solução desse problema é possível e exige apenas a moralização dos ricos e dos pobres, para que aqueles não consumam o supérfluo em prejuízo do necessário destes, e estes só reclamem o necessário, sem lançar olhos cobiçosos às superfluidades da opulência. (TEIXEIRA MENDES, 1906: 8-9)

Desse modo, podemos perceber que a estrutura social segundo o positivismo requer que exista em seu curso diferenças e desigualdades que correspondam à sua complexidade. Gustavo Biscaia de Lacerda (2017) examinando a questão da inclusão e cidadania na sociologia positivista conclui que para essa vertente sociológica a sociedade figura uma complexa teia de interdependências, indicando um sistema de deveres múltiplos e recíprocos que merece ser reconhecido e cultivado para as garantias de justiça social, paz e progresso. É propício também destacar nesse discurso de Teixeira Mendes a crítica que ele tece à lógica meritocrática e que já se fazia presente na sociedade brasileira do século XIX. Trata-se da concepção burguesa que vocifera o axioma “o bem-estar que desfrutamos é resultado do poder de nossa vontade”, insinuando uma crítica à concepção tradicional e protestante do capitalismo que assegura que o enriquecimento se reduz ao empenho pessoal do homem sem considerar o horizonte social. Segundo Lacerda (2017), não é possível justificar a meritocracia no pensamento positivista, pois é evidente que um proletário não terá o mesmo exercício de poder político e econômico que um burguês desfruta, já que estruturalmente algumas classes estão mais próximas de determinadas funções sociais que outras. Por isso, um capitalista que tem a concentração de um determinado poder social não é mais merecedor desse privilégio do que um proletário, e nem por isso este ator social é inferior ao burguês (LACERDA, 2017).

Se aos ricos e aos burgueses (o patriciado da época segundo a linguagem positivista) cumpre a missão de empregar o capital em favor da subsistência da classe trabalhadora, cabe ao proletário, em contrapartida, cumprir dignamente seu destino social exercendo e obedecendo às normas trabalhistas que resultam de um prévio entendimento científico acerca das relações humanas que pode ser verificado pelas leis sociológicas que as regem:

Mas, se aos ricos compete instituir o salário tendo em vista o seu destino social e moral, importa, por outro lado, que o pobre limite as suas pretensões ao que é exigido por esse destino. É necessário que ele ofereça garantias de bem cumprir o seu dever, aceitando para a regulamentação do trabalho as regras que resultam de um exato conhecimento da natureza humana. (TEIXEIRA MENDES, 1906: 11)

Nota-se que com essas condições impostas tanto às classes dominantes brasileiras quanto às populares, Teixeira Mendes ratifica o axioma comteano *Dedicação dos fortes para com os fracos, veneração dos fracos para com os fortes* apontando as medidas trabalhistas como fator primordial para a moralização entre os ricos e os pobres. Trata-se da afirmação de uma sociedade conservadora assentada na hierarquia classista que, por trás de uma linguagem altruísta, supõe que o capitalista não é o dono absoluto do capital, sendo um mero gestor, enquanto o trabalhador não é ator social que reivindica um salário como expressão egocêntrica diante de um trabalho realizado, sendo um colaborador do meio social (RIBEIRO JUNIOR, 2003). Essa faceta organicista da teoria social positivista levou a muitas interpretações que sustentam o fato de que os positivistas ortodoxos preconizaram uma justiça social muito mais voltada para o ingresso de bens materiais necessários para o bem-estar em condições dignas de trabalho do que o acesso à vida política como instrumento de cidadania (CURY, 2001). Embora Comte ensejasse o afastamento dos proletários perante as questões políticas, o anteprojeto ditatorial de lei do Apostolado Positivista que estendia o voto aos mendigos e aos analfabetos, uma proposta que, segundo Alfredo Bosi (2013), não encontrou eco no Congresso constituinte da época, somente na constituição de 1988, abala um pouco essas leituras.

A questão do papel do Estado como um dos agentes condutores em favor da inscrição proletária surge como um ponto nevrálgico a ser considerado. Com efeito, no início da publicação, decorrente de uma conferência pública ocorrida no templo positivista do Rio de Janeiro, foi inserido um relato biográfico de Benjamin Constant que foi recrutado para entregar ao presidente Deodoro, uma representação da parte de 400 operários das oficinas do Estado que tinha como finalidade instituir um regime trabalhista que efetuasse a incorporação tanto dos trabalhadores dessas oficinas públicas quanto das oficinas privadas (TEIXEIRA MENDES, 1906). Isso evidencia que o Estado assumiria um papel central, pois lhe caberia dar prosseguimento ao projeto que, conforme os ideais positivistas, garantiria a incorporação do proletariado nacional.

Há uma ampla literatura sociológica que por meio dessa iniciativa do Apostolado Positivista sustenta que esse segmento republicano propiciou a prerrogativa do Estado social brasileiro. Alfredo Bosi (2014) assevera que Teixeira Mendes manifestava uma visão social da propriedade baseada no bem geral que norteia moralmente e racionalmente as instituições humanas, sendo o seu esboço de legislação trabalhista um dos resultados dessa percepção. Foram essas ideias que contribuíram para a eclosão do Estado-Providência após a Primeira República. Angela Alonso (2002) faz uma asserção semelhante examinando a metamorfose operada pelo industrialismo em que, na divisão de trabalho, o escravo se tornaria um operário, devendo este receber um conjunto de proteções sociais de acordo com a lógica positivista. Com a ênfase nos deveres sociais do patriciado no lugar das ações políticas do proletariado, os positivistas mantinham o mecanismo estamental tendo o Estado como substituto do tipo patriarcal na proteção do povo: “Um Estado do bem-estar é o caminho positivista para evitar as rupturas revolucionárias” (ALONSO, 2002: 255).

Diante dessas considerações, cumpre reiterar que o positivismo realmente sustentava a necessidade de forças sociais para auxiliar a integração do proletariado na sociedade industrial, assim como a natureza social do capital para a promoção de uma sociedade mais inclusiva, já que para Comte o capital é social devendo assim ser gerenciado para o bem comum. Gustavo Biscaia de Lacerda (2017) ressalta que na sociologia positivista os poderes político e econômico tinham que ser regulados para se tornarem recursos sociais disponíveis para o progresso de uma sociedade, de onde se pode inferir que o Estado como parte do poder temporal *apenas* participa desse processo de regulação do capital. Todavia, remetendo à temática da laicidade no positivismo que prescreve a separação dos dois poderes, espiritual e temporal, devendo o último não interferir no primeiro, garantindo assim uma ampla liberdade de exposição, de discussão e de costumes, podemos observar que essas interpretações que atribuem uma forte ênfase ao papel do Estado nas prerrogativas dos positivistas ortodoxos ofuscam o caráter liberal do positivismo.

Na verdade, existem algumas abordagens como a de Roberto da Silva Fragale Filho (1998) que, enfatizando o caráter paternalista do projeto trabalhista dos positivistas ortodoxos da cidadania restrita, embora essa nuance esteja presente até certo ponto, afirmam categoricamente que o Apostolado Positivista enrijeceu na república brasileira um projeto estatal de tutela cujos padrões legais foram fixados na nossa sociedade até aquela época e ainda na contemporaneidade alcançam reverberação, já que desde a abolição da escravatura havia uma abertura para essa legitimidade. Apesar do esboço de legislação trabalhista de Teixeira Mendes apresentar um viés paternalista já que exorta a atuação das classes dominantes perante a sorte do proletariado, um olhar mais amplo à questão da laicidade como exercício de liberdade de profissão exigido pelo poder espiritual, como pode ser observado em outro opúsculo do Apostolado Positivista que explana sua franca oposição ao projeto do montepio obrigatório no Governo Provisório, solapa frontalmente essa concepção de um estado tutelar prenunciado pelos positivistas ortodoxos:

O projeto institui a tutela do Estado sobre o indivíduo e a família, dando-lhe intervenção em matéria que não é a sua alçada. O Estado não tem o direito de erigir-se em curador do cidadão, salvo os casos excepcionais previstos no código, e obrigá-lo a reservar uma certa quantia dos seus vencimentos para que ele acautele o próprio futuro, ou o de sua família. Equivale isto a fazer do Estado o administrador do que não lhe pertence. A previdência e a economia, no que dizem respeito aos interesses da vida privada, são virtudes individuais que não podem ser impostas por lei; são um resultado da educação, e, portanto, do conjunto de ideias, sentimentos e hábitos dos indivíduos. Aliás, seria introduzir no governo as tendências comunistas, em virtude das quais se anula o indivíduo perante a onipotência do Estado (LEMOS & MENDES, 1936: 168)

Tal censura do Apostolado Positivista em relação ao projeto do montepio, uma aposentadoria compulsória que o senado brasileiro pretendia aprovar na época, descortina a nítida visão liberal do positivismo ortodoxo que cerceia o poder do Estado no livre exercício da cidadania dos indivíduos, uma vez que a possibilidade de aprovação desse projeto impele ao poder temporal não somente interferir na execução do trabalho humano, mas na própria vida doméstica porque a condição futura da vida familiar está diretamente vinculada aos serviços que o cidadão presta à sociedade. Portanto, essa concepção liberal assumida pelos positivistas ortodoxos oblitera flagrantemente a prerrogativa de um Estado tutelar, e isso pode ser verificado em outros episódios da consolidação republicana em que esse grupo se opõe à intervenção estatal na promoção dos ensinos secundário e superior como também na política sanitária que exigia a vacinação obrigatória, sendo muito criticado por esses posicionamentos. João Camilo de Oliveira Torres (2018), relatando a intervenção de Raimundo Teixeira Mendes em defesa dos membros do Centro de Empregados Ferroviários, em 1906, contra a interferência da polícia na greve desses trabalhadores, ressalta que a luta de classes figurou uma estratégia provisória sustentada por esse positivista para solucionar o conflito entre patrões e empregados naquele momento, mas que futuramente esses antagonismos seriam resolvidos pacificamente por esses estratos sociais, sem a intervenção estatal conforme a tese liberal do positivismo ortodoxo. Há um trecho em outra obra de Teixeira Mendes, *As agitações políticas e a regeneração republicana*, a respeito dos movimentos insurrecionais ocorridos nos anos 1900, que patenteia essa conclusão de Torres, indicando que as lutas entre patrões e operários serão reguladas por uma doutrina livremente assentida pelos cidadãos na regeneração republicana, não por um dispositivo estatal tutelar:

O assinalamento desse objetivo da evolução humana era indispensável para se poder caracterizar a natureza do governo que convém à sociedade moderna. Com efeito, à vista do que se precede, reconhece-se que o regime republicano atualmente, isto é, o regime exigido agora pelo bem público, consiste em uma organização política que concilie a manutenção da ordem material com a mais completa liberdade espiritual e industrial. Satisfeita esta dupla condição há de triunfar inevitavelmente a ciência, extinguindo-se sem o menor abalo todas quimeras teológico-metafísicas que hoje só subsistem graças à tutela dos serviços públicos. Porque as lutas entre os patrões e os operários, desvendando a uns e outros a origem verdadeira de tais conflitos está na falta de uma doutrina comum que determine todos os deveres, fará com que eles busquem com afã semelhante doutrina, que evidentemente não pode ser teológica, nem metafísica. (TEIXEIRA MENDES, 1922: 186)

Considerando então essa natureza liberal do positivismo, decorrente da sua concepção laicista de liberdade espiritual no livre intercâmbio das relações sociais, surge a seguinte indagação diante da atitude de Teixeira Mendes em encaminhar ao Estado seu esboço de legislação trabalhista na pessoa de Benjamin Constant: estaria Teixeira Mendes em seu propósito de proteção ao proletário sendo contraditório à própria orientação positivista já que estava confiando ao Estado uma iniciativa que deveria ser efetuada livremente entre os cidadãos? Trata-se de um ponto bem nevrálgico que emerge nessa análise. É por isso que devemos recorrer agora à fonte comteana para a compreensão dessa problemática. Cumpre primeiramente colocar que Augusto Comte ao longo de sua trajetória filosófica demonstrou uma visão bem confusa do liberalismo econômico. Por um lado, ele reprovou a crença dos liberais de sua época respaldada no *laissez-faire* que apregoava uma passividade e indiferença diante de uma economia autorregulada que regesse a sociedade, chegando a defender a intervenção da política econômica na produção em nome do bem-estar coletivo, mas por outro, abraçou a ideia do livre mercado ao aprovar as leis inglesas que reduzia as restrições estatais ao comércio (PICKERING, 2009). Fora do âmbito econômico, sabe-se que a separação entre poder temporal e espiritual, que caracteriza a laicidade positivista, devendo o governo conciliar a ditadura sociocrática com a necessária liberdade de manifestação de ideias e de ampla discussão, torna o positivismo uma expressão do liberalismo político.

Diante desses embates teóricos, a iniciativa de Teixeira Mendes pode ser justificada por um prisma precisamente pragmático que coaduna uma necessidade material com um ditame moral. Tal resposta decisória encontra respaldo no pensamento de Comte. Remetendo em primeiro lugar à ideia de “regeneração final” que é uma das condições para a incorporação social do proletariado, verifica-se que a melhoria material do tipo proletário subordina-se à elevação moral da mulher, a fim de que os bens coletivos (salário e domicílio) usufruídos pelo homem possam possibilitar o tipo feminino a desempenhar sua função espiritual de sacerdotisa do lar. Além disso, esse dispositivo pragmático do positivismo eclode justamente nos momentos mais cruciais e conturbados que exigem um expediente a fim de sanar as convulsões sociais. É interessante observar uma consideração de Comte ao fato de que proletariado ainda se encontrava acampado na sociedade do século XIX como uma *perigosa situação*, devendo aos patrícios e aos chefes industriais assegurarem melhores condições de vida a esse segmento periférico:

Mas esta *perigosa situação*, na qual o proletariado fica acampado no meio da sociedade ocidental, sem estar ainda aí domiciliado, não pode ser erigida por ninguém como tipo do estado normal. O conjunto desses deveres cívicos do patriciado para com o proletariado pode reduzir-se a garantir a todos os cidadãos laboriosos o desenvolvimento completo da existência domestica, de que a maioria ainda fica privada, pela insuficiência e irregularidade dos salários industriais. Por esta obrigação fundamental, cada chefe temporal torna-se moralmente responsável para com os seus próprios subordinados, e todos devem, além disso, considerar-se como solidários uns aos outros. (COMTE, 1940: 65)

De acordo com Comte, diante da degradante situação que torna o proletariado destituído de bens essenciais para a sua existência cívica e doméstica, cumpre aos patrícios e aos chefes industriais mudarem a sorte do proletariado. Apesar do víeis profundamente moralista da passagem, podem ser notados certos elementos como “chefe temporal”, indicando governo, “salários industriais” denotando direito público, que sinalizam deveres sociais não somente dos patrícios (industriais, banqueiros, comerciantes e fazendeiros) para com os proletários, mas também da parte do governo. Dessa forma, tanto o pragmatismo como a ética no positivismo descortinam uma possibilidade de adequação aos problemas temporais já que esse pensamento tem a finalidade moral de tornar o capitalismo social para que o proletário não fosse deixado aos caprichos do patriciado. Destarte, a ação de Teixeira Mendes como medida provisória em confiar ao Estado um projeto de lei trabalhista está em perfeita simetria com a exortação de Comte para os chefes temporais se responsabilizarem pela questão proletária.

Em suma, a questão do Estado como um agente condutor da incorporação social do proletariado é algo complexo na perspectiva trabalhista do Apostolado Positivista, pois embora o seu projeto apresente uma feição paternalista que pleiteia uma contrapartida da parte das instâncias superiores para elevar a condição proletária, deve-se igualmente considerar o caráter fortemente liberal do positivismo. Por isso, torna-se muito inseguro insinuar que os positivistas ortodoxos foram precursores de um Estado social brasileiro, e mais ainda asseverar que eles defenderam um Estado de tutela, já que determinadas posições tomadas por esse grupo em algumas relações de disputa contradizem isso perfeitamente. Pode-se inferir, concordando com essas historiografias, que o projeto trabalhista de Teixeira Mendes, refletindo a prerrogativa de socializar o capitalismo e a hierarquia de classes no Brasil, viabilizou estratégias políticas que sofreram *ressignificações* em relação à proposta original do Apostolado.

