

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Gabriel Abílio de Lima Oliveira

**Diogo Antônio Feijó e Romualdo Antônio de Seixas: regalistas e romanizados na
formação do Estado nacional brasileiro (1820-1840)**

Belo Horizonte

2018

Gabriel Abílio de Lima Oliveira

**Diogo Antônio Feijó e Romualdo Antônio de Seixas: regalistas e romanizados na
formação do Estado nacional brasileiro (1820-1840)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
História – Tradição e Modernidade da Universidade
Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para
a obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dor. Luiz Carlos Villalta

Linha de Pesquisa: História e Culturas Políticas

Belo Horizonte

2018

981.04

L732d

2018

Lima Oliveira, Gabriel Abílio de.

Diogo Antônio Feijó e Romualdo Antônio de Seixas [manuscrito]: regalistas e romanizados na formação do Estado nacional (1820-1840) / Gabriel Abílio de Lima Oliveira. - 2018.

268 f.

Orientador: Luiz Carlos Villalta.

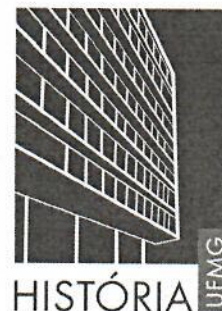
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1. História – Teses. 2. Feijó, Diogo Antônio, 1784-1843. 3. Seixas, Romualdo Antônio de, 1787-1860. 4. Estado nacional – Teses. I. Villalta, Luiz Carlos, 1962- . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA




**"Diogo Antônio Feijó e Romualdo Antônio de Seixas: regalistas e romanizados
na formação do Estado nacional brasileiro (1820-1840)"**


Gabriel Abílio de Lima Oliveira

Tese aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:


Prof. Dr. Luiz Carlos Villalta - Orientador
UFMG


Prof. Dr. Alexandre Mansur Barata
UFJF


Profa. Dr. Andréa Lisly Gonçalves
UFOP


Prof. Dr. Luís Frederico Dias Antunes
Universidade de Lisboa


Prof. Dr. Danilo José Zionj Ferretti
UFSJ


Prof. Dr. Wlamir José da Silva
UFSJ

Belo Horizonte, 13 de novembro de 2018.

À minha avó,
Odília de Castro Silva,
vovó Dica,
que permanece no incessante sonho de justiça
e nos descuidos da felicidade.

AGRADECIMENTOS

Em tempos de ataques frontais à consolidação de um vigoroso projeto de Educação Pública, gratuita e de qualidade, a conclusão de uma tese de doutorado torna-se um ato de resistência. Diante dos obstáculos enfrentados por aquelas e aqueles que tomam para si a responsabilidade pelo desenvolvimento científico-tecnológico do país, dedicar-se à pesquisa, buscando torná-la indissociável do ensino e da extensão, é retomar o horizonte freiriano de uma “postura ético-democrática”. Contra o espectro do medo e da incerteza, perverso genitor do “mal estar” que por ora engendra nossos auspícios civilizacionais, faz-se um “imperativo categórico”, um dever moral, prestar a devida gratidão e o devido afeto a todas e a todos que tornaram possível a conclusão da tese aqui apresentada.

Em primeiro lugar, agradeço ao Prof. Luiz Carlos Villalta. Agradeço por uma orientação pautada pelo respeito e pelo acolhimento. Durante todo o tempo, o Prof. Villalta mostrou-se solícito com relação ao apoio intelectual e material necessário para o desenvolvimento do trabalho. Crítico e rigoroso, trouxe raros ensinamentos sobre o ofício de historiador. Democrático e humanista, fortaleceu uma relação saudável entre o tempo do pesquisador e o espaço da pesquisa. Sem sua impecável orientação, o trabalho que ora se apresenta não teria sido possível. Ao Prof. Villalta, um abraço fraterno.

Agradeço aos queridos mestres da Universidade Federal de São João del-Rei/UFSJ, onde me formei historiador, que agora participam da conclusão de mais uma etapa. Ao Prof. Danilo Ferretti, amigo e orientador, sempre disponível para o café com instigantes diálogos. Ao Prof. Wlamir Silva, companheiro de polêmicas e discordâncias, imbatível cervejeiro. Aos mestres, a gratidão por todo o apoio ao longo desses anos.

Agradeço ao Prof. Luís Frederico Dias Antunes, que me orientou durante o estágio doutoral na Universidade de Lisboa e agora participa da defesa. Sua acolhida em Portugal possibilitou-me uma inserção eficiente na dinâmica de trabalho da Universidade e dos centros de pesquisa. Lembro-me com saudades das conversas no Campo Grande e na Alfama.

Agradeço ao Prof. Alexandre Mansur Barata. Há alguns anos, ainda na minha qualificação de mestrado, o Prof. Alexandre Barata levantou a pertinência de um estudo mais aprofundado sobre as correntes político-ecclesiológicas e sua relação com o processo de formação e consolidação do Estado nacional. É uma satisfação inenarrável ouvir seus apontamentos no momento da conclusão da tese.

Agradeço também à Prof^a. Andéa Lisly, por participar da defesa e contribuir com seus apontamentos que certamente serão fundamentais para o aprofundamento das reflexões sobre o Império brasileiro e o mundo luso-brasileiro.

Agradeço à CAPES pela bolsa de pesquisa concedida no Brasil e no âmbito do Programa de Doutorado-sanduíche no Exterior. Ficam aqui os votos pelo progressivo fortalecimento de uma instituição cujo protagonismo tem sido fundamental para o desenvolvimento científico e tecnológico brasileiro.

Durante os anos de doutorado, docentes, discentes e funcionários da Universidade Federal de Minas Gerais, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas e, em especial, do Programa de Pós-Graduação em História, compuseram uma equipe essencial ao cumprimento dos trabalhos. Ao longo do Seminário de Tese, a Prof^a Kátia Gerab Baggio e os companheiros de turma levantaram reflexões instigantes sem as quais perder-se-iam problemáticas centrais da pesquisa. Prazeroso e frutífero foi revisitar os temas mais importantes da política e da cultura na Grécia Antiga com as aulas magistrais do Prof. José Antônio Dabdab Trabulsi. Na Ciência Política, as disciplinas ministradas pelo Prof. Juarez Guimarães sedimentaram um repositório ímpar de reflexões sobre o Republicanismo, o Liberalismo e o Pensamento Social e Político Brasileiro. Na Secretaria do PPGHIS, Edilene, Maurício e Gustavo foram sempre solícitos e eficientes. Na Coordenadoria, o Prof. Douglas Átila e o Prof. José Newton prontamente mobilizaram-se para resolver pendências burocráticas emergenciais e disponibilizar recursos para congressos e pesquisa. Nas bibliotecas, livrarias e restaurantes da UFMG, pude sempre contar com a presteza de trabalhadoras e trabalhadores muitas vezes submetidos à perversidade das terceirizações. A todas e a todos que fazem pulsar organicamente a UFMG, e a Universidade Pública brasileira, meus sinceros agradecimentos.

A conclusão da tese aqui apresentada ocorreu na esteira de algumas andanças. Em Belo Horizonte, Denis, Fernanda e Ítalo foram anfitriões a quem devo agradecer pela gentil hospitalidade. Na capital mineira, fortaleceu-se ainda uma já longeva parceria musical, poética e literária com Arley Salgado, Guilherme Claudino e Marco Antônio, sócios fundadores da estimada Associação Recreativa dos Acadêmicos do Bloco Trilili. Não raro, o cansaço das viagens pelas vias metropolitanas tornava-se fôlego novo ao encontrar os colegas de trabalho e os estudantes na Universidade Federal de Viçosa/*Campus* Florestal. Na reta final, as pesquisas no Rio de Janeiro foram possíveis graças à recepção do Pedro Belchior e à presteza dos funcionários da Biblioteca Nacional, onde pude consultar os arquivos em meio aos mais que necessários reparos. A todos os amigos e amigas, muito obrigado.

Atravessando o Atlântico, a saga historiográfica continuou durante o estágio doutoral em Lisboa, onde também tive o privilégio de contar com a companhia de nobres mestres e patrícios do mundo luso-brasileiro. No Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, tive a preciosa ajuda do Prof. Hermenegildo Fernandes, do Prof. José Brissos, da Prof^a Maria Alexandre Lousada e do Prof. Sergio Campos Mattos. Os funcionários da Biblioteca Nacional de Portugal mostraram-se a todo momento solícitos, contribuindo para uma eficiente dinâmica de trabalho. Agradeço especialmente à Paula Costa, da Biblioteca do Instituto de Ciências Sociais, que me prestou auxílio com relação à bibliografia especializada, mesmo após meu retorno ao Brasil. Agradeço também ao Rodrigo Freitas e ao João Neves pelo companheirismo ao longo da estadia lisboeta. Por fim, em terras d'além mar, encontrei o Thiago Mota, a Priscila Weber e o Jackson Vale, amigadas brasileiras que fizeram ainda mais enriquecedor e aprazível o período na Europa. A todos e a todas, um abraço fraterno e os votos de vindouros reencontros.

Os anos de doutorado deixarão muitas saudades pela retomada das sociabilidades intelectuais, políticas e culturais na estimada São João del-Rei, a “Nápoles de Minas”, na feliz expressão de Bernardo Guimarães. Agradeço ao camarada Ageu Mazilão, pela amizade fortalecida ao longo desses anos de taberna e de República, durante os quais pude aprender sobre a pátria latino-americana. Ao Prof. Afonso de Alencastro, agradeço pelo auxílio sempre que o tema da economia aparece. Pude contar também com a ajuda do Prof. Luiz Francisco, em auspiciosas conversas sobre as Luzes. Agradeço aos companheiros e companheiras dos círculos republicanos, Alex Lombello, Eni Silva, Denise Nascimento, Rafael Senra, Rafael Soares e Ubiratan Rodrigues, além dos bichanos assistentes de pesquisa, Charlie (*in memoriam*) e Omar. Agradeço também aos amigos do saudoso Trio Aguardente, Marcelo Crisafuli e Ciro Canton. Voltar a São João é preciso.

Não poderia deixar de agradecer à minha família, “o primeiro modelo das sociedades políticas”. Faltam-me as palavras para agradecer à minha mãe, Ana Geralda, por todo o ensinamento, por todo o aprendizado afetivo, político, ético, social, cultural e humano, pelo respeito cultivado e cada vez mais intenso, pelo amor. À minha irmã, Isabella, agradeço pela compreensão e pelo carinho, pelos sorrisos e pelas discordâncias que nos fazem crescer cada vez mais unidos. Ao meu pai, Pedro, agradeço pela força que emana de sua personalidade, ainda que, por vezes, haja grandes vagas de denso silêncio. Às minhas tias, Zulmira e Terezinha, pela preocupação e por todo o apoio recebido de coração.

Agradeço à querida Flávia Borges, pela amizade e pelo companheirismo, por compartilhar comigo a crítica em tempos de crise e o amor em tempos de cólera.

Agradeço, por fim, à minha avó, Odília de Castro Silva, vovó Dica, a quem dedico este trabalho. Pouco antes de partir, vovó, que sempre foi uma referência de sabedoria, atentou-me para um grande ensinamento de ofício: “não é para falar mal da Igreja!” Fica aqui o anseio de um trabalho pautado pela análise rigorosa e comprometido com a objetividade da epistemologia historiográfica.

Lá vai o padre,
atravessa o Piauí, lá vai o padre,
bispos correm atrás, lá vai o padre,
lá vai o padre, a maldição monta cavalos telegráficos,
lá vai o padre lá vai o padre lá vai o padre,
diabo em forma de gente, sagrado.

Na capela ficou a ausência do padre
e celebra a missa dentro do arcaz.
Longe o padre vai celebrando vai cantando
todo amor é o amor e ninguém sabe
onde Deus acaba e recomeça.

(CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE, *Lição de Coisas*, O padre e a moça).

Há três espécies de déspota. Há o que tiraniza o corpo. Há o que tiraniza a alma. Há o que tiraniza o corpo e a alma. O primeiro chama-se Príncipe. O segundo chama-se Papa. O terceiro chama-se Povo.

(OSCAR WILDE, *A alma do homem sob o socialismo*).

RESUMO

Atentando para a histórica heterogeneidade da formação intelectual e da ação política dos representantes da hierarquia eclesiástica e de seus interlocutores, o presente trabalho privilegiará o estudo de duas tendências político-eclesiológicas que começaram a se esboçar no Primeiro Reinado e intensificaram seus embates durante as Regências. Cada uma dessas tendências, na cena pública, teve suas lideranças nas figuras de dois importantes sacerdotes, protagonistas do processo aqui analisado, nomeadamente, o paulista Diogo Antônio Feijó, regente do Império brasileiro, e D. Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia. Diogo Feijó e Romualdo Seixas produziram um vasto e multifacetado repertório intelectual e projetaram-se no cenário político coevo. No que se refere às balizas cronológicas da tese, consideram-se fundamentais as duas primeiras décadas da formação do Estado nacional brasileiro. Durante o referido período, assistiu-se à ascensão do clero regalista liderado por Feijó, juntamente com o grupo político liberal *moderado* e também ao dissenso no seio desse grupo. Entre as duas alas formadas no interior dos *moderados*, divergências incontornáveis tornaram-se evidentes e alimentaram o Regresso *conservador*. Esse movimento contou com a liderança de Bernardo Pereira de Vasconcelos, tendo a seu lado D. Romualdo Seixas e outras personalidades ligadas ao clero contrarrevolucionário, ortodoxo e romanizado. O político mineiro e o sacerdote paraense estavam entre os protagonistas da ferrenha oposição empreendida, a partir do Legislativo, à regência de Diogo Antônio Feijó. Subsequente às reformas do Ato Adicional de 1834, a ofensiva *regressista* foi fundamental para a consolidação do núcleo político Saquarema e para a gênese do Partido Conservador.

Palavras-chave: Diogo Antônio Feijó. Romualdo Antônio de Seixas. Regalistas. Romanizados. Estado nacional.

ABSTRACT

Paying attention to the historical heterogeneity of intellectual formation and to the political action of the ecclesiastical hierarchy's representatives and their partners, this work will privilege the study of two political and ecclesiological tendencies that began to draft in the First Kingdom and intensified their disputes during the Regencies. Each of these trends had priests at its leadership in the public sphere, namely, Regent Diogo Antônio Feijó, regent of the Brazilian Empire, and Archbishop Romualdo Antônio de Seixas. Feijó and Romualdo produced a vast intellectual repertoire and projected themselves on the coeval political scene. Concerning the chronological beacons of this work, the first two decades of the formation of the Brazilian national State are considered fundamental. That period witnessed the rise of the regalist clergy led by Feijó, along with the *moderate* liberal political group and also the dissension within this group. Between the two wings formed within the *moderates*, uncontrollable divergences became evident and nourished the *conservative* Regress. This movement had the leadership of Bernardo Pereira de Vasconcelos, having at his side D. Romualdo Seixas and other personalities linked to a counterrevolutionary, orthodox and Romanized clergy. Vasconcelos and Romualdo were among the protagonists of the fierce opposition undertaken to the regency of Diogo Antônio Feijó. Subsequent to the reforms of the Additional Act of 1834, the *regressive* offensive was fundamental to the creation of the Saquarema's political nucleus and to the genesis of the Conservative Party.

Keywords: Diogo Antônio Feijó. Romualdo Antônio de Seixas. Regalists. Romanized. Nation-States.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 ENTRE O ANTIGO REGIME E A REVOLUÇÃO: A NACIONALIZAÇÃO DA RELIGIÃO E A SACRALIZAÇÃO DO ESTADO NACIONAL	41
1.1 Igreja e Estados nacionais em Europa e América: Revolução, Contrarrevolução e Independência	44
1.2 O mundo luso-brasileiro	49
<i>1.2.1 Religião e soberania: o caipira e o cortesão</i>	<i>52</i>
<i>1.2.2 No Brasil: a religião e a esfera pública</i>	<i>56</i>
2 DIOGO ANTÔNIO FEIJÓ: JANSENISMO, ILUSTRAÇÃO E DISCIPLINA ECLESIASTICA	68
2.1 O jansenismo e os padres do Patrocínio	69
2.2 Ecletismo, Ilustração, jusnaturalismo e liberalismo	80
2.3 Secularização, anticongregacionismo e disciplina eclesiástica	94
3 D. ROMUALDO ANTÔNIO DE SEIXAS: PADROADO, REGALISMO E ORTODOXIA	107
3.1 O Grão-Pará e o Império luso-brasileiro	108
3.2 O trono e o altar: Contrarrevolução, conservadorismo e ultramontanismo	119
3.3 Romanização e resistências ao regalismo liberal	139
4 OS REGALISTAS LIBERAIS E A MODERAÇÃO	149
4.1 Moderados, sacerdotes e seculares	149
4.2 A Aurora Fluminense e o reformismo regalista liberal	163
4.3 O juste-milieu liberal moderado contra a restauração e o jesuitismo	178

5 REGRESSISTAS E ROMANIZADOS: REAÇÃO E RESTAURAÇÃO	196
5.1 Vasconcelos e o catolicismo	196
5.2 O <i>Sete d'Abril</i> e a ortodoxia romana	209
5.3 Origens do ultramontanismo	235
CONCLUSÃO	243
FONTES PRIMÁRIAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	246

INTRODUÇÃO

A importância do catolicismo para a história política do Ocidente euro-americano tornou-se incontestável, seja no âmbito jurídico-institucional, seja no campo das correntes filosóficas e políticas, e mesmo nas formas de compreensão da retórica do poder nas sociedades de maioria cristã. No Brasil, desde os tempos da Colônia, a interseção dos domínios dos poderes civil e eclesiástico foi parte constitutiva da dinâmica social.¹ Essa indissociabilidade perpassou os séculos, implicando diferentes conflitos e acomodações que se manifestaram sob os auspícios do regime do Padroado, característico aos impérios católicos modernos da Europa, cuja percepção de legitimidade do poder monárquico emanava de uma natureza dupla, política e religiosa.²

Em Portugal, o contrato do Padroado foi legitimado em 1418, quando João I (1357-1433) tornou-se detentor do priorado da Ordem de Cristo, que fora erguida sobre a extinta Ordem dos Templários. Sobre todo o Império Ultramarino português, conferiu-se ao monarca lusitano um amplo espectro de atribuições político-eclesiásticas que o autorizavam “a indicar os candidatos a todos os benefícios e cargos dos cleros secular e regular, a impor censuras e outras penalidades eclesiásticas e a exercer os poderes de um ordinário nos limites de suas jurisdições”.³ O Padroado fortaleceu a aliança e fomentou conflitos entre o Estado português e a Sé romana, pois “de uma simples concessão da Santa Sé, se transformou em tutela permanente do direito majestático, exercido pelos reis”.⁴ Estruturaram-se, desse modo, uma extensa arquitetura de poder e um catolicismo de características peculiares,⁵ envolvendo o protagonismo de um heteróclito clero secular, agindo em nome do Estado português, e do clero regular, em sua rígida hierarquia e seu dever de obediência a poderes estrangeiros.

¹ Uma análise profícua sobre a relação entre as instituições do Estado absolutista português e a Igreja é a de Caio Boschi: BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder*. São Paulo: Ática, 1986. Sobre os trabalhos mais recentes que abordam a história da Igreja no Brasil Colônia, ver: FEITLER, Bruno & SOUZA, Evergton Sales (Orgs.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

² AZEVEDO, Tales de. *Igreja e Estado em tensão e crise: a conquista espiritual e o padroado na Bahia*. São Paulo: Ática, 1978, pp. 11-14.

³ *Ibidem*, p. 26.

⁴ DORNAS FILHO, João; AZEVEDO, Fernando de. *O padroado e a Igreja brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938, p. 17.

⁵ Roger Bastide comparou o catolicismo na Espanha e em Portugal, considerando o culto luso “mais flexível e humano”. Para Bastide, era uma religião influenciada pelos “Mouros” e “atenuada pela sensualidade Norte-Africana e pela voluptuosidade Muçulmana”, mas que ao mesmo tempo “plasmou o lugar dos santos da Reconquista”. Nos engenhos brasileiros, entre a capela e o capelão, formou-se um “Catolicismo familiar” desprovido da “inflexibilidade do dogma” e do “puritanismo da conduta”. A própria Igreja católica foi permeada pelo “Catolicismo privado” que não se limitou aos rincões do “sertão” e alcançou as cidades do litoral. Ver: BASTIDE, Roger. *Religion and the Church in Brazil*. In: SMITH, T. Lynn. *Brazil portrait of half a continent*. New York, USA: The Dryden, 1951, pp. 334-336 e 340. (Tradução nossa).

Não se deve negar que o regime do Padroado pressupunha a aquiescência da Igreja no sentido da execução de competências eclesiásticas por parte do monarca, com destaque para a nomeação dos bispos e para a cobrança do dízimo. Ao mesmo tempo, o acordo em questão garantia o compromisso de expansão da fé católica nas terras recém-conquistadas. Apesar das concessões ao poder régio, Roma não abriria mão de buscar fortalecer sua potestade, sobretudo a partir das decisões da alta hierarquia e da diáspora missionária que se estabeleceu em âmbito global na Idade Moderna, tendo no Brasil seu maior exemplo na ação da Companhia de Jesus, um dos trunfos do catolicismo diante dos ares contestatórios trazidos pela Reforma protestante.⁶ Por outro lado, Portugal, Espanha e França, as principais monarquias católicas da Idade Moderna, afirmariam seu poder perante a Santa Sé através do apelo ao regalismo e suas variantes, o que teria significativo impacto nos domínios coloniais, sobretudo no que dizia respeito aos limites entre as competências civil e eclesiástica estabelecidos pelo Padroado.

Em estudo sobre o caso português, Zília Osório de Castro caracterizaria o regalismo como a “supremacia do poder civil sobre o poder eclesiástico, decorrente da alteração de uma prática jurisdicional comumente seguida ou de princípios geralmente aceites, sem que haja uma uniformidade na argumentação com que se pretende legitimá-lo”.⁷ O poder régio era fortalecido a partir da interpretação e da apropriação de uma lei estabelecida, aproveitando-se de brechas na complexa arquitetura jurídica que tinha por base a monarquia, atrelada institucional, simbólica e materialmente, ao poder religioso. Se o regalismo teve forte apelo no interior das monarquias absolutistas da Idade Moderna, suas referências políticas, doutrinárias e filosóficas remontavam a diferentes espaços e temporalidades. Apelava-se à tradição conciliarista do final

⁶ Apesar das ainda hoje evidentes heterodoxias gestadas a partir do catolicismo colonial luso-brasileiro, cumpre sopesar a perspectiva de um vazio no que dizia respeito ao apelo às ortodoxias doutrinárias e disciplinares da religião católica apostólica romana. Desde o século XVI, sobretudo pela ação da Companhia de Jesus, a diáspora missionária capitaneada pelo clero regular implicou esforços no sentido de ventilar os valores da Contrarreforma. No início do século XVIII, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, promulgadas pelo arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide (1643-1722), deram novo fôlego à aplicação dos dispositivos disciplinares do Concílio de Trento. Dentre as principais iniciativas controladas pelas normas tridentinas e sinodais estariam o provimento de cargos eclesiásticos, a administração dos sacramentos, além do controle do clero e dos fiéis através das visitas pastorais. Com efeito, havia barreiras, algumas delas interiores à própria hierarquia eclesiástica, à aplicação e manutenção de um catolicismo cioso das prerrogativas da Sé romana, mas havia também uma estrutura política, administrativa, pedagógica, econômica e jurídica formada com o imprescindível auxílio das ordens regulares e da Santa Sé. Ver: FEITLER, Bruno. Quando chegou Trento ao Brasil? GOUVEIA, Antônio Camões, BARBOSA, David Sampaio, PAIVA, José Pedro (coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas Conquistas: Olhares Novos*. 1 ed. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014, pp. 157-173; LIMA, Lana Lage da Gama. As constituições da Bahia e a reforma tridentina no clero no Brasil. In: FEITLER, Bruno & SOUZA, Evergton Sales (Orgs.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, pp. 147-178.

⁷ CASTRO, Zília Osório de. *Antecedentes do regalismo pombalino: O padre José Clemente*. Estudos em homenagem a João Francisco Marques. Porto, vol. 1, pp. 323-331, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, p. 323.

da Idade Média, herdeira da visão aristotélica segundo a qual o sacerdócio era parte constituinte do exercício da cidadania em uma *societas perfecta*, “uma corporação independente e autônoma”. A tese central do *conciliarismo* consistia na busca da legitimidade do poder pelas “mãos do concílio geral” que, por sua vez, seria “a assembleia representativa dos fieis”.⁸ A partir do questionamento de certa natureza despótica do poder papal, as bases seculares da matriz constitucionalista eram lançadas.

A referência conciliarista estaria ligada à própria gênese da Reforma protestante, movimento que também teria entre as principais questões de fundo a demanda pela autonomia do poder civil perante o poder religioso. Desse modo, o catolicismo enfrentaria diferentes focos de resistência à expansão de seu poder. Diante de tais afrontas, na Contrarreforma cresceu a preocupação da Cúria romana em relação ao espaço que as novas *heresias* haviam conquistado na Europa e, por conseguinte, nos territórios que viriam a ser dominados, por exemplo, pela Inglaterra, que consolidava o anglicanismo. Entretanto, os esforços engendrados pelo Concílio de Trento (1545-1563), resgatando o tomismo em contraposição às teses luteranas,⁹ não impediram o recrudescimento do amplo espectro de oposições à noção de *plenitudo potestatis* papal nos territórios onde a religião católica apostólica romana figurava como a crença oficial.

Na França do século XVII, a afirmação das teses postulantes da insubmissão ao poderio da Igreja romana foi sintetizada no *galicanismo*, cujo principal expoente foi o bispo de Meaux, Jacques Bossuet (1627-1704). Em face de um precedente de tensões entre a Igreja e o Estado monárquico francês e diante das querelas entre Luís XIV (1643-1715) e o papa Inocêncio XI (1676-1689), Bossuet redigiu a *Declaração dos Quatro Artigos* (1682). Tais diretrizes reafirmavam a supremacia do poder do soberano perante o eclesiástico, formando a “Carta do

⁸ A defesa do domínio do sagrado como parte integrante do poder civil remontava a uma concepção sócio-política e jurídica da própria Grécia Antiga. Aristóteles, em seu clássico *A Política*, insere os ministros e o sacerdócio entre os “Elementos necessários à existência da cidade”, demarcando a proeminência do político sobre o religioso, do civil sobre o eclesiástico. Aristóteles teve recepção e apropriação entre os precursores do *conciliarismo*, que chegariam a conceber a própria Igreja como dotada de um mecanismo constitucional mais legítimo que a vontade do Sumo Pontífice. Desse modo, Marsilio de Pádua (1280-1343?) defendeu a superioridade do Concílio sobre o papa. Guilherme de Occam (1285-1347) postulava a descentralização do poder no interior da Igreja, concebendo-a como *congregatio fidelium* e, no limite, questionava a consubstanciação entre as esferas civil e eclesiástica. Contudo, o principal nome da tradição conciliarista foi o pensador, educador, reformador e poeta Jean Gerson (1363-1429), o qual protagonizou oposição aos defensores da *plenitudo potestatis* papal, no contexto do Grande Cisma do Ocidente (1374-1417). Ver: ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 95-102; AMES, José Luiz. Marsílio de Pádua, precursor do Estado moderno. In: LOPES, Marcos Antônio (Org.). *Grandes nomes da História Intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003, pp. 194-203. CULLETON, Alfredo. A filosofia política de João Gerson e o debate sobre a autonomia e os limites dos poderes. *Veritas*. Porto Alegre, v. 59, n. 3, set.-dez., pp. 469-488, 2014; SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 394-403.

⁹ SKINNER, Quentin. Op. cit., pp. 422-425.

Galicismo”, prescrita pelas autoridades políticas e estudada nas faculdades de teologia.¹⁰ Se as ofensivas regalistas de oposição ao poder papal foram de veras proeminentes na França, seus valores não deixariam de alcançar as terras portuguesas.

Durante o século XVIII, rompido “o dique escolástico e barroco”,¹¹ o processo de sucessivos ataques à Roma forneceu precedentes para o fortalecimento do poder da monarquia portuguesa e acabou alimentando práticas que iriam além do que estivera posto no contrato do Padroado, fazendo colidir as competências e demarcando fronteiras políticas: “Na Península Ibérica as práticas regalistas encontraram até mesmo amparo nos direitos de Padroado conferidos pela Santa Sé aos reis da Espanha e de Portugal.”¹² Assim, o regalismo implicava uma reconfiguração das bases do Padroado e da capilaridade do poder da Sé em toda a extensão do Império marítimo português. A ofensiva de Sebastião José de Carvalho e Mello, agraciado com os títulos de conde de Oeiras e marquês de Pombal, ministro de D. José I, reinante entre 1750-1777, sobre os poderes de Roma foi um exemplo cabal do alcance do regalismo em Portugal.¹³ Uma das principais manifestações dessa afirmação do poder régio sob o Reformismo Ilustrado de Pombal foi o alcance do *episcopalismo*, revelando a importância dos bispos como agentes políticos do rei e manifestando a autonomia da monarquia portuguesa no que se referia às questões de foro eclesiástico.¹⁴

Na esteira da centralização jurídica e administrativa empreendida a partir das reformas pombalinas, novas perspectivas políticas e econômicas “se manifestaram no bojo da crise do Antigo Regime”, com a “crise do sistema colonial”.¹⁵ Para essa dinâmica de rupturas, permeadas por resistências, teve papel fundamental a Revolução Francesa, cuja relação com a Igreja e a religião foi central para a reconfiguração das tensões políticas envolvendo o clero e o lugar do sagrado no interior de muitos Estados nacionais, incluindo Portugal e Brasil.¹⁶ A herança secular revolucionária seria combatida pelas investidas da contrarrevolução em que os

¹⁰ BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 1986, p. 533.

¹¹ FALCON, Francisco José Calazans. *A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo: Ática, 1982, p. 340.

¹² AZZI, Riolando. *A crise da cristandade e o projeto liberal*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991, p. 138.

¹³ BOXER, Charles. *O Império marítimo português (1415-1825)*. Lisboa: Edições 70, 1969, p. 229; VILLALTA, Luiz Carlos. *Usos do livro no mundo luso-brasileiro sob as Luzes: reformas, censura e contestações*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

¹⁴ O episcopalismo consistia fundamentalmente na noção de que episcopado não deveria estar sob a jurisdição do Sumo Pontífice, possuindo os bispos autonomia em matéria de exercício do seu poder sem a anuência da Sé romana. Ver: CASTRO, Zília Osório de. Op. Cit., p. 328; PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império, 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, pp. 171-213; SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015, p. 50.

¹⁵ NOVAIS, Fernando. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial*. São Paulo: Hucitec, 1989, p. 13.

¹⁶ VILLALTA, Luiz Carlos. *O Brasil e a crise do Antigo Regime português (1788-1822)*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016, pp. 45-95.

partidários da Igreja tiveram protagonismo.¹⁷ Destarte, as cores e matizes do nascente liberalismo constitucional engendraram múltiplas matrizes de pensamento – ilustradas, adaptadas do medievo tardio e, no limite, relacionadas à própria história intelectual da Igreja e de seus interlocutores.

Nas primeiras décadas do século XIX, as ideias e práticas que afirmavam o poder temporal sobre os assuntos eclesiásticos, e os embates que as envolviam, tiveram um trânsito intenso a partir das rotas transatlânticas que ligavam Portugal e Europa ao Brasil e à América. No contexto da Independência e da formação do Estado nacional brasileiro, o Padroado lastreou a relação Estado-Igreja, e o regalismo manifestou-se em seu cariz liberal. Assim, a especificidade do Padroado brasileiro consistia em seu aspecto civil, que buscava legitimidade nos direitos prescritos pela Constituição de um Estado confessional e não em “antigas concessões pontifícias e nas tradições”.¹⁸ Nas duas primeiras décadas de formação do Estado nacional, a atuação dos membros do clero foi fundamental, haja vista sua eminente capacidade de organização e participação na vida política.¹⁹ Alteraram-se as relações estabelecidas entre a Igreja e o Estado, bem como reconfiguraram-se os espaços que os agentes da religião ocupavam na burocracia e na política de um modo geral.

Diante do exposto, atentando para a histórica heterogeneidade da formação intelectual e da ação política dos representantes da hierarquia eclesiástica e de seus interlocutores, esta tese privilegiará o estudo de duas correntes que começaram a se esboçar no Primeiro Reinado, intensificaram disputas nas Regências e dialogaram com a formação dos grupos políticos Liberal e Conservador. Cada uma dessas correntes teve, nas figuras de dois importantes sacerdotes, igualmente protagonistas do processo aqui analisado, suas lideranças na cena pública. À frente de tendências político-eclesiásticas opostas, estariam o paulista Diogo Antônio Feijó e d. Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia, marquês de Santa Cruz. Ao convergir, em suas produções, um vasto e multifacetado repertório intelectual, os referidos sacerdotes protagonizaram acalorados debates na efervescente esfera pública oitocentista.

¹⁷ VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa contra a Igreja: da razão ao ser supremo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989, p. 25.

¹⁸ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Op. cit., p. 68.

¹⁹ Cumpre lembrar que em 1822, ainda durante a Regência de D. Pedro I, a lei eleitoral atribuía aos párocos a função de realizar o censo dos indivíduos detentores dos direitos eleitorais. A partir de 1824, as próprias eleições passaram a ser realizadas dentro da Igreja. A Assembleia Eleitoral de cada freguesia seria presidida pelo juiz de fora ou ordinário com assistência do pároco, os quais comporiam a mesa eleitoral. O presidente e o pároco indicariam dois secretários e dois escrutinadores a serem aprovados por aclamação. Ver: SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Op. cit., pp. 86-90.

No que se refere às balizas cronológicas do trabalho, consideram-se fundamentais as duas primeiras décadas da formação do Estado nacional brasileiro, cuja riqueza e complexidade políticas foram abordadas com argúcia por Marco Morel.²⁰ Durante o referido período, ascendeu ao poder o clero regalista liderado por Feijó, cujos membros comporiam um importante núcleo do grupo político liberal *moderado*. Com o recrudescimento dos dissensos no seio da compósita *moderação*, divergências incontornáveis tornaram-se evidentes e alimentaram o Regresso *conservador*. Este movimento significou uma “inflexão política de grande envergadura”²¹ e contou com a liderança de Bernardo Pereira de Vasconcelos, tendo a seu lado d. Romualdo Seixas. O político mineiro e o sacerdote paraense protagonizaram ferrenha oposição, a partir do Legislativo e da imprensa, à regência de Diogo Antônio Feijó.²² Subsequente às reformas do Ato Adicional de 1834, a ofensiva regressista foi fundamental para a criação do núcleo político Saquarema, sustentáculo dos Conservadores, além de empreender uma reforma jurídica e político-administrativa que selou o primeiro momento de consolidação das bases institucionais e constitucionais do Estado nacional brasileiro.²³

De acordo com João Fagundes Hauck, após a Independência, Feijó e d. Romualdo representariam dois “partidos” no clero brasileiro. Para Hauck, o padre regente estaria ligado a um projeto de constituição de uma “Igreja nacional” e o primaz do Brasil, de um “clero celibatário, mais ligado à Roma”.²⁴ Oscar de Figueiredo Lustosa identificou, a partir da segunda metade da década de 1820, o delineamento de uma primeira tendência política no interior da Igreja que “pode ser classificada de regalista, nacionalista e liberal. Esta se manifesta muito ativa entre 1826 e 1842 e é dirigida por um grupo de padres paulistas”.²⁵ Desse grupo, Diogo Antônio Feijó seria o líder, além de um dos principais articuladores. Na sequência, o autor apresentou a segunda tendência que seria:

²⁰ MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos: imprensa, atores políticos e sociabilidades na Cidade Imperial (1820-1840)*. São Paulo: Hucitec, 2005.

²¹ SILVA, Wlamir. Ser ou não ser liberal, eis a questão: a cisão da moderação mineira no contexto do Regresso (1834-1837). *Anais eletrônicos XVI encontro regional de história ANPUH-MG*. Belo Horizonte, 2008, p. 1.

²² LIMA OLIVEIRA, G. A. de. *Chronistas e Atlantes: Justiniano José da Rocha, Firmino Rodrigues Silva e o Regresso Conservador (1836-1839)*. 2013 (Dissertação de Mestrado em História) – UFSJ/DECIS. São João del-Rei: 2013, pp. 84-109.

²³ Sobre a direção política do grupo Saquarema, ver: MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O tempo Saquarema*. São Paulo: Hucitec, 2004, pp. 143-204. Sobre a questão da centralização, em detrimento da descentralização, a partir da figura de um dos seus principais defensores e artífices, o visconde de Uruguai, ver: FERREIRA, Gabriela Nunes. *Centralização e descentralização no império: o debate entre Tavares Bastos e Visconde de Uruguai*. São Paulo: Editora 34, 1999, pp. 65-122.

²⁴ HAUCK, João Fagundes. *História da Igreja no Brasil: a Igreja no Brasil no século XIX – segunda época*. Petropolis: Vozes, 1992, p. 14.

²⁵ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (Org.) *Reformismo da Igreja no Brasil Império: do celibato à caixa eclesiástica*. São Paulo: Loyola, 1985, p. 10.

a dos semi-regalistas (no início), “ultramontanos e conservadores” depois. Enquanto dominam os “regalistas moderados”, essa tendência fica mais na defensiva. Quando surgem, atuantes, os “ultramontanos e conservadores”, tomam a ofensiva e as iniciativas de uma revitalização do catolicismo brasileiro (1844-1889).²⁶

Se a composição e o protagonismo do clero regalista ocorreram justamente no contexto a ser analisado pela proposta que ora se apresenta, os defensores de uma relação entre Igreja e Estado mais afeita aos anseios romanos agiram, inicialmente, mais por oposição a certas demandas, como o fim do celibato clerical. Karla Martins, seguindo os apontamentos de Riolando Azzi e José Oscar Beozzo, apontou esta tendência como “tradicionalista”, identificando seus membros com os “padres do alto clero, que queriam equilibrar-se na relação com o Estado para garantir seus privilégios”.²⁷ Já de acordo com Roberto Romano, tais clérigos estariam na esteira de um movimento denominado “programa ultracatólico”, cujas principais referências intelectuais seriam Joseph de Maistre (1753-1821), Louis de Bonald (1754-1840) e Félicité de Lamennais (1782-1854),²⁸ consistindo sua ação e seus valores fundamentais em:

romper o isolamento das sacristias e voltar a agir no tempo dessacralizado pela modernidade (...); em assumir a prática cristã no interior do mundo, remediando os abusos da sociedade civil racionalista, impondo limites ao Estado laico, modelando o social segundo a ordem e a hierarquia do eterno, contra a história imanente, finita e estranha à divindade.²⁹

No Brasil, essa rearticulação contrarrevolucionária dos porta-vozes da Santa Sé encontraria algumas dificuldades diante das práticas regalistas e dos costumes herdados de um catolicismo colonial popular e heterodoxo. Por outro lado, em que pese a sobrevivência do Padroado, do regalismo e das seculares heterodoxias religiosas, os precedentes históricos da

²⁶ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (Org.). Op. cit., p. 10.

²⁷ MARTINS, Karla Denise. *O sol e a lua em tempo de eclipse: a reforma católica e as questões políticas na Província do Grão-Pará (1863-1878)*. 2001. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2001, pp. 49-54.

²⁸ Joseph de Maistre (1753-1821) e Louis de Bonald (1754-1840) foram duas referências fundamentais da contrarrevolução que se ergueu diante dos conturbados ventos de 1789, ambos “doutrinadores” do “partido ultramonarquista” que sustentou a restauração dos Bourbon iniciada na França em 1815. Félicité de Lamennais (1782-1854) fez parte deste círculo de reação e da causa dos “ultras” durante um bom tempo, porém, foi protagonista de uma trajetória política e intelectual conturbada. Após as jornadas de 1830 e a destituição dos Bourbon, Lamennais incorporaria a defesa do liberalismo à sua visão de mundo, passando a advogar pela soberania dos povos, ao mesmo tempo em que recusava a primazia do poder espiritual sobre o temporal. Suscitou a oposição do governo francês e do papa Gregório XVI, que condenou por encíclica a obra *Palavras de um crente*, lançada pelo filósofo em 1834. Sua tentativa de conciliar a teologia cristã com as liberdades revolucionárias rendeu-lhe muitos inimigos, mas também uma obra de grande influência sobre a *intelligentsia* oitocentista na Europa e na América. Sobre os autores em questão, ver: WINOCK, Michel. *As vozes da liberdade: os escritores engajados do século XIX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, pp. 62-66 e pp. 173-191.

²⁹ ROMANO, Roberto. Apresentação. In: LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Política e Igreja: o partido católico no Brasil, mito ou realidade?* São Paulo: Edições Paulinas, 1982, p. 6.

ortodoxia romana também seriam apropriados. Para Roger Bastide, as primeiras ações efetivas com vistas à ruptura da consubstanciação entre o culto católico e a sociedade formada sob o signo do sincretismo afro-luso-brasileiro ocorreram durante o Império, no bojo da referida vaga contrarrevolucionária.³⁰ Segundo Kátia Mattoso, entre 1822 e 1840, iniciou-se a aproximação entre Roma e a hierarquia da Igreja brasileira, que buscou “libertar-se da presença de um Estado demasiadamente opressor, começou a preparar melhor seu clero para sua missão, reformou seus costumes e, enfim, procurou assegurar para si a direção das numerosas funções que ela havia abandonado aos leigos.”³¹ Especificamente sobre a divisão do clero a partir da década de 1820, a autora se utilizou dos termos “regalistas radicais” e “regalistas moderados”: “os moderados colocavam os poderes espiritual e temporal em pé de igualdade, ao passo que os radicais subordinavam o espiritual ao temporal.”³²

Diante desse intrincado debate historiográfico, para fins de categorização da referida frente que se formou em contraposição ao clero regalista liderado por Feijó, na análise que ora se propõe do momento específico escolhido, utilizar-se-á a expressão “romanizados”.³³ A referência a um clero romanizado evita o termo “ultramontano” e permite melhor situar dois momentos distintos.³⁴ Na sequência da Independência brasileira, “a Igreja lançou os fundamentos de sua ação futura” e, a partir década de 1840, sobretudo com o papado de Pio IX

³⁰ BASTIDE, Roger. Religion and the Church in Brazil. In: Op. cit., p. 340.

³¹ Ao fazer uma abordagem da historiografia sobre os modelos cronológicos que balizaram o estudo da História da Igreja no Brasil, Kátia Mattoso salientou duas divisões tripartites. A primeira abarcaria os séculos XVI-XIX, com o primeiro período de conversão (1500-1759), o segundo período de predominância do *regalismo* (1759-1873) e o terceiro período de independência da Igreja (1872-1891). A segunda divisão dizia respeito apenas ao Império brasileiro, destacando o papel da Igreja no processo de emancipação (1808-1840), no processo de formação do Estado liberal (1840-1875) e durante a crise final do Império (1875-1888). Para o Império, a autora propôs um modelo de interpretação cuja divisão estaria assentada em dois momentos. Entre 1822 e 1840, a reorganização da Igreja diante da Independência e da formação do novo Estado nacional. Entre 1840 e 1888, o desfecho do processo de reformas. Ver: MATTOSO, Katia M. de Queiros. *Bahia, século XIX: uma província no império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992, pp. 299-300.

³² MATTOSO, Katia M. de Queiros. Op. cit., p. 307.

³³ A perspectiva de “romanização” foi utilizada por Roger Bastide para caracterizar os momentos finais do século XIX e o início do século XX, quando, segundo o autor, a Igreja no Brasil teria superado em grande parte a herança do “catolicismo familiar” colonial. Essa “romanização” da Igreja brasileira teria implicado, portanto, em sua “desnacionalização”, na medida em que resultou no afastamento das ideias e práticas gestadas no peculiar contexto colonial luso-brasileiro e na aproximação da ortodoxia universalista romana. Ver: BASTIDE, Roger. Religion and the Church in Brazil. In: Op. cit., p. 343.

³⁴ Essa situação não impede a utilização do termo, sobretudo porque ela é longa e também pelas análises feitas pelos autores das próprias fontes primárias e da historiografia pertinente.

(1846-1878),³⁵ “acabou de se romanizar”.³⁶ A referência a um clero romanizado possibilita ainda a identificação de certa profundidade filosófica e histórica por parte de indivíduos e grupos críticos a algumas demandas liberais em matéria de política e religião, mas que “ainda não eram totalmente ultramontanos”.³⁷ Assim, se esses romanizados não se insurgiram contra as autoridades civis, também não endossaram o ímpeto secular vindo do clero regalista e liberal, concebendo uma perspectiva afeita aos valores políticos, filosóficos, eclesiológicos e teológicos da Sé romana.

Essa divisão entre vertentes político-eclesiológicas antagônicas não foi um fenômeno exclusivo do Brasil. Em seu clássico *A Escrita da História*, Michel de Certeau sublinhou a “marca das compartimentações sócio-ideológicas” característica à “historiografia francesa”, atentando para as apropriações decorrentes de “debates internos da sociedade” local.³⁸ Tons “apologéticos” e “silêncios” duradouros marcaram os referidos debates, resultando em “fixismo historiográfico” e “reprodução indefinida de cortes *formais*, mesmo quando uma nova erudição lhes modificava o *conteúdo*.”³⁹ Assim, há de se ter cautela com relação aos ardilosos cotejamentos espaço-temporais e divisões sócio-políticas, artifícios teórico-metodológicos necessários, porém vulneráveis a subjetivismos muitas vezes obliterantes. Diante das dificuldades heurísticas próprias à operação historiográfica, o recurso às fontes primárias é crucial. No caso do presente trabalho, deve-se dar destaque para d. Romualdo Seixas que, ao se referir a Feijó, evocou, em suas *Memórias*, a cisão entre clero *constitucional* e clero *refratário* durante a Revolução Francesa:

Aspirando a glória de reformador da Igreja do seu País, ele pretendeu não só dotá-la com as Doutrinas da Constituição Civil do Clero de França, mas ainda mimosear os

³⁵ O esboço dos valores ultramontanos tomou força sob o pontificado de Gregório XVI (1831-1846), sendo reafirmado, sobremaneira, por Pio IX (1846 -1878) a partir do ano de 1848, após um papado de início liberalizante. O ultramontanismo teve sua expressão máxima com a promulgação do *Syllabus Errorum* e da encíclica *Quanta Cura* – ambos em 1864 – e seria caracterizado pela “velha ideia segundo a qual cabe ao poder temporal, impregnado da fé católica, pôr toda a sua força na propagação e no triunfo dela. Estando para a Igreja como a Lua está para o Sol, o Estado, daquela recebendo sua luz, não é senão o seu instrumento temporal”. Ver: BARROS, Roque S. M. de. BARROS, Roque S. M. de. Vida religiosa. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de Holanda (Dir.). *O Brasil monárquico*: V.4 - Declínio e queda do império. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1971, p. 326.

³⁶ MATTOSO, Katia M. de Queiros. Op. cit., pp. 299-300.

³⁷ Segundo Ítalo Santirocchi, os porta-vozes dos preceitos tridentinos e da ortodoxia romana no período de formação do Estado nacional mantinham fidelidade “às autoridades civis constituídas (...) não tendo como projeto o combate ao regalismo, como aconteceria posteriormente com o ultramontanismo”. Talvez fosse o caso de reforçar que não houve, entre 1820 e 1840, uma contestação integral e organizada à supremacia do poder temporal sobre determinadas prerrogativas eclesiásticas. O próprio Romualdo Antônio de Seixas, por vezes, ponderou o peso da autoridade régia e defendeu a fórmula do Padroado disposto da Constituição de 1824. Entretanto, no que se referia aos avanços sobre os temas da disciplina e da nacionalização da religião, o arcebispo primaz foi crítico mordaz do reformismo regalista. Ver: SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Op. cit., p. 75.

³⁸ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 43.

³⁹ *Ibidem*, p. 43.

nossos Padres com a permissão do casamento, sua mania predileta, e que sustentou com todo o calor possível. Inimigo de sua classe, ele procurou despojá-la de sua independência e antigos privilégios, e nunca se serviu do poder e influência, que granjeou, para prestar-lhe o menor auxílio ou favor.⁴⁰

O primaz do Brasil destacaria a herança revolucionária de seu principal antagonista, marcada por vestígios de um “anticlericalismo”⁴¹ que “deixaria marcas nos liberalismos do século XIX, depois de ter laicizado as leituras e bibliotecas desde o século XVIII”.⁴² A querela do celibato, destacada na passagem acima, já teve razoável alcance na historiografia sobre as questões religiosas no Império e foi tratada por Feijó em momentos distintos, inclusive em seu periódico *O Justiceiro*: “A necessidade de terminar-se esta questão do celibato é de primeira instituição. Alguns patriotas já tinham por vezes agitado, resultando-lhes a glória de disporem este sucesso tão desejado por todos os espíritos justos, por todos os corações retos”.⁴³

De fato, Feijó teve seu destaque, não apenas no papel de líder de um clero herdeiro da Ilustração e da Revolução de 1789, mas também na introdução de princípios filosóficos caros às Luzes europeias. Já no início de seus *Cadernos de filosofia*, redigidos poucos anos antes do processo de Independência, o padre de Itu evocava Immanuel Kant (1724-1804) ao definir qual seria sua abordagem sobre a filosofia, que quando “analisa a insuficiência do Dogmatismo e a prudência ou imprudência do Ceticismo, e descobre a verdadeira origem dos conhecimentos, é Crítica.”⁴⁴ O líder do clero regalista e liberal buscava seu método de reflexão em uma premissa fundamental para o desenvolvimento do uso público da razão privada, caracterizada pela “ruptura com os padrões de pensamento obrigatórios herdados do passado e o dever de todos de pensar por si mesmos”.⁴⁵

O apelo a Kant é pertinente quando se tem o intuito de lançar luz sobre o legado intelectual que possibilitou o esboço de uma esfera pública nas primeiras décadas do Estado

⁴⁰ SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do Marquez de Santa Cruz*. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1861, pp. 43-44.

⁴¹ Cumprе ressaltar que o alegado do anticlericalismo, característico aos radicalismos da Ilustração, tornou-se difuso e manifestou-se, no mundo luso-brasileiro, sobretudo nas primeiras décadas do século XIX, em forma de anticongregacionismo. Os membros do clero secular, a exemplo de Feijó, se esforçavam por combater o corporativismo das ordens religiosas sob o jugo romano e não necessariamente o protagonismo do clero nas esferas pública e privada. Sobre a questão do anticlericalismo e anticongregacionismo no contexto português, ver: GARNEL, Maria Rita Lino. A polêmica sobre o celibato eclesiástico (1820-1911). *PENÉLOPE*, nº 22, pp.93-116, 2000, pp. 93-97.

⁴² MOREL, Marco. Op. cit., p. 49.

⁴³ *O Justiceiro*, nº 6, 11/12/1834.

⁴⁴ FEIJÓ, Diogo Antônio. *Cadernos de filosofia* (Introdução e notas de Miguel Reale). São Paulo: Editorial Grijalbo, 1967, p. 45.

⁴⁵ CHARTIER, Roger. *Origens culturais da Revolução Francesa*. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 53.

nacional brasileiro. O protagonismo do referido filósofo no desenvolvimento de uma semântica voltada ao compromisso com a ampliação do questionamento e do debate políticos deu-se a partir do “princípio da publicidade como âncora legitimadora de sua filosofia moral, política e jurídica.”⁴⁶ Dessa maneira, a ênfase no imperativo de exteriorização da racionalidade subjetiva daria substrato à sedimentação de um consenso opinativo no âmbito da coletividade:

Mesmo antes de a “opinião pública” vir a ser consagrada como uma expressão normativa em áreas de língua alemã, a ideia de uma esfera pública burguesa alcançou sua forma teórica plenamente desenvolvida com a elaboração de Kant do princípio da publicidade em sua filosofia do direito e filosofia da história.⁴⁷

Kant tornou-se, desse modo, uma das principais referências das Luzes ao delimitar a importância da distinção entre as dimensões de privado e de público, sendo este último um domínio de “indivíduos que têm os mesmos direitos, que pensam por si próprios e que falam em seu próprio nome, e que se comunicam escrevendo para seus pares”.⁴⁸ No início do século XIX, a noção kantiana de uma esfera pública que abrigava embates e confrontos opinativos já vinha sendo desenvolvida, mesmo que de modo incipiente, no mundo luso-brasileiro.⁴⁹ Seguindo tal dinâmica argumentativa, em seus *Cadernos*, no capítulo sobre a “Crítica da Razão”, Diogo Antônio Feijó reiteraria seu apreço por uma abordagem embebida no apelo a uma individualidade metódica, própria à herança kantiana:

O homem, nascendo na ignorância, tendo logo necessidade de obrar, apressou seus juízos, adotou por verdade mil falsidades pouco acautelado no curso da vida; emprega estes juízos seus ou alheios, como outras tantas máximas que devem regular sua conduta, máximas tanto mais custosas de abalar por se acharem naturalizadas; portanto, é de necessidade absoluta que o filósofo dê um balanço a todos os seus conhecimentos, que abrange um ceticismo prudente e metódico, até que, armado de todas estas críticas, se certifique do seu verdadeiro valor.⁵⁰

Diante da insuficiência epistemológica dos juízos pré-concebidos e das máximas naturalizadas, o texto deixava transparecer a importância do compromisso com a verdade decorrente de uma apuração dos conhecimentos, fruto da busca pela reflexão autônoma por parte do indivíduo. Mais uma vez, os preceitos filosóficos do criticismo ecoavam nos escritos

⁴⁶ HECK, José N. O princípio kantiano da publicidade na moral e no direito. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 36, n. 115, pp. 285-300, 2009, p. 286.

⁴⁷ HBERMAS, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: The MIT Press, 1991, p. 102. (Tradução nossa).

⁴⁸ CHARTIER, Roger. Op. cit., pp. 55-56.

⁴⁹ VILLALTA, Luiz Carlos. *O Brasil e a crise do Antigo Regime português (1788-1822)*. Op. cit., pp. 46-51.

⁵⁰ FEIJÓ, Diogo Antônio. *Cadernos de filosofia...* Op. cit., p. 115.

do padre de Itu, em algo próximo à definição de “Libertação da tutela auto-incorrida”.⁵¹ Jürgen Habermas desenvolveu a referida expressão para elucidar uma das premissas basilares do uso público da razão em Kant, explicando que a emancipação em perspectiva “significava esclarecimento. No que diz respeito ao indivíduo, isto denotava a subjetividade máxima, nomeadamente: pensar por si mesmo.”⁵² Contudo, é importante lembrar que o padre regente não restringiu suas reflexões ao criticismo, apesar da importância conferida a tal corrente, sobretudo no sentido da legitimação da autonomia pública de uma razão gestada no âmbito privado.

As investidas filosóficas de Feijó, herdeiras da “crescente importância política atribuída ao conceito de crítica no século XVIII”,⁵³ foram concebidas na época em que ele se reuniu aos denominados *padres do Patrocínio*, em Itu, onde se formou um clero de tendência ilustrada.⁵⁴ Sob os auspícios do padre Jesuíno do Monte Carmelo (1764-1819),⁵⁵ a peculiar experiência mística desses sacerdotes “era apenas uma sociedade de clérigos seculares, que se reuniam com o propósito de aprofundarem a prática das doutrinas cristãs, trocando conselhos e edificando-se reciprocamente pelos exemplos de uma vida de grande pureza”.⁵⁶ Assim, em que pese a influência das Luzes, a formação religiosa de Diogo Antônio Feijó não o permitiria “acompanhar o filósofo alemão na negativa de uma metafísica do ser”, convergindo, desse modo, para a concepção de uma consciência inata.⁵⁷

Para além das inferências com relação a esses clérigos que optaram por uma vida de introspecção,⁵⁸ importa destacar sua influência sobre Feijó, filho de pais “incógnitos”, exposto na casa do padre Fernando Lopes de Camargo e educado por sacerdotes.⁵⁹ Em Itu, o futuro regente teria uma experiência pouco ortodoxa e deveras autônoma, sendo tal aspecto de grande importância para a reflexão sobre sua face intelectual e política, contrastante com a de d.

⁵¹ HABERMAS, Jürgen. Op. cit., p. 104. (Tradução nossa).

⁵² Ibidem, p. 104. (Tradução nossa).

⁵³ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999, p. 108.

⁵⁴ WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987, pp. 27-54.

⁵⁵ ANDRADE, Mario de. *Obras completas de Mario de Andrade: Padre Jesuíno do Monte Carmelo*. São Paulo: Martins, 1963.

⁵⁶ SOUZA, Otávio Tarquínio. *História dos fundadores do Império do Brasil* (volume V): Diogo Antônio Feijó. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2015, p. 46.

⁵⁷ REALE, Miguel. Feijó e o Kantismo (A propósito de uma crítica imatura). *Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo*, São Paulo, v. 45, p. 330-351, dec. 1949, ISSN 2318-8235, p. 344. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/66132/68742>>. Acesso em: 12 jan. 2017. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-8235.v45i0p330-351>.

⁵⁸ PINHEIRO, Cônego J. C. Fernandes Pinheiro. Os Padres do Patrocínio. *Revista do IHGB*, tomo 33, parte II, pp. 237-248.

⁵⁹ SOUZA, Otávio Tarquínio. Op. cit., p. 16.

Romualdo Antônio de Seixas. O primeiro arcebispo primaz brasileiro também teve sua formação influenciada pelos círculos sacerdotais, porém em ambiente intelectual diverso. Seu tio, padre Romualdo de Souza Coelho (1762-1841), era próximo ao bispo do Grão-Pará, Manuel de Almeida Carvalho (1747-1818), e estava inserido na alta hierarquia dos quadros eclesiásticos marianos. No início de sua trajetória, o futuro primaz do Brasil esteve no Seminário Episcopal da diocese do Grão-Pará e no Convento de Santo Antônio,⁶⁰ continuando seus estudos na casa da Congregação do Oratório de Lisboa.⁶¹ Logo no início de suas *Memórias*, justificou a razão pela qual seu tio escolhera a referida Congregação, em detrimento da opção por Coimbra:

meu protetor, entendeu que convinha mandar-me a Portugal, a fim de concluir meus estudos. Não julgou, porém, acertado que eu fosse para a Universidade de Coimbra, onde, com quanto filho da mesma, pois era Bacharel em Cânones, persuadiu-se que um menino de 15 anos sem nenhuma experiência do mundo, e entregue a si mesmo, no meio das contagiosas impressões do vício e da impiedade, que são como inevitáveis nesses grandes estabelecimentos científicos, não teria força para resistir à sedução dos maus exemplos e doutrinas.⁶²

Lugar de formação de uma significativa parcela dos quadros políticos e burocráticos do Brasil imperial, sobretudo na primeira metade do século XIX, a Universidade de Coimbra seria, para D. Romualdo, uma opção sediciosa por causa das ideias ali ventiladas.⁶³ No entanto, a despeito da diferenciação destacada, o próprio marquês de Santa Cruz deu ênfase aos “maus conselhos”⁶⁴ que teriam pesado em sua decisão de deixar os oratorianos. A Congregação do Oratório também seria guardiã de uma tradição do “reformismo pedagoga” em Portugal, datado de meados do século XVIII e levado a cabo por “homens “ilustrados da própria Igreja”, a exemplo de Antônio Pereira de Figueiredo (1725-1790).⁶⁵ Esses mesmos ilustrados da Igreja “sugeriam e propunham a necessidade da reforma da cúpula de toda a estrutura educacional

⁶⁰ SANTOS, Israel Silva dos. *D. Romualdo Antônio de Seixas e a reforma da Igreja Católica na Bahia (1828-1860)*. 2014. 290 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia/Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador: 2014, pp. 28-35. SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do Marquês de Santa Cruz*. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1861, p.3;

⁶¹ A Congregação do Oratório teve origem na Itália, foi difundida na França e estabeleceu-se em Lisboa em 1668, constituindo uma sociedade de clérigos e “não propriamente uma ordem religiosa”. Os oratorianos protagonizaram a vida intelectual de Portugal no século XVIII, fazendo oposição à perspectiva pedagógica, filosófica e teológica inaciana. Ver: VILLALTA, Luiz Carlos; MORAIS, Christianni Cardoso; MARTINS, João Paulo. As reformas ilustradas e a instrução no mundo luso-brasileiro. In: LUZ, Guilherme Amaral; ABREU, Jean Luiz Neves; NASCIMENTO, Mara Regina do. *Ordem crítica: a América portuguesa nas 'fronteira' do século XVIII*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, pp. 36-37.

⁶² SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do Marquês de Santa Cruz*. Op. cit., pp. 3-4.

⁶³ CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial; Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 37.

⁶⁴ SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do Marquês de Santa Cruz*. Op. cit., p. 5.

⁶⁵ CARRATO, Jose Ferreira. *Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais: notas sobre a decadência da cultura mineira setecentista*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968, p. 125.

portuguesa, a Universidade de Coimbra.”⁶⁶ A reforma da Universidade de Coimbra, empreendida entre 1770 e 1772, sob a égide de Pombal, contribuiu para uma reestruturação das bases didáticas, pedagógicas e epistemológicas da instituição, enfatizando o racionalismo, a empiria e as ciências naturais.⁶⁷ Com efeito, durante o século XVIII, ambas as instituições referidas estiveram sob os auspícios de um ambiente científico em constante diálogo com os mistérios da fé católica.

Esse esforço pela síntese entre os imperativos da razão crítica e certas concepções teológicas caracterizou o complexo quadro das Luzes em alguns territórios europeus onde a Igreja romana era predominante, caso da Itália e da Península Ibérica.⁶⁸ As distintas tradições dogmáticas e filosóficas, que se formaram e foram incorporadas às instituições seculares e regulares, não criaram obstáculos à ação católica na dinâmica da esfera pública que se forjou e se intensificou a partir das Luzes. Nesse sentido, a pluralidade intelectual própria à *intelligentsia* católica foi (e ainda é) um fator de peso nas acirradas disputas envolvendo a legitimidade e o alcance do poder da Sé romana perante nações, Estados e povos. Diante dos ataques perpetrados pelas forças seculares aos poderes eclesiásticos, as reações da Igreja e seus agentes ocorreram com diferentes intensidades, caracterizando um quadro de conflitos e diálogos, de polarização e permeabilidade.

A profundidade histórica, política e filosófica dos embates entre as diferentes visões sobre os conflitos e diálogos envolvendo religião e política marcou os espaços de formação de Diogo Antônio Feijó e Romualdo Antônio de Seixas. Ambos entraram em contato com um amplo espectro de autores e de atores, apropriando-se à sua maneira de um vasto repertório de ideias. Com isso, eles se inseriram na política a partir do campo intelectual, nas duas acepções desenvolvidas por Sirinelli: “uma ampla e sociocultural, englobando os criadores e os ‘mediadores’ culturais, a outra mais estreita, baseada na noção de engajamento”.⁶⁹ Se esses sacerdotes possuíam formações intelectuais e trajetórias políticas distintas, não menos divergentes seriam os modos pelos quais comporiam seus escritos filosóficos. Enquanto o padre de Itu evocava um defensor das constituições civis republicanas,⁷⁰ o futuro primaz do Brasil,

⁶⁶ CARRATO, Jose Ferreira. Op. cit., p. 140.

⁶⁷ PEREIRA, Magnus Roberto de Mello; CRUZ, Ana Lúcia Rocha Barbalho da. Ciência e Memória: aspectos da reforma da universidade de Coimbra de 1772. *Revista de História Regional* 14(1): 7-48, Verão, 2009; VILLALTA, Luiz Carlos. A Universidade de Coimbra sob o reformismo ilustrado português. In: FONSECA, Thaís Nívia de Lima e. *As reformas pombalinas no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2015, pp. 157-202.

⁶⁸ VILLALTA, Luiz Carlos. *Usos do livro no mundo luso-brasileiro sob as luzes...* Op. cit., p. 127.

⁶⁹ SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 242.

⁷⁰ HBERMAS, Jürgen. Op. cit., p. 103.

em um *Diálogo* coetâneo aos *Cadernos de Filosofia*, rechaçaria algumas diretrizes da Ilustração:

Não duvido também que a opinião do Direito Divino dos Legítimos Soberanos, que o Redator chama de *fétida Doutrina*, desagrade a muitos espíritos imbuídos nos princípios de Grócio, e Puffendorf: mas, sem adotar o prejuízo, de que as coisas mais antigas são sempre as melhores, e mais verdadeiras, eu estou intimamente convencido, de que aquela Doutrina é a mais conforme à Razão, autorizada por muitos lugares dos Livros Santos, sustentada pelos maiores Publicistas de todas as Nações, e ultimamente proclamada no seio da mesma França pelo Presidente Seguier, no Discurso, com que abriu a Primeira Sessão da Câmara dos Pares, e que ela só começou a cair no desprezo, depois que a vertigem das Revoluções dos Povos contra os Reis alucinou por tal forma os espíritos, que ao verdadeiro Código das Nações se substituiu um Direito ruinoso, e subversivo de todas as Monarquias.⁷¹

A crítica era direcionada ao periódico *O Português*, cujo redator era tido por “sedicioso Monarcômaco”.⁷² Para tanto, estabelecia a contraposição entre a perspectiva do direito divino e do jusnaturalismo contratualista de Hugo Grotius (1583-1645) e Samuel Puffendorf (1632-1694).⁷³ Grotius e Puffendorf estavam entre os autores que embasaram as reformas pombalinas instituídas em Coimbra no campo do direito.⁷⁴ Por mais que a razão consistisse em um dos centros da argumentação, do mesmo modo que no texto de Feijó, seu uso era feito de maneira oposta. O recurso à razão servia para reforçar a legitimidade do direito divino, evocando a Câmara dos Pares, cujos membros teriam sua nomeação como atribuição privativa do monarca. Ademais, aparecia o nome de Pierre Seguier (1588-1672), que chegaria a ser ministro da justiça e chanceler francês sob o reinado de Luiz XIV (1643-1715).⁷⁵ Romualdo Seixas se opunha à perspectiva de uma soberania constitucional, cara ao liberalismo, a partir de uma leitura específica do absolutismo galicano francês.

⁷¹ SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Diálogo entre um mestre, e seu discípulo*, ou catecismo político para servir de antídoto contra a impiedade, e sediciosa doutrina do jornal denominado *O Português* e oferecido à mocidade brasileira. Por um amigo da religião, e da pátria, natural da província do Pará. Lisboa: Imprensa Régia, 1818, pp. 5-6.

⁷² *O Português ou Mercúrio, Político, Comercial e Literário* foi editado em Londres e circulou entre 1814-1822 e 1823-1826. Seu redator, João Bernardo da Rocha Loureiro, era bacharel pela Universidade de Coimbra e empreendeu cerrada oposição ao Governo de Lisboa até 1820, pugnando pela Revolução Liberal e pelas Cortes Constituintes. Ver: SANTOS, Maria Helena C. dos. Imprensa periódica clandestina no século XIX: ‘O Português’ e a Constituição. *Análise Social*, volume XVI (61-62), 429-445, 1980, -1º -2º, pp. 429-433.

⁷³ BOBBIO, Norberto. Op. cit., pp. 272-283.

⁷⁴ VILLALTA, Luiz Carlos. *Usos do livro no mundo luso-brasileiro sob as luzes...* Op. Cit., pp. 134-135.

⁷⁵ BOSSUET, Jacques; FLÉCHIER, Esprit et al. *Oraisons funèbres de Bossuet, Fléchier et autres orateurs*; avec un discours préliminaire et des notices Par M. Dussault. Paris: Chez Louis Janet Libraire, 1822, pp. 99-106. Disponível em:

https://books.google.com.br/books?id=JXbGPDHIM4sC&pg=PA99&lpg=PA99&dq=discours+pierre+s%C3%A9guier&source=bl&ots=T5mwDs0kOS&sig=3ZycGhVQpJV_5TjiSfKqjrVlVb4&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwi4q6aazvnRAhVJhZAKHSUbdugQ6AEIOzAF#v=onepage&q&f=false Consultado em 05/02/2017.

Esse apelo às diferentes matrizes filosóficas e doutrinárias e à consolidação de determinadas perspectivas não prescindiria da influência das conjunturas políticas. À época em que Romualdo escreveu seu *Diálogo*, na Península Ibérica, desenvolvia-se uma esfera pública na qual o liberalismo constitucional ganhava cada vez mais espaço, sobretudo após as Cortes de Cádiz (1810-1814). Nas Cortes, apesar do predomínio da intolerância quanto aos cultos não católicos, os liberais ventilavam as teses episcopalistas, que, plurais, também tiveram lugar no mesmo círculo absolutista de Séguier e eram então diluídas em um contexto constitucional.⁷⁶ Na dinâmica dessa esfera pública, que se engendraria em Portugal a partir das Cortes de Lisboa (1821-1822), disseminava-se o princípio da soberania da nação “de modo unitário, como ‘povo’, homogêneo, sem distinção por pertencimento a reinos, províncias ou corpos, e como uma fratria, uma união voluntária de irmãos.”⁷⁷ Se a realidade do constitucionalismo de inspiração liberal era latente no interior dos Estados nacionais, sobretudo no contexto das emancipações ibero-americanas, as bases da legitimidade do poder civil e da soberania, essenciais ao contrato liberal, eram defendidas a partir de diferentes leituras das práticas historicamente estabelecidas entre as monarquias católicas e a Igreja.

Ainda que as figuras de Diogo Feijó e Romualdo Seixas sejam de importância central para a reflexão aqui proposta, outros atores, integrantes ou não do clero, serão focalizados, compondo uma perspectiva que se aproxima das sociabilidades políticas e intelectuais.⁷⁸ Dentre os defensores dos valores mais afeitos ao regalismo liberal, aparecerão nomes como os de Antônio Maria Moura, protagonista da chamada “questão” da diocese do Rio de Janeiro, ocasião em que a coroa e o papado entraram em conflito em virtude de sua nomeação para o bispado;⁷⁹ José Bento Ferreira Leite de Melo, redator do *Pregoeiro Constitucional*, importante

⁷⁶ Na esteira da experiência *doceañista* e gaditana, durante o Triênio Liberal (1820-1823), em que pese o apego ao aspecto confessional por parte do clero, foram recorrentes os conflitos político-eclesiásticos entre os representantes do governo e da Santa Sé. Os porta-vozes de Roma encontraram um regalismo acentuado por parte do episcopado, que engendrava um amplo espectro de tendências sob influência dos valores liberais. O anticlericalismo, de início tímido, porém latente, fomentou uma secularização lenta e gradual ao longo do século XIX, ao mesmo tempo em que o conflito clericalismo/anticlericalismo influenciava o debate sobre as bases fundamentais do Estado nacional. Ver: CHÉLIZ, Maria Pilar Salomón. Construir la identidad nacional desde el anticlericalismo. In: SOLIS, Yves y SAVARINO, Franco. *El anticlericalismo en Europa y América Latina: una visión transatlántica*. Córdoba: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011, pp. 99-111; LOPEZ, Emilio la Parra. *El primer liberalismo español y la Iglesia: las Cortes de Cádiz*. Alicante: Instituto de Estudios Juan Gil-Albert, 1985, pp. 16-28, 50-54; TERUEL, Manuel. *Obispos liberales: la utopía de un proyecto (1820-1823)*. Lleida: Milenio, 1996, pp. 27-37, 145-168.

⁷⁷ GUERRA, François-Xavier. A nação moderna: nova legitimidade e velhas identidades. In: JANCÓS, István (Org.). *Brasil: formação do Estado e da nação*. São Paulo: Hucitec, 2003, p. 56.

⁷⁸ AGULHON, Maurice. *El círculo Burgues*. Buenos Aires: SigloVeintiuno Editores, Argentina, 2009.

⁷⁹ A polêmica da nomeação de Antônio Maria Moura para o comando da diocese do Rio de Janeiro estendeu-se de 1833 a 1839 e teve grande repercussão. Escolhido pelo governo brasileiro, o prelado enfrentou a resistência do papa Gregório XVI. A contenda teve seu ápice durante a regência de Feijó, alimentando as desavenças entre o padre de Itu e a Santa Sé. O Sumo Pontífice chegaria a propor que Feijó assumisse o bispado no lugar de Maria

liberal moderado mineiro;⁸⁰ Frei Caneca, o radical das revoluções de 1817 e 1824 em Pernambuco;⁸¹ e Evaristo da Veiga, o redator do principal periódico *moderado*, *Aurora Fluminense*.⁸² Com exceção de Caneca, esses atores eram parte integrante de um importante núcleo político sediado nas províncias de Minas Gerais e São Paulo, do qual Feijó era um dos mais importantes articuladores.⁸³ No que se refere aos romanizados, serão nomes importantes os de Luiz Gonsalves dos Santos (1767-1844), o Padre Perereca; de José da Silva Lisboa (1756-1835), o Visconde de Cairu; e de Bernardo Pereira de Vasconcelos, o líder do Regresso *conservador*.⁸⁴

No que tange ao domínio dos círculos políticos e intelectuais, dentro e fora das corporações eclesiásticas, Max Weber, em *Sociologia das Religiões*, atentou para a importância de se considerar a influência do clero a partir de uma “intensidade muito diversa, variando conforme as camadas não sacerdotais, com que ele se deparava, e conforme seu próprio poderio”.⁸⁵ Segundo Pierre Bourdieu, um dos maiores méritos de Weber em seus estudos sobre o “campo religioso” foi salientar a importância da “urbanização” para a “racionalização” e “moralização” da religião, “na medida em que a religião favorece o desenvolvimento de um corpo de especialistas incumbidos da gestão dos bens da salvação.”⁸⁶ A partir dessa perspectiva de “sistematização” de “crenças e práticas religiosas”, em seu capítulo intitulado “Ordens, classes e religião”, Weber lançou luz sobre a intrincada trama intelectual que envolveu os gestores da fé, destacando:

a relação entre a intelectualidade não sacerdotal – ou seja, além da monástica, em particular a intelectualidade laica – e a sacerdotal. E, depois, as relações dos sacerdotes intelectuais com as religiosidades, bem como a sua posição no seio das comunidades religiosas.⁸⁷

Moura, proposta que foi recusada. Por fim, Antônio Maria Moura não se tornou bispo e a questão foi encerrada com a nomeação do padre Manoel do Monte Rodrigues de Araújo. Ver: DORNAS FILHO, João; AZEVEDO, Fernando de. *O padroado e a Igreja brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938, p. 94; SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Op. cit., pp. 81-82.

⁸⁰ PASCOAL, Isaías. José Bento Leite Ferreira de Melo, padre e político: o Liberalismo moderado no extremo sul de Minas Gerais. *VARIA HISTÓRIA*, Belo Horizonte, vol. 23, nº 37: p.208-222, Jan/Jun 2007.

⁸¹ MELLO, Evaldo Cabral de (Org.). *Frei Joaquim do Amor Divino Caneca*. São Paulo: Ed. 34, 2001, pp. 11-46.

⁸² BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. *Dicionário bibliográfico brasileiro* (Vol. 2). Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1970, pp. 311-314.

⁸³ OLIVEIRA, Carlos Eduardo França de. *Construtores do Império, defensores da Província: São Paulo e Minas Gerais na formação do Estado nacional e dos poderes locais, 1823-1834*. 2014. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo/Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas. São Paulo: 2014, p. 36.

⁸⁴ CARVALHO, José Murilo de (Org.). *Bernardo Pereira de Vasconcelos*. São Paulo: 34, 1999, pp. 9-34.

⁸⁵ WEBER, Max; FILIPE, Rafael Gomes. *Sociologia das religiões e consideração intermediária*. Lisboa: Relógio D'Água, 2006, p. 163.

⁸⁶ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 35.

⁸⁷ WEBER, Max; FILIPE, Rafael Gomes. Op. cit., p. 164.

Atentando para estes acurados apontamentos, será possível aventar uma abordagem de múltiplas possibilidades no bojo das discussões atinentes à História Intelectual, que “oscila, por um lado, entre uma Sociologia, uma História e até mesmo uma biografia dos intelectuais, e por outro, entre uma análise das obras e das ideias como, por exemplo, uma possível versão da história da filosofia”.⁸⁸ Há de se considerar, portanto, a trajetória, a formação e a produção política, filosófica e intelectual dos atores elencados na reflexão que ora se intenta. Com efeito, sacerdotes e leigos forjavam múltiplas sociabilidades na dinâmica de uma esfera pública transatlântica, organizando-se coletivamente sob a ordem imperial que, em termos sócio-institucionais, legitimou-se pelas variantes da interseção entre heranças simbólicas e materiais da monarquia e do catolicismo.

Durante as duas primeiras décadas do Estado nacional independente, os atores da hierarquia político-eclesiástica no Brasil compunham um espectro de perfis intelectuais que, de acordo com a síntese de Ivan Domingues, ao longo dos primeiros séculos da *Filosofia no Brasil*, dividiram-se em duas grandes matrizes, os escolásticos e os estrangeirados.⁸⁹ Ainda no período colonial, o clérigo tornou-se uma espécie de “intelectual orgânico da Igreja”, o *Homo scolasticus*, gestado, principalmente, sob o signo da ação missionária da Companhia de Jesus. A partir da segunda metade do século XVIII e durante o Império, com a intensificação do fluxo de estudantes no mundo luso-brasileiro, sobretudo em direção à Universidade de Coimbra, o filósofo/intelectual tornou-se menos hermético e mais cosmopolita, em contato com a multifacetada Ilustração euroamericana. Embora essa tipificação seja eficiente e, para o presente trabalho, sintetize as principais matrizes filosóficas evocadas pelos indivíduos estudados, a dinâmica entre escolásticos e estrangeirados envolveu:

tanto experiências históricas bem datadas quanto o *ethos* e a conduta de indivíduos, ou melhor, os *ethi* de grupos ou de coletividades inteiras mais do que de indivíduos isolados, é preciso dizer que se está diante de um gradiente com linhas de continuidade,

⁸⁸ SILVA, Helenice Rodrigues da. A História Intelectual em questão. In: LOPES, Marcos Antônio (Org.). Op. cit., p. 16.

⁸⁹ O autor definiu cinco “modelos ou tipos intelectuais”: o “clérigo colonial”, “*Homo scolasticus*” em terminologia derivada do “*Homo academicus*” de Pierre Bourdieu e “intelectual orgânico da Igreja” sob a perspectiva de Antônio Gramsci; o “estrangeirado”, já formado na tradição bacharelesca e ilustrada, cujas origens remontavam à Universidade de Coimbra, com ampliação e nacionalização dos quadros a partir das Escolas de Direito de Recife e São Paulo; o “intelectual público engajado nas causas nacionais”, formado a partir da década de 1930, na dinâmica de consolidação das Universidades no Brasil; o “*scholar*” ou “*erudito*”, que surgiu após a primeira vaga de superação do déficit institucional e no bojo da implantação dos sistemas de pós-graduação a partir da década de 1960; por fim, o “intelectual cosmopolita globalizado”, superando o apego quase unilateral às referências internacionais do “estrangeirado” e as restrições da agenda nacional e local do intelectual público. Ver: DOMINGUES, Ivan. *Filosofia no Brasil: legados e perspectivas*. São Paulo: Editora Unesp, 2017, pp. 10-13 e 39-42.

e não exatamente de cisões e descontinuidades definitivas, podendo haver pontes sobre os *gaps* e vazios entre as extremidades.⁹⁰

Formados entre a tradição Escolástica e a Ilustração estrangeirada, os dois atores centrais para esta pesquisa e seus interlocutores, regalistas e romanizados, formularam proposições e oposições, atinentes ao Estado nacional independente, sob a ótica das questões religiosas. Estas, ao fim e ao cabo, eram centrais à dinâmica institucional e constitucional da nova nação americana, à construção das sociabilidades políticas, aos debates empreendidos na esfera pública e à dinâmica de uma sociedade em transformação. No momento de definição das diretrizes que iriam reger a complexa trama da governança imperial, os agentes da religião, e os que sobre ela debatiam e deliberavam, equilibraram-se entre a multifacetada Ilustração euroamericana e as repaginadas volições das práticas típicas do *Antigo Regime*. Ao constituir meios de sociabilidade e frentes de ação na esfera pública, regalistas e romanizados apresentariam dissensos internos, discordâncias irreconciliáveis e mesmo diálogos, em meio a uma conjuntura na qual reverberava uma compósita divisão tripartite destacada por Jonataham Israel:

a guerra de filosofia da Europa durante o Iluminismo Primitivo até 1750 nunca se confinou à esfera intelectual e nunca foi, em lugar algum, um caminho reto e de duas mãos entre os tradicionalistas e os *moderni*. Em lugar disso, a rivalidade entre a corrente principal moderada e a ala radical foi desde sempre uma parte integral do drama, da mesma forma como entre o Iluminismo moderado e a oposição conservadora.⁹¹

Não se deve desprezar a importância da formação das referidas correntes de pensamento para as divisões que iriam caracterizar as batalhas políticas na esfera pública nas primeiras décadas do século XIX. Para além dos binarismos doutrinários, e em diálogo com eles, uma “batalha triangular de ideias”⁹² foi o que caracterizou, por exemplo, a divisão entre *exaltados*, *moderados* e *caramurus*, no primeiro lustro da década de 1830. Entre o final do Primeiro Reinado e vigência das Regências Trinas, período no qual se destacou a abdicação de d. Pedro I (1822-1831), assistiu-se a uma significativa fragmentação “no interior da elite política”.⁹³ Destarte, durante as duas primeiras décadas da formação do Estado nacional brasileiro, no tocante às interseções dos campos político e religioso, houve disruptivas variações conjunturais

⁹⁰ DOMINGUES, Ivan. Op. cit., p. 42.

⁹¹ ISRAEL, Jonataham I. *Iluminismo radical: a filosofia e a construção da modernidade, 1650-1750*. São Paulo: Madras, 2009, p. 38.

⁹² *Ibidem*, p. 38.