A teoria positiva do salário conforme a orientação de Comte encontra-se perfeitamente esboçada no projeto de lei. O *Catecismo Positivista* estabelece que: “Quanto ao salário periódico, deve ele compor-se normalmente de duas partes desiguais, uma independente do trabalho efetivo e peculiar ao ofício correspondente, outra subordinada aos resultados diários” (COMTE, 1934: 370). Por essa razão, após uma série de análises acerca da natureza do trabalho e das relações entre o capital e o trabalho, o projeto de Teixeira Mendes recomendava a supressão do pagamento por tarefa e a divisão do salário em duas partes: uma fixa e outra modificável de acordo com a produtividade do trabalhador (FAUSTO, 2016). Tal resolução, de acordo com a perspectiva do Apostolado Positivista, significava mudar o olhar em relação à natureza do salário que na sociedade pacífico-industrial deve assumir um caráter civil e social: “Instituir, pois, o salário, não mais do ponto servil e industrial que até hoje domina, mas no ponto de vista civil e social, que é o único compatível com a dignidade humana, - tal deve ser o objetivo de todos os patriotas” (TEIXEIRA MENDES, 1906: 9).

Nas considerações a respeito do salário, Teixeira Mendes reitera a tese comteana de que o salário não é a paga do trabalho realizado. Ele justifica essa asserção por dois motivos: o labor humano não comporta equivalente em dinheiro e o fato de que sendo cada indivíduo devedor da sociedade de tudo quanto possui, ninguém pode exigir compensação dos serviços que executa (TEIXEIRA MENDES, 1906). Em outro escrito, *A solução do problema social*, Teixeira Mendes (1947) reforça que o trabalho humano não comporta outra coisa senão a livre iniciativa da dedicação e a gratidão social, mas afirma que o salário deve ser o mesmo para todas as profissões.

A concepção positivista de salário sustenta que o salário é apenas retribuição material necessária para a manutenção física dos trabalhadores, assim como das suas famílias, visto que o trabalho não pode ser mensurado monetariamente porque todos os cidadãos devem trabalhar para o bem da sociedade que os constitui (LACERDA, 2017). É propício constatar que essa percepção positivista da sociedade como um ser provedor que proporciona coletivamente todos os benefícios da pessoa humana, o que torna o trabalhador uma criatura insignificante diante da grandeza dessa entidade providencial, configura uma ressignificação do catolicismo, substituindo a figura de Deus pela da sociedade imanente, ou Humanidade, conforme uma conotação mais próxima do positivismo ortodoxo, uma vez que todos comungam de todos os bens provenientes desse grande ser.

Dados os propósitos que justificam a elaboração desse projeto de lei trabalhista, resta agora apresentar a sua materialidade conforme as normas que a constituem. Esses dispositivos de lei sublinham, além da teoria positivista do salário, tópicos importantes como a regulação das horas de trabalho, dias de descanso, acidentes de trabalho, e pensões em concessão à velhice dos trabalhadores, o que torna o projeto notável pelo arrojo de muitas das suas reivindicações na Primeira República (LINS, 2009). Com efeito, após a morte de Comte, as suas teses sobre a incorporação social do proletariado foram desdobradas em diversos países no último quartel do século XIX no intuito de humanizar a vida coletiva do proletariado, podendo ser verificadas reivindicações comuns a todos os grupos ideológicos como redução de jornada de trabalho, igualdade de salários mediante os serviços, aposentadoria, entre outras (BOSI, 2013). Os dispositivos do projeto trabalhista de Teixeira Mendes serão apresentados da seguinte forma: primeiramente, aqueles que elucidam a teoria positivista do trabalho; em seguida, os que gerenciam as questões disciplinares; e, por último, os que asseguram o amparo na velhice. Os dispositivos referentes à questão salarial expõem a igualdade de condições para todos os proletários nos locais de trabalho, as partes constitutivas do salário e a obrigatoriedade do pagamento mensal:

1º As condições do proletariado serão as mesmas em todas as oficinas do estado, e nenhuma reforma se fará em uma oficina que não seja extensiva a todas.

2º Fica suprimido o regime das empreitadas. Todo salário constará de duas partes: uma *fixa*, que será propriamente o *ordenado*; e outra variável, que será a *gratificação pro labore*.

3º Estas duas partes serão determinadas segundo as condições da existência em cada cidade.

4º A parte *fixa*, na Capital Federal, será de 90$000 mensais para todos os operários.

5º A parte *variável* será calculada, na Capital Federal, de modo que:

I – Um operário honesto e regular no seu ofício possa alcançar uma gratificação que eleve o seu salário pelo menos a 120$000 mensais;

II – Um bom operário possa alcanças uma gratificação que eleve o seu salário a 150$000 mensais;

III – um ótimo operário possa alcançar uma gratificação que eleve o seu salário a 200$000 mensais.

6º Todo salário será pago mensalmente. (TEIXEIRA MENDES, 1906: 13-14)

Entre os itens que sublinham o gerenciamento da execução do trabalho por meio de normas disciplinares (não serão expostos todos), tanto aos trabalhadores quanto aos chefes, podem ser destacados: o tempo efetivo de trabalho, o flagelo das doenças, a intempestividade das faltas e a estabilidade empregatícia:

7º Nenhum operário será obrigado a trabalhar mais de 7 horas efetivas por dia, e terá, para descanso, o domingo e os dias de festa mundial, além de 15 dias em cada ano. (...)

8º Em caso de moléstia, o operário será licenciado e receberá, pelo menos, a parte fixa do salário enquanto durar a enfermidade.

9º Em caso de falta não justificada, perderá o operário o ordenado correspondente aos dias de falta. Se a falta for justificada, receberá pelo menos o ordenado integral, isto é, a parte fixa do salário.

11º Todo operário será agora em diante admitido nas oficinas do estado mediante concurso, que versará unicamente sobre o seu ofício, e ao qual só se admitirão cidadãos maiores de 21 anos.

13º Nenhum operário poderá ser demitido depois de 7 anos de serviço, sem processo que demonstre infração prevista no regulamento, e para qual se comine tal pena. (TEIXEIRA MENDES, 1906: 14)

Por fim, os três dispositivos que serão apresentados concernentes à aposentadoria salientam o infortúnio da invalidez para os operários que por qualquer contingência não puder exercer o seu ofício, o retiro após os 63 anos, e o amparo à mulher e aos filhos por meio de uma pensão caso ocorra o fado da morte:

15º Todo operário que ficar inválido por qualquer motivo, será aposentado, pelo menos com a parte fixa do salário.

16º Todo operário maior de 63 anos que não tiver filhos ou netos maiores, ou que, tendo-os, não forem eles empregados em oficinas públicas, será aposentado com uma pensão pelo menos igual à parte fixa do salário.

17º Por morte do operário, a sua mulher, enquanto conservar-se viúva, e na falta desta, os seus avós, as suas filhas solteiras, e os seus filhos menores de 21 anos, receberão coletivamente uma pensão igual a dois terços da parte fixa do salário. Esta pensão cessará desde que algum dos filhos for maior e tiver um salário igual, pelo menos, à parte fixa do salário do Estado, ou desde que alguma das filhas se casar com operário nas mesmas condições. (TEIXEIRA MENDES, 1906: 15)

Tendo em vista a situação social do Brasil no final do século XIX, que acabara de sair de um longínquo e extenuante regime escravista que desfigurou totalmente a organização do trabalho recrudescendo as condições mais desumanas possíveis, o projeto trabalhista de Teixeira Mendes foi considerado uma grande inovação diante das questões sociais da época. De acordo com as palavras de João Cruz Costa (1967, p. 237): “A maneira de considerar esse problema, vazada toda ela nas concepções econômicas do mestre, conduzia Teixeira Mendes à apresentação de um projeto de lei que, para a época e para as condições locais, era verdadeiramente revolucionário”.

No entanto, esse projeto de lei, como era de se esperar, foi engavetado e não teve andamento. Mas nem por isso Teixeira Mendes deixou de exercer a sua militância positivista em defesa das causas trabalhistas. Tocary Assis Bastos (1965) assinala que, em 1912, esse positivista apelava ao Poder Público para que este decretasse medidas laborais como salário, número de horas estipuladas, férias anuais, condições de segurança e de higiene, embora suas propostas não lograssem a menor aceitação da parte das autoridades, uma vez que o período áureo do Apostolado Positivista estava esgotado. Podem ser inseridos dois outros episódios que reiteram o interesse de Teixeira Mendes pela causa operária. Um deles já mencionado, foi a greve que se deu na Companhia Paulista de Estradas de Ferro, em 1906, contra a violência cometida pelas autoridades policiais que, sob o pretexto de abafar a greve, invadiram o edifício central e apreenderam objetos encontrados na sede do grêmio proletário, o que levou Teixeira Mendes a defender o direito de greve como o único recurso pelo qual os proletários podem se proteger das tiranias dos chefes industriais e das autoridades (PERNETTA, 1929).

Outro episódio foi o apoio de Teixeira Mendes à criação da Confederação Operária Brasileira, em 1908, que apesar de não concordar com as influências anarquistas, considerou-a um órgão pacífico (FAUSTO, 2016). Paulo Ricardo Pezat (2007) assevera que mesmo sendo derrotados na maior parte das discussões sociais que se envolveram, os positivistas ortodoxos tiveram algumas conquistas como a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, em 1910. Por meio desse empreendimento, confiado ao positivista Marechal Rondon o governo federal passou a interferir na questão do extermínio das populações indígenas em suas terras após longa negligência (PEZAT, 2007)

Em suma, a trajetória do projeto trabalhista de Teixeira Mendes, semeado durante a experiência do Apostolado Positivista no movimento de abolição à escravatura e que se consubstanciou em esboço de lei, considerando seus propósitos e materialidade, descortina a inclinação laicista desse segmento republicano em encarar a questão social como prerrogativa fundamental para que os indivíduos, por meio de uma proteção legal que os insere resolutamente na sociedade, pudessem viver dignamente com os recursos materiais necessários para a manutenção do trabalhador e da sua família, e exercessem livremente no poder espiritual uma cidadania que, embora submetida a uma necessidade normativa, não esteja cerceada pelas arestas do poder temporal.

**3.2- Necessidade do projeto trabalhista para a regeneração moral das famílias brasileiras**

As considerações anteriores a respeito do projeto trabalhista de Raimundo Teixeira Mendes, conforme os preceitos positivistas, já indicavam a correlação entre a melhoria das condições materiais do proletário com a elevação da vida doméstica. Contudo, neste subcapítulo propõe investigar mais especificamente esse tópico não só para elucidar que o bom exercício das relações familiares ilustra uma das dimensões da laicidade nas perspectivas do Apostolado Positivista, mas também para observar as confluências entre o positivismo ortodoxo e o catolicismo no que tange os vínculos entre o trabalho e a família, conforme suas leituras sociológicas.

Há dois pontos, portanto, que merecem ser esclarecidos a fim de estabelecer os objetivos dessa seção. Primeiramente, essa dissertação não pretende afirmar que a Igreja Católica, através da *Rerum Novarum*, publicada em 1891, tenha sofrido alguma influência do positivismo, ou tenha publicado essa encíclica como contrapartida a essa vertente de pensamento, ou a qualquer outro, uma vez que Augusto Comte, assim como Karl Marx e os socialistas utópicos já tinham colocado em pauta a questão proletária nos anos de 1840. Sabe-se que a *Rerum Novarum* foi uma carta aberta a todos os bispos sobre a condição das classes trabalhadoras no final do século XIX que tratava de temas sensíveis como a distribuição de riqueza, a intervenção do Estado a favor dos mais pobres e a caridade do patronato à classe operária que eram questões pertinentes ao trabalhismo. Com essa encíclica a Igreja procurava se relacionar com o mundo moderno buscando soluções aos problemas sociais à luz do evangelho. Em segundo lugar, não se pretende aqui tecer uma extenuante exegese dissecando todos os pontos em comum entre o positivismo comteano, ilustrado nas exposições do projeto de Teixeira Mendes, e a encíclica *Rerum Novarum*. Por essas razões, serão analisados nesses escritos os seguintes tópicos inseridos no organicismo dessas duas doutrinas antagonistas: o concurso do salário indispensável à estrutura familiar, a comunhão de bens e do capital e as relações disciplinares entre os proletários e os patrões. Tais tópicos coadunam o ideal positivista de estabelecer um contrato trabalhista como condição para a regeneração moral das famílias brasileiras com as perspectivas católicas.

Deve-se colocar desde logo que, apesar desses pontos de interseção entre o positivismo e o catolicismo são apenas, lembrando a teoria do discurso, “universais mínimos” ou “medidas em comum”, já que o proselitismo está fortemente presente nessas doutrinas. Este pode ser verificado tanto no opúsculo de Teixeira Mendes (1947), *A solução da questão social*, em que ele expressa sua teleologia afirmando que graças à providência positivista, respeitando as instituições exaustas, o catolicismo não se extinguirá da mesma forma degradante do politeísmo, como na *Rerum Novarum*, em que Leão XIII (2014) salienta a Igreja Católica é a única instituição capaz de encontrar uma solução eficaz para a questão social, pois é nela que está confiada a salvaguarda da religião e os ensinamentos evangélicos que podem expurgar os conflitos sociais mais severos. Domenico de Masi (1999), investigando a visão pessoal de mundo que orienta as ações humanas cotidianas, ressalta as divergências entre o marxismo e o catolicismo diante da questão social da luta de classes. Após ressaltar a tendência organicista da encíclica católica em contraposição à orientação marxista, o autor faz uma observação pertinente a despeito do sincretismo de ideias presente na singularidade de cada pessoa:

Embora declare compartilhar de um único modelo teórico e abraçar uma única ideologia, na prática, cada um de nós acaba agindo baseado no sincretismo de ideias extraídas de várias fontes ou privilegiadas de acordo com as circunstâncias ou com sua maior possibilidade de aplicação às situações concretas. (MASI, 1999: 27)

Com base nessas observações, o organicismo, isto é, a ênfase no mecanismo das ações e instituições humanas diante do corpo social, torna-se elemento comum para a compreensão do positivismo ortodoxo e do catolicismo nas relações de disputa pela questão do proletariado. Sendo assim, a questão da vida doméstica que configura a prerrogativa fundamental do projeto trabalhista do Apostolado Positivista para a regeneração moral das famílias no Brasil republicano, torna-se o primeiro ponto confluente a ser investigado, resultando daí o uso social do capital humano e da propriedade e os padrões disciplinares entre as classes na divisão do trabalho. Retomando ao escrito de Teixeira Mendes, *A incorporação do proletariado na sociedade moderna*, que abrange as exposições e a constituição do projeto de lei, a oferta de condições dignas no contrato de trabalho, torna-se imprescindível não só para elevar a subsistência do trabalhador, mas para permitir o exercício efetivo das relações familiares que formam o indivíduo:

É no seio das Famílias proletárias que se forma e se há de formar sempre a massa dos cidadãos; urge, portanto, que a Família proletária se ache em circunstâncias de produzir verdadeiros homens. Ora, para isso são imprescindíveis requisitos cuja necessidade a chamada classe média unanimemente reconhece. A primeira delas é que a Mulher não precise entregar-se a trabalhos pesados que alquebram o corpo, agrosseirando-lhe a alma, e a deixam sem tempo para educar os filhos, amparar os anciões, e confortar os esposos. A segunda é que os filhos possam adquirir a educação, isto é, a cultura simultânea do coração, do espírito, e do caráter, sem o que ninguém se torna um cidadão moralizado, instruído, e ativo. O aperfeiçoamento do homem, mesmo do ponto de vista exclusivamente material, é mais importante do que o melhoramento dos aparelhos industriais; porque, conforme o ditado popular, não houve nunca instrumento bom para operário ruim. O desenvolvimento da indústria moderna vai exigindo do proletário cada vez maior instrução para bem manejar as máquinas. E, por outro lado, a vida republicana vai exigindo que cada cidadão cumpra essencialmente o seu dever, vai impondo para a cada um maior grau de moralidade e de instrução para a prática e o conhecimento do mesmo dever. E como conseguir tudo isso, enquanto o filho de proletário, isto é, a massa da nação inteira, viver na miséria e no abandono de todos os recursos?(...) Em terceiro lugar, não pode existir família bem constituída sem amparo assegurado aos anciãos. O velho, e especialmente, a velha, é a tradição viva, é a imagem veneranda dessas gerações que nos fizeram o que somos, e graças a cuja dedicação nos é dado possuir o que temos, e alentar as aspirações que nos ligam ao porvir. (TEIXEIRA MENDES, 1906: 7-8)

Observa-se então que os recursos materiais advindos de um salário que dignifique o proletário possibilitam o livre exercício das liberdades públicas exigido pela laicidade, tais como o acesso ao conforto doméstico, à educação tanto doméstica como pública sendo esta última representada pela instrução industrial, à ação política através da cidadania ativa e ao amparo na velhice. Para os positivistas ortodoxos, a família era o motor necessário para o funcionamento da sociedade baseada em deveres mútuos e recíprocos. Gustavo Biscaia de Lacerda (2017) salienta que na sociologia positivista a família é designada como a “célula social”, ou seja, uma unidade social que compõe a sociedade. Dessa forma, a sociedade não se constitui de “indivíduos” iguais entre si, pois estes são uma criação social, decorrente da família, já que o indivíduo precisa ser consagrado numa realidade social (LACERDA, 2017). Destarte, a pessoa humana, apesar da sua individualidade, deve a sua constituição íntima à família.