⁹³ BASILE, Marcello. *O Império em construção: projetos de Brasil e ação política na Corte regencial*. 2004. (Tese de doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. UFRJ, Rio de Janeiro, p. 15.

e, particularmente, na constituição das tendências político-eclesiológicas. Na especificidade da transição brasileira, da Casa Grande para os Sobrados e da Senzala para os Mocambos,⁹⁴ houve preocupações compartilhadas com as do período das Luzes e da própria Revolução Francesa: “o que em última instância estava em jogo [era] o tipo de sistema de crenças que deveria prevalecer na política, na ordem social e nas instituições europeias, bem como na cultura elevada e, não menos importante, nas atitudes populares”.⁹⁵

Cumprido, portanto, salientar que o período das Luzes, situado entre os séculos XVII e XVIII, constituiu um rico manancial de referências ao século XIX, pois “assinalou o uso total e experimental da razão nos assuntos humanos. A teologia, a economia, a política, o direito e a filosofia foram profundamente afetados. A autoridade em religião e em política nunca mais deixou de ser questionada”.⁹⁶ Com base nesse amplo questionamento às antigas hierarquias e autoridades, desenvolveu-se o liberalismo “como um ponto de convergência, no século XIX, da tradição constitucionalista do pensamento europeu”.⁹⁷ Os valores liberais acabaram sendo fundamentados a partir de diferentes pontos de vista e influenciados pelos argumentos conservadores, que “penetraram o campo do liberalismo e levaram a uma reformulação dos princípios liberais durante o século XIX”.⁹⁸ Assim, no refluxo dos ataques revolucionários ao status quo do *Antigo Regime*, a fórmula do *just milieu*, de Benjamim Constant (1767-1830), consistiu em uma das principais características do liberalismo, “um centro político, a meio caminho entre o velho absolutismo e a nova democracia”.⁹⁹

No caso específico do Brasil Império, os projetos liberais, no momento da formação do Estado nacional, erigiram-se a partir de diferentes demandas. Durante o processo de emancipação, delinearam-se “duas vertentes principais do liberalismo no Brasil”.¹⁰⁰ A primeira seria a dos proprietários, para os quais o liberalismo: “Não era um instrumento de reforma

⁹⁴ Trata-se de metáforas, cujas referências foram os clássicos seminais de Gilberto Freyre que, em *Sobrados e Mocambos*, chamou a atenção para a constituição, durante o século XIX, “de uma Igreja também mais independente das oligarquias regionais e mais pura na vida dos seus padres. De uma Igreja que começou a falar mais alto e forte do que outrora pela voz dos seus bispos, até clamar, pela de D. Vital, contra os excessos do próprio Governo de Sua Majestade e não apenas contra os de irmandades e confrarias: expressão do poder dos ricos, dos letrados, dos próprios mecânicos.” Ver: FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2004; FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mocambos: Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. São Paulo: Global, 2013, p. 78.

⁹⁵ ISRAEL, Jonataham I. Op. cit., p. 38.

⁹⁶ VINCENT, Andrew. *Ideologias políticas modernas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, p. 36.

⁹⁷ Ibidem, p. 36.

⁹⁸ PEIXOTO, Antonio Carlos (org.). *O liberalismo no Brasil imperial: origens, conceitos e prática*. Rio de Janeiro: Revan, 2001, pp. 24-25.

⁹⁹ MERQUIOR, Jose Guilherme. *O liberalismo: antigo e moderno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

¹⁰⁰ PIÑEIRO, Théo Lobarinhas. Os projetos liberais no Brasil Império. *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, Rio de Janeiro: vol. 2 no.4, pp. 130-152, maio-agosto 2010, p. 134.

social, mas de eliminação da subordinação a Portugal.”¹⁰¹ A segunda seria a dos “setores desvinculados da propriedade”, para os quais “a luta contra a metrópole era também a eliminação das barreiras sociais, a possibilidade da igualdade econômica – com garantia de acesso à propriedade – o que implicava profunda alteração da estrutura social.”¹⁰² Se para estes distintos modelos liberais foram centrais questões como a oposição ao jugo metropolitano, os limites ao poder do imperador, a intensidade e o modelo da centralização jurídica política e administrativa,¹⁰³ o lócus da soberania¹⁰⁴ e, no limite, até mesmo o problema da escravidão e do sufrágio universal,¹⁰⁵ não menos importante foi o papel da religião nas variadas formas através das quais os valores do liberalismo tiveram recepção, apropriação e reprodução no referido contexto.

As divisões no interior do clero, bem como seus alinhamentos políticos, contribuiriam para dar cores aos projetos liberais que se delineavam. Dos últimos anos do primeiro reinado até a regência de Diogo Feijó, com a formação de uma frente regalista e liberal, as questões relativas ao poder do clero na sociedade e a oposição ao clero regular estiveram entre os pontos mais polêmicos no que dizia respeito ao distanciamento das instituições típicas do *Antigo Regime*. Tal ofensiva, coincidente com o período da *ação* nos dizeres de Justiniano José da Rocha,¹⁰⁶ foi caracterizada por Oscar Lustosa como uma tentativa de “libertar a sociedade e o Estado de toda e qualquer *influência clerical*”.¹⁰⁷ Mesmo se considerada um tanto quanto hiperbólica a afirmação de Lustosa, as ofensivas contra as instituições eclesiásticas não constituíram exceção e apareceram na Câmara e na imprensa. Em 1831, o periódico *Aurora Fluminense* traria um requerimento da Comissão Eclesiástica da Câmara, cuja proposta tinha por objetivo “tornar útil à Província de Minas Gerais um Seminário que existe na cidade de Mariana”.¹⁰⁸ O documento, assinado por Feijó, Antônio Maria Moura e José Bento Ferreira de Melo, buscava informações sobre o referido seminário:

1º A cópia dos estatutos porque se rege aquele seminário.

2º O inventário dos bens, que constituem seu patrimônio, com declaração de seus rendimentos, e os títulos legítimos de sua aquisição.

¹⁰¹ PIÑEIRO, Théo Lobarinhas. Op. cit., p. 134.

¹⁰² Ibidem, p. 134.

¹⁰³ FERREIRA, Gabriela Nunes. Op. cit., pp. 23-49.

¹⁰⁴ MOREL, Marco. Op. cit., pp. 99-147.

¹⁰⁵ BASILE, Marcelo. Op. cit., pp. 168-172.

¹⁰⁶ ROCHA, Justiniano José da. *Ação; Reação; Transação*. Duas palavras acerca da atualidade política no Brasil. In: MAGALHÃES JR., R. *Três panfletários do segundo reinado*. São Paulo: Nacional, 1956, p. 163.

¹⁰⁷ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Política e Igreja: o partido católico no Brasil, mito ou realidade?* São Paulo: Edições Paulinas, 1982, p.26. (Grifos do autor).

¹⁰⁸ *A Aurora Fluminense*, nº 449, 27/06/1831.

3º Que o mesmo bispo informe como a administração daquele Seminário passou a ser privativa de sua autoridade.

4º Que informe igualmente qual o numero de seminaristas, que ordinariamente costuma ter aquele seminário, quanto paga cada um de pensão anual para o mesmo, e assim mais quanto se exige deles a título de matrículas e outras despesas.¹⁰⁹

Ao exigir detalhes sobre as finanças, o patrimônio e a situação legal do seminário de Mariana,¹¹⁰ questionava-se a própria autoridade do bispo D. Frei José da Santíssima Trindade (1762-1835), que em 1829 expulsara o padre liberal Antônio José Ribeiro Bhering do referido seminário.¹¹¹ D. José sofreria com perseguições de Bhering e dos liberais da Província de Minas Gerais, dentre os quais estariam também, além do já citado José Bento Ferreira de Melo, os padres José Antônio Marinho e José Custódio Dias.¹¹² Assim, a pressão exercida pela Comissão Eclesiástica revelava-se imbuída do espírito anticongregacionista, mas também estava imersa na conjuntura política de afirmação do próprio grupo político *moderado* e dos sacerdotes regalistas nele abrigados.

Essa verve que caracterizou os liberais, leigos ou clérigos, não foi um fenômeno exclusivo do conturbado período regencial brasileiro. O próprio *Correio Oficial* de 1834 trazia o longo projeto de decreto para a extinção das ordens religiosas em Portugal. O texto, de autoria de Joaquim Antônio de Aguiar (1792-1884), alcunhado “Mata-Frades” e Ministro da Justiça do então D. Pedro IV, afirmava que “a existência das Ordens Religiosas não combinam com as máximas de uma sã política”, sendo:

duplamente prejudiciais à população: como celibatário deixam grande vazio nas populações; como corpos de mão morta, absorvendo enormes propriedades, que não se tornam mais a alienar, fazem com que o número considerável de indivíduos não possam ter um palmo de terra, e por conseguinte se condene também a um celibato necessário.¹¹³

A extinção das Ordens Religiosas em Portugal ocorreu justamente no momento em que Manuel Clemente caracterizou como um “cisma”, entre 1832 e 1841: “Desta ruptura brutal com o passado eclesial português nasceria um ‘cisma’ que, embora nunca tenha sido formalmente

¹⁰⁹ *A Aurora Fluminense*, nº 449, 27/06/1831.

¹¹⁰ O Seminário de Mariana foi centro de crises e conflitos desde os bispados que sucederam sua fundação em 1750, sendo o período de Dom Frei José um dos mais conturbados do século XIX. Ver: ALMEIDA, Gabriela Berthou de. Jogos de poder: disputas em torno da administração do Seminário de Mariana, 1829-1835. *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*. Natal: 2013, pp. 2-3.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 4.

¹¹² SILVA, Wlamir. *Liberais e povo: a construção da hegemonia liberal-moderada na província de Minas Gerais (1830-1834)*. São Paulo: Hucitec, 2009, pp. 110-114.

¹¹³ *Correio Oficial*, nº 46, 26/08/1834.

declarado, dividiu na prática os nossos católicos”.¹¹⁴ Não só em Portugal, mas na conturbada França da década de 1830, a oposição ao poder romano e aos seus representantes tomava conta da esfera pública: “Desde 1793, Paris não era palco de uma tal explosão contra a cruz e a auriflama”.¹¹⁵ Ao que parece, a onda liberal e nacionalista, que caracterizou a Europa a partir da queda de Carlos X, guardava uma característica marcante da *Era das Revoluções*: “A tendência geral do período de 1789 a 1848 foi, portanto, uma enfática secularização”.¹¹⁶ O ataque às instituições da Santa Sé foi, desta maneira, uma tendência de amplo alcance geopolítico, pois os “mosteiros foram dissolvidos e sua propriedade vendida de Nápoles à Nicarágua”.¹¹⁷ O Brasil não ficaria imune a essa onda de contestação liberal, que teria sua maré mais alta nos anos subsequentes à Independência a partir da ação do clero regalista liderado por Feijó.

Diante da ofensiva anticongregacionista apontada por Hobsbawm, os defensores da manutenção da ortodoxia romana, sintetizada nos privilégios e obrigações da rígida hierarquia do clero, não permaneceriam passivos, sobretudo após a queda de Napoleão Bonaparte e a Restauração monárquica empreendida pela Santa Aliança. Já em 1832, no refluxo das Revoluções de 1830, o papa Gregório XVI (1831-1846) publicaria a encíclica *Mirari Vos*, condenando os excessos do “indiferentismo” e das liberdades que ameaçavam os valores do catolicismo.¹¹⁸ No Brasil, a partir da segunda metade da década de 1830, Romualdo Seixas e o Visconde de Cairu (1756-1835)¹¹⁹ estariam entre os “que prepararam o terreno para a reforma ultramontana”.¹²⁰ Tal iniciativa tomaria força *pari passu* ao Regresso *conservador*, que consistiu em um importante movimento para a percepção do contra ataque aos ventos mais exaltados do liberalismo no Brasil. Cumpre salientar que esse combate foi crucial para que

¹¹⁴ CLEMENTE, Manuel. *Igreja e Sociedade Portuguesa – Do Liberalismo à República*. Porto: Assírio & Alvim, 2012, p. 52.

¹¹⁵ WINOCK, Michel. Op. cit., p. 174.

¹¹⁶ HOBBSAWM, E. J. *The Age of Revolution, 1789-1848*. New York: Vintage Books, 1996, p. 222. (Tradução nossa).

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 222. (Tradução nossa).

¹¹⁸ WINOCK, Michel. Op. cit., pp. 182-186.

¹¹⁹ José da Silva Lisboa, o Visconde de Cairu, nasceu em Salvador em 1756. Filho de um arquiteto português, frequentou a Universidade de Coimbra, destacando-se no estudo do grego e do hebraico e obtendo o bacharelado em Direito Canônico e Filosofia. Lecionou na Bahia, além de exercer funções nos quadros da administração régia. Leitor de Adam Smith, Silva Lisboa foi pioneiro na introdução dos princípios da economia clássica no contexto luso-brasileiro, publicando em 1804 sua obra *Princípios de Economia Política*. Pugnando pela adesão ao liberalismo econômico no território luso-brasileiro, destacou-se como um dos idealizadores da abertura dos portos brasileiros. Entretanto, a defesa desse liberalismo econômico nas duas primeiras décadas do século XIX não implicou em um posicionamento de vanguarda no que se referia aos costumes religiosos e à política. Em 1828, o Visconde de Cairu escreveria uma obra defendendo a tese do celibato clerical, em resposta a Diogo Antônio Feijó. Ver: ROCHA, Antônio Penalves (Org.). *Visconde de Cairu (1756-1835)*. São Paulo: Ed. 34, 2001, pp. 9-24.

¹²⁰ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Op. cit., p. 30.

fossem afastados do cenário político os elementos de certa tendência mais radical, incluindo Feijó e seu círculo regalista e liberal.

O Regresso *conservador* teve sua origem ligada à fragmentação do heteróclito grupo *liberal moderado*.¹²¹ Passou a ser frequente o apelo aos liberais doutrinários da Restauração francesa,¹²² dentre eles Benjamim Constant (1767-1830) e François Guizot (1787-1874), além dos filósofos de tradição inglesa, caso de Thomas Hobbes (1588-1689) e Jeremy Bentham (1748-1832).¹²³ Tais autores, ao fim e ao cabo, colaboravam para fundamentar um apelo ao caráter restritivo das leis, com vistas à restauração da ordem, em meio ao “caos” político que se instaurara. O principal articulador do Regresso foi o político mineiro por Bernardo Pereira de Vasconcelos, que, no parlamento e na imprensa, empreendeu dura campanha de ataque a Diogo Antônio Feijó, contando com o auxílio de Romualdo Seixas.¹²⁴ A aproximação entre Vasconcelos e D. Romualdo teve como um de seus projetos a ideia de elevar a irmã do futuro Pedro II, d. Januária, à regência do Império, campanha que ocorreu durante o tempo em que o padre de Itu esteve à frente do governo regencial.¹²⁵

Na esteira dessas reflexões, ressalta-se que o debate sobre política e religião não ficou circunscrito aos grupos formados no interior do clero, tampouco às alianças políticas tecidas a partir destes e em seu entorno. Foi justamente durante o Regresso que se intentou a “cruzada moralizadora com caráter religioso de nossos primeiros românticos”.¹²⁶ Tal perspectiva foi elaborada em um momento efervescente, caracterizado, no Brasil e na Europa, pela “retomada dos valores religiosos, entendidos (...) como meio de estabilização social e condição para um governo livre”.¹²⁷ Essa retomada dos valores religiosos, coetânea ao Regresso *conservador*, acabou por sintetizar uma oposição ao radicalismo revolucionário de 1789, cuja chama fora reavivada nas jornadas europeias de 1830 e em algumas revoltas do período regencial

¹²¹ SILVA, Wlamir. Ser ou não ser liberal, eis a questão: a cisão da moderação mineira no contexto do Regresso (1834-1837). *Anais eletrônicos XVI encontro regional de história ANPUH-MG*. Belo Horizonte, 2008, pp. 1-8.

¹²² Os doutrinários não deixariam de abordar a religião em suas obras, sendo, aliás, importantes referências no sentido de uma apropriação liberal da religião, de um “sacerdócio moral”, de uma secularização espiritualizada. Ver: BARROSO, Marco Antônio. Benjamin Constant de Rebecque, Schleiermacher e a epistemologia da experiência religiosa. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v.7, n.1, p.33-44, 2010, pp. 34-37. BÉNICHOU, Paul. *El tiempo de los profetas: Doctrinas de La época romántica*. Mexico, CEHILA/ Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 15-70; FERRETTI, Danilo José Zioni. Gonçalves de Magalhães e o sacerdócio moral do poeta romântico em tempos de guerra civil. *Almanack*, v. 02, p. 66-86, 2011, p. 82.

¹²³ MATTOS, Ilmar Rohloff de. Op. cit., pp. 158-160.

¹²⁴ CASTRO, Paulo Pereira de. A experiência Republicana, 1831-1840. In: HOLANDA, Sergio Buarque de (dir.) e CAMPOS, Pedro Moacyr (assist.). *História Geral da Civilização Brasileira*, t. II, *O Brasil Monárquico*, v. 2, *Dispersão e Unidade*. 5ª ed., São Paulo: Difel, 1985, pp. 44-45.

¹²⁵ LIMA OLIVEIRA, G. A. de. Op. cit., pp. 152 e segs.

¹²⁶ FERRETTI, Danilo José Zioni. Op. cit., p. 68.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 78.

brasileiro.¹²⁸ Em meio à retomada da moral religiosa cristã, deram-se a rearticulação das representações sacras do poder real e a retomada do peso simbólico e moral da tradição católica e monárquica, reafirmada na sagração de d. Pedro II, presidida por D. Romualdo Seixas.¹²⁹

A *reação* que se intensificaria no Brasil a partir do final das Regências não era, portanto, um fenômeno exclusivo daquele Estado nacional monárquico em formação. Tal movimento se caracterizou pelo diálogo constante com a dinâmica de uma esfera pública euroamericana, a qual envolvia diferentes matrizes intelectuais e tradições políticas, que tiveram nos clérigos e agentes do catolicismo referências fundamentais. Múltiplas foram as maneiras de tratar as tensões entre os universos valorativos da política e da religião, formando-se um multifacetado quadro de sociabilidades diretamente relacionado à construção dos projetos de poder em disputa no interior dos Estados nacionais. Portanto, mais do que transportar contextos e filiações intelectuais, cumpre atentar para as recepções e apropriações que os agentes e grupos destacados empreenderam com relação às referências do passado, à realidade do presente e aos anseios do futuro.

Explanadas as linhas argumentativas gerais que lançarão luz sobre a presente reflexão, faz-se necessário apresentar, ainda que de modo sucinto, a estrutura de capítulos partir da qual será dividida a tese que ora se apresenta.

No *capítulo 1, Entre o Antigo Regime e a Revolução: a nacionalização da religião e a sacralização do Estado nacional*, serão esboçadas as principais tensões e mudanças que ocorreram no tocante às relações entre Igreja e Estado, política e religião, no contexto pós-revolucionário na Europa e na América. Atentando-se para a oposição de Feijó e o apoio de Romualdo Seixas às Cortes de Lisboa, a ação do clero e dos porta-vozes do catolicismo, na formação do Estado nacional brasileiro, revelar-se-á no diálogo com a dinâmica transatlântica. A análise da complexidade dessa esfera pública e suas sociabilidades políticas será aprofundada a partir da referência ao processo de Independência e à subsequente consolidação da Carta de 1824.

Diante da intrínseca relação entre a ação dos referidos sacerdotes e a demarcação das tendências por eles representadas no interior do clero brasileiro, será de importância fundamental a análise de sua produção intelectual, política, filosófica e, no limite, doutrinária. O *capítulo 2, Diogo Antônio Feijó: jansenismo, ilustração e disciplina eclesiástica*, buscará

¹²⁸ PAULA, Alexandre Marciano de. *O regresso em Minas Gerais: “Déspotas e republicanos” na imprensa mineira (1837-1840)*. 2013. 162 f. Dissertação (Mestrado) – UFSJ/DECIS. São João del-Rei: 2013, pp. 91-95.

¹²⁹ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 71-91.

algumas referências que foram centrais para o pensamento regalista e liberal de Feijó. Os primeiros anos de sua formação em Itu, no círculo dos padres do Patrocínio, servirão de base para se identificarem diretrizes que guiavam a visão de mundo e a ação de Diogo Antônio Feijó, com destaque para os autores da Ilustração e para os movimentos católicos de questionamento à autoridade papal. Os escritos na imprensa, as falas no parlamento e os *Cadernos de Filosofia* estarão entre as principais fontes para um esforço mais acurado de compreensão dos posicionamentos do padre regente sobre os polêmicos pontos do reformismo que capitaneava. O celibato, o dízimo, a administração financeira da Igreja, a presença das ordens religiosas no Brasil e a possibilidade de uma missão protestante são algumas das questões que surgirão na interseção entre referências intelectuais seculares e projetos políticos gestados no bojo do liberalismo constitucional.

O capítulo 3, **Romualdo Antônio de Seixas: padroado, regalismo e ortodoxia**, focalizará o pensamento do primaz do Brasil dentro das principais correntes de oposição às liberdades revolucionárias que caracterizaram a contrarrevolução. Atentando para a formação de d. Romualdo, na Congregação do Oratório de Lisboa, bem como para sua ação de sacerdote e homem de Estado, buscar-se-á um aprofundamento na percepção do apelo à natureza de poder típica do *Antigo Regime* para legitimar o lócus da soberania na figura sacralizada do monarca. Para uma percepção mais nítida do espectro de valores defendidos por d. Romualdo, serão importantes fontes variadas, a exemplo das *Memórias do Marquês de Santa Cruz*, dos diálogos, sermões, panfletos e dos discursos no parlamento. A partir desses diferentes lugares de fala, surgirão os liames entre a ação política no interior das instituições e o apelo a distintas tradições intelectuais.

Para a ampliação de uma análise, à primeira vista, mais centrada nos indivíduos, nos seus lugares de formação e em suas referências políticas e filosóficas, será enfatizado o protagonismo exercido por Feijó e D. Romualdo no interior de dois grupos políticos específicos, a saber, *moderados* e *regressistas*. Para tanto, os debates travados na imprensa serão as fontes privilegiadas. No capítulo 4, **Os regalistas liberais e a moderação**, o foco central recairá sobre o periódico *Aurora Fluminense*, mapeando os debates em torno do exercício das competências eclesiásticas por parte do Estado brasileiro e da Santa Sé e também os principais argumentos evocados para a legitimação de um posicionamento no qual convergiam as pautas do liberalismo constitucional com uma percepção regalista do contrato Estado-Igreja. A ideia de secularização surgirá, em grande parte, fundamentada pelo clero regalista e liberal, lócus de importantes lideranças do heteróclito grupo liberal *moderado*. A afirmação da hegemonia

moderada passava pela afirmação da soberania do Estado sobre as questões religiosas, tocando em delicadas questões institucionais e, no limite, doutrinárias. Essa perspectiva de nacionalização emanava da pena de Evaristo da Veiga, capitaneada por Feijó, José Bento Ferreira Leite de Melo, José Antônio Marinho e outros. Tais autores também aparecerão na análise, que buscará esboçar sociabilidades políticas, além de produção, apropriação e circulação de ideias no âmbito da esfera pública.

No *capítulo 5, Regressistas e romanizados: reação e restauração*, o percurso da reflexão será traçado a partir da campanha do grupo *regressista* contra Diogo Antônio Feijó. Evocavam-se as rusgas do regente com a Santa Sé e também suas opiniões de verve regalista como a personificação de um espírito anárquico e revolucionário. O *Sete de Abril*, de Bernardo Pereira de Vasconcelos, será o periódico de maior ênfase, sobretudo, por ter dado espaço às demandas de D. Romualdo Seixas e sua defesa de uma soberania que resgatava a importância do monarca constitucional, sob o manto de um catolicismo restaurado e expurgado das abomináveis radicalidades do reformismo regalista de Feijó. Portanto, a defesa do Regresso e da contenção das demandas revolucionárias passava pelo resgate e reformulação do cariz sagrado da monarquia. Assim, o Regresso conservador apropriou-se das vertentes políticas que tenderam a afirmar a importância do catolicismo romano. Mais do que a questão do espírito e das consciências, e em diálogo com essas representações, a tendência ortodoxa, romana e tridentina, reforçava o próprio projeto político e institucional dos *regressistas*, trazendo para seu seio a influência de uma Igreja que reagia aos espíritos considerados revolucionários. Entre o trono, o altar e a constituição, eram construídas as identidades políticas e esboçados os projetos de poder para o Estado nacional brasileiro. Tal complexidade exigirá, por fim, uma análise da realidade que busque o diálogo entre uma história intelectual do político e uma sociologia política dos intelectuais.

Em seguida, a tese trará sua **Conclusão**. Por fim, serão apresentadas as fontes documentais e as referências bibliográficas.

Capítulo 1

ENTRE O ANTIGO REGIME E A REVOLUÇÃO: A NACIONALIZAÇÃO DA RELIGIÃO E A SACRALIZAÇÃO DO ESTADO NACIONAL

Imersa nas estruturas do Padroado e nas práticas regalistas, a relação entre a Igreja e os Estados nacionais católicos do Ocidente euroamericano, após a Revolução Francesa, manteve os ares de evidente complexidade. Nesse cenário de tensão e síntese, ganhou força o avanço de um processo de secularização dos espíritos e consciências, permeado por “limiões de laicização”,¹ já esboçado pela afirmação das prerrogativas do poder temporal sob os auspícios do absolutismo monárquico, cujo regalismo fora uma das expressões mais evidentes. Sobre os referidos processos de secularização e laicização, Fernando Catroga destacou sua intrínseca relação, ao mesmo tempo em que ponderou suas diferenças. Nas “sociedades modernas ocidentalizadas”, a secularização seria a perda de protagonismo da “religião institucionalizada (...) na produção e na reprodução do elo social e na atribuição de sentido. O que se não implicou o desaparecimento do sagrado, provocou uma maior eufemização das fronteiras entre o religioso e o não-religioso.”² Já a laicização “consistiu na libertação do Estado dos seus nexos com as Igrejas e confissões religiosas, a fim de ser possível instituir, mediante um sistema de ensino obrigatório, gratuito e laico, uma orientação comum a todo o *lâos*, ou melhor, a toda a cidade.”³

No alvorecer do século XIX, o poderio material e simbólico da Igreja católica encontrava-se deveras abalado pelo ímpeto secular, porém, seus porta-vozes mostraram-se resistentes aos imperativos de laicização que, por vezes, sustentavam-se a partir da referência aos valores mais radicais da Ilustração. Assim, a estruturação institucional e constitucional dos Estados nacionais pós-revolucionários não prescindiu da sua “fusão e osmose” com a estrutura

¹ O termo foi utilizado por Jean Baubérot e Séverine Mathieu, em análise sobre o caso francês, para delimitar os primeiros impulsos de laicização, caracterizados por certa fragmentação institucional e autonomização das esferas educacional, médica, jurídica e política, além do reconhecimento de outros cultos religiosos. No caso do Brasil, o espírito secular que caracterizou o projeto regalista e liberal não chegou a questionar integralmente a religião oficial do Estado e a importância social, política, jurídica e institucional do catolicismo, embora tenha engendrado a defesa do casamento civil e, por conseguinte, a maior tolerância com relação a outros cultos. Mesmo na França, a consolidação de um Estado laico foi um processo longo, com “avanços” e “recuos”, que perpassou todo o século XIX e estendeu-se até o início do século XX. Ver: BAUBÉROT, Jean; MATHIEU, Séverine. *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France (1800-1914)*. Paris: Seuil, 2002, pp. 142-143.

² CATROGA, Fernando. *Entre deuses e Césares: secularização, laicidade e religião Civil: uma perspectiva histórica*. Coimbra: Edições Almedina, 2010, p. 62.

³ Em suma, para Catroga, “se toda a laicidade é uma secularização, nem toda a secularização é (ou foi) uma laicidade e, sobretudo, um laicismo.” O autor distinguiu laicidade, “neutralidade” ou “indiferença” com relação aos valores religiosos, de laicismo, homogeneização da “mundividência” protagonizada por um “Estado-pedagogo” ou “Estado-reitor”. Ver: CATROGA, Fernando. Op. cit., pp. 273, 301-303. (Grifos do autor).

da Igreja.⁴ A teocracia religiosa típica do *Antigo Regime*, é verdade, incomodava os pensadores e políticos liberais, sendo o mesmo válido para certo republicanismo democrático. Encontrar o *justo meio* como princípio norteador da política e da razão de Estado passava também por enfrentar o problema religioso, situando os temas sagrados em posição de afastamento em relação ao espírito tridentino de certos setores da Igreja e, ao mesmo tempo, também em relação ao espectro do ateísmo, ventilado pelos herdeiros das vertentes ilustradas mais radicais. Portanto, os valores da espiritualidade católica na esfera pública foram centrais para o cultivo de um espírito secular que se deu em constante diálogo com as tradições religiosas vigentes, mas também redundou, sobretudo na França, em ofensivas de laicização de algumas práticas institucionais.

No clássico *O Antigo Regime e a Revolução*, Alexis de Tocqueville assinalou o aspecto religioso da Revolução Francesa, “uma revolução política que operou à maneira e em certo sentido assumiu o aspecto de uma revolução religiosa”.⁵ Para Tocqueville, a difusão dos ideais revolucionários ocorrera a partir da “pregação”, da “propaganda” e do “proselitismo”, em um processo que “considerou o cidadão de um modo abstrato, apartado de todas as sociedades particulares, assim como as religiões consideram o homem em geral, independentemente do país e da época”.⁶ Em sentido próximo ao do pensador francês, Benedict Anderson ponderou sobre o contexto europeu: “O marxismo e o liberalismo não se importam muito com a morte e a imortalidade. Se o imaginário nacionalista se importa tanto com elas, isso sugere sua grande afinidade com os imaginários religiosos.”⁷ Com efeito, as rupturas e redefinições de certa percepção sacralizada do universo político representaram uma importante nuance do processo de formação das “comunidades políticas imaginadas”. Contudo, ao analisar a dinâmica política das primeiras décadas do século XIX, contrariando em algum sentido o postulado de Anderson, pode-se dizer que o próprio liberalismo, um movimento abarcado por práticas institucionais e teorias políticas, teve no papel da religião e da Igreja um grande campo de interesse:

Os dilemas da filosofia liberal decorrem de sua difícil posição entre duas tradições consagradas. Em um polo, a Igreja e a ingerência teocrática na sociedade; em outro, os filósofos da objetividade, e o perigo da desumanização em seu ensinamento. O liberalismo devia necessariamente buscar seu caminho fora destas duas influências e

⁴ HAUPT, Heinz-Gerherd. *Religião e nação na Europa no século XIX: algumas notas comparativas. Estudos Avançados*, São Paulo, v. 22, n. 62, p. 77-94. 2008, p. 79. Disponível em: <http://www.scielo.br>. Acesso em 17/04/2018.

⁵ TOCQUEVILLE, Alexis de; MAYER, J. P. *O antigo regime e a revolução*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 14.

⁶ *Ibidem*, p. 14-15.

⁷ ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 36.

contra elas. Porém, para rechaçar de vez as duas doutrinas, a filosofia liberal, em certo sentido, admitiu ambas.⁸

Os esforços para superar o dilema do liberalismo diante da religião, tanto em sua dimensão filosófica quanto no sentido de seu uso político, ocorreram em múltiplos espaços, envolvendo indivíduos, grupos e instituições, em suas redes de interdependência e sociabilidade. De um modo geral, dois movimentos distintos, porém complementares, nortearam os debates travados na esfera pública. O imperativo pela nacionalização da religião significou uma sistemática ação dos representantes dos Estados nacionais em (trans) formação no sentido de ampliar seu alcance sobre as questões correlatas às competências eclesiásticas, a exemplo dos debates sobre a administração das ordens e de seus recursos. Ao mesmo tempo, e com distintas apropriações por parte de diferentes setores políticos, intelectuais e religiosos, assistiu-se à sacralização do Estado nacional, processo no qual o vocabulário político empregado louvava as novas demandas liberais, criando um universo valorativo que buscava deslocar do rei para a Constituição as prerrogativas sacrais e imaculadas.⁹

Cumprido destacar que os esforços pela sustentação do arranjo de poder entre o século e a Eclésia e pela sacralização do discurso e das práticas políticas também serviu àqueles que buscavam mitigar os avanços mais incisivos em direção a uma agenda política secular. Nesse sentido, os setores que se opunham ao reformismo regalista destacaram a importância do catolicismo em sua dimensão ortodoxa e romanizada, marca civilizacional do Estado nacional em formação e sustentáculo simbólico e moral da monarquia constitucional brasileira. Assim, conforme os arranjos políticos estabelecidos e as matrizes teóricas mais fortes no interior dos grupos detentores de maior capilaridade política e institucional, as perspectivas de nacionalização da religião e de sacralização do Estado nacional. As novas demandas constitucionais e liberais legitimaram-se em uma relação dialética com as variantes do catolicismo luso-brasileiro, enraizadas social e politicamente desde os tempos coloniais. A formação do Estado nacional independente engendrava, em sua composição, a herança do catolicismo luso-brasileiro colonial. Os novos tempos estavam repletos de antigos valores repaginados, a contemporaneidade constituía-se no decurso de apropriações seletivas da “não-contemporaneidade”.¹⁰

⁸ BÉNICHOU, Paul. Op. cit., pp. 31-32. (tradução nossa).

⁹ HAUPT, Heinz-Gerhard. Op. cit.

¹⁰ BLOCH, Ernst. *Héritage de ce temps*. Paris: Payot, 1978, p. 8.

1.1 Igreja e Estados nacionais em Europa e América: Revolução, contrarrevolução e Independência

Nos anos subseqüentes à onda revolucionária na França, os agentes do catolicismo buscaram redefinir suas prioridades e sua ação ao “reinvestir o espaço público e se reapropriar das prerrogativas que a Revolução havia destruído”.¹¹ A crítica à Revolução já havia ganhado corpo nos escritos de Edmund Burke (1709-1797), com suas *Reflexões* publicadas ainda em 1790.¹² No entanto, a última década do século XVIII significou a afirmação da liberdade e o auge da supremacia dos poderes temporais sobre a Eclésia. Tal supremacia foi diretamente influenciada pela “dessacralização” que marcou a Ilustração e pela “transferência de sacralidade” empreendida durante a Revolução.¹³ Nesse contexto, a Constituição Civil do Clero (1790) seria a expressão de um *galicanismo* mais acentuado que o do Antigo Regime francês, e o limite da sacralização da esfera civil se daria a partir de um culto no qual a Razão, o Ser Supremo, monopolizaria o lócus sagrado.¹⁴ Já em 1801, a concordata entre Napoleão (no poder entre 1799-1815) e o papa Pio VII (1800-1823), estabeleceu que a Igreja fosse “aparelho de Estado”,¹⁵ marcando “a vitória religiosa do catolicismo romano e a vitória política, social e cultural da Revolução francesa”.¹⁶ Assim, a partir do consulado, os porta-vozes do catolicismo pouco afeito ao ideal das Luzes conseguiriam, não sem resistência, algum espaço na cena pública, resgatando a oposição às demandas revolucionárias e inaugurando um século marcado, em muitos Estados nacionais euroamericanos pelo contínuo esforço de preservar a aliança entre Igreja e Estado.¹⁷

Dentre os que denunciaram os perigos da supremacia da ciência e da razão na França de Napoleão, estaria o impressor e livreiro François-Augustin Lèclere, responsável pelo periódico

¹¹ CHAPPEY, Jean-Luc. «Catholiques et sciences au début du XIXe siècle». *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* [En ligne], 87 | 2002, mis en ligne le 01 avril 2005, consulté le 17 avril 2013, p. 1. URL : <http://chrhc.revues.org/1653>. (Tradução nossa).

¹² Edmund Burke, irlandês radicado em Paris, é considerado pai do *conservadorismo* e responsável pela síntese de um pensamento contrarrevolucionário em sua obra *Reflexões sobre a Revolução na França*, na qual defendeu a monarquia constitucional inglesa e se opôs aos clamores revolucionários jacobinos. Ver: SOUZA, Jamerson Murillo Anunciação de. Edmund Burke e a gênese do conservadorismo. *Serv. Soc. Soc.*, São Paulo, n. 126, p. 360-377, maio/ago. 2016, pp. 362-374.

¹³ CHARTIER, Roger. *Origens culturais da Revolução Francesa*. São Paulo: Editora UNESP, 2009, pp. 147-170

¹⁴ BAUBÉROT, Jean; MATHIEU, Séverine. Op. cit., p. 125; VOVELLE, Michel. Op. cit., pp. 44-45.

¹⁵ CHAPPEY, Jean-Luc. Op. cit., pp. 6-8.

¹⁶ BAUBÉROT, Jean; MATHIEU, Séverine. Op. cit., p. 124. (Tradução nossa).

¹⁷ WEILL, Georges. *Historia de la idea laica en Francia en el siglo XIX*. Sevilla: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones, 2006, p. 16.

Annales philosophiques, morales et littéraires.¹⁸ Nele, publicar-se-ia, ainda em 1800, uma análise das relações entre a Espanha e a Santa Sé, na qual era ressaltada a “harmonia” entre as partes.¹⁹ Porém, uma ameaça à suposta harmonia viria das penas do diplomata francês Jean-François de Bourgoing (1748-1811).²⁰ Segundo o periódico, em sua obra *Tableau de l’Espagne Moderne*, Bourgoing combateria as “pretensões ultramontanas” de Roma, advogando a necessidade de “argumentar contra o papa e suas excomunhões” e sendo-lhe característica recorrente “excitar a inveja e a ganância financeira contra os bens eclesiásticos da Espanha, esperando que sejam deserdadas traiçoeiramente doze a vinte mil libras que a constituição civil havia alocado”.²¹ A “nefasta” influência de uma perspectiva liberal, anticongregacionista e secular, viria, deste modo, da França e dos representantes de seu Estado nacional. Urgia defender as prerrogativas ameaçadas pela Constituição Civil do Clero.

O início da Era Napoleônica apresentaria um quadro de recrudescimento da tensão entre as vozes sobreviventes do Antigo Regime e os defensores de certas prerrogativas revolucionárias. Nesse momento, publicações como *Génie du christianisme* (1802), de François-René de Chateaubriand (1768-1848), “reabilitavam, na esfera da sociedade e da civilização, a ação passada do cristianismo”.²² Não obstante a campanha pelo catolicismo no âmbito de uma intelectualidade política e religiosa, a tutela do Estado sobre os domínios simbólicos e materiais da Igreja caracterizaria os anos do Império. O poder civil reafirmaria sua legitimidade ao incentivar o desenvolvimento das ciências e impor sua autoridade perante as instituições de ensino, mantendo-as apartadas da influência eclesiástica. As investidas dos defensores de Roma na esfera pública, apesar de demarcarem a existência de uma polarização e de um campo de legitimidade em disputa, não obtiveram êxito suficiente diante do imperador, que coroou a si mesmo, em clara afronta ao papa, sacralizando sua autoridade e a de seu Estado.

¹⁸ François-Augustin Lèclere (176? –18..) protagonizou a reconquista católica na França, especializando-se na venda de livros religiosos, reunindo autores católicos em torno de si e disponibilizando seus serviços de livreiro e editor à causa do catolicismo. Ver: CHAPPEY, Jean-Luc. Op. Cit., p. 2.

¹⁹ Église d’Espagne. *Annales philosophiques, morales et littéraires ou suite des annales catholiques* (tome second). Paris, p. 193, 1800. Disponível em: http://www.europeana.eu/portal/pt/record/9200143/BibliographicResource_2000069511467.html Acesso em 08/02/2017.

²⁰ Jean-François de Bourgoing nasceu em Nevers. Estudou direito público em Estrasburgo, servindo na carreira militar e, depois, como diplomata, sob Luiz XVI, em Hamburgo e Madrid. No período do Terror (1793-1794), salvou-se das perseguições e chegou a trabalhar na área administrativa de sua terra natal. Durante o Império de Bonaparte (1801-1815), serviu em Estocolmo e Dresden. In: OLIVA, Antonio et al. *Diccionario historico ó biografia universal compendiada*. Barcelona: libreria del editor Narcoiso Oliva, 1831, pp. 57-58. Disponível em: <https://books.google.es/books?pg=PA60&dq=diccionario&id=nCIIAAAQAAJ&hl=es#v=onepage&q&f=false> Acesso em 30/01/2017. (Grifos do autor).

²¹ Église d’Espagne. *Annales philosophiques, morales et littéraires ou suite des annales catholiques* (tome second). (grifos do autor) Paris, p. 196.

²² BÉNICHOU, Paul. Op. cit., p. 99. (Tradução nossa).

Tal quadro passaria a sofrer uma modificação a partir da queda do Império napoleônico e da subsequente Restauração monárquica empreendida pelos muitos inimigos do general Bonaparte.

O Congresso de Viena (1814-1815), em resposta às rupturas e redefinições das identidades políticas causadas pelas Guerras Napoleônicas (1803-1815), combateu alguns princípios liberais e os nacionalismos, que pareciam surgir e agravar ainda mais a instabilidade instaurada.²³ Em 1815, a assinatura do Tratado da Santa Aliança evocava o peso da religião no contrato entre a maioria das monarquias europeias, no sentido de conferir legitimidade ao documento. No ano de 1819, na França, onde a Constituição de 1814 havia reforçado a aliança entre o Trono e o Altar, Joseph de Maistre publicaria sua obra *Du pape*, dando “beneplácito ao pensamento teocrático e ao *ultramontanismo*, isto é, a submissão à autoridade do Papa e o primado da Igreja romana”.²⁴ Quanto ao próprio núcleo da Santa Sé, fora da Santa Aliança, ainda afetado pelo dano dos desmandos napoleônicos e por três sucessões papais em menos de dez anos (1823-1831), o protagonismo no combate aos anseios liberais seria intensificado imediatamente após os levantes de 1830, sob o papado de Gregório XVI (1831-1846). Em 1832, a encíclica *Mirari Vos* condenaria a liberdade de consciência, a liberdade de imprensa e as vozes que se erguiam contra o Padroado, em especial a de Lamennais e seu periódico *L’Avenir*:

condenamos veementemente a detestável insolência daqueles que, inflamados pela insana e desenfreada busca de uma liberdade sem restrições, são totalmente voltados à manipulação, na verdade, para arrancar qualquer direito do Principado, para em seguida levar aos povos, sob a cor da liberdade, a mais dura servidão.²⁵

Apesar de não citar nominalmente Lamennais, a encíclica *Mirari Vos* foi apresentada no calor das contendas envolvendo o referido filósofo e a Santa Sé. As condenações do Sumo Pontífice atacavam diretamente as pretensões de separação entre os poderes civil e eclesiástico, uma das mais caras pretensões daquele que passaria de ultracatólico a defensor de uma secularização espiritualizada, fundamentada “no desejo de reconciliar Deus e a liberdade”.²⁶ Verdadeiro libelo acusatório contra as ameaças seculares aos valores religiosos e políticos do catolicismo, o documento de Gregório XVI atentaria ainda para problemas no interior da

²³ HOBBSAWN, Eric. Op. cit., p. 100. (Tradução nossa).

²⁴ WINOCK, Michel. Op. cit., p. 63.

²⁵ GREGÓRIO XVI. *Mirari vos*. 15/08/1832, p.8. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/encyclica-mirari-vos-15-augusti-1832.html> Consultado em 07/02/2017. (Tradução nossa).

²⁶ WINOCK, Michel. Op. cit., p. 186.

própria Igreja, caso da “imunda conspiração contra o celibato clerical”.²⁷ Um ano depois, em 1833, começariam as rugas entre o Papa e o Estado brasileiro sobre a indicação de Maria Moura para o bispado do Rio de Janeiro. Essas brigas se intensificariam durante a regência de Feijó (1835-1837) que, como já salientado, advogava arduamente pelo fim do impedimento ao matrimônio para os clérigos.

Essas transformações no cenário político e religioso pós-revolucionário foram sentidas de maneira profunda na América Latina, tendo influenciado as nações que se formavam em diálogo e tensão com as outroras metrópoles católicas, suas heranças e movimentações políticas. Nos antigos domínios espanhóis, o impacto do republicanismo acabou por acentuar as clivagens entre a Igreja e os Estados, resultando em uma relação “fortemente marcada pelo conflito político em torno do Padroado e pelo conflito social em torno das leis secularizantes”.²⁸ A nova perspectiva liberal traria um questionamento ao poder da Sé romana, em uma conjuntura marcada pela recorrente vacância de dioceses, situação em que “a posição intelectual da Igreja foi abalada. As mesmas pessoas de razão que repudiaram a monarquia absolutista também contestaram a religião revelada, ou pelo menos pareceram fazê-lo”.²⁹ Ademais, dentre os mais aguerridos defensores das demandas do nacionalismo e do liberalismo, estariam os membros do clero, sobretudo do baixo clero secular, o qual enfrentou resistência da alta hierarquia eclesiástica representada pelos bispos alinhados ao ideal realista da coroa espanhola.³⁰

A perspectiva secular, com forte apelo ao monopólio das competências eclesiásticas pelo poder civil, teve uma das mais contundentes defesas na ação do líder Simón Bolívar (1783-1830). Tal posicionamento revelou-se no *Discurso ante o Congresso Constituinte da Bolívia* (1825), texto que sintetizava as principais ideias de Bolívar sobre seu projeto de Constituição para a Bolívia. Na ocasião, Bolívar defendeu que os senadores dariam “forma aos códigos e regulamentos eclesiásticos” e velariam “pelos tribunais e pelo culto”.³¹ Já as principais autoridades da Igreja – arcebispos, bispos, dignidades e cônegos – seriam indicadas pelo Senado

²⁷ GREGÓRIO XVI. Op. cit., p. 4 Disponível em <http://w2.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/encyclica-mirari-vos-15-agusti-1832.html> Consultado em 07/02/2017. (Tradução nossa).

²⁸ COUSIÑO, Carlos. La formación de los Estados nacionales y su relación con la iglesia y la sociedade. In: HÜNERFELD, Peter; SCANNONE, Juan Carlos; ECKHOLT, Margit. *América Latina y la doctrina social de la Iglesia: diálogo latinoamericano-alemán*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Paulinas, 1992, p. 145. (Tradução nossa).

²⁹ BETHELL, Leslie. A Igreja e a Independência da América Latina. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina: Da Independência a 1870*, volume III. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF – Fundação Alexandre Gusmão, 2009, p. 269.

³⁰ *Ibidem*, p. 267.

³¹ BOLÍVAR, Simón. Discurso ante o Congresso Constituinte da Bolívia. In: BOLÍVAR, Simón. *Escritos políticos*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992, p. 111.

à Câmara de Censores,³² sendo irrestrito o domínio senatorial sobre as questões correlatas ao campo eclesiástico: “É da alçada do Senado tudo o que pertence à religião e às leis”.³³ Ao que parece, o regalismo anticongregacionista caracterizou as primeiras iniciativas liberais e constitucionais da Bolívia independente.

Para Karl Marx, uma das principais influências políticas de Bolívar teria sido Napoleão Bonaparte: “Bolívar deu livre curso a suas inclinações para o poder arbitrário, e introduziu o ‘Código Boliviano’, numa imitação do *Código Napoleônico*.”³⁴ O texto de Marx guarda limitações, pois, foi escrito em uma conjuntura de oposição a Napoleão III (1852-1870) e embebido em certa concepção teleológica dos “povos sem história”, apartados do poder emancipatório da luta de classes e repositórios de lideranças questionáveis.³⁵ Contudo, no que diz respeito às questões eclesiásticas, a análise de Marx não deixa de fazer sentido, haja vista a secularização empreendida pelo Código Civil de Napoleão. O referido corpo de leis havia afirmado a tutela do Estado sobre a Igreja e estabelecido a tolerância religiosa, princípios adotados pela maioria das repúblicas hispano-americanas.³⁶ Ademais, o *Decreto sobre Educação popular*, de Bolívar (1825),³⁷ confiscando os bens eclesiásticos, e as medidas reformadoras de Sucre, nos anos subsequentes, foram exemplares no que dizia respeito aos ataques do bolivarianismo sobre o poder da Igreja.

Antonio José de Sucre (1795-1830) nasceu em Cumana, atual Venezuela. Formou-se em engenharia e matemática em Cartagena e teve uma intensa carreira de militar e estadista. Ao lado de Bolívar, foi um dos mais importantes nomes da emancipação das antigas colônias da Espanha na América. Na presidência da Bolívia (1825-1828), empreendeu grandes transformações no domínio eclesiástico, com profundo impacto na organização econômica e política da Igreja. Suprimiu e reorganizou as ordens regulares e irmandades religiosas, confiscou o tesouro da Igreja e aboliu capelarias, sacristias, obras pias e fundações, secando os dividendos para as obras da Sé romana. Encarnando o regalismo que caracterizou os Estados

³² A Câmara de Censores consistia em uma terceira câmara, no âmbito do poder Legislativo da república boliviana. Suas atribuições eram múltiplas: “além de ter em suas mãos a defesa da Constituição, dos tratados públicos, da boa administração, da moral, das ciências, das artes e da educação, deveria contribuir para o estabelecimento de um saudável equilíbrio e impedir conflitos entre as duas câmaras clássicas”. In: SORIANO, Graciela. Introdução. In: BOLÍVAR, Simón. Op. cit., p. 29.

³³ BOLÍVAR, Simón. Op. cit., p. 111.

³⁴ MARX, Karl. *Simón Bolívar por Karl Marx*. São Paulo: Martins, 2008, p. 52.

³⁵ ARICÓ, José M. *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 166-169.

³⁶ BETHEL, Leslie. Op. cit., p. 271.

³⁷ ARZE, José Roberto (Org.). *Antología de documentos fundamentales de la historia de Bolivia*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, 2015, p. 182-184.

absolutistas ibéricos, regulamentou a hierarquia eclesiástica, sob os auspícios do poder civil.³⁸ Sobre a polêmica questão do celibato, em 1828, *El Condor de Bolivia*, o periódico oficial do governo, transcreveria na íntegra o voto que Diogo Antônio Feijó havia proferido na Assembleia.³⁹ Uma pequena nota introdutória afirmava que: “A este respeito luminosamente falou o Sr. Deputado Antônio Feijó”.⁴⁰

O arranjo de poder regalista e secular proposto pelo *Libertador* foi de grande influência para a reconfiguração das identidades socioeconômica, política e cultural das novas nações hispano-americanas. Das contas do tesouro ao esboço de uma política educacional, era preciso lidar com as hierarquias e assimetrias do clero, com suas diferentes tradições intelectuais, com as tessituras políticas em que se envolvia e protagonizava. A partir da década de 1830, com a morte de Bolívar e Sucre, “o presidente Santa Cruz deu um giro nesta política anticlerical e autorizou o retorno dos religiosos franciscanos”.⁴¹ Contudo, as polêmicas em torno da oposição à ortodoxia romana e às ordens regulares continuariam a pautar as disputas na cena pública durante o século XIX.⁴² Portanto, as principais demandas pela nacionalização da religião foram gestadas no Velho Mundo e atravessaram o Atlântico, sobretudo, a partir dos ventos trazidos pela Revolução francesa que incidiram sobre as Independências latino-americanas.⁴³ O Brasil, inserido na especificidade do mundo luso-brasileiro, não ficaria apartado desse processo.

1.2 O mundo luso-brasileiro

A peculiar sedimentação dos ideais ilustrados no Portugal setecentista intensificou os embates entre o Estado e a Igreja, cujas relações já haviam sido rompidas: “entre 1728 e 1732, em resultado da recusa da Santa Sé em conceder o barrete cardinalício a Monsenhor Vicente Bichi, que fora núncio na corte portuguesa”.⁴⁴ Esta e outras investidas diplomáticas de d. João

³⁸ LOFSTROM, William L. *La Presidencia de Sucre en Bolivia*. La Paz: Fundación Cultural Banco Central de Bolivia y el Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2015, pp. 147- 214.

³⁹ BRASIL. *Anais da Câmara dos Deputados*. Sessão em 10/10/1827. Brasília: Câmara dos Deputados. Disponível em: <http://www.camara.gov.br>. Acesso em 07/02/2017.

⁴⁰ *El Condor de Bolivia*, nº 120, 20/03/1828.

⁴¹ LEMA, Ana M. L. Construindo la nación desde el océano hasta la selva. In: ROMANO, Rossana B.; GARRET, Ana M.; PARADA, Pilar Mendieta. *Bolivia, su Historia* (Tomo IV): Los primeros cien años de la República (1825-1925). La Paz: Coordinadora de Historia, 2015, p. 119.

⁴² KLAIBER, Jeffrey. *Religion y revolucion en el Peru, 1824-1988*. Lima: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico, 1988, pp. 20-37.

⁴³ BONILLA, Heráclito. O impacto da Revolução francesa nos movimentos de Independência da América Latina. In: COGGIOLA, Osvaldo. *A Revolução francesa e seu impacto na América Latina*. São Paulo: Nova Stella, 1990, pp. 151-157.

⁴⁴ MONTEIRO, Nuno Gonçalo (1999/2000). Relações de Portugal com a Santa Sé no reinado de D. João V. *Janus – Espaço online de Relações Exteriores*. Vol. 4. Lisboa: 1999-2000. Disponível em: http://janusonline.pt/1999_2000/1999_2000_1_18.html#dados

V (1706-1750) contribuíram para que se aprofundassem as diferenças políticas entre os próceres da monarquia portuguesa e os setores religiosos resistentes à penetração de certos ideais de legitimação do poder real. Já no reinado de d. José I (1750-1777), destacou-se a figura do Marquês de Pombal (1699-1782) e sua política embebida em um reformismo que “apropriou-se seletivamente das ideias trazidas pelas Luzes”.⁴⁵ Ainda em 1760 o núncio apostólico fora expulso de Lisboa e as relações entre os dois Estados sofreu nova ruptura, que só seria distendida em 1770, revelando o endurecimento do despotismo ilustrado português para com o poder da Sé romana. Apesar das duras consequências da ação de Pombal à prática religiosa, sobretudo pela expulsão dos jesuítas, esse movimento de ascendente poder monárquico não resultou em omissão por parte do Estado sobre os temas religiosos, mas na adequação aos seus interesses de determinados grupos envolvidos na hierarquia política e eclesiástica.

Desse modo, a especificidade do mundo luso-brasileiro, no processo de nacionalização da religião e de sacralização do Estado nacional do pós-Revolução Francesa, esteve ligada à herança das relações, permeadas por tensões e diálogos com diferentes intensidades, entre a monarquia portuguesa e a Santa Sé. Durante o reinado de d. Maria (1777-1816), à frente do qual esteve seu filho desde 1792 no posto de regente, empreenderam-se esforços pela “reforma e ‘regeneração’ da Igreja e das suas ordens tradicionais (...) de tal modo que chega a ser criada uma *Junta de Exame do Estado Actual e Melhoramento Temporal das Ordens Religiosas* em 1789 para o efeito”.⁴⁶ Contudo, o foco no resgate de algumas forças de oposição às Luzes no reinado mariano não representou uma ruptura intensa com o reformismo de Pombal e, sim, um intuito de “dar continuidade ao [reinado] que lhe antecedeu e, ao mesmo tempo, fazer-lhe reparos em relação às medidas que não aprovava e alterar alguns rumos.”⁴⁷ A *Viradeira*, contexto de mudanças ocorridas nas décadas subsequentes a Pombal, não significou tão somente “reação contra sua obra”,⁴⁸ mas readequação, haja vista que as reformas iniciadas no reinado josefino (1750-1777) integravam o Reformismo Ilustrado português que teve continuidade nos reinados de d. Maria I (1777-1816) e d. João VI (1816-1826).⁴⁹

⁴⁵ VILLALTA, Luiz Carlos. *Usos do livro no mundo luso-brasileiro sob as luzes...* Op. cit., p. 123.

⁴⁶ FRANCO, José Eduardo. *Relações entre a Igreja e o Estado em Portugal*. Tempos e modos: Casamento, Divórcio e União de facto. Lisboa: CLEPUL, 2011, p. 21.

⁴⁷ VILLALTA, Luiz Carlos. *Usos do livro no mundo luso-brasileiro sob as luzes...* Op. cit., p. 183.

⁴⁸ CARVALHO, José Murilo de. Op. cit., p. 68.

⁴⁹ VILLALTA, Luiz Carlos; MORAIS, Christianni Cardoso; MARTINS, João Paulo. *As reformas ilustradas e a instrução no mundo luso-brasileiro...* Op. cit., p. 33.

O Brasil esteve no epicentro desse contexto de transformações que levaram ao “fomento e difusão dos estudos naturais na colônia, até então tidos como ‘suspeitos e ignóbeis’”.⁵⁰ A própria ação dos sacerdotes e das instituições religiosas foi central para a propagação do conhecimento científico em terras brasileiras ao final do século XVIII. Exemplo emblemático foi a fundação, em 1798, pelo bispo d. José Joaquim de Azeredo Coutinho,⁵¹ do Seminário de Olinda, o qual possuía um “currículo inteiramente voltado para a modernização do ensino, dando ênfase especial à Botânica e à Mineralogia”.⁵² Os agentes do clero perfaziam parte significativa da elite intelectual e política que, ao contribuir para o desenvolvimento científico e tecnológico na América portuguesa, influenciou os rumos da própria Independência:

O papel do clero no processo de nossa emancipação não se limitou à difusão de suas ideias liberais, por vezes até revolucionárias e radicais; também tiveram sua função na inovação das técnicas rurais e nas tentativas do pragmatismo ilustrado de modernização da colônia.⁵³

Em fins do século XVIII e inícios do século XIX, sacerdotes e outros adeptos do catolicismo utilizaram-se dos espaços de produção científica para ventilar suas ideias, expor seus descontentamentos e desenvolver seus projetos, equacionando, a partir de visões distintas, o peso que Estado e Igreja deveriam ter na relação da sociedade com a religião. Homens do quilate de um Azeredo Coutinho carregariam o peso da tradição intelectual gestada no bojo do despotismo ilustrado português. Ao mesmo tempo, Diogo Feijó representava a tradição de um clero brasileiro “francamente revolucionário”.⁵⁴ Já d. Romualdo Seixas traria, em sua ação e em suas ideias, a oposição às demandas revolucionárias, repudiando os ataques sofridos pelas ordens regulares, ataques esses que tinham amplo espaço entre a burguesia leiga europeia e no interior do próprio clero brasileiro.⁵⁵

⁵⁰ DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Aspectos da ilustração no Brasil. In: DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *A interiorização da metrópole e outros ensaios*. São Paulo: Alameda, 2005, p. 53.

⁵¹ José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho nasceu em 1743 na vila de Campos, Rio de Janeiro. Estudou direito canônico em Coimbra, logo após as reformas de Pombal. Esteve à frente dos bispados de Pernambuco, Beja e Elvas. Nomeado deputado do Santo Ofício, foi o último inquisidor-mor do referido tribunal. Exerceu o posto de governador interino da capitania de Pernambuco e foi eleito deputado às Cortes de Lisboa. Além do exercício intelectual sobre o tema da religião, Azeredo Coutinho publicou obras sobre economia política e ciência, além de defender o tráfico e a escravidão. Encarnava a herança do reformismo ilustrado português do século XVIII, defendendo a ideia de império luso-brasileiro. Faleceu em Lisboa em 1821. Ver: BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Op. cit. (Vol. 4), pp. 475-480; CANTARINO, Nelson Mendes. *A razão e a ordem: o bispo Joaquim José da Cunha de Azeredo Coutinho e a defesa ilustrada do Antigo Regime Português*. 2012. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo/FFLCH. São Paulo, pp. 21-30.

⁵² DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Op. cit., p. 53.

⁵³ DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Op. cit., p. 93.

⁵⁴ COSTA, Emília Viotti da. Introdução ao estudo da emancipação política do Brasil. In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). *Brasil em perspectiva*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 93.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 92-93.

Na dinâmica de uma esfera pública transatlântica, a hierarquia eclesiástica abrigava elementos detentores de diferentes visões de mundo, que foram propagadas no contexto dos estertores da dominação portuguesa sobre as terras brasílicas, quando a Corte transferida ao Brasil propagava o “caráter sagrado da realeza (...) coexistindo com o absolutismo de raiz contratualista, próprio da política pombalina”.⁵⁶ Em meio à sobrevivência das formas de poder próprias ao Antigo Regime e aos novos preceitos liberais, os porta-vozes do clero sintetizavam diferentes tradições intelectuais e selecionavam suas influências, tecendo redes de contato e sociabilidade que engendraram conflitos e convergências no domínio de questões emaranhadas em uma percepção de poder de natureza dúbia, política e religiosa. Esse papel de intelectualidade política, ativa e combativa, era próprio à hierarquia eclesiástica que estivera sob a tutela do Padroado português, em um ambiente que, por vezes, era tomado pelos preceitos regalistas.

1.2.1 Religião e soberania: o caipira e o cortesão

Os diálogos e tensões entre uma perspectiva político-eclesiástica herdeira do *Antigo Regime* e as demandas do liberalismo evidenciaram-se nos altos círculos da política, já nos anos imediatamente anteriores à ruptura definitiva com Portugal, quando o problema do lugar da religião no Estado foi levantado nas Cortes de Lisboa. Dentre outros elementos do clero brasileiro, ali estaria presente, em franca oposição à Assembleia, Diogo Antônio Feijó. Ao mesmo tempo, no Brasil, Romualdo Antônio de Seixas prestaria sua reverência às Cortes. Os dois sacerdotes representavam: “O caipira e o cortesão, eis, portanto, o contraste mais visível, aumentado pela lenda e verificado pela história.”⁵⁷

Diante das muitas questões ventiladas em Lisboa, no momento de sua “revolução liberal”, Diogo Antônio Feijó, o grande defensor dos preceitos regalistas, não entraria em polêmicas sobre religião, pois “desde julho [1822] só aparecia no Congresso quando aí se discutiam propostas dos compatriotas ao ultramar”.⁵⁸ Em uma de suas raras intervenções, talvez a única que tratou de assuntos políticos de maneira mais pormenorizada, no ano de 1822, após discorrer sobre a incômoda situação das províncias do Brasil nas Cortes, o sacerdote chegaria a propor: “Que se declare, que o Congresso de Portugal, enquanto não se organiza a

⁵⁶ MALERBA, Jurandir. *A corte no exílio: civilização e poder no Brasil às vésperas da Independência (1808-1821)*. São Paulo: Cia Das Letras, 2000, p. 208.

⁵⁷ ALMEIDA, Luis Castanho de. *O sacerdote Diogo Antonio Feijó*. Rio de Janeiro: Vozes, 1951, p. 96.

⁵⁸ CARVALHO, Manuel Emílio Gomes de. *Os deputados brasileiros nas Cortes Gerais de 1821*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003, p. 311.

Constituição reconhece a independência de cada uma das províncias do Brasil”.⁵⁹ Feijó levantaria a bandeira da autonomia política das províncias, buscando um acordo que delegasse aos representantes das mesmas a possibilidade ou não de adesão ao pacto constitucional a ser firmado em Lisboa: “Que a Constituição obrigará somente aquela província cujos Deputados nela concordarem pela pluralidade de seus votos.”⁶⁰ O padre de Itu esforçava-se para “tornar doravante decisivo o voto dos ultramarinos nas coisas da pátria, não havia senão uma medida, e esta era a consagração da autonomia absoluta das províncias.”⁶¹

Em sentido diferente do provinciano Feijó, o então vigário capitular Romualdo Antônio de Seixas, presidente do governo provisório do Pará, prestava, em ofício, lavrado antes mesmo da instalação das Cortes,⁶² o devido juramento “às Cortes Nacionais, e à Constituição que por elas for estabelecida, mantida a Religião Católica Romana.”⁶³ Endossava-se, deste modo, a soberania das Cortes e das suas decisões, condicionando a obediência à manutenção do catolicismo.

Em 1822, ainda no calor dos debates em Lisboa, o futuro primaz do império brasileiro escreveria um manifesto, no qual reforçaria sobremaneira sua opção pela “feliz, e sempre amável simpatia entre Portugal, e Pará!”.⁶⁴ Sob o pseudônimo de “Famosa Velha Amazonas”, Romualdo evidenciava a preferência pela união entre o norte do Brasil e o reino português, destacando “a glória de afetuosa aderência a Portugal; de veneração à Casa de Bragança; e de ominada obediência a El Rei o Senhor Dom João VI, como representante de toda a Nação e único centro do Poder Executivo”.⁶⁵ O panfleto não só defendia o poder centralizado nas mãos de d. João VI, mas tecia considerações sobre o príncipe regente: “nem o seu regresso para Lisboa, será tão prejudicial aos interesses do Reino Unido, que se repute, como causa irritante do juramento; nem a sua conservação no Brasil pode ser útil, e muito menos decorosa”.⁶⁶ A

⁵⁹ *Diário das Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa*, nº 66, Indicação de 25/04/1822, p. 953.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 953.

⁶¹ CARVALHO, Manuel Emílio Gomes de. Op. Cit., p 210.

⁶² BERBEL, Márcia. *Deputados do Brasil nas Cortes portuguesas de 1821-22. Novos Estudos CEBRAP*, nº 51, pp. 189-202, julho de 1998, pp. 192-193.

⁶³ *Diário das Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa*, nº 44, Decreto de 01/01/1821, p. 369. Disponível em: <http://debates.parlamento.pt/catalogo/mc/c1821>.

⁶⁴ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Proclamação da famosa Velha Amazonas a seus netos, luso-americanos que habitam o norte do Brasil animando-os na firme adesão a Portugal, contra as malignas influências do fatal cometa que assombra os horizontes do sul. Lisboa: Tipografia Patriótica, 1822. In: CARVALHO, José Murilo de; NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das; BASILE, Marcelo Otávio Neri de Campos (Orgs.). *Guerra literária: panfletos da Independência (1820-1823)*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, v. 3. Sermões, Diálogos, Manifestos, p. 675.

⁶⁵ CARVALHO, José Murilo de; BASTOS, Lúcia; BASILE, Marcelo Otávio Neri de Campos (Orgs.). Op. Cit., p. 676.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 676.

presença do herdeiro do trono português no Brasil não era vista com bons olhos e, por conseguinte, a imposição de sua autoridade não seria desejável, pois:

se for independente, cessa a matéria da questão; porque segundo a Política do Evangelho; é necessário, que o Reino dividido em si mesmo, se destrua; União de Reinos, e divisão de poderes independentes, são termos, que não se compreendem; e seria o primeiro monstro na ordem Política, como é no Sistema da Religião o Governo de muitos Deuses.⁶⁷

A referência ao texto bíblico fundamentava a opinião contrária ao poder nas mãos do príncipe regente, reforçando o apreço de Romualdo Seixas pela manutenção dos laços políticos entre a província do Pará e Portugal e endossando a diretriz das Cortes que almejavam arrefecer os ânimos pela Independência ao: “ordenar a todos os governos de capitanias que obedecessem a Lisboa e não ao príncipe D. Pedro.”⁶⁸ De certo modo, o discurso religioso reforçaria o apelo à ideia de soberania projetada a partir dos anseios portugueses, inspirando “sentimentos mais puros de Religião, paz, e concórdia: *a amizade, que jurei ao Tejo, é o maior timbre da minha soberania*; deve, ser inviolável: saibam de uma vez, que a união com Portugal é o apoio mais sólido da sua futura grandeza, e prosperidade.”⁶⁹

Diante da complexidade da conjuntura política luso-brasileira, evidenciaram-se duas perspectivas. O futuro primaz do Império brasileiro defendia o consórcio entre os dois lados do Atlântico, posicionamento hegemônico, ainda que sob prismas distintos, no Grão-Pará durante o processo de Independência.⁷⁰ Diogo Antônio Feijó iria prezar pela defesa dos governos regionais, indispondo-se com a assembleia em 1822 e fugindo para a Inglaterra com outros companheiros, dentre eles Cipriano Barata.⁷¹ Os dois sacerdotes possuíam suas divergências acerca dos assuntos eclesiásticos, divergências que também ocorriam no campo da percepção sobre a possibilidade de construção de um contrato coletivo entre as partes do império português e do reino do Brasil. Diogo Antônio Feijó e Romualdo Antônio Seixas, em suas intervenções, revelavam o heterogêneo quadro de perspectivas políticas que se desenhou durante o Vintismo, as Cortes de Lisboa e o processo de Independência, haja vista a necessidade de lidar com os

⁶⁷ CARVALHO, José Murilo de; BASTOS, Lúcia; BASILE, Marcelo Otávio Neri de Campos (Orgs.). Op. Cit., p. 677.

⁶⁸ CARVALHO, José Murilo de. Op. cit., p. 14.

⁶⁹ CARVALHO, José Murilo de; BASTOS, Lúcia; BASILE, Marcelo Otávio Neri de Campos (Orgs.). Op. Cit., pp. 677-678. (Grifo nosso).

⁷⁰ MACHADO, André Roberto de A. *A quebra da mola real das sociedades: a crise política do Antigo Regime Português na Província do Grão-Pará*. São Paulo: Hucitec, 2010, pp. 34-35.

⁷¹ JANCSÓ, Istvan; PIMENTA, João Paulo G. Peças de um mosaico: ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira. *Revista de História das Ideias*, vol. 21, 2000, pp. 389-390.

diferentes níveis de exercício do poder e, por conseguinte, das possibilidades de alianças:⁷² “nos discursos proferidos em Lisboa é possível identificar divergências entre deputados de Portugal e do Brasil e, também, entre bancadas do mesmo reino”.⁷³

Para além das opiniões proferidas pelos dois atores destacados, as Cortes, essenciais para que se revelassem as principais demandas dos nascentes Estados liberais de Brasil e Portugal,⁷⁴ foram espaço privilegiado para o surgimento de polêmicas no tocante à religião oficial, sendo que muitas delas ecoariam no império brasileiro. Dentre importantes mudanças, destacou-se a extinção do Tribunal da Inquisição, alegando-se simplesmente que “sua existência era contrária ao sistema Constitucional”.⁷⁵ Por mais que mantida a referência na religião católica, os ares liberais do século XIX erguiam barreiras a instituições e práticas típicas do Antigo Regime, fato que também ocorreu no que se referia à proposta de secularização das corporações regulares.⁷⁶ Sobre este assunto, a Comissão Eclesiástica propôs que se obtivesse bula da Santa Sé:

Para se poderem secularizar todos os religiosos que tiverem justas causas para não continuar a vida clausal, cometendo-se o conhecimento destas causas, e a expedição das respectivas secularizações aos ordinários da naturalidade, ou residência dos religiosos, ou aos ordinários das dioceses, em que existirem os patrimônios, benefícios, ou títulos dos mesmos secularizados, como mais oportuno lhes for; ficando os religiosos pelo fato da secularização habilitados para todos os ministérios, e benefícios eclesiásticos como quaisquer outros clérigos seculares.⁷⁷

Desse modo, revelava-se a tensão causada entre as prerrogativas da Santa Sé sobre as ordens regulares e os anseios de determinados setores políticos, representando, em última instância, o Império Português, que trabalhavam para tornar mais flexíveis as normas que regiam a vida nos claustros. A proposta tocava em outros pontos, estendendo também às mulheres o direito de abrir mão de sua “vocaçãõ”. Tal secularização poderia fornecer precedentes para que o Estado monárquico, em vias de constitucionalização, viesse a engendrar as competências jurisdicionais sobre porções do corpo eclesiástico regular, como salienta o quarto artigo: “Para que os religiosos possam se secularizar a título de ministério de instrução,

⁷² Para a porcentagem de sacerdotes entre os brasileiros nas Cortes de Lisboa, ver: NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. *Corcundas e constitucionais: a cultura e política da independência (1820-1822)*. Rio de Janeiro: Revan : FAPERJ, 2003, pp. 63-66.

⁷³ BERBEL, Márcia. Op. cit., pp. 191-194.

⁷⁴ Ibidem, pp. 189-202.

⁷⁵ *Diário das Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa*, nº 47, Decreto de 31/03/1821, p. 404. Disponível em: <http://debates.parlamento.pt/catalogo/mc/c1821>

⁷⁶ GÉRSO, Brasil. *O Regalismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília, 1978, p. 44.

⁷⁷ *Diário das Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa*, nº 229, Parecer de 19/11/1821, p. 3144.

educação, caridade pública, e capelanias das repartições do serviço do Estado (...).⁷⁸ Longos debates ocorreram, versando sobre diferentes prismas da questão, tais quais as maneiras de se angariar recursos para sustentar os egressos das ordens regulares e se eles teriam o direito de ocupar lugares devidos aos seculares nas fileiras do Estado, além dos caminhos políticos, jurídicos e diplomáticos possíveis para uma resolução de pontos nodais junto à Santa Sé.

Sendo um tema que envolvia uma delicada estrutura material e simbólica, divisor de opiniões, o polêmico mote das ordens religiosas não se restringiu às acaloradas contendas em Lisboa, chegando aos panfletos que circulavam durante o início da década de 1820 no mundo luso-brasileiro: “No caso português, o custo dos privilégios para o erário público é denunciado na ampla discussão sobre as ordens religiosas.”⁷⁹ Em outubro de 1822, ainda no âmbito das Cortes, algumas dezenas de artigos iriam dispor no sentido de fortalecer o jugo da monarquia constitucional sobre muitas questões eclesiásticas.⁸⁰ Suprimiam-se conventos, mosteiros e colégios e garantiam-se as secularizações de regulares, com essas decisões, abria-se a possibilidade de angariar recursos humanos e materiais para o Estado e afirmava-se a verve liberal sobre os auspícios do Antigo Regime: “A nossa revolução liberal, acentuando as prerrogativas individuais, foi autonomizando, conseqüentemente, a sociedade em relação à religião.”⁸¹ Os ventos liberais trazidos pelas Cortes tocavam em um ponto nodal que marcou as Luzes lusas, a oposição ao poder desmedido da Igreja e do clero, sobretudo do clero regular. Por outro lado, a veia antirreligiosa que marcou alguns quadros da Ilustração, de modo mais incisivo na França e chegando às terras ibéricas, havia arrefecido, tomando as cores de uma secularização sem os laivos de certa perspectiva que chegava a insinuar uma laicização e, no limite, uma visão de mundo que se aproximava do ateísmo.⁸²

1.2.2 No Brasil: a religião e a esfera pública

Se discussões e propostas desenvolvidas em Lisboa não redundaram na união dos Reinos, colaboraram para reforçar, no ultramar, a importância que as garantias constitucionais representavam no sentido da construção de um modelo de sociedade pautado pelo preceito à cidadania, levando à ampliação e dinamização do debate na esfera pública. Nessa conjuntura,

⁷⁸ *Diário das Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa*, nº 229, Parecer de 19/11/1821, p. 3144.

⁷⁹ CARVALHO, José Murilo de; NEVES, Lúcia Maria Pereira Bastos das; BASILE, Marcelo Otávio Neri de Campos (Orgs.). *Guerra literária: panfletos da Independência (1820-1823)*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, v. 1. Cartas, p. 20.

⁸⁰ *Diário das Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa*, Decreto de 18/10/1822, nº 66, pp. 829-832.

⁸¹ CLEMENTE, Manuel. Op. cit., p. 35.

⁸² VILLALTA, Luiz Carlos. *O Brasil e a crise do Antigo Regime português (1788-1822)*. Op. cit., pp. 51-82.

foi central o papel das elites políticas e intelectuais, incluindo os agentes do clero, como “porta vozes” que “expressavam pensamentos que o povo era incapaz de formular”.⁸³ Em meio a um contexto no qual grande parte da população não dominava a leitura e a escrita,⁸⁴ era recorrente o uso da cultura oral, e o vocabulário político liberal-constitucional acabou por incorporar as representações do sagrado típicas do catolicismo, contribuindo para uma hibridização de seu repertório de ideias: “o liberalismo é mais anticlerical do que antirreligioso e, se ele pode ser espiritualista, se pode aceitar o reconhecimento do cristianismo, ele é necessariamente anticlerical, porque é relativista e, portanto, contra qualquer dogma imposto”.⁸⁵

Se essa relação de proximidade e tensão apontada por René Rémond evidenciou-se durante os primeiros anos do Brasil Império, ela não deixou de tocar no aspecto dogmático. Esse enfoque de contornos prescritivos foi explorado nas páginas do *Revérbero Constitucional*, periódico que seria “O órgão doutrinário da Independência brasileira.”⁸⁶ Seus redatores seriam Joaquim Gonçalves Ledo (1741-1847) e o cônego Januário da Cunha Barbosa (1780-1846), protagonistas do processo de emancipação política do Brasil. O primeiro frequentara a Universidade de Coimbra, sem se formar, sendo ainda deputado às Cortes de Lisboa, e o segundo, sacerdote de formação em seminários brasileiros, à semelhança de Feijó.⁸⁷ Ambos compunham, no início da década de 1820, juntamente com o futuro padre regente, parte significativa do grupo denominado brasiliense: “os *ideólogos* do separatismo brasileiro.”⁸⁸

O *Revérbero* estaria entre “as folhas mais radicais” pelos idos de 1821, quando se proclamou a liberdade de imprensa. O periódico de Januário e Gonçalves Ledo fazia parte, juntamente com *A Malagueta* e o *Correio do Rio de Janeiro*, de um círculo de periódicos “cujos redatores se deixavam levar por seu imaginário revolucionário”, apropriando-se seletivamente das “ideias dos filósofos franceses até então proibidos no mundo português, como Voltaire, Rousseau, Mably, Condorcet, o abade Raynal e De Pradt”.⁸⁹ Em janeiro de 1822, comentando

⁸³ CHARTIER, Roger. *Origens culturais da Revolução Francesa*. Op. cit., p. 52.

⁸⁴ CARVALHO, José Murilo de. Op. cit., pp. 65-88.

⁸⁵ RÉMOND, René. *Introdução à história do nosso tempo – v. 2. O século XIX: 1815-1914*. São Paulo: Cultrix, 1976, p.43.

⁸⁶ SODRÉ, Nelson Werneck. *História da Imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 1999, p. 53.

⁸⁷ Joaquim Gonçalves Ledo nasceu no Rio de Janeiro e foi um dos que articularam a permanência de d. Pedro I no Brasil em 1821. Após a emancipação, entrou em atrito com o Ministério dos Andradas e escapou da prisão e do exílio quando fugiu para Buenos Aires sob o disfarce de frade. Foi eleito à Constituinte, mas não tomou assento. Participou ainda da primeira e da segunda legislaturas do Império, além de ser conselheiro de d. Pedro I. Januário da Cunha Barbosa, também carioca, foi ordenado presbítero secular, destacando-se como pregador da Capela Imperial e lente de filosofia. Perseguido por Bonifácio, foi preso e exilado, voltando após a queda de seu perseguidor. Deputado por Minas Gerais à primeira legislatura, Januário foi também diretor da Imprensa Nacional, da Biblioteca Nacional e membro fundador do IHGB. Ver: BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Op. cit. (Vol. 3 e 4), pp. 294-300 e 145-146.

⁸⁸ NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. Op. cit., p. 51.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 37.

a importância da permanência do príncipe regente no Brasil, um artigo traria a seguinte passagem:

No estado atual das Coisas, em que o espírito da Constituição faz hoje quase parte da nossa existência comum; e em que *a reforma Social está quase formada uma Nova Religião*, quem podia impedir que o Brasil altamente declarasse que ele não reconhecera quem o não reconhecesse, nem abriria seu seio diamantino senão a aqueles que da sua parte abrissem os seus arquivos para neles receberem os títulos indisputáveis que ele tem de legitimidade social entre as Nações?⁹⁰

O apelo aos motes religiosos, para fundamentar certa religião nacional e conferir sacralidade ao liberalismo constitucional, era uma das bases da argumentação, utilizada em outro número para ressaltar a necessidade da constituição: “O Sistema Constitucional é hoje a Religião Universal dos povos cultos; o Mundo está em uma fermentação, que só o estabelecimento geral da Constituição pode acomodar.”⁹¹ Em edições posteriores, o *Revérbero* iria utilizar ainda os termos “religião política”⁹² e “nova religião constitucional”,⁹³ aproximando sua argumentação daquela que Rousseau apresentou no capítulo “Da religião civil”, o penúltimo da clássica obra *Do contrato social*. Em breve e acurada análise sobre a relação entre os poderes religioso e secular, o filósofo de Genebra pontuou os principais dogmas da sua religião civil: “A existência da Divindade, onipotente, inteligente, benfeitora, providente e providente, a vida futura, a felicidade dos justos, o castigos dos maus, *a santidade do contrato social e das leis*”.⁹⁴

Na pista de escritos que conformavam um repertório transatlântico de ideias, um dos periódicos mais importantes para a opinião pública no decurso do processo de emancipação política do Brasil utilizava, em seu vocabulário, o termo “religião” como metáfora da constituição. Os sinônimos do sagrado evocavam representações teológicas de prerrogativas seculares, em uma esfera pública cuja dimensão sacra deslocava-se, não sem percalços, da figura do monarca para o texto constitucional, implicando uma ressignificação da liturgia de poder do Antigo Regime. Tal processo esteve em consonância com as transformações percebidas, sobretudo, a partir da França de 1789, quando:

o rei já não era mais o único elemento “santificado” na ordem política, uma vez que a nação, seus representantes e os direitos individuais também eram considerados *sacrés*.

⁹⁰ *Revérbero: Constitucional Fluminense*, nº 11, 22/01/1822. (Grifos nossos).

⁹¹ *Ibidem*, nº 12, 29/01/1822.

⁹² *Ibidem*, nº 1 (segundo volume), 12/05/1822.

⁹³ *Revérbero: Constitucional Fluminense*, nº 2 (segundo volume), 04/06/1822.

⁹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. São Paulo: Martin Claret, 2010, p. 116. (Grifos nossos).

Outro motivo é que a “sacralidade” real já não era necessariamente de instituição divina, e amiúde era concebida como conferida pela nação.⁹⁵

Na roupagem do liberalismo constitucional que se forjava, costuravam-se os ideais da Ilustração e as fórmulas do catolicismo; *pari passu*, as formas consagradas do discurso religioso passaram a exercer uma função política pedagógica: “A preocupação de atingir um público mais amplo, divulgando os ensinamentos sobre a Constituição e as críticas ao despotismo, levou ao antigo costume de se parodiarem as formas religiosas”.⁹⁶ Para além dessa perspectiva de sacralização da nação e da constituição, dentre os assuntos que envolviam as tensões entre Igreja e Estado, o *Revérbero* também comentaria a questão do dízimo, outro ponto polêmico que dizia respeito às concessões decorrentes do Padroado. O periódico iria desferir duras críticas ao imposto, elencando nove proposições sobre o tema, dentre as quais se destacavam, pelo seu teor de ruptura com uma tradição prevista no referido contrato, as seguintes:

A Igreja, não pode impor, nem pode cobrar Tributos, de nenhuma natureza, ou qualidade.

No Estado atual das coisas, são os Dízimos um Tributo direto, forçado, pesadíssimo, e desigual, e o vicioso Sistema do seu lançamento, e atual cobrança ainda o torna mais pesado.

Para manter o culto, pode a Nação aplicar outra qualquer Contribuição, até mesmo abolindo os Dízimos.⁹⁷

Os argumentos do periódico tinham na defesa da ação estatal as suas bases. Não caberia manter o imposto, mesmo que o titular da sua cobrança fosse o monarca e sua renda nem sempre se direcionasse à manutenção do culto. Tal ação seria incompatível com as “Luzes do século”, e fazia-se necessário “motivar a reforma na cobrança dos Dízimos, e vê-los expurgados dos muitos vícios e defeitos, que uma política tenebrosa lhes tem apenso”.⁹⁸ A julgar pelo texto, a cobrança do dízimo seria oposta a uma perspectiva econômica calcada em princípios liberais. O argumento se desenvolveria no sentido de combater um ordenamento que personificava a nociva ingerência da Igreja em questões de ordem econômica, as quais deveriam ser da alçada do poder civil. Essa incompatibilidade entre o dízimo e as novas perspectivas políticas e econômicas seria reforçada por uma memória, de um periódico português, *O Patriota Funchalense*, transcrita na sequência dos argumentos apresentados pela folha de Gonçalves Ledo e Januário da Cunha Barbosa.

⁹⁵ CHARTIER, Roger. *Origens culturais da Revolução Francesa*. Op. cit., p. 174.

⁹⁶ NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. Op. cit., p. 41.

⁹⁷ *Revérbero: Constitucional Fluminense*, n° 24, 23/04/1822.

⁹⁸ *Ibidem*, n° 24, 23/04/1822.

O Patriota Funchalense circulou entre os anos de 1821 e 1823, a cargo de Nicolau Caetano Bittencourt Pitta, médico com formação em Edimburgo, tendo uma linha editorial em consonância com o ideário da Regeneração vintista.⁹⁹ Sobre o imposto em questão, o texto originário da Ilha da Madeira destacaria seus vícios: “Desproporção entre o peso da Contribuição, e a força do Contribuidor. Desigualdade entre os Contribuintes. Excessos na sua Cobrança.”¹⁰⁰ A cobrança do dízimo seria resultado de uma imposição que não se coadunava com o princípio da igualdade e se legitimava a partir de “uma linguagem bem despótica no meu fraco entender: mas o Dizimador não tem outra! Ai da Lavoura! Ai da Lavrador!”¹⁰¹ Continuava-se desenvolvendo o raciocínio, permeado pelo ideal das razões e proporções, do seguinte modo:

O político pois, que na Cobrança dos Dízimos igualou as terras todas em o mesmo ponto de vista exequível, sujeitando todas ao mesmo peso, este cometeu de certo o erro mais indesculpável em Economia Política. Entre um terreno fecundo, e dadivoso, e um terreno calaceiro, e preguiçoso, não há uma diferença notabilíssima? Mas que importa, se o mesmo peso do tributo a todas indistintamente iguala!¹⁰²

À taxação indiscriminada, uma prática que traduzia os valores impositivos do Antigo Regime, opunham-se os princípios da Economia Política, ciência liberal, nascida no seio das Luzes europeias. Por outro lado, cumpre lembrar que uma pluralidade de negociações e arranjos envolvia o pagamento do dízimo, não consistindo o referido imposto em uma estrutura de cobrança tão draconiana quanto apresentava o texto transcrito no *Revérbero Constitucional*.¹⁰³ Além do mais, no Brasil, a inserção da própria Economia Política buscou equacionar a escravidão e as heranças do Antigo Sistema Colonial ao espírito do livre comércio.¹⁰⁴ Mesmo na Europa, cumpre lembrar, os princípios econômicos caros ao liberalismo formaram um corpo

⁹⁹ SOUSA, Rui Fernando Nunes de. Catolicismo e Liberalismo n'«O Patriota Funchalense» (1821-1823). *Lusitania Sacra*. Lisboa. 2ª S. 3, 155-214, 1991.

¹⁰⁰ *Revérbero: Constitucional Fluminense*, n.º 24, 23/04/1822.

¹⁰¹ *Ibidem*, n.º 24, 23/04/1822.

¹⁰² *Revérbero: Constitucional Fluminense*, n.º 24, 23/04/1822.

¹⁰³ De acordo com Ângelo Carrara, a dinâmica de cobrança do dízimo permitia aos devedores a negociação de suas dívidas a partir das “avenças”, que consistiam em um “ajuste entre os produtores e cobradores”, sendo que o período do contrato correspondente ao imposto não significava necessariamente os momentos nos quais eram feitos os acordos entre as partes. Geralmente, o acordo de pagamento era feito em datas posteriores ao início da vigência do contrato, o que dava ao devedor mais tempo para equacionar sua produção à obrigação canônica. Além do mais, levavam-se em conta a estrutura de produção dos lavradores, as sazonalidades do clima e as flutuações dos preços dos gêneros. Por fim, havia espaço para interposição de recursos na Justiça contra a cobrança dos valores ajustados. Ver: CARRARA, Ângelo Alves. *Minas e currais: produção rural e mercado interno de Minas Gerais: 1674-1807*. Juiz de Fora: UFJF, 2007, pp. 219-240.

¹⁰⁴ ROCHA, A. P. Economia política e política no período joanino. In: SZMRECSZÁNYI, Tomás; LAPA, José Roberto do Amaral. *História econômica da independência e do império*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 2002. Coletânea de textos apresentada no I Congresso Brasileiro de História Econômica, p. 38.

de ideias e práticas que lidaram com distintos modos de sobrevivência dos resquícios da velha ordem. Portanto, o ataque ao dízimo carregava um teor retórico de desqualificação que, ao fim e ao cabo, redundava na contraposição entre uma velha ordem despótica e injusta e um novo tempo, no qual a isonomia pautaria a produtividade e a economia.

Por mais que a realidade não correspondesse ao argumento apresentado, este acabaria por reforçar o imperativo de nacionalização da estrutura tributária e, por conseguinte, da progressiva secularização das questões atinentes ao erário. Essa polêmica em torno do dízimo não faria parte somente da efervescente cena pública do movimento vintista e da Independência, cujos substratos argumentativos eram buscados nas Luzes europeias. Constituindo uma questão importante, que tocava diretamente no orçamento da estrutura eclesiástica, a referida contenda seria levantada também anos mais tarde, quando Feijó e seus companheiros do clero regalista propuseram a criação de uma “caixa eclesiástica”, em substituição ao dízimo.¹⁰⁵

Os problemas envolvendo a Igreja, o Estado e suas discordâncias em relação aos recursos materiais e humanos não ocorreriam apenas no tocante ao dízimo, vindo a despertar o interesse de diferentes personalidades. Em 1823, frei Joaquim do Amor Divino Caneca (1779-1825) iria abordar o assunto a partir da relação entre o governo brasileiro e as ordens religiosas, durante o conturbado contexto da Guerra da Independência. Na oitava de suas *Cartas de Pítia a Damão*, o revolucionário carmelita tratou do despejo ocorrido no convento do Desterro de Olinda.¹⁰⁶ Encontravam-se, na referida instituição, sacerdotes alcunhados por frei Caneca, na carta em que destacava a subserviência dos clérigos em questão ao rei de Portugal, “tereseus”:

Porque estando nós em guerra aberta com o rei de Portugal e sua nação, não devíamos ter entre nós os vassallos daquele rei inimigo, quais os padres, que não só são vassallos do rei de Portugal por haverem nascido naquele território, como porque na sua profissão religiosa fazem voto de obedecer aos decretos dos pontífices, e também as ordens e determinações dos reis de Portugal, e trabalharem com todas as forças para que sejam filhos obedientes da igreja e súditos fiéis dos reis.¹⁰⁷

Os “tereseus” faziam parte de uma ordem de leigos seculares, os carmelitas descalços, cuja chegada ao Brasil remontava ao período compreendido pela União Ibérica.¹⁰⁸ Desse modo,

¹⁰⁵ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (Org.). Op. cit., p. 14.

¹⁰⁶ As cartas de Pítia a Damão foram redigidas no ano de 1823 e seu título faz referência à história da amizade entre dois filósofos pitagóricos de Siracusa, do quarto século a. C. CANECA, Frei. *Cartas de Pítia a Damão*. In: MELLO, Evaldo Cabral de. *Frei Joaquim do Amor Divino Caneca*. São Paulo: Ed. 34, 2001, p. 165.

¹⁰⁷ CANECA, Frei. *Cartas de Pítia a Damão*. (Vol. VIII). In: MELLO, Evaldo Cabral de. *Frei Joaquim do Amor Divino Caneca*. São Paulo: Ed. 34, 2001, p. 263.

¹⁰⁸ GUMIEIRO, Fábio. As ordens religiosas e a construção sócio-política no Brasil. *Tuiuti: Ciência e Cultura*, n. 46, p. 63-78, Curitiba, 2013, p. 67.

estavam submetidos ao Estado português, à disciplina romana e foram considerados uma ameaça diante do contexto permeado pelos conflitos da Independência (1822-1825).¹⁰⁹ Por isso, segundo Frei Caneca, não seria prudente manter súditos da coroa portuguesa no Brasil, sobretudo, porque eram agentes de uma instituição que dava capilaridade aos muitos interesses da monarquia europeia no território americano. Mesmo a extensão de certa cidadania brasileira a estes clérigos, pouco provável diante de seus votos de obediência feitos ao monarca inimigo, não redundaria em ganhos para o Brasil: “nenhuma razão tem plausível para que perdendo o afeto à sua pátria, e a obediência ao seu monarca, se votem séria e eficazmente à causa do Brasil”.¹¹⁰ Pelo contrário, a presença desses indivíduos, cuja obediência ao império português sempre iria sobrepor-se à cidadania brasileira, só traria danos:

apesar de qualquer juramento cívico que eles tenham dado ou hajam de dar (que tudo é ilusório e insubsistente), são real e indissolúvelmente súditos daquele geral, vassalo de Portugal; e eles mesmos vassallos de um rei inimigo, obrigados a executarem suas ordens, determinações e insinuações em tudo que lhes determinarem a prol da sua nação, e em dano ao Brasil.¹¹¹

À incompatibilidade entre os interesses e as identidades sociopolíticas daqueles seculares europeus e do Estado brasileiro, somava-se um problema de natureza material. Segundo Frei Caneca, havia a questão do provimento de toda a estrutura física do referido convento e do sustento dos seus internos, que teriam sido obra dos pernambucanos, fato que ocorreria sem contrapartidas:

Porque os padres, havendo fundado aquele convento com as esmolas e donativos dos pernambucanos, tendo-se sempre sustentado a expensas dos mesmos, e conservando hoje um fundo de 12 contos e 890 mil-réis, que trazem a juros nesta praça, fundo dado pelos pernambucanos, como consta de seu livro do Tombo, ainda não lhes retribuíram coisa alguma por tantos benefícios.¹¹²

Salientava-se o montante possuído pelos carmelitas descalços, e, para o Estado nacional em gênese, seria oportuno obter, gradativamente, o monopólio sobre a administração dos bens das ordens. Tal mudança poderia resultar em um ganho significativo, tanto no sentido do aproveitamento da estrutura física, quanto no sentido da possibilidade de dividendos a partir de

¹⁰⁹ LEÓN, Fernando Ponce de. A visita de Tollenare aos Carmelitas Descalços/Terésios de Olinda. *CLIO: Revista de Pesquisa Histórica*, n. 18, pp. 63-75, (1998).

¹¹⁰ CANECA, Frei. Cartas de Pítia a Damão. (Vol. VIII). In: Op. cit., p. 264.

¹¹¹ Ibidem, p. 264.

¹¹² Ibidem, p. 265.

terras, escravos e toda a sorte de ativos em propriedade das instituições religiosas. Nesse tom, a argumentação continuava, referindo-se às tratativas entre os governos de Brasil e Portugal:

perdendo agora as corporações religiosas do Brasil as casas e hospícios que tinham em Portugal, comprados com seu dinheiro, à mais forte razão devem os padres perder os que têm aqui, que são fundados com as riquezas do mesmo Brasil; o que é tudo em conforme às ordens de s. m. i., que não só manda sequestrar os bens dos vassallos de Portugal, como que acaba de dar o mais notável exemplo fazendo (diz-se) sequestrar e arrematar um pouco de gado que tinha no Rio de Janeiro sua augusta mãe, por ser rainha de Portugal.¹¹³

A dimensão econômica da questão não estava alijada dos aspectos de cariz político e social, que desnudavam problemas estruturais, característicos ao período colonial e que permaneceram centrais em muitos debates nos círculos políticos no Império.¹¹⁴ A catequização dos povos indígenas e a dimensão pedagógica do trabalho religioso não teriam feito parte das obrigações contempladas pelos sacerdotes em questão: “pois nunca lhes ensinaram ciência alguma ou arte, nem catequizaram o gentio, nem fizeram feito de pública utilidade”.¹¹⁵ A partir do histórico de algumas ordens regulares no Brasil, Frei Caneca contrastava:

Na história de Pernambuco se acha que, vindo ao Brasil os jesuítas em 1540, os carmelitas observantes em 1580, os franciscanos em 1585, os beneditinos depois destes, e ultimamente os de São Felipe Nery, todos estes regulares foram incansáveis na conservação e catequese do gentio, penetraram os sertões mais interiores, padeceram martírio, aldearam índios, fundaram missões, que depois passaram a vigarias, acompanharam expedições militares para conquistas, ajudaram os libertadores de Pernambuco nas campanhas contra os holandeses, e correram todos os perigos ao lado dos que se sacrificaram pela pátria e pelo Estado; e destes marianos o que se encontram são argumentos de ociosidade, desfruição e ingratidão!¹¹⁶

Os carmelitas descalços não figuravam entre as outras ordens que, apesar de regulares, auxiliaram na obra de sedimentação política e administrativa do aparato estatal português durante a Colônia. Além do mais, representariam, naquele momento específico do século XIX, valores contrários aos constitucionais e aos interesses brasileiros: “a contrarrevolução de Portugal e Espanha, feita em grande parte pelos frades contra as Constituições daqueles reinos, nos adverte o perigo evidente e iminente que corremos, tendo em nosso seio inimigos tão

¹¹³ CANECA, Frei. Cartas de Pítia a Damão. (Vol. VIII). In: Op. cit., p. 267.

¹¹⁴ Sobre o problema da catequização dos indígenas e as discussões da política imperial em torno da questão, ver: SILVA, Natália Moreira da. *Papel de Índio: Políticas Indigenistas nas Províncias de Minas Gerais e Bahia na Primeira Metade do Oitocentos (1808-1845)*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014.

¹¹⁵ CANECA, Frei. Cartas de Pítia a Damão. (Vol. VIII). In: Op. cit., p. 265.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 265.

encarniçados dos brasileiros”.¹¹⁷ O texto evidenciava a percepção de certo atraso que os carmelitas descalços representavam para o Brasil, tanto no sentido diacrônico, evocando os tempos coloniais, quanto no sentido sincrônico, destacando o contexto da consolidação do novo Estado nacional, ao qual não poderiam se sobrepor ingerências religiosas estrangeiras e em que se teria de lidar com os aspectos legais e institucionais da questão.

Se os problemas advindos do conflito entre os poderes civil e eclesiástico tomaram conta dos debates na imprensa brasileira, em diálogo com o contexto das Cortes de Lisboa, não ficaram a ela circunscritos. A Constituinte convocada em 1823 teve participação significativa de sacerdotes. Nela, diferentes opiniões e propostas por parte do clero foram apresentadas quanto às questões da soberania, da centralização do poder e da tolerância religiosa.¹¹⁸ Apesar de não contar com a participação de Feijó e Romualdo Seixas, o momento de deliberação sobre a possibilidade de uma Constituição para o Império revelaria importantes nomes da hierarquia eclesiástica, caso de José Custódio Dias (1770-1838) e Venâncio Henriques de Resende (1784-1786). Estes últimos, juntamente com Feijó, iriam protagonizar “o processo gradativo de desgaste político e perda de legitimidade de d. Pedro I, levado à abdicação, em 7 de abril de 1831.”¹¹⁹

Diluída a Assembleia, a Constituição, outorgada em 1824, seria jurada “Em nome da Santíssima Trindade” e traria em seu quinto artigo: “A religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo.”¹²⁰ O texto afirmava o catolicismo como um dos esteios simbólicos e materiais do Império e, reconhecendo a heterogeneidade de matrizes religiosas daquela sociedade, estabelecia tolerância a outras formas de culto, restringindo-as ao mundo privado. Ser católico era também um requisito para o direito ao voto e à eleição e, portanto, uma condição para a inclusão do indivíduo no restrito grupo de cidadãos ativos do Império. No artigo 179, a Carta de 1824 ainda previa possível punição para quem não conferisse o devido respeito à religião do Estado. Ao mesmo tempo, definia-se que: “Ninguém pode ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado”.¹²¹

¹¹⁷ CANECA, Frei. Cartas de Pítia a Damão. (Vol. VIII). In: Op. cit., p. 267.

¹¹⁸ SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. *Do altar à tribuna: os padres políticos na formação do Estado Nacional brasileiro (1823 – 1841)*. 2010. (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro: UERJ/IFCH, p. 166.

¹¹⁹ SOUZA, Françoise Jean de Oliveira, Op. cit., p. 239.

¹²⁰ BRASIL. *Constituição Política do Império do Brasil* (25 de março de 1824). Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm

¹²¹ Ibidem.

Buscando no catolicismo um amálgama sócio-político e institucional, a Constituição de 1824 consolidava o Padroado, conferindo uma dimensão essencial à “elaboração snica e simbólica do imperador”.¹²² No seu artigo 102, a Carta Magna do Império fortalecia o alcance do imperador sobre as questões eclesiásticas, deixando a cargo deste as atribuições de “Nomear bispo e prover os benefícios eclesiásticos” e de “conceder ou negar o beneplácito aos decretos dos concílios e letras apostólicas, e quaisquer outras constituições eclesiásticas que se não opuserem  constituição; e precedendo aprovação da assembleia, se contiverem disposição geral”.¹²³ O regime do Padroado no Império estabeleceu-se, assim, por força da lei e sem a anuência da Santa S. A questão envolvendo as instituições mediadoras entre as esferas civil e eclesiástica teve desfechos importantes em 1828, quando foram extintas duas importantes instituições herdadas do ordenamento jurídico absolutista português, o Tribunal da Junta da Bula da Cruzada e a Mesa da Consciência e Ordens,¹²⁴ que atuava “dentro das formalidades e do quadro formal característico do Antigo Regime.”¹²⁵ Naquele mesmo ano de 1828, a bula papal *Proeclara Portugaliae*, demandada pelo próprio Pedro I, conferiria a este o Grão-mestrado de três ordens militares, inclusive a de Cristo, que estivera na origem do direito do Padroado. Entretanto, o espírito regalista da comissão eclesiástica, da qual fazia parte Diogo Antônio Feijó, não aceitaria o documento ratificado pelo papa Leão XII (1823-1829), alegando ser sua causa injusta, bem como ser o direito do Padroado legitimado pela Constituição de 1824.¹²⁶

Nos primeiros anos do Estado nacional independente, os atores históricos diretamente envolvidos no mundo político esforçavam-se por trazer os assuntos religiosos para a esfera das competências civis, fato que intensificava os atritos com a Santa S. Por outro lado, ao reconhecer a Independência brasileira, a Igreja romana também teria condições de ampliar seu espaço de atuação, por exemplo, a partir da ação de seus agentes diplomáticos. Em 1829, o Brasil contaria, enfim, com um núncio apostólico próprio, Monsenhor Pedro Ostini (1775-1849), o qual encontraria um ambiente de aspirações regalistas desfavorável  Santa Sé. Além do mais, o núncio brasileiro era o encarregado dos negócios diplomáticos de Roma nos

¹²² SOUZA, Iara Lis Franco Schiavinatto Carvalho. *Pátria coroada: o Brasil como corpo político autnomo* (1780-1831). São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999, p. 18.

¹²³ BRASIL. *Constituição Política do Império do Brasil* (25 de março de 1824). Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm

¹²⁴ Com a extinção das referidas instituições, o Supremo Tribunal de Justiça ficaria encarregado das principais questões eclesiásticas alçadas às instâncias apelativas. Ver: SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Op. cit., p. 63.

¹²⁵ NEVES, Guilherme Pereira das. *E receberá mercê: a mesa da consciência e ordens e o clero secular no Brasil 1808-1828*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, p. 27.

¹²⁶ GÉRSON, Brasil. Op. cit., pp. 69-71; SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. Op. cit., p. 333-334.

territórios outrora colonizados pela Espanha.¹²⁷ No momento em que a nação brasileira negociava o reconhecimento de sua soberania com Roma, a sede papal também reforçava sua presença na antiga colônia portuguesa.

Da imprensa ao parlamento, passando pelos círculos áulicos, as percepções sobre o sagrado se tornaram objeto de disputa pelo poder no contexto das formulações constitucionais do Império brasileiro, contribuindo para o investimento simbólico da monarquia e também para a configuração do contrato coletivo daquela sociedade. Os tradicionais valores do catolicismo foram apropriados com o intuito de conferir uma dimensão sacra à Constituição, que, por sua vez, era firmada pelas elites políticas e intelectuais, em grande parte, formadas por agentes do clero. Ergueu-se, assim, um Estado nacional herdeiro de uma elite “leiga e eclesiástica formada na Universidade de Coimbra, que se tornara, após as reformas pombalinas, centro de produção e de legitimação de ideias regalistas”.¹²⁸ Desse modo, o processo de edificação e consolidação das bases políticas, jurídicas e administrativas do Império teve no Padroado e na herança do regalismo importantes pilares de legitimação material e simbólica. Surgiriam, desse modo, diferentes percepções de determinada “mentalidade de Antigo Regime”, que “preservava visão litúrgica do mundo, corporificada na religião como o conjunto de crenças e valores indispensáveis à conservação da sociedade”.¹²⁹

Esse corpo de práticas e representações,¹³⁰ influenciado por uma narrativa religiosa e escatológica do mundo, passou a conviver com as novas perspectivas liberais, relativas, sobretudo, ao constitucionalismo e à garantia dos direitos políticos e civis. Delineavam-se, nesse horizonte, os fundamentos da soberania e da legitimidade do Estado nacional. Esboçavam-se projetos de poder que proporiem diferentes maneiras de tratar os limites entre as esferas civil e eclesiástica, de conceber qual o tipo de liberalismo, e de catolicismo, seria mais adequado àquela sociedade. Se os liberais regalistas seguiriam, no interior dos *moderados*, a perspectiva de um Estado mais afeito aos ventos seculares, os romanizados, compondo o projeto dos *regressistas*, combateriam os suspiros revolucionários projetados na figura do padre regente. Dialogando com as heranças da Revolução Francesa, com os imperativos da contrarrevolução europeia e inseridos na dinâmica dos movimentos de independência latino-americanos, Diogo Antônio Feijó e d. Romualdo Antônio de Seixas sintetizariam distintos

¹²⁷ ACCIOLLY, Hildebrando. *Os primeiros Núncios no Brasil*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1949, pp. 225 e sgts.

¹²⁸ LIMA, Lana Lage da Gama. As constituições da Bahia... In: Op. cit., p. 176.

¹²⁹ NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. Op. cit., p. 27.

¹³⁰ CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa [Portugal]: Difel, 1990.

modos de conceber a relação entre Igreja e Estado, catolicismo e sociedade. Entre a soberania do poder político civil e a necessidade de sua legitimação a partir do sagrado. Para tanto, teriam de lidar com um liberalismo constitucional formulado no diálogo a partir das heranças políticas e filosóficas da ilustração, aqui incluídas, para além da vertente reformista católica, as heresias e contestações políticas, e das diferentes leituras do ambiente político, filosófico e teológico do catolicismo.

Capítulo 2

DIOGO ANTÔNIO FEIJÓ: JANSENISMO, ILUSTRAÇÃO E DISCIPLINA ECLESIASTICA

Dos grandes nomes que figuram entre os principais estadistas do Brasil Império, Diogo Antônio Feijó é um dos mais biografados. Os diferentes perfis e leituras sobre Feijó retrataram um padre secular do interior, arraigado à sua província, mas também um homem de Estado, engajado nas causas da nação. Os autores que se debruçaram sobre sua trajetória produziram obras as mais variadas, de artigos a teses, muitas encomiásticas, caso dos panegíricos do IHGB ou de Novelli Jr, que propôs o panorama de “um conjunto sômato-psicológico” do sacerdote.¹ Otávio Tarquínio de Souza incluiu o referido padre ao lado daqueles que denominou “fundadores do Império”, tais como Bernardo Pereira de Vasconcelos, Evaristo da Veiga, D. Pedro I e José Bonifácio, desafeto do padre de Itu.² Magda Ricci reuniu seus múltiplos vultos e demonstrou de que modo a figura do sacerdote foi trabalhada por seus biógrafos, aprofundando a análise no sentido de uma reflexão sobre política e sociedade, sobretudo no momento da formação e consolidação do Estado nacional brasileiro.³ Desse modo, há uma vasta produção sobre o personagem em questão e também um importante corpus documental produzido por ele.

No que se refere às influências filosóficas e políticas de Feijó, é de importância fundamental refletir sobre o modo através do qual foram abordados os assuntos pertinentes às tensões e interseções entre Estado e Igreja, religião e política, em diapasão próximo ao célebre aforismo de Napoleão Bonaparte: “A Igreja deve estar dentro do Estado e não o Estado na Igreja”.⁴ Em já conhecida fala do trono, na abertura dos trabalhos da Câmara legislativa de 1836, quando regente, Feijó deixaria claro seu posicionamento sobre a questão: “É tão santa a nossa religião, tão bem calculado o sistema do governo eclesiástico, que, sendo compatível com toda a casta de governo civil, pode sua disciplina ser modificada pelo interesse do Estado, sem jamais comprometer-se o essencial da mesma religião.”⁵ Ao defender suas propostas de fortalecer o domínio do Estado sobre as questões religiosas, o padre liberal estaria em

¹ NOVELLI JUNIOR, Luís Gonzaga. *Feijó, um paulista velho*. Rio de Janeiro: Edições GRD, p. 8.

² SOUZA, Otávio Tarquínio de. *História dos fundadores do Império do Brasil* (volume V): Diogo Antônio Feijó. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2015.

³ RICCI, Magda. *Assombrações de um padre regente: Diogo Antônio Feijó (1784-1843)*. Campinas: UNICAMP, 2001.

⁴ NAPOLEÃO, I. *Como fazer a guerra: máximas e pensamentos de Napoleão*/compilados por Honoré de Balzac. Porto Alegre: L&PM, 2014, p. 67.

⁵ BRASIL. *Anais da Câmara dos Deputados*. Sessão Imperial da Abertura da Assembleia Geral Legislativa, 03/05/1836. Brasília: Câmara dos Deputados. Disponível em: <http://www.camara.gov.br>. Acesso em 10/05/2017.

consonância com o clima político e intelectual próprio ao refluxo da onda revolucionária de 1789 e, ao que parece, sob a influência da Constituição Civil do Clero de 1790, cujo texto repudiava a autoridade eclesiástica estrangeira “sem prejuízo para a unidade da fé e de comunhão que será mantida com a chefia manifesta da Igreja universal”.⁶

Com a progressiva consolidação das prerrogativas do poder civil no pós-Revolução Francesa, as diferentes tendências sobre o lugar das instituições e da moral religiosa no âmbito do governo e da sociedade, já tipificadas no período anterior a 1789, tomaram novas formas. Repaginavam-se as tensões características ao contexto das Luzes europeias, nas quais os agentes do catolicismo romano, a partir de diferentes apropriações doutrinárias e filosóficas, possuíam significativo protagonismo, sobretudo no caso do mundo luso-brasileiro. Em suma, as matrizes intelectuais que se firmaram em diálogo político e institucional com o catolicismo, apresentando-se em forma de dissidências e heresias ventiladas em uma esfera secular de produção, foram importantes para a sedimentação dos valores liberais. Diogo Antônio Feijó, em suas batalhas pela reforma da Igreja brasileira, apresentava esse quadro multifacetado de referências.

2.1 O jansenismo e os padres do Patrocínio

Os primeiros anos de formação teológica, filosófica e política de Diogo Antônio Feijó se deram em meio a um ambiente distante da agitada vida intelectual e política das grandes universidades e seminários da Europa. Em artigo de 1868, na *Revista do IHGB*, o sacerdote Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro⁷ fez uma análise do ambiente em que estiveram inseridos os chamados padres do Patrocínio, traçando um paralelo entre esse restrito círculo de seculares brasileiros e aqueles defensores do jansenismo de Port-Royal des Champs, na França do século XVII. Segundo o autor, os frequentadores da igreja de Nossa Senhora do Patrocínio:

fizeram-se notáveis pela austeridade dos seus costumes e por uma rigidez de princípios, que, frisando com os d’Arnauld, Sacy e Pascal, Nicolle, lhes deram alguns longes de

⁶ *Constituição Civil do Clero*. UFMG – Fafich – Departamento de História – História Contemporânea. – Prof. Luiz Arnaut. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/civilclero.pdf> Acesso em 25/12/2108.

⁷ Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro nasceu no Rio de Janeiro, a 25 de junho de 1823. Em 1848 obteve as ordens de presbítero, viajando à Europa em 1852, onde obteve o título de doutor em teologia. Lecionou história, retórica, poética e história, em seminários e também no colégio Pedro II. Foi comendador da Ordem de Cristo, sócio e 1º secretário do IHGB, além de integrante de sociedades científicas e literárias em Paris, Madrid, Lisboa e Nova York. Foi um nome de peso entre a intelectualidade política, literária e religiosa que se formou durante o Império brasileiro. Ver: BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Op. cit. (Vol. IV), pp. 107-113.

pareceça com os famosos adversários dos jesuítas, conhecidos pela denominação de Solitários do Porto Real [Port-Royal].⁸

Os padres do Patrocínio seriam capitaneados por Jesuíno de Monte Carmelo, que ingressou na ordem terceira de Nossa Senhora do Carmo após a viuvez, por breve papal impetrado pela própria instituição.⁹ Diogo Antônio Feijó seria um dos mais próximos amigos de Jesuíno, tendo feito sua oração fúnebre em 1819, na qual alegou que o falecido “não poderia entrar nas questões espinhosas da ciência sagrada, mas (...) conhecia perfeitamente a religião e a praticava”.¹⁰ Além de Feijó, outro proeminente frequentador dos círculos do padre Jesuíno seria d. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861), futuro bispo de São Paulo e artífice de uma reforma inspirada na ortodoxia romana.¹¹ Nos primeiros decênios do século XIX, Itu era uma vila repleta das contradições de uma sociedade na qual o apego ao ascetismo religioso cristão se imiscuia à permissividade mundana: “Roubos, concubinatos, o andar pelas tabernas e outros atos viviam lado a lado com a abstinência, o suplício, desencargos de consciência os mais variados e confissões com todas as suas implicações.”¹² Foi nesse ambiente que Feijó deu os primeiros passos de sua formação, sendo, dentre seus correligionários do Patrocínio, “um dos mais assíduos, e fiel observante da regra que espontaneamente se haviam traçado”.¹³

Fernandes Pinheiro buscou as raízes europeias do heterodoxo comportamento dos padres do Patrocínio e definiu os jansenistas, por sua vez, como: “uma manifesta heresia relativa à graça, o livre arbítrio, mérito das boas obras, benefício da redenção, etc., contida no livro de Sansonio apelidado *Augustinus*”.¹⁴ Provavelmente, Fernandes Pinheiro se equivocou ao citar o nome do teólogo a partir do qual se originou o termo jansenismo, Cornélio Jansênio (1585-

⁸ FERNANDES PINHEIRO, J. C. Os Padres do Patrocínio ou o Porto Real de Itu. *R. I. H. G. B.*, tomo 33, 2º, 1870, p. 237.

⁹ Jesuíno Francisco de Paula Gusmão nasceu em Santos, na data de 25/03/1764. Mulato, de origem humilde e “pai incógnito”, não frequentou instituições. Ainda jovem, prestava serviços aos frades, atuando como pintor e depois organista. Em 1781, aos dezessete anos, a convite de um frade, mudou-se para Itu, onde adquiriu mais prática nos ofícios de músico e pintor, decorando as naves e pintando quadros, além de casar-se e ter cinco filhos. Após a viuvez, recusou-se a casar-se novamente, intensificando sua dedicação aos ofícios e, a convite de um sacerdote, aos estudos que pudessem habilitá-lo à ordenação, sonho antigo. Em 1797, ordenou-se e escolheu o nome Jesuíno de Monte Carmelo, em homenagem à Nossa Senhora do Carmo, santa da qual era devoto. O padre Jesuíno liderou a construção da matriz de Nossa Senhora do Patrocínio em Itu e, no referido espaço, passaram a se reunir os “padres do Patrocínio”. Ver: ANDRADE, Mário. *Padre Jesuíno de Monte Carmelo*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1963, pp. 29-78; FERNANDES PINHEIRO, J. C. Op. cit., p. 239.

¹⁰ FEIJÓ, Diogo Antônio. Oração fúnebre ao padre Jesuíno do Monte Carmelo. In: CALDEIRA, Jorge. *Diogo Antonio Feijo*. São Paulo: Ed. 34, 1999, p. 274.

¹¹ Antônio Joaquim de Melo nasceu em Itu. Teve o contato com as primeiras letras em Minas Gerais e ali ingressou na carreira militar, seguindo os passos de seu pai, que para lá fora mandado. Após a morte do pai, seguiu a vocação eclesiástica, nomeado presbítero em 1814 e, depois anos de trabalho em Itu, bispo da diocese de São Paulo em 1851. Ver: WERNET, Augustin. Op. cit.

¹² RICCI, Magda. Op. cit., p. 237.

¹³ FERNANDES PINHEIRO, J. C. Op. cit., p. 240.

¹⁴ *Ibidem*, P. 240.

1638), professor da Universidade de Louvain e bispo de Ypres. Jansênio, influenciado por Miguel Baio (1513-1589), também professor em Louvain, aprofundou seus estudos sobre os concílios da Igreja e sobre a obra de Agostinho de Hipona (354-430). A obra de Jansênio, *Augustinus*, foi lançada um ano após a sua morte e fazia referência direta ao bispo de Hipona, defendendo uma perspectiva teológica baseada na graça, um rigorismo doutrinário e moral e uma volta aos primeiros padres da Igreja.¹⁵ O jansenismo, em suas múltiplas manifestações, combateu a perspectiva teológica dos escolásticos jesuítas, em uma contenda de raízes profundas na história da Igreja, na qual era central um debate caro ao catolicismo romano e que teve um grande apelo no Concílio de Trento (1545-1563).

Jansenistas e jesuítas defendiam, respectivamente, as perspectivas da graça e do livre-arbítrio, formando uma polarização entre os imperativos da providência divina e a possibilidade de escolha da liberdade humana. O nome mais combatido pelos jansenistas foi o do jesuíta Luís de Molina (1536-1600), cujo pensamento forneceu as balizas doutrinárias do molinismo.¹⁶ Para Jansênio, a obra de Molina estaria comprometida com uma espécie de reestruturação do pelagianismo, que tinha por base a ideia da salvação pela vontade humana.¹⁷ Se as rusgas teológicas significaram o estopim dos embates entre jansenistas e jesuítas, as contraposições

¹⁵ SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Église dans l'Empire Portugais: 1640 à 1790*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004, pp. 40-42; SANTOS, Cândido dos. *O Jansenismo em Portugal*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto: Porto, 2007, pp. 5-10.

¹⁶ Luís de Molina nasceu em 1535, em Cuenca, na Espanha. Aos dezoito anos, ingressou na Companhia de Jesus em Alcalá. Tempos depois, estudou filosofia e teologia na Universidade de Coimbra e lecionou na Universidade de Évora. Molina, juntamente com o teólogo Leonardo Léssio (1554-1623), combateu Miguel Baio, precursor do jansenismo, fazendo com que ele fosse condenado pelo papa Pio V (1566-1572). Molina foi o primeiro jesuíta a escrever um comentário sobre a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (1225-1274), em sua densa e controversa obra, *Concórdia*, cuja tese central consistia na defesa do livre arbítrio, porém, em consonância com a graça divina. Tal perspectiva combatia a ênfase protestante na predestinação e, baseada em preceitos tridentinos, consistia em uma reinterpretação da teologia tomista, que enfatizava a graça, sem negar a existência da vontade humana. As teses de Molina logo sofreriam resistências, em especial por parte do dominicano Domingo Bañez (1528-1604), que levaria a questão ao papa Clemente VIII (1592-1605). O Sumo Pontífice não se pronunciaria acerca das teses de Molina, tendo o seu sucessor, o papa Paulo V (1605-1621), feito apenas recomendações para que a contenda fosse silenciada, sem, no entanto, ratificar uma condenação por bula pontifícia. Ver: HERBERMANN, Charles George et. al. (1910). *The Catholic Encyclopedia: an International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church* (v. 10). New York: Universal Knowledge Foundation, 1913, pp. 489-495. Disponível em:

<https://archive.org/details/V10CatholicEncyclopediaKOfC> Acesso em 10/05/2017.

¹⁷ O pelagianismo originou-se das concepções defendidas por Pelágio, nascido provavelmente na Bretanha do século IV. Pelágio possuía um vasto conhecimento acerca das questões teológicas e das tradições filosóficas da Antiguidade clássica, sendo influenciado pelo Estoicismo. Em suma, o núcleo central de seu argumento era a negação do estado de natureza do paraíso e do pecado original, narrativas fundamentais para a afirmação dos valores cristãos católicos da Santa Sé. As teses de Pelágio foram duramente combatidas por Agostinho de Hipona e geraram longas controvérsias teológicas nos círculos intelectuais do catolicismo romano durante os papados de Inocêncio I (401-417) e Zózimo (417-418). No bojo da referida tensão, o pelagianismo foi condenado e figurou como uma das mais significativas heresias da história da Igreja. Ver: HERBERMANN, Charles George et. al. (1910). *The Catholic Encyclopedia...* (v. 11). Op. Cit., pp. 604-608. Disponível em:

<https://archive.org/stream/V11CatholicEncyclopediaKOfC#page/n663/mode/2up> Acesso em 11/05/2017.

entre as duas correntes não se resumiriam a questões de foro religioso, tendo claros desdobramentos no âmbito político. A partir de sua perspectiva teológica combativa, o jansenismo contribuiria para o recrudescimento das rugas entre os poderes monárquico e pontifício, mantendo constante diálogo e tensão com matrizes intelectuais de natureza eclesiástica e secular.

Uma das primeiras polêmicas de caráter político, protagonizada pelos jansenistas, teve lugar na França de Luís XIV. Os jansenistas tinham grande influência sobre seu ilustre defensor, o filósofo Blaise Pascal (1623-1662), autor das *Cartas Provençais*, verdadeiro libelo teológico anti-jesuítico escrito em defesa de Antoine Arnauld (1612-1694).¹⁸ Em 1655, Arnauld ficara incumbido por petição do cardeal Mazarin (1602-1661), de defender o duque de Liancourt diante dos ataques desferidos pelo teólogo jesuíta François Annat (1590-1670), confessor de Luís XIV. Segundo Arnauld, ao recusar a confissão do duque e intimá-lo a retirar sua neta de Port-Royal, Annat estaria violando “normas da Sé Romana, refletindo o desprezo geral dos Jesuítas pelas tradições estabelecidas da Igreja”.¹⁹ Cumpre salientar que, ainda no século XVII, mesmo em meio a essas tensões, os jansenistas nutriam simpatia por certo “galicanismo episcopal”, ao mesmo tempo em que compartilhavam os sentimentos ultramontanos de oposição à razão do Estado.²⁰ Entretanto, com o passar dos anos, os jansenistas estariam cada vez mais próximos do Estado galicano francês, na medida em que sofriam perseguições por parte do papado romano, sobretudo após a promulgação da *Bula Unigenitus* (1713).

A bula *Unigenitus*, de autoria do papa Clemente XI (1700-1721), teve como principal objetivo a condenação de 101 proposições contidas na obra *Reflexões morais sobre o Novo Testamento*, de autoria do oratoriano Pasquier Quesnel (1634-1719). Quesnel defenderia a perspectiva da graça divina, evocando, em termos políticos, a importância dos concílios e a supremacia do poder temporal.²¹ Diante da ofensiva de tais teses, que contestavam a preeminência da Santa Sé sobre as competências eclesiásticas, a condenação de Clemente XI

¹⁸ Pascal é uma das maiores referências da ciência e da filosofia desenvolvidas na Idade Moderna, tendo publicado trabalhos elementares nas áreas da física e da matemática, além de reflexões sobre a religião e sobre as contendas geradas em torno das eventuais contraposições entre o empirismo e o racionalismo. Arnauld, por sua vez, também teve incontestável protagonismo na história da filosofia e da teologia ocidental, tendo sido um dos comentadores das *Meditações*, de René Descartes. Ver: MANTOVANI, Ricardo Vinícius Ibañez. *Primeira Carta Provincial de Blaise Pascal*. Cadernos Espinosanos, [S.l.], n. 33, p. 255-270, dec. 2015. ISSN 2447-9012. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/epinosanos/article/view/104486/107242>>. Acesso em: 14/12/2016. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2015.104486>; ROSENFELD, Denis L. Arnauld: entre a teologia e a filosofia. *Analytica*. Vol. 5, número 1-2, 2000, pp. 49-82.

¹⁹ KOSTROUN, Daniela. *Feminism, Absolutism and Jansenism: Louis XIV and the Port-Royal Nuns*. New York: Cambridge University Press, 2011, p. 92. (Tradução nossa).

²⁰ SOUZA, Evergton Sales. Op. cit., pp. 97-98.

²¹ *Ibidem*, pp. 75 e segs.

“atacava o poder temporal e legitimava a deposição de reis e imperadores. Sem o pretender, indiretamente a bula induziu a conjunção do jansenismo e do galicanismo na sua mais ampla expressão.”²² Com efeito, a *Unigenitus* teve recepção polêmica, gerando divergências no interior da própria Igreja romana e fomentando a referida consolidação da aliança entre jansenistas e galicanos.

Em meio a esse quadro de polêmicas, os muitos teólogos e filósofos identificados com o jansenismo ganharam capilaridade no bojo das rusgas políticas entre Roma e as monarquias católicas da Europa. As principais teses jansenistas alcançariam diferentes territórios, em especial aqueles onde o regalismo era evocado para fundamentar a afirmação dos poderes monárquicos perante a Santa Sé. Assim, para além da sinergia que, a partir do século XVIII, passou a caracterizar a relação entre jansenismo e galicanismo na França, os Estados ibéricos também receberam influência de Jansênio e seus seguidores. Em Portugal, o referido processo se deu a partir da ascensão do marquês de Pombal (1699-1782) ao poder, durante o reinado de d. José I (1750-1777), especificamente após a expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses em 1759. Ao mesmo tempo em que eram abaladas as relações com a Santa Sé, os autores caros ao Jansenismo eram disseminados no âmbito do Reformismo Ilustrado pombalino.²³

A reverberação das teses jansenistas teve eco na voz do padre oratoriano Antônio Pereira de Figueiredo (1725-1790), deputado da Real Mesa Censória, eleito mestre de teologia da Congregação do Oratório em 1761. Influenciado pelas teses de Quesnel, o oratoriano seria um dos ideólogos de Pombal, além de referência do pensamento católico e ilustrado português. Em sua obra *Tentativa Teológica*, Figueiredo defenderia uma contraditória conciliação entre a autoridade régia, a mediação do poder episcopal e a primazia eclesiástica do Sumo Pontífice.²⁴ Combateu o molinismo e o jesuitismo, alinhando-se à defesa do regalismo empreendido por d. José I e Pombal. Na figura de Figueiredo, o jansenismo fortalecia aspectos basilares da legitimidade do poder régio sobre as questões eclesiásticas, propagando uma espiritualidade calcada no rigorismo moral. Se o jansenismo contribuiria para a afirmação do regalismo, sua presença iria abranger uma dimensão da religiosidade que o núcleo da política religiosa monárquica não alcançava.²⁵

Em que pese a presença do jansenismo na Península Ibérica, cumpre ressaltar, o molinismo contribuiu para a fundamentação das concepções corporativas de poder da Segunda

²² SANTOS, Cândido dos. Op. cit., p. 12.

²³ Ibidem, pp. 12-13.

²⁴ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência...* Op. cit., pp. 56-58; VILLALTA, Luiz Carlos. *Usos do livro no mundo luso-brasileiro sob as luzes...* Op. cit., p. 141.

²⁵ SOUZA, Evergton Sales. Op. Cit., pp. 428 e segs.

Escolástica, que tiveram ampla divulgação e legitimidade entre os séculos XVII e XVIII, ganhando fôlego até os idos do século XIX.²⁶ Com efeito, alguns dos valores teológicos, eclesiológicos e políticos defendidos pelos jansenistas conviveram, em Portugal, com uma tradição que buscava a legitimação do Estado monárquico em bases doutrinárias agostinianas, tomistas, platônicas e aristotélicas. Para os tomistas, haveria uma relação derivativa entre a lei divina, a lei natural e a lei humana, sendo esta última uma manifestação do conhecimento que o homem possuía em um estado natural iluminado pela graça divina.²⁷ Molina e outros teóricos neotomistas recorreram a essa chave de entendimento, que encadeava um jusnaturalismo de inspiração teológica e noções contratualistas, destacando a necessidade de convergência entre a vontade do soberano e do corpo de súditos.²⁸ Nesse sentido, o poder do rei não derivaria diretamente de Deus, sendo o Sumo Pontífice o único representante da vontade divina e, ao mesmo tempo, a comunidade a depositária original do poder advindo da divindade.

Ao evocar o protagonismo político da comunidade e, particularmente, do papa, a perspectiva neotomista contribuía, de certo modo, para legitimar a limitação do poder dos soberanos, o que alimentava as rugas na dinâmica do Padroado régio. Por sua vez, os asseclas da hegemonia do poder civil sobre as competências eclesiológicas encontrariam distintas vias de legitimação intelectual e política das suas ideias. Nesse contexto, em Portugal, durante a segunda metade do século XVIII, o jansenismo se afirmou, ainda que inserido em uma dinâmica de legitimação do poder político na qual as matrizes filosóficas que questionavam a hegemonia Escolástica dos jesuítas encontravam resistências múltiplas.²⁹ A partir desse complexo quadro, a progressiva difusão do jansenismo, em suas variantes teológicas e eclesiológicas, no quadro das matrizes intelectuais do ocidente euro-americano, acabou por atingir a América portuguesa.

O franciscano Manuel da Ressurreição (1718-1789), à frente da Diocese de São Paulo entre 1771 e 1789, possuía em sua biblioteca obras de referência do pensamento jansenista, dentre elas, destacava-se o *Catecismo de Montpellier*.³⁰ Dom Manuel chegaria a trocar

²⁶ VILLALTA, Luiz Carlos. *Usos do livro no mundo luso-brasileiro sob as luzes...* Op. cit., p. 46.

²⁷ SKINNER, Quentin. Op. cit., pp. 426-432.

²⁸ TORRALBA, Luís Reis. *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1981, vol. 1, p. 110-112.

²⁹ VILLALTA, Luiz Carlos. *Usos do livro no mundo luso-brasileiro sob as luzes...* Op. cit., p. 46.

³⁰ O *Catecismo de Montpellier* foi impresso pela primeira vez em 1702, na diocese homônima. O texto fora encomendado pelo bispo Joachim Colbert e redigido pelo oratoriano François Aimé Pouget, advogando pela obediência aos monarcas e pelo pessimismo teológico, marcas do galicismo e do jansenismo. O texto foi traduzido para o português durante o reinado de d. José I e contribuiu para a consolidação de uma pedagogia política e religiosa que reforçava os preceitos regalistas no mundo luso-brasileiro, tendo chegado até o Brasil Império. Chegou a ser adotado, em seu formato pequeno, no ensino de primeiras letras no mundo lusitano. Ver: ANJOS, Juarez José Tuchinski dos. O catecismo de Montpellier e a educação da criança no Brasil imperial. *Cadernos de Pesquisa*. v.46 n.162 p.1028-1048 out./dez. 2016, pp. 1032-1035.

correspondências com Pombal para tratar da situação em que se encontrava a formação dos sacerdotes paulistas, destacando sua retidão disciplinar e deficiência na formação.³¹ A predileção de dom Manuel por algumas obras jansenistas permite reforçar a hipótese de que Feijó realmente travara contato com as ideias de Jansênio e seus seguidores. Tendo em vista a peculiar sedimentação do jansenismo no mundo luso-brasileiro, o paralelo de Fernandes Pinheiro entre os movimentos ocorridos nos arredores de Paris e no interior de São Paulo não estaria de todo infundado, apesar de um tanto quanto hiperbólico.

Seguindo suas análises, o presbítero, teólogo e intelectual do império defenderia a legitimidade das teses galicanas de Bossuet: “Ora ninguém há que ignore que Bossuet e os outros notáveis teólogos que defenderam as mui célebres *liberdades da igreja galicana* na famosa assembleia do clero de 1682 viveram e morreram na comunhão da Igreja católica”.³² Ao mesmo tempo, destacaria o distinto caráter herético do jansenismo, que: “através de suas múltiplas metamorfoses, foi solenemente condenado pela autoridade dos SS. PP. Urbano VIII, Inocêncio X, Alexandre VII e Clemente XI”.³³ Quanto à recepção dos padres brasileiros às teses heréticas, a justificativa de Fernandes Pinheiro destacava as limitações relativas ao campo teológico: “A linha divisória entre a verdade e o erro não era mui fácil de ser distinguida pelos eclesiásticos ituanos, cuja ciência teológica não igualava por certo a piedade e austeras virtudes que tanto os recomendavam.”³⁴ Já “nas conferências semanais” dos padres do Patrocínio, “que publicamente celebravam com assistência de numerosíssimo auditório”, ventilavam-se “algumas proposições *mal soantes* (...) nas teses dos paladinos da controvérsia.”³⁵

Em seus escritos, Feijó não tratou diretamente sobre os valores e querelas do jansenismo e, de fato, houve quem negasse veementemente a influência da referida “heresia” sobre Feijó e os seus coetâneos de Itu, afirmando ser equivocada a comparação de Fernandes Pinheiro.³⁶ Contudo, o padre regente comentou sobre o contexto da França galicana em seu opúsculo *Demonstração da necessidade de abolição do celibato clerical*. Nessa obra, destacou o protagonismo do Estado francês, mantenedor da autonomia de sua Igreja frente aos anseios da cúpula da Sé romana. A supremacia da Igreja galicana tutelada pelo Estado teria se dado mais por iniciativa das forças civis do que pela vontade das forças religiosas: “Merece ser observado que as liberdades da Igreja galicana devem a sua existência mais à proteção do governo do que

³¹ SOUZA, Evergton Sales. Op. cit., pp. 26-27.

³² PINHEIRO, Fernandes. Op cit., p. 240-241.

³³ Ibidem, p. 241.

³⁴ Ibidem, p. 241.

³⁵ Ibidem, p. 241. (Grifos do autor).

³⁶ CAMARGO, Monsenhor Paulo Florêncio da Silveira. Os padres do Patrocínio. *R. I. H. G. B.*, vol. 251, 1961, pp. 227-232.

aos esforços dos eclesiásticos”.³⁷ Esses últimos, pelo contrário, fariam coro às diretrizes emanadas do núcleo do catolicismo romano, exigindo “a publicação do Concílio Tridentino, onde os direitos dos bispos são muito pouco atendidos, e onde se pretende indiretamente inculcar o domínio universal dos papas e sua supremacia aos concílios gerais, etc”.³⁸

Se não tocou diretamente no controverso tema do jansenismo em sua fala sobre a França galicana, Feijó deixou claro que o enfraquecimento do poder dos bispos e o apelo à supremacia do poder papal estavam intimamente relacionados. O padre de Itu seria defensor da autonomia das competências civis do Estado sobre a Igreja romana, o que se tornou claro na questão da nomeação de Antônio Maria Moura para o bispado do Rio de Janeiro, fazendo apologia ao regalismo e também ao episcopalismo. Tais aspectos, ligados respectivamente à relação entre Igreja e Estado e à hierarquia dos poderes eclesiásticos, foram absorvidos de modos distintos entre os diferentes grupos e agentes históricos identificados ao jansenismo.

É interessante notar que tanto Fernandes Pinheiro quanto Diogo Antônio Feijó evocariam a legitimidade do galicanismo, se bem que a partir de perspectivas distintas. O primeiro traria a voz de Bossuet e a suposta indissociabilidade entre o Estado francês e a Santa Sé, negando que a liberdade da Igreja galicana pudesse ferir as relações com o catolicismo romano. O segundo, por sua vez, assentaria seu argumento na autonomia do poder temporal e sua importância na blindagem que o governo francês manteria frente às investidas tridentinas que advogavam pela plenitude do poder papal. Assim, distintas interpretações do fenômeno galicano significavam maneiras diversas de conceber a relação entre Estado e Igreja e, no limite, o desenho político-institucional do próprio Padroado régio no Brasil. Se Fernandes Pinheiro rechaçava a penetração dos ideais “heréticos” nos domínios do Patrocínio, fazendo apologia das condenações papais, Feijó seria o porta-voz de alguns dos principais valores que, com o tempo, fortaleceram-se como pilares do jansenismo.

Fernandes Pinheiro não destacaria apenas embate jansenista liderado por Feijó, mas também alguns “sacerdotes que, na frase de S. Paulo, prezaram mais a Deus do que aos homens”, sendo eles “os padres Antônio Pacheco da Silva, fundador do hospício dos morféticos; Melchior Soares do Amaral, primo e íntimo amigo de Feijó; frei Inácio de Santa Justina, famoso teólogo que foi mestre de Mont’Alverne, e frei Matheus, tipo do missionário católico.”³⁹ A oposição dos referidos sacerdotes aos padres do Patrocínio também fora

³⁷ FEIJÓ, Diogo Antônio. Demonstração da necessidade de abolição do celibato clerical In: CALDEIRA, Jorge. Op. cit., p. 329.

³⁸ Ibidem, p. 329.

³⁹ FERNANDES PINHEIRO, J. C. Op. cit., p. 242.

destacada por Mário de Andrade, em seu estudo sobre o padre Jesuíno de Monte Carmelo. Entretanto, o grande ícone do Modernismo não trouxe informações além daquelas que Fernandes Pinheiro forneceu, pelo contrário, suas considerações foram muito próximas às do referido sacerdote. Sobre os padres do Patrocínio, o autor de *Macunaíma* destacou seus “ardores místicos exaltadíssimos” e “disciplinas ferozes”, salientando ainda que Feijó era “dos mais ardentes” e deixava “o chão maculado de sangue pecador”.⁴⁰ Teria Mário de Andrade traçado suas impressões a partir do esboço feito por Fernandes Pinheiro? Não há citação que possa comprovar, mas, se o fez, aditou os floreios de exímio folclorista quando se referiu a Feijó.

Essa contraposição que Fernandes Pinheiro esboçou, entre os padres de Itu e seus antagonistas, seria nivelada em uma comparação que evocava afamados nomes da história do catolicismo: “A um Tertuliano, a um Lamennais, oporemos um S. Cypriano, um Fénelon”.⁴¹ Ao lado do proscrito Lamennais, um dos maiores “hereges” do século XIX, evocava-se Tertuliano, cuja teologia ficaria marcada por rigoroso e fiel apelo ao martírio e à superação das tentações.⁴² Tertuliano seria um dos precursores da doutrina da graça, aperfeiçoada por aquele que foi referência fundamental para os jansenistas, santo Agostinho.⁴³ Já Cipriano de Cartago,⁴⁴ discípulo de Tertuliano, fora colocado ao lado de Francis Fénelon (1651-1715), sacerdote francês formado entre os jesuítas.⁴⁵ De fato, Cipriano manteve discordâncias com relação a

⁴⁰ ANDRADE, Mário. Op. cit., p. 71.

⁴¹ FERNANDES PINHEIRO, J. C. Op. cit., p. 243.

⁴² Filho de um centurião romano, Tertuliano nasceu em Cartago, entre os anos 150 e 160, e notabilizou-se por seu conhecimento jurídico enquanto advogava pelas cortes do Império Romano. Com o tempo, passou a se dedicar à Igreja a partir de uma vida ascética e tornou-se sacerdote da Igreja de Cartago. No início do século III, Tertuliano rompeu com a Igreja e converteu-se ao Montanismo, movimento considerado herético, fundado por Montano (século II) e difundido pelos domínios de Roma, da Ásia Menor e norte da África. Em que pese seu rompimento com a instituição cristã, a teologia original e sistemática de Tertuliano figura entre uma das mais incisivas em termos de apologética. Seus seguidores foram reincorporados à Igreja por iniciativa de Agostinho. Ver: HERBERMANN, Charles George et. al. (1910). *The Catholic Encyclopedia...* (v. 14). Op. cit., pp. 520-525. Disponível em:

<https://archive.org/stream/V11CatholicEncyclopediaKOfC#page/n663/mode/2up> Acesso em: 30/05/2017.

⁴³ BRAATEN, Carl E. & JENSON, Robert W. (Ed.). *Dogmática Cristã* (v. 1). São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 52.

⁴⁴ Cipriano nasceu em Cartago, em data desconhecida, provavelmente em inícios do século III, tendo sido orador e advogado e convertendo-se ao cristianismo em meados da sua vida. Foi bispo de Cartago e advogou pela unificação da cristandade. Por negar a reconhecer a autoridade religiosa do Império Romano, enfatizando sua devoção aos preceitos da trindade una e santa, Cipriano foi degolado. Sua sentença foi proferida e aplicada em 258, durante a perseguição aos cristãos empreendida pelo imperador Valeriano (253-260). Pela crueza de sua trágica morte, Cipriano passou a figurar entre os grandes mártires da Igreja de Roma. HERBERMANN, Charles George et. al. (1910). *The Catholic Encyclopedia...* (v. 4). Op. cit., pp. 583-589. Disponível em: <https://archive.org/stream/V11CatholicEncyclopediaKOfC#page/n663/mode/2up> Acesso em: 31/05/2017.

⁴⁵ Francis Fenelon nasceu em 1651, na região de Périgord, na França. Desde jovem, travou contato com a filosofia e a teologia, sendo ordenado no seminário de Saint-Sulpice, chegou a ser arcebispo da diocese de Cambrai. Notabilizou-se por suas obras de caráter pedagógico e foi preceptor do herdeiro do trono francês, o Duque de Borgonha. Entretanto, o sacerdote foi condenado por Inocêncio XII (1691-1700) ao escrever uma obra em defesa de Madame Guyon (1638-1717) e do quietismo, questão sobre a qual já havia revelado discordâncias com relação às opiniões de Bossuet. Por sua obra *Telêmaco*, Fénelon foi afastado da preceptoria e banido da Corte. Não voltaria

Tertuliano no que se referia ao batismo.⁴⁶ Fénelon, por sua vez, compôs uma obra que refutava as teses jansenistas, *Refutação do sistema do padre Malebranche sobre a natureza e a graça*, escrita sob influência de Bossuet, em 1684, antes das rusgas que envolveram os dois prelados.⁴⁷

Se para Fernandes Pinheiro o padre de Itu estaria em sintonia com esses “hereges” que sacudiram a França de Luís XIV, também faria coro às vozes dos sacerdotes Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811) e José Maria Morelos (1765-1815), líderes do movimento pela Independência do México,⁴⁸ que “hastearam bem alto o estandarte da independência e fizeram recuar os aguerridos soldados de Fernando VII. Feijó era dessa tempera; e, se as circunstâncias o tivessem exigido, tê-lo-íamos visto brandindo a espada, ou manejando a escopeta.”⁴⁹ Apesar da semelhança apontada, o destino do clérigo paulista surgia ao longe dos arroubos de violência e mais alinhado aos louros do parlatório: “A marcha natural dos acontecimentos fê-lo porém homem de tribuna e de governo; podendo aplicar a si o mui conhecido verso de Cícero: *Cedant arma togae, concedant láurea linguae*”.⁵⁰ Clamando pela oratória no lugar das armas,⁵¹ a frase de Cícero parece não ter tido o mesmo efeito atenuante sobre o próprio Feijó que, em correspondência ao barão de Caxias, afirmou não ter ido às armas tão somente por sua debilidade no momento da famosa Revolta de 1842: “o vilipêndio que tem o governo feito aos paulistas e às leis anticonstitucionais da nossa Assembleia me obrigaram a parecer sedicioso. Eu estaria em campo com a minha espingarda se não estivesse moribundo; mas faço o que posso”.⁵²

mais a Paris. Ver: BUTLER, Charles. *The Life of Fenelon*, Archbishop of Cambrai. London: Printed for Longman, Hurst, Rees, and Orme, Paternoster Row, 1810, pp. 11-76. Disponível em:

<https://books.google.pt/books?id=cKZhAAAACAAJ&pg=PA95&lpg=PA95&dq=fenelon&source=bl&ots=z3sy3d4gpa&sig=P-8ITkBSIOpdyZz8mcJCvP5TUME&hl=pt-PT&sa=X&ved=0ahUKEwjL4-Hj8ZrUAhUJXhoKHdGeCSUQ6AEIYTAJ#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 31/05/2017

⁴⁶ BRAATEN, Carl E. & JENSON, Robert W. (Ed.). Op. cit., p. 407.

⁴⁷ VILLEMMAIN, M. (Org.). *Oeuvres Philosophiques de Fénelon*. Paris: L. Achete Éditeur, 1843, pp. 35-36. Disponível em:

https://books.google.pt/books?id=LvRIAAAACAAJ&pg=PR35&lpg=PR35&dq=Trait%C3%A9+de+1%27existence+de+Dieu+et+de+la+r%C3%A9futation+du+syst%C3%A8me+de+Malebranche+sur+la+nature+et+sur+la+Gr%C3%A2ce&source=bl&ots=2X2s4jaQGI&sig=KiqCKOE1FstD4XXbjdwRc2e_DtU&hl=pt-PT&sa=X&ved=0ahUKEwjDo4qB J rUAhUIOhoKHYYXkDMgQ6AEIKjAA#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 31/05/2017.

⁴⁸ ANNA, Timothy. “A Independência do México e da América Central.” In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina: Da Independência a 1870*, volume III. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF – Fundação Alexandre Gusmão, 2009, pp. 84-91.

⁴⁹ FERNANDES PINHEIRO, J. C. Op. cit., p. 244.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 244.

⁵¹ CÍCERO, Marcus Tullius. *Livro dos ofícios de Marco Tullio Ciceram*, o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro, duque de Coimbra. Edição crítica, segundo o MS. de Madrid, prefaciada, anotada e acompanhada de glossário, por Joseph M. Piel. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1948, p. 47. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=M6SLhmxI t0C&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 15/12/2016.

⁵² *Jornal do Comércio*, nº 181, 14/06/1842.

Em meio a um ambiente de supostas heterodoxias, Feijó contribuiria para “derrancar a ortodoxia dos *padres do Patrocínio*”, na medida em que “fazia em seu espírito exaltado um amálgama das ideias liberais, de que sempre se mostrou entusiasta, com as máximas da mais severa moral e extraordinário rigor de princípios que os jansenistas opunham à laxidão das doutrinas de seus adversários”.⁵³ Assim, segundo Fernandes Pinheiro, Feijó defenderia uma visão influenciada pela matriz liberal, em voga no século XIX, aliada aos valores teológicos dos inimigos dos jesuítas, frequentadores de Port-Royal. O espectro desse quadro intelectual seria assim completado por “Leituras mal digeridas” e uma “pouco feliz escolha de expositores”, as quais teriam produzido em Feijó uma “fermentação intelectual, agravada pelo estudo, também mal conduzido, da filosofia de Kant, cuja nebulosidade é confessada pelos próprios panegiristas.”⁵⁴

Há de se considerar que a imagem de um Feijó quase herético e, no limite, porta-voz das revoluções, foi pintada por Fernandes Pinheiro em 1868, em um momento de escalada do ultramontanismo de Pio IX (1846-1878). Mesmo a recepção de um suposto jansenismo não teria surtido o mesmo efeito sobre todos os patrocínistas, pois, o bispado de d. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861) foi o marco de uma reforma religiosa que estabeleceu os pilares do ultramontanismo no Brasil.⁵⁵ Contudo, não se pode descartar a hipótese da influência jansenista sobre Feijó, que teve em Itu uma vivência introspectiva, em um ambiente no qual as teses jansenistas já haviam sido ventiladas desde os tempos coloniais. Com efeito, tomados em seu conjunto, os valores teológicos, eclesiológicos e políticos defendidos por Feijó formavam um mosaico de ideias que se desenvolveram no seio do catolicismo romano e, no limite, em constante diálogo e tensão com os porta-vozes intelectuais da Santa Sé. O próprio Fernandes Pinheiro travara contato com diferentes perspectivas filosóficas que, a julgar pelo artigo sobre os padres do Patrocínio, formariam um mosaico distinto da constelação sobre a qual parecia lançar anátema referindo-se a Feijó. Por outro lado, segundo Wilson Martins, o cônego estaria entre os “católicos liberalizantes” e crítico dos jesuítas.⁵⁶

⁵³ FERNANDES PINHEIRO, J. C. Op. cit., p.241.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 241.

⁵⁵ WERNET, Augustin. Op. cit., pp. 96-103.

⁵⁶ Tal argumento baseou-se em um artigo escrito por Fernandes Pinheiro em 1855, intitulado *Ensaio sobre os Jesuítas*, no qual é admitida a mudança de opinião de seu autor sobre a Companhia de Jesus, passando de apologia à crítica. O artigo tem início com uma citação do pensador italiano Vincenzo Gioberti (1801-1852), expoente intelectual do *risorgimento*, crítico da instituição inaciana. Ver: FERNANDES PINHEIRO, J. C. *Ensaio sobre os Jesuítas. R. I. H. G. B.*, tomo XVIII, 1896, p. 71; MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira*, Vol. III (1855-1877). São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1977, p. 2; NARITTA, Felipe Ziotti. *O tempo sagrado do Império: história e religião na obra do cônego Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro*. 2012. 169 f. Dissertação (Mestrado) – UNESP. Franca, 2012, p. 12.

Essa natureza compósita não foi uma exclusividade do pensamento do padre regente ou de Fernandes Pinheiro, mas uma característica das elites letradas do próprio Brasil imperial. Entre os sacerdotes, que durante o Império ainda perfaziam boa parte dos círculos letrados, era comum a convergência entre tradições intelectuais da Eclésia e do século, das teses escolásticas e da Ilustração (que não necessariamente, ressalte-se, opôs-se à religião e, mais especificamente, ao catolicismo), cara aos estrangeirados.⁵⁷ A formação intelectual da hierarquia eclesiástica carregava a herança das estruturas de um Império ultramarino português em constante tensão com Roma, favorável ao desenvolvimento do regalismo e vulnerável à penetração de ideias consideradas “heréticas” pelos mais afinados com o Papado, como foi o caso do jansenismo. Diogo Antônio Feijó não seria uma exceção ao aspecto multimodal da *intelligentsia* do período Imperial. Essa marca tornou-se evidente em seus *Cadernos de Filosofia*, confeccionados nos anos de Itu e nos quais estariam expostas suas leituras *sui generis* da tradição filosófica luso-brasileira e europeia.

2.2 Ecletismo, Ilustração, jusnaturalismo e liberalismo

De acordo com Miguel Reale, os *Cadernos* de Diogo Antônio Feijó seriam caracterizados por “irremediável insuficiência e contradição” com relação “à recepção da Filosofia Crítica”, vinculando as categorias apriorísticas de Kant ao “superado empirismo sensista”, o que teria resultado em um “um sincretismo, como tantos outros que têm assinalado a história da Filosofia no Brasil”.⁵⁸ De fato, os referidos escritos, divididos entre metafísica, lógica e moral, não foram compostos a partir de um rigorismo metódico, mesmo porque cumpriam a função de notas de aula, em um contexto no qual era evidente a centralidade dos compêndios para a disseminação do conhecimento.⁵⁹ Nos anos iniciais do século XIX, o acesso à formação letrada ainda era incipiente e as faculdades só seriam inauguradas na década de 1830. Em um cenário de escasso acesso aos espaços formais de estudos, que direta ou indiretamente passavam pelo recurso aos círculos acadêmicos portugueses, Feijó apareceria entre os nomes preocupados com algumas das questões fundamentais da filosofia de seu tempo, sobretudo no que se referia à moral, ao direito e à política.

⁵⁷ DOMINGUES, Ivan. Op. cit., pp. 10-42.

⁵⁸ FEIJÓ, Diogo Antônio. *Cadernos de filosofia...* Op. cit., p.30.

⁵⁹ DURAN, Maria Renata da Cruz. Ecletismo e retórica na filosofia brasileira: de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) ao frei Francisco do Monte Alverne (1784-1858). *Almanack*. Guarulhos, n.09, p.115-135, abril de 2015, p. 117.

Dentre os mais proeminentes pensadores da aurora oitocentista, sobretudo entre 1808 e 1821, a partir da chegada e estadia da corte de d. João VI (1792-1826), estariam Silvestre Pinheiro Ferreira,⁶⁰ José da Silva Lisboa e frei Francisco de Monte Alverne.⁶¹ Em que pese a continuidade de um projeto político calcado nos valores basilares do Antigo Regime, a presença da corte no Brasil acabou por fomentar o desenvolvimento das ciências, da filosofia e das artes. Já em meados do século XVIII, no bojo das transformações advindas do Reformismo Ilustrado de Pombal, o questionamento aos métodos de ensino e às referências intelectuais jesuíticas criariam condições propícias à difusão de novas ideias no mundo luso-brasileiro, sobretudo a partir da obra de Luís Antônio Verney.⁶² Verney contribuía, dessa maneira, para certa diluição da ortodoxia filosófica própria à Escolástica dos inicianos, marcando um ponto de ruptura no que se referia à influência aristotélico-tomista predominante nas terras ibéricas e seus domínios.

O Reformismo Ilustrado abriu espaços para a conformação de novas perspectivas na dinâmica política e intelectual luso-brasileira, intensificando a convergência entre diferentes fontes de formação e informação, em uma esfera pública profundamente marcada pela oralidade e herdeira de costumes típicos do Antigo Regime.⁶³ Essa efervescência intelectual teve uma importante referência no ecletismo, uma das principais correntes de crítica à tradição Escolástica em Portugal. Em termos de método, o ecletismo consolidou-se como “diretriz

⁶⁰ Silvestre Pinheiro Ferreira nasceu em Lisboa, em 31/12/1769. Ingressou na Congregação do Oratório em 1784, sendo de lá expulso por rugas com um confrade. Nomeado substituto na Universidade de Coimbra em 1792, dali também teve que se retirar por acusações que lhe imputavam no Santo Ofício. Durante seu exílio, viajou pela Inglaterra, Holanda, França e Alemanha, onde travou contato com referências intelectuais diversas, compondo um vasto repertório de influências. Esteve no Brasil entre os anos de 1809 e 1821, regressando com d. João para Portugal no momento da Revolução Liberal. Iniciado na maçonaria, exerceu cargos no âmbito da diplomacia e da administração régia. Compôs uma vasta obra no campo da filosofia, do direito, da administração e da economia, na qual se destacam as *Preleções filosóficas* de 1813. Ver: SILVA, M. B. M. N. *Silvestre Pinheiro Ferreira: Ideologia e Teoria*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1975, pp. 9-82.

⁶¹ Francisco de Monte Alverne nasceu em 1784, no Rio de Janeiro, onde frequentaria o convento de Santo Antônio da ordem dos franciscanos. Em São Paulo, recebeu lições de frei Inácio de Santa Justina, um dos sacerdotes que faziam oposição ao comportamento de Feijó e de seus companheiros do Patrocínio. Em 1816, foi nomeado pregador régio, construiu uma proeminente carreira nas instituições religiosas e teve, entre seus discípulos, Gonçalves de Magalhães (1811-1882), literato da primeira geração do Romantismo brasileiro. Ver: BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Op. cit. (Vol. IV), pp. 49-52.

⁶² Luís Antônio Verney nasceu em Lisboa em 1713. Filho de comerciante, frequentou instituições de ensino dos jesuítas e oratorianos. Estudou em Évora e doutorou-se em teologia e jurisprudência em Roma. Sua obra mais afamada, *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), foi uma referência fundamental para a Ilustração luso-brasileira, na medida em que se opôs aos métodos de ensino dos jesuítas e apresentou uma nova sistematização para o ensino, tendo influência sobre a implantação das Aulas Régias empreendida pelo marquês de Pombal. Verney combateu, desse modo, alguns dos pilares políticos, filosóficos, científicos e morais da sociedade portuguesa do Antigo Regime, contribuindo para a sedimentação do pensamento ilustrado em Portugal e no mundo luso-brasileiro. Ver: VILLALTA, Luiz Carlos. *Usos do livro no mundo luso-brasileiro sob as luzes...* Op. cit., pp. 127-131.

⁶³ Sobre a teia de informações e de formação política na Paris do século XVIII, ver: DARNTON, Robert. *Os dentes falsos de George Washington: um guia não convencional para o século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, pp. 47-90. Sobre a conjuntura luso-brasileira, durante a crise do Antigo Regime, ver: VILLALTA, Luiz Carlos. *O Brasil e a crise do Antigo Regime português...* Op. cit., pp. 45-95.

filosófica”, calcada em predileções e na confluência entre correntes doutrinárias nem sempre equacionadas em uma sistematização coerente.⁶⁴ Essa perspectiva de uma filosofia plural e indutiva, articulada pelo sincretismo, foi recorrente no bojo da Ilustração europeia, chegando a ser veiculada pelas vozes de Voltaire e dos enciclopedistas.⁶⁵ Nesse contexto, os ideais da secularização do pensamento seriam fortalecidos, a partir do questionamento a certos monopólios intelectuais, empreendidos pelos escolásticos.

Em consonância com o espírito do tempo ilustrado, alguns autores de Portugal e do mundo luso-brasileiro iriam organizar suas doutrinas, sistemas e valores filosóficos sob um ponto de vista eclético. Além de Verney, Ribeiro Sanches (1699-1783), Teodoro de Almeida (1722-1804)⁶⁶ e o próprio José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838)⁶⁷ iriam compor suas obras a partir de uma perspectiva que fugiria aos desígnios apriorísticos das deduções escolásticas. Essa veia eclética teria reverberações na consolidação dos desígnios científicos e filosóficos, políticos, jurídicos e institucionais, da Ilustração luso-brasileira. A despeito do intenso e ininterrupto diálogo com a ortodoxia do catolicismo, os círculos letrados sediados em Portugal, com circulação pela América portuguesa, não ficaram infensos à rica fermentação que caracterizou a Europa, sobretudo a partir da segunda metade do século XVIII. Do Reformismo

⁶⁴ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 298.

⁶⁵ SILVA, Ana Rosa Clouet da. Ilustração, história e ecletismo: considerações sobre a forma eclética de se aprender com a história no século XVIII. *História da Historiografia*. Ouro Preto, n. 04, pp. 75-87, 2010, ppp. 76-77.

⁶⁶ Antônio Nunes Ribeiro Sanches nasceu em Penamacor, no seio de uma família de cristãos-novos. Ingressou em Coimbra e, dali saindo, foi cursar medicina em Salamanca. Exerceu a profissão em Portugal por um tempo, mas, denunciado à Inquisição, partiu para outras paragens europeias, Inglaterra, França, Itália, Rússia. Dentro dos limites característicos à Ilustração em Portugal, a obra de Ribeiro Sanches representou uma ruptura com o holismo das explicações teológicas e marcou um ponto de inflexão no desenvolvimento de um vocabulário médico-científico. Dentre seus mais famosos escritos, o verbete “L’affections de l’ame” para a *Encyclopédie Méthodique* de Charles Joseph Panckoucke (1736-1798). Teodoro de Almeida nasceu em Lisboa, onde frequentou a Congregação do Oratório. Sua obra foi um expoente do ecletismo filosófico no bojo da Ilustração portuguesa, buscando uma síntese entre o pensamento cientificista e a teologia. Por se opor aos desígnios regalistas de Pombal, acabou perseguido e exilado, voltando a Portugal após o término do reinado de D. José I (1750-1777). Foi professor de Romualdo Antônio de Seixas na Congregação do Oratório. Ver: SILVA, Inocêncio Francisco da. *Dicionário Bibliográfico Português* (vol. I). Lisboa: Imprensa Nacional, 1858, pp. 213-214; VILLALTA, Luiz Carlos. *Usos do livro no mundo luso-brasileiro sob as luzes...* Op. Cit., pp. 129, 137-138. 245-277

⁶⁷ José Bonifácio de Andrada e Silva nasceu na Vila de Santos. Filho do Coronel Bonifácio José de Andrada e de dona Maria Bárbara da Silva, estudou na Universidade de Coimbra, onde obteve os bacharelados em Ciências Naturais e Direito. Aprofundando ainda mais seus estudos, no continente Europeu, participou de diversas instituições científicas e viveu o clima da Revolução Francesa quando estudou em Paris, onde conviveu com os irmãos Humboldt. Em suas pesquisas pela Europa, descobriu e descreveu quatro novos minerais e doze variedades. Participou de todas as principais academias científicas da época. Além de Intendente Geral das Minas e professor da Universidade de Coimbra, sua participação nos acontecimentos relativos à Independência em 1822 foi de importância capital, tendo organizado, à época, o primeiro corpo ministerial brasileiro. Deputado à constituinte foi exilado do país, acusado de traição. Ao voltar, quando da abdicação de D. Pedro I ao posto de imperador, José Bonifácio fora nomeado como tutor do futuro imperador Pedro II e de suas irmãs, sendo exonerado da função no ano de 1833. Morreu a 6 de abril de 1838, em Niterói. Ver: BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Op. Cit. (Vol. IV), pp. 344-350; CALDEIRA, Jorge (Org.). *José Bonifácio*. São Paulo: Ed. 34, 2002, pp. 9-40.

Ilustrado aos arroubos revolucionários, vislumbrava-se uma nova concepção da filosofia, da política e da sociedade, em vias de secularização e reticente quanto à ortodoxia Escolástica do Antigo Regime.

A sedimentação de uma perspectiva filosófica eclética, no âmbito do contexto intelectual luso-brasileiro, ocorreu de maneira difusa e não linear, ao longo do século XVIII, tendo lugar em distintos círculos de sociabilidade acadêmica e política e partindo principalmente dos autores “estrangeirados”, maioria dentre os nomes supracitados.⁶⁸ A Congregação do Oratório, a Universidade de Coimbra e outros espaços de debate, muitas vezes informais, engendrariam uma multiplicidade de vozes que influenciaram o ambiente filosófico do século XIX.⁶⁹ Foi assim com Antônio Genovesi (1713-1769),⁷⁰ sacerdote que travou um intenso contato com os autores das Luzes e obteve significativo alcance na dinâmica intelectual da Ilustração luso-brasileira.⁷¹ A obra de Genovesi chegou aos círculos letrados do Brasil e teve grande repercussão sobre o ensino de filosofia desde os fins do XVIII, sendo responsável pelo contato de muitos estudiosos com as principais questões abordadas pelas Luzes europeias. Nos *Cadernos* de Diogo Antônio Feijó, o nome de Genovesi surgiu tanto nos escritos sobre metafísica, quanto nos de lógica e moral.⁷² Assim, trazendo as influências ilustradas, o padre regente optaria por destacar um “método analítico” em contraposição a um “método sintético”, além de se afastar dos apriorismos dedutivos da tradição escolástica:

O método analítico é, sem dúvida, o mais claro, o mais próprio e o mais seguro para resolver a maior parte das questões. Por ele conduzimos insensivelmente o adversário aos verdadeiros princípios. É o método de que usava SÓCRATES em suas disputas e no seu ensino. Ele, com toda a cortesia, ia pedindo ao contrário a explicação dos termos e proposições, propondo suas dúvidas e oferecendo, ao mesmo tempo, os meios pelos quais o adversário poderia dissolvê-las e, desta sorte, enfim, se achavam concordes. O *método sintético*, ou *silogístico* é, de ordinário, mais breve, porque supõe o adversário

⁶⁸ DIAS, J. S. da Silva. *O ecletismo em Portugal no século XVIII: gênese e destino de uma atitude filosófica*. Coimbra: Instituto de Estudos Psicológicos e Pedagógicos, 1972, p. 5.

⁶⁹ CARVALHO, José Murilo de. Op. cit., pp. 65-92; NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. Op. cit., pp. 25-53;

⁷⁰ Antônio Genovesi nasceu em Castiglione, hoje Castiglione de Genovesi. Primogênito, Genovesi foi enviado à carreira eclesiástica, a partir de uma estratégia por parte de sua decadente família, que buscava recuperar a sólida condição social e econômica perdida. Sua formação se deu entre os parentes do clero local e foi caracterizada pelo autodidatismo. Desde cedo, Genovesi refutaria as bases da pedagogia escolástica, travando um intenso contato com a filosofia de Descartes. Ao longo de seus estudos no campo da filosofia, foi discípulo de Giambattista Vico (1688-1744). Em Nápoles, Genovesi lecionou metafísica e ética, aprimorando seu “ecletismo programático”, sob a influência do pensamento newtoniano e do jusnaturalismo de Grotius e Puffendorf, ao mesmo tempo em que afirmava uma legítima autoridade da Igreja sobre o domínio intelectual. Ver: GHISALBERTI, Alberto M. et al... (dir.). *Dizionario biografico degli italiani* (vol. 53). Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000. Disponível em: http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-genovesi_%28Dizionario-Biografico%29/ Acesso em: 17/07/2017.

⁷¹ DURAN, Maria Renata da Cruz. Op. cit., p. 117; VILLALTA, Luiz Carlos. *Usos do livro no mundo luso-brasileiro sob as luzes...* Op. cit., pp. 100-101, 348, 352, 382, 388 e 438-439.

⁷² FEIJÓ, Diogo Antônio. *Cadernos de filosofia...* Op. cit., pp. 23, 33, 69 e 123-124.

instruído nos princípios, e toda a sua força consiste na ordem da dedução. Mas, quando não há concórdia nos princípios e se trata de prová-los, de ordinário é interminável a questão, por ser necessário retrogradar e sempre por meio de universais. O espírito exercitado neste método, por sua demasiada abstração, vê-se na precisão de fazer mil divisões e distinções; acostumado a encontrar tantos recursos no mundo das abstrações, adquire uma sutileza e perspicácia para a leveza e confusão, se se não sabe guardar a necessária mediana.⁷³

Para além do imperativo lógico do recurso a um socrático e sistemático questionamento, Feijó se aprofundaria nas influências recebidas da Ilustração via Genovesi, especificamente no que se referia à teoria empírica das propensões. Segundo Miguel Reale, a teoria empírica das propensões fundamentar-se-ia em duas premissas: uma, que teria em conta os “interesses individuais”; e outra, que levaria em consideração “o caminho impessoal do dever”.⁷⁴ Para Reale, Feijó teria superado o “eudemonismo” de Genovesi, destacando a necessidade de um primado do caminho impessoal do dever.⁷⁵ No capítulo intitulado “Da natureza moral do homem”, Diogo Antônio Feijó ocupou-se de desenvolver o que definiu como “o complexo daquelas forças que, de uma maneira mais próxima, concorrem para suas ações livres”.⁷⁶ No que se referia às “propensões”, afirmava:

Duas propensões se observam no homem, bem distintas por seus objetos e por seus motivos e tão universais que compreendem todas as mais propensões: o desejo da felicidade e o amor da justiça. A primeira tem por motivos a conservação e bem ser do Eu; nasce ou é consequência do *amor próprio* ou *amor de si*. O interesse é o seu fundamento. Por esta propensão o homem se concentra e olha o universo como instrumento de sua felicidade.