Quanto à posição da Igreja Católica, a encíclica reitera a ideia positivista de que a sociedade doméstica que representa o núcleo familiar é mais real e anterior à sociedade civil, exercendo influência direta na formação afetiva, mental e física do indivíduo como sustenta a sociologia comteana, enfatizando o direito de propriedade como um instrumento fundamental no processo de constituição da pessoa humana que advém das relações familiares:

Eis, pois, a família, isto é, a sociedade doméstica, sociedade muito pequena certamente, mas real e anterior a toda sociedade civil, à qual, desde logo, será forçosamente necessário atribuir certos direitos e certos deveres absolutamente independentes do Estado. Assim, esse direito de propriedade que nós, em nome da natureza, reivindicamos para o indivíduo, é preciso agora transferi-lo para o homem constituído chefe de família. Isto não basta: passando para a sociedade doméstica, este direito adquire aí tanto maior força quanto mais extensão lá recebe a pessoa humana. A natureza não impõe somente ao pai de família o dever sagrado de sustentar e alimentar seus filhos; vai mais longe. Como os filhos refletem a fisionomia de seu pai e são uma espécie de prolongamento da sua pessoa, a natureza inspira-lhe o cuidado do seu futuro e a criação dum patrimônio que os ajude a defender-se, na perigosa jornada da vida, contra as surpresas da má fortuna. Mas, esse patrimônio, poderá ele criá-lo sem a aquisição e a posse de bens permanentes e produtivos que possa transmitir-lhes por via de herança? Assim como a sociedade civil, a família, conforme atrás dissemos, é uma sociedade propriamente dita, com a sua autoridade e o seu governo paterno, é por isso que sempre indubitavelmente na esfera que lhe determina o seu fim imediato, ela goza, para a escolha e uso de tudo o que exige a sua conservação e o seu exercício duma justa independência, de direitos pelo menos iguais aos da sociedade civil. (LEÃO XIII, 2014: 17)

De acordo com o entendimento da encíclica em relação à família, esta por ser uma sociedade doméstica logra um mecanismo social peculiar, uma vez que depende do comando da autoridade paterna cuja função não é apenas a de prover a família com bens materiais, mas também proteger o futuro dos filhos por meio de um patrimônio. Como resultante da ordem familiar, o dever da sociedade civil é garantir à instituição familiar o seu pelo exercício a fim de que ela cumpra a sua missão social. Por conseguinte, tanto a propriedade como os bens materiais são essenciais para a conservação da família. Em ambas as descrições a respeito da família, tanto a positivista quanto a católica está sublinhada a função educativa da família como um órgão social primordial para o desenvolvimento integral do indivíduo. Norbert Elias (1994), em *A Sociedade dos Indivíduos*, investigando as relações entre o ser humano e a sociedade, assevera que o desenvolvimento da personalidade da pessoa não depende apenas de sua constituição individual, mas de todo processo de individualização possibilitado pela família. Com efeito, a formação particular de cada indivíduo, observando processo civilizador das sociedades, depende da evolução temporal do padrão social e da estrutura das relações humanas (ELIAS, 1994).

Entretanto, cumpre igualmente ressaltar as diferenças existentes nessas concepções familiares. Começando pelo fato de que o discurso católico está assentado numa leitura teológica do mundo que mesmo assim proporciona uma dimensão social, enquanto o positivista encontra-se totalmente confinado à imanência do gênero humano como expressão social. Por isso, verifica-se que se no trecho da *Rerum Novarum*, a figura do pai com “autoridade” e “dever sagrado” é ressaltada como reverberação da ideia de Deus que exerce uma providência paterna no mundo; no esboço do projeto de lei positivista, a imagem da “Mulher” com “M” maiúsculo é reverenciada conotando a “Humanidade” que exerce uma providência materna no mundo, devendo o seu sexo não se submeter aos “trabalhos pesados” que “alquebram o corpo”, a fim de que cultive no lar a cultura do sentimento, razão e atividade. Embora tanto o positivismo como o catolicismo numa visão patriarcal enfatizem o papel masculino como responsável pelo sustento da família, e ressaltem o da mulher na esfera privada, o organicismo positivista que correlaciona a preponderância necessária e invariável do sexo masculino com a vocação social e direta do sexo feminino, eleva a mulher atribuindo-lhe uma dimensão sociológica às potencialidades espirituais do seu gênero, deixando a superioridade masculina no âmbito fisiológico (ARNAUD, 1986). Outra diferença entre o catolicismo e o positivismo pode ser examinada pelo relativismo deste último. Apesar da sociologia positivista considerar a família monogâmica o tipo ideal no desdobramento da lei dos três estados, Comte nunca afirmou que o tipo familiar monogâmico foi a única referencia na história da civilização, muito pelo contrário (ARNAUD, 1986). Em sua obra, *A Mulher*, Teixeira Mendes (1958) afirma que a poligamia foi uma época quando o homem começou a valorizar a mulher, pois teve que sustentar muitas de suas companheiras, levando a introduzir o princípio de que o “homem deve sustentar a mulher”, que constitui o resumo prático da vida moderna. Com isso, enquanto o catolicismo inscreve a noção de “família natural”, sendo esta monogâmica ao longo da história, o positivismo enfatiza o seu curso modificável.

Para Teixeira Mendes, a noção de um capital social norteado pelo bem-comum vincula-se à questão familiar porque o emprego da riqueza segundo os ditames da moral e da razão reverberam na manutenção da família, já que o capital humano bem gerenciado assegura tanto a condição material das gerações futuras como efetua o caráter social da propriedade:

A civilização moderna não pode manter, em relação à propriedade, os princípios que dominavam na sociedade antiga. O bem geral é a lei suprema das nações, e todas as instituições humanas devem se basear na moral e na razão. Ora, essa observação nos mostra que o capital resulta do concurso de todas as gerações passadas e só pode ser conservado e desenvolvido com o concurso de todas as gerações presentes, tendo em vista o bem-estar da Posteridade. A mesma observação nos faz ver que essa conservação e esse desenvolvimento não são possíveis sem que a propriedade do capital se concentre em poucos que tenham a plena responsabilidade de sua administração. Mas a razão e a moral também nos evidenciam que os ricos sendo os depositários do capital humano, não lhes é lícito *usar* e *abusar* da fortuna confiada em sua guarda. (TEIXEIRA MENDES, 1906: 10)

Com esse argumento, Teixeira Mendes patenteia a natureza do capitalismo social na perspectiva positivista que apregoa o bom emprego do capital como contrapartida para manutenção da concentração de riqueza. Raymond Aron (1999) assegura que para a sociologia comteana a concentração de capital e a propriedade pessoal devem ser esvaziadas do caráter arbitrariamente individualista que as tenta, imputando aos patrícios o exercício de uma função coletiva que suplanta o direito de usar e abusar. Além disso, o autor salienta que a preocupação de Comte com a transmissão de bens e das riquezas, indica uma apologia à planificação, à margem das querelas entre o liberalismo econômico e o socialismo, que o torna um organizador do capital e da propriedade privada, não se afastando muito das doutrinas do catolicismo social (ARON, 1999). Com efeito, a acepção positivista de capital defendida pelo Apostolado Positivista decorre das constatações de que, no caso dos bens materiais, cada geração humana do presente recebe os produtos da geração anterior devendo à primeira aperfeiçoá-los e transmiti-los à geração posterior; e no que tange à propriedade, cabe aos patrícios, ou chefes industriais, o dever de conservar e empregar o capital em prol funcionamento da ordem social como um todo (LACERDA, 2019).

No caso da encíclica, são constantes os apelos ao caráter social da propriedade segundo os desígnios de Deus a despeito do direito natural do homem e ao uso do capital material em benefício da prosperidade das nações. A Igreja Católica manifesta sua legitimidade como instituição religiosa para auxiliar espiritualmente a sociedade no intercâmbio dos bens materiais. Segundo sua doutrina social, cumpre estabelecer uma distinção entre a justa posse de riquezas e o seu legítimo uso, devendo a propriedade particular ser garantida ao homem que vive em sociedade como direito natural, e os bens exteriores não serem concebidos como particulares, mas comuns a todos conforme as necessidades humanas (LEÃO XIII, 2014). É interessante observar a demanda da encíclica em relação à responsabilidade dos chefes temporais, representados pelo Estado, utilizarem os recursos materiais e suas funções institucionais para a prosperidade social:

O que se pede aos governantes é um curso de ordem geral, que consiste em toda a economia das leis e das instituições; queremos dizer que devem fazer de modo que da mesma organização e do governo da sociedade brote espontaneamente e sem esforço a prosperidade, tanto pública como particular. Tal é, com efeito, o ofício da prudência civil e o dever próprio de todos aqueles que governam. Ora o que torna uma nação próspera são os costumes puros, as famílias fundadas sobre as bases da ordem e da moralidade, a prática da religião e o respeito da justiça, uma imposição moderada e uma distribuição equitativa dos encargos públicos, o progresso da indústria e do comércio (...) (LEÃO XIII, 2014:34)

Trata-se de uma concepção social baseada numa justiça distributiva que exige o empenho dos governos e das autoridades para com todas as classes de cidadãos, assim como de todos os cidadãos para com a troca dos bens comuns. Verifica-se também como a família está associada com a prosperidade social que assegura a existência de uma sociedade sustentável com o exitoso concurso da justiça, da ordem pública, do trabalho, da indústria e do comércio que fortalecem o capital. Tendo como base essas considerações, o bom emprego do capital e a dimensão social a propriedade, tanto para o positivismo como para o catolicismo, estão vinculados ao concurso da família, uma vez que esta depende do bem-estar proporcionado pela prosperidade social que não deve estar somente atrelada às necessidades efêmeras do presente.

Porém, cumpre salvaguardar que, se através da *Rerum Novarum*, a Igreja descortina uma visão mais clara a respeito do papel do Estado como agente provedor de bens e serviços a todas as classes, sendo um governo universal orientado pela moral e pela razão, respeitando a atuação das empresas privadas, os positivistas ortodoxos, por meio de uma escatologia do social, tendem a suplantar esse papel. No opúsculo *A solução da questão social*, Teixeira Mendes (1947) assevera que, no futuro, os proletários tendo todos recursos que precisam, sob a providência da família, não necessitarão de hospitais porque serão atendidos pelos familiares, não necessitarão de creches e escolas públicas porque as mães serão responsáveis pela instrução primária, assim como não necessitarão de asilos porque os idosos serão sempre amparados no lar. Nas palavras do apóstolo positivista: “Todas essas instituições provisórias desaparecerão, e a massa humana se comporá principalmente de proletários” (TEIXEIRA MENDES, 1947: 30). Desse modo, a argumentação de Teixeira Mendes, em esmerar o social por meio das capacidades coletivas humanas, profetizando uma nova sociedade, lembra muito as utopias socialistas e o comunismo, embora este numa versão mais espiritualizada, que surgiram em meados do século XIX. Considerando que a *Rerum Novarum* foi publicada somente no final da época mencionada, pode-se inferir que o entendimento sociológico de Estado mostrava-se bem mais definido.

Para que a família se mantenha materialmente ou espiritualmente e usufrute do intercâmbio do capital e dos bens em comum, torna-se indispensável enrijecer uma disciplina social entre as classes para auxiliar as relações trabalhistas entre proletários e chefes. No projeto de legislação trabalhista do positivista brasileiro, tanto o patriciado como o proletariado são advertidos para observarem suas condutas. Desse modo, cabe aos ricos como “depositários do capital” empregar as riquezas de acordo com o interesse social que pode ser constatado por meio de uma opinião pública esclarecida que reprova os abusos que destoam do curso normal da sociedade assentado na ordem e no progresso; quanto aos pobres, por sua vez, devem abandonar todo apelo ao sentimento de orgulho e vaidade que impedem as relações sociais fraternas, pleiteando somente o que for necessário para a sua digna subsistência (TEIXEIRA MENDES, 1906). Em *As agitações políticas e a regeneração republicana*, Teixeira Mendes (1922), considerando as funções do patriciado e do proletariado, conclui que os últimos, após o ascendente do positivismo como uma nova mística secular religiosa, reconhecem sua missão social, pois a massa popular modificada pela evolução humana adquire a aptidão de seguir espontaneamente as metamorfoses operadas nas camadas dirigentes.

Quanto à encíclica católica, é propício observar primeiramente a força organicismo social, que aproxima muito o catolicismo do positivismo, nos seus fundamentos que sustentam a concórdia das classes sociais. Assim como a sociologia comteana, a doutrina social católica salienta, em contraposição às concepções socialistas a respeito de uma ampla igualdade entre os indivíduos no trabalho e no meio social, que a desigualdade de condições é uma condição para a complexidade que a sociedade civil reivindica para as relações humanas:

Foi ela, realmente, que estabeleceu entre os homens diferenças tão multíplices como profundas, diferenças de inteligência, de talento, de habilidade, de saúde, de força; diferenças necessárias, de onde nasce espontaneamente a desigualdade das condições. Esta desigualdade, por outro lado reverte em proveito de todos, tanto da sociedade como dos indivíduos; porque a vida social requer um organismo muito variado e funções diversas, e o que leva precisamente os homens a partilharem as suas funções é, principalmente, a diferença de suas respectivas condições. (LEÃO XII, 2014: 20-21)

É neste ponto que se evidencia o organicismo sociológico da *Rerum Novarum* e das explanações positivistas do projeto trabalhista: as diferenças de classes configuram funções complementares pleiteadas pelo horizonte social. Consequentemente, a encíclica expõe as obrigações entre patrões e operários como designa a disciplina social entre as classes. Aos patrões cumpre o dever de não tratar o proletário como um escravo, vendo nele a dignidade cristã de um homem cujo corpo não pode se transformar num objeto de exploração e de lucro, como também contribuir com um salário digno que lhe convém; aos operários, por sua vez, cabe fornecer de modo integral e justo todo o trabalho determinado pelo contrato livre e de acordo com a equidade (LEÃO XIII, 2014). Apesar dessas semelhanças disciplinares entre as orientações positivistas e católicas concernentes à harmonia de classes, deve-se ressaltar que o positivismo comteano, elaborado em meados do século XIX, asseverava a extinção futura das classes médias, o que não pode se afirmar o mesmo em relação à Igreja Católica. Destarte, os positivistas ortodoxos preconizavam que a ordem industrial e capitalista seria realizada mediante a eliminação da classe média, sendo a sociedade, após receber uma ressignificação medieval, constituída primordialmente de duas classes econômico-sociais, os patrícios e os proletários, cujos deveres recíprocos seriam orientados pela moral positiva (AZZI, 1981).

Não se pretende também, com essa análise comparativa, afirmar que o positivismo e a *Rerum Novarum* tenham influenciado a consolidação do Estado de bem-estar social ou da social-democracia numa prerrogativa mais tardia, considerando, no Brasil, nos anos 1940, a notória trajetória política de Alberto Pasqualini cuja orientação filosófica desvelou traços tanto do social-reformismo católico como do positivismo. Certamente, tal afirmação conduziria a uma seara histórica que não é um dos objetivos dessa dissertação. Pode-se, no entanto, supor no campo das hipóteses sociológicas difundidas, que esses pensamentos sociais tenham involuntariamente contribuído para o pensamento político liberal do final do século XIX. Considerando a noção de “ponto nodal” da teoria do discurso, que sustenta a existência de uma prática articulatória que articula elementos diferentes que conseguem confluência numa determinada situação. Daniel de Mendonça (2014), investigando a impossibilidade da emancipação já que esta sempre foi historicamente vista numa dimensão essencialista, afirma que no campo sócio-político existe uma articulação discursiva de elementos singulares ou antagônicos a partir de um ponto nodal, isto é, uma articulação de diferenças que opera um torno de um ponto discursivo privilegiado que confere sentido a todas essas diferenças numa lógica de equivalência. Deve-se ter em mente que discurso na teoria de Laclau não se reduz a um texto ou uma prédica, mas uma vivência política. Trazendo isso para o contexto do século XIX, o catolicismo e o positivismo, embebidos de cosmovisões essencialistas e teleológicas, concebiam-se munidos de predições sociais em seus discursos emancipatórios. Entretanto, sendo a emancipação humanista impossível para a teoria do discurso, e considerando a condição da Igreja Católica que não tinha, no século XIX, o mesmo poder político que usufruíra no passado, e a do positivismo ortodoxo, que no contexto europeu, estava em crise no final desse século; pode ter ocorrido, segundo uma interpretação da teoria do discurso, uma lógica no pensamento liberal da sociedade da época que, como um ponto nodal, pelo menos no âmbito das ideias, inseriu algumas preocupações sociais do positivismo e do catolicismo, a fim de apresentar uma alternativa social às demandas socialistas da época.