A segunda tem por motivo o dever, nasce ou é consequência da *estima de si*; o homem, então nobre e desinteressado, não se considera senão como parte do universo, a cujas leis deve sujeitar-se.⁷⁷

A partir do recurso ao binômio das propensões contrastantes, Feijó desenvolveria sua perspectiva sobre certa natureza moral do homem:

Eis aqui, pois, a natureza moral do homem: desejo da felicidade, sentimento fundado no egoísmo, amor da justiça, sentimento nobre e desinteressado, fundado na estima de si; razão que descobre os fins das mesmas propensões, liberdade pela qual o homem abraça ou rejeita os objetos indicados por suas propensões ou oferecidos por sua razão.

⁷³ FEIJÓ, Diogo Antônio. *Cadernos de filosofia...* Op. cit., pp. 117-118.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 123 (Nota de rodapé).

⁷⁵ *Ibidem*, pp 123-124 (Nota de rodapé).

⁷⁶ *Ibidem*, p. 123. (Grifos do autor).

⁷⁷ *Ibidem*, p. 123. (Grifos do autor).

A observação nos manifesta a natureza moral do homem, ela mesma nos descobrirá a origem de suas obrigações e a existência de uma *legislação moral natural*. Origem das obrigações: existência de uma legislação moral natural.⁷⁸

A “natureza moral do homem” estaria intimamente relacionada a uma “legislação moral natural”, que seria a “origem das obrigações”. Da consciência, da razão e da inteligência derivava um imperativo de justiça, sobrepondo-se ao desejo da felicidade, diante do qual não poderia haver outra escolha, sob pena de negação da própria condição humana:

o homem tem a consciência de que, escolhendo o bem sem atenção ao justo, fica isolado; ninguém toma parte na sua ação; torna-se um átomo no universo ou, quando muito, é um animal. Se ele por causa do bem ofende o justo, além de sentir a vergonha e o aviltamento, é objeto da censura de todo o ente inteligente: todos o condenam. Se, pelo contrário, o homem abraça o justo, ele se coloca no lugar distinto e elevado, para o qual suas faculdades o chamam, se liga aos demais entes inteligentes e põe-se, de certo modo, a par do Autor da natureza, concorrendo com Ele para os fins da criação. O homem, pois, conhece que a justiça e seus resultados restringem sua liberdade e o ligam não por necessidade, mas por convicção. Ei-lo sentindo já a origem de suas obrigações.⁷⁹

Ao trabalhar os temas das escolhas possíveis diante das propensões contrastantes características à natureza moral do homem, Feijó afirmava o dever de obediência a um princípio de justiça, que era instintivamente compartilhado, restritivo do livre arbítrio e revelador da vontade divina. Esta última, por sua vez, fornecia ao indivíduo a clarividência necessária ao fiel cumprimento do imperativo de justiça e, censurando as hesitações da imperfeita razão humana, só então revelava o caminho para a felicidade:

A consciência caleja, ou não deixa mais ouvir o imperativo de sua voz: a razão se deprava. Eis quando o homem sente a *necessidade da revelação*, para o segurar na prática do que é justo, para o encaminhar direito para a felicidade, objeto igualmente de seu desejo.⁸⁰

A razão estaria necessariamente, e não aprioristicamente, sob a tutela da revelação divina, argumento utilizado pela censura lusa à época do Reformismo Ilustrado e que guardava semelhanças com relação àquele utilizado por Genovesi, para quem “a liberdade intelectual estava subordinada à religião revelada”.⁸¹ Ademais, surgiam indícios das digressões sobre o “ente”, em suas singularidades e generalidades: “cada ente tem suas propriedades

⁷⁸ FEIJÓ, Diogo Antônio. *Cadernos de filosofia...* Op. cit., p. 126.

⁷⁹ Ibidem, p. 126.

⁸⁰ Ibidem, p. 127. (Grifos do autor).

⁸¹ VILLALTA, Luiz Carlos. *Usos do livro no mundo luso-brasileiro sob as luzes...* Op. cit., p. 101.

encaminhadas ao fim particular do mesmo ente, mas com relação às propriedades dos outros entes para algum fim comum.”⁸² A razão e a revelação compunham um binômio indutivo que ligava as manifestações materiais aos desígnios da criação: “Desta sorte o observador descobre ligações e ordem desde o átomo até o Autor da natureza; e conhece que o fim último de todo o criado é a manifestação da onipotência, sabedoria e bondade do Criador; e nisto a razão está de acordo com a revelação.”⁸³ Encerrando o capítulo sobre a referida “natureza moral do homem”, Feijó destacava um encadeamento existencial e cognitivo entre o “homem moral” e a “ordem”, que, por sua vez, compunha “uma série de entes simultâneos ou sucessivos”:

O homem moral, portanto, será aquele que entender esta ordem, e obrar a respeito de cada ente, segundo a natureza própria e as relações que encerra, tendo sempre em vista que da harmonia dos fins particulares com os fins gerais de cada série e desta com o fim último é que nasce o conhecimento das propriedades de cada ente em toda sua extensão.⁸⁴

Em suas anotações sobre moral, Diogo Antônio Feijó explanaria ainda questões ligadas ao direito, definindo algumas linhas fundamentais de seu pensamento embebido em uma perspectiva eclética. Quanto às noções de jurisprudência e direito, argumentaria:

Jurisprudência é a ciência que trata do Direito; este pode ser natural, quando é desentranhado da natureza das coisas; civil, quando trata dos direitos dos cidadãos; público, quando trata dos deveres do soberano ou dos direitos convencionais entre certas nações; político, quando trata dos direitos da sociedade reunida ou dos meios de constituir a sociedade e de aperfeiçoá-la; das gentes, quando trata dos direitos de uma nação para com outra, independente de convenção etc. Todos estes direitos, porém, têm o seu princípio no direito natural ou, para melhor dizer, é o mesmo direito natural desenvolvido e aplicado a diferentes objetos. Contudo, quando o direito natural é manifestado por uma autoridade externa, toma o nome de direito positivo, e este é *divino* ou *humano*.⁸⁵

Deduziam-se todos os tipos de direito de uma fonte natural comum, evocando um argumento teológico para fundamentar a preponderância do direito divino sobre a razão humana: “Ainda quando o Direito Divino Positivo prescreve o que parece contrário à razão, esta contudo reconhece no supremo Legislador, como criador, o poder eminente de ordenar-nos o que quiser, segundo a sua infinita sabedoria.”⁸⁶ Tal perspectiva jurídica surgiria ainda no debate sobre os

⁸² FEIJÓ, Diogo Antônio. *Cadernos de filosofia...* Op. cit., p. 101.

⁸³ *Ibidem*, p. 128.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 129.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 135. (Grifos do autor).

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 135-136.

deveres do homem, dentre os quais estariam os “deveres do homem para com Deus”.⁸⁷ Ainda que fossem evocados princípios indutivos e empíricos, Feijó apropriava-se seletivamente das bases filosóficas, jurídicas e teológicas da tradição Escolástica, na medida em que a positivação de uma lei divina sobrepunha-se à lei natural e à razão limitada. Sob uma perspectiva eclética, própria à Ilustração luso-brasileira, que concebia certo empirismo em oposição ao racionalismo, sem no entanto prescindir da tradição aristotélico-tomista, a deontologia desenvolvida por Feijó pressupunha a divisão entre duas noções de jusnaturalismo, a “legislação natural moral” e o direito natural abstrato.⁸⁸ A primeira, inata aos indivíduos, era caracterizada pelas propensões contrastantes, felicidade e justiça, devendo recair a escolha do homem sobre um imperativo de justiça revelado pelos sentidos da consciência e reafirmado pela vontade divina. Da segunda, já em consonância com a vertente jusnaturalista moderna, derivariam as leis positivas humanas e divinas.

A partir da recorrência a um jusnaturalismo de tipo moderno, seriam desenvolvidos alguns preceitos caros ao liberalismo constitucional sedimentado na primeira metade do século XIX. No capítulo intitulado “Dos deveres para com os outros”, alguns direitos fundamentais seriam destacados: “Todo o homem tem direito de propriedade, de liberdade, de igualdade, de segurança e defesa.”⁸⁹ Quanto ao direito à propriedade, pontuava o padre regalista: “As propriedades são inatas ou adquiridas, por ocupação ou por convenção; são parciais ou comuns.

⁸⁷ FEIJÓ, Diogo Antônio. *Cadernos de filosofia...* Op. cit., pp. 137-138.

⁸⁸ O jusnaturalismo remonta à Grécia Antiga e sua noção basilar, uma lei universal e imanente, superior e anterior aos múltiplos positivismos, foi desenvolvida na tragédia, no pensamento político-jurídico e na filosofia da Antiguidade Clássica grega por autores como Sófocles, Hípias, Platão e, em menor medida, Aristóteles. Cícero, em seu clássico *Da República*, resgatou o jusnaturalismo estoicista, para o qual “toda a natureza era governada por uma lei universal racional e imanente”. O eminente orador e juriconsulto romano concebeu “uma lei ‘verdadeira’, conforme à razão, imutável e eterna, que não muda com os países e com os tempos e que o homem não pode violar sem renegar a própria natureza humana.” Já Ulpiano concebeu o direito natural sob o signo de um ensinamento instintivo e comum a todos os seres, inclusive os irracionais. Durante o Medievo, a perspectiva ciceroniana foi amalgamada ao jusnaturalismo de Ulpiano e a uma apropriação de Platão da qual derivava “uma justiça imanente a todo o universo como princípio da sua harmonia”. Assim, o direito natural passou a ser identificado com uma lei revelada por Deus. Tomás de Aquino significou um ponto de pacificação do jusnaturalismo católico, na medida em que “entendeu como ‘lei natural’ aquela fração da ordem imposta pela mente de Deus, governador do universo, que se acha presente na razão do homem: uma norma, portanto, racional.” No outono da Idade Média, Guilherme de Occam contestaria Tomás de Aquino a partir do voluntarismo, no qual “a razão não é senão o meio que notifica ao homem a vontade de Deus, que pode, por conseguinte, modificar o direito natural a seu arbítrio.” Note-se que o jusnaturalismo de Feijó aproximava-se mais da perspectiva voluntarista que da perspectiva tomista do aristotelismo escolástico. Desta última, mais em um resgate do pensamento de Agostinho do que de Tomás de Aquino propriamente dito, derivou a legitimidade das teorias corporativas de poder da Segunda Escolástica, muito recorrentes no mundo ibérico durante a Idade Moderna, estendendo-se até o século XIX. Da tentativa de mediação entre o voluntarismo tardo-medieval e o jusnaturalismo tomista, surgiu o jusnaturalismo moderno, tendo em Hugo Grotius o seu maior expoente. Em seus *Cadernos*, Feijó também iria valer-se desta vertente jusnaturalista. Ver: BOBBIO, Norberto. Op. cit., pp. 655-659; MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 29; SKINNER, Quentin. Op. cit., pp. 426-432; VILLALTA, Luiz Carlos. *Usos do livro no mundo luso-brasileiro sob as luzes...* Op. cit., pp. 29 e segs.

⁸⁹ FEIJÓ, Diogo Antônio. *Cadernos de filosofia...* Op. cit., p. 141.

Todo o homem tem direito de usar do que é seu e, nas propriedades comuns, tem este direito aquele que primeiro o puser em exercício.”⁹⁰ E para fundamentar seu argumento, discorria sobre o modo através do qual se firmava o contrato relativo ao direito de propriedade:

Todos os homens são filhos do Pai da natureza; (e, como) uma só família, não possuem senão um só patrimônio, que é o mundo entregue à sua discricão para, pelo uso dele, conservar-se, e melhorar-se; porém, o erro e as paixões bem depressa destruíram esta harmonia; e foi necessário, por bem da ordem, permitir a divisão e deixar a cada um o direito de propriedade exclusiva na parte que lhe apropriou; desde então o homem é senhor do seu quinhão (com direito) de usar dele, gozando, dividindo, dando ou cedendo por tempo ou para sempre.⁹¹

A relação estabelecida entre o indivíduo, a coletividade e as posses fundamentava-se em momentos distintos. Em primeiro lugar, haveria algo próximo a um estado de natureza e harmonia, sob a tutela divina, unificando a humanidade em uma só família. Em segundo lugar, ocorreria uma ruptura da referida unidade em decorrência da corrupção individual e, desde então, a legitimação da posse individual em nome da estabilidade coletiva. Tal querela, relativa ao direito de propriedade, foi central para o pensamento de autores diversos ao longo da história da filosofia, sobretudo a partir do desenvolvimento do Contratualismo na Idade Moderna. Além de Grotius e Puffendorf, nomes amplamente difundidos no contexto da Luzes luso-brasileiras, Hobbes, Locke e Rousseau são apenas alguns dos exemplos mais proeminentes dentre os pensadores que, a partir de percepções distintas, fundamentaram suas teorias na passagem de um estado de natureza a um Estado politicamente organizado e mantenedor da ordem socioeconômica.⁹²

No caso de Feijó, o argumento utilizado aproximava-se da base fundamental do contratualismo jusnaturalista moderno, sobretudo das teses de uma das principais referências para a reforma da Universidade de Coimbra (1772), Hugo Grotius (1583-1645).⁹³ Para Grotius, haveria dois princípios norteadores do que denominou “direito geral das coisas”, desenvolvidos em seu clássico *O Direito da Guerra e da Paz*.⁹⁴ Em um estado de posse comum, a humanidade detinha tudo o que fora criado por Deus, “sob a produção espontânea do solo: um estado de

⁹⁰ FEIJÓ, Diogo Antônio. *Cadernos de filosofia...* Op. cit., p. 141.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 141-142.

⁹² BOBBIO, Norberto. Op. cit., pp. 272-283; MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, 21-115 e 205-273. .

⁹³ BOBBIO, Norberto. Op. cit., 1986, pp. 657-659.

⁹⁴ Dentre as principais referências para o embasamento de suas teses, Grotius utilizou fontes do direito romano, a exemplo de Tácito e Justiniano, e também a narrativa do texto bíblico. Ver: GROTIUS, Hugo. *On the Law of War and Peace*. Kitchener: Batoche Books, 2001, pp. 72-87.

simplicidade ao qual não aderiram por muito tempo”.⁹⁵ O estado de propriedade surgiria a partir do momento em que “o modo de vida selvagem foi sucedido por um mais flexível e sensual, para o qual o uso do vinho foi comprovadamente útil, sendo seguido por todas as malignas consequências da intoxicação.”⁹⁶ Contudo, para Grotius, mais que o vinho, a ambição teria sido a grande responsável pela quebra da harmonia, que caracterizava o estado inicial de posse comum e propriedade, e que passaria a ser expressa por “acordo expresso”, “divisão”, “tácito consentimento” e “ocupação”.⁹⁷ Cumpre destacar que Grotius fundamentou sua obra na perspectiva do *Ius gentium*, sendo um dos precursores do direito internacional.

Outra característica do pensamento de Diogo Antônio Feijó, que parecia dialogar com as teses jusnaturalistas, dizia respeito à importância dada ao trabalho. Feijó, quando ministro da pasta do Império, em 1835, desenvolveria uma maneira de superar uma suposta subutilização das terras e da mão de obra no Brasil, propondo a vinda de lavradores suíços e de monges protestantes para a catequese indígena, no que foi veementemente combatido por d. Romualdo Seixas na imprensa e no parlamento.⁹⁸ Com efeito, a perspectiva liberal de Feijó parecia dialogar com alguns princípios do individualismo possessivo de matriz lockeana.⁹⁹ Contudo, tanto Locke quanto Grotius defenderam o recurso à “guerra justa” e à escravidão com relação aos povos ditos “selvagens”,¹⁰⁰ enquanto o padre regente mostrou-se reticente. Em 1829, o então Secretário do Conselho Geral da província de São Paulo preferiu enfatizar a necessidade da “civilização”, através do “comércio”, o que poderia trazê-los “ao grêmio da religião e da sociedade.”¹⁰¹ Em outro despacho, já em 1830, alegava que os “bugres, que vagam a oeste da estrada pública” eram “tratados como escravos, à sombra da carta régia de 5 de novembro de 1808”.¹⁰² Por fim, para suspender a “escravidão” e a “guerra declarada” contra referidos

⁹⁵ GROTIUS, Hugo. *On the Law of War and Peace...* Op. cit., p. 73. (Tradução nossa).

⁹⁶ *Ibidem*, p. 74. (Tradução nossa).

⁹⁷ *Ibidem*, p. 74-75. (Tradução nossa).

⁹⁸ LIMA OLIVEIRA, G. A. de. Op. cit., pp. 86-89.

⁹⁹ Em seu *Segundo tratado sobre o governo civil*, John Locke postulou que o direito à propriedade seria assegurado tanto em virtude de uma concessão divina, em um estado natural, se bem que frágil, quanto em decorrência da legitimação da posse através da lei positiva. Decorrencia da propriedade inalienável que cada indivíduo guardaria de si mesmo, o trabalho seria o fator preponderante de legitimidade da posse em um estado de partilha comum, ainda isento dos efeitos de um contrato estabelecido em âmbito político-jurídico. Por outro lado, a partir das mudanças na dinâmica das relações socioeconômicas, decorrentes, sobretudo, do aumento da produtividade e da criação da moeda, fez-se necessária a legitimação constitucional da posse. O argumento sustentado por Locke, que trazia referências à narrativa bíblica, estaria próximo àquele desenvolvido por Grotius, de quem o filósofo inglês herdou linhas mestras da sua teoria política. Ver: LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, pp. 97-112; PARKER, Kim Ian. *The biblical politics of John Locke*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2004, pp. 132-138.

¹⁰⁰ LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006, pp. 33-36.

¹⁰¹ FEIJÓ, Diogo Antônio. Projeto de civilização dos índios. In: Op. cit., p. 237.

¹⁰² *Ibidem*, p. 238.

indígenas, propunha à Assembleia Provincial “revogar a referida carta” e “proteger os índios”.¹⁰³

Aspecto caro às reflexões dos *Cadernos de Filosofia* e à prática política de Diogo Antônio Feijó dizia respeito ao tema da liberdade. O desenvolvimento das análises sobre esse valor fundamental ao liberalismo constitucional dava continuação ao diálogo com as matrizes do jusnaturalismo moderno:

Todo o homem, propendendo para a felicidade e para a justiça, tem direito a procurar os meios de conseguir estes fins.

Todo o homem é, portanto, obrigado a respeitar este direito e não pode embaraçar o exercício da liberdade de outrem, senão quando injustamente atentar contra seus direitos.

O direito da liberdade pode considerar-se como o mesmo direito de propriedade, por que a liberdade é uma propriedade pessoal, inata, essencial do homem.¹⁰⁴

A liberdade seria uma característica natural, intrínseca ao indivíduo, inalienável, e seu exercício, dentro do respeito à liberdade alheia, não estaria passível de cerceamentos. Mais uma vez, Feijó parecia dialogar com os postulados de Grotius e Locke. Para estes, a liberdade seria um direito decorrente de certa lei natural, uma prerrogativa fundamental da vida concedida por Deus, mas passível de circunscrições advindas dos contratos estabelecidos pela sociedade civil e política e, sobretudo, do imperativo de preservação da vida.¹⁰⁵ Vinculada à liberdade estaria a igualdade, que também figurava entre os direitos fundamentais relacionados por Feijó: “Ninguém, portanto, pode pretender tornar outro homem instrumento e meio para chegar a seus fins; é um atentado contra o direito de igualdade.”¹⁰⁶ No tocante à igualdade, Feijó parecia aprofundar o alcance do termo, não compactuando com a escravidão, cuja legitimidade era evocada por Grotius e Locke, os quais davam ênfase ao ponto de vista do escravizado na condição de propriedade.¹⁰⁷ A opinião de Feijó estaria mais próxima de Rousseau, que rechaçava semelhante condição no *Contrato Social*, criticando o posicionamento de Grotius.¹⁰⁸

Alguns anos depois, contrariando em algum sentido as anotações de seus *Cadernos*, o padre paulista reconhecia algo como uma virtude política e social da instituição escravista. Num artigo publicado no *Justiceiro*, no ano de 1834, Feijó afirmava: “a escravatura, que realmente

¹⁰³ FEIJÓ, Diogo Antônio. Projeto de civilização dos índios. In: Op. cit., pp. 238-239.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 145.

¹⁰⁵ GROTIUS, Hugo. Op. cit., pp. 57, 157 e 162; LOCKE, John. Op. cit., pp. 83-89.

¹⁰⁶ FEIJÓ, Diogo Antônio. *Cadernos de filosofia...* Op. cit., p. 146.

¹⁰⁷ O debate em torno do binômio liberdade/escravidão foi central para os postulados fundamentais do jusnaturalismo moderno, o qual lançou as bases do liberalismo constitucional que se consolidou ao longo da primeira metade do século XIX. Ver: LOSURDO, Domenico. Op. cit., pp. 34-35, 47-77.

¹⁰⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Op. cit., pp. 20-24.

tantos males acarreta para a civilização e para a moral, criou no espírito dos brasileiros este caráter já de independência e soberania, que o observador descobre no homem livre, seja qual for o seu estado, profissão ou fortuna.”¹⁰⁹ A negação da condição de escravo seria um modo de sedimentar o sentimento de igualdade: “Quando ele percebe desprezo ou ultraje da parte de um rico ou poderoso desenvolve-se imediatamente o sentimento da igualdade; e se ele não profere, concebe ao menos no momento este grande argumento: não sou escravo”.¹¹⁰ Por fim, a relação de subordinação auxiliava no combate à própria insubordinação e no alcance da liberdade:

Estas duas causas unidas, a de ser composta a nossa população de senhores e escravos, de os proletários serem em número limitado, que não podem servir de cego instrumento aos ambiciosos, como aconteceu na Europa, são as que nos têm conservado no estado de tranquilidade em que nos achamos. Assim soubéssemos aproveitar a nossa feliz situação para consolidar a liberdade, e lançar sólidos alicerces à nossa futura grandeza e prosperidade.¹¹¹

Mais do que buscar a coerência entre as anotações dos *Cadernos de Filosofia* e as opiniões do futuro regente do Império em seu periódico, cumpre destacar que o tema da escravidão e da perseguição ao tráfico dividiu opiniões e projetos políticos ao longo da década de 1830, sobretudo na segunda metade. Candidato a regente, Feijó chegava a denunciar os males da escravidão, mas admitia a importância da instituição, o que pode ter lhe granjeado a simpatia de lideranças escravocratas, sobretudo do então correligionário Bernardo Pereira de Vasconcelos, além dos votos que necessitava para ser eleito.¹¹² Em artigo subsequente, ainda em dezembro de 1834, Feijó intensificaria suas críticas à escravidão, mas, ao final, pedia a revogação da lei de novembro de 1831, defendia a manutenção do cativo, o recurso à mão de obra europeia e a abolição gradual da escravidão.¹¹³ A coerência entre os princípios morais e as flutuações da conjuntura política nem sempre era possível; no caso da escravidão, o pragmatismo predominou sobre o discurso que outrora negou a legitimidade do cativo.

Além das reflexões sobre propriedade, liberdade e igualdade, Feijó ainda se preocuparia com um dever que denominou “beneficência”, mais genérico, mas não menos importante, pois estaria na base do imperativo de preservação da existência, sobretudo em sua dimensão coletiva: “*Beneficência* é o dever de concorrer para os fins da criação ou, por outras palavras, dever de

¹⁰⁹ *O Justiceiro*, nº 5, 04/12/1834

¹¹⁰ *Ibidem*, nº 5, 04/12/1834

¹¹¹ *Ibidem*, nº 5, 04/12/1834.

¹¹² PARRON, Tâmis Peixoto. *A política da escravidão no império do Brasil, 1826-1865*. 2010. 288 f. (Dissertação de mestrado) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. USP, São Paulo, p. 97.

¹¹³ *O Justiceiro*, nº 8, 25/12/1834; PARRON, Tâmis Peixoto. *Op. cit.*, pp. 97-100.

socorrer, de fazer bem a outrem”.¹¹⁴ Em certo sentido, o dever elencado representava uma síntese do próprio contrato social defendido por Diogo Antônio Feijó:

O dever de beneficência se descobre nas faculdades do mesmo homem. A sensibilidade, esta inclinação a viver juntos, a necessidade desta união para poderem se desenvolver as faculdades intelectuais e morais, o interesse que todo o homem toma nos bens e males alheios, a propensão a socorrer o desgraçado, a rápida comunicação dos mesmos sentimentos (mediante) o dom da palavra, a tendência de comunicar os pensamentos, a aprovação e louvor às virtudes sociais etc., tudo decide que o homem nasce para a sociedade de seus semelhantes, que é obrigado ao socorro mútuo e que todos os seus direitos e faculdades estão subordinados e hipotecados ao bem geral.

Esta é a sociedade geral, natural, para a qual todos nascem e para a qual todos entram independente de sua vontade, mas para a qual todos se sentem impelidos por suas propensões, faculdade e interesse; sociedade, contudo, onde se não reconhece outro chefe que o Autor da natureza, nem outro estímulo que a lei da ordem; porém, os abusos da liberdade obrigaram aos homens a reunirem-se, criarem chefes e estabelecerem uma consciência pública na lei e uma liberdade pública no executor, para o fim de sermos associados, guiados por uma só regra e constrangidos por uma igual força a praticar aquilo mesmo a que sempre foram obrigados.

Esta é a natureza e o fim essencial de toda *sociedade civil*.¹¹⁵

Segundo Miguel Reale, o texto tinha características do “contratualismo moderado” ou “contratualismo parcial” de Hugo Grotius,¹¹⁶ que diferenciava o direito natural do direito positivo, reelaborando-os em certa percepção holística predominante na Antiguidade e no Medievo. A percepção de Grotius representou um ponto de ruptura e síntese com relação à histórica querela dos liames entre direito e moral.¹¹⁷ Com efeito, as principais anotações de Feijó sobre o tema da moral estavam em consonância com a divisão de Grotius, aperfeiçoada por Locke e cara ao multifacetado contexto espaço-temporal da Ilustração. No caso da ideia de sujeição individual ao bem geral, as anotações do padre regente mais uma vez dialogavam com Rousseau que, em seu *Contrato Social*, apontou, no capítulo sobre o “pacto social”, a necessidade de “alienação total de cada sócio, com todos os seus direitos, a toda a comunidade”.¹¹⁸

O direito à propriedade, as muitas faces da liberdade, a universalidade e as restrições da igualdade, a lei natural, a lei política e a lei civil figuraram entre os temas mais recorrentes da filosofia política ocidental durante os séculos XVII e XVIII. Na própria *Enciclopédia*,

¹¹⁴ FEIJÓ, Diogo Antônio. *Cadernos de filosofia...* Op. cit., p. 148.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 148

¹¹⁶ Nos comentários dos *Cadernos de Filosofia*, o autor utiliza o termo “contratualismo moderado”, na edição consultada de Filosofia do Direito, mais recente que a referenciada nos comentários, o termo utilizado é “contratualismo parcial”. Ver: FEIJÓ, Diogo Antônio. *Cadernos de filosofia...* Op. Cit., p. 149 (Grifo do autor); REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 648.

¹¹⁷ REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. Op. Cit., pp. 629 e segs.

¹¹⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Op. cit., p. 25.

organizada por Diderot e d’Alembert, estariam contempladas referências às divisões no campo do direito e da moral, tendo, entre seus verbetes, o “Direito natural”, a “Lei natural”, a “Liberdade civil”, a “Liberdade natural” e a “Liberdade política”, além de salientar a oposição ao tráfico e à escravidão.¹¹⁹ Esses temas que, em maior ou menor medida, relacionavam-se à origem e ao exercício do poder político, influenciaram a dinâmica política e intelectual do liberalismo constitucional do século XIX. Trata-se de princípios basilares da organização social, que foram ventilados em uma realidade histórica repleta de debates sobre o corpo da nação, o lugar dos ditos nativos e dos escravizados, a institucionalidade do Estado, a extensão da cidadania e os direitos políticos.

Diante do exposto, pode-se aventar que Feijó travou contato com filosofias políticas gestadas, desenvolvidas e apropriadas no bojo de revoluções contra a ordem do Antigo Regime e na liturgia política sacralizada de origem tardo-medieval e moderna. Evidenciava-se o diálogo com o jusnaturalismo moderno e com as teorias corporativas da Segunda Escolástica, incensando alguns dos principais nomes da Ilustração, inclusive os estrangeirados dos círculos intelectuais luso-brasileiros que protagonizaram a cena intelectual sob o despotismo ilustrado pombalino. Além de Kant e Sócrates, citados diretamente, em meio à variedade dos temas trabalhados, esboçavam-se ideias apropriadas de Grotius, Locke, Rousseau e Genovesi. É importante ressaltar que a dimensão teológica esteve presente a todo o momento nas reflexões filosóficas de Diogo Antônio Feijó. Tal dimensão desenvolvia-se a partir de uma razão inata, meio através do qual era empiricamente revelado ao homem o arbítrio divino, contraposta a uma razão natural divina, plantada qual semente na mente humana, derivada de um jusnaturalismo de inspiração escolástica.

Essa multiplicidade de influências que caracterizou as reflexões dos *Cadernos de Filosofia* seria uma síntese da própria formação intelectual do padre regente. Ainda bastante jovem, em São Carlos, Feijó frequentou as aulas do professor régio Estanislau José de Oliveira, português que teria vindo para o Brasil em decorrência de perseguições de d. Maria I.¹²⁰ Com o mestre português, o paulista “havia lido o ‘Contrato social’ de Rousseau o ‘Espírito das leis’ de Montesquieu, bem como muitos escritos de Voltaire, e de Condorcet e, vários discursos de Mirabeau”.¹²¹ Já pelos idos de 1808, o padre regente iria a São Paulo para completar sua ordenação sacerdotal, tendo aulas de filosofia com Francisco de Paula Oliveira, vulgo padre

¹¹⁹ DIDEROT, Denis & d’ALEMBERT. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume 4: Política. São Paulo: Editora UNESP, 2015, pp.102-106, 201-203,217-224, 372-374.

¹²⁰ ELLIS JUNIOR, Alfredo; AZEVEDO, Fernando de. *Feijó e a primeira metade do século XIX*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, pp. 70-76.

¹²¹ *Ibidem*, p. 76.

Mimim, o qual ensinava lógica e metafísica a partir das obras de Genovesi.¹²² Diante das limitações estruturais quanto à instrução, sobretudo em quadros formais,¹²³ concebida em meio aos padres, por vezes de maneira autodidata e na esfera privada, distante da vigilância e da censura do Estado, Diogo Antônio Feijó teve uma formação compósita. Era dono de um heterodoxo repertório teológico, filosófico e político típico do clero secular brasileiro.

O método eclético de Feijó, balizado tanto pela razão quanto pelo recurso à figura divina, estava afinado com o “espírito” de seu tempo. Ao longo das primeiras décadas do século XIX, algumas vertentes do liberalismo guardaram certa distância do materialismo predominante em autores radicais da Ilustração setecentista, resgatando a compatibilidade entre a racionalidade e a fé que tomou fôlego desde o final do século XVII.¹²⁴ As obras de Constant, Guizot e Tocqueville foram exemplos da relação intrínseca que os principais nomes do liberalismo oitocentista buscaram entre Deus, progresso e liberdade.¹²⁵ Já o espiritualismo laico, sintetizado no ecletismo de Vitor Cousin (1792-1867),¹²⁶ e o neocatolicismo estavam entre as mais proeminentes matrizes de pensamento que buscaram aproximar a doutrina política liberal e os princípios cristãos.¹²⁷ Entretanto, essa histórica secularização espiritualizada da filosofia e da política não resultaria no apaziguamento das tensões sobre as relações entre Igreja, Estado, catolicismo, política e sociedade,¹²⁸ o que incluía o tratamento de temas polêmicos, a exemplo da questão do celibato clerical, em relação à qual Feijó teve inquestionável protagonismo.

2.3 Secularização, anticongregacionismo e disciplina eclesiástica

¹²² FEIJÓ, Diogo Antônio. *Cadernos de filosofia...* Op. cit., pp. 11-12.

¹²³ FONSECA, Thaís Nívia de Lima e. *Letras, ofícios e bons costumes: Civilidade, ordem e sociabilidade na América portuguesa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, pp. 127-151; VILLALTA, Luiz Carlos. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: SOUZA, Laura de Mello & NOVAIS, Fernando (orgs.). *Historia da vida privada no Brasil 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 332-385.

¹²⁴ De acordo com Jonathan Israel, a tradição de uma “Teologia cristã racionalista” tomou fôlego ainda no final do século XVII, entre os “iluministas” denominados “moderados”. Este “método “iluminado” de sustentar o cristianismo” teve o protagonismo de autores de origem protestante, dentre eles o próprio John Locke, um dos mais proeminentes precursores do pensamento liberal. Ver: ISRAEL, Jonataham I. Op. cit., 513-520.

¹²⁵ BÉNICHOU, Paul. Op. cit., p. 19.

¹²⁶ No Brasil, o ecletismo de Vitor Cousin teve significativa ressonância a partir da primeira geração do Romantismo, nomeadamente através de Gonçalves de Magalhães. Ver: FERRETTI, Danilo José Zioni. Op. cit., p. 66-86, 2011.

¹²⁷ BÉNICHOU, Paul. Op. Cit., pp. 163-206; WEILL, Georges. Op. cit., pp. 18-19, 42-44.

¹²⁸ De acordo com George Weill, havia, na França da Restauração, quatro tendências na defesa do que conceituou “caráter laico do Estado”: “católicos sinceros”, “protestantes liberais”, “deístas” e “livres-pensadores”. Ver: WEILL, Georges. Op. cit., pp. 17-19.

Entre o fim do século XVIII e início do XIX, as conexões tecidas no mundo euro-americano, luso-brasileiro em particular, possibilitavam uma considerável circulação de autores. Os ventos da Revolução Francesa e dos movimentos liberais da Península Ibérica dariam eco a um multifacetado espectro de ideias e demandas, intensificando os diálogos entre os letrados de diferentes conjunturas. Sedimentava-se uma esfera pública transcontinental, na qual os valores filosóficos, políticos, morais e religiosos eram compartilhados e reelaborados na dinâmica dos debates e práticas que lastrearam o ordenamento político-jurídico dos Estados nacionais pós-1789. Ao mesmo tempo, a sociedade via-se diante de mudanças em seu universo valorativo sociocultural. Nesse contexto, o comportamento do clero perfazia certa referência moral das sociedades de maioria católica, na medida em que engendrava o estabelecimento de padrões rígidos de conduta ou mesmo a reiterada transgressão da disciplina que Roma se esforçava por universalizar entre a hierarquia eclesiástica.

Em seu livro *Origens Culturais da Revolução Francesa*, Chartier apontou mudanças que ocorreram com relação aos ritos do catolicismo, que teriam ganhado “regularidade e universalidade” a partir da Contrarreforma.¹²⁹ Por outro lado, ao longo do século XVIII, diminuição dos quadros das congregações e o aumento da adesão à maçonaria fomentaram uma “dessacralização”, de cariz secularizador, que precedeu a ruptura de 1789 e teve reverberações posteriores.¹³⁰ Em meio à sedimentação dos ideais ilustrados, o arrefecimento da crença em narrativas escatológicas foi um dos sintomas mais agudos, relacionado à urbanização e ao aumento de leitores e da circulação de textos. O rigorismo jansenista, por sua disciplina e restrito acesso aos sacramentos, também contribuiria para afastar os fiéis dos cultos. Os jansenistas, em contraposição aos jesuítas, estiveram no epicentro da politização das questões doutrinárias e pastorais, o que ampliou o alcance dos conflitos na Igreja, abalou a autoridade do clero e contribuiu para a divisão entre *constitucionais* e *refratários*. Com a Revolução Francesa, em que pese o evidente abalo sofrido pelo catolicismo e os ataques enfrentado pelo clero perfilado aos anseios romanos, cresceu o protagonismo do clero nacionalista e secular no esboço dos distintos projetos sócio-políticos, econômicos e jurídico-institucionais.

As fraturas nas crenças e nas instituições do catolicismo não contavam apenas com fatores externos, vindo das hostes ilustradas, mas também internos, sobretudo a ambiguidade

¹²⁹ CHARTIER, Roger. *Origens culturais...* Op. cit., pp. 147-170.

¹³⁰ Fernando Catroga destaca a influência da “dessacralização” em Portugal a partir da questão dos cemitérios, cujos esforços por sua secularização teriam significado um ponto de ruptura no imaginário e nas práticas coletivas sobre a morte. Ver: CATROGA, Fernando. Descristianização e secularização dos cemitérios em Portugal. In: COGGIOLA, Osvaldo. *A Revolução francesa e seu impacto na América Latina*. São Paulo: Nova Stella, 1990, pp. 107-131.

vivida pelo clero secular, os ataques sofridos pelo clero regular e os movimentos dissidentes. As questões disciplinares, diretamente relacionadas aos votos de obediência à doutrina romana, estiveram, assim, no centro das tensões envolvendo diferentes posicionamentos. Um dos pilares da disciplina clerical católica, o celibato, foi alvo de debates intensos na história da Igreja, e a conjuntura dos movimentos liberais no mundo luso-brasileiro não constituiu uma exceção. Em Portugal, durante as Cortes de Lisboa, a questão do celibato e do matrimônio foi abordada a partir das discussões sobre a secularização dos regulares e a admissão de estrangeiros em Portugal.

O deputado Manuel Borges Carneiro (1774-1833)¹³¹ alegou que os frades secularizados não permaneceriam alheios ao mundo: “Quanto a dizer-se que os frades morrem para o mundo isso são histórias da vida: deixemos aos teólogos esses sentidos místicos e tropológicos: o mundo não se há de governar por figuras.”¹³² Sobre a questão da preferência pelo ingresso de estrangeiros casados, o deputado seria incisivo, afirmando que tinha “como máxima política a necessidade de promover o matrimônio”, além do mais, fazia questão de apontar problemas que levariam, em seu dizer, a um “grande aperto”: “Há pouco tive uma carta de Braga onde se mostra que o grande número dos expostos que havia, procedem em última análise, do grande número de eclesiásticos, pois que me diziam que a cada eclesiástico competiam 13 mulheres solteiras.”¹³³ Na mesma ocasião, Borges Carneiro evocaria os argumentos do apóstolo Paulo para legitimar o matrimônio entre os bispos, em contraposição às diretrizes tridentinas, sendo

¹³¹ Manuel Borges Carneiro nasceu na região de Lamego. Bacharelou-se em leis em Coimbra e seguiu a carreira da magistratura. Foi eleito às Cortes de Lisboa e foi deputado também nos anos subsequentes, até ser perseguido, preso e exonerado da carreira de magistrado durante o regime absolutista de D. Miguel. Ver: SILVA, Inocência Francisco da. Op. cit. (vol. VI), pp. 378-381.

¹³² *Diário das Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa*, nº 216, 03/11/1821, p. 2933. Disponível em: <http://debates.parlamento.pt/catalogo/mc/c1821> Acesso em: 24/08/2017.

¹³³ *Ibidem*, nº 139, 30/07/1821, p. 1686. Disponível em: <http://debates.parlamento.pt/catalogo/mc/c1821> Acesso em: 24/08/2017.

interpelado pelo Bispo de Beja¹³⁴ e apoiado pelo bispo de Castelo Branco,¹³⁵ o qual alegava que na Assembleia tratar-se-iam “apenas dos empregos civis”.¹³⁶

Mesmo que os debates das Cortes não versassem diretamente sobre a disciplina eclesiástica, a realidade da transgressão era desnudada em um fórum que empreendeu iniciativas de evidente cunho regalista e anticongregacionista.¹³⁷ A transgressão disciplinar, alegada por Borges Carneiro, remontava ao período medieval, quando foi combatida pela reforma gregoriana do século XI, e teve na Contrarreforma um ponto de inflexão, na medida em que a partir de Trento intensificavam-se os esforços de moralização do clero.¹³⁸ Em que pese o consenso sobre as deliberações tridentinas na Península Ibérica,¹³⁹ a formação do clero português continuava comprometida pela falta de uma efetiva implementação dos seminários. Assim, por mais que o celibato possuísse certa observância, mesmo entre a população leiga, a exemplo da região norte durante os séculos XVIII e XIX,¹⁴⁰ sua transgressão não seria uma novidade em terras portuguesas e, no Brasil colonial, as volições carnis do clero constituiriam algo próximo a uma regra.

Desde o início da vida religiosa lastreada pelo catolicismo romano, não foram poucas as dificuldades de implementação das reformas tridentinas na América portuguesa. A idiossincrática vida religiosa no Brasil colonial compôs um dos motes mais instigantes do clássico *Casa Grande e Senzala*. Gilberto Freyre destacou a influência “da moral maometana sobre a moral cristã”, o que teria feito com que o cristianismo português e, por conseguinte, brasileiro, cultivasse “como nenhum outro cristianismo na Europa o gosto de carne”.¹⁴¹ Em um

¹³⁴ D. Luís da Cunha de Abreu e Mello foi doutor e lente da Faculdade de Cânones da Universidade de Coimbra e cônego magistral da Sé coimbrã. De 1819 até sua morte, em 1833, esteve à frente da diocese de Beja e priorizou a construção do cabido e do seminário, empreitada na qual não obteve êxito. De acordo com Inocêncio Francisco da Silva, tinha posicionamentos políticos “moderados”, que não agradaram aos liberais vintistas. Ver: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Org.). *Dicionário de história religiosa de Portugal* (Vol. I). Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 187; SILVA, Inocêncio Francisco da. Op. cit. (vol. V), p. 283.

¹³⁵ D. José Valério da Cruz, nascido na vila de Covilhã, em 1749. Presbítero da Congregação do Oratório e bispo de Castelo Branco (diocese de Portalegre-Castelo Branco) entre 1798 e 1826, ano de sua morte. À frente da diocese, destacou-se pela prática sacramental e pela caridade. Na ocasião do debate sobre o celibato, manteve a postura de frisar a competência da Igreja sobre a questão, em que pese sua opinião sobre “liberdade de escolha” concedida pelo apóstolo Paulo. AZEVEDO, Carlos Moreira de (Org.). Op. cit. (Vol. III), pp. 467-468; SILVA, Inocêncio Francisco da. Op. cit. (vol. V), p. 150.

¹³⁶ *Diário das Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa*, nº 139, 30/07/1821, p. 1687. Disponível em: <http://debates.parlamento.pt/catalogo/mc/c1821> Acesso em: 24/08/2017.

¹³⁷ OLIVEIRA, José António. *A igreja e a instauração do liberalismo em Portugal 1816-1840*: D. João de Magalhães e Avelar e Frei Manuel de Santa Inês. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009, pp. 90-98.

¹³⁸ AZEVEDO, Carlos Moreira de (Org.). Op. cit. (Vol. II), pp. 361-369; GARNEL, Maria Rita Lino. A polêmica sobre o celibato eclesiástico (1820-1911). *PENÉLOPE*, pp. 93-116, N° 22, pp. 95-96.

¹³⁹ VILLALTA, Luiz Carlos. *Usos do livro no mundo luso-brasileiro sob as luzes...* Op. cit., pp. 172-173.

¹⁴⁰ GRAÇA FILHO, Afonso de Alencastro. *A Princesa do Oeste e o Mito da Decadência de Minas Gerais*: São João del-Rei (1831-1888). São Paulo: Annablume, 2002, p. 69.

¹⁴¹ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala...* Op. cit., 302.

ambiente deveras sincrético, em termos étnico-religiosos e culturais, a vida sexual dos sacerdotes seria ativa e diversa, além de frequente a erotização das representações religiosas, inclusive de Jesus e sua mãe.¹⁴² Desse modo, apesar da influência das ordens regulares nos projetos de colonização e os ecos de Trento que reverberaram com a diáspora missionária e a primeira legislação canônica em 1707, o relaxamento com relação à disciplina eclesiástica marcou a vida religiosa no Brasil colonial.¹⁴³

A partir de 1759, com a ofensiva do despotismo ilustrado pombalino sobre os jesuítas, ofensiva esta marcadamente regalista, o clero secular faria crescer seu protagonismo político. Em sua *História do Brasil*, John Armitage destacaria a ação do clero secular durante o processo de independência, atentando para a “pouca ilustração, e muita licenciosidade em seus costumes”, afirmando ainda que esse grupo “exercia considerável influência, que empregava na propagação das ideias liberais”.¹⁴⁴ Nos anos subsequentes ao processo de emancipação, a questão do celibato, à primeira vista um confronto dogmático e disciplinar, passaria a ser uma aguerrida batalha política, opondo os porta-vozes dos diferentes modelos de catolicismo e, no limite, de governo para o recém-independente Estado nacional. Personalidades de renome da política imperial tomaram parte na contenda, a qual teria como protagonista, além de Feijó, Luiz Gonçalves dos Santos, o padre Perereca.¹⁴⁵

Em 1827, o futuro regente havia demarcado sua opinião favorável à proposta de abolição do celibato clerical, do deputado baiano Ferreira França, que pugnara pela liberdade religiosa na ocasião da Constituinte de 1823.¹⁴⁶ Em seu voto separado, Feijó atribuía os equívocos a

¹⁴² FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala...* Op. cit., pp. 302, 328 e 530; MOTT, Luiz. *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da inquisição*. Campinas: Papyrus, 1988, pp. 131-186.

¹⁴³ LAGE, Lana. As constituições da Bahia e a reforma tridentina no clero no Brasil. In: Op. cit., pp. 147-177; SERBIN, Kenneth P. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp. 61-64.

¹⁴⁴ Em nota de rodapé, Eugênio Egas contrapôs as distintas situações do clero no Brasil e na América espanhola, com ênfase na situação econômica mais cômoda entre os eclesiásticos dos vice-reinados espanhóis. Tal situação teria contribuído para a formação de um clero de tendência mais liberal no primeiro caso, ao tempo em que se consolidava um clero defensor dos valores absolutistas no segundo caso. Ver: ARMITAGE, John. *História do Brasil*: Desde o período da chegada da família de Bragança em 1808 até a abdicação de D. Pedro I em 1831. Rio de Janeiro: Livraria Editora Zelio Valverde, 1943, p. 64.

¹⁴⁵ Luiz Gonçalves dos Santos nasceu no Rio de Janeiro em 1767. Estudou filosofia no convento de Santo Antônio, recebendo também aulas de grego, retórica, poética e geografia. Seus mestres estiveram filiados aos círculos da intelectualidade luso-brasileira e coimbrã. Foi membro do IHGB e da Academia Real das Ciências de Lisboa. Contribuiu para o *Revérbero Constitucional*, defendendo a emancipação política do Brasil. Foi cônego da Capela Imperial e recebeu a comenda da Ordem de Cristo. Escreveu obras sobre assuntos diversos, sendo algumas das mais contundentes sobre o tema do celibato clerical. BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Op. cit. (Vol. 5), pp. 412-416.

¹⁴⁶ Antônio Ferreira França nasceu na Bahia em 1771. Formou-se em medicina, matemática e filosofia em Coimbra, onde lhe ofereceram uma cadeira que recusou. No Brasil, além da prática docente, participou da Constituinte de 1823 e dos conflitos pela Independência em sua terra natal. Teve intensa atuação na Câmara dos Deputados, propondo um modelo federativo. Ver: BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Op. cit. (Vol.

respeito do celibato à “falta de liberdade de imprensa; à proscricção de livros opostos às máximas ultramontanas; ao horror que justamente inspirava a inquisição”.¹⁴⁷ Na ocasião, os principais fundamentos da cruzada anticelibatária seriam apresentados, destacando-se a competência do poder temporal de legislar sobre o tema. O aliado reformista padre José Custódio Dias, Costa Aguiar,¹⁴⁸ Cunha Mattos¹⁴⁹ e o futuro antagonista de Feijó, Bernardo Pereira de Vasconcelos, declarariam seu apoio ao texto apresentado. Por outro lado, d. Romualdo Seixas mostraria seu repúdio a tal posicionamento, lembrando o “ar de comédia” que Erasmo¹⁵⁰ atribuíra aos anseios da reforma de Lutero, a partir da qual “tudo vinha a dar em casamento”. O arcebispo primaz ainda desferiria anátemas sobre os círculos da maçonaria, dos quais Feijó e outros sacerdotes faziam parte: “não usarei de represálias, nem chamarei de *ímpios, pedreiros livres*, etc. os que combaterem o celibato”.¹⁵¹

Diante do voto de Feijó e da campanha que chegaria aos periódicos, o padre Perereca não tardaria em redigir um texto, repudiando veementemente os anseios influenciados pelas “ímpias reformas dos Luteranos, Calvinistas, e Anglicanos”.¹⁵² Lutero seria o “famoso Patriarca dos hereges modernos” e “insigne Mestre dos Libertinos”.¹⁵³ Após a resposta que se dirigia especificamente ao periódico *Astréa*,¹⁵⁴ viria um apêndice dirigido a Diogo Antônio Feijó, no

D), pp.161-162; GONÇALVES, Priscila Soares. Memórias do Rio de Janeiro do início do século XIX. *Revista 7 Mares*, pp. 28-46, Nº 3, pp. 30-35; SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. Op. cit., pp. 202, 389-397.

¹⁴⁷ BRASIL. *Anais da Câmara dos Deputados*. Sessão de 10/10/1827. Brasília: Câmara dos Deputados, p. 115. Disponível em: <http://www.camara.gov.br>. Acesso em 30/08/2017.

¹⁴⁸ José Ricardo da Costa Aguiar de Andrada nasceu em Santos, em 1787. Era sobrinho de José Bonifácio e formado em Coimbra, tendo viajado pela Europa e Ásia. Nas Cortes, tal qual Feijó, negou-se a assinar a Constituição. Participou da Constituinte em 1823 e da primeira legislatura, além de seguir carreira como magistrado. Ver: BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Op. cit. (Vol. I), pp.161-162

¹⁴⁹ O brigadeiro Raimundo José da Cunha Matos nasceu em 1776, na cidade de Faro, reino de Algarves. Durante sua vida formou extensa carreira militar, científica, política e intelectual, sendo deputado por Goiás nas duas primeiras legislaturas, vice-presidente do IHGB e secretário perpétuo da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional. Ver: BLAKE, Augusto Vitorino Sacramento. Op. cit. (Vol. VII), pp. 112-115.

¹⁵⁰ Apesar de ter se aproximado dos ideais da Reforma luterana, Erasmo se distanciou de tal perspectiva e foi impelido pelo papa e por Henrique VIII a combater os valores e as reflexões políticas, filosóficas e teológicas de Lutero. Apesar de sua querela com relação a Lutero, Erasmo foi alvo de contestações durante o Concílio de Trento, por sua perspectiva de renovação do catolicismo e do cristianismo, perspectiva essa profundamente ligada às rusgas políticas que se desenvolveram entre a monarquia de Henrique VIII e a Santa Sé. Ver: SKINNER, Quentin. Op. cit., pp. 250-251, 287 e 418-422.

¹⁵¹ BRASIL. *Anais da Câmara dos Deputados*. Sessão de 10/10/1827. Brasília: Câmara dos Deputados, p. 120. Disponível em: <http://www.camara.gov.br>. Acesso em 30/08/2017. Sobre a participação do clero na maçonaria, ver: BARATA, Alexandre Mansur. *Maçonaria, sociabilidade ilustrada e independência do Brasil 1790-1822*. Juiz de Fora: UFJF, 2006, pp. 73, 76, 89, 100-104, 141 e 185; COSTA, Emília Viotti da. Introdução ao estudo da emancipação política do Brasil. In: Op. cit., p. 89.

¹⁵² SANTOS, Luis Gonçalvez dos. *O celibato clerical, e religioso defendido dos golpes de impiedade, e da libertinagem dos correspondentes da Astréa. Com um apêndice sobre o voto separado do senhor deputado Feijó*. Rio de Janeiro: Typ. de Torres, 1827, p. 6.

¹⁵³ Ibidem, p. 14.

¹⁵⁴ O *Astréa* foi um importante periódico da ala moderada. Era redigido por Antônio José do Amaral, da elite política e intelectual coimbrã, e José Joaquim Vieira Souto, sobre o qual pouco se sabe. Ambos foram deputados à Assembleia Geral pelo Rio de Janeiro. Ver: BASILE, Marcello. Op. cit., p. 28.

qual o autor sustentava o dogma tridentino sobre a obrigatoriedade do celibato e dizia que “seria extenso em demasia se pretendesse analisar, e refutar ponto por ponto tudo quanto o Senhor Deputado alega de fatos, e autoridades bebidas nas venenosas fontes de Autores Heterodoxos, e de Canonistas suspeitos de Jansenismo”.¹⁵⁵ Em resposta ao seu adversário, Feijó escreveria reafirmando a supremacia do poder temporal e “a moralidade do clero protestante”.¹⁵⁶ Em profundo espírito regalista, alegava ainda que o Brasil não deveria temer “cisma” com relação à Santa sé, pois nem mesmo d. João IV, d. José e d. João VI o haviam temido.¹⁵⁷ Defendendo-se dos ataques, ressaltava seu alinhamento aos autores e concílios da Igreja:

Diga-me, sr. pe., há jansenismo em cânones? Que parvoíce! Os autores citados no meu voto são hereges! O Evangelho, os apóstolos, concílios, santos padres, escritores ortodoxos, só porque v. rvma. tem a infelicidade de não os ler, ou não os entender, são hereges! Que impiedade! E ainda quanto me tivesse servido da autoridade de escritores hereges (como v. rvma. o fez) segue-se que tudo quanto diz um herege é heresia? Semelhante modo de raciocinar é privativo do sr. pe., é o suprasummum da ignorância.¹⁵⁸

A contenda entre os dois sacerdotes não parou por aí, pois o padre Perereca ainda faria sua réplica e nela repudiava o que dizia serem as referências de Feijó. Citava Fortunato Bartolomeo de Felice (1723-1789), preterido no contexto das perseguições aos livros ilustrados no mundo luso-brasileiro setecentista,¹⁵⁹ a obra *Les inconvénients du célibat des prêtres prouvés par des recherches historiques*, do oratoriano Jacques-Maurice Gaudin (1735-1810)¹⁶⁰

¹⁵⁵ SANTOS, Luis Gonçalves dos. *O celibato clerical, e religioso...* Op. cit., p. 52

¹⁵⁶ FEIJÓ, Diogo Antônio, Resposta do Deputado Feijó às Parvoíces, Impiedades e Contradições do Padre Luiz Gonçalves dos Santos, IN: CALDEIRA, Jorge (Org.). Op. cit., p. 352.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 356.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 355

¹⁵⁹ De Felice nasceu em Roma e foi admitido na ordem dos franciscanos. Lecionou em sua terra natal e em Nápoles. Os projetos que pretendia desenvolver entre círculos letrados napolitanos incluíam publicações de Antônio Genovesi. Sofreu perseguição em virtude de sua atração por Agnese Arquato, condessa de Panzutti, e refugiou-se em Berna, na Suíça. Foi um expoente da Ilustração e, em contato com os círculos protestantes, notabilizou-se por uma *Enciclopédia* que rivalizava com a obra de Diderot e d’Alembert. Na obra citada por Luiz Gonçalves dos Santos, de Felice deixou claro seu repúdio ao celibato clerical, ao mesmo tempo em que entendia ser o matrimônio um dever. Ver: FDERRARI, Stefano (Org.). *Fortunato Bartolomeo de Felice: Un intellettuale cosmopolita nell’Europa dei Lumi*. Milão: Franco Angeli, 20016, pp. 7-34; FELICE, Fortunato Bartolomeo de. *Code de l’Humanité ou la Législation Universelle, Naturelle et Politique, avec l’Histoire Littéraire des Plus Grands Hommes qui ont Contribué a la Perfection de ce Code. Composé par une Société de Gens de Letters Indiqués à la Page Suivante*. (T. II). Yverdon: dans l’Imprimerie de Felice, 1778, pp.480-512. Disponível em <http://gallica.bnf.fr>. Acesso em: 30/08/2017; VILLALTA, Luiz Carlos. *Usos do livro no mundo luso-brasileiro sob as luzes...* Op. Cit., pp. 272, 287, 296, 370, 380, 382, 388, 45-446

¹⁶⁰ Jacques Maurice-Gaudin nasceu na região da Vendeia. Entrou para a Congregação do Oratório e foi vigário geral do bispado de Mariana, Córsega. Voltando à França, foi nomeado cura em sua terra natal e depois grande vigário do bispado constitucional de Luçon. Para além de apontar as inconveniências do celibato, Maurice-Gaudin advogou pela supressão das congregações religiosas, ao melhor estilo do clero constitucional. Após o 18 Brumário, quando já havia deixado a carreira eclesiástica, foi nomeado juiz em Rochelle. Quando de sua morte, Gaudin era

e a “ímpia memória sobre o Celibato Clerical do opositor de Coimbra”.¹⁶¹ Esta última saíra da pena do vintista José Manuel da Veiga, em 1822, no contexto dos debates nas Cortes de Lisboa, trazendo o argumento newtoniano para legitimar a atração entre os sexos como uma lei universal.¹⁶² Ao que parece, a campanha contra a obrigatoriedade do celibato clerical no Brasil Império fundamentava-se na produção intelectual dos círculos ilustrados, revolucionários e liberais da Europa, produção que também tinha importantes porta-vozes nos territórios de maioria protestante.

Em 1828, Diogo Antônio Feijó justificaria sua aguerrida postura em favor da abolição do celibato no texto *Demonstração da necessidade de abolição do celibato clerical*. Na primeira proposição do texto, um ponto central dos conflitos entre os poderes do século e da Eclésia: “É da privativa competência do poder temporal estabelecer impedimentos dirimentes ao matrimônio, dispensar neles e revogá-los”.¹⁶³ Para Feijó, o casamento não configurava uma união de natureza religiosa, mas sim um acordo fundamentado na percepção do “direito natural”, desenvolvida em seus *Cadernos de Filosofia*: “A natureza, pois, do matrimônio convence que ele é um contrato, como outro qualquer, que tem sua base no direito natural; que está subordinado aos interesses da sociedade, e por isso mesmo sujeito à direção do poder temporal.”¹⁶⁴ O líder do clero regalista ressaltava “a separação do contrato e do sacramento no matrimônio”, alegando “que entre os mesmos católicos têm existido, e ainda existem, muitos casados somente por contrato, sem inconveniente algum nem sombra de pecado.”¹⁶⁵ Portanto, os poderes do Estado e da Igreja teriam fronteiras bem definidas entre as suas competências:

Os dois poderes são independentes. Cada um pode legislar nos objetos de sua competência, mas o poder espiritual por isso mesmo que tem por fim imediato a salvação das almas, e não a tranquilidade pública, como a tem a autoridade civil, não pode determinar coisa alguma não necessária àquele fim, que esteja em oposição às leis do poder temporal, ou por qualquer maneira lhe pertençam, a não admitir-se a máxima absurda e antissocial da influência de um poder sobre o outro, com recíproca invasão de atribuições, de cujo conflito têm sempre aparecido funestíssimos resultados.¹⁶⁶

bibliotecário. Ver: ROBERT, Adolphe; BOURLOTON, Edgar & COUGNY, Gaston. *Dictionnaire des Parlementaires Français* (Fes-Lav). Paris: Bourlonton Éditeur, 1891, pp. 131-132.

¹⁶¹ SANTOS, Luis Gonçalves dos. *Réplica Católica à resposta que o reverendo Senhor Deputado Feijó deu ao Padre Luís Gonçalves dos Santos*. Rio de Janeiro: Typographia de Torres, 1827, p. 115.

¹⁶² GARNEL, Maria Rita Lino. Op. cit., pp. 101-102.

¹⁶³ FEIJÓ, Diogo Antônio. *Demonstração da necessidade de abolição do celibato clerical*. In: Op. cit., p. 282.

¹⁶⁴ FEIJÓ, Diogo Antônio. *Demonstração da necessidade de abolição do celibato clerical*. In: Op. cit., p. 283.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 286.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 288.

O texto ainda legitimaria a competência exclusiva do poder temporal pelo uso que os líderes políticos, de Justiniano aos monarcas coevos, teriam feito do matrimônio: “Convertem-se os imperadores romanos (...) nem os imperadores cedem à Igreja o direito de regular o matrimônio, nem ela reclama por um tal direito. As leis anteriores são inteiramente observadas, e a Igreja somente vigia e zela na sua execução.”¹⁶⁷ Ao fim dessa primeira proposição, ainda seria evocada a doutrina dos primeiros séculos da Igreja e o questionamento ao cânone 4, da 24ª sessão, do Concílio de Trento. A doutrina dos primeiros séculos da Igreja reforçava a proeminência do poder temporal sobre a questão do matrimônio, na medida em que os eclesiásticos teriam legislado sobre o referido contrato em virtude do “consentimento e aprovação dos soberanos” e também da “ignorância dos mesmos soberanos, que nos séculos das trevas se entregaram todos à direção dos eclesiásticos”.¹⁶⁸ Sobre o estabelecido no cânone tridentino, que previa a excomunhão dos que negassem os impedimentos impostos pela Igreja com relação ao matrimônio, Feijó foi taxativo:

o concílio decidiu somente que os cristãos deviam sujeitar-se aos impedimentos estabelecidos pela Igreja; ou que, se quis outra coisa, não foi nem seguido, nem adotado nessa parte não só por muitos escritores ortodoxos, como por Estados inteiros que não consentiram na sua publicação, e que continuaram a estatuir impedimentos e dispensar neles, apesar de o concílio haver determinado o contrário. E sendo máxima de São Bernardo, fundada na doutrina da Igreja, “que onde duvidam os ortodoxos não há dogma”, segue-se pelo menos que a nossa opinião não tem nada de herética.¹⁶⁹

O dogma tridentino era negado, pois, haveria divergência no seio da ortodoxia eclesiástica e por parte dos Estados cristãos. Na sequência, na conclusão da primeira proposição, surgia o direito da Igreja sobre o matrimônio: “Examinar se o contrato é legitimamente contraído, segundo as leis divinas e humanas, para tornar-se digno de ser santificado pelo sacramento; e prescrever a forma da administração deste: eis a que se reduz a autoridade da Igreja.”¹⁷⁰ Desse modo, em âmbito jurídico, a prática do matrimônio estaria submetida a competências concorrentes, sendo a decisão do Estado hierarquicamente superior à da Igreja. Passando à segunda proposição, Feijó salientava a “necessidade de abolição do impedimento da ordem”,¹⁷¹ alegando que o impedimento no caso dos não celibatários seria “injusto”, pois:

¹⁶⁷ FEIJÓ, Diogo Antônio. Demonstração da necessidade de abolição do celibato clerical. In: Op. cit., p. 288.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 292.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 294.

¹⁷⁰ Ibidem, P. 295.

¹⁷¹ Ibidem, p. 296.

Nenhuma lei humana tem o caráter de justa sem estar baseada no direito natural. A sociedade, seja qual for a sua natureza, não tem nem pode ter outro fim que dirigir os associados a um bem comum. Todas as vezes, pois, que uma lei qualquer priva o homem de um direito concedido pelo Autor da natureza, sem ser nos casos em que a privação desse direito seja necessária e indispensável ao bem geral, se reveste de uma injustiça manifesta.¹⁷²

Novamente Feijó parecia se aproximar da narrativa empreendida nos *Cadernos de Filosofia* e as noções de “propensão” e de “dever”, centrais para o desenvolvimento de uma filosofia moral, também estariam subjacentes ao ideal do matrimônio. A julgar pelo teor da assertiva, o estado celibatário e a negação do matrimônio seriam contrários ao direito natural concedido pela autoridade divina e pareciam constituir uma transgressão:

sendo a propensão ao casamento inata, essencial à espécie, por isso mesmo sujeita a elevar-se à paixão, e em tal caso dificultosíssima e talvez impossível de vencer-se, como pode o homem sem imprudência, sem uma espécie de culpável orgulho ceder para sempre dum direito, que muitas vezes importa o mesmo que um dever, e cujo sacrifício pode trazer de volta a violação de outros muitos deveres?¹⁷³

Com efeito, tanto o aspecto das paixões individuais quanto o dos deveres coletivos estariam diretamente ligados à questão do celibato e do matrimônio, na medida em que a imposição da abstinência sexual seria “a causa principal da imoralidade do clero” que, por sua vez, teria efeitos deletérios, influenciando “de uma maneira particular na imoralidade pública”.¹⁷⁴ Tal qual anunciado de modo incisivo no texto, a renúncia aos desejos carnis carregaria certa mácula seminal: “a incontidência estende e propaga o vício a todas as ações do padre, as quais ficam necessariamente envenenadas, como nascidas de uma agente criminoso, pois tal é a doutrina cristã.”¹⁷⁵ Neste caso, as perversões seriam comuns ao clero celibatário: “Eis a causa por que será raríssimo encontrar um padre incontinente que não seja perverso.”¹⁷⁶ Essa realidade contrastava com o que ocorria entre os círculos cristãos ortodoxos e protestantes: “Eis a causa por que o clero grego, e o protestante, é tão gabado pela maior parte dos historiadores imparciais, quando comparam a sua moralidade com a dos padres católicos em geral.”¹⁷⁷

¹⁷² FEIJÓ, Diogo Antônio. Demonstração da necessidade de abolição do celibato clerical. In: Op. cit., p. 296.

¹⁷³ Ibidem, p. 297.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 306.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 306.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 306.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 306.

Ainda no tocante à proposição sobre a abolição do impedimento à ordem, Diogo Antônio Feijó reafirmava a inutilidade da lei do celibato: “São continentes pela lei os que o seriam sem ela; ou para dizer melhor, o número dos continentes seria maior na ausência da lei”.¹⁷⁸ Contrariando em algum sentido o voto em separado que proferira na Câmara em 1827,¹⁷⁹ o padre de Itu também negava que o celibato fosse instituição divina, afirmando que: “Mil vezes fala o evangelho em virgens; mas uma só não aconselha a virgindade”.¹⁸⁰ Negava também que a referida disciplina fosse de instituição apostólica, pois “nem Jesus Cristo nem os apóstolos determinaram o celibato aos padres”.¹⁸¹ Por fim, apresentava uma “História do celibato”, na qual destilava seu conhecimento sobre a história e a filosofia do catolicismo.¹⁸² A aguerrida oposição à obrigatoriedade do celibato revelou um razoável preparo intelectual e político por parte de Feijó.

Com efeito, a tensão entre os cânones católicos e os valores do liberalismo constitucional tomava corpo, envolvendo aspectos da vida civil e política, alcançando o rizomático domínio das relações privadas. No caso do celibato e do matrimônio, o debate passava pela demarcação de uma competência cujos reflexos incidiam sobre os valores morais, a vida do clero e mesmo as relações de gênero. O próprio Feijó, ainda nos tempos de Itu, teria sido fiador do divórcio envolvendo Gertrudes Maria, amante de seu amigo, o padre Albino de Godoi.¹⁸³ Na ocasião, o futuro regente também fora acusado de concubinato com a referida mulher. Anos depois, em artigo sobre o tráfico de escravizados, o periódico *O Justiceiro* destacaria a degradante situação da “mulher adúltera” na Inglaterra. Feijó afirmava que a venda da mulher em praça pública seria “a mais acerba das ignomínias”, uma situação análoga à escravidão.¹⁸⁴ Nesses termos, reforçava-se a percepção de que o matrimônio consistia em um contrato civil e não em um laço sacramental indissolúvel, atentatório à liberdade individual. Além do mais, a ativa vida sexual e afetiva do clero parecia não ser uma transgressão, pelo menos na realidade interiorana de São Paulo.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 308.

¹⁷⁹ Na ocasião, Feijó havia dito: “Sendo portanto um contrato natural de instituição divina, seria absurdo no estado social negar ao poder temporal a autoridade de estabelecer condições e regular a forma de uma convenção, que mais que nenhuma outra influi na felicidade dos indivíduos, na tranquilidade das famílias, na boa ordem, na conservação e progresso da sociedade.” Ver: BRASIL. *Anais da Câmara dos Deputados*. Sessão de 10/10/1827. Brasília: Câmara dos Deputados, p. 116. Disponível em: <http://www.camara.gov.br>. Acesso em 30/08/2017.

¹⁸⁰ FEIJÓ, Diogo Antônio. Demonstração da necessidade... Op. cit., p. 311.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 313.

¹⁸² *Ibidem*, pp. 313-343.

¹⁸³ RICCI, Magda. Op. cit., pp. 246-250.

¹⁸⁴ *O Justiceiro*, nº 8, 25/12/1834.

Se o clero secular protagonizava os projetos de reforma, opondo-se à rígida disciplina que lastreava os hábitos regulares, o arcabouço político-intelectual ultramontano também saía de suas fileiras, a exemplo das ideias de Luiz Gonçalves dos Santos. Tais clivagens acentuavam-se em intenso diálogo com porta-vozes de círculos intelectuais distintos, laicos e religiosos, caso dos protestantes. Entre os anos de 1836 e 1842, o missionário metodista norte-americano Daniel P. Kidder encontrou-se com Feijó e, na ocasião, entregou-lhe publicações para circulação no Brasil, alegando que o padre de Itu: “Recebeu-os mui cortesmente”.¹⁸⁵ Kidder registrou que o reformista seria “um mestre da erudição católica, antiga e moderna, em direito canônico, e nos velhos escritos”, além de reconhecer a importância do texto que Diogo Feijó escrevera em 1828 sobre o celibato clerical:

para nós, não seria admiração se algum seu colega da América ou da Europa desse a público algo que se parecesse com uma resposta racional à “DEMONSTRAÇÃO DA NECESSIDADE DE ABOLIR O CELIBATO CLERICAL, FEITA PELO PADRE FEIJÓ”.¹⁸⁶

De acordo com Wilson Martins, o texto de Feijó sobre o celibato teria sido impresso e distribuído alguns anos depois, na Filadélfia, pelo pastor Kidder, fazendo circular pelo norte as considerações que já haviam ganhado as terras bolivianas ainda na década de 1820, como já destacado neste trabalho.¹⁸⁷ A delicada situação que envolvia o celibato clerical e a natureza jurídica do matrimônio ganhava contornos internacionais sob a pena de Diogo Antônio Feijó. A pertinência do tema revelava-se não apenas na conjuntura dos Estados nacionais recém-independentes das antigas colônias ibero-americanas, mas ainda nos Estados Unidos da América, em vias de expansão de seu território e consolidação de suas bases socioeconômicas e político-culturais. Com efeito, a reiterada afirmação da competência civil sobre questões de histórico cariz religioso revelava a força de um reformismo regalista que buscava fortalecer o Padroado régio nos moldes de uma secularização das consciências e, no limite, dos liames de laicização de algumas normas institucionais. Tal esforço contrapunha-se à tentativa de universalização de regras não condizentes com a realidade dos costumes no território nacional, em um período de redefinição das próprias bases civilizacionais da sociedade brasileira.

¹⁸⁵ KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanências nas províncias do Sul do Brasil: Rio de Janeiro e Província de São Paulo*: compreendendo notícias históricas e geográficas do império e das diversas províncias. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980, p. 266.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 267 (Grifos do autor).

¹⁸⁷ MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira*, Vol. II (1794-1855). Op. cit., p. 166.

À frente de um clero cujo reformismo tinha evidentes contornos regalistas, Feijó empreenderia esforços evidentes também com relação a outros assuntos, a exemplo dos debates sobre a presença das ordens regulares e da própria tolerância religiosa. Nesse sentido, ganhava força o anticongregacionismo e, embora o caráter confessional do Estado não fosse questionado, abriam-se precedentes para o enfraquecimento desse ordenamento. O signo da secularização revelava-se a partir de uma formação à margem dos quadros formais e que sintetizava múltiplas influências teológicas, filosóficas e políticas, herdeiras das polêmicas em torno da tradição Escolástica e da eclética Ilustração luso-brasileira, compondo um constitucionalismo liberal gestado em diálogo com a tradição anglo-francesa.

Capítulo 3

D. ROMUALDO ANTÔNIO DE SEIXAS: PADROADO, REGALISMO E ORTODOXIA

Em seu livro *A escrita da história*, Michel de Certeau chamou a atenção, a partir do exemplo francês, para os “preconceitos que limitaram a historiografia”. Tais casuísmos teriam se manifestado “tanto na escolha dos assuntos quanto na determinação dos objetivos”, estando sempre “ligados às situações que conferem ao historiador uma posição particular com relação a realidades religiosas.” Para o proeminente intelectual, cuja formação se deu em circuitos laicos e eclesiásticos, incluindo a ordenação jesuítica e o doutorado em teologia pela Sorbonne, as tensões entre Igreja e Estado, e os debates a elas relacionados, tiveram o efeito de “privilegiar, dentre os fenômenos religiosos, aqueles que se apresentavam sob a forma de uma oposição às ortodoxias, e, por consequência, de favorecer a história das “heresias”, privilegiando-as contra a das instituições eclesiásticas e das “ortodoxias”.” Diante do problema, de Certeau apontou a necessidade de uma análise do cristianismo na França que tivesse em conta “sua passagem de estado de corpo opaco e resistente a um estado de transparência e de movimento.”¹

Não cabe aqui uma análise comparativa entre os casos francês e brasileiro, ou uma consequente digressão sobre os “preconceitos” e “seletividades” que marcaram a historiografia relativa aos problemas da religião católica no Brasil. Tal empresa fugiria ao escopo desta tese. Tampouco se trata de evocar uma improvável, porém desejável, imparcialidade político-ideológica. Contudo, ficam as dúvidas decorrentes do caso específico envolvendo os dois principais agentes históricos que conferem corpo a esta análise. Ao contrário de Feijó, Romualdo Antônio de Seixas não foi uma personalidade demasiadamente biografada. Primeira personalidade eleita para chefiar o Executivo no Brasil, o nome de Diogo Antônio Feijó tornou-se um mote recorrente entre os historiadores e mesmo entre o público não especializado. Desde muito cedo, nas cadeiras do ensino básico, ouviu-se falar da Regência Una de Feijó.

Se comparada aos ímpetus reformistas e, no limite, cismáticos do padre regente, a postura de Romualdo Seixas, ciosa da ortodoxia romana e das prerrogativas tridentinas, situou-se de modo mais tímido na historiografia. A obra do primeiro arcebispo primaz brasileiro não deixou de ser analisada, mas seus discursos, sermões, pastorais e outras produções de natureza vária ainda revelam-se um rico manancial para o estudo do enquadramento político-intelectual e religioso do mundo luso-brasileiro e do período de formação e consolidação do Estado nacional brasileiro. No intento de seguir o proverbial ensinamento de March Bloch, segundo o

¹ CERTEAU, Michel. Op. cit., pp. 42-44 (Grifos do autor).

qual “nunca se explica plenamente um fenômeno histórico fora do estudo de seu momento”², buscar-se-á desenvolver uma análise embasada na trajetória política, intelectual e eclesiástica de um personagem não tão afamado, porém de significativa produção e não menos importante para história do Império brasileiro.

3.1 O Grão-Pará e o Império luso-brasileiro

O seminário episcopal da diocese do Grão-Pará, primeira instituição de ensino frequentada por Romualdo Antônio Seixas, fora administrado pelos jesuítas e, após a expulsão dos inacianos em 1759, absorveu a demanda pelos estudos fundamentais na região. O seminário agregava um público diverso e não apenas os aspirantes à carreira eclesiástica, oferecendo disciplinas basilares do ensino de humanidades, base do currículo sedimentado com as reformas pombalinas.³ O cenário da educação formal nas terras brasileiras, em que pese a persistência da dificuldade de acesso e da informalidade, havia sofrido algumas mudanças significativas desde meados do século XVIII. Com a implantação das Aulas Régias sob a égide de Pombal e d. José I, houve um esforço pela sistematização metodológica e centralização político-administrativa da estrutura educacional no mundo luso-brasileiro. As aulas régias significavam um primeiro passo em direção à carreira acadêmica, que se consolidava, sobretudo, na Universidade de Coimbra. Assim, para além do seu aspecto formal e institucional, e a ele relacionado, a reforma educacional de Pombal possibilitou uma intensificação da circulação de novas ideias, fomentando o ecletismo da Ilustração gestada no mundo luso-brasileiro.

No extenso território colonial da América, desenvolvia-se um cenário de múltiplos enquadramentos socioculturais, no qual as realidades regionais apresentavam contrastes e semelhanças, contribuindo para diferentes níveis de sociabilidade política e religiosa. A balança de poder Estado-Igreja também sofreu modificações com as mudanças na política educacional, pendendo para o fortalecimento de um ensino mais afeito aos valores do século, afastado da influência inaciana. Entretanto, se por um lado a secularização do ensino parecia ter um impulso, por outro lado a monarquia portuguesa não prescindiu da herança material e pedagógica dos jesuítas e da Igreja. Além do mais, tanto o clero regular, que ainda permanecera

² BLOCH, March. *Apologia da História*, ou, o ofício de historiador. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 60.

³ SANTOS, Israel Silva dos. Op. cit., pp. 29-35; ALMEIDA, Anita Correia Lima de. “Aulas régias no Império colonial português”. In: LIMA, Ivana Stolze & CARMO, Laura do. *História Social da Língua Nacional*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2008, p. 72.

na Colônia, quanto o clero secular, sobretudo a partir da ação dos bispos, teriam protagonismo na implementação da nova política educacional.⁴

A partir do reinado de d. Maria I (1777-1816), os cuidados com relação às aulas régias foram marcados pela centralização da administração. Empreendeu-se a tentativa de controle e fiscalização sobre as atividades docentes e sobre o imposto criado por Pombal para cobrir as despesas com o sistema de ensino, o Subsídio Literário.⁵ Para além das continuidades que caracterizaram a política educacional de cariz secular no âmbito do Reformismo Ilustrado português, algumas medidas sinalizavam que o poder da Igreja, os valores da religião e o clero voltariam a ter maior apelo intelectual, político e didático-pedagógico nos períodos mariano e joanino. Em 1789, foi criada a Junta do Exame do Estado atual e Melhoramento Temporal das Ordens Regulares, com o objetivo de reestruturar as ordens religiosas.⁶ Em 1793, os regulares passaram a ter permissão para frequentar as aulas de Filosofia e Ciências Naturais em Coimbra. Tal iniciativa representou um movimento de reação aos temores que emanavam da França, na medida em que os próprios padres entrariam em contato com as ideias e os porta-vozes da “subversão” revolucionária, criando condições para combatê-los.⁷ O regalismo de teor jansenista, característico ao período pombalino, cedeu espaço a um “regalismo eclético”, com perseguição aos elementos que difundiam “heresias”, tal qual ocorreu com José Anastácio Cunha (1744-1787), lente de Geometria na Universidade de Coimbra.⁸

Em termos de participação da Igreja e seus representantes na vida intelectual e educacional, a ascensão de d. Maria I ao poder resultou também em uma “conventualização” dos ensinamentos menores, o que significava o protagonismo das ordens religiosas na ampliação da oferta de aulas, com atenção especial para as primeiras letras.⁹ A América portuguesa não ficaria imune a essa política institucional, que envolvia uma delicada relação entre os representantes dos poderes temporal e espiritual. Em regimento provisional de 1799, d.

⁴ FONSECA, Thaís Nívia de Lima e. Op. cit., pp. 49-61.

⁵ Ibidem, pp. 68-69.

⁶ ABREU, Laurinda. Um parecer da Junta do Exame do Estado atual e Melhoramento Temporal das Ordens Regulares nas vésperas do decreto de 30 de maio de 1834. *Estudos em homenagem a Luís Antônio de Oliveira Ramos*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, pp. 117-130.

⁷ VILLALTA, Luiz Carlos; MORAIS, Christianni Cardoso; MARTINS, João Paulo. As reformas ilustradas e a instrução no mundo luso-brasileiro. In: Op. Cit., pp. 58-59.

⁸ Lente de geometria da Universidade Coimbra, preso pela Inquisição por espalhar volições insidiosas entre os estudantes, inclusive a defesa do sexo sem compromisso matrimonial. Ver: VILLALTA, Luiz Carlos; MORAIS, Christianni Cardoso; MARTINS, João Paulo. As reformas ilustradas e a instrução no mundo luso-brasileiro. In: Op. cit., pp. 60-67.

⁹ VILLALTA, Luiz Carlos; MORAIS, Christianni Cardoso; MARTINS, João Paulo. As reformas ilustradas e a instrução no mundo luso-brasileiro. In: Op. cit., pp. 78-79 e 88.

Francisco de Souza Coutinho (1764-1823),¹⁰ governador do Grão-Pará, ressaltou a importância dos deveres para com a Igreja e o Estado, além de prescrever que as aulas régias deveriam ocorrer próximas às igrejas e que os párocos também exerceriam uma função de fiscalização dos professores.¹¹ Figura exemplar desse influxo romanizador a partir do reinado de d. Maria I foi o bispo Manuel de Almeida Carvalho (1773-1818), do qual Romualdo Seixas ficaria próximo a partir de seu tio Romualdo Souza Coelho (1762-1841), secretário e sucessor de d. Manuel à frente da diocese do Grão-Pará.

Manuel de Almeida Carvalho era português, nascido em 1747, na Vila de Viseu e formado em cânones pela Universidade de Coimbra. Indicado para o bispado por d. Maria I e confirmado pelo papa Pio VI (1775-1799) em 1790, chegou ao Brasil em 1794 para exercer sua função. Por sua postura ortodoxa e repreensão aos costumes pouco condizentes com a disciplina romana, d. Manuel entraria em conflito com membros do clero e autoridades seculares. Em 1798, o bispo chegou a se indispor com o governador d. Francisco de Sousa Coutinho, quando escondeu o livro em que estava formada a culpa do padre Felipe Jaime, capelão de um regimento de linha e amigo de Coutinho. O referido padre costumava praticar a malhação de um pano representando Pedro, o dito primeiro papa e famoso apóstolo que, segundo a mitologia bíblica, teria traído Cristo com um beijo às vésperas do Calvário. O anedótico caso correu de modo curioso e o capelão:

Pela última vez, que praticou esta devoção, se lembrou de a fazer, em tudo, muito semelhante a um Sargento de Milícias, chefe de uma família muito honesta, e religiosa, homem chão, e honrado, que vivia do seu ofício, e de um pequeno rebanho de cabras que possuía, e com efeito assim sucedeu: exposta a figura os rapazes logo a batizaram com o nome do Sargento, e a família, atendendo a isto, pois que foi colocada no meio da rua com a frente para a casa do homem, reconheceram exato o batismo dado pelos rapazes.¹²

Diante da afronta, o injuriado recorreu à justiça e o autor do chiste foi indiciado pelo juiz e condenado pelo vigário geral, o cônego José Ribeiro de Almeida, próximo ao bispo d. Manuel. O governador, ao saber da condenação de seu protegido, exigiu o livro no qual este

¹⁰ Francisco Mauricio de Sousa Coutinho, cavaleiro da Ordem de Malta e almirante da Armada Real, foi governador da capitania do Grão-Pará entre 1790 e 1803. Era irmão de d. Rodrigo de Sousa Coutinho (1745-1812), futuro conde de Linhares, representante de Portugal em Turim ao tempo de d. Maria I e proeminente ministro da regência de D. João VI. Ver: SILVA, Inocêncio Francisco da. Op. cit. (vol. III), p. 8.