Mas o fundamental nessa comparação entre as perspectivas sociais do Apostolado Positivista e da encíclica católica é a ratificação da hipótese dessa pesquisa. Esta parte da constatação de que, no fenômeno da laicidade, as perspectivas emancipatórias de um determinado grupo diante da influência sócio-política ainda remanescente de um credo, manifestam no público uma reconfiguração dessa orientação religiosa. Em poucas palavras, qualquer associação humana por mais laica e liberta que se pretenda perante uma religião transcendente, no curso de uma disputa emancipatória, promove uma dessacralização do referencial religioso de uma sociedade. O projeto trabalhista dos positivistas ortodoxos, mesmo não tendo sido elaborado no objetivo de expressar a mística religiosa de Augusto Comte, já que tal assunto foi divulgado nos seus opúsculos sobre os cultos e sacramentos positivistas, acaba descortinando um redesenho do catolicismo social. Tal reconfiguração pode ser verificada em elementos comuns que estão presentes nos propósitos do esboço do projeto de lei de Teixeira Mendes e a *Rerum Novarum*, tais como a estrutura familiar, o capital social e a harmonia de classes.

Nas investigações desses tópicos, foi observado que, do mesmo modo que existe no positivismo e no catolicismo uma simetria externa entre eles, uma análise mais profunda, nos mostra que há muitas considerações entre esses mesmos tópicos que destoam tanto numa corrente quanto a outra. No caso da família, por exemplo, foi visto que embora o catolicismo e o positivismo preconizem um modelo monogâmico, a base de fundamentação positivista que repousa numa leitura relativista da evolução humana que justifica a poligamia nas relações entre homem e mulher em etapas anteriores, colide totalmente com a católica que sempre ressaltou a monogamia como a única relação familiar perfeita. No que tange às questões sociais representadas pela distribuição de bens materiais e pela convivência fraterna entre as classes sociais, verifica-se, no primeiro caso, como o positivismo ressignifica a ideia católica de “comunhão” já que o capital material deve ser compartilhado entre os indivíduos da sociedade atual e entre as gerações posteriores; enquanto no segundo, retoma-se a visão medieval de uma sociedade estruturada em senhores e comunas para indicar uma convivência ideal diante da clivagem social moderna entre chefes industriais e proletários. Contudo deve-se salvaguardar que se para o catolicismo a sociedade é uma transitoriedade para um mundo celeste, para o positivismo a sociedade, embora longe de ser perfeita, é um fim em si mesma, pois não há nada além da imanência social. Com base nessas considerações, pode-se inferir que positivismo ortodoxo, tendo como exemplo a militância do Apostolado Positivista, esvazia os verdadeiros significados do catolicismo por expulsar todo sentido trans-humano, mas no seu esforço de laicizar o social, redesenha os aspectos externos dessa vertente cristã porque continua assediado pelo horizonte religioso que negou.

**CAPÍTULO IV – A CRISE NA EFETIVAÇÃO DO PROJETO LAICISTA DO APOSTOLADO POSITIVISTA**

Este capítulo tem como objetivo abordar que as leis concernentes à laicidade advogadas pelo Apostolado Positivista e inscritas na Constituição Republicana de 1891 eram constantemente violadas tanto pelas autoridades eclesiásticas como pelas jurídicas, que descortinavam forte influência do catolicismo em seu exercício, durante a Primeira República. Sendo assim, a presente análise questiona a concepção de que a laicidade foi assentada nas relações sócio-políticas neste período republicano já que o texto constitucional de 1891 foi elaborado por segmentos políticos, sendo estes liberais, positivistas e jacobinos que, apesar de suas diferenças políticas, lograram em estabelecer uma constituição que definia o papel do Estado e da Igreja, revogando as relações sustentadas por essas esferas no regime monárquico, e deixaram vários dispositivos constitucionais que asseguravam a laicidade do Estado e sua independência em relação à Igreja Católica. Em contraposição às pesquisas que reiteram o exercício da laicidade na Primeira República, cujas metodologias se respaldam somente na leitura da Constituição de 1891, esta abordagem, por meio de estudos mais apurados a respeito das relações sociais no referido período e da atuação do Apostolado Positivista, ressalta que, apesar das ideias laicas e progressistas observadas nesse texto constitucional, a sociedade brasileira tendo seus quadros administrativos preenchidos por católicos, não abraçou com afinco a laicidade nas suas relações sociais. Desse modo, ocorreu uma lógica de cooperação entre o Estado e a Igreja que solapou a prerrogativa republicana da separação resoluta entre essas entidades institucionais que garantia a laicidade. Para o exame desse objetivo geral, este capítulo está estruturado em dois subcapítulos: o primeiro, aborda a violação das leis referentes à proibição da simbologia católica e do ensino religioso, tendo como base as relações cooperativas entre a Igreja e o Estado, enquanto o segundo, examina a condição intelectual do Apostolado Positivista diante da ingerência católica no espaço público.

**4.1- Violação das leis concernentes à proibição da simbologia teológica e do ensino religioso**

Partindo da prerrogativa de que a laicidade brasileira, mesmo durante a Primeira República, não foi devidamente efetuada por causa de um modelo de cooperação entre o Estado e a Igreja, será investigado primeiramente no que consistiu tal relação cooperativa entre essas instituições na esfera pública e, em seguida, analisar a experiência do Apostolado Positivista nesse processo histórico conforme suas resoluções e atitudes.

Diante dos debates concernentes à legitimidade das relações entre Estado e religião nas últimas décadas, muitas pesquisas têm investigado os limites da laicidade brasileira, estabelecendo comparações entre os princípios constitucionais das constituições republicanas de 1891, 1934 e 1988 e a prática das instituições. No caso da Constituição Republicana de 1891, consolidada durante o Governo Provisório, que teoricamente desenvolveu uma agenda sistemática de laicização. Emerson Giumbelli (2002) assinala que, antes mesmo da promulgação desse texto constitucional, o Governo Provisório já tinha exposto diversas medidas que implicaram não somente nas questões seculares mais gerais, como a separação entre a Igreja e o Estado, a liberdade de culto e a exclusão de critérios religiosos de cidadania; mas também nas questões mais específicas, como a instituição do registro civil, a secularização dos cemitérios, o ensino público laico e a abolição dos dias santificados entre os feriados oficiais. Tais deliberações já podiam ser sentidas no movimento republicano brasileiro na década 1870, uma vez que, segundo o ideal desse movimento, estava sendo rompido um sistema monarquista em que o catolicismo era visto como a religião do Império.

No entanto, o autor questiona se o regime consolidado pela República conseguiu de fato separar a Igreja Católica do Estado, tendo como base dois episódios que ocorreram na Primeira República: o primeiro, com o próprio Apostolado Positivista que, em 1892, teve malograda sua homenagem póstuma a Benjamim Constant, já que funcionários da administração do cemitério e ligados à Santa Casa de Misericórdia, que ainda tinha um monopólio no serviço funerário mesmo em cemitérios públicos, impediram a cerimônia (GIUMBELLI, 2002). Outro episódio já conhecido ocorreu em 1891, com o pastor protestante Miguel Ferreira que se recusou a assumir suas funções, diante de um júri popular, por causa de um crucifixo que estava pendurado numa das paredes da sala do tribunal (GIUMBELLI, 2002). Sabe-se que tanto a secularização dos cemitérios quanto a proibição de símbolos religiosos em lugares públicos eram bandeiras laicistas defendidas pelos positivistas ortodoxos e por outros segmentos republicanos.

Numa pesquisa posterior realizada por Fábio Carvalho Leite (2011), no artigo “Laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil”, a crítica a respeito de uma pretensa separação entre o Estado e a Igreja é reforçada por meio de novos argumentos. Primeiramente, o autor ressalta que a República brasileira teve um caráter mais desconstitutivo do que propositivo, pois ela nasceu de movimentos fragmentados, muitas vezes impulsionados por segmentos, como os militares, que encaravam a república como meio para os seus interesses institucionais, sem a participação da população e sem qualquer garantia de legitimidade, o que a colocava como uma incógnita (LEITE, 2011).

Conforme o autor aprofunda sua análise, são ressaltados os seguintes fatores: a ausência de um consenso político acerca da laicidade e as contradições entre os dispositivos constitucionais com teores laicistas e os fatos ocorridos na Primeira República. Quanto ao primeiro, Leite afirma que não havia um consenso na identificação de um projeto laicista na Constituição de 1891, uma vez que vários dispositivos, tais como - proibição de conventos, expulsão dos jesuítas, restabelecimento das leis de mão-morta, entre outros - no que tange à questão religiosa foram suprimidos. Além do mais, e que a doutrina constitucionalista espelhava a indefinição que marcava a laicidade porque juristas importantes como Rui Barbosa e Aristides Milton patenteavam visões conflitantes em torno da liberdade religiosa e do próprio modelo constitucional vigente (LEITE, 2011). Por exemplo, a respeito da orientação adotada pela Constituição de 1891, Rui Barbosa sustentava que a separação entre Estado e religião seguia o modelo estadunidense e não o francês, pois tanto o modelo constitucional estadunidense quanto o brasileiro consideravam o princípio cristão como elemento fundamental do direito, e emancipavam a religião do jugo oficial. Já Aristides Milton lamentava que a constituição brasileira não fosse similar à estadunidense, uma vez que esta orientação constitucional, mesmo não reconhecendo qualquer religião oficial, permitia práticas de reverências em relação a Deus, respeitando a liberdade de consciência dos cidadãos (LEITE, 2011).

Em relação às discrepâncias entre as leis de caráter laicizante e as posturas assumidas pela Igreja Católica que infringiam abertamente os dispositivos da Constituição de 1891, pode-se concluir que, durante a Primeira República, não ocorreu a almejada cisão entre Estado e religião conforme as prerrogativas laicistas republicanas, mas um sistema de cooperação entre ambos. Fábio Carvalho Leite (2011) assevera que, as principais diretrizes laicistas da Constituição de 1891, a saber – ausência de qualquer menção ao nome de Deus, retirada de crucifixos e símbolos religiosos de espaços públicos, secularização dos cemitérios, omissão no texto constitucional de relações diplomáticas entre o Brasil e a Santa Sé, ensino público laico – foram transgredidas em vários episódios da vida republicana brasileira nesses anos iniciais da República.

Desse modo, muitas constituições estaduais, durante a Primeira República, faziam menção expressa ao nome de Deus em seus preâmbulos, sendo o caso mineiro, que afirma que sua constituição foi promulgada em nome de “Deus todo-poderoso”, o mais notório de todos (GIUMBELLI, 2002). Já são conhecidas as infrações católicas no que diz respeito à retirada de símbolos sagrados em lugares públicos e à secularização dos cemitérios, pois tais violações das autoridades eclesiásticas envolveram diretamente o Apostolado Positivista. Como por exemplo, a conhecida atitude do pastor Miguel Ferreira que, em sua convocação de posse em um júri, exigiu ao juiz a retirada de um crucifixo na sala do tribunal, tendo sido seu pedido indeferido pelo ministro Barão de Lucena que considerou tal atitude fanática e intolerante, levando o Apostolado Positivista a criticar duramente a atitude do ministro em favor do pastor. Um relato do frei Dilermando Ramos Vieira indicou que, ao longo da Primeira República, os crucifixos foram lentamente recolocados nos tribunais estaduais e nas escolas (LEITE, 2011). Quanto à secularização dos cemitérios que também envolveu o Apostolado Positivista na homenagem póstuma à Benjamin Constant, o autor reitera a observação de Giumbelli, acrescendo que, conforme os comentários de Pontes de Miranda, esse dispositivo nunca foi respeitado no decorrer do primeiro período republicano, apesar dos termos constitucionais elucidar a secularização dos cemitérios pelas autoridades municipais (LEITE, 2011).

Mas o tópico que pode ser considerado bem pertinente diz respeito à questão do ensino religioso nas escolas públicas que, segundo a Constituição de 1891, devia ser laico e livre de qualquer orientação religiosa. Leite (2011) aborda primeiramente que uma lei aprovada em 1892 acentuava o caráter leigo do ensino público. Esta lei impedia subvenção oficial aos estabelecimentos particulares de ensino que não eram leigos em todos os graus, pois indicava a plena incompatibilidade entre o ensino religioso e a escola pública. A lei, no entanto, sofreu modificações em sua execução, chegando até ser considerada como institucional por Rui Barbosa. O autor salienta que, diante desse cenário de indefinição constitucional, o ensino religioso continuou sendo ministrado em vários estados como Minas Gerais, Santa Catarina, Ceará, Sergipe, Pernambuco, e o do Rio Grande do Sul. Neste último estado, se deu o caso mais instigante, já que era administrado pelo positivista Júlio de Castilhos que, apesar de suas fortes convicções laicistas a despeito da separação entre o Estado e a Igreja, fez algumas concessões ao ensino confessional na escola pública, tornando-o estritamente facultativo na grade escolar. (LEITE, 2011).

Tais considerações observadas no artigo de Fábio Carvalho Leite e na pesquisa de Emerson Giumbelli ratificam o argumento a respeito de uma “cooperação” efetuada entre o Estado e as autoridades eclesiásticas durante a Primeira República. Giumbelli (2002) menciona as posições do jurista Rui Barbosa perante a Constituição de 1891, que asseguravam ao catolicismo as seguintes regalias: o subsídio a escolas particulares onde o ensino não fosse totalmente leigo, a assistência religiosa ao soldado, e a imunidade tributária para os templos religiosos. Sendo assim, esses privilégios indicavam que o Estado no primeiro período republicano não estava menos envolvido com a religião do que a partir da Constituição de 1934 cujo texto aproximou mais formalmente a Igreja do Estado. Portanto, as noções de “separação” e de “aliança” entre as instituições estatais e religiosas não configuram uma oposição, desde a Primeira República, tendo em vista as relações cooperativas entre esses segmentos.

Cumpre também acrescentar a iniciativa política dos católicos brasileiros que, durante esse período, encaravam a República como a ocasião para manifestarem a força católica na política, não só pela influência de autoridades eclesiásticas, mas, sobretudo, pela atuação de católicos no Congresso Constituinte por meio de deputados e senadores. Embora a hierarquia eclesiástica se mostrasse temerosa com alguns dispositivos republicanos, como a separação oficial entre o Estado e a Igreja, ela enfrenta esse dissenso e estimula a participação de católicos na arena política, chegando a eleger representantes tanto no congresso como no senado (CURY, 2001). Por conseguinte, os católicos pela via da legalidade, através de seus partidos, preconizavam o combate do ateísmo na ordem civil que, para eles, estava consubstanciado na exigência do casamento civil prévio, na secularização dos cemitérios e no ensino laico, uma vez que tais medidas expressavam o poder dos programas ateus e positivista no Estado (CURY, 2001). Desse modo, pode ser constatado que a ofensiva católica diante das iniciativas laicas na Constituição de 1891, operou não apenas “de cima para baixo” por intermédio das autoridades eclesiásticas, mas também “de baixo para cima”, uma vez que leigos católicos mostravam-se temerosos em relação à elaboração de leis laicistas que insinuavam um avanço do ateísmo no país.

O autor também ressalta que, mesmo sem partido católico oficial, muitos católicos foram eleitos no decorrer desse primeiro período republicano e, no âmbito de suas estratégias para combater a influência do positivismo nas ideias voltadas à secularização da sociedade, valeram-se de um artifício comungado pelos dois grupos que foi justamente a autonomia estadual (CURY, 2001). É sabido que a concepção positivista de federalismo republicano repousa na defesa comteana das “pequenas pátrias” que preconiza que cada estado da federação deve ter a sua autonomia própria, posto que esta garante um gerenciamento mais eficiente dos governantes perante a administração pública.