¹¹ ARRIADA, Eduardo & TAMBARA, Elomar Antonio Callegaro. *Aulas régias no Brasil: O regimento provizional para os professores de Filosofia, Rhetorica, Grammatica e de Primeiras Letras no Estado do Grão-Pará (1799)*. *Hist. Educ* (Online). Porto Alegre, V. 20, N. 49, pp. 297-303, Maio/Ago., 2016, p. 292. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/asphe/article/view/62454/pdf>. Acesso em 18/04/2018.

¹² PINTO, Antônio Rodrigues de Almeida. O bispado do Pará. In: *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*. Tomo V. Belém: Instituto Lauro Sodré, 1906, p. 145.

fora pronunciado para cancelar sua culpa. Não conseguindo a peça, Coutinho destilou sua fúria sobre o vigário, “mandando-lhe destelhar a casa da sua residência, prendendo-o depois na cadeia pública, e por fim degradou-o para a Capitania de Mato Grosso.”¹³ Sem obter o livro para livrar seu protegido da culpa, d. Francisco foi além:

em Junta da Coroa, e não satisfeito em ter-se vingado do Bispo na pessoa do Vigário Geral (...) levou mais adiante a sua vertigem. Um dia pessoalmente fez uma visita ao Seminário Episcopal, sem ter precedido anúncio, e recrutou todos os alunos maiores, ainda não ordenados em *sacris*, e os fez levar aos corpos de linha nos quais assentaram praça.¹⁴

Mesmo diante da autoridade do governador, irmão do mais proeminente ministro do príncipe regente d. João, d. Rodrigo de Sousa Coutinho, o bispo Manuel de Almeida fez com que chegasse, clandestinamente, uma representação a Portugal, relatando o ocorrido. Em resposta, o governador recebeu ordem Régia, em agosto de 1802, reprovando seus atos de represália contra o bispo e o vigário. Em que pese o fato de o degradado ter tido a decisão sobre sua pena protelada, d. Francisco deu baixa no serviço das armas dos alunos do seminário e retratou-se diante de d. Manuel no próprio palácio episcopal.¹⁵ Com efeito, o conflito envolvendo as autoridades eclesiástica e secular revelava uma conjuntura de disputas acirradas. Por mais que o bispo e governador estivessem ambos sob a égide da coroa portuguesa, o prelado também devia obediência a Roma, e sua reprovação à falta de retidão disciplinar do clero se sobrepôs ao subjetivismo discricionário da autoridade máxima da capitania.

Foi nesse tempo conturbado que d. Manuel, o “virtuoso bispo do Pará”,¹⁶ enviaria o jovem Romualdo Seixas para Lisboa. Depois de frequentar o Seminário Episcopal da Diocese do Pará e o Convento de Santo Antônio, o futuro primaz do Brasil continuou seus estudos na Congregação do Oratório. Em Lisboa, Romualdo Seixas teve aulas com um dos principais nomes do catolicismo ilustrado português, o padre Teodoro de Almeida (1722-1804), “sábio autor da *Recreação Filosófica*, (...) que, apesar de octogenário e impossibilitado de reger a sua cadeira, prestou-se a dar-me particularmente lições de física, a que a morte deste grande homem veio a por termo alguns meses depois.”¹⁷ Opositor do regalismo pombalino, Teodoro de Almeida fora perseguido e voltaria a Portugal após o término do reinado josefino. Assim, o oratoriano representava a retomada da influência de certa perspectiva afastada do regalismo de

¹³ PINTO, Antônio Rodrigues de Almeida. O bispado do Pará. In: Op. cit., p. 147.

¹⁴ Ibidem, p. 147.

¹⁵ Ibidem, p. 149.

¹⁶ SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do Marquês de Santa Cruz*. Op. cit., p. 4.

¹⁷ Ibidem, pp. 4-5.

cores jansenistas do tempo de Pombal. A partir dos círculos intelectuais, religiosos e políticos que frequentou, Romualdo Antônio de Seixas entrou em contato com algumas das personalidades que buscaram fortalecer a influência romana no mundo luso-brasileiro durante o período mariano e josefino, ao mesmo tempo em que combateram os ventos revolucionários.

Ainda nos anos finais de seu bispado, em tempos de efervescência política, quando fazia parte da junta governativa da capitania, d. Manuel se envolveria em outro conflito. Corria o ano de 1815 e, outra vez, haveria uma guerra de competências jurídicas com relação ao processo no qual era réu um vigário de Cameté, chamado frei Luiz Zagalo, acusado de concubinato e cujas ordens chegariam a ser suspensas a mando de d. Manuel.¹⁸ Em 1807, às vésperas da ofensiva de d. João sobre a Guiana Francesa,¹⁹ frei Zagalo foi nomeado capelão de um brigue que zarpou rumo à Caiena. O referido Zagalo já era acusado de defender valores políticos afinados com as “francesias”, ou seja, os ataques à ordem política e religiosa presentes, sobretudo, nos centros urbanos luso-brasileiros na virada do século XVIII para o XIX.²⁰ Pelos idos de 1813, o frei herético embarcou do Rio de Janeiro para o Pará, ocasião em que relatos deram conta de que “havia se amasiado com um rapaz, criado do comandante, com quem, afrontosamente, cometia atos atentatórios ao pudor”.²¹ Chegando ao Grão-Pará para assumir o posto designado pelo governo do Rio de Janeiro, o heterodoxo padre sofreria resistências por parte de d. Manoel que, temendo represálias, cedeu e permitiu que Zagalo assumisse, mas:

Não tardou, porém, que o Prelado se arrependesse da sua condescendência, por que o novo pároco não só se tornou uma pedra de escândalo pela sua pública imoralidade, como também principiou as funções sagradas pela extinção do Cristianismo, fazendo batismos nulos, negando a imortalidade d’alma, e as penas eternas; assim dogmatizando, em um sermão que pregou na Capela da fazenda do Limoeiro, impugnou a perpétua virgindade da Mãe de Deus, e proferiu uma blasfêmia contra o Salvador do mundo, tão horrorosa, que o Padre, testemunha de ouvir, se retirou confuso, e cheio de indignação.²²

Além das diatribes teológicas, frei Zagalo, que se dizia “pedreiro livre” (isto é, maçom), ainda chegou a difundir clamores de liberdade entre escravizados, contribuindo para um clima de apreensão na pequena vila onde estava.²³ Pelo comportamento transgressor, o vigário foi

¹⁸ PINTO, Antônio Rodrigues de Almeida. Op. cit., p. 154.

¹⁹ LIMA, Manoel de Oliveira. *D. João VI no Brasil: 1808-1821* (V. I). Rio de Janeiro: Tip. do *Jornal do Comércio* de Rodrigues & C. 1908, pp. 437-462.

²⁰ VILLALTA, Luiz Carlos. *O Brasil e a crise do Antigo Regime Português (1788-1822)*... Op. cit., p. 53.

²¹ SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Constituição ou Revolução: os projetos políticos para a emancipação do Grão-Pará e a atuação política de Filipe Patroni (1820-1823)*. 279 f. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP/IFCH. Campinas: 1998, pp. 109-110.

²² PINTO, Antônio Rodrigues de Almeida. Op. cit., p.160.

²³ *Ibidem*, p. 161.

preso no convento de Santo Antônio, tendo d. Manuel requerido ajuda da justiça secular para que o réu pudesse ir até Lisboa se explicar perante a Inquisição. Mais uma vez, a justiça eclesiástica e a justiça secular entrariam em atrito, e a Junta da Coroa acatou um recurso de frei Zagalo, concedendo-lhe a liberdade e mandando que o bispo entregasse os papéis do processo que deveria seguir para Lisboa, segundo alvará de 1793.²⁴ O bispo resistiu em acatar a decisão, foi punido com a suspensão de suas cômruas e, enquanto a questão excitava os ânimos na vila e na capitania, o vigário herético voltava a delinquir. Zagalo se envolveria em concubinato e desacato, frequentando bares, casas de jogos e, em plena sexta-feira da Paixão, brigou em praça pública com uma meretriz, “não só atracando-a, e espancando-a, mas também rasgando-lhe os vestidos, e isto a vista, e em presença de uma multidão que ali concorreu por curiosidade”.²⁵

As agitações do frei sedicioso só tiveram fim em 1817, com a chegada do novo governador, Antônio José Severim de Noronha (1792-1860), 7º conde de Vila-Flor, que remeteria Zagalo para Lisboa.²⁶ Talvez não fosse prudente manter no território um clérigo sedicioso no momento em que eclodia a Revolução Pernambucana, uma “revolução de padres”, da qual “os sacerdotes lidos em filosofia revolucionária (...) foram os principais agentes, propagadores e mártires”.²⁷ No início do século XIX, Pernambuco abrigava um clero de tendência ilustrada formado no Seminário de Olinda, instituição idealizada por Azeredo Coutinho. Na esteira da propagação de uma “Teologia da Ilustração”, gestada no período pombalino, formou-se a consciência revolucionária no interior do clero pernambucano.²⁸ Assim, enquanto o bispo d. Manuel combatia a heterodoxia de frei Zagalo no Pará, o vigário geral de Pernambuco, Bernardo Luiz Ferreira Portugal, líder do bispado de Olinda à época da Revolução, fazia coro ao movimento. Bernardo Luiz, o “Patriota Vigário Geral”, pedia aos “Católicos Patriotas” obediência “ao Governo Constituído e aos seus encarregados”, lembrando “que a falta deste sagrado dever é um dos maiores atentados que se pode cometer contra Deus e a Pátria.”²⁹ Da Revolução Pernambucana participaria o regalista, companheiro de Feijó, padre José Martiniano de Alencar.

²⁴ PINTO, Antônio Rodrigues de Almeida. Op. cit., p. 162.

²⁵ Ibidem, p. pp. 176-177.

²⁶ PINTO, Antônio Rodrigues de Almeida. Op. cit., pp. 162-178.

²⁷ LIMA, Manoel de Oliveira. *D. João VI no Brasil: 1808-1821 (V. II)*... Op. Cit., pp. 798.

²⁸ SIQUEIRA, Antônio Jorge. *Os Padres e a Teologia da Ilustração – Pernambuco 1817*. Recife: Editora da UFPE, 2009. Resenha de: ANDRADE, Breno Gontijo de. A revolução dos padres de 1817. *Diálogos*, v. 15, n. 1, pp. 243-248, 2011.

²⁹ PORTUGAL, Bernardo Luiz Ferreira. Proclamação do Bispado de Olinda, assinada pelo Vigário Geral Bernardo Luiz Ferreira Portugal incentivando o povo a obedecer ao Governo Constituído. In: MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DA SAÚDE. *Documentos históricos: Revolução de 1817 (Vol. CI)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional – Divisão de Obras Raras e Publicações, 1953, pp. 12-13.

Inimigo declarado dessas contestações que ameaçavam a ordem absolutista joanina e a ortodoxia romana, d. Manuel de Almeida faleceria em 1818. No ano seguinte, o então cônego Romualdo Antônio de Seixas recitaria a oração fúnebre nas exéquias do bispo, qualificando-o de “insensível a todos os prestígios do século, e fiel transunto dos Bispos da Antiguidade Cristã, o seu nome não ocupa um lugar honroso (...) na saudosa memória dos seus Diocesanos, senão pelo exato desempenho das funções do seu alto Ministério.”³⁰ Sobre d. Manuel, Romualdo Seixas alegava que tinha sido “Testemunha ocular e doméstica da parte mais interessante da sua vida”³¹ e que “o piedoso Sacerdote procurou o meio mais seguro de aperfeiçoar-se nas Ciências”.³² Ao contrário do retrato que faria da Universidade de Coimbra décadas mais tarde em suas *Memórias*, a academia coimbrã, onde o falecido bispo estudara, seria “uma das mais Célebres Universidades da Europa”, e não um repositório de “vícios” e “impiedades”.³³ Talvez ainda com esperanças de ingressar em Coimbra, dizia que ali “o gosto mais delicado caminha a par da mais vasta e profunda Erudição, majestoso Domicílio de todas as Belas Artes, e Ciências, donde tem brotado tantos Gênios Imortais, que fazem a glória da Igreja, e as delícias da Nação.”³⁴

Apesar da triste solenidade que presidia, Romualdo Seixas não deixou de tocar em temas sensíveis à conjuntura política. Sobre os desentendimentos de d. Manuel com os poderes seculares, alegou que os defeitos de seu zelo “foram os mesmos, que se imputaram à liberdade, e veemência impetuosa, com que os Hilários, os Crisóstomos, os Cirilos, e outras grandes Luzes da Igreja se explicavam nos seus Discursos, e escritos Apologéticos em defesa do Dogma, e da Moral”.³⁵ Os personagens citados foram doutores católicos da Antiguidade, que combateram com veemência as ideias ditas heréticas e pugnaram pela sedimentação da ortodoxia dogmática e disciplinar do catolicismo.³⁶ As cartas pastorais de d. Manuel eram comparadas às investidas

³⁰ SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Oração fúnebre recitada pelo Cônego Romualdo Antônio de Seixas, cavaleiro professo na Ordem de Cristo, nas exéquias do excelentíssimo e reverendíssimo senhor D. Manoel de Almeida Carvalho, do conselho de sua majestade fidelíssima, e bispo desta província do Pará, que celebrou o reverendíssimo cabido na respectiva catedral*. Lisboa: na oficina de J. F. M. de Campos, 1819, p. 6.

³¹ *Ibidem*, p. 7.

³² SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Oração fúnebre recitada pelo Cônego Romualdo Antônio de Seixas...* Op. cit., p. 11.

³³ D. Romualdo Antônio de. *Memórias do Marquês de Santa Cruz*. Op. cit., pp. 3-4.

³⁴ SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Oração fúnebre...* Op. cit., p. 11.

³⁵ *Ibidem*, pp. 23-24.

³⁶ Hilário nasceu em Poitiers, na França, no início do século IV. Vindo de família pagã, converteu-se ao catolicismo e travou polêmicas com os defensores do arianismo, que negavam a noção de santíssima trindade. Denunciado ao imperador Constâncio II (317-361), Hilário partiu para o exílio na Frígia, onde compôs a obra que lhe daria o título de doutor da Igreja, *A trindade ou a fé*. Antes de se reestabelecer definitivamente em Poitiers, onde morreria, ainda combateu o arianismo em Milão. João Crisóstomo nasceu em Antioquia, também no século IV e recebeu uma educação clássica sob os cuidados de sua mãe. Sua formação teológica deu-se entre as escolas de Antioquia e os exílios a que se impunha nos arredores desérticos e montanhosos. Em reconhecimento ao seu talento, Crisóstomo

de Hilário contra o imperador Constâncio II e, nesse sentido, a postura enérgica do bispo do Grão-Pará seria necessária, pois: “Era difícil na verdade, ou para melhor dizer impossível a um Pastor fiel, e Zeloso, produzir fatos tão odiosos, e extraordinários, sem adotar uma linguagem mais enérgica, e mais picante, do que aquela, que parece convir aos Ministros da paz, e da caridade.”³⁷

Para além do compromisso com a autonomia do poder eclesiástico, e a ele relacionada, a figura de d. Manuel representava a defesa das: “Máximas do Cristianismo sobre o respeito, que se deve aos Príncipes, cumprindo assim um dos primeiros deveres do Episcopado, a quem justamente compete ensinar, e persuadir sempre a obediência, e vassalagem para com os legítimos Soberanos”.³⁸ Os desentendimentos do prelado com os poderes seculares não o teriam impedido de defender a autoridade real, na medida em que “sustentava ao mesmo tempo os interesses do Trono, e do Altar com incorruptível integridade”.³⁹ O cumprimento dos deveres à frente do bispado implicava, ao mesmo tempo, obediência à autoridade régia e resistência aos que pareciam invadir as competências e foros eclesiásticos. A subserviência ao trono não poderia ocorrer em detrimento do altar: “Que direi finalmente da exatidão escrupulosa, com que ele queria, que fosse celebrado o Augusto Sacrifício dos nossos Altares; inculcando altamente o estudo dos Ritos, e Cerimônias da Igreja”.⁴⁰ Desse modo, Romualdo Antônio de Seixas sedimentaria as bases de sua visão teológica, eclesiológica, filosófica e política em contato com o bispo d. Manuel de Almeida, cioso da importância de defender a autonomia do poder eclesiástico, perante as interferências seculares marcadas pelas práticas do regalismo jansenista empreendidas durante o reinado de d. José I (1750-1777).

Ainda em 1818, em consonância com o apelo ao respeito pelas fronteiras entre os poderes civil e eclesiástico, o futuro arcebispo primaz do Brasil manifestou sua reverência à soberania absoluta do monarca. Naquele ano, devido à morte de d. Maria I em 1816 e a elevação de d. João VI no trono português, Romualdo Seixas iria compor um sermão em Aclamação ao “Príncipe, que já reinava pelos seus benefícios [do povo], e que antes de sentar-se no Majestoso Trono, mereceu o Nome de Libertador dos Povos, e de Príncipe Benemérito da Religião, e da

foi nomeado bispo de Constantinopla, combatendo a ostentação da vida mundana, as heresias e consolidando a liturgia do catolicismo oriental. Pelo rigorismo de seu comportamento, foi deposto do bispado e morreu quando se encontrava exilado em Cucusa. Ver: HERBERMANN, Charles George et. al. (1910). *The Catholic Encyclopedia...* Op. cit., v. 7, pp. 349-350; v. 8, pp. 452-457. Disponível em: <https://archive.org/details/V10CatholicEncyclopediaKOfC> Acesso em 29/09/2017.

³⁷ SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Oração fúnebre...* Op. cit., pp. 23-24. (Nota de rodapé).

³⁸ *Ibidem*, p. 25.

³⁹ *Ibidem*, p. 26.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 29.

Pátria.”⁴¹ D. João VI era um “imortal”, que “arrostou impávido as ondas, e as tormentas do entumecido Oceano, para assegurar a independência da Nação, e promover com a sua Presença Soberana a natural fertilidade, e riquezas do vasto Continente do Brasil”.⁴² Já o Congresso de Viena seria um concerto entre as potências Velho Mundo, hierarquia da qual o Brasil passara a fazer parte: “Oh! feliz Deliberação, que nos deu um lugar, e um nome entre as Potências Europeias”.⁴³ Em meio ao cenário de tentativa de superação das investidas bonapartistas, Romualdo Seixas considerava d. João VI um soberano esclarecido, portador de um reformismo econômico dinamizador e promotor de certa pacificação incisiva:

Já ele Honra a Agricultura, como uma das principais fontes da população, e de felicidade pública; não só dando as mais vantajosas providências à cultura, e povoação dos campos; mas também liberalizando privilégios, e prêmios avultados, que consolam o Lavrador, excitam a emulação, e a indústria natural dos Habitantes: Já promove por aquele mesmo poderoso estímulo às plantações das mais interessantes Especiarias de que abunda o Brasil, bem como o estabelecimento das Artes, e das Manufaturas, sem as quais nenhuma Cidade, diz o Espírito Santo, será edificada, nem habitada: já prospera o Comércio interior, e exterior pelas mais amplas isenções, e saudáveis medidas, para vencer os obstáculos, que retardavam o livre giro, e circulação do Comércio, e facilitando a navegação dos grandes rios, que fertilizam este vasto Continente, onde parecem encerrar-se todos os tesouros da Criação. Aqui ele multiplica os exemplos da indústria, chamando, e atraindo toda a sorte de Artistas Estrangeiros; ali ele faz submeter ao jugo das suas Leis tantas Nações selvagens, e antropófagas, que Graças aos desvelos de tão grande Príncipe, já gozam das vantagens da vida social com grande proveito da Religião, e da Monarquia.⁴⁴

O Reformismo ilustrado de d. João VI era guiado pela providência divina e aglutinador de uma identidade política, social, econômica e religiosa. Se havia avanços pretensamente civilizatórios, a importância da religião para a consolidação da soberania portuguesa não seria menos importante. A religião católica figurava como fator de união e legitimidade do novo Reino Unido, pois “nunca um Soberano poderá ser amado, e respeitado do seu Povo, se ele mesmo não faz florescer, a Religião, e Reinar aquele, que é a fonte de todo o Poder, e Majestade”.⁴⁵ Evocava-se a sacralização do novo contrato social que, de certo modo, ampliava o alcance da identidade portuguesa, irmanando os reinos transatlânticos: “Mas de que serve fatigar a vossa atenção, sendo tão profundamente gravada no espírito, e no Coração dos

⁴¹ SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Sermão de ação de graças que no dia 13 de maio celebrou o Senado da Câmara do Pará pela feliz aclamação do muito alto e poderoso Sr. D. João VI, rei do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves*. Rio de Janeiro: Imprensa Régia, 1818, p. 9.

⁴² *Ibidem*, p. 12.

⁴³ *Ibidem*, p. 15.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 18.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 18-19.

Portugueses a ideia, e o sentimento dos Benefícios da imortal Regência de um Príncipe, que firmou na Religião a base do seu Governo”.⁴⁶

O apoio incisivo ao governo de d. João VI, que Romualdo Seixas deixava transparecer, era compartilhado por seu tio, Romualdo de Sousa Coelho, que assumiria a Sé do Pará após a morte de d. Manuel em 1818.⁴⁷ Em 1822, pouco tempo depois de tomar assento nas Cortes de Lisboa, o então bispo do Pará emitiria uma Carta Pastoral⁴⁸ em defesa da “Constituição” e da relação entre “os sagrados vínculos da Religião” e “os fundamentos da Sociedade Civil”.⁴⁹ Sousa Coelho atentaria para a resiliência da religião, pois, “pelas suas próprias forças, ela se acomoda admiravelmente com todas as formas de Governo”.⁵⁰ Endossava ainda um jusnaturalismo de inspiração escolástico-teológica no qual as “Leis Civis” seriam derivadas “dos princípios invariáveis da lei Natural, que sendo a expressão genuína da Vontade de Deus, jamais pode contrair-se aos da Religião Revelada, que professamos”.⁵¹

A Pastoral de D. Romualdo Sousa Coelho ressaltava a compatibilidade entre as vontades do Estado e da Igreja, ao mesmo tempo em que revelava uma preocupação com o estabelecimento das fronteiras entre as competências do século e da Eclésia: “As Leis Civis, e Eclesiásticas, que conspiram, ainda que por diversas maneiras, a um mesmo fim de felicidade, não podem nunca contradizer-se, nem destruir-se: Cumprindo cada uma o seu dever na sociedade, será um modelo da perfeição Evangélica”.⁵² Ao final, o bispo do Pará transcrevia uma portaria emitida pela Secretaria de Estado dos Negócios da Marinha e de Ultramar, embebida no regalismo moderado do reinado joanino, que buscava a divulgação do

⁴⁶ SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Sermão de ação de graças...* Op. cit., p. 21. (Grifos nossos)

⁴⁷ Apresentado à cadeira episcopal em 1819, confirmado pelo papa Pio VII em 1820 e ordenado no Rio de Janeiro em 1821. Ver: BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Op. cit. (Vol. VII), pp. 162-163.

⁴⁸ As Cartas Pastorais derivaram da noção de Pastoral. Esta se fundamentou, desde os primórdios da História do Catolicismo, nas noções de Igreja e evangelização, incidindo sobre a organização da comunidade eclesial e da propagação da fé. Com a ampliação dos horizontes de evangelização e os desafios da Reforma Protestante, o Concílio de Trento conferiu especial atenção à noção de Pastoral, valorizando a ação dos bispos, a catequese e a liturgia. Assim, segundo o *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, a ampliação da noção de Pastoral ocorreu *pari passu* às vagas regalistas e seculares deflagradas na aurora da Idade Moderna. Reforçavam-se, via reformas, a estrutura organizacional e os dispositivos dogmáticos e disciplinares, na medida em que a ação eclesial reconhecida a centralidade de sua adequação às diferentes realidades encontradas durante a difusão missionária. Atualmente, no Brasil, a ação Pastoral católica materializa-se em frentes múltiplas, na maioria das vezes, de natureza sócio-caritativa e mesmo política. Ver: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Org.). Op. cit. (Vol. 3), pp.385-392.

⁴⁹ COELHO, Romualdo de Sousa. *Pastoral do bispo do Pará dom Romualdo de Souza Coelho: Prevenindo os seus diocesanos contra opiniões abusivas e sediciosas sobre a verdadeira inteligência do sistema constitucional que a nação tem adoptado, para manter a sua segurança, e prosperidade.* Com adimento de um edital análogo. Lisboa: Tipografia Patriótica, 1822, p. 4. Disponível em: <https://archive.org/details/pastoraldobispod00coel>. Acesso em 10/10/2017.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 4.

⁵¹ *Ibidem*, p. 4.

⁵² *Ibidem*, p. 5.

constitucionalismo desenvolvido nas Cortes de Lisboa a partir da estrutura institucional da Igreja no mundo luso-brasileiro:

Manda El Rei (...) que havendo chegado ao seu conhecimento, não terem até o presente os Bispos, e mais Prelados Eclesiásticos do Reino do Brasil, e Províncias ultramarinas, instruído os Povos, que estão confiados à sua vigilância, e Pasto Espiritual, acerca do Sistema Constitucional, que a Nação tem abraçado, como fonte da sua felicidade, e prosperidade, e que Sua Majestade há jurado com mais firme adesão; os mesmos Bispos imediatamente passem a fazer Pastorais, em que mostrem, que o mesmo Sistema em nada ofende à Religião, que muito pelo contrário, dando ele à dignidade do homem aquele grau de esplendor, que devidamente lhe compete, e tirando-o das trevas da ignorância, lhe fará melhor conhecer a pureza da mesma Religião, que professamos.⁵³

Para além do recurso às cartas pastorais, a portaria destacava a importância da ação dos demais clérigos, e o rei mandava “recomendar a todos os Párcos, e mais Prelados Eclesiásticos, que nas oportunas ocasiões hajam de pregar, e instruir os Povos pela maneira predita”.⁵⁴ Com efeito, entre 1808 e 1821, durante sua estadia no Brasil, d. João VI (1792-1826) prestigiou a Capela Imperial e a importância do discurso sacro, reconhecendo o forte apelo que os pregadores possuíam em meio à esfera pública. Segundo Maria Renata da Cruz Duran, o principal orador sacro do período era Francisco de Monte Alverne, prelado que mais se destacou à frente da Capela Imperial.⁵⁵ Outro importante orador da Capela Imperial foi o cônego Januário da Cunha Barbosa, já referido partidário da Independência através do periódico *Revérbero Constitucional*.⁵⁶ O púlpito era um polo aglutinador de legitimidades políticas e os sermonistas, sob diferentes perspectivas, elaboravam as linhas mestras do discurso de formação de uma identidade sócio-política luso-brasileira e, no limite, brasileira.⁵⁷

Nos primeiros anos de sua carreira sacerdotal, em meio a turbulências políticas e demandas revolucionárias, Romualdo Seixas encontrou uma conjuntura peculiar de arranjos e conflitos entre os poderes civil e eclesiástico. D. Maria I e d. João VI buscaram ampliar a influência da Igreja e de seus porta-vozes na dinâmica institucional da monarquia portuguesa, ao intensificar seu protagonismo nas políticas educacionais. Ademais, os membros do clero tiveram papel fundamental na formação e difusão de certa pedagogia política, em um território

⁵³ COELHO, Romualdo de Sousa. *Pastoral do bispo do Pará dom Romualdo de Souza Coelho...*, pp. 5-6.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 6.

⁵⁵ DURAN, Maria Renata da Cruz. *Ecos do púlpito: Oratória sagrada no tempo de D. João VI*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010, pp. 127-187.

⁵⁶ Segundo consta em suas *Memórias*, pouco antes de sua nomeação para o arcebispado da Bahia, Romualdo Seixas solicitou a d. Pedro a graça de ser nomeado pregador da Capela Imperial e o imperador deixou no ar a ideia de que o então deputado seria “elevado a uma grande dignidade” e não deveria se ocupar com o “título de Pregador Imperial.” Ver: SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Memórias do Marquês...* Op. Cit., p. 46.

⁵⁷ DURAN, Maria Renata da Cruz. *Ecos do púlpito...* Op. cit., pp. 75-126.

onde a cultura oral era uma das características mais marcantes da esfera pública. No Grão-Pará, berço de Romualdo Seixas, o bispo d. Manuel Almeida representou o apego à disciplina romana e a perseguição aos elementos heréticos, revolucionários e subversivos. Seu sucessor, Romualdo de Sousa Coelho, em consonância com o projeto das Cortes de Lisboa, ressaltou a compatibilidade entre o catolicismo romano e a monarquia constitucional. Entre o interior do Pará e a vastidão do Império luso-brasileiro, formava-se um clero contrarrevolucionário, de tendência disciplinar ortodoxa e inspiração político-intelectual conservadora, em diálogo com certa tradição ilustrada do catolicismo e com um constitucionalismo de viés escolástico.

3.2 O trono e o altar: contrarrevolução, conservadorismo e ultramontanismo

A influência da Revolução Francesa sobre o Ocidente euroamericano fez-se sentir não apenas no plano do apelo às liberdades individuais elaboradas sob o crivo das matrizes políticas ilustradas de cariz secular e racional. Das últimas décadas do século XVIII até a primeira metade do século XIX, a contrarrevolução revelou-se um fenômeno de amplo alcance geopolítico, envolvendo grupos e personalidades distintas, que contribuíram para a formação de um multifacetado espectro de valores.⁵⁸ Os contrarrevolucionários nutriam oposição a um inimigo comum, a saber, o espírito revolucionário e toda a sorte de rupturas idealizadas e concretizadas a partir dele. Este *leitmotiv* reacionário possuía razão de ser. As mudanças com relação aos esteios materiais e simbólicos dos Estados e sociedades monárquicos absolutistas faziam-se sentir desde meados do século XVIII. Após os traumas do “terror” *jacobino* de 1793-1794, o receio quanto aos profundos abalos na ordem do Antigo Regime, presente durante toda a onda contrarrevolucionária, tornou-se mais acentuado, obtendo alcance em Espanha, Portugal e suas antigas colônias em vias de emancipação.⁵⁹ Diante da experiência francesa e das lutas pela emancipação do jugo colonial na América, os partidários da velha ordem foram além do mero apelo aos seus *status quo* e da busca por uma condição política e socioeconômica inercial, organizando propostas de reforma e regeneração.

⁵⁸ GODECHOT, Jacques. *La contre-révolution: doctrine et action* (1789-1804). Paris: Presses Universitaires de France, 1961, pp. 1-4.

⁵⁹ LOUSADA, Maria Alexandre & FERREIRA, Maria de Fátima Sá e Melo. *D. Miguel*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006, pp. 30 e segs; RODRIGUES, Cândido Moreira. Críticos da Revolução Francesa: conservadores tradicionalistas e contrarrevolucionários. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 3. Brasília, janeiro-julho de 2010, pp. 343-367; ROURA, Lluís. La Contre-Révolution en Espagne et la lutte contre la France, 1793-1795 et 1808-1814. In: MARTIN, Jean-Clément (dir.). *La Contre-Révolution en Europe: XVIIIe-XIXe siècles*. Réalités politiques et sociales, résonances culturelles et idéologiques [en ligne]. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2001, pp. 1-2. (généré le 19 novembre 2017). Disponible sur Internet: <http://books.openedition.org/pur/16574>

Em seu estudo sobre a contrarrevolução, Jacques Godechot identificou três grandes correntes doutrinárias desenvolvidas ao longo do século XVIII na América do Norte e Europa, mais especificamente na França: o “conservadorismo histórico ou a doutrina dos direitos históricos”, a “doutrina do despotismo esclarecido” e o “absolutismo integral”.⁶⁰ Tais doutrinas constituíram-se em uma dinâmica de afinidades e especificidades, esboçadas por diferentes personalidades do universo filosófico, intelectual e político. O apelo a um governo protagonizado pela nobreza e a uma perspectiva jurídico-política consuetudinária foi recorrente entre os denominados conservadores históricos, dentre os quais se destacou Francis Fénelon (1651-1715).⁶¹ Os formuladores do despotismo esclarecido criticaram de maneira mais contundente os privilégios do primeiro estado, defendendo direitos do terceiro estado e mudanças mais significativas nas estruturas socioeconômicas e político-jurídicas do *Ancien Régime*. Mably, Necker e Calonne estavam entre os principais partidários do despotismo esclarecido, e, no limite, houve espaço para um acerbo anticlericalismo do qual Voltaire foi porta-voz.⁶² Por fim, os autores do absolutismo integral conceberam uma arquitetura legislativa e executiva sem maiores alterações na concentração de poderes por parte do soberano, o qual teria direito e o dever de controlar a imprensa e combater os *mauvais livres*. Entre os mais proeminentes absolutistas, estava Bossuet, evocando a centralidade da religião para a legitimação do poder político.⁶³

De um modo geral, o conservadorismo formou o principal conjunto de referências político-filosóficas e jurídicas da contrarrevolução. De acordo com Karl Mannheim, o conservadorismo, em sua condição de um “estilo de pensamento”, constituiu-se em um período histórico específico e mobilizou diferentes agentes sociopolíticos. Para o sociólogo húngaro, uma das bases dessa matriz intelectual conservadora seria o tradicionalismo, perspectiva de natureza genérica, reativa e essencialista, “uma oposição às mudanças revolucionárias”.⁶⁴ Para além da raiz reativa e antirrevolucionária, o conservadorismo seria significativo e objetivo.⁶⁵ Sob o inequívoco e longevo marco fundamental do pensamento de Edmund Burke, irlandês

⁶⁰ GODECHOT, Jacques. Op. cit., p. 7. (Tradução nossa).

⁶¹ Ibidem, p. 7-14.

⁶² Charles-Alexandre de Calonne (1734-1802), abade Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785) e Jacques Necker (1732-1804), formados nos quadros do Antigo Regime francês, vivenciaram os anos finais do absolutismo de Luís XVI. Integravam a estrutura político-administrativa e eclesiástica da francesa e propuseram reformas, afinadas com alguns princípios ilustrados, que tocavam em temas sensíveis ao grave momento social, político e econômico pré-revolucionário. Ver: GODECHOT, Jacques. Op. cit., pp. 14-17.

⁶³ GODECHOT, Jacques. Op. cit., pp. 18-21.

⁶⁴ MANNHEIM, Karl. Conservative thought. In: MANNHEIM, Karl. *Essays on Sociology and Social Psychology*. London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1953, p. 102.

⁶⁵ MANNHEIM, Karl. Op. Cit., pp. 93-98.

ligado aos *whigs*, o conservadorismo agregou agendas reformistas e, nos dizeres de Andrew Vincent, consolidou-se em um “corpo de ideias com conteúdo prescritivo.”⁶⁶

Os adeptos da perspectiva conservadora desenvolveram certa “consciência” ao tratar dos “problemas estruturais comuns a todos os Estados modernos”, a saber: “(I) a consolidação da unidade nacional, (II) a participação do povo no governo do país, (III) incorporação do Estado na ordem econômica global, (IV) solução das questões sociais.”⁶⁷ Eram caros aos conservadores alguns temas fundamentais cuja difusão pela esfera pública transatlântica foi cada vez mais intensa durante e após os eventos da última década do setecentos na França. Em 1791, Edmund Burke escreveu suas *Reflexões sobre a Revolução na França*, texto no qual tratava das questões apontadas por Mannheim. Burke privilegiou a concretude das experiências históricas e a ordenação inercial de suas assimetrias socioeconômicas e políticas, em detrimento dos princípios filosóficos quantitativos e abstratos do universo valorativo liberal e ilustrado.⁶⁸ As liberdades seriam qualificadas por sua consolidação no âmbito dos históricos códigos consuetudinários da sociedade inglesa, em um “pedigree” jurídico cujo ponto de inflexão seria a “mais velha reforma” da *Magna Carta* (1215).⁶⁹ Burke atribuiu a *Magna Carta* ao rei João de Inglaterra (1199-1215), considerando-a “conectada” a “outra carta positiva de Henrique I” (1100-1135).⁷⁰ As liberdades e os direitos eram parte de um legado gestado nos tempos da consolidação do reino da Inglaterra no medievo tardio e reafirmado no século XVII:

Na famosa lei do 3º ano do reinado de Carlos I, chamada Declaração dos Direitos, o parlamento disse ao rei, “Seus súditos herdaram essa liberdade,” reivindicando seus direitos, não sobre princípios abstratos “como os direitos dos homens,” mas como os direitos dos Ingleses, e como um patrimônio derivado dos seus antepassados.⁷¹

Às leis e liberdades derivadas da ruptura revolucionária na França, Edmund Burke opunha os costumes e tradições de um passado, sempre restaurado pelo contrato entre o rei e seus súditos. Opunha a nação, no sentido de “comunidade política imaginada”,⁷² ao poder encarnado no corpo do monarca, na fidelidade dos súditos ao reino e no governo “reservado a uma aristocracia natural, responsável pela condução da sociedade”.⁷³ Ao contrário de Thomas

⁶⁶ VINCENT, Andrew. *Ideologias políticas modernas...* Op. cit., p. 68.

⁶⁷ MANNHEIM, Karl. *Conservative thought...* In: Op. cit., p. 100.

⁶⁸ RODCRIGUES, Cândido Moreira. Op. cit., pp. 349-351.

⁶⁹ BURKE, Edmund. *Reflections on the Revolution in France* (Vol. 1). London: Published by John Sharpe, Picadilly, 1819-1821, p. 44. (Tradução nossa).

⁷⁰ *Ibidem*, p. 44. (Tradução nossa).

⁷¹ BURKE, Edmund. *Reflections on the Revolution in France...* Op. cit., p. 45. (Tradução nossa).

⁷² ANDERSON, Benedict. Op. cit., p. 32.

⁷³ RODCRIGUES, Cândido Moreira. Op. cit., p. 349.

Paine (1737-1809), que buscava identificar um grande ciclo revolucionário, Burke diferenciava a Revolução Francesa da Revolução Gloriosa de 1688.⁷⁴ Esta, teria resultado em uma declaração de direitos construída por “grandes magistrados e grandes estadistas e não por entusiastas ardorosos e inexperientes”.⁷⁵ Em 1831, o então arcebispo da Bahia, d. Romualdo Antônio de Seixas, advertia sobre os “limites da bem entendida liberdade” e as “consequências de máximas abstratas, absolutas, e mal compreendidas pela multidão”.⁷⁶ Para justificar sua posição, o clérigo citava “o eloquente Burke, que pintou com tanta energia os furores da mencionada Revolução, onde ele não descobria senão o dogmatismo mais presunçoso a par da mais grosseira barbaridade.”⁷⁷

Em suas *Reflexões*, em consonância com a perspectiva de oposição às bruscas e iconoclastas rupturas revolucionárias, Burke analisou o lugar da religião na dinâmica da sociedade e destacou “que o homem é por sua constituição um animal religioso; que o ateísmo é contra, não apenas nossa razão, mas também contra nossos instintos”.⁷⁸ Para o irlandês de origem protestante, todas as instituições morais, civis e políticas auxiliariam “os laços naturais e racionais que conectam as afeições e compreensões humanas ao divino” e seriam necessárias para fortalecer “aquela maravilhosa estrutura, o Homem”.⁷⁹ A religião cristã estaria na base da “consagração do Estado por um estabelecimento religioso oficial” e contribuiria para desenvolver uma “salutar reverência sobre os cidadãos livres”.⁸⁰ Burke defendia a importância do culto público, de uma pedagogia moral e política engendrada pela religião cristã oficial e da independência econômica da Igreja através da administração autônoma propriedades eclesiásticas.⁸¹ Por fim, em que pese a centralidade atribuída à religião cristã, concebeu a tolerância com relação a outros cultos.⁸² Dentre os pensadores que retomaram e desenvolveram algumas das ideias de Edmund Burke, estariam Joseph de Maistre (1753-1821) e Louis de Bonald (1754-1840), “os teocratas” nos dizeres de Jacques Godechot.⁸³

⁷⁴ Burke defendeu ainda uma postura de diálogo e comedimento com relação aos colonos da América do Norte, incluindo-os no rol de prerrogativas constitucionais garantidas pela lei britânica. Ver: VINCENT, Andrew. Op. cit., p. 70.

⁷⁵ BURKE, Edmund. Op. cit., p. 23.

⁷⁶ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Discurso: recitado no ato de tomar Posse do Cargo de Provedor da Casa Pia dos Órfãos da Cidade da Bahia, no ano de 1831. In: SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Coleção das obras do excelentíssimo e reverendíssimo Dom Romualdo Antônio de Seixas...* (Vol. II). Pernambuco: Tipografia de Santos & Companhia, 1839-1858, pp. 89.

⁷⁷ Ibidem, p. 95.

⁷⁸ BURKE, Edmund. Op. cit., p. 126. (Tradução nossa).

⁷⁹ Ibidem, pp. 128-129. (Tradução nossa).

⁸⁰ Ibidem, p. 129. (Tradução nossa).

⁸¹ Ibidem, (Vol. I e II), pp. 128-168 e 1-50.

⁸² Ibidem, p. 17.

⁸³ GODECHOT, Jacques. Op. cit., pp. 98-117..

Louis de Bonald, de um berço nobre do Languedoc, estudou com os Oratorianos de Juilly e fez parte do corpo de mosqueteiros, sendo posteriormente nomeado prefeito de Millau. Membro da assembleia departamental de Rodez, Bonald mostrou-se inicialmente simpático à Revolução Francesa e mudou de opinião após a aprovação da *Constituição Civil do Clero* em 1791. Após emigrar para a Alemanha, travou contato com a obra de Leibniz (1646-1716) e escreveu, em 1796, a *Teoria do poder político e religioso na sociedade civil, demonstrada pela razão e pela história*. Em sua *Teoria*, defendeu a monarquia absoluta e hereditária, na qual o rei e os seus conselheiros acumulariam as prerrogativas dos poderes, além de conceber corpos de justiça intermediários e comunidades camponesas governadas pelos notáveis.⁸⁴ No que dizia respeito à religião, afirmou a supremacia do poder teológico sobre o político e mostrou-se hostil ao protestantismo.⁸⁵ Considerava a Reforma Protestante um momento de gênese da Revolução Francesa, incensando um espírito de guerra religiosa próprio ao movimento contrarrevolucionário espanhol, cujo lema fundamental seria “a religião, a pátria, o rei”.⁸⁶

Joseph de Maistre nasceu em Chambéry na região de Saboia, seu pai era um enobrecido da Sardenha e sua mãe uma católica fervorosa. Estudou direito em Turim e fez carreira administrativa, perfilando-se à ala mais conservadora da maçonaria, que se mostraria hostil à Revolução Francesa. Após 1791, de Maistre abandonou seus ímpetos parlamentares influenciados por Montesquieu e passou a defender a supremacia dos monarquistas sobre a Assembleia. Em 1797, publicou sua obra principal, *Considerações sobre a França*, na qual alegou a decadência moral europeia às vésperas da Revolução Francesa. A ruptura de 1789 seria uma consequência do estado de inversão dos valores em que se encontrava uma sociedade tomada pelas ilusórias abstrações da filosofia racionalista e liberal. Um novo governo e uma nova sociedade deveriam surgir das ruínas do Antigo Regime, porém sem fazer tábula rasa da herança histórica monárquica, católica e aristocrática. Maistre propunha um sistema teocrático no qual a razão nada mais seria que a crença, e a constituição assentar-se-ia em sólidos costumes.⁸⁷

Entre 1802 e 1819, Joseph de Maistre foi representante do rei da Sardenha na Rússia czarista e nesse período redigiu *Do Papa*, livro “dirigido contra o galicanismo” e que fez de seu

⁸⁴ No início de sua carreira administrativa, Bonald chegou a propor uma estrutura federativa de governo. Em 1810, aceitou a convocação de Napoleão Bonaparte, que o nomeou para o Conselho Universitário. Em 1814, já sob Luís XVIII (1814-1815/1815-1830), passou a trabalhar no Conselho Superior de Administração Pública. Após as jornadas de 1830 e a ascensão de Luís Felipe, demitiu-se do governo, passou a produzir menos e faleceu em 1840. Ver: GODECHOT, Jacques. Op. cit., pp. 106-112.

⁸⁵ GODECHOT, Jacques. Op. cit., pp. 107-108.

⁸⁶ ROURA, Lluís. Op. cit., p. 3.

⁸⁷ GODECHOT, Jacques. Op. cit., pp. 95-106.

autor “um dos campeões do ultramontanismo, que, ao longo do século XIX ganhará pouco a pouco toda a Igreja da França.”⁸⁸ Na referida obra, de Maistre mostrou-se preocupado com relação à Constituição que, para seu desapontamento, foi promulgada em 1814 sob o primeiro reinado de Luís XVIII (1814-1815). Assim, de Maistre representou uma proposta de mudança regeneradora contras pretensões constitucionais de alguns nomes do *juste-milieu* liberal e doutrinário, nomeadamente, Chateaubriand, Constant e Guizot.⁸⁹ Ao repudiar tanto o constitucionalismo liberal quanto o galicanismo, que ganhara força com Luís XIV a partir do século XVII, o advogado de Saboia insistia na centralidade do poder papal para a condução da vida intelectual, moral e, no limite, política da sociedade.⁹⁰ Para tanto, evocava a história dos concílios e as desavenças entre Roma e as regiões do Oriente sob sua influência durante os estertores da Antiguidade clássica:

Por volta da metade do século quinto, São Leão disse ao Concílio de Calcedônia,⁹¹ lembrando-se de sua carta a Flaviano: *não se trata mais de discutir audaciosamente, mas de crer, minha carta a Flaviano, de boa memória, decidi plenamente e muito claramente tudo o que existe em matéria de fé sobre o mistério da encarnação.* E Dióscoro, patriarca de Alexandria, tendo sido precedentemente condenado pela Santa Sé, os nuncios não permitiram que tomasse assento entre os bispos, em atenção à decisão

⁸⁸ GODECHOT, Jacques. Op. cit., p. 106. (Tradução nossa).

⁸⁹ Porta-vozes do liberalismo constitucional forjado durante a Restauração subsequente à queda de Napoleão, Constant e Chateaubriand cultivaram o “apego a liberdade”, mas também divergiram, na medida em que o primeiro mostrava-se mais infenso aos valores aristocráticos restaurados e o segundo cultivava um típico espírito cortesão. Quando da volta do general Bonaparte para seus últimos cem dias em 1815, o protestante Benjamim Constant prestou fidelidade ao imperador e o católico convicto René de Chateaubriand reuniu-se a Luís XVIII no exílio. Guizot, também de origem protestante, empreendeu o esboço institucional e a legitimidade político-filosófica de uma monarquia moderna e infensa às heranças da aristocracia típica do Antigo Regime. WINOCK, Michel. OP. cit., pp. 23-61.

⁹⁰ Cyril Lynch classificou Louis de Bonald como “ultramonárquico reacionário”, em contraposição a Chateaubriand, que seria um “ultramonárquico de movimento”. Michel Winock, por sua vez, utiliza o termo “ultra liberal” para se referir a Chateaubriand, salientando sua oposição a de Maistre e de Bonald. Ver: CYRIL LYNCH, Christian Edward. O pensamento conservador ibero-americano na era das Independências. *Lua Nova*, São Paulo, 74: 59-92, 2008, p. 63; WINOCK, Michel. OP. cit., pp. 62-66.

⁹¹ Em 451, quando foi convocado o concílio de Calcedônia, a questão cristológica esteve no centro dos debates teológicos que se desenvolveram na porção oriental dos domínios pontifícios romanos. As escolas teológicas de Alexandria e Antioquia opunham-se, a partir de perspectivas distintas quanto à natureza de Jesus Cristo. A primeira, propagava o monofisismo, para o qual teria Cristo apenas uma natureza divina revelada após a passagem retratada na mitologia da Encarnação, o corpo físico humano encarnado no verbo sempiterno. A segunda, propagava o diofisismo nestoriano, que concebia certa dualidade da natureza cristológica sob o ponto de vista da coexistência entre a forma humana e a forma divina. Na ocasião do Concílio de Calcedônia, foi de fundamental importância a epístola teológica escrita em 448 por Leão I (440-461), *Tomus ad Flavianum*. No documento, endereçado a Flaviano (morto em 449), bispo de Constantinopla, o pontífice reafirmou a autoridade teológica de Roma e procurou amenizar as dissidências entre as escolas teológicas do Oriente, na medida em que empreendeu uma síntese cristológica calcada no equilíbrio entre monofisismo e diofisismo. Ver: FRAZÃO JUNIOR, Valtério Silva. *Abordagem Contemporânea da Cristologia do Concílio de Calcedônia*. Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2015, pp. 47-74.

do concílio, declarando aos comissários do imperador *que se Dióscoro não deixasse a assembleia, retirar-se-iam eles mesmos.*⁹²

O Sumo Pontífice era o bispo dos bispos e sua autoridade em matéria de fé não deveria ser contestada. De uma só vez, Joseph de Maistre atacaria o galicanismo, consolidado no ápice do Antigo Regime francês, e também os intentos de secularização e dessacralização política, herança revolucionária e ilustrada materializada na Constituição de 1814. Assim, esboçava-se certa tendência ultramontana, em diálogo com as matrizes intelectuais do conservadorismo e na base da legitimação da luta contrarrevolucionária. Para de Maistre, os concílios formados sob o ponto de vista do episcopalismo, em sua pretensão de superioridade com relação à autoridade papal, resultariam em uma “*assembleia irracional*”.⁹³ Do mesmo modo que o conciliarismo episcopalista do Concílio de Constança (1414-1418) não poderia surtir efeito, as assembleias de cunho político também não teriam, pois “foi irracional depois, o longo parlamento da Inglaterra, e a assembleia constituinte, e a assembleia legislativa, e a assembleia nacional, e as quinhentas, e as duzentas, como todas as assembleias imagináveis, numerosas e *não presididas*.”⁹⁴ O poder do papa seria, portanto, de natureza infalível, incorrigível, e o chefe de Roma guardaria a função de “árbitro do poder temporal”.⁹⁵

Entre a publicação das *Reflexões* (1791), de Edmund Burke e da obra *Do papa* (1819), de Joseph de Maistre, o panorama intelectual do ocidente euroamericano seria marcado por uma organização contrarrevolucionária que mostrou diferentes intensidades. Joseph de Maistre e Louis de Bonald compunham o núcleo fundamental da ortodoxia romana, no limite ultramontana, recorrente entre os partidários de um absolutismo mais centralizador, hostil a alguns princípios ilustrados e liberais. Burke, por sua vez, também era apreciado e usado pelos círculos comprometidos com um liberalismo constitucional de caráter mais secular. Em suma, o protagonismo desses autores foi incontestado e teve significativa importância no seio da contrarrevolução. Para além da França revolucionária e da insular Grã-Bretanha, outras vozes fariam coro aos inimigos da Revolução. O ambiente intelectual iberoamericano, por vezes refratário aos princípios da Ilustração, foi propício a um peculiar desenvolvimento de tendências político-filosóficas que contribuíram para a organização da luta

⁹² MAISTRE, Joseph de. *Du pape*. Paris: Charpentier, Libraire-Éditeur, 1841, pp. 37-38. (Grifos do autor e tradução nossa).

⁹³ *Ibidem*, p. 78. (Grifos do autor e tradução nossa).

⁹⁴ *Ibidem*, p. 78. (Grifos do autor e tradução nossa).

⁹⁵ RODRIGUES, Cândido Moreira. *Op. cit.*, 359.

contrarrevolucionária e para dar cores de legitimidade aos movimentos absolutistas reunidos, nas primeiras décadas do século XIX, sob os signos do *carlismo* e do *miguelismo*.⁹⁶

Na Espanha, mesmo a obra de Edmund Burke circulava na informalidade.⁹⁷ Durante os primeiros anos do reinado de Carlos IV (1788-1808), o ministro José Moñino y Redondo, conde de Floridablanca (1728-1808),⁹⁸ “estabeleceu um ‘cordão’ sanitário com intuito de evitar a penetração e circulação de toda a sorte de novidades provenientes da França ou relativas à Revolução.”⁹⁹ A partir de 1791, consolidaram-se “dois pilares de atitude contra a Revolução francesa na Espanha: face às novas ideias, a *censura*; e face aos novos ares que sopravam da Europa, a *apologética*.”¹⁰⁰ A *censura* das ideias consideradas subversivas deu-se, sobretudo, através do recurso aos foros da Inquisição. A *apologética*, por sua vez, abrigava a construção de um sistema teológico, filosófico e político cuja meta era dar legitimidade à consubstanciação entre o absolutismo e o catolicismo, além de combater o racionalismo secularista da Ilustração.¹⁰¹ Dentre os principais autores da *apologética* na Espanha, estaria o monge jerônimo

⁹⁶ CANAL, Jordi. La longue survivance du Carlisme en Espagne: proposition pour une interprétation. In: In: MARTIN, Jean-Clément (dir.). *La Contre-Révolution en Europe...* Op. Cit., pp. 1-6. (généré le 19 novembre 2017). Disponible sur Internet: <http://books.openedition.org/pur/16574>; LOUSADA, Maria Alexandre & FERREIRA, Maria de Fátima Sá e Melo. Op. cit., pp. 30-66; TENGARRINHA, José. Paysannerie et Contre-Révolution au Portugal. In: MARTIN, Jean-Clément (dir.). *La Contre-Révolution en Europe...* Op. Cit., pp. 1-6. (généré le 19 novembre 2017). Disponible sur Internet: <http://books.openedition.org/pur/16574>

⁹⁷ Em *Thoughts on French Affairs* (1791) Burke criticou a debilidade da Espanha, atribuindo-a em grande parte às omissões da dinastia Bourbon e do Ministério Floridaclanca. Sobre o clero, Burke afirmou ser a única “ordem independente” e a Inquisição “a única e infeliz fonte de utilidade pública”. Ver: BURKE, Edmund. *Thoughts on French Affairs*. In BURKE, Edmund. *Three Memorials on French Affairs*. London: F. and C. Rivington, 1797, p. 32; SCHUMACHER, Lioba Simon. Burke’s Political and Aesthetic Ideas in Spain: A View from the Right. In: FITZPATRICK, Martin & JONES, Peter. *The Reception of Edmund Burke in Europe*. London: Bloomsbury, 2017, pp. 229 e segs.

⁹⁸ Nascido em Murcia, José Moñino y Redondo formou-se em leis e teve uma carreira de destaque na magistratura e na diplomacia. No período do reformismo ilustrado de Carlos III (1759-1788), a ação de Moñino em Roma foi fundamental para a dissolução das atividades dos inicianos nos territórios espanhóis. Entretanto, a timidez das reformas de Carlos III e a força dos círculos absolutistas contribuíram para um ambiente favorável à contrarrevolução, defendida com veemência pelo próprio Moñino nos seus anos finais à frente do cargo de primeiro ministro (1777-1792). Ver: ROURA, Lluís. *La Contre-Révolution en Espagne et la lutte contre la France, 1793-1795 et 1808-1814*. In: MARTIN, Jean-Clément (dir.)... Op. Cit., pp.1-2.

⁹⁹ ROURA, Lluís. *La Contre-Révolution en Espagne et la lutte contre la France, 1793-1795 et 1808-1814*. In: MARTIN, Jean-Clément (dir.)... Op. Cit., p. 2.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 2.

¹⁰¹ A *apologética* desenvolveu-se de maneira acentuada na Espanha ao longo do século XVIII e dialogou com a *apologética* dogmática europeia, tendo na obra do jesuíta francês Claude Adrien Nonnotte (1711-1790) uma das principais referências: ARBEOLA, Victor Manuel. *Clericalismo y anticlericalismo en España (1767-1930): Una introducción*. Madrid: Encuentro, 2009, pp. 40 e 43; AZEVEDO, Carlos Moreira de (Org.). *Dicionário de história religiosa de Portugal* (Vol. I). Op. cit., pp. 81-102; ROURA, Lluís. *La Contre-Révolution en Espagne et la lutte contre la France, 1793-1795 et 1808-1814*. In: MARTIN, Jean-Clément (dir.)... Op. cit., pp. 2-3.

Fernando de Ceballos (1732-1802).¹⁰² Entre 1793 e 1795, a ofensiva da Espanha contra a França ganhou contornos de uma guerra religiosa, arrefecendo após a campanha do Rossilhão.¹⁰³

Em Portugal, as traduções de Burke, Bonald e Maistre foram tardias, o que não impediu a produção e circulação de obras que se organizaram sob um forte viés antifrancês e antinapoleônico.¹⁰⁴ Ainda em 1793, sob licença da *Real Mesa da Comissão Geral para a Censura de Livros*,¹⁰⁵ o folheto *A Revolução e estado atual da França* inaugurava a difusão de libelos antirrevolucionários “dirigindo seus ataques à Constituição, à França e à sua política, a Napoleão e a seus generais.”¹⁰⁶ Entre 1808 e 1811, as publicações hostis à herança revolucionária, encarnada nas investidas de Bonaparte, tiveram um significativo aumento.¹⁰⁷ Nesse contexto, um nome proeminente, que circulou nos domínios lusos e no mundo luso-brasileiro, foi o do jesuíta francês Augustin Barruel (1741-1820), autor das *Memórias para servir à história do jacobinismo*.¹⁰⁸ Sua obra foi traduzida em 1809 por José Agostinho de

¹⁰² Ceballos nasceu em Cádiz, cursou direito civil e canônico na Universidade de Sevilha e tomou o hábito de São Gerônimo no mosteiro de San Isidro. Era discípulo de Nonnotte. Durante os anos 1770, sua obra *La falsa filosofía o el ateísmo...* desenvolvia “teorias tão restritivas acerca do poder civil, que se proibiu sua publicação quando se chegava ao tomo VI”. Rechaçado pelo espírito regalista do reinado de Carlos III, Ceballos conseguiria publicar o sétimo tomo de sua obra no ano de 1800, em Lisboa. Ainda assim, mesmo em um ambiente de recrudescimento da luta contrarrevolucionária, seria perseguido pelo governo espanhol e morreria em 1802. Ver: SCHUCH, Luis Vidart. *Apuntes sobre la Historia de la Filosofía en la Península Ibérica*. Madrid: Imprenta Europea, 1886, p. 100.

¹⁰³ Na campanha do Rossilhão, Portugal e Grã-Bretanha auxiliaram a Espanha contra a França. A decapitação de Luís XVI (1774-1792) soou como uma afronta aos laços que uniam as famílias reais francesa e espanhola. Ao fim do conflito, a Espanha firmou a Paz de Basileia com a França e, posteriormente, entraria em guerra com a Inglaterra (1796-1802). Portugal, que havia auxiliado a Espanha em 1793, viu-se em uma situação delicada entre o ressentimento francês e a pressão inglesa. Ver: SCHEDEL, Madalena Serrão Franco. *Guerra na Europa e interesses de Portugal: as colônias e o comércio ultramarino: a ação política e diplomática de D. João de Melo e Castro, conde das Galveias, (1792-1814)*. 198 f. Dissertação (Mestrado). Universidade de Lisboa/ Faculdade de Letras. Lisboa: 2010, 89-96.

¹⁰⁴ VICENTE, Antônio Pedro. Textos contrarrevolucionarios durante las Invasiones Francesas (Eclósion panfletaria em Portugal y España). In: SERRÃO, Joaquim Veríssimo & MENDOZA, Alfosno Bullón de. *La Contrarrevolución Legitimista (1688-1876)*. Madrid: Editorial Complutense, 1995, pp. 186-187.

¹⁰⁵ Entre 1517 e 1768, a circulação de impressos em Portugal era submetida a uma censura tríplice, gestada no bojo da Contrarreforma, empreendida por dois tribunais eclesiásticos e um civil, a saber, os Juízos Eclesiásticos, a Inquisição e o Desembargo do Paço. A *Real Mesa Censória* foi criada em 1768, em uma dinâmica de “secularização da censura” característica ao reformismo ilustrado de Pombal. Assim, prezava-se pela centralização e autonomização de um Índice lusitano, regalista e antijesuítico, em detrimento da influência censora do pontificado romano. Ao mesmo tempo, a posição da *Real Mesa Censória* quanto aos autores das Luzes era ambivalente, repudiando as ideias mais radicais, ao mesmo tempo em que assimilava algumas das diretrizes do pensamento ilustrado. Em 1787, sob o reinado de d. Maria I, a *Real Mesa Censória* passou a se chamar *Real Mesa da Comissão Geral para o exame e a censura dos livros*. A influência pontifícia na atividade censória foi retomada e foi também reconhecida a autoridade eclesiástica em matérias doutrinárias não contempladas pelas normas pombalinas. A partir de 1794, a censura tríplice foi restabelecida, em consonância com um arrefecimento com dos imperativos de secularização herdados da era pombalina. Ao mesmo tempo, o poder régio também fortalecera o exercício de seu poder sobre o controle político e intelectual, demarcando distintas esferas de competência entre o os Juízos Eclesiásticos, a claudicante Inquisição e o Desembargo do Paço. Ver: VILLALTA, Luiz Carlos. *Usos do livro no mundo luso-brasileiro...* Op. cit., pp. 171-222.

¹⁰⁶ VICENTE, Antônio Pedro. Op. cit., p. 176.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 177.

¹⁰⁸ BARATA, Alexandre Mansur. Op. cit., p. 48.

Macedo (1761-1831), um dos maiores nomes da contrarrevolução em Portugal.¹⁰⁹ Barruel pregava o combate à Revolução, que seria resultado das “conspirações” dos “Jacobinos”, formados da “associação dos Filósofos, dos primeiros Pedreiros-Livres, e Iluminados”.¹¹⁰ No Brasil, a obra do jesuíta já era lida em 1803 e, em 1823, ao analisar a sociedade maçônica em Pernambuco, frei Caneca mencionava “o charlatão do abade Baruel [...] um visionário, sem critério nem tino; pois confunde o maçonismo com o iluminismo.”¹¹¹

A julgar pela produção e circulação dos panfletos embebidos no apelo à legitimidade da aliança entre o trono e o altar, as vagas de certo absolutismo ilustrado e do constitucionalismo gaditano não impediram a articulação contrarrevolucionária na Península Ibérica entre 1795 e 1814. Na esteira dos incentivos à circulação de impressos, muitas vezes alvos de condenações das hostes inquisitoriais e censoras, “foi durante os períodos reformistas e ‘liberais’ que as obras de conteúdo político reacionário conheceram sua mais larga difusão.”¹¹² Após a queda de Napoleão e de seu irmão José Bonaparte (1768-1844) na Espanha, ganhou terreno a cruzada moral e universalista dos representantes do catolicismo dito ultramontano e dos partidários da restauração monárquica. Ainda em 1814, sob os auspícios do Congresso de Viena, o papa Pio VII (1800-1823) recebeu de volta os domínios territoriais pontifícios. Retornando a Roma, o Sumo Pontífice restabeleceu a Companhia de Jesus e combateu as tendências de nacionalização da religião em vários Estados nacionais.¹¹³ Com efeito, Pio VII, com o apoio de Fernando VII (1808/1813-1833), empreendeu um movimento de retomada da liderança intelectual, moral e política da Igreja.

Essa guinada legitimista, monárquica e católica, teve repercussões específicas na América, sobretudo na de colonização ibérica e, entre 1814 e 1820, foi mais intensa na América hispânica em vias de emancipação. Em 1814, foi restabelecida a Companhia de Jesus na Nova Espanha, em grande parte pelo protagonismo de Pedro Jose Fonte (1777-1839), último arcebispo espanhol à frente da arquidiocese do maior e mais próspero território espanhol na

¹⁰⁹ José Agostinho de Macedo era natural de Beja, estudou entre os agostinianos no Convento de N. S. da Graça e tornou-se frade, sendo expulso da Ordem dos Gracianos em 1792 e tornando-se presbítero secular por breve da Cúria romana de 1794. Ver: BARATA, Alexandre Mansur. Op. cit., p. 164; SILVA, Inocêncio Francisco da. *Memórias para a Vida Intima de José Agostinho de Macedo*. Lisboa, Tipografia da Academia Real das Ciências, 1899, pp. 9-30.

¹¹⁰ BARRUEL, Augustin. Prefácio. In: MACEDO, José Agostinho de. *O segredo revelado ou manifestação do sistema dos pedreiros livres, e iluminados, e sua influencia na fatal Revolução Francesa : obra extraída das memórias para a História do Jacobismo do Abbade Barruel, e publicada em português para confusão dos ímpios, e cautela dos verdadeiros amigos da religião, e da pátria*. (Parte I). Lisboa: Imprensa Régia, 1810.

¹¹¹ BARATA, Alexandre Mansur. Op. Cit., p. 65 ; CANECA, Frei. Cartas de Pítia a Damão. (v. X.) In: MELLO, Evaldo Cabral de... Op. cit., p. 296.

¹¹² ROURA, Lluís. La Contre-Révolution en Espagne et la lutte contre la France, 1793-1795 et 1808-1814. In: MARTIN, Jean-Clément (dir.)... Op. cit., p. 4.

¹¹³ DREHER, Martin R. *A Igreja Latino-Americana no Contexto Mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 152.

América.¹¹⁴ Em 1816, Fonte traria, em Pastoral, um comentário ao breve *Etsi Longissimo* de autoria de Pio VII.¹¹⁵ Para o clérigo espanhol, a “funesta insurreição, a cujo término não temos chegado todavia” resultou em “chagas” e feridas”, na medida em que foi “pisoteada a lei divina com a insubordinação ao nosso legítimo Soberano”.¹¹⁶ Portanto, o embate entre os autonomistas mais radicais, na senda das lutas lideradas por Hidalgo e Morelos, e as forças realistas de Fernando VII, incensadas pela revogação das prerrogativas constitucionais gaditanas, não seria apenas físico, mas também filosófico e, no limite, teológico:

Jesus Cristo disse uma coisa; os filósofos outra: aquele ordena a obediência passiva; estes a resistência às autoridades estabelecidas: aquele somente examina, se Cesar a estava exercendo e seus súditos a reconheciam, e eles depreciam esta circunstância, que consideram inútil: a resposta de Jesus Cristo não autoriza violar a fidelidade prometida; e a dos filósofos coloca entre as virtudes o faltar a ela. Quanta diferença!

Por fortuna a Igreja e seus ministros pouca dúvida tem deixado sobre as máximas que lhes corresponde seguir; porque não sendo o sacerdócio obra daqueles [filósofos], estão dispensado de adotar suas ideias e obrigados a contradizê-las, quando não se conformem com a de seu Divino Autor. Daqui foi que os prelados e pastores da Nova Espanha anunciaram à sua Grey que a religião ordenava a submissão e obediência ao nosso legítimo e atual soberano o Senhor DOM FERNANDO VII, assim como a ela se opôs o levantamento e a rebelião que contra sua autoridade e seus ministros se intentava: sua doutrina neste ponto foi o que eu mencionei pregada por nosso Salvador, a que

¹¹⁴ Os jesuítas foram expulsos dos domínios espanhóis no ano de 1767, em virtude da política regalista de Carlos III. Seu restabelecimento na América hispânica também atingiu o Peru e durou até os idos de 1820, quando houve uma nova ofensiva secularizadora. Apenas nas décadas de 1840 e 1850 haveria novo esforço pelo retorno dos inicianos aos territórios do México e do Peru. Ver: HAMNET, Brian R. *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú: liberales, realistas y separatistas (1800-1824)*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1978, pp.188-193.

¹¹⁵ Em 1816, o breve *Etsi longissimo* seria dirigido a todos os arcebispos, bispos e clero da “América católica submetida ao Rei da Espanha”. Diante dos “gravísimos e terríveis danos da rebelião”, estariam as “virtudes singulares do Nosso egrégio e caríssimo Filho em Cristo, Fernando, Rei Católico da Espanha e Vosso para quem nada é mais precioso que a Religião e a felicidade de seus súditos.” Assim, Pio VII recomendava ao clero hispano-americano “maior compromisso com a obediência e fidelidade ao vosso Rei”. O breve *Est longissimo* encontraria resistências entre o clero hispano-americano, sobretudo entre os seculares de tendência liberal e de atuação majoritariamente paroquial. Esta ação intensa do “baixo” clero em torno das demandas liberais também encontrou eco na alta hierarquia. No Peru, a maioria dos bispos fez oposição às encíclicas de Pio VII e apoiou a causa da independência e da reestruturação das relações políticas, institucionais e diplomáticas com a Santa Sé. Controlar a Igreja e obter seu apoio era fundamental para a consolidação dos novos governos, sendo que os atritos com a Sé romana caracterizaram a sobrevivência do padroado nas repúblicas independentes da antiga América hispânica. Por volta de 1820, quando do restabelecimento da carta liberal de Cádiz sob Fernando VII (1808/1813-1833), o próprio governo espanhol esteve às voltas com tensões diplomáticas envolvendo a corte de Roma. Ver: PIO VII. *Est longissimo*. 30/01/1816, p.1. Disponível em:

<http://w2.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/encyclica-mirari-vos-15-augusti-1832.html>. Acesso em 17/11/2017. (Tradução nossa); SAFFORD, Frank. Política, ideologia e sociedade na América Espanhola do pós-Independência. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina...* Op. cit., pp. 339-340; TERUEL, Manuel. *Obispos liberales...* Op. Cit., pp. 80-88; VILLANUEVA, Carmen. *Francisco Xavier de Luna Pizarro*. Lima: Editorial Brasa S. A., 1995, p. 24, 52-62.

¹¹⁶ FONTE, Pedro José de. *Carta pastoral, que a continuación de otra del santísimo padre el Señor Pio VII. dirige á sus diocesanos el arzobispo de México*. México: Imprensa en la oficina de dr. Alexandro Valdés, 1816, p. 9. Disponível em <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000076204&page=1>. Consultado em 17/11/2017.

explicaram seus Apóstolos e a que constantemente tem ensinado e ensina nossa Santa Madre Igreja.¹¹⁷

Ecoava no México, recém-independente sob o signo do sistema monárquico, um apelo contrarrevolucionário em consonância com as diretrizes da Sé romana e de forte teor absolutista. O Brasil não ficaria imune a essa ofensiva. Desde 1808, com a chegada da corte bragantina, o Rio de Janeiro tornara-se o centro político, econômico e cultural do mundo luso-brasileiro. A antiga colônia intensificava seu protagonismo no enquadramento geral de uma “unidade civilizacional”¹¹⁸ herdeira dos valores da cristandade característica ao colonialismo europeu da era Moderna. Nesse contexto, o núncio apostólico Lourenço Caleppi (1741-1817), primeiro a se instalar no Brasil em 1808, foi uma figura proeminente no combate às heterodoxias revolucionárias, sobretudo entre a hierarquia eclesiástica.¹¹⁹ Durante sua nunciatura, entre 1808 e 1816, Caleppi se opôs às tendências regalistas da Igreja luso-brasileira, pressionando a alta hierarquia do arcebispado baiano e também o próprio regente D. João para que não ultrapassassem os limites da jurisdição competente ao Sumo Pontífice.¹²⁰ Tal ação não se deu sem contratempos e resistências por parte de um poder régio que controlava inclusive a entrada de noviços nas ordens regulares.¹²¹ Por outro lado, a postura do representante pontifício encontrou algum espaço, na medida em que firmou um posicionamento incisivo diante da questão que envolvia a nomeação e a confirmação dos pretendentes às sés vacantes.

Apesar das tensões estabelecidas entre os poderes de Roma e do Rio de Janeiro, o combate à herança da Revolução Francesa, encarnada no cesaropapismo napoleônico, era uma agenda compartilhada por ambos e levada a cabo pelo papado de Pio VII através de seus representantes e partidários. Foi diante desse quadro de incertezas e resistências com relação aos ímpetos seculares da ilustração e do liberalismo, que Romualdo Antônio de Seixas escreveu

¹¹⁷ FONTE, Pedro José de. *Carta pastoral, que a continuación de otra del santísimo padre...* Op. cit., pp. 16-17.

¹¹⁸ NOVAIS, Fernando. Op. cit., p. 33.

¹¹⁹ LIMA, Maurílio César de. Metropolitano e Regalismo no Brasil durante da nunciatura de Lourenço Caleppi. *Revista de História*, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 387-416, 1952. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/35090/37829>>. Acesso em: 28 nov. 2017;

¹²⁰ Caleppi chamou a atenção do então arcebispo da Bahia d. frei José de Santa Escolástica (1804-1814) sobre os “perigos da repetição de um novo cisma de Utrecht ou da Igreja Constitucional Francesa no Novo Mundo.” Além do mais, compôs um Memorial, no qual combatia o regalismo e a pretensa autonomia do arcebispo em assuntos eclesiásticos, a ser entregue ao príncipe regente com a aquiescência do referido arcebispo primaz e apoio de D. frei Cipriano de São José (1743-1817), bispo de Mariana. Caleppi combateu a nomeação do sucessor de Santa Escolástica, D. Frei Francisco de São Dâmaso Abreu Vieira (1767-1816), sem as bulas de confirmação de Pio VII, mas não foi atendido por d. João que alegava entender os motivos do núncio ao mesmo tempo em que nomeava Abreu Vieira. Por fim, Abreu Vieira chegou a ser admoestado por Pio VII, além de ser alvo de um pedido de retratação com relação às suas pastorais, de forte teor regalista, por parte da recém-criada Congregação dos Assuntos Eclesiásticos. Ver: LIMA, Maurílio César de. Op. cit., pp. 398-401, 404, 406, 410 e 412.

¹²¹ ACCIOLY, Hildebrando. Op. cit., p. 80.

seu *Diálogo entre um mestre e seu discípulo*. No texto, Romualdo Seixas travaria uma batalha com *O Português*, periódico editado em Londres, epicentro de um círculo de publicações políticas, científicas e literárias luso-brasileiras, tendencialmente liberais, denominado por José Tengarrinha “jornalismo da primeira emigração”.¹²²

Em 1821, em análise sobre a Junta governativa do Pará, *O Português*, cujo redator era o coimbrão João Bernardo da Rocha Loureiro (1778-1853), caracterizava Romualdo Antônio de Seixas como um “mortal inimigo” e “Clérigo mui ruim e ignorante (à falta d’homens, Provisor e Vigário Geral do Bispado)”.¹²³ Sobre a peça escrita pelo sacerdote paraense, afirmava ser um “folhetaço, aonde nos alcunhara de *façanhoso jacobino*, porque advogávamos *contra a inquisição, e a favor da liberdade de imprensa!*”¹²⁴ Romualdo e os demais membros do governo interino seriam “Tiranos (...) de posse n’essa administração contra a manifesta vontade do povo”. Os outros dois componentes da Junta governativa do Pará seriam “o Juiz de Fora, Joaquim Pereira de Macedo, vil sevandija, que divertia com landum e modinhas o Conde de Vila-Flor; e também o Coronel Vilaça, que deveria, por seus crimes vergonhosos (...) ter sido (...) desterrado para Pedras d’Angoxa”.¹²⁵ A contraposição entre uma tendência política de cariz liberal-constitucional e outra, perfilada aos anseios do despotismo ilustrado joanino, materializava-se em anátemas esgrimidos a nível transatlântico.

No *Diálogo*, o mestre prevenia o seu discípulo quanto ao presumido *Português* e à “perniciosa doutrina desse homem, que nada tem de Português, senão a linguagem, e o título, e que escapando dos Cárceres da Inquisição, tem exalado o seu ressentimento contra o legítimo Governo”.¹²⁶ As “produções luciferinas” e a “pena diabólica” d’*O Português* seriam responsáveis pelo “eco desses miseráveis Filósofos, que pretendendo mudar todas as ideias antigas de Governo, e de subordinação, converteram a França, e toda a Europa em um teatro de carnagem, e de horror, que infelizmente ainda não está de todo acabado.”¹²⁷ Diante do trágico legado revolucionário, urgia regenerar a França arrasada e combater o porta-voz de um *pathos* sociopolítico, na medida em que o referido Rocha Loureiro significava a subversão da própria identidade nacional portuguesa e, por conseguinte, luso-brasileira, uma espécie de corifeu do caos e “talvez o primeiro Português, que se atreve a ensinar aos Portugueses debaixo do

¹²² TENGARRINHA, José. *Nova História da Imprensa Portuguesa: das Origens a 1865*. Lisboa: Temas e Debates – Círculo de Leitores, 2013, pp. 185-217.

¹²³ *O Português ou Mercúrio Político, Comercial e Literário*, Vol. XII. Londres: Impresso por L. Thompson, na *Oficina Portuguesa*, 1821, p. 413-414.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 414.

¹²⁵ *O Português ou Mercúrio Político, Comercial e Literário...* Op. cit., p. 414.

¹²⁶ SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Diálogo entre um mestre, e seu discípulo...* Op. cit., p. 11.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 12.

especioso véu de zelo pelo Soberano, e pela Pátria, os pestíferos Dogmas de Voltaire, de Mirabeau, de Raynal, e de Condorcet, a fim de ver fundida a Monarquia.”¹²⁸

Ao mesmo tempo em que atacava as referências ilustradas presentes nas páginas d’*O Português*, Romualdo Seixas repudiava o modo através do qual a folha se referia a Fernando VII e a Luís XVIII e a “todos os Soberanos legítimos, que protegem a Religião, defendem os Direitos Majestáticos, e reprimem com a severidade das penas a desenfreada licença de Escritores tão ímpios como o Redator do Português.”¹²⁹ O “ódio” e o “estilo violento” destilado contra o monarca espanhol seriam motivados pelo “restabelecimento da Inquisição”, pela “abolição da liberdade da imprensa” e pela revogação de “outros pontos da famosa Constituição, que apenas deixava ao Rei uma sombra de Autoridade, sujeitando-o inteiramente ao poder do Povo.”¹³⁰ Além de conferir destaque à ofensiva contrarrevolucionária protagonizada por Fernando VII a partir de 1814, repudiava a “maneira pouco respeitosa, com que ele [o redator d’*O Português*] se explica a respeito da Imortal Maria I”.¹³¹

Para o mestre que aconselhava seu discípulo nos *Diálogos*, os ataques contra d. Maria I ocorriam “sem dúvida porque” a rainha “foi favorável à Religião, que ela sempre amou, e defendeu.”¹³² Os valores do catolicismo romano pareciam estar entre os alvos preferidos d’*O Português*, pois: “O maior ataque, que ele faz contra a Religião, que sabe muito bem ser o fundamento de todo o bom Governo, é sem dúvida quando aconselha (...) a liberdade dos cultos”.¹³³ Especificamente sobre as mudanças de natureza secular ocorridas durante a Revolução Francesa, questionava retoricamente: “Que mal pode vir ao Comércio, e Agricultura da Santificação de alguns dias Santos? Que tem a felicidade do Estado com os Terços, e Confrarias, que entretém a Devoção do Povo, e mantém pela decência o culto externo o esplendor da Religião?”¹³⁴ Nesse sentido, aventava a subserviência do poder civil ao poder religioso em decorrência das investidas revolucionárias contra as tradições do catolicismo romano: “E se este furioso Cínico tem tanto zelo, de que tudo se reduza à primitiva simplicidade do Cristianismo, porque não aconselha também a obediência, e submissão aos Soberanos, que foi a divisa dos primeiros Fiéis?”¹³⁵

¹²⁸ SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Diálogo entre um mestre, e seu discípulo...* Op. cit., p. 12.

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 13-14.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 14.

¹³¹ *Ibidem*, p. 16.

¹³² *Ibidem*, p. 16.

¹³³ *Ibidem*, p. 27.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 32.

¹³⁵ *Ibidem*, 32.

As análises dos *Diálogos* sobre os ataques ao contrato entre o trono e o altar continuavam e atingiam Montesquieu. As *Cartas Persas* comporiam uma “obra detestável”, uma espécie de gênese de um espírito anticatólico e antimonárquico, “a primeira época desse dilúvio de Escritos que tem aparecido depois contra o Cristianismo e o Governo.”¹³⁶ Em meio a essas críticas ferinas, haveria espaço também para a defesa de uma perspectiva específica de legitimidade do poder político-religioso. Haveria um “Direito Natural”, embora nunca tenha existido “aquela igualdade perfeita, que tanto inculcam os novos Filósofos”.¹³⁷ Em algum sentido, a justificativa da autoridade encarnada no monarca passava pelo juspositivismo de matriz hobbesiana:

apenas começaram a formar-se as primeiras Sociedades, os Homens convencidos pela própria experiência, que não podiam usar igualmente de todos os seus direitos naturais, sem se exporem à cobiça, e invasão dos mais ambiciosos, e turbulentos, esclarecidos pela mesma luz da Natureza, reconheceram a urgente necessidade de renunciar à sua independência natural, e de ceder uma pequena porção do uso dos direitos de cada indivíduo, ou família, para concentrarem na Pessoa de um Chefe uma força comum gerada das forças conspirantes de todos os membros, e de uma vontade geral armada do poder coactivo, no intuito de conservar, e manter ileisa a propriedade de cada um.¹³⁸

A autoridade real, por sua vez, seria investida de um caráter divino, na medida em que a “Voz de Deus nos convence, e persuade” acerca da “Suprema Autoridade absolutamente necessária para o sossego, e conservação do Gênero Humano”.¹³⁹ Entretanto, a referida autoridade absoluta não estaria sujeita aos “caprichos, ou à vontade arbitrária dos Soberanos como acontece nos Governos despóticos da Ásia.”¹⁴⁰ Os monarcas do Ocidente euro-americano estariam então submetidos a limites “que lhe prescrevem a razão, a equidade, a opinião pública, o interesse pessoal, e sobretudo a Religião, que ameaça um júízo mais severo, e penas mais acerbadas àqueles, que governam os outros”.¹⁴¹ Ao mesmo tempo, os chefes de Estado deveriam “respeitar as mesmas Leis do Reino, ainda que não estejam sujeitos ao poder coativo, ou às penas, que elas impõem.”¹⁴² Assim, por mais que seu poder fosse de natureza irresponsável, os reis deveriam também “seguir as Disposições do Direito Civil em todos os atos da sua Administração, e submeter-se às Leis fundamentais do Reino, e às do Direito das Gentes.”¹⁴³

¹³⁶ SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Diálogo entre um mestre, e seu discípulo...* Op. cit., p. 33.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 36.

¹³⁸ *Ibidem*, pp. 36-37.

¹³⁹ *Ibidem*, pp. 36-37.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 45.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 45.

¹⁴² *Ibidem*, p. 45.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 46.

Em consonância com as teorias desenvolvidas no *Leviatã*, Romualdo Seixas defendeu em seus *Diálogos* o poder uno e indivisível, ao mesmo tempo em que concebeu esferas jurídicas civis e políticas de caráter consuetudinário.¹⁴⁴ Portanto, o tema do argumento não se limitaria ao princípio positivo hobbesiano do contrato firmado com vistas à superação da barbárie inerente ao estado de natureza. Foram ventilados ainda alguns princípios jusnaturalistas modernos mais próximos a Locke e a Grotius ao abordar os temas da propriedade individual e do direito das gentes. No limite, surgiria certa opinião pública no sentido de uma referência ao exercício do poder real. Contudo, em contraste com as teorias contratualistas modernas, a religião seria um dos fatores preponderantes para a consolidação de um ordenamento moral, político e jurídico nas sociedades de caráter monárquico absoluto. À religião, caberia tanto uma maior responsabilidade na limitação ao poder do soberano quanto uma fundamentação do princípio de obediência que os súditos deveriam guardar, como um dever de “consciência”, a “exemplo dos primeiros Cristãos que por espaço de trezentos anos suportaram a mais violenta perseguição, servindo, e obedecendo sem murmurar, aos seus mesmos Tiranos, e Perseguidores”¹⁴⁵

Cumprido ressaltar que a abordagem do poder político-eclesiástico, desenvolvida nos *Diálogos*, refutava um aspecto específico das teorias corporativas de poder desenvolvidas pela Segunda Escolástica, citando-se especificamente Juan de Mariana (1536-1624).¹⁴⁶ Para Romualdo Seixas, o “famoso Mariana, Teólogo Espanhol no seu Tratado = De Rege, et Regis institutione = julga lícita, e até necessária a morte de um Tirano, que ele compara a uma Fera embravecida”.¹⁴⁷ Destarte, conectava-se a legitimação do regicídio da teoria de Juan de Mariana às teorias coevas mais radicais, em termos de defesa da soberania do povo e da nação perante os soberanos:

Alguns Modernos Publicistas coerentes com o princípio da nativa Soberania do Povo, tem adotado o mesmo sentimento, quando o Príncipe, violando todas as regras, e ameaçando a salvação do Povo, se põe em estado de guerra com ele, por quanto é a Pessoa do Soberano, dizem eles, que a Nação declara inviolável, e não a de um Tirano, que se degrada a si mesmo, despindo-se de todos os sentimentos de Humanidade. Mas esta distinção, infelizmente seguida por Mr. de Vattel, não só tem as mais funestas conseqüências, atribuindo à Nação o direito de julgar do fato, se um Príncipe é, ou não um Tirano, juízo, que muitas vezes será errado, como aconteceu com os infelizes Carlos I de Inglaterra, e Luiz XVI de França.¹⁴⁸

¹⁴⁴ BOBBIO, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo*. Brasília: Editora UnB, 1988, pp. 107-115.

¹⁴⁵ SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Diálogo entre um mestre, e seu discípulo...* Op. cit., p. 50.

¹⁴⁶ VILLALTA, Luiz Carlos. *Usos do livro no mundo luso-brasileiro...* Op. cit., pp. 30-34.

¹⁴⁷ SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Diálogo entre um mestre, e seu discípulo...* Op. cit., pp. 51-52.

¹⁴⁸ *Ibidem*, pp. 52-53.

De fato, o jurista e filósofo suíço Emer de Vattel (1714-1767), em sua obra *O Direito das Gentes*, fundamental para a consolidação do Direito Internacional, concebeu o direito de resistência, se bem que diferenciando as “injúrias suportáveis” das “injúrias manifestas e atrozes”.¹⁴⁹ Vattel utilizou o exemplo mítico da tolerância de Davi, com relação a Saul, para justificar a injustiça deste e pregar a tolerância do patriarca judaico, mesmo exemplo utilizado por Romualdo Seixas, que comentava “a moderação, e a conduta de Davi perseguido por Saul”.¹⁵⁰ O futuro arcebispo primaz negaria o direito de resistência aos povos e às nações, afirmando a irresponsabilidade do poder emanado a partir da pessoa do monarca. Entretanto, em uma perspectiva eclética, apropriando-se seletivamente das teses da Segunda Escolástica, não deixou de qualificar circunscrições à autoridade real, sobretudo a partir do respeito à religião. Para o sacerdote paraense, não haveria contradição em afirmar um poder político-religioso absoluto e, ao mesmo tempo, limitado.

Os ataques ao periódico *O Português* foram além das análises históricas e provocações teóricas contrarrevolucionárias, de inspiração conservadora, legitimistas e, em certo sentido, ciosas do alcance dos poderes papais. Ainda recente, a Revolução Pernambucana povoava a memória de seus espectadores. Sobre o caráter antimonárquico e acentuadamente republicano do movimento de 1817, perguntava o discípulo a seu mestre: “E porque triste fatalidade chegaram os Pernambucanos a esquecer-se destes princípios gravados nos corações de todos os Portugueses”?¹⁵¹ Para o mestre, a subversão dos textos incendiários era um dos mais fortes elementos que levaram aos eventos revolucionários: “Sem arriscar as minhas conjecturas, posso afirmar, que os incendiários escritos do Redator contribuíram ainda mais do que a fome, e os pretendidos vexames do Governo, para seduzir, e arrastar aqueles desgraçados Povos.”¹⁵² Em um estilo deveras inquisidor, desejava os destinos do padre Roma, fuzilado a mando do governador da Bahia, ao redator d’*O Português*: “Oxalá tivessem as suas pregações o mesmo fim, que deu o Excelentíssimo Conde dos Arcos às do Padre, que os Insurgentes enviaram à Bahia, para pregar a insurreição, e a revolta!”¹⁵³

Tal qual Pernambuco, os territórios da América hispânica, em vias de emancipação, inseriam-se na conjuntura de lutas pela independência contra os poderes metropolitanos

¹⁴⁹ VATTEL, Emer de. *O direito das gentes*. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2004, pp. 42-45.

¹⁵⁰ SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Diálogo entre um mestre, e seu discípulo...* Op. cit., p. 53.

¹⁵¹ Ibidem, p. 54.

¹⁵² Ibidem, p. 56.

¹⁵³ Ibidem, p. 56.

instituídos: “Que fruto tem tirado os Espanhóis da América da sua rebelião contra o legítimo Governo? A guerra, a desolação das famílias, a miséria, e talvez maior opressão, do que essa, que pretendem evitar com a independência da Metrópole.”¹⁵⁴ Essas lutas seriam supostamente inócuas em termos práticos e seu saldo final, apenas tragédias: “Que ganharam os Pernambucanos rebeldes, revoltando-se contra o nosso Augusto Soberano? A infância, e a desonra inseparáveis da traição, a perda dos bens, e da mesma vida.”¹⁵⁵ Refutava não apenas os radicalismos regicidas, mas o próprio imperativo constitucional e secular, que compunha o cerne do movimentos constitucionais e liberais de caráter emancipacionista:

O motivo desses louvores [à constituição inglesa] é bem visível. Na Inglaterra não há Inquisição, é livre a Imprensa, nada inquieta o Redator na fruição dos seus delírios, e por conseguinte é o mais bem governado País de toda a Europa. Não pretendo com isso deprimir os elogios, que outros muitos, e maiores Escritores tem feito à Constituição Inglesa; mas só quero dizer, que ela não é tão segura, e tão perfeita, que possa servir de freio à tirania, e que se é necessária, e acomodada ao gênio inquieto da Nação Inglesa, não seria talvez própria para os Portugueses.¹⁵⁶

A perspectiva político-jurídica de caráter tradicional e consuetudinário, exemplificada na própria longevidade da lei monárquica britânica, sobrepunha-se à ideia de um constitucionalismo abstrato, herdeiro da Ilustração, com forte apelo entre os radicais republicanos e também entre os porta-vozes do *juste-milieu* liberal:

pois é certo, que as Constituições dos Governos, bem como as dos Corpos se modificarão de infinitas maneiras, segundo o clima, o gênio, a Religião, e os costumes de cada Povo. Seria fácil confirmar esta verdade pelo exame das facções, e guerras civis, que o zelo da liberdade, e o fanatismo de diferentes Seitas excitaram, na Inglaterra até a Época, em que a Nação, depondo o Rei Jaime II, fixou os seus Direitos, e prescreveu mais estreitos limites à Autoridade Real, o que aconteceu no ano de 1689; e daqui era natural concluir, que tendo os Portugueses vivido sempre felizes, e tranquilos debaixo do Governo dos seus legítimos Soberanos, que os governam como Pais (pois o mesmo Redator é obrigado a confessar, que a Casa de Bragança não tem dado nenhum Tirano) devemos contentar-nos da nossa sorte, e não aspirar a uma perfeição ideal, e quimérica.¹⁵⁷

Ainda que fosse forte a defesa de uma lei assentada sobre pilares conservadores, alegadamente práticos e tradicionais, em oposição aos abstracionismos jurídico-políticos racionalistas, a apologia da censura aos impressos surgia a partir de um discurso apegado a alguns traços absolutismo ilustrado. À “liberdade de imprensa”, haveria “justas restrições, que

¹⁵⁴ SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Diálogo entre um mestre, e seu discípulo...* Op. cit., p. 57

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 57.

¹⁵⁶ *Ibidem*, pp. 58-59.

¹⁵⁷ *Ibidem*, pp. 58-60.

lhe tem imposto os Soberanos”, pois aquela “não tem outro fim mais que o de atacar a Religião, e o Governo, como faz o nosso Redator, grande Apologista daquela liberdade, que ele chama *baluarte da liberdade das Nações*.”¹⁵⁸ As perseguições inquisitoriais do século XVII, a exemplo do refúgio de Descartes e a pena capital infligida a Galileu Galilei (1564-1642), eram atribuídas a uma preocupação excessiva por parte das autoridades político-religiosas, “especialmente depois de S. Tomás de Aquino, que nada se podia saber mais do que Aristóteles tinha ensinado, cuja autoridade era tão grande nas Escolas, que combater o Peripatetismo, era atacar a mesma Igreja, e a Doutrina dos Padres”¹⁵⁹ Outra vez, a tradição Escolástica tomista e aristotélica era refutada pelo discípulo do padre Teodoro de Almeida, fazendo coro a um absolutismo matizado pelas Luzes, pois “a escritura (...) foi dada por Deus para a edificação dos costumes” e “não (...) devia conter a solução dos mesmos Problemas de Física, e de Astronomia”.¹⁶⁰

A evocada separação entre as esferas política e científica parecia chegar aos limites da defesa do próprio regalismo galicano afirmado sob o reinado de Luís XIV, quando: “Repeliam-se com vigor as pretensões da Cúria Romana, e nas mais iluminadas Assembleias do Clero se fixavam os limites da Autoridade espiritual, e temporal, e as liberdades da Igreja Galicana.”¹⁶¹ Iluminado também seria o reinado josefino, “no qual a Imprensa não teve certamente liberdade, que quer o Redator, para se provar, que o progresso das luzes não pode ser embaraçado pela prévia Censura dos Livros, quando esta é dirigida por um Sábio discernimento, e por uma Crítica judiciosa.”¹⁶² Nesse sentido, a censura da imprensa não implicava refutar certas luzes, que atingiriam o próprio tribunal da Inquisição reformado por d. José I. Essa reforma da Inquisição ocorrera a partir do “Alvará de 20 de Maio, e [d] a Carta de Lei de 12 de Junho de 1769”, dos quais resultou uma “Sábia Combinação” entre juizes eclesiásticos e seculares para formar “um Supremo Tribunal ao mesmo tempo Eclesiástico, e Real”.¹⁶³ Por fim, ironizava que um “dos mais insignes Poetas Portugueses” delinquia propositalmente para ir aos cárceres “matar a fome com a abundante ração, que se ministra aos Presos daquele Tribunal”.¹⁶⁴

Em síntese, nos *Diálogos*, Romualdo Seixas atacou um “infame jacobino” e buscou os fundamentos de seu argumento em uma perspectiva conservadora, sobretudo em termos jurídico-políticos, declarando-se inimigo da Revolução Francesa, cujo espírito reencarnaria na

¹⁵⁸ SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Diálogo entre um mestre, e seu discípulo...* Op. cit., p. 67. (grifos)

¹⁵⁹ Ibidem, pp. 68-69.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 69.

¹⁶¹ Ibidem, p. 70.

¹⁶² Ibidem, p. 71.

¹⁶³ Ibidem, p. 76.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 79.

Revolução Pernambucana de 1817. Ao mesmo tempo, ainda que apropriando-se seletivamente das teses sobre a limitação do poder real, afastava-se da tradição escolástica e afirmava progressos científicos das luzes, o que não impedia a defesa da Inquisição e da censura guiadas pelas Luzes reformistas josefinas. Em termos de uma aproximação com os ímpetos da ortodoxia romana, atribuía um papel central à religião no plano da construção dos costumes, da vigília das consciências e do controle das ações do próprio poder político. Se a matriz política conservadora e a veia contrarrevolucionária eram evidentes, o peso do poder romano surgia nas entrelinhas de um discurso carregado pela defesa do poder real absoluto, porém, não indiferente aos progressos e reformas, por vezes, de cariz secular.

Com efeito, os valores defendidos por Romualdo Seixas, ao longo de sua vida, mantiveram uma perspectiva conservadora e contrarrevolucionária, variando o apego às políticas emanadas da Sé romana. Diante do liberalismo constitucional, da herança regalista de inspiração galicana e dos imperativos seculares de nacionalização da religião, o clérigo paraense parecia aderir a certo “legitimismo católico”, identificado por Cyril Lynch na Iberoamérica.¹⁶⁵ Na porção sul do continente americano, os saudosistas das práticas censórias e inquisitoriais tiveram de se acostumar “às condições políticas do novo continente, aceitando o fato das independências, com a conseqüente adoção de monarquias constitucionais ou repúblicas, mas tentando insuflar, o tanto quanto possível, o espírito do Antigo Regime nessas novas instituições.”¹⁶⁶

Romualdo Antônio de Seixas não estaria sozinho na sua cruzada política e religiosa. Durante a década de 1820, frei José da Santíssima Trindade faria acerba oposição ao clero liberal na província de Minas Gerais, ao mesmo tempo em que seria responsável pela reabertura do Seminário de Mariana.¹⁶⁷ O bispo, de origem portuguesa e perfilado aos *caramurus*,¹⁶⁸ seria alvo do periódico liberal *O Universal*, que também atacaria a congregação dos lazaristas, estabelecidos no Caraça.¹⁶⁹ Segundo Ítalo Santirocchi, o bispo Santíssima Trindade e os referidos lazaristas estariam entre os “primeiros ultramontanos” do século XIX.¹⁷⁰ Assim, esboçavam-se as múltiplas frentes de ação inspiradas nos valores teológicos, filosóficos e

¹⁶⁵ CYRIL LYNCH, Christian Edward. Op. Cit., p. 66.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 66.

¹⁶⁷ HORÁCIO, Heiberle Hirsberg. Apontamentos sobre o embate entre os liberais mineiros e o bispo de Mariana Frei José da Santíssima Trindade no Primeiro Reinado. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v.6, n.1, p.60-74, 2009, pp. 61 e 65-69.

¹⁶⁸ SILVA, Wlamir. Liberais e povo... Op. cit., p. 269.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 69.

¹⁷⁰ SANTIROCCHI, Ítalo. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. *Temporalidades* – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG, vol. 2, nº 2, Agosto/Dezembro de 2010, pp. 25-26.

políticos emanados da Sé romana. Durante as primeiras décadas do século XIX, na voz de Romualdo Seixas e Santíssima Trindade já ressoavam as posturas mais rígidas que a Santa Sé tomaria progressivamente com relação aos territórios de maioria católica ao longo de todo o oitocentos.

Em suma, insuflada pelos temores contrarrevolucionários e conservadores, uma inflexão de natureza tridentina teve considerável peso no mundo euroamericano, particularmente na Iberoamérica. No Brasil, os conflitos e diálogos com a Santa Sé foram protagonizados pela ação da nunciatura que, desde os tempos de Império luso-brasileiro, buscou pressionar a arquidiocese da Bahia e suas sufragâneas, além de empreender mediações no contexto geopolítico continental.¹⁷¹ Se em tal postura existia um contraste com o ultramontanismo de 1870, movimento que ratificou a infalibilidade papal, já se destacava a importância da ação episcopal para a construção de uma coesão doutrinária, referenciada nos preceitos emanados do papado e na tradição da cristandade ocidental.

3.3 Romanização e resistências ao regalismo liberal

Em 1818, na sequência dos furores da Revolução Pernambucana, Romualdo Seixas encamparia uma oposição ao constitucionalismo.¹⁷² Em 1822, quando o futuro arcebispo primaz era parte integrante da Junta Governativa do Grão-Pará repudiou a permanência do então príncipe regente Pedro no Brasil, com adesão ao constitucionalismo restaurador das Cortes de Lisboa.¹⁷³ Nesse contexto de recrudescimento dos sentimentos nacionalistas no Brasil e de organização do movimento liberal-constitucional em Portugal, os ânimos ficariam exaltados e contribuiriam para flutuantes alinhamentos a determinadas matrizes intelectuais e políticas. Mesmo o perfilhamento aos projetos que polarizavam *coimbrãos* e *brasilienses* não ocorreria de maneira automática. As mudanças estruturais e as sazonalidades políticas conjunturais atingiriam as próprias relações entre o Império luso-brasileiro e a Sé romana. A nunciatura do Rio de Janeiro ficaria sem titular desde a morte do breve e omisso monsenhor Marefoschi (1757-1820), sendo fechada a representação no Brasil após a volta da Corte

¹⁷¹ ACCIOLY, Hildebrando. Op. cit., pp. 249-258; SOUZA, Salmo Caetano de. *A Mediação da Santa Sé na Questão do Canal de Beagle: um conflito de soberania marítima entre Argentina e Chile*. Barueri: Minha Editora, 2008; TONDA, Américo A. *Rosas, Corrientes y la nunciatura del Brasil*. Rosario: Facultad de Humanidades de Rosario, 1972, pp. 5-7.

¹⁷² SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Diálogo entre um mestre, e seu discípulo...* Op. cit., pp. 58-60.

¹⁷³ SANTOS, Israel Silva dos. Op. cit., pp. 66-75; SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Proclamação da famosa Velha Amazonas...* In: Op. cit., p. 677.

bragantina para Lisboa em 1821.¹⁷⁴ Pelos idos de 1823, o internúncio sediado em Lisboa, Guiseppe Cherubini, simpatizante da Vilafrancada (1823) e das movimentações absolutistas em torno de d. Miguel I (1828-1834), escreveria a Roma ponderando sobre a estima dos brasileiros com relação a d. Pedro I (1822-1831).¹⁷⁵

Em julho de 1826, na sequência do reconhecimento da independência brasileira por parte de Portugal e de Roma, Romualdo Seixas louvaria o imperador constitucional.¹⁷⁶ No mesmo ano, o então arcediogo da sé paraense e deputado à primeira legislatura negaria a infalibilidade papal. Ao mesmo tempo, defenderia a legitimidade da “Igreja Universal”, endossando certo conciliarismo no tocante à consolidação dos dogmas, dos costumes e da definição daquilo que não deveria ser insultado pelas liberdades da opinião.¹⁷⁷ Aos bispos, caberia um papel fundamental, inclusive nas práticas de censura e na definição das penas aos escritos inconvenientes em matéria de religião: “os Bispos são por direito Divino Juizes natos da Fé, e só a eles cumpre qualificar, e julgar a doutrina, ou seja em ponto de Dogma, ou de costumes.”¹⁷⁸

Na conjuntura em que Romualdo Seixas proferiu seu discurso, o Estado nacional há pouco independente, ainda possuía um déficit organizacional em algumas de suas instituições remanescentes da dinâmica político-institucional erigida sob o Império luso-brasileiro. Além das dioceses vacantes, situação comum face às recorrentes discordâncias entre os poderes do século e da Eclésia, a arquidiocese da Bahia encontrava-se sem um primaz. O último arcebispo da sé arquiépiscopal fora o beneditino frei Vicente da Soledade e Castro (1763-1823), formado em Coimbra, professor na mesma universidade, deputado pelo Minho às Cortes de Lisboa e o

¹⁷⁴ ACCIOLY, Hildebrando. Op. cit., p. 193.

¹⁷⁵ A Vilafrancada foi gestada a partir da oposição ao movimento liberal-constitucional das Cortes de Lisboa por parte dos círculos áulicos de Carlota Joaquina (1775-1830), sediados na Quinta do Ramalhão e liderados pelo infante Miguel, com base em revoltosos em Vila Franca. Esse movimento, que deu vida ao *miguelismo*, resistiu à implementação dos dispositivos legais constitucionais das Cortes, contribuindo para a perseguição aos liberais mais convictos, a exemplo de Borges Carneiro, e para o restabelecimento da censura aos impressos. Dentre os principais entusiastas da Vilafrancada, estariam os membros do clero absolutista. A partir de então, as conspirações contra d. João VI tornaram-se cada vez mais frequentes. Em 1824, os absolutistas, liderados pelo infante Miguel, protagonizaram a *Abrilada*, com o intuito de reorganizar o governo monárquico e, no limite, depor o monarca. Após a contenção do novo motim, d. Miguel partiria para o exílio em Viena, no qual viveria em certo ostracismo político, rompido após a morte do pai em 1826 e a posterior luta pela sua afirmação à frente do trono português. ACCIOLY, Hildebrando. Os movimentos miguelistas em 1823 e 1824. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Vol. 194, 1947, pp. 8-12; ACCIOLY, Hildebrando. *Os primeiros núncios no Brasil...* Op. cit., p. 196; LOUSADA, Maria Alexandre & FERREIRA, Maria de Fátima Sá e Melo. Op. cit., pp. 39 e segs.

¹⁷⁶ SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Sermão recitado perante SS. MM. e AA. II. na missa solene que no dia 2 de janeiro de 1826 fez celebrar em louvor de Nossa Senhora da Glória a respectiva irmandade, depois da cerimônia da apresentação do sereníssimo príncipe imperial à mesma senhora*. Rio de Janeiro: Imprensa imperial e nacional, 1826, pp. 5-6.

¹⁷⁷ SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Discursos parlamentares...* Bahia: Tipografia de J. P. Franco Lima, 1836, pp. 18-19.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 22.

primeiro a presidir seus trabalhos legislativos.¹⁷⁹ Ainda em 1826, Romualdo Antônio de Seixas foi nomeado sucessor de frei Vicente da Soledade, sendo-lhe conferido um incontestável protagonismo no processo de consolidação da ordem político-institucional típica do regime monárquico católico e constitucional brasileiro.

João Dornas Filho, baseando-se em Eugenio Egas, atribuiu a nomeação de Romualdo Seixas à proximidade do sacerdote com os círculos áulicos, nomeadamente, com a marquesa de Santos (1797-1867) e seu pai, visconde de Castro (1740-1826), os quais Romualdo conheceu por intermédio do amigo Albino Gomes Guerra.¹⁸⁰ O então arcebispo da diocese do Pará contava ainda com estima e consideração de outras importantes figuras do Império, a exemplo do visconde de Cairu, do cônego Januário da Cunha Barbosa e de Manoel Jacinto Nogueira da Gama (1765-1847), o visconde de Baependi.¹⁸¹ Para além da consolidação de significativos círculos de sociabilidade política e intelectual, o primeiro arcebispo primaz brasileiro também havia galgado importantes postos na hierarquia eclesiástica e na administração pública.¹⁸² Mesmo munido de uma proeminente atuação no âmbito dos poderes religioso e secular, diante dos boatos que correram sobre sua nomeação, Romualdo Seixas negou, em suas *Memórias*, “a mais atroz de todas as calúnias (...) que eu tinha obtido o Arcebispado por grande soma paga (nunca se disse a quantia) oferecida à Marquesa de Santos, a cuja alta influência se atribuíam os mais importantes despachos.”¹⁸³

Ao que parece, a chegada do clérigo paraense ao mais alto posto eclesiástico brasileiro deu-se a partir de uma arquitetura de poderes típica das monarquias ibéricas sob o regime do Padroado e incorporada ao sistema constitucional de 1824, sendo prevista no artigo 102 da

¹⁷⁹ Segundo Coelho Dias, frei Vicente da Soledade fazia parte de círculos político-intelectuais consolidados entre os beneditinos, comprometidos com a causa liberal-constitucional vintista e herdeiros da Ilustração. O prelado português nunca esteve na sede metropolitana de Salvador e redigiu apenas uma pastoral, na qual defendia “a instrução civil e religiosa, que progressivamente aumenta, e faz de um mundo incógnito, e bárbaro, um mundo civilizado e polido.” Para o frei, a “Santa Religião Cristã (...) Católica, Apostólica, Romana” e o “Soberano, e sua Augusta Dinastia” formariam “a genuína ideia de uma Constituição liberal de qualquer Nação Católica, sem contrair ao Dogma e Moral desta Religião Divina”. Da adesão à constituição resultaria uma “saudável Regeneração” do império luso-brasileiro. Ver: SOLEDADE, D. Frei Vicente da. Pastoral do arcebispo da Bahia sobre a instrução cristã e constitucional dos seus diocesanos. Lisboa: Na Oficina de Antônio Rodrigues Galhardo, 1821, pp. 17,21-23 Disponível em: <https://archive.org/stream/pastoraldoarcebi00sole#page/20/mode/2up>. Acesso em 04/12/2017; DIAS, Geraldo J. A. Coelho. O liberalismo e os beneditinos portugueses. *Atas do congresso internacional D. Pedro imperador do Brasil, rei de Portugal*. Porto: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 1998, p. 285-299.

¹⁸⁰ DORNAS FILHO, João; AZEVEDO, Fernando de. Op. cit., p. 68. (Nota de rodapé).

¹⁸¹ Manoel Jacinto Nogueira da Gama nasceu em São João del-Rei e bacharelou-se em direito pela Universidade de Coimbra. Fez carreira militar, foi deputado à Constituinte de 1823 e senador por Minas Gerais, além de ministro da Fazenda. Ver: BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Op. cit. (Vol. VI), pp. 103-105; SANTOS, Israel Silva dos. Op. cit., pp. 51-66.

¹⁸² SANTOS, Israel Silva dos. Op. cit., pp. 51-66.

¹⁸³ SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Memórias do Marquês...* Op. cit., p. 48.

Constituição do Império a nomeação dos bispos e arcebispos por parte do imperador. O papa Leão XII (1823-1829) emitiu a bula de confirmação em 1827, aquiescendo diante da escolha do imperador, ocasião na qual também transferiu os bispados do Pará e do Maranhão, até então sufragâneos de Lisboa, para a jurisdição da sé metropolitana de Salvador.¹⁸⁴ Assim, em que pesem as divagações sobre as práticas que levaram Romualdo Antônio de Seixas ao arcebispado, sua sagração deu-se em um momento de definição das bases a partir das quais se assentariam as relações diplomáticas e políticas entre Brasil e Roma, “analisadas dentro de padrões muito próximos dos que se analisavam as relações com as demais nações europeias.”¹⁸⁵

Uma das questões mais delicadas no tocante às relações entre o Brasil e a Santa Sé dizia respeito à nunciatura, inexistente desde 1821. Em 1826, no rescaldo das tensões que permearam os acordos pós-Independência entre Brasil e Portugal, a Santa Sé cogitou uma representação diplomática comum entre Rio de Janeiro e Lisboa e, diante do inicial desinteresse brasileiro, uma representação de segunda classe.¹⁸⁶ Após as cogitações do Papa, o governo brasileiro decidiu-se por exigir um núncio, temendo “uma diminuição no prestígio, inaceitável.”¹⁸⁷ A decisão sobre a nunciatura viria em 1827, em um momento deveras tenso no que se referia às tratativas entre Brasil e Roma, quando iniciavam-se as ofensivas regalistas de Feijó e seus correligionários na Assembleia.¹⁸⁸ Em 1829, Pedro Ostini foi nomeado o primeiro núncio brasileiro, tendo se assustado com a situação do clero brasileiro, sobretudo por seu “relaxamento de costumes”, elogiando no entanto o “egrégio” e “zeloso” bispo de Mariana e os “bons princípios” de D. Romualdo.¹⁸⁹

Em meio às rusgas políticas e diplomáticas envolvendo a Santa Sé e o Brasil durante a primeira legislatura, Romualdo Antônio de Seixas defendeu as pretensões papais, sustentando a tradicional concepção dos direitos do Padroado como concessão papal.¹⁹⁰ Sua apologia às prerrogativas romanas, na dinâmica social, moral, política e institucional do Império brasileiro,

¹⁸⁴ SANTOS, Israel Silva dos. Op. cit., p. 62.

¹⁸⁵ SOUZA, Françoise Jean de Oliveira, Op. cit., p. 326.

¹⁸⁶ ACCIOLY, Hildebrando. *Os primeiros núncios no Brasil...* Op. cit., pp. 213-215.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 214.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 216.

¹⁸⁹ Segundo Accioly, antes de ser confirmado núncio apostólico, Pedro Ostini foi considerado “*persona non grata* para o Imperador”. A indisposição ocorria na sequência da votação das Câmaras sobre a “supressão do Tribunal da Nunciatura, em consequência do novo Sistema Constitucional estabelecido no Brasil.” De fato, houve a supressão do Tribunal da Legacia, terceira instância no âmbito da jurisdição eclesiástica, precedido pela Câmara Eclesiástica e pela Relação Eclesiástica do Arcebispado da Bahia. Após a proposta de supressão, defendida por Feijó e José Bento, foi aprovada pela Câmara e pelo Senado, sendo o Tribunal extinto e as apelações tornadas sem efeito em 1830. A Câmara dos Deputados recusou ainda ajuda financeira para a manutenção de Ostini, com qual Feijó iria se indispor ao exigir a apresentação de credenciais da Sé romana. Ver: ACCIOLY, Hildebrando. *Os primeiros núncios no Brasil...* Op. cit., pp. 217, 240-241 ; SOUZA, Françoise Jean de Oliveira, Op. cit., pp. 337-342.

¹⁹⁰ SOUZA, Françoise Jean de Oliveira, Op. cit., p. 333.

não se limitou à Assembleia. Durante o período em que esteve à frente do arcebispado da Bahia, d. Romualdo Antônio de Seixas seria o porta-voz da oposição às reformas de inspiração regalista e aos imperativos seculares que fundamentavam certas perspectivas liberal-constitucionalistas. Em sua primeira Carta Pastoral, no ano de 1828, em que saudava seus diocesanos, o arcebispo exigia o “zelo” e o “exemplo” dos párocos, para fazer “frutificar, e crescer a semente que o homem inimigo trabalha por sufocar com a cizânia, alterando o incorruptível Depósito da Doutrina com as profanas novidades de palavras vestidas do falso nome da ciência, que a muitos tem feito decair a Fé.”¹⁹¹ Ao defender a importância da doutrina e da unidade católica romana, repudiava o “intolerável pirronismo” e a “infinitude de Seitas separando-se do centro da unidade”.¹⁹²

No documento, Romualdo Seixas ainda faria a defesa do imperador, atribuindo-lhe o rompimento com as “trevas do sistema colonial” e a posição do Brasil “a par dos Povos mais adiantados em civilização”.¹⁹³ Assim, teriam sido promovidos “tantos e tão inapreciáveis benefícios (...) devidos ao Gênio vasto, e Liberal de um Príncipe suscitado por Deus nos favoráveis momentos da sua Misericórdia para salvar o Brasil, e manter o esplendor da Religião Católica Apostólica Romana”.¹⁹⁴ Apesar de reconhecer certa veia ilustrada na ação do monarca, o clérigo paraense chamava a atenção para os principais pontos que desenvolveu ao longo de sua defesa da religião, da monarquia e de seus embates com as matrizes intelectuais de inspiração secular. Para atacar os abusos da Revolução Francesa com relação ao contrato entre o trono e o altar, Romualdo Seixas citava Portalis,¹⁹⁵ afirmando:

quando mesmo o delírio revolucionário chegou a colocar a abominação da desolação no lugar santo, erigindo em Divindade a Razão humana, não se dedignou o Filosofismo de queimar incenso, cantar hinos, e dedicar templos em honra dessa quimérica divindade.¹⁹⁶

¹⁹¹ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Pastoral I: saudando seus diocesanos. *Coleção das obras...* (Tomo I). Op. cit., p. 5.

¹⁹² Ibidem, pp. 10 e 16.

¹⁹³ Ibidem, p. 28.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 28.

¹⁹⁵ Jean-Étienne-Marie Portalis (1746-1807) nasceu em Bausset. Estudou entre os oratorianos e formou-se em direito na universidade de Aix-Marseille. Ainda durante seus primeiros estudos, publicou críticas ao pensamento de Rousseau em *Observações sobre uma obra intitulada Emílio*. Portalis foi um dos protagonistas do processo que levou à permissão do casamento entre protestantes na França. Preso durante o Terror de 1793, o jurista exilou-se na Suíça após as perseguições do Diretório ao Conselho do qual fazia parte, a saber, *Conseil des Cinq-Cents*. Com a chegada de Napoleão ao poder, voltaria à França e seria incumbido pelo general Bonaparte da redação do Código Civil de 1804. Ver: PORTALIS, J. - E. - M. *De l'Usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le XVIIIe siècle, par J.-E.-M. Portalis, ... précédé d'un essai sur l'origine, l'histoire et les progrès de la littérature française et de la philosophie, par M. le Cte Portalispp*. Paris: Moutardier, 1827, 2-37. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6546761g/f17.image>. Acesso em 06/12/2017.

¹⁹⁶ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Pastoral I: Saudando seus diocesanos. In: *Coleção das obras...* (Tomo I). Op. cit., p. 31.

A obra citada, *Dos usos e abusos do espírito Filosófico durante o século XVIII*, fora redigida em 1807. D. Romualdo utilizaria a própria noção de “abusos” para se referir aos preceitos combatidos pelo “filosofismo” e pelos “[i] novadores”:

Mas quais serão estes abusos, que tanto aguçam o zelo de uma crítica temerária? Ah! Sabei amados Filhos, que são os atos, e os monumentos mais veneráveis da Disciplina da Igreja, o jejum, a abstinência, os votos solenes, o *celibato Eclesiástico*, o *Culto das Imagens*, e *Relíquias aprovado pela Igreja*, o respeito devido ao Primado do Pontífice Romano, Pai comum de todos os Fiéis; e finalmente tantos outros objetos da religiosa veneração de todos os Povos Católicos.¹⁹⁷

Muitas vezes, os pontos elencados foram interpretados sob os dispositivos do Concílio de Trento, a exemplo do texto da segunda Pastoral (1829), na qual eram citadas as “gravíssimas penas” que a “última Assembleia Ecumênica” previa com relação aos “Párocos indolentes, que por ligeiros pretextos, e mais solícitos das próprias comodidades, que dos interesses de Jesus Cristo, abandonam os seus Rebanhos, tornando-se na frase de um profeta, meros ídolos, ou simuladores de Pastores”.¹⁹⁸ Além de citar o diminuto orçamento das igrejas, eram alvo de repreensão as inadequadas vestimentas dos párocos e os “nomes gentílicos, fabulosos, ou ridículos”.¹⁹⁹ As disposições tridentinas eram reforçadas através do recurso às *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, “Nossa Constituição Sinodal”, que proibia a aplicação de “penitências pecuniárias” por parte dos confessores.²⁰⁰ À luz dos valores consolidados no bojo da Contrarreforma do século XVI, também era tratada a questão das “dispensas de impedimentos”, sendo o “Concílio de Trento (...) terminantíssimo a este respeito”.²⁰¹ A questão das dispensas matrimoniais estava diretamente relacionada aos debates sobre o limite entre as competências dos poderes secular e espiritual, tendo dividido opiniões na Assembleia em 1832,

¹⁹⁷ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Pastoral I: Saudando seus diocesanos. In: *Coleção das obras...* (Tomo I). Op. cit., pp. 32-33. (Grifos do autor).

¹⁹⁸ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Pastoral II: Acerca da residência dos Párocos; abusos na celebração do sacrifício da Missa, e administração dos Sacramentos; Missa Paroquial; dispensas dos impedimentos matrimoniais; e exortando os Párocos a cumprirem o dever de explicar o Evangelho. In: *Coleção das obras...* (Tomo I). Op. cit., pp. 48-49.

¹⁹⁹ *Ibidem*, pp. 51-60.

²⁰⁰ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Pastoral II... In: Op. cit., p. 63; VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Ilustríssimo, e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide*: propostas, e aceitas em o Sínodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do ano de 1707. São Paulo: Na Tip. 2 de Dezembro de Antônio Louzada Antunes, 1853, p. 74.

²⁰¹ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Pastoral II... In: *Coleção das obras...* (Tomo I). Op. Cit., p. 64.

ano em que Romualdo Seixas redigiu uma representação afirmando que as dispensas “em regra pertencem aos Juizes Eclesiásticos”.²⁰²

É interessante notar que Romualdo Seixas buscava referências nas tendências ultramontanas da Contrarrevolução, nomeadamente em Louis de Bonald e Félicité de Lamennais. Este último teria observado a “incoerência” de Mathieu-Mathurin Tabaraud (1744-1832), teólogo de inspiração jansenista, quando caracterizava “*entreprises, e usurpações* os atos praticados pela Igreja sobre os impedimentos matrimoniais”.²⁰³ Cumpre notar que a opinião sobre Lamennais, a exemplo de outras opiniões de d. Romualdo, mudaria após a condenação do teólogo francês pela encíclica *Mirari Vos* de Gregório XVI. Em 1835, o pontífice enviaria uma carta a d. Romualdo Seixas, cumprimentando-o pelo combate à “execranda conjuração, que nesse País por muito tempo lavrou contra a lei do Sacro Celibato” e exaltando seu “zelo verdadeiramente Pastoral, digno de ser imitado, que haveis manifestado na defesa, e propugnação de um tão salutar ponto de disciplina.”²⁰⁴ A carta de Gregório XVI parecia reforçar o combate ao projeto reformista do núcleo *moderado*. Em 1838, após a renúncia de Feijó e a ascensão do governo *regressista*, o arcebispo recorreu a Joseph de Maistre para refutar os “cismáticos”:

Vide o Projeto oferecido na Câmara dos Deputados, propondo a separação da Igreja Romana, e a supremacia espiritual no Chefe de Estado; ou seja rompendo insidiosamente os laços de Unidade, muito importante, Em prova desta asserção, lembramos os bem conhecidos Projetos sobre a extinção do celibato clerical, sobre impedimentos matrimoniais, Cabidos etc. etc., o Projeto de Constituição Eclesiástica para o Bispado de S. Paulo, a Fala d’Abertura d’Assembleia em 1836, os Relatórios do Ministério da Justiça nesse ano, e no seguinte, a correspondência diplomática com a Santa Sé sobre a confirmação do Bispo Eleito do Rio de Janeiro, e finalmente o célebre contrato de dois Irmãos Moraves, para virem catequisar os indígenas no Brasil: e como se tudo isto ainda fosse pouco, apareceu o citado Novo Diário da Bahia, redigido, como é notório, pelo membro mais influente d’Administração da pretendida Republica, e no qual são atacadas com a maior imprudência as principais verdades da nossa Santa Religião, e representado, como imoral e perigoso, o Dogma Católico da Confissão auricular, cuja salutar instituição, fundada mesmo no instinto e necessidade do coração humano, foi reconhecida e defendida pelos próprios Voltaire e Rousseau, e se pode ver mui bem demonstrada na eloquente obra do Conde de Maistre, intitulada Do Papa.²⁰⁵

²⁰² SEIXAS, Romualdo Antônio de. Representação: Dirigida à Assembleia Geral Legislativa. Sobre um projeto de lei, relativo aos impedimentos, e causas matrimoniais. In: *Coleção das obras...* (Tomo V). Op. Cit., p. 299.

²⁰³ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Representação: Dirigida à Assembleia Geral Legislativa. Sobre um projeto de lei, relativo aos impedimentos, e causas matrimoniais. In: *Coleção das obras...* (Tomo V). Op. Cit., p. 293.

²⁰⁴ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Carta do papa. In: *Coleção das obras...* (Tomo I). Op. cit., p. 1.

²⁰⁵ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Pastoral XXVI: Na qual, recolhendo-se à Capital da Província, depois d’extinta a revolta, saúde, e felicita os seus Diocesanos. In: *Coleção das obras...* (Tomo I). Op. cit., p. 279-280.

Em tom de reprovação, aos fiéis e à hierarquia eclesiástica sob seus auspícios, o arcebispo fazia uma síntese de propostas que, em parte por sua aguerrida oposição, já haviam perdido grande parte do impulso inicial àquela altura. No mesmo ano de 1838, na Pastoral de número XXXI, recorria aos “acentos das eloquentes vozes dos Bossuets e Fénelons”, tecendo elogios ao “incomparável Bossuet, oráculo da Igreja Galicana, o terror dos Protestantes”.²⁰⁶ Nesse sentido, apropriava-se seletivamente do galicanismo francês, a partir dos porta-vozes do “absolutismo integral” e do “conservadorismo histórico”, aos quais fez referência Jacques Godechot.²⁰⁷ Condenava ainda “a infame cartilha do ateísmo, conhecida com o título da *Carta de Talleyrand*”²⁰⁸ e o outrora elogiado Lamennais, ao citar “o perigosíssimo livrinho intitulado – *Palavras de um Crente!* Nós não o podemos melhor qualificar, do que servindo-nos da mesma tocante linguagem do Augusto Chefe da Igreja, na enérgica Encíclica, que contém a sua condenação.”²⁰⁹

Ao longo de sua carreira eclesiástica, d. Romualdo Seixas desenvolveu diferentes leituras atribuídas a referências políticas, jurídicas, filosóficas e teológicas, católicas e laicas. Além de clássicas bases dogmáticas do catolicismo romano, caso de Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, menções ao moralista Jean de La Bruyère (1645-1696) e até mesmo ao assecla do jansenismo Blaise de Pascal.²¹⁰ Apesar de um recorrente apelo francófilo, recorria

²⁰⁶ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Pastoral XXXI: Acerca da residência dos Párocos... In: *Coleção das obras...* (Tomo II). Op. cit., p. 4

²⁰⁷ GODECHOT, Jacques. Op. cit., pp 7-14 e 18-21.

²⁰⁸ Charles-Maurice de Talleyrand de Périgord (1754-1838) nasceu em uma família aristocrática do Antigo Regime francês. Estudou teologia no seminário de Saint-Sulpice e na Universidade de Sorbonne, além de cursar direito em Estrasburgo. Sua expulsão do seminário, por não cumprir o celibato, não o impediu de iniciar sua carreira eclesiástica ainda sob Luís XVI. Talleyrand foi um proeminente partidário da Revolução e da Constituição Civil do Clero, falhando nas negociações diplomáticas com a Inglaterra em 1792 e, na sequência, exilando-se nos EUA durante o Terror jacobino. De volta à França, entre ascensões e quedas, ocupou por várias vezes o cargo de ministro das Relações Exteriores, sendo também primeiro-ministro em 1815. De grande habilidade política, Talleyrand inseriu-se nos círculos da sociabilidade liberal e doutrinária, protagonizando a Restauração a partir de 1815 e apoiando a Monarquia de Julho em 1830. No ano de 1831, na Pastoral de número XI, Talleyrand surgia ao lado das “doutas fábulas de um Dupuis, ou de um Volney”. Charles-François Dupuis (1742-1809) e Constantine-François Chasseboeuf (1757-1820), conde de Volney, desenvolveram obras cuja perspectiva filosófico-teológica caracterizou-se pelo panteísmo. O primeiro escreveu *Origine de tous les cultes, ou religion universelle* e o segundo *Les ruines*, ambas citadas na Pastoral VIII de 1830. Sobre o livro de Volney, Romualdo afirmava que os “ímpios Sistemas sobre a pretendida antiguidade do nosso Globo, e Culto alegórico de Jesus Cristo tem sido vitoriosamente refutados por Bonald na Legislação Primitiva”. Ver: MICHAUD, L. G. *Histoire politique et privée de Charles-Maurice de Talleyrand...* Paris : Au Bureau de la Biographie Universelle, 1853, pp. 1 e segs ; SEIXAS, Romualdo Antônio de. Pastoral VIII: Sobre os Estudos do Clero, e estabelecimento das Conferências Eclesiásticas. In: *Coleção das obras...* (Tomo I). Op. cit., p. 117; SEIXAS, Romualdo Antônio de. Pastoral XI: Sobre a educação Cristã, oferecendo aos seus Diocesanos um Compêndio de Doutrina...In: *Coleção das obras...* (Tomo I). Op. Cit., p. 147; SEIXAS, Romualdo Antônio de. Pastoral XXXI: Acerca da residência dos Párocos... In: *Coleção das obras...* (Tomo II). Op. cit., p. 18.

²⁰⁹ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Pastoral XXXI: Acerca da residência dos Párocos... In: *Coleção das obras...* (Tomo II). Op. cit., p. 18.

²¹⁰ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Pastoral I: Saudando os seus Diocesanos depois de sagrado. In: *Coleção das obras...* (Tomo I). Op. cit., p. 19.

também a autores de origem germânica, nomeadamente Leibniz (1646-1716), cuja obra fora referência para de Bonald, e o “Canonista Van Espen, que de certo não é suspeito”.²¹¹ Para fundamentar sua percepção sobre as “obrigações contraídas por ambos os Cônjuges”, afirmava que “insignes Jurisconsultos, como (...) Durand de Maillanne, e outros, reconheceram, que elas em regra pertencem aos Juízes Eclesiásticos”.²¹² Dentre os liberais doutrinários, as “Expressões de Mr. Guizot na discussão da famosa Lei da Instrução primária”²¹³ e as “considerações sobre o gênio dos homens, dos tempos e das revoluções, por Chateaubriand”.²¹⁴

Ao longo de sua produção, reveladora do teor de sua oratória, Romualdo Antônio Seixas parecia buscar, não sem ambivalências, certo equilíbrio entre os poderes civil e eclesiástico. Defendeu o Padroado, encarnado no governo de d. João VI e, após a Independência, na liderança de d. Pedro I. D. Romualdo estava em contato com os autores e práticas do regalismo de inspiração conciliarista, galicana e jansenista, o que não o impediu de destacar as insuficiências do poder temporal no âmbito eclesiástico. Assim, se concebeu alguns dos princípios do regalismo, repudiou os arroubos mais heterodoxos e radicais, além de reconhecer a proeminência romana no monopólio dos sacramentos e no exercício das prerrogativas eclesiásticas. A partir do papado de Gregório XVI (1831-1846) e com ascensão do clero regalista e liberal, dentre os quais estiveram importantes artífices da hegemonia moderada, o prelado buscou sedimentar seu posicionamento inspirado na ortodoxia romana e tridentina.

²¹¹ Ao tratar Van Espen (1646-1728) por insuspeito, Romualdo Seixas reforçava seu argumento sobre os impedimentos ao matrimônio, alegando uma ortodoxia compartilhada pelo canonista de inspiração conciliarista, jansenista e galicana. Ver: PRINTY, Michael. *Enlightenment and the Creation of German Catholicism*. New York: Cambridge University Press, 2009, pp. 31-35; SEIXAS, Romualdo Antônio de. Pastoral II: Acerca da residência dos Párcos; abusos na celebração do sacrifício da Missa... In: *Coleção das obras...* (Tomo I). Op. cit., p. 51; SEIXAS, Romualdo Antônio de. Representação: Dirigida à Assembleia Geral Legislativa... In: *Coleção das obras...* (Tomo I). Op. cit., p. 290.

²¹² Pierre-Toussant Durant de Maillanne (1729-1814), nascido em Saint-Rémy, deputado à Constituinte de 1789 e membro da Convenção. Maillanne foi personagem central na conformação dos dispositivos sobre as prerrogativas eclesiásticas no calor dos debates parlamentares durante a Revolução Francesa. Membro do Comitê Eclesiástico da Assembleia Nacional, Maillanne foi relator e coautor da Constituição Civil do Clero e um dos autores do artigo sobre o casamento civil. Escreveu, dentre outras obras, o *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale*. Tal qual no caso de Van Espen, o arcebispo brasileiro buscava se apropriar de um insuspeito para fundamentar sua opinião. SEIXAS, Romualdo Antônio de. Representação: Dirigida à Assembleia Geral Legislativa... In: *Coleção das obras...* (Tomo I). Op. cit., p. 299; ROBERT, Adolphe; BOURLOTON, Edgar & COUGNY, Gaston. Op. cit. (Cay-Fes), pp. 521-522. Disponível em: https://archive.org/stream/bub_gb_D84-AAAAAYAAJ_2/bub_gb_D84-AAAAAYAAJ#page/n5/mode/2up. Acesso em 16/04/2018.

²¹³ Precedia-se a seguinte pergunta: “O que profundamente pensava um ilustre Ministro da França, quando emitia ardentes votos, para que a atmosfera das Escolas, e Casas de educação fosse toda moral e religiosa?” E a resposta em seguida: “Ele bem sabia, que oferece o Cristianismo, não presidir ao desenvolvimento intelectual, e à formação dos primeiros hábitos da infância, será difícil, senão impossível, imprimir-lhe o amor da virtude, e preservá-la dos escolhos da sedução e do vício.” Ver: SEIXAS, Romualdo Antônio de. Pastoral XVIII: Despedindo-se dos seus Diocesanos, para ir tomar assento na Câmara dos Deputados, e persuadindo-lhes o respeito, e obediência às Autoridades. In: *Coleção das obras...* (Tomo I). Op. cit., pp. 219-220. (Grifos do autor).

²¹⁴ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Pastoral XXVI: Na qual, recolhendo-se à Capital da Província, depois d’extinta a revolta, saúde, e felicita os seus Diocesanos. In: *Coleção das obras...* (Tomo I). Op. cit., p. 282.

Herdeiro da pedagogia inaciana, o arcebispo travou contato com os círculos estrangeirados e com os autores do liberalismo doutrinário, apropriando-se seletivamente de suas influências. Ao longo de sua vida, o prelado equilibrou-se entre a fidelidade à monarquia brasileira e a obediência à Cúria romana.

CAPÍTULO 4

OS REGALISTAS LIBERAIS E A MODERAÇÃO

Nas primeiras duas décadas de Estado nacional independente no Brasil, houve significativo aumento da palavra impressa. Os periódicos, já presentes no eixo Rio-Bahia desde a chegada da Corte, consolidaram-se no papel de grandes difusores das múltiplas matrizes intelectuais, em uma sociedade majoritariamente iletrada e formada sob o signo da cultura oral. Os valores e práticas herdados do Antigo Regime conviviam com os ideais do constitucionalismo de inspiração liberal e ilustrada: “de um lado a intervenção do Estado, numa perspectiva herdada do Absolutismo, procurando dar direção e fixar limites à atividade intelectual e, de outro, a liberdade de circulação de ideias e mercadorias, de acordo com o liberalismo econômico e político.”¹ A marca das sociabilidades políticas e religiosas também evidenciou-se, ocorrendo em espaços distintos. Nas livrarias, nas associações de natureza variada e mesmo nas conspirações que levaram a motins e revoltas, os segmentos mais abastados, os estratos médios e a base da pirâmide social compunham o difuso mosaico sócio-político, econômico e jurídico-institucional do Império brasileiro. Nesse enquadramento instigante, deram-se a ascensão e a queda do clero regalista e liberal, que compunha um importante núcleo do grupo *moderado*.

4.1 Moderados, sacerdotes e seculares

Após o marco da abdicação de d. Pedro I, a 7 de abril de 1831, pondo fim ao Primeiro Reinado, delinearam-se três grupos políticos de expressão na dinâmica da esfera pública.² Durante o primeiro lustro da década de 1830, *exaltados*, *moderados* e *caramurus* protagonizaram divergências significativas e também alianças improváveis.³ Cada uma dessas facções construiu agendas políticas próprias, as quais não excluía consensos, mas engendravam distintas compreensões do contrato coletivo, da Constituição, da liberdade e da

¹ MOREL, Marco. Op. cit., p. 27.

² CASTRO, Paulo Pereira de. A experiência Republicana, 1831-1840. In: Op. cit., pp.

³ Segundo Paulo Pereira de Castro, a Sociedade Conservadora da Constituição Brasileira e a Sociedade Federal, núcleos de sociabilidades de *caramurus* e *exaltados*, teriam se unido contra os *moderados*, que passaram a dominar o governo regencial após o 7 de abril. No periódico *A Aurora Fluminense*, Evaristo da Veiga caracterizou a união entre *caramurus* e *exaltados*, alegando que: “Os clamores do *Caramuru* são o melhor desmentido das gritarias do *rusguento*, e o que se pode colher de vociferações tão contraditórias e repugnantes, é que a Administração não protege nenhum nem outro partido”. Ver: *Aurora Fluminense*, nº 622 (1), 30/04/1832; CASTRO, Paulo Pereira de. Op. cit., pp. 21-22.

soberania.⁴ Entre as volições absolutistas dos restauradores e os ímpetos deveras republicanos de um Cipriano Barata, constituiu-se o compósito espectro político da *moderação*.

A gestação do grupo liberal *moderado* deu-se em uma conjuntura marcada pela formação de sociabilidades políticas e intelectuais entre as elites imperiais, sobretudo as que se concentravam em uma esfera pública de intensa produção e circulação no centro-sul do Império. Nessa dinâmica conjuntura política e intelectual, no enquadramento dos movimentos político-constitucionais ibérico e europeu, diferentes apropriações do *juste-milieu* compartilhavam a premissa de demarcar fronteiras com relação aos extremos da restauração absolutista e da radicalização republicana.⁵ No Brasil, esse princípio geral sofreu transformações ao sabor das rupturas e redefinições políticas que marcaram a Independência e a consolidação do Estado nacional.⁶ Assim, se as cores intermediárias de um discurso *moderado* no Brasil Império guardavam similitude, e estavam em diálogo, com os *justes-milieus* europeus, a especificidade de sua agenda de reformas políticas foi progressivamente construída ao longo da década de 1820 e consolidada com sua “hegemonia”⁷ no “mundo do governo”.⁸

Uma das lideranças mais proeminentes da ala *moderada* foi o padre regente Diogo Antônio Feijó. No ano de 1834, em seu periódico *O Justiceiro*, Feijó analisaria a conjuntura política regencial no artigo intitulado *Dos partidos no Brasil*, traduzindo em certo sentido suas impressões sobre a essência dos *moderados*. Para o futuro regente, o único partido do Império brasileiro seria o “*Restaurador*”, do qual fariam parte os “ambiciosos, os pretendentes de Empregos, e de fortuna por meios tortuosos, e indignos: os descontentes por haver perdido a influência, que indevidamente gozavam à sombra do Monarca, que injustamente os protegia”.⁹ Já os *exaltados* surgiam na condição de “alguns estouvados, destituídos de consideração” e, naquele momento, enfraquecidos, não mais configuravam um partido, pois: “Desapareceu a Força Militar, evaporou-se o partido.”¹⁰ Dentre os elementos mais radicais estariam os “rusguentos”, de “opiniões anárquicas”, sendo que aos *moderados* coube a salvação daqueles *exaltados* que não partilhavam os valores radicais da “anarquia”: “Os Exaltados não formam um partido: são alguns poucos Cidadãos, que a boa fé, e prudência dos Moderados arrancou da

⁴ BASILE, Marcello. Op. Cit.; MOREL, Marco. Op. cit., pp. 99-147.

⁵ MOREL, Marco. Op. cit., pp. 45, 120-124; ROSANVALLON, Pierre. *Le moment Guizot*. Paris: Gallimard, 1985, pp. 26-31; STARZINGER, Vincent. *The Politics of the Center: the Juste Milieu in Theory and Practice*, France and England, 1815-1848. London: Transaction Publishers, 1991, pp. 3-13.

⁶ MOREL, Marco. Op. cit., p. 124.

⁷ SILVA, Wlamir. *Liberais e povo...* Op. cit., pp. 19-44.

⁸ MATTOS, Ilmar Rohloff. Op. cit., 122-141.

⁹ *O Justiceiro*, nº 2, 13/11/1834.

¹⁰ *Ibidem*, nº 2, 13/11/1834.

turba dos Anarquistas, a que pareciam ligados, mas com quem não podiam fazer inteira causa comum.”¹¹ Por fim, os *moderados* encarnavam o próprio Estado nacional:

Os Moderados (...) não são verdadeiramente um partido, são os representantes dos votos e da Opinião Nacional: são a mesma Nação. A Regência, o Ministério, os Eleitores, a Câmara dos Deputados, os Conselhos Gerais, as Câmaras Municipais, as Guardas Nacionais, todos em sua maioria são Moderados: detestam excessos: querem o bem, mas sem tumulto, com ordem, e com prudência. Ora a Nação não é um partido; partido é aquele que d’ela separa-se. Não queremos com isto justificar a conduta dos Moderados. Os que por sua posição dirigem os Negócios públicos, ainda que bem intencionados, em nossa opinião, não levam a Nau do Estado ao Porto desejado: cumpre ser mais ativos, mais resolutos, e menos tímidos. Mas porque os Moderados tenham errado, tenham sido mesmo desleixados, deveria a Nação abandoná-los para lançar-se nos braços de seus detratores?¹²

Diante das rusgas internas que enfraqueciam a heteróclita ala moderada, Feijó ligava os destinos do Império à própria sobrevivência de seu grupo e, no número subsequente d’*O Justiceiro*, afirmava que “a Nação não abandonará jamais os Moderados, porque são verdadeiros Representantes dos seus desejos”.¹³ De fato, os *moderados* protagonizaram um conjunto de ações relativas à consolidação da estrutura jurídico-institucional do Estado nacional brasileiro, a exemplo da Guarda Nacional, implementada sob os auspícios do próprio Feijó quando Ministro da Justiça. Por outro lado, ao mesmo tempo em que sucumbiria o domínio dos *moderados* sobre a política imperial, as tensões do período regencial aumentariam ainda mais, sobretudo, a partir da Cabanagem (1835-1840) e da Farroupilha (1835-1845). Em 1835, o recém-eleito regente Feijó, reconhecendo as dificuldades no horizonte de seu governo que se iniciava, alertaria: “No caso de separação das províncias do norte, segurar as do sul e dispor os ânimos para aproveitarem esse momento para as reformas que as necessidades de então reclamarem.”¹⁴ O apelo à unidade entre as províncias do sul não estaria desprovido de lastro na realidade política, haja vista a centralidade de Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais na composição do grupo liberal *moderado* e na arquitetura política do Estado nacional durante os primeiros anos de sua Independência.¹⁵

Ao lado de Diogo Antônio Feijó, estariam outras personalidades de grande importância para a moderação, muitos deles padres, também do centro-sul do Império, compondo um

¹¹ *O Justiceiro*, nº 2, 13/11/1834.

¹² *Ibidem*, nº 2, 13/11/1834.

¹³ *Ibidem*, nº 3, 20/11/1834.

¹⁴ FEIJÓ, Diogo Antônio. Declaração de Feijó para aceitar a Regência. In: SILVA, J. M. Pereira da. *História do Brasil de 1831 a 1840*. Rio de Janeiro: Tipografia Carioca, 1878, doc. nº 10, anexo, p. 15.

¹⁵ OLIVEIRA, Carlos Eduardo França de. Op. cit., pp. 23-70.

importante núcleo reformista, regalista e liberal. Em Minas Gerais, a elite política provincial era “heterogênea quanto à sua origem social e quanto à sua formação. Magistrados, fazendeiros, comerciantes, padres, professores, sobretudo, eram os atores dessa elite.”¹⁶ Os sacerdotes mineiros tiveram um papel fundamental na dinâmica política em diferentes conjunturas desde os idos de 1820.¹⁷ Dentre as lideranças mais proeminentes, destacou-se José Custódio Dias, eleito para as Cortes de Lisboa, ativo no processo de Independência, alçado à Assembleia Constituinte de 1823.¹⁸ Custódio Dias possuía uma ampla rede de contatos e “por vezes insinuou o republicanismo”.¹⁹ Foi ferrenho opositor de d. Pedro I e, às vésperas da abdicação do imperador, na casa do referido padre, conhecida como Chácara da Floresta, “reuniram-se, no dia 16 de março, 23 deputados liberais e o Senador Vergueiro, a fim de redigir uma enérgica representação ao imperador.”²⁰ Algum tempo depois, a Chácara da Floresta seria palco de outra conspiração, desta vez envolvendo o líder Diogo Antônio Feijó no episódio do Golpe de Estado de 1832.

A decisão de empreender uma ruptura com relação à ordem vigente após o 7 de abril de 1831 teve a liderança de Feijó, assessorado, sobretudo, por Evaristo, Custódio, Alencar e José Bento, e com apoio da maioria da Câmara dos Deputados. Primeiramente, no dia 30 de julho, Feijó e os demais ministros se demitiram, em seguida, a Câmara dos Deputados declarou uma sessão permanente e destacou uma comissão que, apesar da demora, elaborou um parecer orientando a instalação de uma Constituinte. Contudo, houve interrupções na suposta sessão permanente e, à leitura do parecer, seguiu-se um discurso de Honório Hermeto Carneiro Leão,²¹ no qual buscava arrefecer os ânimos e apresentar à Regência Trina um pedido para que se conservasse. Carneiro Leão também ponderava que a reforma na Constituição deveria ser feita dentro dos trâmites já iniciados e não através da aclamação de um novo texto pela Câmara, a

¹⁶ SILVA, Wlamir. *Liberais e povo...* Op. cit., p. 106.

¹⁷ *Ibidem*, p. 122.

¹⁸ José Custódio Dias nasceu em 1767, no povoado de Nazaré, freguesia de Nossa Senhora do Pilar, São João del-Rei. Ordenou-se no Seminário de Mariana, chagando a ser vigário-geral do bispado sediado na mesma cidade. Eleito deputado durante as três primeiras legislaturas (1826-1829, 1830-1833, 1834-1837), tornou-se senador em 1835. Ver: SILVA, Wlamir. *Liberais e povo...* Op. cit., p. 110-111.

¹⁹ SILVA, Wlamir. *Liberais e povo...* Op. cit., p.

²⁰ Dentre os deputados ali reunidos, estariam outros sacerdotes de tendência liberal, a saber, Henrique de Resende, Martiniano de Alencar, Francisco de Paula Barros e Manoel Pacheco Pimentel. SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. Op. cit., p. 240.

²¹ Honório Hermeto Carneiro Leão (1801-1856), marquês de Paraná, natural de Jacuí, Minas Gerais. Formou-se em direito na Universidade de Coimbra. Desembargador da Relação da Corte, senador, presidente do Conselho de Ministros e ministro da Fazenda. Honório Hermeto foi também diplomata, conselheiro de Estado e deputado por Minas Gerais por três legislaturas, além de presidente das províncias de Pernambuco e do Rio de Janeiro. BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Op. cit. (Vol. III), p. 247.

Constituição de Pouso Alegre.²² Um novo parecer elaborado no dia 31 de julho, a Regência era convidada a ficar e nomear um novo ministério. Era o malogro do golpe de julho de 1832.²³

Dentre os principais envolvidos na manobra capitaneada por Feijó em 1832 estariam mais dois padres, cognominados “ultraliberais” por Paulo Pereira de Castro, a saber, o cearense José Martiniano de Alencar²⁴ e o mineiro José Bento Ferreira de Melo.²⁵ José Bento era um dos políticos mais influentes da província de Minas Gerais e, ao lado de Custódio Dias, compunha a liderança da frente política formada pelas “tropas da moderação”.²⁶ Eleito para a primeira Junta Governativa de Minas Gerais em 1821, “acusada de anárquica e republicana”,²⁷ José Bento foi também vereador por Campanha e membro do Conselho Geral de Província, espaço privilegiado de articulação política entre os círculos provinciais e da Corte.²⁸ Quando exerceu mandato de deputado, durante as duas primeiras legislaturas da Assembleia Geral, o sacerdote já possuía uma projeção nacional e sua amizade com Feijó materializava a importância do eixo Rio-Minas-São Paulo para os liberais *moderados* e para os anseios reformistas do clero regalista.²⁹ A imprensa foi um espaço privilegiado de atuação do padre José Bento, através dos periódicos *Pregoeiro Constitucional* (1830-1831) e *O Recompilador Mineiro* (1833-1836). Na primeira folha, além da oposição ao imperador d. Pedro I, evidenciar-se-ia a defesa de algumas

²² Na Constituição de Pouso Alegre, o Estado nacional brasileiro era “monárquico, hereditário, constitucional e representativo”. A Assembleia Geral seria composta pela Câmara dos Deputados e pelo Senado eletivo não vitalício. À Assembleia Provincial caberiam várias atribuições, dentre as quais, nomear os vice-presidentes e “criar e suprimir empregos da província”, sendo-lhes vedadas prerrogativas sobre os “interesses gerais da nação” e sobre “quaisquer ajustes de umas com outras províncias”. A nomeação dos presidentes de província e dos bispos ficaria a cargo do imperador, também responsável por “prover os empregos civis, políticos, e os eclesiásticos sob proposta triplíce dos prelados.” O poder Moderador e o Conselho de Estado seriam suprimidos, proibindo-se também a concessão de títulos nobiliárquicos. A regência passaria a ser una e nomeada pela Assembleia Geral. Ver: HOMEM DE MELO, F. I. M. O golpe de Estado de 30 de julho de 1832. In: *Ibidem. Escritos históricos e literários*. Eduardo e Henrique Laemmert, 1868, pp. 15-47.

²³ SOUSA, Octávio Tarquínio de. *Três golpes de Estado*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, pp. 82-106.

²⁴ José Martiniano de Alencar nasceu no Ceará em 1798. Ainda seminarista, participou ativamente da Revolução Pernambucana de 1817. Presbítero do hábito de São Pedro e deputado à Constituinte de 1823, Alencar foi deportado com os Andradas e, após voltar, foi eleito para a segunda legislatura. Em 1832 foi o primeiro senador eleito pela Regência Trina permanente. Era pai do escritor José de Alencar (1829-1877), autor de *A moreninha*, dentre outros clássicos. Ver: BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Op. cit. (Vol. V), pp. 73-74.

²⁵ José Bento Leite Ferreira de Melo nasceu em Campanha, em 1785. Após completar os primeiros estudos em sua terra natal, foi para São Paulo, onde estudou no convento do Carmo e ordenou-se em 1809. Em 1810, o então presbítero intercedeu pela elevação do povoado de Capela do Mandu à condição de freguesia do Senhor do Bom Jesus de Pouso Alegre que, em 1831, também sob a liderança do vigário José Bento, tornar-se-ia a vila de Pouso Alegre. O padre Bento seria um dos principais responsáveis pelo desenvolvimento urbanístico e econômico de pouso Alegre, exercendo ali suas atividades econômicas e políticas. Ver: SILVA, Wlamir. *Liberais e povo...* Op. cit., pp. 111-112; SOUZA, Françoise Jean de Oliveira, Op. cit., pp. 36-41.

²⁶ LENAHO, Alcir. *As tropas da moderação: o abastecimento da Corte na formação política do Brasil*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 1993, p. 25.

²⁷ SILVA, Wlamir. *Liberais e povo...* Op. cit., p. 112.

²⁸ OLIVEIRA, Carlos Eduardo França de. Op. cit., p. 229.

²⁹ SOUZA, Françoise Jean de Oliveira, Op. cit., p. 39.

das principais demandas da moderação, a exemplo da criação da Sociedade Defensora e da Guarda Nacional.³⁰

Especificamente sobre as questões envolvendo as relações Estado-Igreja, o papel do clero e os valores do catolicismo, o padre José Bento desenvolveria uma opinião deveras heterodoxa. Neste sentido, questionava o custo da representação brasileira na Sé romana: “Que interesse temos nós em conservarmos nos Estados do Pontífice um Enviado que nos leva 9:600\$ rs. (...) a perfídia dos Gabinetes Europeus tem custado muito caro aos Americanos em geral”.³¹ Para o sacerdote mineiro, os “pastores Eclesiásticos” deveriam auxiliar na “disseminação das luzes”, pois a própria “natureza de suas funções” impelia-os à “explicação dos direitos, e deveres sociais; por quanto a mesma Religião exige, que o homem seja bom cidadão; e como ele o será, senão conhecer os deveres, e direitos que resultam do seu estado social?”.³² Do púlpito ao confessionário, o sacerdócio estaria diretamente relacionado à difusão e à sedimentação do ideário liberal em uma sociedade caracterizada pela cultura oral e de incipiente letramento:

Convém pois que os ministros da Igreja desde os prelados até os párocos se aproveitem do poderoso ascendente, que ainda exercem sobre suas ovelhas, principalmente aquelas, que se acham mais apartadas da gente instruída, inspirando-lhes amor às novas Instituições mais pelo exemplo, do que por palavras. Quão depressa a civilização se dilataria por todas as classes, se os curas d’alma tomassem o trabalho de preparar os ânimos para recebê-la, já em suas práticas, já mesmo no confessionário, já por uma conduta decididamente liberal? e quanto se tornaria fácil tudo isto, se os bispos fossem mais circunspectos, e menos condescendentes em admitir às ordens; abuso igualmente prejudicial ao Estado, e à Religião? *Rem difficilem postulasti* [Demanda difícil], dir-nos-ão todos, e com razão; porque os bispos excetuando-se alguns, são os mais inimigos da perfeição social, e por isso bem pouco lhes importa ordenar, e empregar na direção das almas homens instruídos, e bem morigerados; uns fazem consistir suas virtudes em uma vida toda ascética; outros só cuidam de arrecadar as grossas, e pingues rendas do bispado, e de aumentar a pompa de seu tratamento tão incompatível com o espírito do Evangelho, entretanto, que gemem na miséria as órfãs, os presos, &c. Porém nossa voz se dirige principalmente aos párocos atuais, que não esperam o exemplo dos prelados para cumprirem os deveres que lhe impõem o seu cargo; a eles é que rogamos em nome da Sociedade, a quem devem servir como cidadãos, e empregados públicos, que não se esqueçam de empregar todos os meios a seu alcance para inspirar nos corações de seus fregueses o amor à liberdade, a obediência razoável, e todos os sentimentos do homem

³⁰ A Sociedade Defensora da Liberdade e da Independência Nacional foi criada em 1831, às vésperas da abdicação de d. Pedro I e as movimentações em torno de sua consolidação deram-se em São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais. A primeira notícia sobre a criação de uma Sociedade dos Defensores remonta a 29 de março na província de São Paulo. Em Pouso Alegre, o *Pregoeiro Constitucional* noticiou a criação de uma Sociedade dos Defensores da Liberdade e da Independência a 02 de abril. Para Alex Lombello Amaral, a decisão sobre a criação da Defensora teria partido do Rio de Janeiro, pelos idos de 13 de março, após a famigerada Noite das Garrafadas. Ver: AMARAL, Alex Lombello. O surgimento da Sociedade Defensora e da Guarda Nacional em Pouso Alegre (1831). *Anais da XXXII Semana de História da Universidade Federal de Juiz de Fora*. Juiz de Fora: 2017, pp. 500-510.

³¹ *Pregoeiro Constitucional*, nº 15, 27/10/1830.

³² *Ibidem*, nº 25, 01/12/1830.

livre; então veremos a civilização brilhar em toda a parte, e o jornalismo conseguir cabal vitória sobre os prejuízos.³³

Cumprir notar a crítica mordaz à figura dos bispos, sobretudo por sua aquiescência diante das ordens regulares, cujo comportamento seria deletério para a vida política e civil do Império. Em contraposição ao asceticismo e às preocupações materiais dos bispos e de seus protegidos, José Bento apelava aos párocos. Esses, na condição de agentes do Estado e parte integrante daquela sociedade, deveriam pregar: “mais que os mandamentos do catolicismo romano, a liberdade, a civilização e os limites da obediência.”³⁴ Assim, o clérigo ideal esboçado sob a pena do padre Bento estaria comprometido com o Estado nacional e não com a disciplina romana, tal qual deixava transparecer ironicamente no ano de 1831, em um artigo sobre a legitimidade da Regência e a imprudência de seus opositores *caramurus*: “Ótima coisa se nos apresenta um rei Constitucional, um ser neutro. Doce é esta ilusão, mas ela é tão real como padres celibatários, isto é, pais inábeis para ter filhos: são monstros filhos do delírio”.³⁵

Um dos idealizadores da Constituição de Pouso Alegre abordaria a polêmica questão do celibato clerical também em seu periódico *Recompilador Mineiro* no ano de 1834. Na ocasião, reproduzia do periódico *O Novo Farol Paulistano*³⁶ a proposta, assinada por José Manoel da Luz, dirigida ao Conselho Geral de Província de São Paulo,³⁷ para que este reivindicasse ao bispo, Manoel Joaquim Gonçalves de Andrade, a dispensa da lei do celibato clerical.³⁸ Segundo Oscar de Figueiredo Lustosa, o Conselho Geral de Província encaminhou uma *Representação* ao bispo Gonçalves de Andrade, “bastante afeiçoado aos padres reformistas”.³⁹ O documento

³³ *Pregoeiro Constitucional*, nº 25, 01/12/1830.

³⁴ *Ibidem*, nº 25, 01/12/1830.

³⁵ *Ibidem*, nº 15, 27/10/1830.

³⁶ *O Novo Farol Paulistano* circulou entre 1831 e 1834, na esteira do periodismo insuflado pelos estudantes de direito, que passaram a frequentar a pequena cidade de São Paulo. Seus redatores eram José Manoel da Fonseca (1803-1871) e Francisco Bernardino Ribeiro (1815-1837). O primeiro, nascido em São Paulo, bacharelou-se em leis na Universidade de Coimbra e foi deputado à Assembleia Provincial, à Assembleia Geral e senador do Império pela província de São Paulo. O segundo, nascido no Rio de Janeiro, bacharelou-se em Ciências Sociais e Jurídicas pela faculdade de São Paulo, onde chegou a lecionar direito criminal apesar da pouca idade. BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. *Op. cit.* (Vols. II e V), pp. 409-410, 23; SODRÉ, Nelson Werneck. *Op. cit.*, p. 176.

³⁷ O Conselho Geral de Província foi uma instituição prevista na Carta de 1824 e, em 1828, foi implementado tomando para si muitas das atribuições do Conselho da Presidência. O Conselho da Presidência foi criado quando da Assembleia Constituinte de 1823 e suas atribuições possuíam um alcance infraestrutural, fiscal e jurídico. Ver: OLIVEIRA, Carlos Eduardo França de. *Op. cit.*, pp. 71-85.

³⁸ De acordo com Carlos Eduardo França de Oliveira, José Manoel da Luz fora eleito para o primeiro Conselho Geral de Província de São Paulo, no ano de 1828, do qual o então bispo Gonçalves de Andrade seria presidente e Diogo Antônio Feijó, secretário. Manoel Joaquim Gonçalves de Andrade era natural da ilha da Madeira, estudou Cânones em Coimbra e foi o último bispo português à frente da diocese de São Paulo. Quando ocupava o cargo de vice-presidente da província de São Paulo, ocupou o posto de presidente de província por quase dois anos durante o primeiro reinado. Fazia parte da base de apoio de d. Pedro I e considerado um desafeto pelos *moderados*. OLIVEIRA, Carlos Eduardo França de. *Op. cit.*, pp. 30, 77-78

³⁹ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Reformismo da Igreja no Brasil Império...* *Op. cit.*, p. 17.

fazia parte de um conjunto amplo de ofensivas, do clero regalista e liberal, iniciadas na Câmara dos Deputados, em 1827, com a proposta de abolição do celibato de Ferreira França. O segundo momento da trama deu-se em 1831, com a proposta da Comissão Eclesiástica sobre o presbitério, a caixa eclesiástica e o matrimônio.⁴⁰ Destarte, a *Representação* de 1834, que considerava o celibato “letra morta”, seria um terceiro momento da saga reformista, findada em 1835 com a proposta de uma Constituição Eclesiástica para a diocese de São Paulo.⁴¹

A *Representação* de 1834, bem como os demais projetos de reforma do clero regalista e liberal, foi engavetada, apesar de endossada por pareceres favoráveis do cabido diocesano de São Paulo, da Comissão Eclesiástica da Câmara dos Deputados e por um não menos expressivo número de sacerdotes de São Paulo instados pelo prelado Gonçalves de Andrade a emitir suas opiniões.⁴² A maior resistência sofrida pela peça do Conselho Geral ao bispo de São Paulo foi por parte de d. Romualdo Antônio de Seixas, que escreveu uma resposta aos argumentos da *Representação* a pedido do ministro da Justiça, Aureliano de Sousa Coutinho. Em suma, o arcebispo primaz argumentou que o celibato “ainda não foi ab-rogado em País, algum, sem que com ele fosse proscrito todo o Culto Católico”.⁴³ O Estado nacional brasileiro teria um compromisso com o catolicismo romano na condição de religião oficial, aceitando “as Leis, a Disciplina e os Cânones recebidos”.⁴⁴ Outro pretexto dos regalistas desconstruído por Romualdo Seixas dizia respeito à relação entre supressão do celibato e povoamento do território, pois, “a população de Países Católicos não é menor que a dos Protestantes”.⁴⁵ Além

⁴⁰ Na ocasião, assinaram o documento, na condição de membros da Comissão Eclesiástica, Feijó, José Bento e Antônio Maria Moura. Ver: LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Reformismo da Igreja no Brasil Império...* Op. cit., pp. 19-25.

⁴¹ Seguindo o apontamento de Kátia Mattoso, é importante destacar que a retomada da discussão em 1834 foi um marco no arrefecimento das demandas do clero regalista e liberal, na medida em que: “Não se falou mais em abolir o celibato, mas em dispensar aqueles que fizessem a solicitação específica nesse sentido.” Ver: LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Reformismo da Igreja no Brasil Império...* Op. cit., pp. 14-18 e 26; MATTOSO, Kátia. Op. cit., p. 310.

⁴² Da Comissão Eclesiástica da Câmara dos Deputados, faziam parte dois padres, João de Santa Bárbara e José Bento. Em São Paulo, dentre os que emitiram pareceres sobre a questão, além de Diogo Antônio Feijó e Antônio Maria Moura, estariam os seguintes sacerdotes: Manoel Joaquim do Amaral Gurgel, Marcelino Ferreira Bueno, Idelfonso Xavier Ferreira, Fidélis Álvares Sigmaringa de Moraes, Joaquim Gomes Monteiro, Joaquim Pereira de Barros, João Paulo Xavier, Anacleto José Ribeiro Coutinho, Antônio de Pina Vasconcelos, Joaquim José Rodrigues, Francisco de Paula Oliveira, frei José de S. João Crisóstomo, Frei João do Rosário Soares. Apenas este último sacerdote emitiu parecer contrário à *Representação* do Conselho Geral de Província. Ver: LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Reformismo da Igreja no Brasil Império...* Op. Cit., pp.31-59.

⁴³ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Resposta de D. Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia, a um aviso do Excelentíssimo Ministro da Justiça, exigindo o seu parecer sobre a questão do celibato, suscitada em São Paulo. In: LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Reformismo da Igreja no Brasil Império...* Op. cit., p. 70.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 71.

⁴⁵ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Resposta de D. Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia, a um aviso do Excelentíssimo Ministro da Justiça, exigindo o seu parecer sobre a questão do celibato, suscitada em São Paulo. In: LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Reformismo da Igreja no Brasil Império...* Op. cit., p. 73.

do mais, o casamento não seria uma obrigação imposta, e muitos clérigos não se veriam impelidos a tal empresa haja vista os seus “encargos” e a falta dos “meios de subsistência”.⁴⁶

Distanciando-se de seus questionamentos à infalibilidade papal, ventilado em 1826 e em consonância com certo episcopalismo conciliarista,⁴⁷ D. Romualdo Seixas citaria a obra *Ensaio sobre a supremacia do Papa*, de autoria de José Ignacio Moreno (1767-1841).⁴⁸ Após citar a encíclica *Mirari Vos*, na qual o papa Gregório XVI rechaçava a sanha anticelibatária vinda das hostes liberais, o arcebispo alegava que: “o Bispo, que na sua Diocese dispensasse a Lei do Celibato, formaria uma nova Igreja, ou Seita peculiar, e se constituiria cismático, apóstata, e excomungado.”⁴⁹ O arcebispo primaz evocaria ainda Bossuet, ao mesmo tempo em que repudiava as “novidades religiosas” da Revolução Francesa, um tempo em que o “povo francês (...) fugia de ouvir missa dos Sacerdotes e Bispos que haviam prestado o juramento à famosa Constituição Civil do Clero.”⁵⁰ Ao fim da *Resposta*, uma perspectiva concebida em um sentido oposto àquele defendido pelo regalista José Bento, à época membro da Comissão Eclesiástica da Câmara dos Deputados, em seu periódico *O Pregoeiro Constitucional*:

Quando se vê o clero brasileiro reputado como a última classe do Estado, e apenas considerado como funcionário, ou empregado público, para exigir os seus serviços, e a sua submissão; mas como um ente estranho a este mundo, logo que se trata de ordenados, ou vantagens temporais: quando se compara a situação de um porteiro ou contínuo de qualquer Secretaria ou Tribunal Civil com a de um pároco, e que se nota o desfavor lançado sobre este último, já deixando de o contemplar no aumento de sua tristíssima cônica, e já pretendendo-se reduzir todos os dias esses poucos

⁴⁶ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Resposta de D. Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia, a um aviso do Excelentíssimo Ministro da Justiça, exigindo o seu parecer sobre a questão do celibato, suscitada em São Paulo. In: Op. cit., p. 73.

⁴⁷ SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Discursos parlamentares...* Bahia: Tipografia de J. P. Franco Lima, 1836, pp. 18-22.