Entretanto, embora todas essas considerações acima sublinhem os positivistas ortodoxos como vítimas das articulações políticas do catolicismo brasileiro que encontrava meios para burlar e aviltar as leis laicistas que refletiam um viés positivista, cumpre salvaguardar que esse segmento republicano, apesar de sua forte diligência pela laicidade no Brasil, *de forma indireta e involuntária*, também contribuiu com o sistema de cooperação entre o Estado e as autoridades clericais. Mesmo tendo sido implacáveis nas suas posições a despeito da secularização dos cemitérios e da retirada dos crucifixos e símbolos religiosos no espaço público, o Apostolado Positivista foi contrário aos dispositivos que estabeleciam a expulsão da Companhia de Jesus, a proibição de fundação de novos conventos e a manutenção da legislação de mão morta. Além disso, os diretores da Igreja Positivista do Brasil patentearam grandes resistências à oficialização do ensino público no Brasil, favorecendo indiretamente os setores católicos que violavam e minguavam a orientação laicista da educação republicana. No que concerne aos dispositivos republicanos que cerceavam a liberdade das instituições católicas, o próprio biógrafo do Apostolado Positivista afirma que, diante da aprovação das suas emendas liberais na Constituinte Nacional, Miguel Lemos e Teixeira Mendes:

Conseguiram, destarte, ver triunfantes a emenda que estabelecia o princípio da liberdade profissional, em toda a plenitude; a que mandava observar para os bens das ordens religiosas as disposições do direito comum; a que instituía o casamento civil, independente de qualquer cerimônia religiosa, de forma que esta pudesse seguir ou preceder aquele ato; a que mandava suprimir do projeto do governo o dispositivo que bania a Companhia de Jesus e o que proibia a fundação de novos conventos ou de ordens monásticas quaisquer. (PERNETTA, 1929: 84)

Verifica-se que o liberalismo dos positivistas ortodoxos estendia-se a todos os segmentos sociais conforme o implícito entendimento de laicidade na separação entre o poder temporal e espiritual prescrito na sociologia de Comte. Segundo o Apostolado Positivista, a monarquia brasileira tinha herdado da colonização portuguesa uma concepção regalista que confundia os dois poderes, mantendo o sacerdócio católico subordinado despoticamente subordinado aos governos temporais. Tal regalismo mantinha a Igreja católica como religião privilegiada, mas colocava o clero à mercê do poder civil sem nenhuma autonomia:

Quando o Brasil ficou independente, a constituição imperial conservou esse regalismo: mantendo a Religião Católica como religião privilegiada, o Governo imperial manteve também a despótica subordinação do clero ao poder civil. Sem falar da legislação de mão-morta, foi proibida a entrada de noviços nas ordens religiosas. E as questões entre maçons e bispos ocasionaram a prisão dos dois bispos D. Vital de Oliveira e D. Macedo Costa. (LEMOS & MENDES, 1913: 79)

Além disso, os positivistas ortodoxos interpretaram a legislação de mão morta e a proibição de novos membros em ordens religiosas como vestígios de um regalismo que estava perpassando no regime republicano, por meio da atuação do senador Rui Barbosa que, com sua influência nos debates públicos, mantinha essa política no Decreto de 7 de janeiro de 1890 (LEMOS & MENDES, 1913). Para os positivistas ortodoxos, tal regalismo era decorrência do estado metafísico da história humana que recrudescia o poder temporal, asseverando cada vez mais o poder do Estado sobre as liberdades religiosas, confundindo institucionalmente as atribuições do poder temporal e espiritual. Por essas razões, o Apostolado Positivista considerou-se protetor da própria Igreja Católica brasileira a fim de que essa instituição gozasse de plena liberdade espiritual e cumprisse dignamente seu destino perante seu desaparecimento gradual. Desse modo, o catolicismo não tinha que temer qualquer opressão com o advento da República auxiliada pelos preceitos positivistas, que obliterava com a evolução e os costumes o nefasto impacto do regalismo: “Os preconceitos regalistas concernentes aos bens do clero enfraquecem-se, cada vez mais, graças aos nossos antecedentes católicos, reanimados pela propaganda positivista e pela experiência republicana”. (LEMOS & MENDES: 1913: 84). Com base na concepção de que o catolicismo já estava sendo nocauteado pelo curso evolucionário, e de que eram herdeiros do catolicismo, os positivistas ortodoxos buscaram como parceiros ampliar suas relações com os setores católicos, viabilizando uma liberdade religiosa a fim de cultivar no social, relações fraternas com esses membros. Constata-se desse modo que esse segmento positivista estava, de uma maneira bem peculiar, em nome da liberdade civil, estabelecendo uma cooperação entre o Estado e a Igreja católica que eles julgavam provisória.

É evidente que toda essa confiança que o Apostolado Positivista depositava nas relações fraternas entre católicos e positivistas resultava diretamente das orientações de Augusto Comte que chegou a idealizar uma aliança religiosa entre os positivistas, considerados os verdadeiros conservadores, a fim de instituir uma regeneração espiritual na sociedade moderna. Embora o filósofo estivesse analisando essa perspectiva em um contexto francês, a associação entre católicos e positivistas deveria assumir um caráter universal. Em *Apelo aos conservadores*, o pensador prescreve uma aliança entre os positivistas e os católicos a fim de fazer prevalecer habitualmente a moral sobre a política, devendo os católicos se libertar espontaneamente do teologismo até se tornarem positivistas, evitando qualquer ceticismo que impeça o afluente espontâneo da religião universal, isto é, a Religião da Humanidade (COMTE, 1899). Por isso, a diplomacia do Apostolado Positivista perante as autoridades eclesiais não foi fruto de um mero estrategismo político que emergiu nas relações de disputa durante os anos iniciais da república. Partia com efeito de um direcionamento dado pelo próprio Comte que prognosticava a hegemonia de uma regeneração religiosa humanista que suplantava os encalços teológicos.

Retomando a situação dos setores católicos na consolidação da república brasileira, João Cruz Costa (1956) assevera que os positivistas ortodoxos manifestaram uma intensa simpatia pela sorte do catolicismo, que não era observada em relação aos seus próprios correligionários, com os quais sempre se mostraram extremamente suspeitos. É propício observar uma correspondência de Teixeira Mendes ao Padre Candido Mendes de Azevedo em agradecimento ao padre pelo envio do opúsculo *A Brotéria no exilo*, que relatava a expulsão da Companhia de Jesus de Portugal, em que o líder positivista expressa sua solidariedade pelos danos morais e sociais sofridos pelos jesuítas por causa de sua missão religiosa:

Dirigindo-me, porém, a filhos de Santo Inácio de Loyola e de S. Francisco Xavier, nenhuma surpresa causarei acrescentando que, para essa dolorosa impressão, influiu unicamente a consideração dos imensos danos morais e sociais, em uma palavra, religiosos, resultantes da violação da fraternidade universal, que prescreve iniludivelmente o escrupuloso respeito da liberdade espiritual, mediante a separação dos dois poderes, temporal e espiritual, como base da regeneração humana, abstraindo de qualquer apreciação quanto ao alcance científico dos trabalhos especiais a que se dedicavam os profissionais tiranicamente perseguidos.

Eis porque peço-vos que aceiteis algumas outras publicações que tomo a liberdade de enviar-vos, como uma humilde contribuição para a *liga religiosa*, projetada por Augusto Comte, a fim de acelerar o termo da revolução moderna. (TEIXEIRA MENDES, 1913: 66-67)

O trecho acima indica que esse sentimento de fraternidade dos positivistas ortodoxos para com os setores católicos os impeliu a pleitear em defesa das ordens religiosas, proteções civis que eles julgavam imprescindíveis para o exercício de boas relações republicanas, como a defesa da manutenção da Companhia de Jesus e das ordens religiosas no Brasil. Porém, apesar dessa espontânea ligação entre católicos e positivistas, como almejava o Apostolado, o clero não perdia a oportunidade para assinalar o grande abismo que separava o catolicismo e o positivismo (COSTA, 1956). Os conflitos entre o cardeal D. Sebastião Leme e Raimundo Teixeira Mendes, em suas pregações no ano de 1912, a despeito da necessidade de crenças sobrenaturais para auxiliar moralmente o ser humano, atestam esse fato. Em *Católicos e Positivistas*, Teixeira Mendes rechaça o argumento do cardeal que ressaltava a somente a religião teológica poderia conduzir a moral humana. Dessa forma, o positivista acentuava que a moralidade dependia, segundo a teoria científica da natureza humana, da energia dos pendores altruístas responsáveis pelas manifestações de sociabilidade, sendo estas observadas desde a mais remota antiguidade (TEIXEIRA MENDES, 1913). Com isso, o Apostolado também não perdia a ocasião de asseverar a independência do positivismo como filosofia científica para elucidar seu avanço diante do catolicismo, desvelando assim a complexidade das suas relações com as autoridades clericais que, se em alguns momentos mostram-se cooperativas, em outros parecem bem controversas.

A ausência de um programa para a oficialização do ensino público nacional configurou o fator que mais impeliu indiretamente o Apostolado Positivista a propiciar o sistema de cooperação entre o Estado e as autoridades eclesiásticas. Com efeito, os positivistas ortodoxos sustentavam uma visão bem peculiar em torno da educação no final do século XIX. Teixeira Mendes preconizava que a educação infantil devia ser ministrada no lar especificamente pela mãe, por meio de um conhecimento positivo do mundo, da sociedade e do homem, baseado na ciência abstrata e nas artes liberais, podendo somente os filhos ingressar na instrução pública após os 14 anos (GRAEBIN, 1998). Dessa forma, desapareceriam os colégios que eram considerados quartéis de crianças. É interessante constatar numa carta de Miguel Lemos a Teixeira Mendes, que a constituição de um novo poder espiritual, conforme os ensejos da laicidade positivista, suprime deliberadamente o ensino oficial como recurso educativo permanente:

Não compreendeste absolutamente o ponto de vista em que me coloquei para julgar a reforma do Leôncio. Esse ponto de vista é o seguinte: o fim da evolução é a supressão total do ensino oficial à medida que o novo poder espiritual se constituir. Tu pareces aceitar o ensino oficial como uma coisa permanente pois limitas as tuas aspirações ao estabelecimento do **privat dozents**, que não pode ser senão um meio de transição capaz de diminuir até certo ponto o monopólio oficial de ensino. Mas o **privat dozents** supõe mesmo a permanência do ensino oficial; pois são os professores oficiais que aceitam o candidato, e ele só pode aspirar a vir a ser um desses professores oficiais. (...) Por isso a única coisa boa que via no projeto era a completa liberdade de ensino que promulga. Essa é a condição primordial e necessária para facilitar o advento da doutrina que deve presidir à reorganização social. (LEMOS, 1965: 62-63)

Os positivistas ortodoxos, por sua vez, além de assimilarem a resistência comteana ao ensino superior, faziam parte do movimento “geração 1870”, que se via marginalizada durante o período imperial pela elite saquarema cuja direção política orquestrada bloqueava o acesso às posições sociais de prestígio, tornando a política e o ensino superior duas facetas da carreira pública do império (ALONSO, 2002). É propício perceber dois tópicos apresentados por Miguel Lemos no seu protesto contra a criação de uma universidade brasileira, oficializada pelo Estado, como veículo de pretensões burguesas que visam apenas a estratificação social, e como desprezo à instrução popular que devia ser direito de todos:

3º Que o Brasil possui um número mais que suficiente de escolas superiores para satisfazer às necessidades profissionais, e que a fundação de uma universidade só teria como resultado estender e dar maior intensidade às deploráveis pretensões pedantocráticas da nossa burguesia, cujos filhos abandonam as demais profissões, igualmente úteis e honrosas, para só preocupar-se com a aquisição de um diploma qualquer; (...)

5º Que, finalmente, os sacrifícios exigidos para realizar esse projeto, serão outros tantos esforços desviados, com grande prejuízo para o povo, da solicitude que deve inspirar a todos, governos e governados, a verdadeira instrução popular, aquela que se dirige a todos e não somente a um pequeno número de privilegiados; (...) (LEMOS, 1881: 75-76)

A crítica de Miguel Lemos à criação de uma universidade no Brasil, em 1881, reflete primeiramente o fato de que o diretor da igreja positivista pertencia a uma contra-elite no período monárquico, que sofria uma marginalização relativa, isto é, um grupo restrito na sociedade imperial brasileira que, apesar da marginalização política, tinha acesso ao ensino superior. Deve-se acrescentar que Lemos estudou na escola politécnica do Rio de Janeiro. Outro ponto interessante a ser destacado é que a censura de Lemos à fundação de uma universidade pública, embora possa ser vista como um empecilho para o desenvolvimento científico no país naquela época, descortina indiretamente a função social que compete ao ensino superior, uma vez que ele mencionou tanto o fato das elites brasileiras adquirirem um diploma e não exercerem a profissão para o bem comum da sociedade, como a necessidade de substituir o projeto de uma universidade, sendo este oneroso para o Estado, pelo investimento numa instrução popular em benefício a todos os cidadãos.

Quanto à promoção da educação básica, o Apostolado Positivista também protestou contra o ensino gratuito, pois entendia que somente com a ascensão popular do positivismo, sendo a educação cívica e sistemática confiada unicamente às mães, a sociedade estaria preparada para a adoção dessa medida. Com efeito, durante o Governo Provisório, os positivistas ortodoxos pediram a supressão dos números 2 e 3 do Artigo 34, da Constituição de 1891, que garantiam respectivamente a criação de instituições de ensino superior e secundário e a promoção da instrução primária e secundária no país, alegando que o ensino público só poderia ocorrer quando o positivismo se fecundasse como doutrina eficaz para a massa ativa da nação de tal modo que sua aprendizagem deixaria de ser um privilégio (CURY, 2001).

É importante salientar que a ortodoxia positivista preconizava a abstenção do Estado em torno das questões pedagógicas, pois a intervenção estatal abalaria a unidade de crenças que deveria decorrer do livre exercício da liberdade de pensamento no poder espiritual. Consequentemente, o Estado deveria apenas zelar pela liberdade espiritual no campo da educação, devendo no máximo manter provisoriamente o ensino fundamental, deixando à livre concorrência das doutrinas de pensamento as demais tarefas (BARROS, 1986). Como se observa, esse aspecto liberal do positivismo que concebia a laicidade, no domínio do poder espiritual, como a plena liberdade de crenças, propiciava a família educar seus filhos da forma que julgava mais conveniente, e restringia cada vez mais o papel do Estado no âmbito educacional, até mesmo quanto à instrução primária, vista como eletiva.

Por conseguinte, a resistência de um projeto educacional de caráter público por parte do Apostolado Positivista, uma vez que tal segmento considerava a oferta do ensino público e obrigatório uma violência do Estado às liberdades civis, proporcionou a continuidade da influência do catolicismo na esfera pública e educativa que contava com a confissão católica da esmagadora maioria das famílias brasileiras na Primeira República. Se por um lado essa postura estava em franca simetria com o princípio da liberdade espiritual apregoada pelos positivistas ortodoxos, por outro lado, essa diplomacia figurava uma armadilha que indiretamente privilegiava o poder dos setores católicos, reverberando no sistema de cooperação entre o Estado e as instituições religiosas. É relevante inserir o relato de uma intervenção de Teixeira Mendes perante a decisão do prefeito da capital que vetava uma resolução do Conselho Municipal que permitia o culto e o ensino religioso em determinadas escolas primárias na época. Segundo o próprio biógrafo do Apostolado Positivista, Teixeira Mendes interveio para esclarecer aos governos e ao público a aplicação do princípio de liberdade espiritual, mostrando que o ensino leigo e público não deve oferecer educação religiosa para os alunos que têm a proteção familiar, devendo a família oferecer no lar a religião que professa, mas para os alunos que não usufruem da presença da família, o governo pode facultar a instrução religiosa que lhe convém na ausência dos pais (PERNETTA, 1919).

Em suma, a forte consistência que os positivistas ortodoxos atribuíram à liberdade civil, que delimitava o poder do Estado perante o livre exercício das instituições, mesmo as consideradas retrógradas e autoritárias, fez com que eles proporcionassem indiretamente relações cooperativas entre as autoridades estatais e clericais, que acabou erodindo todo ideal laicista sustentado tanto por esse grupo como outros segmentos republicanos na Primeira República. Torna-se propício acrescer que o vínculo que eles procuravam manter com a Igreja Católica no Brasil, como protetores de uma instituição religiosa que tinha cumprido sua missão segundo a lei dos três estados, ilustrava também uma nova sacralização do social, arraigada numa ressignificação do capital cultural deixado pelo catolicismo.