⁴⁸ José Ignacio Moreno nasceu em Guayaquil e participou do processo de emancipação do Peru, ao lado de Bernardo de Monteagudo (1789-1825), braço direito do libertador San Martín (1778-1850). Influenciado por Montesquieu, Moreno defendeu, ao lado de Monteagudo, um projeto para que no Peru fosse erigida uma monarquia constitucional. Em 1831, sob a influência de Joseph de Maistre, o então arcebispo da Sé metropolitana de Lima escreveria sua obra *Ensaio sobre a supremacia do papa*, reimpressa em Buenos Aires e Paris. A referida obra foi composta para combater a perspectiva do clero liberal, que defendia a submissão da Igreja ao novo Estado nacional. Logo na primeira seção de sua obra, Ignacio Moreno afirmava que: “O primado do Papa (...) não depende dos novos descobrimentos da razão humana, mas sim das antigas e imutáveis doutrinas da palavra divina.” Ver: GODOY, Scarlett O’Phelean. El proceso de Independencia en el Perú. In: FRASQUET, Ivana & SLEMIAN, Andrea. *De las independencias iberoamericanas a los estados nacionales (1810-1850): 200 años de historia*. Madrid: Iberoamericana, 2009, pp. 123-124; MORENO, José Ignacio. *Ensaio sobre a supremacia do papa*, especialmente a respeito da instituição dos bispos. Porto: Tipografia Comercial Portuense, 1843, p. 24; RIVERA, Victor Samuel. José Ignacio Moreno. Un teólogo peruano. Entre Montesquieu y Joseph de Maistre. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 15, nº 29. Primer semestre de 2013, pp. 223–241; SEIXAS, Romualdo Antônio de. Resposta de D. Romualdo Antônio de Seixas... In: LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Reformismo da Igreja no Brasil Império...* Op. cit., p. 75;

⁴⁹ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Resposta de D. Romualdo Antônio de Seixas... In: LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Reformismo da Igreja no Brasil Império...* Op. cit., p. 76.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 79.

emolumentos, restos da antiga piedade dos povos, e consagrados por um costume imemorial: quando enfim se vê[em] extintos os Cabidos, que serviam de estímulo a muitos, para abraçarem o estado eclesiástico, contando com a esperança de uma vida mais tranquila na posse destes tais quais Benefícios, onde os Bispos encontravam ordinariamente Ministros hábeis para os coadjuvarem nos Cargos de Provisor, Vigário Geral, &c.: quem haverá com alguma aptidão e merecimento, que queira sujeitar-se aos incômodos e sacrifícios do ministério eclesiástico? é bem natural, que falem Aspirantes ou que compareçam os menos próprios, e dignos de tão alto destino. *Ora o casamento não pode seguramente remediar, e antes deve aumentar estes males [grifos nossos].*⁵¹

Ao contrário da opinião do padre Bento, para d. Romualdo a situação dos padres perante a sociedade seria de precariedade exatamente porque eram eles concebidos sob o estigma de funcionários públicos da mais baixa consideração e remuneração. No mesmo ano de 1834, o debate envolvendo a questão continuaria na Câmara dos Deputados, com um parecer da Comissão Eclesiástica que refutava a necessidade da lei do celibato. José Bento e os demais membros da Comissão consideravam “tirânica” a referida lei, afirmavam que o clero brasileiro “não é miserável”, além de provocar o arcebispo primaz alegando que: “Doloroso é à comissão ver o primeiro bispo do Brasil, privado dos direitos de metropolitano, de que só o nome conserva como injúria à sua hierarquia e prejuízo dos fiéis que rege, limitando os mesmos direitos do episcopado”.⁵² A resposta de Romualdo viria poucos meses depois, firmando o posicionamento de defesa da lei e refutando críticas fundamentadas na “arma já mui safada das *falsas Decretais e Ultramontanismo*, com que muitos se julgam dispensados de provar o que dizem.”⁵³

As rugas entre os representantes do clero reformista e os ciosos defensores das prerrogativas romanas envolveram círculos políticos, eclesiásticos e intelectuais no centro e nas províncias do Império, a exemplo das contendas entre o padre Antônio José Ribeiro Bhering e o bispo de Mariana, d. Frei José da Santíssima Trindade (1820-1835). Ribeiro Bhering nasceu em 1803, em Ouro Preto, estudou no Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte, em Mariana,

⁵¹ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Resposta de D. Romualdo Antônio de Seixas... In: LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Reformismo da Igreja no Brasil Império...* Op. cit., pp. 80-81.

⁵² Parecer da Comissão Eclesiástica da Câmara dos Deputados acerca da representação do Conselho Geral de São Paulo sobre a dispensa do celibato e os poderes episcopais nessa matéria. In: LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Reformismo da Igreja no Brasil Império...* Op. cit., pp. 61-62 e 65.

⁵³ As decretais eram formas de ordenanças papais de alcance geral. Em meados do século IX, diante da ofensiva aristocrática pela hegemonia do poder sobre a Igreja franca, os representantes do poder romano compilaram uma série de documentos, atribuídos a papas dos primeiros séculos, com o intuito de legitimar os poderes do pontífice romano perante os intentos dos poderes temporais. Pela questionável legitimidade dos documentos apresentados, fenômeno comum durante o medievo, ao referido fenômeno deu-se o nome de *falsas decretais*, sendo tais documentos de relativa importância para a legitimação da plenitude do poder papal em diferentes momentos da história da Igreja. Ver: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Org.). *Dicionário de história religiosa de Portugal* (Vol.II). Op. cit., pp. 75-76; SEIXAS, Romualdo Antônio de Seixas. Reflexões de Dom Romualdo Antônio de Seixas, Arcebispo da Bahia... In: LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Reformismo da Igreja no Brasil Império...* Op. cit., p. 93.

concluindo seus estudos em 1826, quando foi ordenado pelo próprio frei José e passou a lecionar no mesmo seminário.⁵⁴ D. Frei José nasceu em 1762, no Porto, onde cursou as primeiras letras no Seminário episcopal e, aos dezesseis anos, foi para Salvador estudar no Convento de Santo Antônio, consolidando na Bahia sua carreira política e eclesiástica. Preterido à Sé de Salvador, Santíssima Trindade foi indicado à Sé marianense por d. João VI e sua sagração ocorreu em 1820.⁵⁵ A relação entre o padre mineiro e o prelado português não seria pacífica, e Ribeiro Bhering seria destituído de sua função em 1829 por ordem de Santíssima Trindade. Assim, desavenças incontornáveis, publicizadas na imprensa e esgrimidas no Seminário de Mariana, demarcavam as disputas entre regalistas e romanizados.⁵⁶

Diante das perseguições políticas, pouco tempo após sua demissão, o padre Bhering passaria a publicar *O Novo Argos*, periódico que apresentava, dentre seus objetivos, “transmitir aquelas doutrinas, que forem mais conducentes com a civilização do povo, sem comprometer o decoro devido à Religião do Império”.⁵⁷ Já nos primeiros números de seu *Novo Argos*, Ribeiro Bhering defendia uma “educação Religiosa expurgada de fanatismo” e, para sustentar seu posicionamento, apropriava-se do oratoriano Portalis (1746-1807), redator do Código Civil napoleônico: “as Leis civis, segundo diz, o Cidadão Francês Portalis, suspendem sim o braço, mas não tem império sobre a Consciência, a Religião porém comanda o coração adoça os costumes, e os casa com todas as instituições sociais.”⁵⁸ O padre mineiro fazia referência ao mesmo autor utilizado por d. Romualdo Seixas para se contrapor aos supostos abusos do “filosofismo” e aos ataques desferidos contra a lei do celibato.⁵⁹ Outro nome utilizado por ambos os clérigos brasileiros foi o de Doufour De Pradt, que aparecia na epígrafe d’*O Novo Argos* e na defesa que o arcebispo primaz fazia da rigidez disciplinar católica.⁶⁰ Desse modo,

⁵⁴ ALMEIDA, Gabriela Berthou de. Op. cit., p. 4.

⁵⁵ TRINDADE, José da Santíssima, Dom Frei. *Visitas Pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade (1821-1825)*. Estudo introdutório Ronald Polito de Oliveira. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1998, pp. 21 e segs.

⁵⁶ ALMEIDA, Gabriela Berthou de. Op. cit., pp. 4-5; HORÁCIO, Heiberle Hirsberg. Op. cit., pp. 64-66; TRINDADE, José da Santíssima, Dom Frei. *Visitas Pastorais...* Op. cit., p. 33; SILVA, Wlamir. *Liberais e povo...* Op. cit., p. 168.

⁵⁷ *O Novo Argos*, nº 01, 10/11/1829.

⁵⁸ *Ibidem*, nº 05, 10/12/1829.

⁵⁹ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Pastoral I: Saudando seus diocesanos. In: *Coleção das obras...* (Tomo I). Op. Cit., p. 31; SEIXAS, Romualdo Antônio de. Resposta de D. Romualdo Antônio de Seixas... In: LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Reformismo da Igreja no Brasil Império...* Op. Cit., p. 78-79.

⁶⁰ A referida epígrafe continha o seguinte conteúdo atribuído a de Pradt: “O gênero humano está em marcha e nada o fará retroceder” (tradução nossa). Dominique-Georges-Frédéric de Riom de Prolhiac Dufour De Pradt (1759-1837) nasceu em Allanches, fez seus primeiros estudos no Seminário de Saint Flour e construiu uma proeminente carreira política e eclesiástica, sendo eleito por Rouen, onde era vigário, para os Estados Gerais de 1789. Na Assembleia Constituinte, aliou-se aos porta-vozes da Corte, contrários aos ideais revolucionários e à Constituição Civil do Clero, tendo aderido posteriormente aos ideais do liberalismo. De Pradt publicou análises sobre o contexto das Independências ibero-americanas, especificamente sobre as questões envolvendo a Corte luso-brasileira, no

evidenciavam-se as múltiplas apropriações de referências intelectuais europeias, algo comum em uma esfera pública marcada pelo ecletismo político e filosófico.

Ao continuar sua análise sobre o papel da religião diante das demandas políticas, no contexto da sociedade brasileira, o padre Bhering afirmava, em tom bem próximo ao que José Bento ventilava em seu *Pregoeiro Constitucional*, que Só a Religião pode preparar os ânimos para a exata observância das Leis Civis, “(...) só uma educação Religiosa despida de fanatismo persuade aos Povos à observância das Leis”.⁶¹ O caráter de pedagogia política e civil da religião tornava-se, portanto, o ponto central do argumento: “Promova-se entre os Brasileiros a Religião, e a Constituição será observada literalmente.”⁶² Para dar lastro à opinião apresentada, evocava-se o nome de um dos precursores da corrente internacionalista pan-europeia: “O Abade de S. Pierre reconhece tanto a utilidade da instrução Religiosa a morigeração dos Povos, que diz: Se a Religião não tivesse estabelecido os púlpitos, a Política os devia instituir”.⁶³ O autor do *Contrato Social* também surgiria a partir do apelo a uma “religião civil” em seu clássico: “o mesmo Rousseau confessa o proveito, que resulta a Política dos discursos Religiosos, ordenados para a ilustração do Povo”.⁶⁴ Ao final, uma perspectiva de cidadania sob o signo de uma pedagogia político-religiosa: “firmadas estas duas colunas Religião, e Educação, consolida-se a terceira a Legislação, mas existindo esta última por mais forte, que seja, falecendo as duas primeiras cai por terra todo o Edifício Social.”⁶⁵

As escaramuças empreendidas pelo *Novo Argos* deram-se em grande parte contra *O Telégrafo*, “infame dos infames periódicos”⁶⁶ e “aborto da Província”,⁶⁷ nas palavras de seu antagonista. *O Telégrafo* teria feito campanha pela demissão de Bhering do Seminário de

que foi contestado por Hipólito da Costa no *Correio Braziliense*. Segundo Marco Morel, De Pradt teve ampla recepção positiva no Brasil durante o processo de Independência e “foi um dos principais (senão o principal) precursores da Independência brasileira no campo das ideias”. Ver: AGUIRRE ELORRIAGA, Manuel. *El abate de Pradt en la emancipación hispanoamericana (1800-1830)*. Buenos Aires: Editorial Huarpes S. A., 1946, pp. 1 e segs. Disponível em: <https://archive.org/details/elabatedepradten00agui> Acesso em 03/01/2018; MOREL, Marco. O caminho incerto das Luzes francesas: o abade De Pradt e a Independência brasileira. *Almanack*, v.13, pp.112-129, 2016.

⁶¹ *O Novo Argos*, nº 05, 10/12/1829.

⁶² *Ibidem*, nº 05, 10/12/1829.

⁶³ Charles Irénée Castel de Saint-Pierre (1658-1743) nasceu no seio de uma família da pequena nobreza normanda. Órfão aos seis anos de idade e inapto à carreira militar, dedicou-se à carreira eclesiástica e diplomática, participando das negociações que envolveram o tratado de Utrecht (1712). Saint-Pierre foi grande entusiasta do pacifismo entre os Estados europeus, pacifismo esse baseado na manutenção do status quo político, territorial e religioso, através de uma espécie de “Santa Aliança” entre os respectivos soberanos. Tal visão foi defendida na obra *Projeto para tornar perpetua a paz na Europa*. Ver: SEITENFUS, Ricardo. O Abade de Saint-Pierre e os fundamentos das instituições internacionais. In: SAINT-PIERRE, Abbé de. *Projeto para tornar perpetua a paz na Europa*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003, pp. 23-35.

⁶⁴ *O Novo Argos*, nº 05, 10/12/1829.

⁶⁵ *Ibidem*, nº 05, 10/12/1829.

⁶⁶ *Ibidem*, nº 7, 26/12/1829.

⁶⁷ *Ibidem*, nº 8, 31/12/1829.

Mariana, e entre seus colaboradores estava um professor daquela instituição.⁶⁸ Lembrando a “indiferença” quanto ao “templo Augusto” de Ouro Preto, “abandonado inteiramente”, o padre Bhering insinuava as prioridades dos responsáveis pelas celebrações religiosas: “tanta religião no Telégrafo, e o templo vazio!”⁶⁹ Sobre o Seminário de Mariana, citava uma correspondência, recebida de certo “Amante dos Jovens Brasileiros”, na qual o autor descrevia “algumas arbitrariedades, e mesmo desleixo do Reitor do Seminário de Mariana”, além da “impolidez com que este Padre repreende os Seminaristas (...) chamando-os publicamente brejeiros, mal criados e sem vergonha”.⁷⁰ O bispo frei José da Santíssima Trindade, maior desafeto de Bhering, também seria alvejado pelo *Novo Argos*. Na ocasião da morte de Líbero Badaró, o periódico liberal espantava-se diante da atitude do “Prelado de Mariana”, o qual “sucumbiu debaixo da pérfida mão do assassino” e “despido da mansidão e da caridade Evangélica” negou “a licença para se sufragar os manes de Badaró!”⁷¹

Com relação a d. Pedro I, a postura de Bhering em seu *Novo Argos* foi quase sempre de defesa do imperador. Exemplo desta postura ocorreu em 1830 quando, ao noticiar uma “desastrosa queda de S. M. I.”, exaltava-se o monarca que seria “nosso Defensor Perpétuo” e “Digno Fiador da Nossa Ventura”.⁷² Contudo, em 1831, dias após a abdicação, o padre Bhering apontaria o erro no qual incorrera d. Pedro I: “O ex-Imperador do Brasil quis declarar-se absoluto: e cessou de Imperar.”⁷³ Além de repudiar as volições absolutistas de d. Pedro I e seus asseclas, afirmava-se que “baqueou a Tirania, e em nome do Sr. D. Pedro II Impera hoje no Brasil uma Regência Provisória nomeada pela Câmaras Legislativas!”⁷⁴ Neste mesmo número, Bhering ainda se defendia das acusações de republicanismo, desferidas pelo bispo de Mariana e publicadas no *Diário Fluminense*,⁷⁵ o “pérfido Diário Fluminense do ingrato sr. *Cônego Januário*”.⁷⁶

Segundo frei José, analisando a ocasião da fatídica visita de d. Pedro I a Minas Gerais, os “fabricadores de Babel” pretendiam “suplantar a Religião, e a Constituição, que Vossa Majestade Imperial nos deu, e nós juramos, para substituir-lhe o republicanismo, ou a

⁶⁸ SILVA, Wlamir. *Liberais e povo...* Op. cit., p. 168.

⁶⁹ *O Novo Argos*, nº 23, 17/04/1830.

⁷⁰ *Ibidem*, nº 38, 29/07/1830.

⁷¹ *Ibidem*, nº 68, 01/03/1831.

⁷² *Ibidem os*, nº 09, 08/01/1830.

⁷³ *Ibidem*, nº 74, 15/04/1831.

⁷⁴ *Ibidem*, nº 74, 15/04/1831.

⁷⁵ Segundo Werneck Sodré, na Corte, o *Diário Fluminense* estava à frente de uma imprensa “áulica” e depois “absolutista”. Ver: SODRÉ, Nelson Werneck. Op. Cit., pp. 110-111.

⁷⁶ *O Novo Argos*, nº 74, 15/04/1831.

federação”.⁷⁷ Diante da acusação, Bhering exigia que o bispo mostrasse “com documentos que em Minas Gerais existe um Partido Republicano, que tenta destruir a Religião, e a Constituição, e se o não fizer deve sofrer a pena da Lei, para não ser caluniador.”⁷⁸ Além de negar seu republicanismo, ao longo das publicações no *Novo Argos*, o padre Bhering defendeu as reformas encampadas pelos *moderados*, baseando-se na manutenção de uma monarquia constitucional com a ampliação das autonomias provinciais. Para tanto, negava também a ideia, ventilada pelos *caramurus*, de que a federação implicaria a independência das províncias, pois, na verdade, haveria “diversas Províncias separadas, sobre cada uma das quais continua o Poder Central a exercer uma grande autoridade, como é a federação dos Estados Unidos da América do Norte.”⁷⁹

Bhering parecia ser adepto da “monarquia federativa”, descrita no “projeto de Reformas tal qual foi aprovado pela Câmara dos Deputados”, cuja estrutura seria resumida da seguinte forma: “O mesmo Trono, a mesma Assembleia Geral continuaria a dirigir os nossos destinos com a única restrição de serem da exclusiva competência das Assembleias Provinciais os objetos peculiares, em que ainda hoje superintende a Assembleia Geral.”⁸⁰ Assim, ficava evidente a defesa das autonomias provinciais, sem a exclusão das prerrogativas do governo central. Bhering simpatizava com um arranjo institucional cujo principal ponto de inflexão era o Ato Adicional de 1834, reforma da qual um dos principais resultados seria a criação das Assembleias Provinciais. Para Miriam Dolhnikoff, o pacto firmado sob os auspícios do Ato de 1834 teria caracterizado a dinâmica político-administrativa durante todo o período imperial, a despeito das interpretações empreendidas, sobretudo em âmbito jurídico, em virtude do Regresso conservador.⁸¹

Como atividade relacionada a essa intensa produção na imprensa, o padre Antônio José Ribeiro Bhering possuía um gabinete de leituras em sua casa, onde desenvolveu um círculo de sociabilidades intelectuais, com vistas à propagação do ideário liberal, tão caro aos *moderados*.⁸² O referido sacerdote fazia parte de um clero historicamente integrado às demandas seculares da vida econômica, civil e política brasileira, sobretudo em Minas Gerais,

⁷⁷ Diário Fluminense, nº 56, 11/03/1831.

⁷⁸ *O Novo Argos*, nº 74, 15/04/1831.

⁷⁹ *Ibidem*, nº 157, 17/11/1832.

⁸⁰ *O Novo Argos*, nº 157, 17/11/1832.

⁸¹ DOLHNIKOFF, Miriam. *O pacto imperial: origens do federalismo no Brasil*. São Paulo: Globo, 2005, pp. 11-22 e 81-154.

⁸² SILVA, Wlamir. *Liberais e povo...* Op. cit., p. 137.

onde as ordens regulares possuíam um histórico de proibição e resistência à sua presença.⁸³ Durante as primeiras décadas em que transcorreram o processo de Independência e a consolidação do Estado nacional, o clero regalista e liberal liderado por Diogo Antônio Feijó tinha nessa relação simbiótica com a vida leiga uma de suas características principais. Durante suas viagens pelo Brasil, Auguste de Saint-Hillaire (1779-1853) não deixou de notar a peculiar integração do clero brasileiro ao cotidiano daquela sociedade. Quando passou por Mariana, durante os anos finais do período colonial, o naturalista francês descreveu o hábito de muitos padres se entregarem ao “comércio, e mesmo, terem loja aberta; alguns são advogados; e conheci um cura, muito digno, aliás, que, todos os domingos, depois da missa, ia caçar veados com os amigos.”⁸⁴

Herdeiros de uma dinâmica eclesiástica deveras mundana, em torno de uma modificação na estrutura da Igreja brasileira e na própria disciplina à qual seria submetido o clero, estariam os padres *moderados* de São Paulo e Minas Gerais. Esses sacerdotes exerceram sua influência em variados espaços para levar a cabo sua agenda de reformas e só o fizeram, em certo sentido, porque conseguiram legitimar-se na condição de parte do século, por vezes apartados da Eclésia, perante a população e os poderes instituídos. Se a chegada de Feijó ao posto máximo do Executivo representava o auge do projeto de poder do clero regalista articulado no interior do grupo *moderado*, a ação de homens como Antônio Maria Moura, José Bento, Custódio Dias e Ribeiro Bhering foi intensa nas instâncias municipais e provinciais, bem como na efervescente esfera pública ainda marcada pela oralidade. Nessa conjuntura, deu-se a formação de uma imprensa comprometida com a causa dos *moderados*, na qual a participação dos sacerdotes foi intensa e que tinha na *Aurora Fluminense*, de Evaristo da Veiga, o seu principal epicentro⁸⁵

4.2 A *Aurora Fluminense* e o reformismo regalista liberal

Em fins de 1827, no momento em que a polêmica sobre o celibato e as ordens religiosas já tomava conta dos debates na Primeira Legislatura (1826-1829), na sequência da proposta de criação de uma “Igreja Brasileira”,⁸⁶ começou a ser publicado na capital do Império o periódico *A Aurora Fluminense: Jornal Político e Literário*. Até 1835, o responsável pela principal folha

⁸³ SAINT-HILLAIRE, Auguste de. *Viagem pelas Províncias de Rio de Janeiro e Minas Gerais* (Tomo I). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938, p. 154.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 164.

⁸⁵ SILVA, Wlamir. *Liberais e povo...* Op. cit., p. 133.

⁸⁶ BRASIL. Congresso. Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. *O Clero no parlamento brasileiro* (Vol. II). Brasília; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 5 v. 1978 – 1980, pp. 39-40.

dos *moderados* foi Evaristo Ferreira da Veiga, nascido no Rio de Janeiro em 1799.⁸⁷ Seu pai, Francisco Luís Saturnino da Veiga, viera de Portugal e abriu uma livraria após se afastar das atividades de professor primário. Evaristo teve aulas com o pai, frequentou o Seminário de São José, no Rio de Janeiro e, em 1823, fundou a própria livraria em sociedade com o irmão, João Pedro da Veiga. Sem formação superior, o redator da *Aurora* acumulou significativo repertório de conhecimentos em sua livraria, espaço privilegiado das sociabilidades intelectuais de verve liberal.⁸⁸ Evaristo da Veiga foi um dos fundadores da Sociedade Defensora da Liberdade e da Independência Nacional, além de eleito deputado à Assembleia Geral, de 1830 até sua morte em 1837, pela província de Minas Gerais, onde nunca esteve.⁸⁹ Em março de 1831, na sequência da Noite das Garrafadas, foi responsável por redigir uma *Representação* a d. Pedro I, “persuadido de que não são os adutores, que salvam os Impérios, sim aqueles que tem bastante força d’alma para dizerem aos Príncipes a verdade, ainda que esta os não lisonjeie.”⁹⁰

Além de uma das principais lideranças do grupo *moderado*, Evaristo da Veiga seria, durante praticamente toda a vida, amigo de Diogo Antônio Feijó, com o qual romperia a amizade dias antes de falecer.⁹¹ Assim, na *Aurora Fluminense*, houve um espaço significativo para a defesa das demandas reformistas que compunham a agenda do clero regalista e liberal. Logo no início das publicações, o tema do celibato clerical seria alvo de análises por parte de um correspondente cognominado “*O Experimentado, amigo dos Rifões*”, cujo conselho era “que de modo nenhum, tocassem no sagrado do celibato Clerical, pois se não lavam da nódoa de – Hereges – Maçons – Libertinos – Pirilampos do Inferno &c., se acaso pretendem mostrar,

⁸⁷ Segundo Werneck Sodré, o periódico *Aurora Fluminense* começou a circular por iniciativa de José Apolinário de Moraes, Francisco Valderato e José Francisco Sigaud, aos quais se juntou o personagem que viria a ser o único responsável pela publicação até 1835, Evaristo da Veiga. Ver: SODRÉ, Nelson Werneck. Op. Cit., pp. 106-108.

⁸⁸ BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Op. cit. (Vol. II), pp. 311-313; SOUZA, Octávio Tarquínio de. *História dos fundadores do Império do Brasil* (Vol. V): Bernardo Pereira de Vasconcelos e Evaristo da Veiga. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972.

⁸⁹ Entre 1824 e 1855, vigorou o voto proporcional, ou provincial. Os votantes escolheriam os eleitores que, por sua vez, votariam em um número de deputados equivalente aos assentos referentes à província na Câmara dos Deputados. Assim, havia espaço para a construção de bancadas com nomes que não passariam por um escrutínio a nível distrital e por isso precisavam se articular em diferentes partes do território. O voto distrital só passou a vigorar a partir de 1855, com a chamada Lei dos Círculos, sendo revogado em 1875. Ver: DOLHNIKOFF, Miriam. Op. cit., p. 225.

⁹⁰ A *Representação* resultou de uma reunião da Chácara da Floresta, residência do padre José Custódio Dias e uma espécie de “bunker” dos *moderados*. Dentre as personalidades que assinaram a representação, estavam, além do proprietário, os padres José Martiniano de Alencar e Venâncio Henriques de Resende. Ver: VEIGA, Evaristo da. *Representação dirigida ao Senhor D. Pedro I, Imperador do Brasil, por vinte três Deputados e um Senador, exigindo uma reparação da afronta, que a nacionalidade tinha sofrido nos dias 13 e 14 de Março de 1831*. In: ABREU E LIMA, J. I. *Compêndio de História do Brasil* (Tomo II). Rio de Janeiro: Eduardo e Henrique Laemmert, 1843, p. 158.

⁹¹ Segundo Paulo Pereira de Castro, Evaristo e Feijó mantinham uma “diferença irresolúvel” com relação à “autodeterminação das províncias (...) que para este era o direito inalienável do qual decorria a própria unidade do Império e para aquele era uma simples delegação da soberania nacional.” Ver: CASTRO, Paulo Pereira de. Op. Cit., pp. 50-52.

que um ponto de disciplina Eclesiástica pode ser alterado.”⁹² Em outra ocasião, “*Um Jovem Brasileiro*” deixava suas reflexões sobre um “folheto intitulado *Celibato &c*”, concluindo “que o R^{mo} S^{nr} L. G. nenhuma razão tem, e que o Clero deve ser casado.”⁹³ A julgar pelo título do documento, pelas iniciais do nome referido e pela defesa do “Digníssimo Deputado o Sr. Feijó”, a referência dizia respeito aos escritos de Luís Gonçalves dos Santos, o padre Perereca. Alguns números depois, uma referência irônica à contenda travada entre Feijó e padre Perereca sobre o celibato clerical:

Ouvimos a um bom eclesiástico afirmar que o Sr. Deputado Feijó já está condenado ao Inferno por haver proposto a abolição da Lei do Celibato; espantados de uma asserção tão intolerante, perguntamos se este reverendo seria o Sr. Padre Luiz Gonçalves dos Santos, que não temos a honra de conhecer. Soubemos então que não era esse venerável canonista, mas sim um Vigário da roça, honrado Pai de famílias, que não gosta das coisas com escândalos.⁹⁴

O ataque à obrigatoriedade do celibato clerical passava sempre pelo nome do padre regente e pelas acusações fundamentadas em sua heterodoxia: “O Sr. Padre Feijó é acusado de heresia, e Luteranismo, porque propôs o Casamento dos Padres: estará o Luteranismo, e heresia nas cerimônias eclesiásticas, ou no Sacramento do Matrimônio? Nunca supusemos os Srs. Reverendos tão inimigos das fórmulas”.⁹⁵ Nesse sentido, era recomendada a leitura do polêmico panfleto escrito por Feijó, *Demonstração da necessidade de abolição do celibato clerical*, “com argumentos derivados da razão, como com a autoridade dos Padres, escritores Eclesiásticos, e Concílios”.⁹⁶ O periódico de Evaristo da Veiga destacava ainda a chegada da polêmica sobre o celibato à imprensa britânica, através do *Globe and Traveller*,⁹⁷ cuja análise sumária traria um panorama das divergências entre Brasil e Roma no tocante às questões da disciplina eclesiástica:

Na Câmara dos Deputados do Brasil faz-se uma proposição muito notável; mandou-se-a imprimir; e algum tempo depois devia ser tomada em consideração. Tem por fim obter

⁹² *A Aurora Fluminense*, nº 6, 07/01/1828.

⁹³ *Ibidem*, nº 14, 04/02/1828.

⁹⁴ *Ibidem*, nº 51, 04/06/1828.

⁹⁵ *Ibidem*, nº 93, 19/09/1828.

⁹⁶ *Ibidem*, nº 94, 22/07/1828.

⁹⁷ O *Globe and Traveller* resultou de uma fusão entre o periódico *Globe*, fundado em 1803, e o *Traveller*, folha de propriedade do militar, político e economista Robert Torrens (1760-1864), na qual publicou J. S. Mill (1806-1873) pela primeira vez no ano de 1822. Torrens adquiriu o *Globe* e fundou, em 1823, o *Globe and Traveller*, que teve em sua edição Walter Coulson (1795-1860), ex-secretário de Jeremy Bentham (1748-1832). Ao longo de sua história, o *Globe* passou do radicalismo à moderação *whig*, chegando a estar sob a influência dos *tories* na década de 1860. Ver: DEERING, Dorothy. The London "Globe" of the 1840s and 1850s. *Victorian Periodicals Newsletter*, nº. 11, [Vol. 4, No. 1] (Feb., 1971), pp. 28–29.

do Papa a abolição, do canon, que impõe o celibato ao Clero católico, ou no caso de ser isto recusado, de isentar a sanção civil de toda a censura eclesiástica, que se pudesse dirigir contra a violação desta regra. Se a Corte de Roma acede a esta proposição, cuja impressão só foi combatida pelo Arcebispo da Bahia, será isto o começo de uma reforma no Brasil.⁹⁸

A agenda encampada por Feijó e pelos *moderados* ganhou a simpatia dos liberais ingleses, de inspiração utilitária, os quais não deixariam de abordar a oposição de Romualdo Seixas ao reformismo regalista e liberal. Assim, a dinâmica de uma esfera pública transnacional possibilitou que as discussões sobre a obrigatoriedade do celibato no Brasil alcançassem o mundo euroamericano. Na Europa, o próprio *Globe and Traveller* daria destaque às tensões entre Roma e os novos Estados nacionais recém-emancipados do Novo Mundo:

Eis o primeiro sintoma, que ainda não havíamos observado, de uma tendência da parte dos Novos-Estados da América, a se separar da Corte de Roma, ou a fazerem uma mudança importante na disciplina eclesiástica. Não deixa de ser provável que, se a Igreja de Roma vê a opinião do Novo Mundo, decididamente contraria a sua disciplina, ceda como tem feito muitas vezes, antes de que correr o risco de ver estas Regiões Americanas renunciarem inteiramente à sua autoridade espiritual.⁹⁹

Com efeito, as divergências com relação à influência política, jurídica e eclesiástica de Roma alcançaram, com diferentes intensidades, as porções norte e sul do extenso território americano. Nos Estados Unidos da América, a obra de Feijó, *Demonstração da necessidade de abolição do celibato clerical*, seria traduzida por um pastor da Filadélfia, Daniel P. Kidder.¹⁰⁰ Na Bolívia, o órgão oficial do governo, *El Condor de Bolívia*, traduziria o voto que Feijó proferiu sobre o tema em 1828, mas tratou do assunto em outros momentos.¹⁰¹ Ainda em 1826, apelando às tradições dos primórdios do cristianismo, aos canonistas e às jurisprudências conciliares, o periódico bolivariano concluía quanto aos eclesiásticos: “morando nas Cidades, comendo e gozando dos prazeres da sociedade, cremos ser absolutamente impossível que em sua maior parte sejam castos”.¹⁰² Na esteira dos decretos de Simón Bolívar, assinados em dezembro de 1825 e dispendo sobre o confisco dos bens do clero regular para destiná-los ao financiamento da instrução pública,¹⁰³ *El Condor de Bolivia* propunha que se convertessem as

⁹⁸ *A Aurora Fluminense*, nº 94, 28/03/1828.

⁹⁹ *Ibidem*, nº 94, 28/03/1828.

¹⁰⁰ KIDDER, Daniel P. Op. cit., p. 267.

¹⁰¹ *El Condor de Bolivia*, nº 120, 20/03/1828.

¹⁰² *Ibidem*, nº 47, 26/10/1826.

¹⁰³ Os decretos de Bolívar foram promulgados enquanto o libertador percorria os territórios do sul do Peru e do Alto Peru, onde seria estabelecida a República da Bolívia. Assim, os decretos dispendo sobre os bens da Igreja e do clero regular tiveram efeitos nos dois territórios. Ver: MAZILÃO FILHO, Ageu Quintino. *A política pública*

beatas em enfermeiras: “o governo deveria reunir em Santa Rosa as beatas de Santa Catarina, para que todas, por meio de um regulamento sensível, se ocupassem, em assistir aos enfermos do hospital.”¹⁰⁴

No Brasil, contra as investidas dos setores mais afeitos à hegemonia disciplinar eclesiástica da Santa Sé, os regalistas liberais incluíam, em sua agenda de reformas, o enfraquecimento e, no limite, a extinção das ordens religiosas. O imperativo de secularização dos regulares surgiu nas páginas da *Aurora Fluminense*, que reproduzia as notícias de dois periódicos moderados de Minas Gerais, *O Universal* e o *Astro de Minas*.¹⁰⁵ O tema abordado seria a instrução pública em Minas Gerais, cuja influência dos lazaristas deveria ser evitada: “Que inimigos de todo o bem lhe não preparem já novos *Caraças, e recrutamentos assoladores*”.¹⁰⁶ A instituição, com sede na região serra do Caraça,¹⁰⁷ deveria ser combatida a partir do desenvolvimento de instituições seculares de ensino: “Nós acreditamos que a fundação de um Liceu, ou curso de Humanidades no lugar da Província, que se julgar apto, é de muita necessidade: até para opor barreira ao espírito monacal que os Caraças vão espalhando por entre os mineiros”.¹⁰⁸ Assim, a imprensa moderada, sediada no eixo centro-sul do Império, promovia

educacional de Simón Rodriguez para Peru e Bolívia. 2017. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, pp. 83-89.

¹⁰⁴ *El Condor de Bolivia*, nº 51,23/ 11/1826.

¹⁰⁵ *O Universal* começou a circular no ano de 1825, em Ouro Preto e, segundo José Pedro Xavier da Veiga, esteve sob os auspícios de Bernardo Pereira de Vasconcelos até 1836, passando então a um “antagonismo, que tornou-se hostilidade vigorosa e tenaz, àquele notável chefe político e estadista.” A partir de então *O Universal* ficaria a cargo do liberal moderado José Pedro Dias de Carvalho (1808-1881). *O Astro de Minas* foi publicado em São João del-Rei, entre os anos de 1827 e 1839, a cargo de Batista Caetano de Almeida (1797-1839), proeminente líder da moderação mineira. Ver: AMARAL, Alex Lombello. *O Astro de Minas contra a correnteza*. 2003. (Monografia) – Departamento de Ciências Sociais. UFSJ, São João del Rei; VEIGA, J. P. Xavier da. *A Imprensa em Minas Gerais*. *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Ouro preto, Ano III, 1898, p. 202 e segs.

¹⁰⁶ *A Aurora Fluminense*, nº 38, 28/04/1828.

¹⁰⁷ O Seminário do Caraça foi criado a partir da herança deixada pelo português, irmão terceiro de São Francisco, Lourenço de Nossa senhora. Em 1774, o referido personagem, envolto nos meandros hierárquicos da sociedade colonial luso-brasileira, recebeu permissão para construir um templo. Da ermida construída a partir de esmolas e doações, o lugar agregou um capelão e alguns irmãos da Ordem Terceira de São Francisco. O fundador da capela dedicada à Nossa Senhora Mãe dos Homens e São Francisco sofreu resistências, por parte da coroa, em suas investidas no sentido da instalação de irmãos missionários de Ordens Primeiras em seu eremitério. Em 1790, Lourenço recebeu um breve do papa Pio VI (1775-1799) para abrir uma irmandade. Em 1792, requereu ao Conselho Ultramarino a criação da “Irmandade de N. Senhora Mãe dos Homens e de São Francisco das Chagas, da freguesia de Catas Altas”. Em testamento de 1805, o irmão Lourenço manifestou-se no intuito de legar sua obra para que se tornasse um “hospício de missionários”. Em 1806, Lourenço e os outros membros da confraria, sob a vigilância desconfiada das autoridades do Seminário de Mariana, requereram a proteção de d. João VI, herdeiro da sesmaria adquirida por Lourenço. Com a morte do eremita em 1819, o testamento foi aberto por d. João VI, que mandou instalar no Caraça um “hospício de missionários”. Ali, instalaram-se os lazaristas franceses. Ver: BORGES, Célia Maia. Os leigos e a administração do sagrado: o irmão Lourenço de N. Sr.^a e a Irmandade Nossa Senhora Mãe dos Homens – Minas Gerais, século XVIII. *Locus: revista de história, Juiz de Fora*, v. 21, n. 2, p. 397-414, 2015; CARRATO, Jose Ferreira. *As Minas Gerais e os primórdios do Caraça*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963, pp. 258 e segs.

¹⁰⁸ *A Aurora Fluminense*, Nº 145, 23/01/1829.

uma agenda reformista, regalista, liberal e ilustrada, em contraposição aos alegados agentes de hábitos herméticos, típicos do absolutismo monárquico e do catolicismo ortodoxo.

Em Minas Gerais, o periódico *O Universal* atracaria os lazaristas do Caraça e, após tomar os jesuítas por “sacerdotes de Baal e de Belphegor”, valia-se de um questionamento: “Teremos Jesuítas entre nós? Muita gente sensata o afirma. Será certo que os Caraças são Jesuítas? Indagai, vigiai-os. Eles, como os Jesuítas, apossaram-se do ensino da mocidade, e estão-se enchendo de bens, prédios e fazendas.”¹⁰⁹ Cumpre notar que o Império brasileiro era esboçado sob certa subserviência aos ditames das ordens regulares, em um quadro de soberania deficitária, sem precedentes no histórico do período colonial luso-brasileiro: “Em Minas nos tempos despóticos nunca houveram [sic] frades, e hoje, em tempo de Constituição, vemos frades em Minas. É motivo para pensar.”¹¹⁰ A presença dos lazaristas no Império soava como uma ameaça à própria legitimidade do Estado nacional, resquícios de um jesuitismo combatido por Pombal:

Será certo, que os Caraças tem, ou tiveram na Secretaria d’Estado uma Bula obtida em Roma, que os isentava de toda a jurisdição temporal e espiritual do Brasil onde residem? E que pediram o beneplácito Imperial para ela? Ignoramos. E pode haver autoridade alguma sobre a terra que possa tal conceder, permitir, ou fazer? E haverá ainda quem tolere um atentado desta natureza, e quem ouse solicitá-lo em Roma? O caso é tão grave e importante e de tais consequências para a Igreja e para a Nação, que duvidamos tivesse lugar este absurdo. Se tal houve, eis aí, os Reverendos Caraças Jesuítas de fato concedendo ao Papa um poder absolutíssimo na Igreja e no Império, uma superioridade ilimitada em intensão e extensão sobre todas as coisas criadas: os Soberanos e os Impérios sujeitos aos Papas; os Bispos meros espantalhos, que verão a cada passo seus súditos iludi-los, zomba-los, e escarnece-los.¹¹¹

O Universal, à época ainda sob os auspícios de Bernardo Pereira de Vasconcelos, repudiava a presença de ordens, sem que estas não se curvassem à prerrogativa de soberania territorial inerente ao Estado nacional: “Quem não quer ser sujeito à jurisdição de um país, não entra nele, ou sai *in continenti*. É para isso necessário Bula alguma? Que orgulho residir em uma Nação e dedignar-se de ser sujeito a seu Monarca, e a suas leis!”¹¹² Para fundamentar seu evidente apelo à secularização dos espaços, das mentes e das ideias, pedia “Cautela e vigilância com o Caraças”, ao mesmo tempo em que recomendava “a obra do Arcebispo De Pradt – *Jesuitismo antigo e moderno*”.¹¹³ Por fim, mostrava que os mais ilustrados opositores dos

¹⁰⁹ *O Universal*, n° 446, 28/05/1830.

¹¹⁰ *Ibidem*, n° 446, 28/05/1830.

¹¹¹ *Ibidem*, n° 446, 28/05/1830.

¹¹² *Ibidem*, n° 446, 28/05/1830.

¹¹³ *Ibidem*, n° 446, 28/05/1830.

jesuítas fizeram escola no interior da própria ordem: “Que podem fazer os Jesuítas? Que fizeram eles com Pascal, Montesquieu, Voltaire, Rainal que beberam suas lições? Nada. Com os Jesuítas estudaram as doutrinas com que os combateram e profligaram. Não há que temer Jesuítas com Imprensa Livre”.¹¹⁴

Um dos principais periódicos *moderados* de Minas Gerais, o *Astro de Minas*, também alvejaria os padres do Seminário do Caraça, insinuando sua “afeição ao jesuitismo”.¹¹⁵ Coincidência ou não, o *Astro de Minas* tinha entre seus colaboradores o padre José Antônio Marinho, que concluiu seus estudos e lecionou no Seminário do Caraça.¹¹⁶ Um correspondente cognominado “*O Aldeão*” questionou a tese da plenitude do poder papal, defendida pelo diretor do seminário: “Consta-me aqui com certeza, que o P. Mestre Leandro ex Diretor do Colégio do Caraça, propagou publicamente nessa Vila, onde estivera há poucos dias, a doutrina de que o Papa era superior ao *Concílio* geral, e que sem Papa não há *Concílio* geral.”¹¹⁷ A defesa do posicionamento conciliarista seria fundamentada em críticas e também na opinião de um dos nomes mais proeminentes da referida corrente:

Parece-me, Sr. Redator, sufficientíssimo para mostrar a falsidade de tão absurdas proposições, reconhecidas só por Ultramontanos e Jesuítas, apresentar o artigo abaixo transcrito, copiado do Livro intitulado = *Modos de unir e reformar a Igreja no Concílio Geral* = o qual se acha no Tom. 2 das Obras do Venerável João Gerson a pag. 163, composto por este Teólogo no tempo do *Concílio* de Constança onde se achou.¹¹⁸

Gerson fora defensor da autonomia eclesiástica galicana, encarnada no concílio dos bispos, frente ao Papa, colaborando para a formação de uma “tradição teórico-política” gestada na transição entre o Medievo tardio e os primeiros laivos da Renascença Moderna.¹¹⁹ Para

¹¹⁴ *O Universal*, nº 446, 28/05/1830.

¹¹⁵ *O Astro de Minas*, nº 30, 26/01/1828.

¹¹⁶ José Antônio Marinho nasceu em 1803, na freguesia do Brejo Salgado, norte de Minas Gerais. Mulato de origem humilde, Marinho foi apadrinhado por um próspero fazendeiro, que se incumbira de enviá-lo para Coimbra, o que não foi possível em decorrência dos conflitos pela Independência. Foi então para o Seminário de Olinda e, em Pernambuco, envolveu-se na Confederação do Equador em 1824. Por este motivo, teve interrompida sua carreira eclesiástica no nordeste do Império e voltou para Minas, onde se tornou professor primário particular. Ainda a expensas de seu protetor, José Antônio Marinho concluiu os estudos no Seminário do Caraça, onde também lecionou filosofia. Na carreira eclesiástica, foi pároco, pregador e cônego honorário da Capela Imperial, camareiro secreto de Pio IX, cura do Santíssimo Sacramento da Sé do Rio de Janeiro e comendador da Ordem de Cristo. Trabalhou na área jurídica, lecionou filosofia em Congonhas, Ouro Preto e São João del-Rei. Com a ascensão da hegemonia Saquarema, abandonou a política e fundou o Colégio Marinho, no Rio de Janeiro. Foi ainda vereador, juiz de paz, deputado provincial e geral. Na imprensa, colaborou nos seguintes órgãos de tendência liberal: *Jornal da Sociedade Promotora da Instrução Pública e Constitucional*, de Ouro Preto; *Astro de Minas*, *Despertador Mineiro e Americano*, de São João del-Rei; *Correio Mercantil*, do Rio de Janeiro. Ver: SILVA, Wlamir. *Liberais e povo...* Op. cit., pp. 112-114.

¹¹⁷ *O Astro de Minas*, nº 34, 05/02/1828. (Grifos do autor).

¹¹⁸ *Ibidem*, nº 34, 05/02/1828. (Grifos do autor).

¹¹⁹ CULLETON, Alfredo. Op. cit., p. 470.

Gerson, o Papa estaria “sujeito às leis divina e natural e, em inúmeros aspectos, às leis humanas, por exemplo, em questões estritamente terrenas e no exercício da jurisdição espiritual e temporal”.¹²⁰ Já o direito natural baseava-se na reciprocidade jurídica entre o governante e seus governados, princípio estendido ao Papa e a toda a Eclésia.¹²¹ Desse modo, o *Astro de Minas* evocava um representante das teorias corporativas do poder, que tiveram, como já se informou nesta tese, amplo alcance no ambiente intelectual luso-brasileiro dos séculos XVII e XVIII, para embasar as críticas dos liberais regalistas aos acólitos da Sé romana:

Para se tirar toda a dificuldade na convocação do Concílio geral, digo que quando se trata de depor o Papa, de o repreender, de limitar a sua autoridade: de nenhuma sorte compete ao Papa a convocação do Concílio geral; mas sim aos Prelados, Cardeais, Bispos, e Príncipes seculares; de entre os quais se devem escolher alguns, que com a sua autoridade possam ajudar o Concílio.

Mas por ventura este Concílio geral, a que não preside o Papa, não é superior na autoridade, superior na dignidade, superior no ofício: porque ao tal Concílio está o Papa obrigado a obedecer em tudo. O tal Concílio pode limitar o poder do Papa: porque ao tal Concílio que representa a Igreja Universal, é que foram dadas as Chaves para ligar e absolver. O tal Concílio pode abrogar os Direitos do Papa: e ninguém pode apelar deste Concílio. O tal Concílio pode eleger o Papa, privá-lo, e depô-lo. O tal Concílio pode estabelecer novos Direitos, e abolir os antigos. Pode também fazer Constituições, Estatutos, e Regras, que sejam imutáveis, e em que não possa dispensar pessoa alguma inferior ao Concílio. Nem o Papa tem, ou teve jamais poder para dispensar contra os Cânones Santos dos Concílios gerais, senão quando o Concílio especialmente lhe permitir por grande causa, que para isso haja. Nem o Papa pode mudar os Estatutos do Concílio, e nem ainda interpretá-los, ou dispensar contra eles. Porque estes Estatutos são como Evangelhos, que não admitem dispensa, e sobre os quais não tem o Papa jurisdição alguma.¹²²

Além de refutar as referências político-eclesiológicas do diretor do Seminário do Caraça, o *Astro de Minas* também apontaria suas práticas de censura. Ao comentar a iniciativa de Bernardo Pereira de Vasconcelos à frente da criação de um “novo Estabelecimento em Congonhas do Campo”, o artigo clamava pelo encerramento das atividades do seminário.¹²³ Era “indispensável que as Autoridades constituídas” mandassem “fechar as portas de tais métodos de ensino”, pois os “Padres do Caraça não leem nem permitem leitura de periódicos, desde que eles se ocupem dos Jesuítas.”¹²⁴ Os lazaristas seriam os “novos Jesuítas”, “Gaviões do Caraça”, aos quais se opunha certo correspondente, “inimigo dos Jesuítas”, além de Feijó e o então líder *moderado* Bernardo Pereira de Vasconcelos. Romualdo Seixas e o bispo do

¹²⁰ CULLETON, Alfredo. Op. cit., p. 482

¹²¹ Ibidem, p. 483.

¹²² *O Astro de Minas*, nº 34, 05/02/1828.

¹²³ Ibidem, nº 44, 28/02/1828.

¹²⁴ Ibidem, nº 44, 28/02/1828.

Maranhão, Marcos Antônio de Sousa (1771-1842),¹²⁵ por sua vez, sairiam em defesa dos missionários franceses.¹²⁶

Ao disseminar a necessidade de combate ao “jesuitismo” dos padres do Caraça, os periódicos *moderados* de Minas Gerais e a *Aurora Fluminense* desestimulavam o crescimento da adesão às ordens entre os jovens: “Deus permita que passe quanto antes a Lei proposta na Câmara dos Senhores Deputados, para por um termo à admissão de gente moça nas ordens religiosas.”¹²⁷ As ordens religiosas seriam “viveiros de arrependidos” que não convinham ao “nosso estado de civilização”.¹²⁸ Entre as ofensivas dos liberais regalistas em relação às ordens religiosas, estaria a proposta de apropriação de seus bens para sanar dívidas do Estado ou mesmo erigir espaços de ensino, em um diapasão próximo às iniciativas de Simón Bolívar no Peru e na Bolívia.¹²⁹ No Brasil, da transição do Primeiro Reinado para as Regências, de acordo com Françoise Jean, o desfecho de tais discussões foi “uma legislação que disciplinava a atividade e os bens das Ordens religiosas vedando-lhes a admissão de noviços e a obediência aos superiores no estrangeiro.”¹³⁰

O clero liberal e regalista, mobilizado na dinâmica da imprensa *moderada* que se consolidava no centro-sul do Império, esboçou uma agenda ligada diretamente ao papel da Igreja e de seus representantes no âmbito do contrato coletivo. A defesa da submissão das ordens religiosas aos poderes seculares relacionava-se a uma articulação de ações, das quais derivariam uma reestruturação administrativa e financeira do próprio Estado nacional e da Igreja brasileira.¹³¹ Nesse enquadramento, surgia também o já referido projeto, apresentado no

¹²⁵ Marcos Antônio de Sousa nasceu na cidade da Bahia em 1771. Na mesma capitania em que nasceu, fez seus estudos secundários e iniciou sua carreira eclesiástica. Em 1820, foi eleito deputado às Cortes de Lisboa, defendendo a Independência quando da iminente ruptura do Reino Unido. Durante a primeira legislatura, fez coro a d. Romualdo Seixas na defesa das prerrogativas tridentinas. D. Marcos foi o primeiro bispo indicado por d. Pedro I, em 1826, e sua confirmação pelo papa Leão XII ocorreu em 1827. SILVA, Joelma Santos da. Entre a Igreja e o Império: D. Marcos Antônio de Sousa, o primeiro bispo do Brasil independente. *SÆCULUM - REVISTA DE HISTÓRIA* [33]; pp. 49-69, João Pessoa, jul./dez. 2015.

¹²⁶ *O Astro de Minas*, nº 45, 01/03/1828; nº 59, 03/04/1828; nº 80 22/05/1828; nº 88, 10/06/1828.

¹²⁷ *A Aurora Fluminense*, nº 48, 28/05/1828.

¹²⁸ *Ibidem*, nº 48, 28/05/1828.

¹²⁹ MAZILÃO FILHO, Ageu Quintino. Op. cit., pp. SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. Op. cit., p. *A Aurora Fluminense*, nº 66, 11/07/1828.

¹³⁰ Na década de 1850, o problema das ordens religiosas novamente tomaria fôlego na esfera pública, a partir da ação de Nabuco de Araújo, cujo resultado foi “cassar as licenças concedidas para a entrada de noviços em todos os conventos do Império até que fosse assinada uma concordata com a Santa Sé, o que nunca chegou a acontecer.” SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. Op. Cit., p. 346.

¹³¹ Cumpre sempre lembrar o caráter histórico da indisposição com as ordens regulares no território brasileiro, sobretudo com relação aos jesuítas. No caso do período posterior à Independência, o debate teve início em setembro 1827, por iniciativa de Ferreira França, que propôs o fim do celibato e da admissão de noviços. Em outubro do mesmo ano, Feliciano Nunes Pereira (1785-1840) apresentou uma proposta para proibir a admissão de frades estrangeiros no Brasil e para fixar em 50 anos a idade mínima para que noviços brasileiros fossem admitidos nas congregações e conventos. Na ocasião, o deputado Paula Souza (1791-1852) apresentou uma emenda segundo

Conselho Geral da Província de São Paulo, de criação de uma Constituição Eclesiástica. Proposta semelhante chegou à Assembleia Geral, por iniciativa da Comissão Eclesiástica composta por Feijó, José Bento e Maria Moura.¹³² O periódico de Evaristo da Veiga apoiou a Comissão e destacou, com relação à proposta, a “divisão, e ereção de Paróquias em todo o Império; a criação de uma Caixa Eclesiástica; a reforma dos Cabidos, e da ordenação dos Padres, &c”.¹³³

Nas discussões envolvendo a estrutura político-administrativa e o exercício do poder sobre as competências eclesiais, a *Aurora Fluminense* recorria novamente aos periódicos moderados de Minas Gerais. Em 1829, a *Aurora* reproduziria, do *Universal*, as propostas do Conselho Geral de Província de Minas Gerais, no qual tramitava uma “proposta do Senhor Melo e Souza sobre a Pastoral de S. Ex.a R.ma de 29 de novembro pp.”¹³⁴ A referida pastoral fora escrita por d. frei José, bispo de Mariana, opondo-se a um decreto da Assembleia Geral ao proibir matrimônios celebrados em capelas filiais¹³⁵ e sem a autorização do bispado.¹³⁶ D. frei José sofreria a oposição do desembargador Melo e Sousa no Conselho Geral de Província de Minas Gerais e, na imprensa, seria alvejado pelo vigário de Sumidouro, Francisco Rodrigues de Paula, cuja resposta em oposição à pastoral do bispo fora publicada pelo *Universal*.¹³⁷ Sobre d. frei José à frente da diocese de Mariana, *A Aurora Fluminense* afirmaria que:

O Exmº Bispo continuava a ser reconhecido patrono do *Telégrafo*, que cada vez está mais *estúpido*. Em uma Pastoral última S. E. R. atribui à *desenfreada liberdade dos nossos tempos* o desacato cometido na Igreja de N. S. de Nazareth do *Inficionado*: porém nós supomos que esse atentado nada tem com *liberdade*, e que n’outros, saudosos tempos eram muito mais comuns semelhantes delitos.¹³⁸

a qual estariam proibidos frades, congregados, ordens ou corporações estrangeiras de qualquer denominação. SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. Op. Cit., pp. 342 e segs.

¹³² SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. Op. Cit., pp. 342 e segs.

¹³³ *A Aurora Fluminense*, nº 63, 04/07/1828.

¹³⁴ *Ibidem*, nº 156, 20/02/1829.

¹³⁵ Na estrutura eclesial herdada do período colonial, cujo núcleo central era o arcebispado da Bahia, as capelas filiais estavam subordinadas às igrejas matrizes das paróquias que, por sua vez, respondiam às dioceses. Ver: CORBALAN, Cléber Roberto Lopes. *A Igreja Católica na Cuiabá Colonial: da primeira Capela à chegada do primeiro Bispo (1722-1808)*. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, pp. 34 e segs.

¹³⁶ ALMEIDA, Gabriela Berthou. *Jogos de poderes: o seminário de Mariana como espaço de disputas políticas, religiosas e educacionais*. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, pp. 36 e segs; AZZI, Riolando. *Igreja e Estado em Minas Gerais: crítica institucional*. *Síntese*. Nº 38, pp. 23-52, 1986, pp. 30-31; LUZ, Estevão de Melo Marcondes. *Incendiárias folhas: ação política e periodismo na trajetória do Padre Antônio José Ribeiro Bhering (1829-1849)*. 2016. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, pp. 34 e segs; TRINDADE, José da Santíssima, Dom Frei. Op. cit., pp. 26-27.

¹³⁷ *O Universal*, nº 241, 26/01/1829.

¹³⁸ *A Aurora Fluminense*, nº 428, 24/12/1830. (Grifos do autor).

Para a *Aurora*, os equívocos do prelado de inspiração conservadora e ultramontana representavam o avesso da liberdade característica aos tempos de Independência. A campanha empreendida pelos *moderados* contra d. frei José surtiu efeito e, com ascensão do grupo nas fileiras do governo regencial, o bispo foi obrigado a demitir dois de seus principais auxiliares na diocese, os frades Antônio da Conceição e Manuel do Espírito Santo.¹³⁹ O padre Ribeiro Bhering, por sua vez, noticiaria no *Novo Argos* a revogação da referida pastoral pelo próprio bispo em 1832, pois, “pessoas assaz instruídas em tais matérias encarregaram-se de provar a sua ilegalidade, e os inconvenientes, que ia produzir”.¹⁴⁰ Bhering rememorava a atitude do poder secular, na figura do corregedor geral Melo e Sousa, diante da pastoral no Conselho de Província: “o C. G. da Província representou por 2 vezes ao Poder Legislativo contra as suas disposições, propondo que fosse derogada por nula, e abusiva.”¹⁴¹ Por fim, aproveitava para atacar os “apologistas” da pastoral, os quais estariam “entre os aduladores do Bispo, e pessoas interessadas na percepção desses emolumentos, que injustamente gravavam o povo. S. Ex. agora corrige o seu erro, e assim satisfaz o Público, e confunde os aduladores, e ambiciosos.”¹⁴²

Além das brigas com os setores de tendência católica ortodoxa e conservadora, próximos à ala *caramuru*, a *Aurora Fluminense* entrou em contendas com os setores *exaltados*, quando buscou delinear os limites do federalismo no âmbito do Estado nacional brasileiro. Em 1831, a folha *moderada* publicaria um artigo de Joaquim Manoel Carneiro da Cunha¹⁴³ contra os rumores separatistas surgidos no nordeste do Império, a partir de “princípios declarados por dois escritores – redatores da *Bússola e do Diário*, e pelos membros de uma sociedade instalada na capital de Pernambuco”.¹⁴⁴ O periódico *A Bússola da Liberdade* circulou no Recife, entre 1831 e 1834, compondo a conjuntura de uma imprensa protagonizada por sacerdotes, uma imprensa “abatinada” nos dizeres de Borges da Fonseca.¹⁴⁵ Seu redator era o padre João

¹³⁹ LUZ, Estevão de Melo Marcondes. Op. cit., pp. 155-156.

¹⁴⁰ *O Novo Argos*, nº 137, 03/07/1832.

¹⁴¹ *Ibidem*, nº 137, 03/07/1832.

¹⁴² *Ibidem*. nº 137, 03/07/1832.

¹⁴³ Carneiro da Cunha nasceu em Pernambuco e esteve entre os revoltosos de 1817, o que lhe rendeu uma prisão até o ano de 1821. Foi eleito à Constituinte de 1823, ocasião em que participou dos debates sobre a instrução pública e a criação de uma universidade. Ver: FERRONATO, Cristiano. A Instrução Pública na Província da Paraíba do Norte: A Influência da Família Carneiro da Cunha – 1823-1874. *Revista Tempos e Espaços em Educação*, UFS, v. 1, p. 21-32 jul./dez. 2008, pp. 9-10.

¹⁴⁴ *A Aurora Fluminense*, nº 560, 23/11/1831.

¹⁴⁵ Antônio Borges da Fonseca nasceu em 1808, na cidade da Paraíba. Estudou no Liceu Pernambucano e no Seminário de Olinda, graduando-se em direito pela Universidade da Alemanha. Borges da Fonseca teve discreta participação na Confederação do Equador. Em Pernambuco, fundou a filial da sociedade secreta Jardineira ou Carpinteiros de São José, que se opunha à associação *caramuru* Colunas do Trono e do Altar. Entre 1828 e 1869, redigiu mais de vinte e cinco periódicos na Corte, na Paraíba e em Pernambuco, dentre os quais um dos mais famosos seria *O Repúblico*. Em 1848, Antônio Borges da Fonseca perfilou-se aos *praiheiros*, sendo por isso condenado a uma prisão perpétua anistiada em 1851. Ver: BASILE, Marcelo. Op. Cit., pp. 133-135; FONSECA,

Barbosa Cordeiro, membro idealizador e presidente da Sociedade Federal em Pernambuco, provavelmente a “sociedade” citada pela *Aurora*.¹⁴⁶ Sobre o referido *Diário*, Werneck Sodré destacou o *Diário de Pernambuco*, que circulou entre 1825 e 1839 e seria de “posições conservadoras”.¹⁴⁷

Com relação aos valores apregoados pelos dois periódicos de Pernambuco, Carneiro da Cunha fazia menção à “necessidade de proclamar-se já a federação sem esperarem pelas reformas propostas, e aprovadas na Câmara dos Deputados, como juntamente a conveniência da reunião das províncias de Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, e Ceará”.¹⁴⁸ *A Bússola da Liberdade* e o *Diário de Pernambuco*, de inspirações políticas distintas em um nordeste instigado pelo *republicanismo*, de fato fizeram a defesa da federação, identificando-a ao “interesse comum, do qual procede a segurança dos Estados”¹⁴⁹ e caracterizando-a como “único governo que pode fazer o Brasil feliz”.¹⁵⁰ Sobre a necessidade da federação, Carneiro da Cunha seria cauteloso, no artigo publicado pela *Aurora Fluminense*. Desse modo, ponderava sobre as negociações pela promulgação de uma reforma constitucional, que já previa a definição de circunscrições político-administrativas distintas, demarcando as competências do centro e das províncias:

nenhuma necessidade há (antes muito perigo) de semelhante precipitação em matéria de semelhante magnitude, tendo já a Câmara dos Deputados (...) feito uma grande reforma na Lei, que marcou as atribuições da Regência, com a qual afrouxou consideravelmente os laços do Governo central, atribuindo aos Presidentes em Conselho poder para darem, e confirmarem todos os lugares, e empregos no civil, e no eclesiástico à exceção de Presidentes, Bispos, e chefes das Juntas de Fazenda; força armada de mar, e terra, que por sua natureza e bem do Estado precisa de um centro comum para sua melhor distribuição.¹⁵¹

Silvia C. P. Brito. O ideário republicano de Antônio Borges da Fonseca. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, julho 2011, p. 1.

¹⁴⁶ A Sociedade Federal foi organizada pelas forças *exaltadas* e erigiu-se na esteira do associativismo político protagonizado pela Sociedade Defensora dos *moderados*. Tais círculos político-intelectuais contribuíam para a emergência e a consolidação de “sociabilidades públicas”, em contraste com as “entidades secretas” típicas de uma esfera pública ainda marcada por práticas do absolutismo. Este era o caso da maçonaria que, mesmo tendo abrigado as fileiras da Ilustração, originou-se e desenvolveu-se sob o signo de certo hermetismo. A Sociedade Federal surgiu primeiramente em Pernambuco e Bahia, depois em São Paulo e na Corte, mobilizando os porta-vozes de uma reforma constitucional com vistas a uma “monarquia federativa”. A defesa de uma maior autonomia em âmbito provincial e municipal foi o princípio norteador da Sociedade Federal que, no limite, originou-se de certo consenso *exaltado* sobre tal necessidade. Ver: BARATA, Alexandre Mansur. Op. cit., pp. 15 e segs; BASILE, Marcello. Op. Cit., pp. 228-250; SODRÉ, Nelson Werneck. Op. Cit., p. 121-123; SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. Op. Cit., pp. 105-106.

¹⁴⁷ SODRÉ, Nelson Werneck. Op. Cit., p. 136.

¹⁴⁸ *A Aurora Fluminense*, nº 560, 23/11/1831.

¹⁴⁹ *Bússola da Liberdade*, nº 31, 12/10/1831.

¹⁵⁰ *Diário de Pernambuco*, nº 244, 14/11/1831.

¹⁵¹ *A Aurora Fluminense*, nº 560, 23/11/1831.

A julgar pelo texto do deputado Carneiro da Cunha, a reforma concebida pela Câmara contemplaria uma arquitetura equilibrada dos poderes e incidiria também sobre o preenchimento dos cargos atinentes à hierarquia eclesiástica. A propalada federação dos *exaltados* não traria benefícios ao Império, na medida em que a própria unidade dependeria do monopólio de algumas escolhas por parte da Corte. Ao poder central caberia conduzir as “relações exteriores” e, longe de abusos partidários provinciais, controlar os postos hierárquicos mais altos: “Sobre a necessidade de federação já; que fruto se tiraria daí, e que vantagens (...)? A nomeação de um Presidente, de um Bispo, e de um chefe da Junta da Fazenda? Conseguir-se-ia um melhor presidente, do que o já nomeado? Não.”¹⁵² A resposta da *Bússola da Liberdade* a Carneiro da Cunha viria detalhada, explicitando suas divergências quanto aos aspectos fundamentais da reforma debatida:

*se em vez de se contentarem os Snrs. unitários com afrouxar somente os laços do Governo central, os desligarem de todo no que respeita ao regimen interno, e deixarem as Províncias como Estados independentes relacionarem-se com as Potências estrangeiras no que respeita a seu comércio e indústria e só unirem-se à Corte em negócios tendentes ao interesse geral do Brasil, logo não haverá esse receio que inculca.*¹⁵³

O aprofundamento das autonomias provinciais deveria alcançar as relações exteriores, com o intuito de realocar as cadeias produtivas em uma reestruturação político-administrativa. De modo irônico, o padre João Barbosa Cordeiro, ao reproduzir as dúvidas de Carneiro da Cunha, responderia a este sobre a nomeação dos cargos da alta hierarquia política e eclesiástica pelos poderes provinciais: “A nomeação de um Presidente, de um Bispo, e do chefe de Junta da Fazenda? (*Sim Senhor*)”.¹⁵⁴ A federação dos *exaltados* era caracterizada por uma autonomia provincial ainda mais ampla que a “monarquia federativa” prevista na reforma aprovada pela Câmara. As reformas aprovadas pela Câmara, em 1831, não encontrariam respaldo em um Senado de forte presença *caramuru* e, para os *exaltados*, não contemplariam a agenda da federação. Ainda que Diogo Antônio Feijó e seus companheiros regalistas estivessem à frente das movimentações do já referido golpe de julho de 1832, buscando implementar as reformas com a aclamação da Constituição de Pouso Alegre, a *Bússola da Liberdade* empreendia uma dura campanha contra a “fingida moderação”.¹⁵⁵

¹⁵² *A Aurora Fluminense*, nº 560, 23/11/1831.

¹⁵³ *Bússola da Liberdade*, nº 54, 22/01/1832. (Grifos do autor).

¹⁵⁴ *Ibidem*, nº 54, 22/01/1832. (Grifos do Autor).

¹⁵⁵ *Ibidem*, nº 53, 20/01/1832. (Grifos do autor).

Além da defesa do fortalecimento das prerrogativas político-administrativas provinciais, a *Bússola da Liberdade* mostrava ainda a sua indisposição para com a figura de Feijó, diante das censuras, “infrações contra *anarquistas*”,¹⁵⁶ que o então detentor da pasta da Justiça empreendia. O periódico do padre Barbosa Cordeiro citava uma correspondência publicada no *Diário de Pernambuco*. Nesta, certo “*Pernambucano*” noticiava o fato de que “*Abrem as cartas no correio depois do Padre Feijó*”, ponderando: “a primeira culpa é dos Empregados daquela Repartição, que aliás não são escravos do Ministro, e a segunda do Ministro do Império, que é o que governa ali, e que também não está sujeito ao Ministro da Justiça.”¹⁵⁷ Algumas edições mais tarde, a *Bússola da Liberdade* compararia o padre de Itu aos “Jesuítas” e “Dominicos”, destacando a “tolerância de opressão” e “o poder de perseguir, exterminar, matar, queimar, &c.”¹⁵⁸ Já a *Aurora Fluminense* seria “pior que todos os Caramurus do Mundo.”¹⁵⁹

A figura religiosa Feijó tornava-se uma metáfora das leituras múltiplas que seus antagonistas fariam do *juste-milieu moderado*. Se os liberais *moderados* pareciam “jacobinos” aos olhos dos *caramurus*, aos *exaltados* soavam tímidos em sua agenda de reformas. Feijó, para d. Romualdo Seixas, estava entre os “Reformadores e Jansenistas”,¹⁶⁰ mas segundo a *Bussola da Liberdade* era comparável aos “Inquisidores do Santo Ofício”.¹⁶¹ Alvos de críticas dos extremos do espectro político, Feijó e seus correligionários articulavam-se no centro-sul do Império, com grande influência na imprensa e mobilizados pelo protagonismo de uma estrutura eclesiástica cada vez mais integrada à vida civil e política. Era uma agenda ampla de reformas, desagradando a alguns por não prescindir de prerrogativas centralizadoras e a outros, por seu viés ilustrado e secular. O clero regalista liberal incidia seus interesses sobre a dinâmica orçamentária, o exercício das competências eclesiásticas e a própria estrutura do regime monárquico, abordando ainda aspectos referentes aos limites da cidadania.

Com efeito, para a *Aurora Fluminense* e seus congêneres *moderados*, a Igreja e seus representantes seriam artífices da institucionalização política do Estado nacional, o que se tornaria possível através da progressiva nacionalização da religião e da reforma também na disciplina do próprio clero. Regalistas liberais buscavam certa horizontalidade na integração de alguns indivíduos e grupos ao corpus jurídico-político da nação independente, se bem que

¹⁵⁶ *Bússola da Liberdade*, nº 54, 22/01/1832. (Grifos do autor).

¹⁵⁷ *Diário de Pernambuco*, nº 283, 11/01/1832. (Grifos do autor).

¹⁵⁸ *Bússola da Liberdade*, nº 59, 07/02/1832.

¹⁵⁹ *Ibidem*, nº 117, 15/08/1832.

¹⁶⁰ SEIXAS, Romualdo Antônio de Seixas. Reflexões de Dom Romualdo Antônio de Seixas, Arcebispo da Bahia... In: LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Reformismo da Igreja no Brasil Império...* Op. Cit., p. 93.

¹⁶¹ *Bússola da Liberdade*, nº 59, 07/02/1832.

dentro dos limites de uma sociedade escravocrata e com forte presença dos valores remanescentes do Antigo Regime. Nas páginas da *Aurora Fluminense*, sob influência de Feijó, defendia-se a responsabilização civil do clero, com a supressão de foros privilegiados,¹⁶² além da secularização do contrato do casamento, o que permitiria estender a cidadania brasileira aos colonos protestantes.¹⁶³

Síntese dessa perspectiva de um clero concebido sob a égide de uma cidadania secular, em certo sentido supra-religiosa, foi dada por Pedro de Alcântara de Cerqueira Leite.¹⁶⁴ quando defendeu seu irmão, padre José Cerqueira Leite, das acusações de “ateu” e “republicano”, desferidas pelo periódico *O Verdadeiro Caramuru*.¹⁶⁵ Nas páginas da *Aurora*, Cerqueira Leite afirmava: “nosso Clero acompanha o espírito do século, que não tem privilégios, nem interesses diferentes dos da totalidade da Nação, e que constantemente em geral é afeto ao sistema Liberal.”¹⁶⁶ Assim, os regalistas liberais almejavam empreender reformas que fizessem jus à própria realidade secular do clero no Brasil, adequando o ordenamento jurídico-eclesiástico vigente às práticas retratadas de modo preciso por Auguste de Saint-Hillaire:

Quanto ao mais, se os sacerdotes estão longe de serem isentos de defeitos, devemos reconhecer com prazer que não têm o da hipocrisia: mostram-se tais quais são, e não procuram passar pelo que não são, usando de solenes discursos e atitudes austeras. Fora das cidades sua maneira de vestir não se distingue, em absoluto, da dos leigos, e

¹⁶² A cobertura da *Aurora* sobre a questão do foro privilegiado foi feita a partir das discussões que dividiram Feijó e d. Romualdo na Assembleia Geral, nas quais o padre de Itu defenderia que a punição de crimes contra a religião não poderia ser de natureza secular. Já d. Romualdo defendia que o clero não poderia ser apartado do direito de impor sanções temporais aos crimes de blasfêmia, sustentando um posicionamento baseado na teoria tridentina da Igreja como sociedade perfeita e também no princípio, caro ao Antigo Regime, de que à Igreja caberia auxiliar e legitimar os poderes do Estado monárquico. Ver: SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. Op. Cit., pp.355 e segs; *Aurora Fluminenses*, nº 211, 10/07/1829; nº 213, 15/07/1829.

¹⁶³ O projeto sobre a secularização do contrato matrimonial era do então senador Nicolau Campos Vergueiro (1778-1859), para quem “ao Poder Temporal tocava regular o contrato, e à Igreja o sacramento”. Em consonância com a opinião de Feijó, o projeto visava desvincular o contrato civil do sacramento religioso, pois “negar a necessidade d’uma Lei, que regula o matrimônio dos não-católicos, era entregar esses Cidadãos, e Colonos, que vieram para o ser, à necessidade do concubinato, à privação de direitos, de que gozam os outros Cidadãos”. Citando a “imoralidade” e a “desordem social” que resultariam da negação do contrato aos cidadãos-colonos, o periódico *moderado* sublinhava ironicamente as informações obtidas através do discurso de Vergueiro, pois, “a sabedoria do Senado cedeu às observações canônicas do Sr. Conde de Lages, e ao arbítrio um pouco ultramontano do Sr. Visconde de Cairu.” Ver: *A Aurora Fluminense*, nº 217, 24/07/1829.

¹⁶⁴ Pedro de Alcântara Cerqueira Leite nasceu em 1807, na região de Barbacena. Formou-se em direito em 1833, foi eleito para cadeiras na Assembleia Legislativa de Minas Gerais e na Câmara dos Deputados (1838-1848). Juiz municipal, desembargador e presidente da província de Minas Gerais (1864-1865), perfilou-se aos liberais e cultivou longeva amizade com Teófilo Otoni (1807-1869). Na ocasião da revolta liberal eclodida em São Paulo e Minas Gerais, no início da década de 1840, o futuro barão de São João de Nepomuceno posicionou-se contra o recurso às armas. Segundo Cristiano Otoni (1811-1896), irmão do referido Teófilo Otoni, Cerqueira Leite teria sido um “Partidário liberal extremado, deixou no parido os mais edificantes exemplos de lealdade e interesse”. OTTONI, Cristiano Benedito. Um varão justo: Pedro de Alcântara Cerqueira Leite. *RIHGB*, t. 47, v. 68, pt. 1, p. 147-155, 1884.

¹⁶⁵ *A Aurora Fluminense*, nº 859, 03/01/1834.

¹⁶⁶ *Ibidem*, nº 859, 03/01/1834.

ninguém se espanta de ver um cura de botas, calças de nanquim, camisa desabotoada e véstia de chita verde ou cor de rosa.¹⁶⁷

4.3 O *juste-milieu* liberal moderado contra a restauração e o jesuitismo

Com a intensificação das sociabilidades políticas e intelectuais na esfera pública do pós-Independência, os membros do clero regalista e liberal passaram a compor um proeminente núcleo liberal *moderado*. A organização dessa frente reformista ocorreu a partir de 1826,¹⁶⁸ não coincidentemente quando as lideranças políticas do centro-sul mobilizar-se-iam pela *moderação*.¹⁶⁹ O início das publicações da *Aurora Fluminense* a partir de 1827 proporcionou o fortalecimento da luta contra as forças inspiradas pelo Antigo Regime, tratado sob os anátemas de opressor e colonizador, e encarnado no “jesuitismo”.¹⁷⁰ Já em sua segunda edição, a *Aurora* apontou “Com quanta arte, constância, e sucesso aparente, vão marchando a seus fins os *Amigos da ordem* em todo o Universo!”¹⁷¹ Nessa conjuntura, o imperador Francisco I da Áustria (1804-1835), baluarte da Santa Aliança capitaneada por seu chanceler Metternich (1773-1859),¹⁷² mostrava “um ódio inveterado contra toda reforma” e “uma inabalável predileção pelo antigo”.¹⁷³ Na Rússia, Nicolau I (1825-1855) estaria “perseguido conspiradores, e desfazendo clubes, que a gárrula Filosofia moderna soube introduzir até naquela Região gelada.”¹⁷⁴ Já na França, os inimigos do reformismo e do *juste-milieu* pareciam estar deveras articulados em termos político-institucionais:

A França (quem o dissera!) abjurando os princípios reformadores, lança-se nos santos braços da Congregação, e admite disfarçados Jesuítas em seu seio; seu ministério, que dirige os passos por tortuosas veredas faz rasgar pelas mãos do Corpo Legislativo, folha a folha, o mesquinho Código de Luiz XVIII e aprende com os Padres da fé a ter nenhuma.¹⁷⁵

¹⁶⁷ SAINT-HILLAIRE, Auguste de. Op. cit., p. 164.

¹⁶⁸ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Reformismo da Igreja no Brasil Império...* Op. Cit., p. 10.

¹⁶⁹ Cumpre lembrar que a imprensa moderada na Corte tinha presença marcante já em 1826, com a *Astréa* e com a *Aurora Fluminense*, em 1827. Em sua sétima edição, a *Aurora* já destacava o “sistema da moderação, que adotamos, e que no nosso modo de pensar é a verdadeira divisa dos verdadeiros Liberais.” Ver: BASILE, Marcello. Op. Cit., pp. 24-41; *A Aurora Fluminense*, nº 07, 11/07/1828.

¹⁷⁰ Em seu clássico *Mitos e mitologias políticas*, Raoul Girardet utilizou o exemplo do “complô jesuítico”, para tratar do primeiro de seus quatro conjuntos mitológicos, a “conspiração” – os outros três seriam a “idade de ouro”, o “salvador” e a “unidade”. Ver: GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 12.

¹⁷¹ *A Aurora Fluminense*, nº 02, 24/12/1827. (Grifos do autor).

¹⁷² HOBBSAWM, Eric. Op.cit., pp. 100 e segs.

¹⁷³ *A Aurora Fluminense* nº 02, 24/12/1827.

¹⁷⁴ *Ibidem*, nº 02, 24/12/1827.

¹⁷⁵ *Ibidem*, nº 02, 24/12/1827.

Na França, após a queda de Napoleão Bonaparte, forças contrarrevolucionárias, conservadoras e, no limite, ultramontanas, nunca destituídas de sua capacidade ofensiva, passaram a um protagonismo maior no âmbito da esfera pública e das sociabilidades. Na Constituição promulgada em 1814, sob Luís XVIII (1814-1815/1815-1824), a fórmula de Bonaparte de uma religião católica da “maioria dos franceses” seria substituída pela regra de uma “religião do Estado”, mantendo-se, porém, o reconhecimento da pluralidade das manifestações religiosas. Além do mais, com as investidas dos católicos ortodoxos, revogava-se o direito ao divórcio, conquistado ao mesmo tempo em que o casamento civil no ano de 1792, e suprimiam-se as pensões dos clérigos casados.¹⁷⁶ Sob Carlos X (1824-1830), na sequência da retomada absolutista e do fim do triênio liberal na Espanha (1820-1823), a Restauração intensificou a defesa dos interesses da Igreja e do clero de inspiração romana.¹⁷⁷ No interior da Congregação apontada pela *Aurora Fluminense*, organizavam-se as forças afeitas ao “jesuitismo”,¹⁷⁸ sendo significativo seu peso em um Parlamento que aprovou a “Lei do Sacrilégio”, de forte teor persecutório, no ano de 1825.¹⁷⁹ De acordo com o periódico de Evaristo da Veiga, os inicianos também estariam se projetando em instituições educacionais:

Os Jesuítas acabam de tomar possessão de Colégio de Perpignan. Eis a conta exata de tudo, quanto estes novos Iconoclastas, ao entrarem em suas funções, mandarão destruir: Antinoo, Academia em pé, Adonis, Vênus; o Gladiador; Mercúrio, Narciso, o Apolo de Belvedero, um Fauno, o Hércules Farnésio, estátuas de gesso, que adornavam o Jardim: Vênus de Médicis, Euterpe, Tácio o Gladiador, um jovem Touro antigo de M. de Valliere, gravuras em talhe doce, que decoravam uma das salas do Colégio.¹⁸⁰

Na França de Carlos X, o protagonista desse recrudescimento “iconoclasta” do “partido jesuítico” foi o ministro dos Assuntos Eclesiásticos, conde de Frayssinous, que confessou a existência de associações capitaneadas por simpatizantes dos jesuítas.¹⁸¹ Em 1828, a *Aurora*

¹⁷⁶ BAUBÉROT, Jean & MATHIEU, Séverine. Op. cit., pp. 130-131 e 147-149; WEILL, Georges. Op. cit., p. 23.

¹⁷⁷ BAUBÉROT, Jean & MATHIEU, Séverine. Op. cit., p. 149.

¹⁷⁸ A “famosa Congregação, frequentemente denunciada” foi “fundada em 1801, dissolvida em 1809 e reconstituída em 1814”. Seu surgimento deu-se na conjuntura específica do Primeiro Império, período no qual organizaram-se “diversas associações clandestinas ou semiclandestinas consagradas à causa da Contrarrevolução e da reconquista católica”. A Congregação fomentou a oposição ao “complô jesuítico”, sobretudo nos anos 1820, no momento da Restauração, quando “a oposição liberal inicia um combate particularmente áspero contra o ministério Villèle.” Ver: GIRARDET, Raoul. Op. cit., pp. 50-52.

¹⁷⁹ A “Lei do Sacrilégio” tratava das violências contra igrejas, templos e sinagogas, punidas com a reclusão. Já a profanação das hóstias consagradas seria punida com a pena de morte. A lei mantinha o quadro dos cultos juridicamente reconhecidos, enquanto impunha “como verdade legal uma doutrina católica.” Ver: BAUBÉROT, Jean & MATHIEU, Séverine. Op. cit., p. 149.

¹⁸⁰ *A Aurora Fluminense*, nº 23, 7/03/1828.

¹⁸¹ Denis Antoine-Luc, conde de Frayssinous, bispo de Hermópolis, cânone de honra da Igreja de Paris, par da França, comandante da ordem do Espírito Santo, sucessivamente grande mestre da Universidade e ministro dos Assuntos Eclesiásticos, *premier* autônomo dos reis Luís XVIII e Carlos X, um dos quarenta da Academia Francesa,

Fluminense noticiou a ocasião em que os assuntos referentes à instrução pública foram dissociados dos negócios eclesiásticos pelo monarca: “A instrução pública por um decreto de S. M. C. agora não fará mais parte da repartição dos negócios Eclesiásticos, e será assim arrancada a M.^{gr} de Frayssinous, chefe do partido Jesuítico.”¹⁸² Assim, se os porta-vozes de Roma protagonizavam uma vaga contrarrevolucionária no mundo euro-americano, ocorreria também o crescimento de um anticongregacionismo, gestado em seio liberal e ilustrado, ao qual faria coro a *Aurora Fluminense*. Na sequência da perseguição aos professores liberais por parte das forças da Restauração, com a interrupção das atividades da Escola Normal Superior entre 1822 e 1826, as ordenações de 1828 limitaram o número de alunos nos seminários e proibiram o ensino por parte de congregações não autorizadas.¹⁸³

Os ataques da *Aurora Fluminense* aos porta-vozes da Restauração, herdeiros do absolutismo monárquico, não se resumiriam ao panorama sobre a França e incidiriam ainda sobre o contexto da Península Ibérica e do mundo luso-brasileiro. Com efeito, ao longo da década de 1820, as forças contrarrevolucionárias, sob os auspícios da Santa Aliança, organizaram-se em Portugal e Espanha. Em 1823, na esteira da Vilafrancada e da dissolução do regime liberal das Cortes de Lisboa, d. João VI promulgaria um édito proibindo as sociedades secretas e empreenderia uma perseguição às lideranças liberais com o apoio de seu filho Miguel, na condição de comandante-em-chefe do exército.¹⁸⁴ Na Espanha, após a segunda vaga liberal de 1820-1823, Fernando VII publicava um decreto com vistas à supressão das lojas maçônicas. Os intuitos de perseguição às sociedades secretas de influência liberal ainda seriam reforçados pela bula *Quo Graviora* (1825) do papa Leão XII (1823-1829), cujo destaque seria “a seita dos *Pedreiros Livres*, ou seja, os *Franco-Maçons* (...) considerada não só suspeita, mas também implacável inimiga da Igreja Católica”.¹⁸⁵

nasceu em Curieres, em 9 de maio de 1765. Fez seus primeiros estudos em um antigo noviciato de jesuítas e desenvolveu sua vocação eclesiástica na comunidade de Laon, dirigida pelos padres de Saint-Sulpice. Sob Napoleão, entre 1809 e 1814, foi proibido de fazer pregações e exerceu funções no Conselho Universitário. Durante o reinado de Luís XVIII, tornou-se bispo e rezou a oração fúnebre do referido monarca. Apoiava corporações de ensino com inspiração de “doutrina cristã e de outras”, sendo acusado de chefiar as pretensões políticas do cognominado “partido jesuítico”. Ver: HENRION, Mathieu Richard Auguste. *Vie de M. Frayssinous, évêque d'Hermopolis* (Tomos I e II). Paris : A. Le Clere : 1844, pp. 181-182, 620 e segs. Disponível em : <https://archive.org/stream/viedemfrayssinou01henr#page/4/mode/2up>. Acesso em 15/02/2018 WEILL, Georges. Op. cit., p. 35.