**4.2- A condição intelectual do Apostolado Positivista diante da ingerência católica**

Esta seção tem como objetivo examinar a condição intelectual do Apostolado Positivista diante dos propósitos de laicização da sociedade brasileira no primeiro período republicano. Para esta tarefa, serão considerados os fatores endógenos e exógenos. Os fatores endógenos, ou internos, são aqueles vinculados diretamente à competência dos positivistas ortodoxos em assimilar a influência que a Igreja Católica, ainda lograva nas relações sócio-políticas da época. Neste sentido, serão ressaltadas a dificuldade do Apostolado Positivista em conquistar membros para sua composição, devido à intransigência na sua militância, assim como a limitação desse segmento, por causa de sua confiança teleológica, em compreender como as autoridades clericais estavam respaldadas por um poder político que viabilizava a infração das leis relativas à laicidade. Os fatores exógenos, ou exteriores, por sua vez, apontam para a complexidade das lógicas sociais, que não estavam na competência dos positivistas ortodoxos, pois desvelavam no meio social um sincretismo de ideias como resultado de uma dialética entre pensamentos opostos.

Entre as mais notórias limitações do Apostolado Positivista, destacam-se seu radicalismo quanto à militância e sua teleologia histórica que influiu na participação política durante a Primeira República. Quanto ao primeiro entrave, os positivistas ortodoxos descortinaram uma rigidez na exegese da obra de Comte, resultando em querelas e desentendimentos com outros segmentos positivistas. O importante é analisar até que ponto esse proselitismo tolheu a projeção política desse grupo. A expressão “bolchevistas de classe média”, apelidada por José Murilo de Carvalho (2007), indica que Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes efetuaram medidas drásticas na direção da ortodoxia positivista brasileira, começando com o conhecido atrito de Lemos com Joaquim Ribeiro de Mendonça, presidente da Sociedade Positivista do Rio de Janeiro, cuja atividade contratual escravocrata colidia totalmente com o ideal abolicionista do positivismo. Mais tarde o rompimento se deu com Pierre Laffitte, em 1883, por ocupar cargos públicos na França, o que sinalizava uma apostasia aos ensinamentos de Comte.

Diante dessa controvérsia dos cargos públicos, é importante ressaltar que tal exigência do Apostolado Positivista impeliu a ruptura de Benjamin Constant com o grupo, uma vez que este era professor das escolas militares. Os positivistas ortodoxos assumiram com afinco a orientação de Comte que estabelecia que, durante a fase de transição para a sociedade normal, nenhum positivista deveria ocupar cargos oficiais, já que sua influência social deveria ser estritamente consultora (CARVALHO, 2007). O grande problema dessa postura da ortodoxia positivista era que, durante a Primeira República, a visibilidade do governo era enorme, pois havia tanto a intensa procura do emprego público como redes de influências que determinavam a ascensão política no país, tornando a recusa de posições de poder ou ofertas de emprego público, um grande sacrifício em nome de um ideal abstrato. Ou seja, um ato de heroísmo cívico que poucos estavam dispostos a arriscar. O Apostolado Positivista, devido a seus objetivos muito precisos a respeito de sua missão republicana, reduziu-se a um grupo bem restrito de adeptos, e foi derrotado em muitas de suas propostas sociais, embora eles tenham logrado influência desmesurada perante a sua realidade numérica. Diante do porvir da República brasileira, por meio de uma atuação política que nutria forte idealismo, tornou-se assim uma vanguarda política fortemente organizada e disciplinada (CARVALHO, 2007).

A percepção do Apostolado Positivista como um pequeno grupo de adeptos que, no Brasil, viveram a Religião da Humanidade de forma tão intensa não vista em nenhum outro lugar do mundo entre o final do século XIX e início do século XX, foi compartilhada por outros estudiosos que também apontam as qualidades e deficiências desse segmento. Paulo Ricardo Pezat (2007) procura dar mais ênfase à rotina desse grupo, abordando as relações entre os chefes da religião positivista com os membros, a forma catequética e as intervenções públicas. Em relação ao primeiro tópico, o autor salienta que a postura centralizadora e personalista de Miguel Lemos dificultou o crescimento da Igreja Positivista do Brasil, uma vez que cada membro tinha sua vida pessoal controlada pelas regras prescritas pelo apóstolo que pretendia criar um núcleo regenerado através de um elevado padrão de moralidade (PEZAT, 2007). Os estatutos estabelecidos em 1891 estavam planejados em 21 artigos concernentes ao grêmio geral, núcleo espiritual e liga religiosa. A parte do grêmio geral, por exemplo, composto por 13 artigos, além de exigir o reconhecimento da autoridade espiritual da Religião da Humanidade, visava à incorporação progressiva dos membros através da distinção entre positivistas completos que seguiam cabalmente todas as atribuições da doutrina, e os incompletos, que não eram obrigados a aceitar todos os pormenores do positivismo (PEZAT, 2007). De qualquer forma, tanto os positivistas completos como os incompletos não podiam aceitar cargos políticos, magistério no ensino secundário ou superior, ou atividades jornalísticas, o que dificultava ainda mais a conquista de novos confrades.

No plano catequético, o Apostolado Positivista promulgava a cada ano, as chamadas *Circulares anuais* que apresentavam os debates dos quais a instituição havia participado, por intermédio de documentos e cartas, mencionando a situação da propaganda positivista a nível internacional, além do balanço financeiro da igreja positivista. Além da propaganda por meio das publicações, eram realizadas as prédicas dominicais que expressavam os ensinamentos do *Catecismo Positivista*, e as realizações de cerimônias religiosas e cívicas conforme as prescrições do calendário positivista que teve que adquirir algumas adaptações pelos positivistas ortodoxos no Brasil (PEZAT, 2007). Quanto às intervenções públicas, Miguel Lemos e Teixeira Mendes interpretavam a história brasileira tendo como alicerce a teoria evolutiva de Comte. Neste sentido, resgataram as figuras de Tiradentes, José Bonifácio e Benjamin Constant como tipos ideais e tratavam de questões sociais que impulsionavam a opinião pública da época, tais como imigração chinesa, obrigatoriedade do diploma superior, liberdade de imprensa, além dos temas já abordados nessa dissertação como: escravidão, secularização dos cemitérios, casamento civil e questão trabalhista (PEZAT, 2007).

Segundo o autor, embora os positivistas ortodoxos sendo “funcionários públicos por ideologia” que buscavam implementar políticas sociais conforme o ideário positivista, tenham sido ouvidos pelas elites dirigentes, influenciando algumas decisões, não conseguiram reverberação social após a segunda década do século XX, visto que a história dava sinais de que a transitória “metafísica democrática” não iria ceder lugar para a ditadura científica que caracterizava o regime sócio-político normal do positivismo, levando um desânimo diante do futuro da ortodoxia (PEZAT, 2007). Sendo assim, a leitura de Paulo Ricardo Pezat reitera a de José Murilo de Carvalho no que tange à integridade e à inflexibilidade do Apostolado Positivista na organização de sua militância, mas atribui maior ênfase ao ostracismo desse grupo em relação aos períodos posteriores da República.

Tal exigência dos positivistas ortodoxos diante de sua organização como igreja estava intrinsecamente vinculada à teleologia histórica que apresentava o Brasil como uma porta para as grandes transformações sociais, cabendo-lhes apressar a marcha da história nacional. Retomando o objeto dessa pesquisa baseado nas relações entre a ortodoxia positivista e os setores eclesiásticos diante da laicidade, cumpre examinar como essa teleologia manifesta-se nos discursos do Apostolado Positivista sobre o porvir do catolicismo, desvelando uma forte serenidade do segmento republicano diante do inevitável desaparecimento dessa religião cristã. Há um trecho de uma obra de Teixeira Mendes, *A Mulher*, em que o apóstolo positivista patenteia a Religião da Humanidade como uma anti-igreja que já se vê triunfante:

... Nós, positivistas, consideramo-nos os herdeiros do sacerdócio católico; não somos seus rivais odientos: somos seus herdeiros e o último Papa do catolicismo há de reconhecer um dos pontífices futuros do Positivismo. Assim se extinguirá suavemente o catolicismo, quando, pela transformação geral que se há de operar na sociedade anarquizada em que vivemos, todas as opiniões entrarem em concorrência livremente, sem que qualquer delas seja apoiada pelos recursos do Tesouro ou pelas baionetas do Estado; porque estas também estão destinadas a desaparecer, ficando a força pública com o ofício único da polícia para os criminosos.

Quando a opinião pública estiver certa de que o céu é uma inutilidade e de que o inferno também o é, - porque, para o pequeno número de criminosos que haverá, serão suficientes as cautelas tomadas pela Humanidade – o sacerdócio católico reconhecerá dignamente que se acha extinta a sua missão. (TEIXEIRA MENDES, 1958: 57-58)

Com efeito, a concepção teleológica positivista que concebe a recusa de toda explicação sobrenatural como um ato de maturidade moral e de libertação humana, reduzindo toda linguagem teológica à imanência sociológica, está tão segura e confortavelmente instalada, que já não conhece inimigo algum. É, sem sombra de dúvida, um tipo de pensamento que descortina uma qualidade de desembaraço que o torna bem singular em seu gênero, uma vez que tal tranquilidade oriunda da sua teleologia não entrevê ameaças tanto no âmbito religioso, como no político. Não há de se estranhar o fato de Comte ter proposto alianças políticas provisórias tanto com católicos como com comunistas. Todavia, trata-se de uma confiança que a tudo oblitera, pois além de ignorar a amplitude do capital cultural da Igreja Católica, sobretudo no Brasil da época que, segundo a própria linguagem positivista, ainda apresentava forte “traço teológico-metafísico” na sua formação social, desconhece a capacidade de atores religiosos engendrarem seus discursos no próprio processo de secularização da modernidade, incorporando reformulações que lhe conferem significados.

Por essas razões são válidas as considerações de Emerson Giumbelli perante a teleologia do Apostolado Positivista e do paradigma da secularização na sociedade moderna. No primeiro caso, em *O fim da religião,* o autor ressalta que a agenda liberal de Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes, que mostrava franca oposição a qualquer forma de regulamentação religiosa operada pelo Estado, esses positivistas terminaram assumindo uma posição parecida com a dos católicos: que a ausência do Estado em matéria de religião não figurava um indiferentismo, mas sinalizava que a religião natural da sociedade brasileira, a “Religião da Humanidade” no entender da ortodoxia positivista, prevaleceria futuramente sobre as demais (GIUMBELLI, 2002). No que concerne o problema da secularização, no seu artigo “A Religião que a Modernidade Produz: sobre a História da Política Religiosa na França”, o autor problematiza a questão do retraimento progressivo da religião no curso da modernidade. Desse modo, Giumbelli (2002) embora reconheça que tenha ocorrido um retraimento religioso na modernidade já que o catolicismo e o protestantismo perderam a totalidade do terreno sócio-político que antes usufruíram, assevera que a religião não perdeu relevância social na contemporaneidade seja pelas mudanças operadas no discurso religioso, seja pelas formas sucessivas de reconhecimento da religião pelo Estado, que atrela a identidade religiosa dos cidadãos às capacidades cívicas e políticas. Neste sentido, a teleologia do Apostolado Positivista resultava dessa falsa concepção de que o catolicismo, por não reger um domínio temporal nos países europeus mais avançados, atravessava um processo de desaparecimento espontâneo na modernidade cujo resultado seria sua insignificância no domínio espiritual, o que exigia sua substituição por outra configuração religiosa de caráter puramente humano, já que os valores teológicos tinham perdido o sentido.

Não se pode, no entanto, concluir que essas limitações dos positivistas ortodoxos, os tornavam impotentes ou avessos à realidade brasileira na Primeira República. Apesar de todo radicalismo e confiança que alimentavam suas convicções, eles eram capazes não somente de efetuar estratégias, como até mesmo violações explícitas, embora não intencionais, à doutrina comteana, a fim de adaptar o positivismo à condição social brasileira no final do século XIX.

Na clássica obra *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda (1978) descreve esses homens como adeptos fervorosos do sistema político de Comte cuja importância repousa na capacidade de resistir à fluidez e à mobilidade da vida e, por isso, nutriam no fundo de si mesmos a certeza de que suas idéias racionais seriam fatalmente aceitas porque se impunham imperativamente a todos os homens de boa vontade e de bom senso. Bastava que eles confiassem no mobiliário científico e intelectual que o Mestre espiritual legou à regeneração do gênero humano para que efetivassem tal missão. Destarte, os positivistas ortodoxos foram negadores da realidade brasileira, pois vivendo uma visão obstinada na verdade de seus princípios, nutriam a convicção de que futuramente seriam bem julgados pela postura que adotaram diante de seus valores, e tal atitude negadora desses positivistas vedou-lhes a oportunidade de infundirem qualquer sentido construtivo nos negócios públicos, pois suas virtudes não foram capazes de responder a forças políticas negativas (HOLANDA, 1978).

De fato, as interpretações de José Murilo de Carvalho (2007) e de Paulo Ricardo Pezat (2007) ratificam, até certo ponto, os argumentos de Sérgio Buarque, ao afirmarem que os positivistas ortodoxos basearam-se nos ensinamentos finais de Comte, salientando os aspectos dogmáticos e ritualísticos, o que lhes valeu os estigmas de excesso de ortodoxia e fanatismo religioso pelos adversários. Em *A formação das almas*, Carvalho (2014), em contraposição ao prisma da atitude negadora do Apostolado Positivista diante da realidade brasileira, apresenta duas situações que indicam os contornos nada ortodoxos desses positivistas em relação a algumas prerrogativas de Augusto Comte: o vínculo com a classe média e a ressignificação cristã da imagem de Tiradentes. No primeiro exemplo, o autor ressalta que Miguel Lemos interpretava a realidade brasileira de forma nada ortodoxa, pois ele logo percebeu que, bem diferente da realidade francesa, os positivistas teriam que contar, no Brasil, com o apoio das classes médias liberais para fazer a transformação republicana, uma vez que não havia nessa terra o proletariado urbano que Comte tanto devotara à regeneração política (CARVALHO, 2014). Com efeito, Comte detestava a classe média e chegou a profetizar em várias de suas obras o seu desaparecimento, não só como resultado de um cálculo sociológico que era muito peculiar às teorias sociais do século XIX, como o marxismo, que não contemplavam um lugar futuro para pequena burguesia, mas também por razões estritamente pessoais, pois o pensador francês, pertencendo à pequena burguesia, teve fortes contendas tanto com o ambiente ultramontano das suas relações familiares, como com os círculos liberais e acadêmicos que frequentou.

Mas a atitude mais ofensiva dos positivistas ortodoxos perante a doutrina de Comte foi a descrição monumental da figura de Tiradentes como herói nacional. A transformação de Tiradentes como legítimo herói do Brasil que unia a nação através do espaço, do tempo e das classes sociais, foi compartilhada tanto pelos segmentos monarquistas e republicanos do século XIX. Carvalho (2014) destaca a participação do pintor positivista Décio Villares, ligado ao Apostolado, que criou uma litogravura em que introduzia o busto do inconfidente mineiro como a própria imagem de Cristo, com barba, cabelos longos, olhar sereno e com a corda no pescoço em direção ao martírio. Esse retrato de Tiradentes, delineado por Villares e apresentado ao povo durante um desfile cívico, no dia 21 de abril de 1890, que contava com a participação dos positivistas, dos clubes abolicionistas e republicanos, estudantes, militares e membros do Centro do Partido Operário, apelava para a tradição cristã do povo e expressava a imagem de um Cristo cívico (CARVALHO, 2014).

Tal iniciativa dos positivistas divergia totalmente da mística de Augusto Comte, já que esta patenteava um enorme desprezo pela pessoa de Cristo como modelo religioso. Uma leitura atenta do *Catecismo Positivista* apresenta Cristo como “um pretenso fundador”, sendo São Paulo o “verdadeiro fundador” do catolicismo (COMTE, 1934). Além de não oferecer a Jesus Cristo nenhum lugar no calendário positivista, como o fez com Moisés, Maomé, e outros grandes tipos religiosos, Comte nem sequer menciona o seu nome. Tal posicionamento se deve ao fato que a figura de Cristo, considerando toda literatura e simbologia religiosa empreendida em seu nome, representava uma verdadeira afronta ao positivismo. Isso pode ser elucidado tanto pelo seu aspecto epistemológico como sociológico. Do ponto de vista da racionalidade científica, a pessoa de Cristo jamais poderia ser justificada pela lógica do positivismo, uma vez que, conforme a literatura teológica, ele foi a “encarnação do verbo divino”, ou seja, “a segunda pessoa da santíssima trindade”. Além do fato de que esta concepção repousa numa explicação teológica que não pode ser demonstrada pela razão natural, ela pressupõe que Cristo, possuindo também uma natureza divina, não pode ser um predecessor dos grandes homens na evolução histórica do positivismo. É por essa razão que Comte enaltece São Paulo como o verdadeiro pai do catolicismo, pois tendo tido somente condição humana, pode ser considerado um precursor de um grande tipo humano posterior. De fato, Comte considerou São Paulo e Aristóteles seus mais legítimos predecessores. Sob o aspecto sociológico, os ensinamentos evangélicos, oriundos da experiência de Cristo, desvelam um valor inestimável à individualidade da pessoa humana, atribuindo um sentido transcendental a sua existência, que não pode preenchido pelo sociologismo positivista que submete totalmente os indivíduos à imanência da comunidade social humana. Enfim, essas considerações atestam que a configuração simbólica de Tiradentes mediante alegorias cristãs, empreendida em parte pelo Apostolado Positivista, por mais que suplantasse qualquer sentido teológico em prol de uma representação meramente cívica, significava um desacato à religiosidade positivista, já que a figura de Cristo deveria ser preterida da nossa memória.

O importante é salvaguardar que Miguel Lemos e Teixeira Mendes, com todo extremismo e obstinação manifestados nas suas militâncias, lograram em dialogar com a realidade brasileira, interpretando a condição social da população nos aspectos estruturais e culturais, e adaptando a ortodoxia positivista de acordo com as questões consideradas mais pertinentes que emergiam no desdobramento da Primeira República.

Os fatores exógenos que elucidam o fracasso da empreitada do Apostolado Positivista em efetivar tanto o seu projeto de laicização da sociedade brasileira, promovendo novos valores cívicos que poderiam concorrer com as religiosidades já existentes, estão profundamente associados com a posição de atores sociais que, diante de disputas bem divergentes em torno do sentido religioso, isto é, concepções puramente humanas em contraposição às confissões teológicas cristãs, engendram após um processo dialético, uma lógica de sentido que coaduna tanto as vantagens da orientação cristã tradicional com as de filosofias seculares ou ateias. É propício remeter à crítica de Teixeira Mendes à obstinação da Igreja Católica em manter crucifixos e símbolos sagrados em locais públicos, já que o baixíssimo grau de adesão ao catolicismo tanto pelas camadas populares, como principalmente pelas elites, ilustrava o decadentismo desse credo na sociedade brasileira e, por isso, a manutenção de símbolos representava um “sistema de hipocrisia” da parte do clero e das instituições do país (LACERDA, 2016)

Dessa forma, o objetivo agora é mostrar que, como o catolicismo e o protestantismo desfrutam de um capital religioso e cultural em decorrência do curso histórico, tais religiosidades, por mais que tenham minguados seus domínios sócio-políticos, acabam levando algumas vantagens nesse choque entre o sagrado e o laicizante. Entre os fatores estritamente sociológicos que os positivistas ortodoxos, de acordo com suas limitações, não podiam apreender no cenário político do seu tempo, destacam-se: a aptidão sincrética das sociedades latino-americanas e a legitimação do interesse religioso.

Em *Culturas híbridas*, Nestor Garcia Canclini (2019), compreendendo o processo de justaposição e sedimentação entre as tradições indígenas, católicas e modernas no continente latino-americano, expõe alguns pontos que exploram essas relações entre os setores modernos e os tradicionalistas diante do patrimônio cultural de uma sociedade latina. Entre os argumentos mais pertinentes, merecem atenção a função da religião como um dos alicerces do tradicionalismo e a negociação entre setores modernos e populares frente à modernização. Com efeito, a religião católica reaparece muitas vezes para alicerçar as bases tradicionalistas de uma ordem social que resiste às contradições contemporâneas. Canclini (2019) exemplifica esse prisma mencionando o uso que as ditaduras latino-americanas fizeram da religião, assim como da moral e da família, como bens capitais que correspondem à “essência nacional” que propiciavam a restauração da ordem social. Mesmo em períodos mais democráticos, como o governo argentino em 1986, os setores católicos fundamentalistas continuavam suas cruzadas, resistindo à modernidade, sobretudo quanto à sua acepção laicizante que preconizava o liberalismo político e de costumes, uma vez que a Igreja ameaçou de excomunhão, nesse mesmo ano, os deputados que discutiam a legalização do divórcio, o pluralismo nas escolas e a criação cultural (CANCLINI, 2019).

No que concerne ao intercambio entre o moderno e o popular, a dissonância entre tradição (onde se encontra o elemento religioso) e modernidade não opera nem como o estrangulamento dos segmentos modernos sobre os tradicionais nem como a incessante relutância dos setores populares que asseguram a tradição. Trata-se de uma negociação sutil em que segmentos populares, mesmo marcados por valores tradicionais, procuram modernizar-se, ao passo que os setores modernos quando conquistam hegemonia, conservam parte do tradicionalismo como referente histórico e simbólico (CANCLINI, 2019). Com isso, a interação entre a modernidade e o tradicionalismo cultural que tem a religião como um dos alicerces, ocorre de forma recíproca, embora a assimetria entre esses elementos ainda não seja totalmente obliterada.

Trazendo essas observações para esta pesquisa, a consistência do tradicionalismo brasileiro, que conta com a parceria da Igreja Católica, sempre obliterou os dispositivos laicistas mais modernos do positivismo, principalmente se tais propostas pudessem abalar alguns paradigmas de uma ordem sócio-política tradicionalmente assentada. Por outro lado, constata-se uma determinada aptidão da sociedade brasileira em assimilar características do positivismo, como alguns axiomas científicos e, sobretudo, os valores cívicos que foram propagados e consubstanciados pelo Apostolado Positivista, isto é, o amor à pátria, a bandeira nacional, os tipos heróicos, a arte (monumentos, pinturas, esculturas) de inspiração positivista, entre outros. Tal assimilação ilustra uma disposição do povo brasileiro à modernidade, mas não ofusca a forte influência que o catolicismo exerce em seu cotidiano por mais heterodoxa que seja sua configuração. O positivismo comteano, por sua vez, só poderia ser aproveitado mediante um jogo pragmático entre as autoridades eclesiásticas e os setores liberais mais bem sucedidos na Primeira República.

Por fim, a questão da legitimação do interesse religioso implica na potencialidade da religião como sistema simbólico estruturado na experiência social. Corresponde ao próprio uso da religião pelo qual o interesse religioso está vinculado às diferentes posições sociais em uma determinada estrutura. Em *A economia das trocas simbólicas*, Pierre Bourdieu (2015) descreve a potencialidade do funcionamento do sistema simbólico religioso. Tal sistema possui um princípio de estruturação que repousa em dois fatores:

1) constrói a experiência (ao mesmo tempo que a expressa) em termos de *lógica em estado prático*, condição impensada em qualquer pensamento, e em termos de *problemática implícita*, ou seja, de um sistema de questões indiscutíveis delimitando o campo do que merece ser discutido em oposição ao que está fora de discussão (logo, admitido sem discussão) e que 2) graças ao efeito de *consagração* (ou de legitimação) realizado pelo simples fato da *explicação*, consegue submeter o sistema de disposições em relação ao mundo natural e ao mundo social (disposições inculcadas pelas condições de existência) a uma *mudança de natureza*, em especial convertendo o *ethos* enquanto sistema de esquemas implícitos de ação e de apreciação em ética enquanto conjunto sistematizado e racionalizado de normas explicitas. Por todas essas razões, a religião está predisposta a assumir uma *função ideológica*, função *prática e política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário*, que só poderá cumprir na medida em que possa suprir uma função *lógica e gnosiológica* consistente em reforçar a força material ou simbólica possível de ser mobilizada por um grupo ou uma classe, assegurando a legitimação de tudo o que define socialmente este grupo ou esta classe. (BOURDIEU, 2015: 46).

Com base nessa observação de Bourdieu, a simbologia religiosa é construída sobre a experiência humana por intermédio de uma lógica pragmática e de uma gama de questões indubitáveis que delimita aquilo que pode ou não ser racionalizado. Ademais, essa mesma simbologia é construída sobre o impacto da legitimação que consegue manifestar nas relações sociais uma explicação convincente em relação ao homem e ao mundo. Já que a religião consegue operacionar uma mudança de natureza transformando um conjunto de costumes e hábitos fundamentais no âmbito do comportamento conforme uma determinada ética que demanda a efetuação de normas, ela patenteia uma função ideológica que sublima o relativo e justifica o arbitrário em favor de segmentos sociais. O interesse religioso é legitimado à medida que responde aos objetivos que um determinado grupo ou classe social encontra na produção da prática religiosa. Primeiramente, deve-se ressaltar que o relativismo de Bourdieu, que sublinha o uso pragmático do capital religioso para legitimar interesses dos indivíduos numa determinada condição, não é totalmente estranho à teoria evolutiva dos positivistas. Há uma passagem de uma obra de Teixeira Mendes em que este afirma que o valor do teologismo se baseou justamente na sua praticidade no passado:

Mas o teologismo não é uma pura fantasia, uma quimera, sem nenhuma razão de ser na natureza humana. Se assim fosse, ele não teria podido governar a sociedade. Os sacerdotes antigos não dominavam pela fraude, eram profundos crentes; eles aceitavam todas as concepções que pregavam. Hoje, pela felicidade com que vemos aceitar, em nome da ciência, as fantasias mais extravagantes e egoístas, em nada superiores às teológicas, pelo contrário, ficamos aptos para compreender como São Paulo, Santo Tomás de Aquino, etc., aceitavam concepções que nos repugnam moral e intelectualmente. (TEIXEIRA MENDES, 1958: 72).

Embora Teixeira Mendes apresente a religião sob um prisma muito mais abrangente que Bourdieu, visto que ela é também concebida como forma de racionalidade cósmica, não apenas como meio de justificativa moral, pode ser constatado que a teologia como capital religioso só logrou legitimidade porque conseguia proporcionar ao gênero humano lógicas pertinentes que auxiliavam seu conhecimento e suas relações sociais. A função pragmática da religião está presente tanto nas descrições de Bourdieu como de Teixeira Mendes, mas o ponto em que estas se diferem totalmente, que não deixa de ser óbvio, baseia-se na concepção evolucionista do positivismo que, apesar de relativista, não pressupõe mais nenhuma utilidade ao significado teológico que já se tornou totalmente obsoleto. Conforme foi analisado anteriormente, a teleologia histórica do positivismo ortodoxo avilta o sentido teológico não apenas no âmbito do conhecimento humano, mas também na esfera sócio-política. Uma vez que a teologia já cumpriu seu papel no mundo, o mesmo ocorre com os símbolos religiosos do cristianismo.

O grande problema do evolucionismo comteano, embora reconheça tanto as influências simultâneas do fetichismo, politeísmo e monoteísmo no curso histórico, como a racionalidade provisória desses sistemas, consiste em não perceber que, fora do âmbito científico, o capital teológico ainda possui um forte uso social. Com efeito, a funcionalidade da religião e de sua simbologia, conforme o interesse humano, deve-se não às justificações diante dos infortúnios da morte, miséria, angustia existencial, da doença e da solidão, mas à necessidade de legitimar posições sociais, propriedades materiais e reproduções da ordem social (BOURDIEU, 2015). Por conseguinte, a deficiência dos positivistas ortodoxos foi não ter apreendido que, por mais arbitrárias que sejam os fundamentos teológicos, a Igreja Católica como instituição que trazia em si um forte capital simbólico na sua experiência, desfrutava de plena capacidade de adaptar seus discursos na esfera sócio-política, mesmo no regime republicano, beneficiando o *status quo* da sociedade brasileira na época, cujas elites não estavam interessadas em laicizar o espaço público.

Em suma, esses fatores de caráter exógeno nos ajudam a compreender a frustração do Apostolado Positivista perante seu projeto laicista, assim como fundação religiosa secular. Eles atestam a capacidade do catolicismo brasileiro, independente da sua condição histórica, em revitalizar sua influência no espaço público. Tal potencialidade ocorre, conforme foi observado, por meio de uma sincronia entre o hibridismo da cultura brasileira e pela legitimação dos interesses de grupos sociais, que conservam vestígios do capital religioso no público, por mais contraditória e retrógrada seja essa influência na esfera pública diante dos ideais da laicidade moderna.

**CONSIDERAÇÕES FINAIS:**

De acordo com o desenvolvimento exposto, pode-se concluir que o sentido positivista de laicidade, consubstanciado na ideia católica da separação entre os poderes espiritual e temporal, indicava que o pensamento moderno do século XIX estava assentado numa prerrogativa secular da cristandade. Por mais emancipadas que se considerassem as correntes modernas diante as tradições cristãs, elas reproduziriam nos seus discursos, pelo menos no plano político, uma reverberação dos aspectos externos de uma determinada confissão cristã porque permaneciam indiretamente vinculadas ao seu horizonte antropológico. Com efeito, o positivismo de Augusto Comte, mesmo semeando uma concepção científica e um relativismo que expulsavam as perspectivas teológicas e metafísicas do campo do conhecimento, descortinava em sua sociologia política um forte apreço pela construção cultural deixada pelo catolicismo. Não se deve, contudo, encarar a constatação acima como resultado de uma contradição do positivismo perante o fenômeno da laicidade, mas como uma condição que se instituiu no esforço do sujeito moderno em se emancipar do domínio de uma tradição religiosa no espaço público. Obviamente não se descarta que a ressignificação secular do catolicismo engendrada pelo positivismo comteano no âmbito sócio-político ter desvelado seus efeitos colaterais como nos atesta a tentativa do Apostolado Positivista em consolidar a laicidade republicana no Brasil.

A experiência do Apostolado Positivista, liderado por Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes, demonstrou como esse segmento assimilou a separação entre os poderes espiritual e temporal como o principal instrumento laicista que proporcionava no meio social a liberdade religiosa de todos os cleros, já que figurava uma condição fundamental para o bem comum. Ademais, eles compreenderam como a pedagogia de Augusto Comte poderia ser apropriada no contexto brasileiro durante a Primeira República, uma vez que indicava a estratégia que a ortodoxia positivista deveria assumir em relação aos segmentos e autoridades eclesiásticas, por meio da promoção do sentimento coletivo em oposição ao ceticismo social, e do livre concurso das doutrinas, religiosas ou não, em contraposição ao despotismo. Com efeito, o Apostolado Positivista do Brasil compreendeu que essa pedagogia seria a melhor maneira de estabelecer relações diplomáticas com as autoridades eclesiais do país, como também com instituições de outra natureza. Desse modo, eles não somente reconheciam que o país estava atravessando um período republicano transitório onde coexistiam na época doutrinas teologias, metafísicas e científicas concorrendo para uma hegemonia política, como estavam legitimando a propaganda positivista no Brasil.

Com efeito, Miguel Lemos e Teixeira Mendes estavam cônscios que sua função missionária deveria primar pela difusão do positivismo no país, adaptando essa vertente à realidade brasileira, no fito de intervir com êxito nas questões sociais mais delicadas, sem perder o horizonte doutrinário. Por conseguinte, os positivistas ortodoxos tornaram-se “funcionários públicos por idealismo”, pois procuravam efetuar projetos laicistas conforme o ideário positivista, por meio de ações persuasivas e aconselhadoras com as elites dirigentes e com segmentos que muitas vezes se mostravam adversos aos seus projetos, como as autoridades eclesiásticas. Para isto, deveriam organizar sua militância estabelecendo para os respectivos membros regras férreas que obliteravam quaisquer regalias no aparato estatal, pois somente abstendo-se do poder temporal que encontrariam autonomia e confiabilidade para se manifestarem com autoridade diante dos problemas sócio-políticos da nação. Ademais, essa intransigência que Lemos e Mendes exigiam dos positivistas ortodoxos, vedando-lhes cargos políticos e posições públicas em determinados estabelecimentos burocráticos e de ensino, ilustrava a coerência desses homens em delimitar a função espiritual das associações religiosas no meio social, a fim de garantir o exercício da laicidade, sendo os positivistas designados a espelhar esse princípio. Contudo, o Apostolado Positivista enfrentou sérios contratempos, uma vez que cargos públicos e posições políticas configuravam as maiores ambições dos cidadãos no período republicano.

Fiéis à orientação de Comte quanto à diplomacia com os setores clericais na arena política, Lemos e Mendes procuravam amenizar as adversidades com as autoridades eclesiais, mesmo nas questões mais polemicas. Por meio dos conceitos de hegemonia, agonismo e ponto nodal, oriundos da teoria do discurso, pode ser constatado que os positivistas ortodoxos lograram algum êxito em determinadas defesas laicistas como a separação entre a Igreja e o Estado, o casamento civil e a legislação de mão morta. Isso se explica pelo fato de terem demonstrado ao clero determinados valores que ambos os segmentos compartilhavam, como a garantia da instituição católica tornar-se livre das ingerências estatais, a sustentabilidade das relações matrimoniais e a defesa da propriedade privada, apesar dos antagonismos de suas doutrinas. A prerrogativa de uma atitude mais liberal da parte do Estado foi o ponto nodal que propiciou, mesmo provisoriamente, um determinado agonismo entre os católicos e os positivistas ortodoxos. A Igreja Católica, por sua vez, foi muito beneficiada pelo ideal positivista de laicidade que impedia o poder temporal interferir no livre exercício dos credos, já que teve muitas derrotas por causa da política regalista da monarquia que cerceava sua autonomia institucional.

Entretanto, essas relações cooperativas se esvaziaram diante das questões vinculadas à secularização dos cemitérios e à proibição de símbolos cristãos nos lugares públicos. Com efeito, esses debates descortinavam um forte manancial teológico, da parte dos setores católicos, que os positivistas ortodoxos não podiam contornar nessas relações de disputa em torno da laicização do espaço público. À medida que os positivistas ortodoxos adentravam nesses debates, mais desvelavam seu proselitismo que estava assentado numa concepção científica e num relativismo que deslegitimavam a credibilidade do discurso católico nas disputas republicanas. Por essa razão, as relações entre o Apostolado Positivista e as autoridades eclesiais concernentes à secularização dos cemitérios e à retirada dos símbolos religiosos, além de não cultivarem um antagonismo domesticado, não encontravam nenhum ponto nodal.

O projeto trabalhista de incorporação do proletariado na sociedade brasileira, elaborado e pleiteado por Teixeira Mendes, em 1889, indicava que a laicidade, na perspectiva do Apostolado Positivista, não se restringia apenas na consolidação de leis que separavam as confissões religiosas do mecanismo estatal, pois demandava políticas sociais que amparassem os estratos sociais, incluindo os mais periféricos. Neste sentido, Teixeira Mendes compreendeu que um projeto de amparo ao trabalhador, além de ser imprescindível para a organização do trabalho no Brasil, que contaria com a presença dos ex-escravos, mostrava-se fundamental para a promoção de uma sociedade mais altruísta e fraterna, que viabilizaria a regeneração das relações familiares e o vínculo entre patrões e empregados na divisão social do trabalho. A Igreja Católica se manifestaria após dois anos , em 1891, através da encíclica *Rerum Novarum* que, apesar de patentear uma preocupação com a condição do proletariado por meio de ensinamentos evangélicos, descortinava alguns pontos de intercessão com o projeto trabalhista dos positivistas ortodoxos, como a necessidade de condições dignas aos trabalhadores para a prosperidade familiar e a aposta num direcionamento social ao capitalismo, em contraposição às prerrogativas marxistas e socialistas que sustentavam a revolução proletária e a plena coletivização da propriedade. Mas de deve reconhecer o mérito do Apostolado Positivista em introduzir, frente ao clero e aos demais segmentos políticos que disputavam a hegemonia republicana, um projeto trabalhista que assegurava cidadania social aos brasileiros durante a definição política da república.

As violações orquestradas pelas autoridades eclesiásticas, relativas à secularização dos cemitérios, proibição do crucifixo em estabelecimentos públicos e promoção do ensino religioso na esfera pública, que aviltavam as iniciativas da Constituição de 1891 perante a laicidade, indicavam que o episcopado tinha plena ciência que, diante da prerrogativa de um regime republicano e laico emancipado da tradição católica, a Igreja deveria atuar sob uma nova militância que preservaria os valores católicos cristalizados na sociedade brasileira, mesmo apelando para a transgressão das leis. Embora os positivistas ortodoxos tenham manifestado atitudes cooperativas com os setores católicos como o fim da legislação da lei morta e permissão da Companhia de Jesus e de novas ordens religiosas, mencionadas tanto no segundo quanto no quarto capítulos, e sem esquecer, o fato desses positivistas imputarem ao Estado a abstenção de um programa nacional de educação, que acabou favorecendo aos católicos inserirem gradativamente o ensino religioso, tais posicionamentos não devem ser vistos como uma fraqueza ou contradição da parte desse segmento republicano. Na verdade, o Apostolado Positivista exprimia sua consistência diante da inclinação liberal do positivismo em restringir o domínio do Estado como poder temporal, propiciando a plena liberdade espiritual no concurso das crenças e das deliberações educativas, assegurando assim a laicidade no espaço público. Foi observado que os positivistas ortodoxos não se deixavam intimidar pelas iniciativas católicas que pretendiam legitimar seus discursos teológicos como norteadores da sociedade no âmbito sócio-político.

Quanto às violações das autoridades clericais no que tange às leis republicanas da secularização dos cemitérios e da retirada dos símbolos religiosos nos lugares oficiais, os positivistas ortodoxos foram implacáveis nas suas defesas laicizantes do social, denunciando através de seus opúsculos e prédicas, os abusos cometidos pelo clero católico. Seus maiores equívocos foram o radicalismo que impuseram aos seus membros durante organização da Igreja Positivista do Brasil e sua confiança na teleologia que lhes garantia remotamente a hegemonia positivista nas relações republicanas do país. Sobre o rigor imputado à militância do Apostolado Positivista, foi constatado que suas normas que impediam a efetivação de seus seguidores nos cargos públicos atraiu muito pouco os estratos sociais que tinham a burocracia estatal e a ocupação política como principais meios de proporcionar a ascensão social. No que concerne à sua confiança teleológica a despeito do êxito futuro do positivismo, que foi sem dúvida o ponto mais nevrálgico de suas limitações, os positivistas ortodoxos não percebiam que o capital cultural do catolicismo estava cristalizado nas instituições e relações sócio-políticas, o que propiciava aos setores clericais ressignificarem suas articulações políticas no curso da consolidação do regime republicano, obtendo novas vantagens em seu favor. Todavia, cumpre salvaguardar que a constatação de Miguel Lemos e Teixeira Mendes, no que diz respeito ao sistema de hipocrisia que respaldava a influência social do catolicismo, não estava equivocada, já que muitos atores sociais valiam-se dos privilégios ilícitos dessa instituição religiosa para auferirem vantagens sociais. O que eles não percebiam é que tal sistema fazia parte da lógica da sociedade brasileira que, sob um jogo de interesses, mesclava prerrogativas modernas e religiosas no meio social obliterando sua definição laica.

Em suma, a experiência do Apostolado Positivista do Brasil nos atesta o árduo caminho para efetivar a laicidade na vida brasileira. Como um grupo republicano organizado e determinado, procurou através da autonomia do poder espiritual em relação ao temporal, fomentar as liberdades civis que se mostravam imprescindíveis para a consolidação da ordem republicana. Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes acreditavam na projeção hegemônica que alvejava o positivismo de Augusto Comte como uma doutrina que pacificamente prevaleceria no social correspondendo às necessidades morais, intelectuais e práticas dos cidadãos brasileiros. Com isso, julgaram-se os substitutos legítimos do clero católico no meio social, atuando como uma nova associação religiosa de caráter secular que pleiteava sua emancipação dos aparatos estatais, a fim de viabilizar propostas de laicização que regulariam as relações republicanas e projetos sociais que incorporariam segmentos periféricos. Apesar de suas limitações doutrinárias, os positivistas ortodoxos conseguiram espelhar na sociedade o esforço de pequeno segmento republicano em prol da consolidação de seus ideais.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:**

ALONSO, Angela. **Ideias em Movimento: A Geração 1870 na Crise do Brasil-Império**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2002.

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ARNAUD, Pierre. **Sociología de Comte**. Barcelona: Ediciones Península, 1986.

AZZI, Riolando. **A Concepção da Ordem Social segundo o Positivismo Ortodoxo Brasileiro**. São Paulo: Edições Loyola, 1981.

BARROS, Roque Spencer Maciel de*.* **A ilustração brasileira e a ideia de universidade**. São Paulo: Convívio, 1986.

BASTOS, Tocary Assis. **O Positivismo e a Realidade Brasileira**. Belo Horizonte:

Revista Brasileira de Estudos Políticos, 1965.

BORDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas****Híbridas – Estratégias para entrar e sair da Modernidade**. São Paulo: Edusp, 2019.

CARMO, Marcos Roberto da Silva. “Secularização da morte: Estado e Religião no limiar da República”. Disponível em: https://www.nucleodoconhecimento.com.br

CARVALHO, José Murilo de. **A Formação das Almas: O Imaginário da República no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

---------- “A ortodoxia positivista no Brasil: um bolchevismo de classe média”. In:

TRINDADE, Hélgio (org.). **O Positivismo: Teoria e Prática**. Porto Alegre: Editora

da UFRGS, 2007, p. 179-192

CATROGA, Fernando. **Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil**. Coimbra: Almedina, 2006.

COMTE, Auguste. **Apelo aos Conservadores.** Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1899.

---------- **A General View of Positivism, Tr. [From Discours Sur L’ensemble Du Positivisme**. London: Sagwan Press, 2018.

---------- **Catecismo Positivista**. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1934.

---------- **Curso de Filosofia Positiva**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

---------- **Discurso sobre o Espírito Positivo**. São Paulo: Edipro, 2016.

---------- **Opúsculos de filosofia social**. Porto Alegre: Editora Globo, 1972.

---------- **Política Positiva de Augusto Comte - Volume I** (tradução de Alceu Valença de Mello). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

----------- **Problemas sociais: sua solução positiva.** Rio de Janeiro: Emiel Editora, 1940

---------- **Système de Politique Positive IV**. Paris: Imprimirie Larousse, 1890.

COSTA, João Cruz. **Contribuição à História das Ideias no Brasil**. Rio de Janeiro:

Civilização Brasileira, 1967.

---------- **O Positivismo na República – notas sobre o positivismo no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

CURY, Carlos Roberto Jamil. **Cidadania Republicana e Educação: Governo Provisório do Mal. Deodoro e Congresso Constituinte de 1890-1891**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

DESTEFANIS, Gian Luigi. **A Ordem Política e Social em Augusto Comte**. Curitiba: Editora Vila do Príncipe, 2003.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora,

2014.

FAUSTO, Boris. **Trabalho Urbano e Conflito Social**. São Paulo: Companhia das

Letras, 2016.

FRAGALE FILHO, Roberto da Silva. **A Aventura Política Positivista: um Projeto Republicano de Tutela**. São Paulo: LTr, 1998.

GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil**

**e na França**. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GOMES, Angela de Castro. **A invenção do trabalhismo**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

GRAEBIN, Cleusa Maria Gomes. “ Positivismo e educação na América Latina”. In: GRAEBIN, Cleusa Maria Gomes & LEAL, Elisabete. (org.). **Revisitando o positivismo**. Canoas: La Salle, 1998, p. 161-170.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria José

Olympio, 1978.

LACERDA, Gustavo Biscaia de. **Comtianas Brasileiras: Ciências Sociais, Brasil e Cidadania**. Curitiba: Appris, 2018

---------- **Laicidade na I República Brasileira: Os Positivistas Ortodoxos**. Curitiba: Appris, 2016.

---------- **O Momento Comtiano: República e Política no Pensamento de Augusto**

**Comte**. Curitiba: Editora UFPR, 2019.

LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e Estratégia Socialista: Por uma Política Democrática Radical**. São Paulo: Intermeios, 2015.

LEÃO XIII. **Rerum Novarum: Carta Encíclica de sua Santidade o Papa Leão XIII sobre a condição dos operários**. São Paulo: Paulinas 2014.

LEITE, Fábio Carvalho. “O laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil”. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, vol. 1, nº 31, p. 32-60, 2011.

LEMOS, Miguel. **Cartas de Miguel Lemos a R. Teixeira Mendes**. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1965.

---------- **Décima Segunda****Circular Anual do Apostolado Positivista do Brasil**. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1894.

---------- **O Positivismo e a Escravidão Moderna**. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1884.

---------- **Primeira Circular Anual**. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1881.

LEMOS, Miguel & TEIXEIRA MENDES, Raimundo. **Ainda a verdade histórica acerca da instituição da liberdade espiritual no Brasil**. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1913.

---------- “O Apostolado Positivista e a Constituição Republicana”. In: PAIM, Antonio

(org.). **O Apostolado Positivista e a República**. Brasília: Universidade de

Brasília, 1981, p. 55-104

---------- **O Ideal Republicano de Benjamin Constant**. Rio de Janeiro: Tipografia do Jornal do Comércio, 1936

LEVY-BRUHL, Lucien. **The Philosophy of Auguste Comte**. USA: Createspace Independent, 2018.

LINS, Ivan Monteiro de Barros. **História do Positivismo no Brasil**. Brasília: Editora Senado Federal, 2009.

MASI, Domenico de. (org.) **A Sociedade Pós-Industrial**. São Paulo: Editora SENAC, 1999.

MENDONÇA, Daniel de & RODRIGUES, Léo Peixoto. (org.) **Pós-estruturalismo e teoria do discurso: em torno de Ernesto Laclau**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

PERNETTA, João. **Os Dois Apóstolos**. Curitiba: Centro de Propaganda do Positivismo no Paraná, 1929.

PEZAT, Paulo Ricardo. “O positivismo religioso no Brasil: apóstolos, confrades e

simpatizantes”. In: TRINDADE, Hélgio (org.). **O Positivismo: Teoria e Prática**.

Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007, p. 271-312

PICKERING, Mary. **Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

PORTIER, Philippe. “Regulação Estatal da Religião na França (1880-2008) – Ensaio de Periodização”. Disponível em: [www.pucsp.br/rever3\_2010qt\_portier2.pdf](http://www.pucsp.br/rever3_2010qt_portier2.pdf)

RIBEIRO, Maria Thereza Rosa. **Controvérsias da questão social: liberalismo e positivismo na causa abolicionista no Brasil**. Porto Alegre: Zouk, 2012.

RIBEIRO JÚNIOR, João. **Augusto Comte e o Positivismo**. Campinas: Edicamp, 2003.

ROCHA, Maria aparecida Borges de Barros. “A construção e a secularização dos cemitérios na cidade de Cuiabá nos séculos XIX e XX”. Disponível em: periodicos.ufrn.br/interlegere/article/view/4201

RODRIGUES, Anna Maria Moog. (org.) **A Igreja na República**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

SCAMPINI, José. **A liberdade religiosa nas constituições brasileiras: estudo filosófico-jurídico comparado**. Brasília: Revista de Informação Legislativa, 1974.

TEIXEIRA MENDES, Raimundo. **A dignidade do poder espiritual: sua independência em relação ao poder temporal, segundo as exigências da regeneração social**. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1907.

---------- **As agitações políticas e a regeneração humana**. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1922.

---------- **A incorporação do proletariado na sociedade moderna**. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1906.

----------- **A Liberdade Espiritual e a Secularização dos Cemitérios**. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1935.

---------- **A Mulher**. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1958

---------- **A solução da questão social.** Rio de Janeiro: J. Modesto Lima Editor, 1947.

---------- **Benjamin Constant: Esboço de uma apreciação sintética da vida e da obra**

**Fundador da República Brasileira**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1937.

---------- **Católicos e Positivistas – a propósito das conferências que realizou na Igreja Catedral Metropolitana do Rio de Janeiro nas noites de 10 e 14 de março de 1912**. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1913.

---------- **Católicos e Positivistas: o casamento**. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1913.

---------- **Exame da questão do divórcio**. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1893.

---------- **O Catolicismo e o Positivismo: a propósito da circular dos bispos de Minas Gerais**. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1910.

---------- **Pela Sinceridade Governamental e a Liberdade Espiritual**. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade, 1906.

TISKI, Sérgio. **A Questão da Religião em Augusto Comte**. Londrina: Eduel, 2006.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **O Positivismo no Brasil**. Brasília: Edições Câmara, 2018.

1. Segundo Carlos Roberto Jamil Cury (2001, p. 227): “ A mão morta era uma posição jurídico econômica de origem feudal e que fora mantida na península ibérica e em suas colônias. Ela indica a privação (morta) de um poder (mão). Um poder vivo em alguns, está morto em outros. Ela atingia, sobretudo, o direito de vender e comprar, já que as pessoas jurídicas de mão morta não poderiam alienar seus bens”. [↑](#footnote-ref-2)