¹⁸² *A Aurora Fluminense*, n° 25, 14/03/1828.

¹⁸³ WEILL, Georges. Op. cit., p. 39.

¹⁸⁴ LOUSADA, Maria Alexandre & FERREIRA, Maria de Fátima Sá e Melo. Op. cit., pp. 39 e segs.

¹⁸⁵ LEÃO XII. *Quo Graviora*. 13/03/1825, p. 1. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/leo-xii/it/documents/bolla-quo-graviora-13-marzo-1825.html> Acesso em 16/02/2018. (Tradução nossa, grifos do autor).

Logo no início de suas publicações, o principal periódico *moderado* destacou de modo irônico a situação da Espanha de Fernando VII onde: “Muito sangue tem corrido; mas que importa? se é o sangue dos Revolucionários! a anarquia tem reduzido aquelas belas Províncias a monte de ruínas; que importa? se é para maior glória dos Frades, e para salvação das almas!”¹⁸⁶ Em uma conjuntura de perseguições aos liberais na Espanha, as ordens religiosas surgiram na condição de sustentáculos do absolutismo: “O segundo reinado *absoluto* de Fernando tem sido ali tão próspero, como o primeiro: purificar, confiscar, proscrever, criar Jesuítas e Frades”.¹⁸⁷ No que se referia ao território português, a Constituição outorgada por d. Pedro IV (d. Pedro I, do Brasil) em 1826 parecia ameaçada pelos asseclas do absolutismo: “Portugal, que por dom do nosso Augusto Monarca duas vezes Legislador, recebeu a Carta, que consagra seus foros, vê vacilante e trêmula a Estátua da Liberdade.”¹⁸⁸

Com a consolidação da emancipação brasileira e a morte a morte de d. João VI em 1826, a situação em Portugal tornara-se delicada e a chamada “questão portuguesa” envolveu “os direitos de sucessão, a independência do Brasil e o sistema político.”¹⁸⁹ O infante Miguel esposou sua sobrinha, d. Maria da Glória (1819-1853), e pareceu aquiescer diante da Carta outorgada por seu irmão d. Pedro I do Brasil. Em virtude da instabilidade política que se instaurou sob a regência da infanta Isabel Maria (1801-1876), o mais novo varão da dinastia de Bragança voltaria a Portugal, nomeado regente por seu irmão, o imperador do Brasil. Para a *Aurora*, tal fato não representaria uma evolução positiva do quadro político: “D. Miguel educado com as lições de Metternich dificilmente pode ser o apoio de instituições filhas das luzes do Século”.¹⁹⁰ Em 1828, às vésperas da reunião dos três estados que decidiriam pela aclamação de d. Miguel I rei de Portugal, as notícias chegavam, pela *Gazeta de Lisboa*, repletas de “gratulações pela feliz chegada de S. A., e discursos das deputações de grande número de Cabidos, Ordens Terceiras e Confrarias, burlescos modelos de eloquência servil.”¹⁹¹

Em meio às volições absolutistas dos partidários do *miguelismo*, parecia não haver espaço para o constitucionalismo encarnado em d. Pedro IV de Portugal: “A palavra Constitucionais, Constituição, D. Pedro IV e D. Maria II não apareceu uma só vez naquelas folhas”.¹⁹² Ademais, a imprensa afeita ao *miguelismo* acirrava as polarizações políticas, na medida em que dividia a população em “Republicanos” e “Realistas”: “os primeiros são na

¹⁸⁶ *A Aurora Fluminense*, nº 02, 24/12/1827.

¹⁸⁷ *Ibidem*, nº 26, 17/03/1828.

¹⁸⁸ *Ibidem*, nº 02, 24/12/1827.

¹⁸⁹ LOUSADA, Maria Alexandre & FERREIRA, Maria de Fátima Sá e Melo. Op. Cit., p. 82.

¹⁹⁰ *A Aurora Fluminense*, nº 02, 24/12/1827.

¹⁹¹ *Ibidem*, nº 52, 06/06/1828.

¹⁹² *Ibidem*, nº 52, 06/06/1828.

frase dos Infantistas Pedreiros-Livres, Revolucionários, homens debochados (...). Os segundos porém são o apuro da honra, do amor à Religião de nossos Pais, e sobretudo grandes zeladores dos Augustos direitos do Sr. Infante.”¹⁹³ Ao lado de d. Pedro, a oposição capitaneada pela imprensa liberal, perseguida e exilada em Londres: “A de 9 de Abril [a *Gazeta de Lisboa*] dá a notícia de estarem presos no Porto os Redatores do Imparcial, e da Borboleta, Jornais constitucionais, cujo crime, é terem sempre sustentado princípios da Carta.”¹⁹⁴ Se o periódico *moderado* denunciava a gravidade da polarização esboçada na conjuntura política portuguesa e, no limite, luso-brasileira, não seria lisonjeiro na análise das forças contrarrevolucionárias da Península Ibérica:

De certo é D. Miguel um Príncipe, que tem sido bem mal inspirado, e que se acha em uma séria situação, quanto ao presente, e quanto ao futuro. Para sair-se bem de seus intentos, foi-lhe preciso separar-se de todas as luzes do seu País; as de Portugal concentram-se em Lisboa e Porto: Coimbra tem alguma ciência *escolástica*: a massa do Povo assemelha-se à de Constantinopla, de Calabria, e de Castela. Tanto de uma como de outra parte a cultura do espírito é feita por *Imans* e por *Frades*, com igual sucesso. Na Espanha todo o litoral, comerciante, comunicando-se com estrangeiros, ocupado com o comércio, propendendo para a indústria, quer instituições; todo o interior das terras, sem relações com ninguém, separado do resto do mundo, não recebendo outro impulso senão o dos *Frades*, parecendo enfim um *grande convento*, diz que as instituições novas são heresias; que os seus apaixonados são *pedreiros-livres*; Portugal está no mesmo adiantamento. Na Espanha, e em Portugal os absolutistas apoiam-se na população, dizem que ela é a parte forte da Nação, e que a sorte do Estado deve ser decidida por homens, que em destes dois países chamam em seu socorro o braço popular contra a civilização.¹⁹⁵

No artigo, traduzido do *Courier Français*, o *miguelismo* compunha-se em uma espécie de isolamento geopolítico e filosófico, no qual Porto, Lisboa e todo o litoral espanhol representavam o cosmopolitismo da indústria e da Ilustração. As terras interioranas, supostamente de maioria miguelista, estariam imersas no obscurantismo das ordens religiosas e de certa “população”, submetida aos desmandos de “Deputados, Cabidos e Câmaras”.¹⁹⁶ De fato, houve adesão ao governo de d. Miguel I entre as populações mais afastadas dos centros urbanos, o que, segundo Tengarrinha, não necessariamente significaria uma identificação linear entre a cultura camponesa de “obediência” e de “fraternidade universal” e um sistema político-filosófico organizado.¹⁹⁷ Por outro lado, as interseções entre aspirações revolucionárias e

¹⁹³ *A Aurora Fluminense*, nº 52, 06/06/1828.

¹⁹⁴ *Ibidem*, nº 52, 06/06/1828.

¹⁹⁵ *Ibidem*, nº 55, 16/06/1828. (Grifos do autor).

¹⁹⁶ *Ibidem*, nº 55, 16/06/1828.

¹⁹⁷ TENGARRINHA, José. Paysannerie et Contre-Révolution au Portugal. In: Op. cit., pp. 3-5.

contrarrevolucionárias, protagonizadas por movimentos de adesão e oposição às demandas liberais, compreendiam arquiteturas políticas que fortaleceram o suspiro absolutista de d. Miguel.

Apesar do alegado isolamento geopolítico que caracterizaria *miguelismo*, a *Aurora* apontava que os principais sustentáculos do reinado de d. Miguel I enfeixavam-se a partir de forças externas e internas. Além de parte da Espanha, irmanada aos lusos em uma espécie de pacto absolutista, estaria a Santa Sé que, através de seu núncio em Lisboa, promovia uma “política imóvel”, almejando “estabelecer seu antigo dogma do domínio universal.”¹⁹⁸ Assim, destacava-se a perseguição, endossada pela Sé romana, aos opositores de d. Miguel, caso do “Arcebispo d’Elvas”, Joaquim de Menezes e Ataíde (1821-1828), “um dos quatro Pares que estão em processo pelos acontecimentos de julho”.¹⁹⁹ Em termos das forças sediadas em Portugal, à frente dos povos de um interior supostamente isolado, surgiam as preces do “Deão da sé de Évora” e a “súplica” da “Colegiada de Guimarães”.²⁰⁰ Algumas edições depois, o clero regular, cognominado “fradaria”, parecia empenhado em “despertar no espírito do Povo o fanatismo, e as paixões ferozes” e, para tanto, perpetuava um receituário litúrgico-doutrinário pouco afeito à razão ilustrada e liberal: “fingem milagres, influem nos púlpitos, nos confessionários, e são os melhores soldados das tropas de D. Miguel.”²⁰¹

Apesar do apoio recebido, no qual era essencial a batalha opinativa sustentada por José Agostinho de Macedo,²⁰² o infante também teria dificuldades. No Porto, havia “nove Batalhões animados do melhor espírito em favor da Carta e dos direitos da Sra. D. Maria II”.²⁰³ A tal fato,

¹⁹⁸ Antes de ser reconhecido por Espanha (1829) e Santa Sé (1831), o governo de d. Miguel I o fora pelos Estados Unidos da América e pela Rússia. Ver: PEREIRA, Miriam Halpern. *Do Estado Liberal ao Estado-Providência: um século em Portugal*. Bauru: 2012, pp. 82-84; EDUSC *A Aurora Fluminense*, nº 36, 21/04/1828.

¹⁹⁹ Joaquim de Menezes e Ataíde nasceu no Porto, em 1765, professando a regra de Santo Agostinho já em 1781. Foi reitor do Colégio Santo Agostinho em sua província, bispo de Meliapor (1804), vigário capitular de Funchal (1811) e bispo de Elvas (1821-1828). Durante o regime liberal, sofreu perseguições por suposta oposição ao sistema constitucional. Após a outorga da Carta, em 1826, saiu em defesa do liberalismo constitucional, chegando a ser “arguido de ultra-liberal” e suspeito de participação nos “alvorços de julho de 1827, que segundo então se faziam crer, tendiam nada menos que a estabelecer a República em Portugal!!!” Após a subida de d. Miguel ao trono, temeroso de perseguições, homiziou-se em Gibraltar, onde morreu pela peste em 1828. Ver: SILVA, Inocêncio Francisco da. *Dicionário Bibliográfico Português* (vol. IV). Op. Cit., pp. 133-134; *A Aurora Fluminense*, nº 36, 21/04/1828.

²⁰⁰ O deão era uma dignidade eclesiástica criada no século VIII para substituir o arcediogo, de recorrente ausência, na chefia do cabido. As colegiadas reuniam dignidades eclesiásticas instituídas e tinham peso no organograma institucional da Igreja portuguesa, sendo a colegiada de Guimarães a mais famosa. Ver: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Org.). *Dicionário de história religiosa de Portugal* (Vol. II). Op. Cit., pp. 67-68; *A Aurora Fluminense*, nº 63, 04/07/1828.

²⁰¹ *A Aurora Fluminense*, nº 83, 25/08/1828.

²⁰² *A Aurora Fluminense* não deixou de criticar o padre José Agostinho de Macedo, destacando seu “zelo Monárquico” (Grifos do autor) e seu periódico *A Besta Esfolada*, editado sob os anseios de “bons amigos absolutistas” (Grifos do autor). Ver: *A Aurora Fluminense*, nº 25, 14/03/1828; nº 100, 06/10/1828; nº 214, 17/07/1829.

²⁰³ *A Aurora Fluminense*, nº 63, 04/07/1828.

somavam-se as ambivalências nas atitudes do monarca espanhol: “a política de Fernando VII lhe não é favorável, porque receia ser destronizado pelo irmão, intimamente ligado a D. Miguel; e criaturas ambos da Junta Apostólica.”²⁰⁴ Mesmo obtendo algum apoio, o monarca português surgia, tal qual surgiram seus asseclas camponeses incrustados no interior, sob o signo do isolamento, “um cego instrumento da inquieta ambição de sua mãe”.²⁰⁵ A triste figura do rei absoluto era a de um homem “cercado de terrores, mudando continuamente de aposento, para dormir, e confiando apenas a uma criada fiel o cuidado, e preparo dos seus alimentos.”²⁰⁶ Em suma, D. Miguel era tomado por tirano e “Triste é a condição dos Príncipes, que se deixam arrasar pela Tirania!”²⁰⁷ Apesar de seu suposto isolamento e fragilidade, a vaga contrarrevolucionária europeia poderia ameaçar a ordem constitucional luso-brasileira encarnada em d. Pedro I:

e quem sabe quando os absolutistas de cá não terão folgado com os bons feitos dos seus conseqüências, os Infantistas de lá! Que lhes importa que padeçam os interesses e a glória do nosso amado Imperador; que Portugal seja governado como a Espanha; que se infrinjam os mais sagrados juramentos; com tanto que a causa do Despotismo, e das antigualhas *venerandas* triunfe sobre a Ordem-Constitucional?²⁰⁸

Os *restauradores* no Brasil estariam na senda das aspirações contrarrevolucionárias dos movimentos organizados na Península Ibérica. Tal posicionamento marcou os ataques do jornal de Evaristo a alguns movimentos liderados na porção norte do Império brasileiro, por vezes, de modo exagerado, na medida em que usava tais críticas para esboçar um quadro dos problemas políticos internos.²⁰⁹ Nesse sentido, haveria nas províncias do Norte uma “infernália política”, da qual seriam adeptos “alguns Agentes do Governo” e, em tal condição, encontravam-se dois presidentes de província, “*Gordilho* na Bahia e *Costa Barros*, no Maranhão”.²¹⁰ Gordilho e

²⁰⁴ A *Aurora* referia-se ao infante Carlos, símbolo da contrarrevolução e encarnação do *carlismo* na Espanha. No bojo do multifacetado quadro de conflitos entre forças liberais e contrarrevolucionárias, o infante empreendeu ofensivas, levadas a cabo em 1833, com o intuito de colocar-se à frente da Coroa. A referida Junta Apostólica foi criada na Espanha em 1560 e extinta em 1836, consistindo em um espaço de negociação dos conflitos entre os tribunais Eclesiásticos e Militares. Ver: GUIMARÃES, Nívea Carolina. *O movimento miguelista nas páginas d'Aurora Fluminense (1828-1834)*. 2016. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de História. Programa de Pós- Graduação em História. Ouro Preto, pp. 18 e segs; RÚJULA, Pedro. *Contrarrevolución: Realismo y Carlismo en Aragón y el Maestrazgo, 1820-1840*. Saragoça: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1998, p.5-31; *A Aurora Fluminense*, nº 63, 04/07/1828.

²⁰⁵ *A Aurora Fluminense*, nº 63, 04/07/1828.

²⁰⁶ *Ibidem*, nº 63, 04/07/1828.

²⁰⁷ *Ibidem*, nº 63, 04/07/1828.

²⁰⁸ *Ibidem*, nº 63, 04/07/1828.

²⁰⁹ GUIMARÃES, Nívea Carolina. *Op. cit.*, p. 96.

²¹⁰ Pedro José da Costa Barros nasceu em 1779, em Aracaty, no Ceará. Fez carreira militar e política, chegando às Cortes de Lisboa. Nos quadros do Império brasileiro, administrou a pasta da Marinha e foi presidente de província

Costa Barros estavam “sonhando conspirações (...) para quebrantarem a seu salvo a Constituição do Império (...); converterem em Leis as suas vontades, e os seus caprichos; tornarem-se necessários empregos lucrativos, e talvez... talvez para encherem melhor os seus cofres”.²¹¹ Outro nome surgido entre as forças absolutistas do norte era o de Antônio da Costa Pinto, sucessor de Costa Barros na presidência da província do Maranhão e, agindo “segundo os conselhos” deste, parecia empreender um governo de teor persecutório: “Já uma Inquisição tão terrível como a de Veneza anima os delatores a vingarem-se dos que lhes são desafetos; já as Tropas se põem em armas, quando o Conselho do Júri tem de julgar abusos da Imprensa; já se abrem cartas de correios”.²¹²

A ofensiva dos restauradores no Maranhão parecia alimentar-se das “notícias de Portugal”, que “deviam sem dúvida beliscar os desejos de certas pessoas, que ainda sonham com a recolonização, porque o monopólio era a principal fonte de suas riquezas”.²¹³ A ação dos absolutistas brasileiros estava em consonância com os anseios dos “absolutistas da Europa”, ainda esperançosos “de dominar alguma parte do Brasil”, em uma “empresa (...) muito superior às suas forças, e muito impossível, atento o caráter Brasileiro, que tudo fará por defender a sua Independência”.²¹⁴ Apesar das dificuldades que encontrariam os defensores do trono e do altar no Brasil, “a estupidez e vingança de muitos *Miguelistas*, que habitam o Norte do Brasil, podem causar-nos graves incômodos.”²¹⁵ Para a folha *moderada*, os simpatizantes do *miguelismo* não estariam circunscritos à porção setentrional do território, o que evidenciava-se em um recado ao Sr. *Padre Luiz Gonçalves dos Santos*:

Declara-nos que o Sr. D. Miguel é irmão de S. M. I., e que nesta qualidade deve ser respeitado; pouco lhe faltou, para dizer obedecido. Quanto a remeter-nos para Lisboa, nós sabemos que a sua caridade cristã nos pouparia o incômodo, e despesas da viagem, se aqui nos pudesse fazer o mesmo benefício que em Portugal recebem os amigos da Constituição; porém pode estar certo o Sr. Padre Luiz Gonçalves, que nenhuma intenção temos de ir a esse país afortunado, aonde se não vê nem Jornais de oposição, nem debates públicos, aonde a cega obediência é o grande móvel do sistema social; e em que os *santos Frades*, e *Abades* imperam, perseguem, e desfrutam a boa vida sem contradições.²¹⁶

no Ceará e Maranhão. Ver: BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Op. cit. (Vol. VII), p. 43. *A Aurora Fluminense*, nº 89, 10/09/1828.

²¹¹ *A Aurora Fluminense*, nº 89, 10/09/1828.

²¹² Tal qual já referido no presente trabalho, o expediente de abrir cartas também foi utilizado por Diogo Antônio Feijó. Ver: *A Aurora Fluminense*, nº 89, 10/09/1828.

²¹³ *A Aurora Fluminense*, nº 89, 10/09/1828.

²¹⁴ *Ibidem*, nº 89, 10/09/1828.

²¹⁵ *Ibidem*, nº 89, 10/09/1828.

²¹⁶ *Ibidem*, nº 89, 10/09/1828. (Grifos do autor).

Os padres e as ordens religiosas seriam os protagonistas da onda contrarrevolucionária *miguelista*, evocada em um momento no qual as forças absolutistas estavam submetidas à intensificação da crítica dos grupos liberais e ilustrados no Brasil. Ao sopesar o cariz transcontinental do *miguelismo*, a *Aurora Fluminense* atacou seu principal defensor na imprensa.²¹⁷ O periódico *moderado* não poupou *A Besta Esfolada*, escrita pelo padre José Agostinho de Macedo, “*ilustre* campeão da causa do Fanatismo, e do Poder absoluto.”²¹⁸ O fiel escudeiro de D. Miguel na imprensa estaria “ao nível do partido, que abraçou com tanto furor; apostata, avaro, ladrão, e denunciante, ele devia ser o pregoeiro, e panegirista dos furores Apostólicos.”²¹⁹ O porta-voz do cognominado “Partido Apostólico”,²²⁰ em sua *Besta Esfolada*, procurava “captar a benevolência da última ralé da canalha”, utilizando “as expressões mais baixas e chulas, as imagens mais fortes e grosseiras, e que podem assim agradar à multidão”.²²¹ Mais uma vez, ligava-se à sanha absolutista a certa população, identificada, já ao fim do conflito português, com “a população fanatizada nas aldeias”.²²² Sob “a influência do Clero e da Nobreza, declaradamente avessos a toda ideia de progresso”, os “portugueses” opor-se-iam ao “regime constitucional”: “Educados nas ideias velhas, dirigidos pelos Frades que lhes pintam cada Constitucional como um inimigo de Deus e dos seus Santos”.²²³

Segundo a *Aurora*, a influência de José Agostinho de Macedo chegara à imprensa brasileira através do periódico *O Analista*, simpático também a “Mr. Bonald antigo publicista, apóstolo do poder absoluto, e do direito divino”.²²⁴ *O Analista* circulou entre os anos de 1828 e 1829 e fazia coro ao “*desgarro fradesco* do célebre Padre José Agostinho, cujos opúsculos tanta honra fazem ao profundo escritor da *Folha do Tesouro*.”²²⁵ A referência ao “Tesouro” aludia ao então ministro da Fazenda de d. Pedro I, Miguel Calmon Du Pin e Almeida, o marquês de Abrantes, responsável pela publicação do *Analista*.²²⁶ O periódico do ministro Calmon empreenderia a defesa do trono e do altar, ao lado do *Telégrafo*, inimigo dos *moderados* em

²¹⁷ TENGARRINHA, José. *Nova História da Imprensa Portuguesa...* Op. cit., pp. 442.

²¹⁸ *A Aurora Fluminense*, nº 156, 20/02/1829 (Grifos do autor).

²¹⁹ *Ibidem*, nº 156, 20/02/1829.

²²⁰ *Ibidem*, nº 101, 08/10/1828; nº 145, 23/01/1829.

²²¹ *Ibidem*, nº 156, 20/02/1829.

²²² *Ibidem*, nº 880, 26/02/1834.

²²³ *Ibidem*, nº 880, 26/02/1834.

²²⁴ *Ibidem*, nº 157, 27/02/1829.

²²⁵ *Ibidem*, nº 197, 01/06/1829 (Grifos do autor).

²²⁶ Miguel Calmon Du Pin e Almeida nasceu em 1796, na então vila de Santo Amaro, Bahia. Formou-se em leis pela Universidade de Coimbra, lutou na Guerra de Independência e representou sua província natal na Constituinte de 1823 e nas quatro primeiras legislaturas. Obteve inúmeras ordens e comendas, sendo também senador, ministro, conselheiro de Estado, diplomata, membro do IHGB e presidente da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional. Ver: BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Op. cit. (Vol. VI), pp. 273-276.

Minas Gerais e, segundo a *Aurora*, “o Analista do Ouro Preto”.²²⁷ Cumpre notar que o *Analista*, apesar de ter feito, segundo a *Aurora*, coro aos escritos de José Agostinho de Macedo, reproduziria a correspondência de “*Um Português*” denunciando a “usurpação do Sr. Infante D. Miguel” e, números depois, noticiando a adesão de “Quinhentos Soldados de D. Miguel” às “fileiras dos Súditos fiéis da Legítima Rainha de Portugal, Senhora D. Maria II.”²²⁸

Ao denunciar as influências intelectuais e as ações políticas das hostes *caramurus*, o principal periódico *moderado* esboçava um quadro da inserção dos restauradores no âmbito jurídico-político do sistema da monarquia constitucional. Os partidários de d. Pedro I e, no limite, de uma centralização política que unificasse o poder e a nação sob o signo do rei e da dinastia de Bragança, adaptavam-se à dinâmica de uma esfera pública transfronteiriça e sensível à multifacetada conjuntura política euro-americana pós-revolucionária. Calmon, Gordilho, Costa Pinto, Costa Barros e padre Perereca, herdeiros de uma formação intelectual e política típica do Antigo Regime luso-brasileiro, ocupariam as fileiras do Legislativo, do Executivo e da magistratura, agindo também na imprensa, na articulação em diferentes sociabilidades políticas.

Em 1829, a *Aurora Fluminense* noticiou a formação de “reuniões, ou clubs secretos” de uma “*santa* Confraria, cujo fim é propagar a doutrina dos Apostólicos,²²⁹ e se intitula – sociedade Japônica, ou colunas do Trono”.²³⁰ Da referida sociedade, fariam parte “Autoridades de vulto”, podendo-se aí incluir o bispo de Pernambuco, d. frei Tomás de Noronha e Brito, “excelente laia de Sacerdote, que nos veio da Índia de encomenda, e que sendo estrangeiro achou contudo logo à sua espera um Bispado no Brasil”.²³¹ Além do bispo, “um dos respeitáveis e machuchos membros desta Corporação era o Padre Paes Barreto, o mesmo que fez sonetos ao

²²⁷ Em Minas Gerais, ao lado do *Telégrafo*, a *Aurora* destacaria o *Amigo da Verdade*, redigido em São João del-Rei pelo vigário colado do Pilar, Luiz José Dias Custódio. Dias Custódio foi acusado de fraudar a lista de eleitores da eleição de 1829 e, entre os *moderados*, era tido por *caramuru*. Ver: *A Aurora Fluminense*, nº 279, 16/12/1829; nº 394, 01/10/1830; OLIVEIRA, Carlos Eduardo França de. Op. cit., pp. 43-44.

²²⁸ *O Analista*, nº 54, 08/02/1829; nº 132, 10/11/1829.

²²⁹ A *Aurora Fluminense* utilizava-se do termo “Apostólicos” para referir-se aos defensores da causa miguelista, chegando a apelar à designação “Partido Apostólico”, traduzida dos periódicos franceses *Constitucional* e *Courrier Français*. Em 1828, em Portugal, viria à luz um ensaio intitulado *Reflexões sobre o partido apostólico em Portugal*, que caracterizava o referido partido “uma facção destruidora, que em desprezo das coisas santas tomou nesta época o título de *Apostólica*” (Grifos do autor). Esta obra seria de autoria anônima, mas foi escrita por J. J. F. de Moura, segundo o Arquivo Bibliográfico da Universidade de Coimbra. Ver: *A Aurora Fluminense* nº 101, 08/10/1828, nº 145, 23/01/1829; *Arquivo Bibliográfico da Universidade de Coimbra* (Vol. V, num. I). Coimbra: Imprensa da Universidade, 1905, p. 39; *Reflexões sobre o partido apostólico em Portugal*. Lisboa: [s.n.], 1828, p. 6.

²³⁰ *A Aurora Fluminense*, nº 185, 05/05/1829.

²³¹ Tomás Manuel de Noronha e Brito nasceu em 1779, em Viana do Minho. Descendente da família dos condes de Arcos, ingressou na ordem dos dominicanos e iniciou sua carreira eclesiástica na Índia, onde foi prior, provincial e vigário-geral de sua ordem, além de bispo de Cochim. Tomou posse, por procuração, na diocese de Pernambuco no ano de 1823, à qual renunciou em 1829, partindo para Portugal e só voltando a Pernambuco em 1839. Ver: SILVA, Inocêncio Francisco da. *Dicionário Bibliográfico Português* (vol. VII). Op. cit., p. 353.

General Luiz do Rego”, governador de Pernambuco depois da derrota da Revolução de 1817.²³² A sociedade Japônica também articulava-se na imprensa e “mandou oferecer um bom dinheiro pela Tipografia da Paraíba, para publicarem um Jornal, que defenda as sisudas e *liberais* doutrinas que aqui sustenta seu compadre o Analista; e o amigo Jornal do Comércio.”²³³ O “Marquês de Recife” juntamente com “alguns negociantes conhecidos por sua sanha contra o Brasil, e tidos por miguelistas furiosos” completavam a infantaria absolutista em Pernambuco.²³⁴

A arquitetura das sociabilidades erigidas entre os porta-vozes do absolutismo no Brasil envolvia rumores e fatos sobre levantes que buscaram mobilizar forças sócio-políticas distintas, das altas hierarquias militares e eclesiásticas à base da pirâmide social. Tal visão foi trabalhada em 1830 a partir da figura de Pinto Madeira que, nas palavras da *Aurora*, era “um simples capitão de ordenanças que na contrarrevolução do Ceará achou conveniente apresentar-se como Imperialista furioso”.²³⁵ O militar recebeu o apoio do padre Paes Barreto “cuja a carta (...) não se envergonha de dar louvores indiretos procurando com ela justifica-lo das gravíssimas imputações que lhe tem sido feitas.”²³⁶ Cumpre salientar que o fracasso dos restauradores surgia, número depois, pela lembrança da “Revolução Pernambucana de 1817 (...) um esforço dos amigos da liberdade contra o governo absoluto”.²³⁷ Assim, a verdadeira revolução legitimara-se na luta dos pernambucanos contra o absolutismo, exato contexto no qual se deu perseguição de Pinto Madeira à família do padre regalista e liberal José Martiniano de Alencar.²³⁸

²³² *A Aurora Fluminense*, nº 185, 05/05/1829.

²³³ *Ibidem*, nº 185, 05/05/1829. (Grifos do autor).

²³⁴ *Ibidem*, nº 185, 05/05/1829.

²³⁵ Joaquim Pinto Madeira nasceu em Barbalha, sul do Ceará, em 1783. Militar, proprietário e político, liderou a Revolta de Pinto Madeira que ocorreu entre o final de 1831 e se prolongou por 1832. Pinto Madeira participou ativamente da repressão aos movimentos de 1817 e 1824 na região do Cariri. Ver: LEITE, Maria Jorge dos Santos. A influência das revoltas liberais no Cariri cearense e a “Sedição de Pinto Madeira”. *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*. Natal: 2013, p. 5; *A Aurora Fluminense*, nº 285, 04/01/1830.

²³⁶ *A Aurora Fluminense*, nº 285, 04/01/1830.

²³⁷ *Ibidem*, nº 320, 31/03/1830.

²³⁸ A revolta de Pinto Madeira eclodiu na região do Cariri cearense, cuja influência política de Recife era maior que a de Fortaleza. Desde 1817, a Vila do Crato tornou-se um *locus* de propagação dos ideais revolucionários, liberais e republicanos, o que ocorreu também em 1824, com o protagonismo do padre José Martiniano de Alencar e seus familiares. Já a Vila de Jardim, de maioria monarquista, tornou-se um refúgio da resistência monarquista e antiliberal. As rivalidades entre as duas localidades remontavam a tempos pretéritos e envolviam disputas por cargos nas fileiras da burocracia colonial, na medida em que Jardim pertencia a Crato, tornando-se vila apenas em 1816. Com a separação e a perda de poder por parte da Vila de Crato, seguida da Revolução Pernambucana e da Confederação do Equador, as divergências aprofundaram-se. A revolta eclodiria em 1831, após a anulação das promoções de Pinto Madeira, de prestígio abalado após o 7 de abril, pelo governo regencial. Em que pese a ofensiva dos monarquistas, as acusações e as violências diversas partiram dos dois lados, que travaram sangrentas batalhas. Após meses de luta, as tropas rebeldes se renderam e Pinto Madeira, ao fim de um processo conturbado, sob a vigilância do então presidente da província do Ceará, o padre Martiniano de Alencar, foi condenado à morte e fuzilado. Ver: LEITE, Maria Jorge dos Santos. Op. cit., pp. 1-13.

Em 1832, ao final do conflito no Ceará, cumpria manter vigilância, pois o “descobrimento da facção contrarrevolucionária, em algumas províncias produziu mesmo de pronto a reunião dos liberais”.²³⁹ O malogro da sublevação deu-se também pela fragilidade de seu apelo: “Com Joaquim Pinto Madeira, se extinguiram os sonhos de uma nova *La Vendée* que entretivesse as esperanças dos descontentes e conspiradores da capital. Nem mesmo se fala já em movimento de rebelião”.²⁴⁰ Na esteira do movimento de 17 de abril de 1832, a contrarrevolução não obtivera o apoio, em virtude das “lições de Abril, e a repugnância que a população tem mostrado por esses ensaios de sedição”.²⁴¹ A *Aurora Fluminense* destacaria a dimensão religiosa da Revolta de Pinto Madeira em 1835, a partir da figura de Antônio Manoel Sousa, o padre “benze cacetes”:²⁴² “Do processo pendente sobre a sedição do *Acará* vê-se que os principais dos insurgidos, à imitação de Pinto Madeira e do P. *Benze cacetes*, empregavam a par a política e a religião, a fim de enganarem povos símplices e ignorantes.”²⁴³ A Revolta de Pinto Madeira figurava ao lado de uma das sedições que compuseram a Cabanagem, durante a qual o combate à herança monárquica portuguesa foi um dos motes principais.²⁴⁴

²³⁹ *A Aurora Fluminense*, nº 715, 28/12/1832.

²⁴⁰ *Ibidem*, nº 715, 28/12/1832.

²⁴¹ Após os levantes *exaltados* dos dias 3 e 4 de abril, na madrugada do dia 16, os *caramurus* intentaram uma revolta organizada por mar e por terra, sendo debelados pelas forças legalistas da Regência. Apesar da perseguição aos sediciosos, sobretudo aos militares, houve uma ampla absolvição, excetuando-se a figura daquele que foi tido por líder do referido movimento, o barão de Bullow, condenado a dez anos de prisão com trabalhos. Posteriormente, a pena de Bullow, responsável pelo periódico *O Carijó*, foi comutada em banimento do Império. No levante *caramuru*, estavam envolvidos diferentes personalidades e grupos, sendo também diversas suas motivações. Empregados do Paço de São Cristóvão, militares do Exército e da Marinha, comerciantes, caixeiros e médicos dividiam sua indignação com os anônimos que “constituíam o grosso da multidão”, encontrando-se aí indícios da participação de escravos. Além do saudosismo quanto à figura de Pedro I, e também os vivas a Pedro II, o isolamento político *caramuru* e as perseguições estiveram entre os principais fatores que contribuíram para a eclosão da revolta. A suspeita de envolvimento de José Bonifácio, à época tutor de Pedro II, recrudescer a oposição que se formava para destituí-lo do cargo que ocupava, o que aconteceria em 1833. Ver: BASILE, Marcello. *O Império em construção...* Op.cit., pp. 388-414; *A Aurora Fluminense*, nº 715, 28/12/1832.

²⁴² Antônio Manoel de Sousa era vigário da vila de Jardim e, a exemplo de Pinto Madeira, também filiado à Sociedade Colunas do Trono e do Altar. Para alguns autores, o referido clérigo teria sido um mentor da revolta e, além de ser responsável por escritos conclamando os rebeldes. O padre Sousa chegou a comandar tropas durante a rebelião. A alcunha “benze cacetes” resultou da sua prática de abençoar as armas dos insurretos monarquistas durante o conflito. Conta-se que Antônio Manoel chegou a benzer uma mata inteira a partir da qual seriam confeccionadas as armas para o combate aos liberais do Crato. Ver: LEITE, Maria Jorge dos Santos. Op. cit., pp. 7-9.

²⁴³ *A Aurora Fluminense*, nº 1009, 28/01/1835.

²⁴⁴ A região do *Acará*, na fronteira com Belém, foi uma das primeiras a fornecer pessoal para a massa de revoltosos da Cabanagem. Para além do que a historiografia tradicional produziu sobre o sangrento conflito, tomando os revoltosos por vilões ou heróis, Magda Ricci destacou o “tráfico interno de ideias e condutas locais”. Revisitando alguns esforços historiográficos, a autora esboçou conexões político-intelectuais das quais as Guianas e os Andes perfaziam pontos de recepção e difusão de um multifacetado espectro de matrizes filosóficas, políticas e intelectuais oitocentistas. No supracitado artigo, a *Aurora Fluminense* destacou a figura de Vicente Ferreira de Lavor, o Papagaio, redator da *Sentinela Marianense* e do *Cabano da Praia Grande*. Ver: *A Aurora Fluminense*, nº 1009, 28/01/1835; RICCI, Magda. Magda. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. *Tempo* [online]. 2007, vol.11, n.22, pp.5-30. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-77042007000100002>. Acesso em 07/03/2018.

Para os *moderados*, tal qual ocorria com o *miguelismo* em Portugal, no Brasil, uma massa amorfa e imersa nas trevas insurgia-se, capitaneada pelo fanatismo religioso de seus líderes. Entretanto, no contexto brasileiro, as forças da Cabanagem, que se revoltaram contra a herança absolutista lusitana, também estariam à mercê do referido fanatismo. Parecia não haver alternativa para além daquelas que se enquadrassem no liberalismo esboçado e praticado a partir do *juste-milieu moderado*. Cumpre ressaltar que a identificação, por parte da *Aurora*, de forças miguelistas, organizadas no Brasil, soava um tanto quanto hiperbólica, na medida em que pautava a conjuntura interna e as forças *caramurus* tinham em d. Pedro I sua principal referência.²⁴⁵ Contudo, tratava-se também de demarcar os limites entre, de um lado, um liberalismo de inspiração ilustrada e secular e, de outro, as demandas contrarrevolucionárias e conservadoras, muitas vezes tidas por “ultramontanas”.²⁴⁶ As cores e matizes da Contrarrevolução variaram significativamente no mundo luso-brasileiro e euro-americano, sendo mais evidentes na Península Ibérica, onde a defesa intransigente do trono e do altar partia das fileiras miguelistas e, sobretudo, do longevo *carlismo* espanhol.

Ao mesmo tempo em que a *Aurora Fluminense* anatematizava seus antagonistas contrarrevolucionários, buscava um amplo espectro de referências que compunham seu liberalismo constitucional, de inspiração anticongregacionista e secular. Tais referências eram oriundas, sobretudo, da França, onde a cerimônia civil que conferiu poderes a Luís Felipe I (1830-1848), em julho de 1830, estava em flagrante contraposição à sagração de seu antecessor, Carlos X. Dentre os autores citados, estaria Pierre Daunou (1761-1840), do qual seria traduzido um trecho de seu *Ensaio sobre as garantias individuais*.²⁴⁷ O artigo, intitulado *Último recurso dos absolutistas: meios únicos que lhes restam para sufocar as instituições livres*, destacava as “retrogradações rápidas”, que poderiam resultar no “socorro da inquisição, que renasceria mais ativa, e devoradora”.²⁴⁸ Assim, o atraso despótico, incompatível com os direitos do indivíduo,

²⁴⁵ GUIMARÃES, Nívea Carolina. Op. Cit., pp. 87 e segs.

²⁴⁶ *A Aurora Fluminense*, nº 1069, 15/06/1835.

²⁴⁷ Pierre-Claude-François Daunou nasceu em 1761, no condado de Bolonha e foi educado entre os oratorianos, recebendo a ordenação em 1787. Deputado à Convenção Nacional por Pas-de-Calais, fez dura oposição a Luís XVI e foi preso durante o Terror jacobino. Principal autor da Constituição de 1795, que aboliu o voto universal, Daunou esteve também entre os redatores da Carta de 1799, já sob Napoleão, período em que foi também diretor do Arquivo Nacional (1804-1815). Durante a Restauração, ocupou o posto de deputado (1819-1823/1828-1834) e, novamente, diretor do Arquivo Nacional (1830-1840). Pierre Daunou foi historiador e destacou-se na condição de um proeminente pensador liberal, comprometido com o arrefecimento dos arroubos radicais da Revolução de 1789. Ver: The Editors of Encyclopaedia Britannica. *Pierre-Claude-François Daunou*. Illinois: Encyclopaedia Britannica, inc, 1998. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Pierre-Claude-Francois-Daunou> Acesso em 07/03/2018.

²⁴⁸ *A Aurora Fluminense*, nº 48, 28/05/1828.

tinha nas ordens e nas instituições religiosas do Antigo Regime um dos seus sustentáculos e sobrevivência:

à força de Comissões militares e de Tribunais especiais; à força de suplícios, de degredos, e de expropriações; regenerando o feudalismo, dotando com profusão um Clero inumerável, e legiões monacais antigas e novas; e mais que tudo restabelecendo a sociedade dos Jesuítas, e por outro lado queimando a maior parte dos livros, e um certo número de homens, que os leram.²⁴⁹

Daunou publicou seu *Ensaio* em 1819, afirmando as “garantias” como “os únicos limites que, em um grande estado, podem utilmente circunscrever a autoridade”.²⁵⁰ Sua concepção político-filosófica dos direitos civis incluía a liberdade perante a arbitrariedade do Estado, a proteção da propriedade, o livre exercício da indústria e a liberdade de opinião, com direitos políticos e, por conseguinte, cidadania, estendidos apenas aos proprietários.²⁵¹ Além de Daunou, a *Aurora* destacou em 1831 outros nomes de peso da filosofia política liberal da França pós-revolucionária. Na ocasião, as análises foram transcritas do periódico *Sentinela do Serro*, publicado por um frequentador assíduo da livraria de Evaristo da Veiga, Teófilo Benedito Otoni.²⁵² No artigo, destacavam-se os “sucessos de 1830” e o “triunfo das doutrinas modernas, anunciado nos escritos dos Dupin, dos Benjamin Constant dos Tracy e de outros espíritos luminosos e profundos”.²⁵³ O êxito do liberalismo doutrinário estaria encarnado em uma concepção de cidadania na qual as liberdades constitucionais, com os direitos políticos garantidos aos proprietários, surgiam em contraposição às forças do trono e do altar: “A guarda

²⁴⁹ *A Aurora Fluminense*, nº 48, 28/05/1828.

²⁵⁰ DAUNOU, P. C. F. *Essai sur les garanties individuelles que réclame l'état actuel de la société*. Paris: Chez Foulon et Comp., Libraires-Editeurs, 1819, p. 4. Disponível em <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k61384286/f9.image.r=langES> Acesso em 07/03/2018.

²⁵¹ Essa concepção censitária dos direitos políticos era adotada na Constituição de 1824 e também na Constituição de Pouso Alegre. Ver: HOMEM DE MELO, F. I. M. O golpe de Estado de 30 de julho de 1832. In: Op. cit., p. 30; STAUM, Martin. *Minerva's message: stabilizing the French Revolution*. Québec: McGill-Queen's University Press, 1996, pp. 183-185.

²⁵² O *Sentinela do Serro* foi fundado por Teófilo Benedito Otoni (1807-1869) em sua cidade natal, Vila do Príncipe, depois cidade do Serro Frio, província de Minas Gerais. Otoni fundou o referido periódico após desligar-se da Academia da Marinha, onde havia estudado, alegando perseguições políticas. Além de comerciante, Teófilo Otoni construiu uma carreira política de destaque, sendo deputado à Assembleia Nacional na quarta, sexta, sétima e décima primeira legislaturas. Nomeado senador em 1864, recusou uma vaga no Conselho de Estado. Em sua obra política fundamental, *Circular aos Eleitores de Minas*, expôs um liberalismo de inspiração “jeffersoniana”. Otoni colaborou com a imprensa liberal em Minas Gerais e no Rio de Janeiro. Perfilava-se aos ideais republicanos, tendo arrefecido de tais arroubos diante da hegemonia *moderada*. Apoiou a aprovação do Ato Adicional de 1834 e compôs as fileiras da Revolta Liberal de 1842. Ver: SILVA, Wlamir. *Liberais e povo...* Op. cit., pp. 115-117.

²⁵³ *A Aurora Fluminense*, nº 458, 07/03/1831. (Grifos o autor).

cívica e o Rei cidadão tiveram maior força do que tiveram os Bourbons endeusados. As suas tropas suíças, os seus exércitos, os seus jesuítas, os seus gendarmes”.²⁵⁴

As referências que a *Aurora Fluminense* abordaria a partir do *Sentinela do Serro* não se limitaram aos liberais da França pós-revolucionária e incluíam os artífices da Independência dos Estados Unidos da América, base da “linha republicana” adotada no periódico de Otoni e do “democratismo jeffersoniano” defendido pelo político mineiro.²⁵⁵ No ano de 1831, havia uma “diferença considerável”, com relação aos “anteriores até 1829 inclusivamente”, quando um “regime arbitrário oprimia a França debaixo das formas legais, a imprensa estava no todo agrilhoada, e nem se podia falar a verdade na Tribuna Nacional”.²⁵⁶ A Santa Aliança, núcleo de “salteadores coroados”, havia “tornado infrutíferas as tentativas heroicas, feitas pela Espanha, Nápoles, Sardenha e Portugal, para se livrarem do jugo tirânico de que eram vítimas.”²⁵⁷ O restante da Europa, “excetuando a Suécia, e a Baviera, estava naquela sonolência mortal, que caracteriza o despotismo.”²⁵⁸ Na Inglaterra, “sujeita à influência dos Torys, coadjuvava nos seus planos tenebrosos a santa canalha e apenas por alguns meses se opôs ao espírito dos retrógados, enquanto o leme dos negócios foi dirigido aí pela poderosa mão de Canning.”²⁵⁹ Se antes de 1830 reinava o despotismo na Europa, na América “veríamos, que a liberdade só podia alçar a frente majestosa no seu antigo asilo, na Pátria dos Paine, dos Jefferson, e dos Franklin.”²⁶⁰ Contrariamente aos tempos despóticos, a primavera de julho de 1830 teria sido um marco na busca pelas liberdades constitucionais:

Presentemente tudo está mudado: o conciliábulo dos tiranos acha-se quase dissolvido. Na França já nem existe a luta entre oprimidos, e opressores (...) A Bélgica proclamou-se independente: a Holanda já saiu do seu letargo. Na Alemanha já se fazem observações às ordens do Déspota. Na Espanha já se combate pela divina liberdade: e a esta hora os Espanhóis estão divididos em 2 exércitos; um composto da canalha, e dos *frades*; outro dos patriotas, e da Nação, e não é duvidoso a quem pertencerá a vitória. Finalmente,

²⁵⁴ A concepção de uma cidadania ativa, restritiva e atrelada à propriedade, teve em Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836) um de seus principais formuladores. Em 1788, às vésperas da eclosão revolucionária, o abade de Sieyès redigiu *Qu'est-ce que le Tiers État?*, obra cujos princípios fundamentais foram incorporados à Constituição de 1791. Consolidava-se a noção de um “corpo nacional”, em contraposição à escalonada estrutura de representatividade por Estados (clero, nobreza e povo), cara ao Antigo Regime. Ainda que excludente, na medida em que era censitária quanto ao voto e à elegibilidade, a nova concepção jurídico-política prescrevia que os cidadãos ativos politicamente representariam toda a nação, incluindo os cidadãos passivos, e não mais uma corporação específica. Ver: *A Aurora Fluminense*, nº 458, 07/03/1831; SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A Constituinte Burguesa: Qu'est-ce que le Tiers État?* (Org. e Int. de Aurélio Wander Bastos). Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2001, pp. 9-53.

²⁵⁵ SILVA, Wlamir. *Liberais e povo...* Op. cit., p. 116.

²⁵⁶ *A Aurora Fluminense*, nº 457, 04/03/1831.

²⁵⁷ *Ibidem*, nº 457, 04/03/1831.

²⁵⁸ *Ibidem*, nº 457, 04/03/1831.

²⁵⁹ *Ibidem*, nº 457, 04/03/1831.

²⁶⁰ *Ibidem*, nº 457, 04/03/1831.

para complemento da derrota dos Apostólicos, caiu na Inglaterra o Ministério de Wellington; já se trata de reformas Constitucionais no Parlamento Britânico, e o leme do Estado é dirigido pelo partido Whig, ou liberal.²⁶¹

Aos liberais doutrinários da França, uniam-se os federalistas dos EUA e os Whigs ingleses, em um vasto *corpus* de referências políticas, filosóficas e intelectuais, que incluíam o “governo” dos “interesses” de Harrington e a “impossibilidade de uma extrema perfeição” de Guizot.²⁶² No limite, a *Aurora Fluminense* evocou autores originários de círculos absolutistas para legitimar seu liberalismo *moderado* de viés anticongregacionista, caso de Montlosier e sua oposição aos Jesuítas.²⁶³ Em uma visão que englobasse a compatibilidade entre o liberalismo a religião cristã, distante dos arroubos despóticos do “jesuitismo” inquisitório das ordens regulares, surgia o nome de Monte Alverne. Na Sociedade Defensora, o mestre da oratória sagrada enfatizara que “o Cristianismo, humanamente falando, era uma ideia progressiva, em relação ao politeísmo que então governava o Universo”.²⁶⁴ Ao fazer apologia à fala de Monte Alverne, recorria-se, mais uma vez, aos círculos intelectuais do liberalismo francês: “O Cristianismo foi um grande progresso nas ideias, um passo imenso para a civilização moderna, ou antes sua principal base e fundamento. Leia-se *Guizot*, leia-se *Cousin*, e adquirir-se-á plena convicção desta verdade consoladora.”²⁶⁵

A *Aurora Fluminense* contrapunha-se, desse modo, a um catolicismo persecutório e monopolista em termos espirituais, típico de Antigo Regime, opinião que ficava evidente nas críticas ao “catecismo austríaco”, traduzidas da *London Magazine*, e ao “catecismo russo”, traduzido do *Globe*.²⁶⁶ O catolicismo ortodoxo e romano estariam na base do sistema absolutos,

²⁶¹ *A Aurora Fluminense*, nº 457, 04/03/1831.

²⁶² *Ibidem*, nº 439, 19/01/1831; nº 475, 22/04/1831.

²⁶³ François Dominique de Reynaud (1755-1838), Conde de Montlosier. De família nobre, esteve por seis anos entre os jesuítas de Clermont-Ferrand, abandonando o claustro para se dedicar aos estudos científicos e históricos. Deputado substituto aos Estados Gerais, defendeu os privilégios da nobreza e, a partir de 1792, exilou-se em Hamburgo e Londres, onde redigiu o *Courrier de Londres*. Sob Napoleão, foi incumbido de compor uma *História da Monarquia Francesa*. A obra, na qual defendeu os preceitos feudais, foi censurada e publicada após o início da Restauração. Apesar de sua defesa das prerrogativas do Antigo Regime, Montlosier fez dura oposição à Congregação durante o último lustro da década de 1830. À época, contribuiu para o *Constitutionnel*, sem renunciar ao seu pavor com relação à Revolução Francesa. Ver: *A Aurora Fluminense*, nº 25, 14/03/1828; nº 96, 26/09/1828; ROBERT, Adolphe; BOURLOTON, Edgar & COUGNY, Gaston. Op. cit. (Lav-Pla), p. 420.

²⁶⁴ *A Aurora Fluminense*, nº 801, 02/08/1833.

²⁶⁵ *Ibidem*, nº 801, 02/08/1833. (Grifos do autor).

²⁶⁶ A *London Magazine*, o mais antigo periódico literário da Inglaterra, ainda em circulação, foi criada em 1732 e para ela contribuíram T. S. Eliot (1888-195), Jack London (1876-1916) e Thomas Carlyle (1795-1881), dentre outros proeminentes nomes da literatura inglesa. Em 1820, a *London Magazine* passou por uma reestruturação editorial, de inspiração liberal, sob os auspícios de John Scott (1784-1821) e a nascente geração dos românticos ingleses da qual fariam parte Charles Lamb (1764-1847) e Thomas De Quincey (1785-1859). No que se refere ao *Globe*, ao que parece, não se tratava mais do *Le Globe* francês, que circulou entre 1824 e 1832, tendo Jouffroy (1796-1842) e Guizot à frente. Contudo, o referido periódico, de linha editorial romântica e liberal, foi citado em outros momentos pela *Aurora Fluminense*. Ver: *A Aurora Fluminense*, nº 99, 03/10/1828; nº 344, 02/06/1830; nº

pois, ordenavam “que o homem seja besta de carga ocupada em trabalhar para seu senhor” e propagavam “as doutrinas do governo absoluto em toda a sua feia nudez”.²⁶⁷ À religião legitimadora do despotismo, opunha-se um catolicismo ilustrado e progressista, em consonância com o ecletismo de Vitor Cousin e seu espiritualismo laico, cuja defesa seria feita também pelo romântico Gonçalves de Magalhães, na revista *Nitheroy*.²⁶⁸ Se a intolerância inquisitória era parte de um passado tenebroso, rechaçavam-se também os arroubos radicais de uma Ilustração anticlerical e, no limite, avessa a qualquer tipo de religião. Da pena de Benjamin Constant surgia a crítica a uma “minoría turbulenta”, “fanática do passado” e que via “o ateísmo, aonde a liberdade de consciência substitui as fogueiras”.²⁶⁹ Opondo-se ao ateísmo e ao “espírito de partido”, a *Aurora* também daria voz a Madame de Stael (1766-1817): “Como se viu pregar o ateísmo com a intolerância da superstição, assim o espírito de partido ordena a liberdade com todo o furor do despotismo.”²⁷⁰

Além de incluir a agenda de reformas na Igreja do Brasil Império, defendidas por Feijó e o clero regalista, o *juste-milieu*, esboçado nas páginas do principal periódico *moderado*, incluía também um posicionamento religioso longe dos extremos e em diálogo com os autores que buscaram a “cristianização do liberalismo francês”.²⁷¹ O fim das ordens religiosas, as mudanças na disciplina do clero e a reforma da estrutura político-administrativa da Igreja não significavam um apelo ao ateísmo radical, mas, sim, uma readequação do papel do clero na dinâmica do Estado e da sociedade imperial, tanto no nível das instituições quanto no nível das consciências. O antídoto contra certo jesuitismo, representado pelo Seminário do Caraça e por aqueles que evocavam Bonald e pareciam se inspirar no *miguelismo* de José Agostinho de Macedo, era um liberalismo constitucional referenciado nas produções dos filósofos e políticos sediados no eixo Paris-Londres.²⁷² No Brasil, onde a *Aurora* afirmava grassar “a posse

839, 11/11/1833; PARKER, Roger & SMART, Mary Ann. *Reading Critics Reading: Opera and Ballet Criticism in France from the Revolution to 1848*. Oxford: University Press, 2001, pp. 69 e segs; SCOTT, Mathew. John Scott's The London Magazine. *The London Magazine*. Dec 2008/Jan/Feb 2009. Disponível em: <https://www.thelondonmagazine.org/john-scotts-london-magazine-matthew-scott/> Acesso em 09/03/2018; WEILL, Georges. Op. cit., pp. 47-53.

²⁶⁷ *A Aurora Fluminense*, nº 99, 03/10/1828; nº 839, 11/11/1833.

²⁶⁸ À semelhança de Monte Alverne e Evaristo, Gonçalves de Magalhães “apresentava uma abordagem predominantemente filosófica e racional da religião, sem se orientar pela revelação ou princípios dogmáticos rígidos, o que o distancia de um enfoque característico do tradicionalismo ultrarrealista de Xavier de Maistre e De Bonald.” Após a morte de Evaristo da Veiga, em 1835, as publicações da *Aurora* seriam retomadas por dois anos, entre 1838 e 1839, por Francisco de Salles Torres-Homem (1812-1876), advogado, político e intelectual da primeira geração do Romantismo. Ver: FERRETTI, Danilo José Zioni. Op. cit., p. 79.

²⁶⁹ *A Aurora Fluminense*, nº 245, 28/09/1829.

²⁷⁰ *A Aurora Fluminense*, nº 768, 10/05/1833.

²⁷¹ FERRETTI, Danilo José Zioni. Op. cit., p. 82.

²⁷² Segundo Raphael Quintela, a partir de 1836 teve início a formação de um eixo franco-brasileiro de publicações impressas. Ver: QUINTELA, Raphael. *Les périodiques brésiliens en France au XIXe siècle*. (Maîtrise en Histoire)

indisputada do regime representativo desde 1821”,²⁷³ o clérigo ideal deveria estar integrado à sociedade, cultivando mais a sabedoria e a inteligência que a disciplina. Em sentido próximo afirmaria o padre Bhering no *Novo Argos*: “Um eclesiástico virtuoso, porém ignorante é mais prejudicial à Igreja, mais nocivo à sociedade, do que um instruído ainda que libertino. O Bispo de Genebra S. Francisco de Sales.”²⁷⁴

Université de Versailles/Saint-Quentin en Yvelines, Institut d'études culturelles. Saint-Quentin en Yvelines, 2013, pp. 35 e segs.

²⁷³ *A Aurora Fluminense*, n° 978, 10/11/1834.

²⁷⁴ *O Novo Argos*, n° 14, 11/02/1830.

CAPÍTULO 5

REGRESSISTAS E ROMANIZADOS: REAÇÃO E RESTAURAÇÃO

Em meados da década de 1830, o Império brasileiro encontrava-se em uma delicada conjuntura socioeconômica e política. O quadro de revoltas dava sinais de ampliação em diferentes partes do território, criando medos e expectativas. Ampliavam-se as contradições do sistema escravista, questionado na esfera pública e, ao mesmo tempo, reconhecido como meio mais eficaz para a superação dos evidentes gargalos da cadeia produtiva agrário-exportadora. Em meio a espectros de revoluções e haitianismos,¹ os cidadãos organizados nas fileiras jurídicas, políticas e institucionais do Estado nacional, artífices da monarquia constitucional e da ordem imperial, encontravam-se divididos, sobretudo no interior da compósita moderação. Nesse cenário, despontaria a liderança de Bernardo Pereira de Vasconcelos, que aprofundou a fragmentação dos liberais *moderados* ao capitanear uma guinada *regressista*. A reação aos arroubos revolucionários passava pelo restabelecimento da ordem e pela restauração de uma liberdade que, clamada de modo irrestrito, fora comprometida. O processo de reestruturação das bases político-jurídicas da monarquia constitucional contaria com a participação dos porta-vozes da ortodoxia romana: aos cidadãos da monarquia tropical, as fórmulas da disciplina católica e da pedagogia político-elesiástica inspirada nas ordens regulares. Vasconcelos e Romualdo Seixas combateriam o reformismo cismático do padre regente, trazendo a herança bragantina para o primeiro plano do projeto político *regressista*.

5.1 Vasconcelos e o catolicismo

A agenda do Regresso conservador foi capitaneada por Bernardo Pereira de Vasconcelos, cuja sagacidade política contribuiu para a convergência de forças diversas no intuito de parar “o carro da revolução”.² Bernardo Pereira de Vasconcelos nasceu em Vila Rica, no dia 27 de agosto de 1795. Seu pai, Diogo Pereira de Vasconcelos, era português criado em Minas Gerais e casou-se com d. Maria do Carmo Barradas, também de ascendência portuguesa. No que tange à política, Diogo Vasconcelos chegou a ser acusado de confabular com alguns

¹ Em alusão à Independência do Haiti, e à precoce abolição do sistema escravista na antiga colônia francesa, o termo “haitianismo” foi utilizado durante o Império brasileiro, sobretudo durante o período regencial, para qualificar os temores quanto às sublevações protagonizadas por escravizados. Ver: RODRIGUES, Jaime. *O Infame Comércio*. Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil. (1800-1850). Campinas, SP: Editora da UNICAMP: CECULT, 2000, pp. 50-63.

² *O Sete d’Abril*, nº 516, 13/01/1838.

círculos da Inconfidência. A exemplo de seu pai e de seu avô materno, Vasconcelos formou-se em Coimbra. De sua geração, fizeram parte alguns vultos da política imperial, dentre eles, Nabuco de Araújo, Miguel Calmon e o regente Araújo Lima. Recém-formado, Vasconcelos trabalhou por um ano no escritório de seu tio Bernardo de Souza Barradas. Voltando ao Brasil, começou sua carreira de magistrado em Guaratinguetá, indo depois para o Maranhão. Foi eleito deputado em 1826 por Minas Gerais, sendo reeleito até o ano de 1838, quando chegou a senador. Esteve à frente do Ministério da Fazenda, em 1831, e da Justiça, em 1837, quando organizou o chamado gabinete das capacidades.³ Em 1840, foi ministro do Império por apenas nove horas. Em 1833, era vice-presidente da sua província natal, quando ocorreu a Sedição de Ouro Preto e, no meio de toda a confusão, chegou a ser preso.⁴

Vasconcelos projetou-se na cena imperial a partir de uma trajetória construída em frentes múltiplas, “na confluência entre a propriedade, de terras e homens, e a magistratura, cuja complexa relação constituiu a ordem oitocentista.”⁵ O “campeão” do Regresso inseriu-se na dinâmica de uma esfera pública marcada por múltiplos círculos de sociabilidade e travou duras batalhas sobre temas que geraram polarizações, por vezes irredutíveis, como a escravidão. Ao contrário de uma postura monolítica e continuamente conservadora, perigosamente reproduzida pela historiografia, Bernardo Pereira de Vasconcelos mostrou-se resiliente ao longo de sua carreira, adaptando-se às flutuações conjunturais sem, no entanto, abrir mão de posicionamentos incisivos e críticas contumazes.⁶ A astúcia do político mineiro assentava-se, portanto, em “motivos, ousadias e interesse pelo embate público, irredutíveis a uma lógica de Antigo Regime”.⁷

Com efeito, a retomada de alguns dos princípios basilares do Antigo Regime a partir do Regresso *conservador*, enfatizando a sacralização e a consolidação institucional do regime monárquico através dos recursos simbólicos e materiais do catolicismo romanizado, não excluiu o apelo à imprensa e às batalhas opinativas típicas das sociedades sensíveis às práticas

³ O Gabinete das Capacidades foi encabeçado por Vasconcelos, que assumiu os Ministérios do Império e da Justiça, após a renúncia de Diogo Antônio Feijó em 1837. Na pasta dos Negócios Estrangeiros, estaria o médico lisboeta Antônio Peregrino Maciel Monteiro (1804-1868); na Fazenda, o *caramuru* Miguel Calmon du Pin e Almeida (1796-1865); na Marinha, o Saquarema Joaquim José Rodrigues Torres (1802-1872); na Guerra, um dos pilares do Regresso conservador, Sebastião do Rego Barros (1803-1863). Ver: LIMA OLIVEIRA, G. A. de. Op. cit., pp. 75-133.

⁴ SACRAMENTO BLAKE, Augusto Vitorino. Op. Cit. (Vol. 1), pp. 415-416; SISSON, Sebastien Auguste. *Galeria dos Brasileiros Ilustres: os contemporâneos* (Vol. 1). Rio de Janeiro: Lithographia de S. A. Sisson, 1861, pp. 99-100.

⁵ SILVA, Wlamir. A valentia da dialética: Bernardo Pereira de Vasconcelos, o senso comum, a classe conservadora e a cabeça de medusa. In: SALLES, Ricardo (Org.). *Ensaio gramscianos: política, escravidão e hegemonia no Brasil Imperial*. Curitiba: Editora Prismas, 2017, p. 89.

⁶ SILVA, Wlamir. A valentia da dialética... In: Op. cit., pp. 83-155.

⁷ *Ibidem*, p. 93.

ilustradas e liberais. Em consonância com a capacidade de adaptação dos porta-vozes do trono e do altar ao contexto político, filosófico e intelectual pós-revolucionário, a propagação da pedagogia política *regressista* deu-se, em grande parte, por uma releitura conservadora dos princípios do liberalismo constitucional. Cumpre salientar que a “inflexão” empreendida no segundo lustro da década de 1830 caracterizou-se pela convergência de forças compósitas, sobretudo em virtude da cisão *moderada*.⁸ O próprio Vasconcelos justificou sua guinada *regressista* na famosa fala em que ressaltou o comprometimento resultante dos “princípios democráticos”, da “desorganização” e da “anarquia”.⁹

As mudanças de posicionamento de Vasconcelos, na senda da requalificação de uma liberdade em “excesso”, compreenderam também os problemas relativos ao catolicismo, em sua conflituosa relação com o Estado e com a sociedade imperial. Tal inflexão engendrou o abandono de um posicionamento próximo ao clero regalista e secular, liderado por Feijó e uma progressiva afinidade com o diapasão romanizado de Romualdo Antônio Seixas. Desse modo, a transição da defesa de uma liberdade revolucionária para uma liberdade mais restrita e menos comprometedora da ordem ficou clara nos periódicos que estiveram sob a orientação do magistrado coimbrão entre as décadas de 1820 e 1840.

Como já referido, *O Universal*, publicado em Ouro Preto, esteve sob os auspícios de Vasconcelos entre 1825 e 1836, empreenderia duras críticas aos padres do Caraça e ao bispo de Mariana, d. frei José da Santíssima Trindade.¹⁰ Entretanto, o apoio do *Universal* à agenda de reformas do clero regalista não se resumiu ao problema das ordens religiosas. Ainda em 1828, a folha *moderada* reproduziu o “Exame crítico e imparcial sobre o voto separado do Sr. Deputado Feijó, e seus Antagonistas, por um Fluminense”, no qual o autor citava as brigas entre o futuro regente e o padre Perereca, destacando: “Não obstante alguma prevenção com que eu li o voto do Sr. Feijó, devo confessar que se encontra nele método, clareza, e precisão; solidez de princípios, exação de consequências, e as melhores intenções possíveis.”¹¹ O artigo continuaria por algumas edições do *Universal*, ressaltando que Feijó “molestou exuberantemente a filáucia do nosso Patrício dos Santos”, pois demonstrou que a “Constituição (...) reconheceu a competência do Poder Temporal não só em aceitar novas Leis, como em rejeitar e abolir as antigas, quando estas forem prejudiciais aos Estado.”¹² Para respaldar a

⁸ PAULA, Alexandre Marciano de. Op. cit., pp. 18 e segs; SILVA, Wlamir. Ser ou não ser liberal, eis a questão... Op. cit., p. 1.

⁹ SOUZA, Octávio Tarquínio de. Op. cit., p. 181.

¹⁰ *O Universal*, nº 241, 26/01/1829; nº 446, 28/05/1830. VEIGA, J. P. Xavier da. A Imprensa em Minas Gerais. Op. cit., p. 202 e segs.

¹¹ *O Universal*, nº 131, 14/03/1828.

¹² *Ibidem*, nº 135, 23/05/1828.

defesa das interferências seculares sobre as questões de foro eclesiástico, o autor evocava o regalismo lusitano: “Ninguém há que ignore que esta prática não é nova na Monarquia Portuguesa, quer negando Beneplácitos às Leis Ecles. recentes, quer proibindo a execução de outras já aceitas”.¹³ Ao mesmo tempo, destacava algumas características do antagonista de Feijó:

Parece ainda mais pueril queixar-se o nosso Patrício dos Santos de haver-lhe o Sr. Feijó chamado Ultramontano e Papista, por serem esses os nomes, com que sem a menor injúria se apelidou sempre aqueles, que dão aos papas poderes que eles não têm, que os julgam impecáveis, e superiores no Espiritual e temporal a todos os Soberanos da terra.¹⁴

À legitimidade das práticas regalistas, opunha-se a teoria da infalibilidade papal, sendo tal perspectiva o cerne dos argumentos que compunham a resenha da contenda protagonizada por Feijó e padre Perereca em torno do celibato clerical.¹⁵ Na conclusão da série de textos, o autor reforçava a “heterogeneidade de princípios Religiosos e políticos” do defensor do celibato e o “ranço das doutrinas ultramontanas”, as quais “só poderão iludir aos imbecis, Colonos e tartufos que o ouvindo falar em ataques a Religião, Heresia &c. levantam logo as orelhas, e surdos à voz da verdade e da razão, fixam unicamente as vistas nos seus fanáticos diretores.”¹⁶ Nesse sentido, esperava-se da “Augusta Assembleia” um rápido desfecho para “o fim desta obra tão Santa e benéfica, na cabal certeza de que a Posteridade marcará com Letras d’ouro os Nomes daqueles que votarem a bem da Causa da Religião, da Pátria, e da Humanidade.”¹⁷ A defesa de Feijó e sua causa ainda apareceria pela voz do “Anticelibatário” ao indicar a “Demonstração da necessidade de abolição do celibato clerical (...) Obra prima da Jurisprudência Canônica dos nossos dias.”¹⁸

Além do *Universal*, em Minas Gerais, Vasconcelos estaria à frente de publicações periódicas na Corte. A primeira dessas publicações foi *O Brasileiro* (1832-1833),¹⁹ periódico no qual surgiria a questão da tolerância religiosa, em resposta à censura de “um argumento nosso contra o direito divino dos Reis”.²⁰ A demarcação entre as esferas religiosa e política deveria ser clara, resguardando a liberdade individual, pois “como as religiões são feitas para o

¹³ *O Universal*, nº 135, 23/05/1828.

¹⁴ *Ibidem*, nº 135, 23/05/1828.

¹⁵ *Ibidem*, nº 138, 30/05/1828; nº 141, 06/06/1828; nº 147, 20/06/1828; nº 153, 04/07/1828.

¹⁶ *Ibidem*, nº 154, 07/07/1828.

¹⁷ *Ibidem*, nº 154, 07/07/1828.

¹⁸ *Ibidem*, nº 191, 01/10/1828.

¹⁹ A epígrafe do *Brasileiro*, “Soyez Moderés, soyez justes”, era atribuída ao historiador suíço Johannes von Muller. Ver: SILVA, Wlamir. A valentia da dialética... In: Op. cit., p. 101; *O Brasileiro*, nº 27, 05/05/1832.

²⁰ *O Brasileiro*, nº 27, 05/05/1832.

bem dos homens, e não os homens para o bem das religiões, da mesma forma os Governos são feitos para os homens, e não os homens para os Governos.”²¹ Era preciso “distinguir nas religiões dois objetos, um metafísico, e o outro político”, consistindo o “objeto metafísico” no “*dogma*”, ou “parte revelada”, que nas “religiões falsas” seria “inventada”.²² Assim, o conteúdo teológico das crenças não estaria submetido ao crivo temporal e coletivo: “são as relações do homem para com Deus, cuja observação ninguém julgará senão Deus; e não interessa a ninguém, além do indivíduo no foro interior.”²³ Em sua origem, o cristianismo surgia na condição de uma crença abstraída de obrigações políticas vinculantes: “Jesus Cristo nunca impôs aos Governantes o preceito de obrigar as consciências.”²⁴

Quanto ao segundo objeto, o político, não seria substancialmente dogmático, mas sim “*moral*; quase a mesma em todas as religiões, a mesma em todas as seitas cristãs”.²⁵ Diferentemente das crenças metafísicas, a partilha de uma moral comum entre os indivíduos fazia-se necessária e imprescindível: “são as relações dos homens entre si: destas todos os homens são juizes. E é nesta parte em que todos são juizes, que se entende, serem feitas as religiões para o bem dos homens, estabelecendo e consagrando preceitos de moral.”²⁶ A perspectiva de um sentimento de moralidade religiosa, apartado de imposições dogmáticas, coadunava com os valores da tolerância ventilados pelo clero regalista e liberal, a exemplo do posicionamento defendido pela *Aurora Fluminense*. Para o autor do artigo reproduzido no *Brasileiro*, a figura do súdito cristão, própria às monarquias católicas do *Ancien Régime*, dera lugar ao cidadão, em torno do qual gravitavam os esforços do governo e das religiões:

Desta verdade segue-se a demonstração *a fortiori* de que os Governos são feitos para os homens se até as religiões (independente do seu objeto metafísico, que é do foro interior) no estabelecimento político, que é do foro exterior, são feitas para o bem dos homens, é forçoso concluir que os governos, que não têm senão um objeto político, são feitos para os homens, os Reis para os povos.²⁷

Para fortalecer os argumentos sobre o “bem que deve produzir ao Brasil a existente tolerância religiosa”, apresentava-se “aos (...) leitores um artigo do *Scothman* traduzido em

²¹ *O Brasileiro*, nº 27, 05/05/1832. (Grifos do autor).

²² *Ibidem.*, nº 27, 05/05/1832.

²³ *Ibidem.*, nº 27, 05/05/1832.

²⁴ *Ibidem.*, nº 27, 05/05/1832.

²⁵ *Ibidem.*, nº 27, 05/05/1832.

²⁶ *Ibidem.*, nº 27, 05/05/1832.

²⁷ *Ibidem.*, nº 27, 05/05/1832. (Grifos do autor).

francês no nº 142 do *Messenger*.²⁸ De acordo com a peça traduzida, “independência e liberdade dos cultos são favoráveis ao progresso dos princípios religiosos.”²⁹ Um viés utilitário reforçaria a importância da religiosidade livre, isenta de imposições que emanassem de autoridades temporais ou eclesiásticas: “Deixai a religião sustentar-se pelas próprias forças, assim como as diferentes indústrias humanas se sustentam conforme seu grau de utilidade e importância.”³⁰ O exemplo de consolidação do “princípio” relativo à tolerância religiosa “não tinha sido reconhecido antes da emancipação da América do Norte; porém a aplicação prática e a experiência diária neste país não permitem a este respeito dúvida nenhuma.”³¹ Nesse sentido, o cosmopolitismo próprio à composição social dos EUA evidenciava-se no ecumenismo religioso:

Lê-se em um jornal recentemente publicado na cidade de New York: Na semana p. p. consagrou-se uma Igreja presbiteriana em Rochester: acham-se atualmente nesta cidade, cuja data de fundação não passa de dezesseis anos, treze Igrejas ou templos consagrados ao culto público, a saber: três dos Presbiterianos, dois dos Episcopais, dois dos metodistas, um de cada uma das seitas seguintes: Anabatistas, Amigos, Católicos Romanos, Universalistas, Africanos. Rochester tinha em 1825 uma população de 4000 almas. Conta hoje com sete ou oito mil habitantes, que nos sertões, fizeram mais a favor da religião, do que população nenhuma da Europa sustentada pelos Governos mais religiosos, e pelas mais ricas dotações do Clero.³²

O liberalismo constitucional em formação deveria, portanto, garantir a tolerância religiosa, em consonância com as liberdades individuais. Dando continuidade ao seu apelo de cariz secular, voltado a uma dimensão jurídico-institucional e também filosófica, em outra edição, o *Brasileiro* anatematizava a “inquisição, pela qual suspiram os Frades”.³³ O tribunal do Santo Ofício significava a supremacia do poder persecutório das ordens regulares e “era o meio mais pronto de conservarem seu império!”³⁴ O passado de tirania e intolerância, quando

²⁸ *Le Messenger: Journal Politique et Littéraire* (1831-1834) foi uma das mais importantes publicações em francês que circularam na primeira metade do século XIX no Brasil, sob a orientação de Pedro Gueffier, proprietário da Tipografia Gueffier. A partir de 1832, modificam-se o formato e o título, passando a ser um *Journal Politique, Littéraire et Commercial*. A partir do final dos anos 1820 e 1830, surgiram também outros periódicos estrangeiros, contribuindo para uma expansão qualitativa e quantitativa da circulação e apropriação da produção política, científica e literária em uma esfera pública transatlântica. Ver: GIMENEZ, Priscila. *Le Messenger: journal politique et littéraire (1831-1832), Le Messenger: journal politique, littéraire et commercial (1832-1833)*. In: Site TRANSFOPRESS Brasil, disponível em: <http://transfopressbrasil.franca.unesp.br/verbetes/le-messenger-politique/>, acesso em 26/03/2018; SODRÉ, Nelson Werneck. Op. cit., pp. 116 e 226; *O Brasileiro*, nº 27, 05/05/1832.

²⁹ *O Brasileiro*, nº 27, 05/05/1832.

³⁰ *Ibidem*, nº 27, 05/05/1832.

³¹ *Ibidem*, nº 27, 05/05/1832.

³² *Ibidem*, nº 27, 05/05/1832.

³³ *Ibidem*, nº 56, 23/01/1833.

³⁴ *Ibidem*, nº 56, 23/01/1833.

“as fogueiras ardiam e as feras nutriam-se de carne humana, insultando os desgraçados que sacrificavam ao seu furor; e mesma divindade cujo nome invocavam”, não seria mais admitido: “Tempos tão horrorosos se passaram, não é possível fazê-los voltar mais”.³⁵ O *Brasileiro* circulou entre os anos de 1832 e 1833, ano este em que surgiria o *Sete d’Abril*, publicação de fôlego na imprensa da Corte imperial e do Brasil, através da qual Vasconcelos destilava sua verve irônica, sarcástica e pragmática.

Inicialmente, o *Sete d’Abril* faria coro aos auspícios reformistas e seculares defendidos pelo núcleo de padres regalistas do grupo *moderado*. Em janeiro de 1834, um artigo assinado por certo “Padre Onça” abordaria “o *Correio Oficial* de Sábado 4 do corrente mês de Janeiro”, no qual estava “inserta a resposta do Reverendo Provincial dos Franciscanos, a Portaria do Exm. Sr. Ministro da Justiça em que aquele Reverendo Sr. mostra-se penalizado por em tempo de seu Antecessor terem professado – apenas 4 Noviços nascidos em Portugal”.³⁶ O referido ministro era Aureliano Coutinho, e sua portaria compunha a série de ações do governo imperial que, em consonância com a agenda do clero regalista, buscava o controle das ordens regulares, o que incluía propostas de apropriação dos seus bens.³⁷ Ao analisar a situação sobre os regulares portugueses, cujas ordens foram extintas em 1834, o “Padre Onça” ironizava: “quem não derramará lágrimas à vista de tanta escassez!! somente 4 *papeletas* malcriados, e inimigos do Brasil!!! (...) Adeus Corporação Franciscana! em três anos – apenas professorão 4 nascidos em Portugal!!”³⁸ Por fim, o desejo de um controle mais rígido sobre as ordens regulares, recorrendo ao encarregado dos negócios da Santa Sé Domingos Scipião Fabrini:³⁹

³⁵ *O Brasileiro*, nº 56, 23/01/1833.

³⁶ O referido clérigo era frei Henrique de Santa Ana e o ministro, o liberal Aureliano de Sousa e Oliveira Coutinho. Aureliano Coutinho, Visconde de Sepetiba, nasceu no dia 21 de julho de 1800, na província do Rio de Janeiro, onde faleceu em 1855. Esteve na academia militar e se formou no curso de direito em Coimbra. Fez carreira na política e na magistratura, sendo também ministro das pastas do Império, da Justiça e dos Estrangeiros. Em 1833, foi responsável pelas modificações da tutoria no Paço Imperial, quando mandou prender José Bonifácio de Andrada e Silva. Desde então, Coutinho destacou-se na condição de liderança nos círculos áulicos e articulista do Golpe da Maioridade. Ver: SACRAMENTO BLAKE, Augusto Vitorino Alves. Op. cit. (Vol. 1), pp. 373-374; *Correio Oficial*, nº 03, 04/01/1834; *O Sete d’Abril*, nº 111, 18/01/1834.

³⁷ PACHECO, Paulo Henrique Silva. A Ordem Beneditina e o Governo: acordos e conflitos da Corte Imperial. *Dia-Logos*, Rio de Janeiro/RJ, n.4, Outubro de 2010, pp. 94-95.

³⁸ *O Sete d’Abril*, nº 111, 18/01/1834.

³⁹ O abade Fabrini ficou encarregado dos negócios da Santa Sé no Brasil entre a partida de Pedro Ostini (1775-1849), em 1832, e a chegada de um internúncio no ano de 1844. Em 1839, o padre Perereca ofereceu a Fabrini uma obra na qual refutava as práticas religiosas dos metodistas que chegaram ao Brasil no ano de 1836, livro “composto para arrancar a cizânia, que o homem inimigo ousa semear no fértil campo da Igreja Brasileira”. Ver: ACCIOLLY, Hildebrando. Op. cit., p. 309; SANTOS, Luis Gonçalves dos. *O católico e o metodista, ou refutação das doutrinas heréticas e falsas, que os intitulados missionários do Rio de Janeiro, metodistas de New York, tem vulgarizado nesta corte do império do Brasil por meio de huns impressos chamados tracts, com o fim de fazer prosélitos para a sua seita, &c”*. A que se junta uma Dissertação sobre o direito dos Católicos de serem sepultados nas Igrejas e nos seus adros. Oferecida e dedicada ao Exmo. e Revmo. Senhor Scipião Domingos Fabrini... pelo padre Luiz Gonçalves dos Santos. Rio de Janeiro Imprensa Americana, 1839, p. 3.

o certo é, que no Convento há 4 *papeletas* professos, que serão Prelados, e governarão os Religiosos Brasileiros, dignos de melhor sorte: que belas coisinhas se fazem lá pelos Conventos!! Ah! eu Ministro da Justiça! ou os punha fora, (com licença de *Mr. L'Abbé Fabbrini*) ou proibia que eles ocupassem lugar na Ordem.⁴⁰

No *Sete*, o espaço concedido às opiniões perfiladas à agenda regalista e secular incluiria a voz anticelibatária de Diogo Antônio Feijó. Em 1834, um artigo do *Farol Paulistano*, intitulado “Questão do celibato eclesiástico – opinião do Senador Feijó”, era reproduzido a partir do *Correio Oficial*. A questão estava relacionada à já referida *Representação* dirigida ao bispo de São Paulo, Gonçalves de Andrade, pelo Conselho Geral daquela província.⁴¹ Após uma síntese de seus principais argumentos, Feijó ressaltava: “O clero deste Bispado, vive sem Constituição; a da Bahia, que se segue em parte, é péssima em quase toda.”⁴² O problema não dizia respeito apenas ao celibato, mas à normatização da disciplina eclesiástica, cuja mudança era intentada na esfera provincial e também no âmbito da Assembleia Geral. Em outras edições, artigos assinados *Inconvenientes do Celibato* destacavam: “seria absurdo ir a Roma (...) para sujeitar indiferentemente ao casamento todos os seus Cidadãos”⁴³ e o celibato “contradiz ao mesmo tempo as vistas do Criador, o destino da Natureza, e o fim essencial de todos os governos”.⁴⁴

Além de reproduzir a opinião de Feijó sobre o celibato, tratando o assunto sob tal ótica ainda em outros momentos,⁴⁵ o *Sete d’Abril* publicou o artigo *Do tráfico de Pretos Africanos*, escrito originalmente para o periódico *O Justiceiro*.⁴⁶ No artigo, o padre de Itu desferia críticas à escravidão, ao mesmo tempo em que defendia a utilização da mão-de-obra europeia e citava “leis palpavelmente contraditórias” para caracterizar a situação causada pela lei de 1831.⁴⁷ Na mesma edição, o *Sete* atacava a Maçonaria, da qual Feijó e outros liberais faziam parte,⁴⁸

⁴⁰ *O Sete d’Abril*, nº 111, 18/01/1834. (Grifos do autor).

⁴¹ *Ibidem*, nº 123, 25/02/1834; nº 124, 01/03/1834.

⁴² *Ibidem*, nº 124, 01/03/1834.

⁴³ *Ibidem*, nº 126, 08/03/1834.

⁴⁴ *Ibidem*, nº 127, 11/03/1834.

⁴⁵ *Ibidem*, nº 228, 14/03/1835; nº 261, 11/07/1835; nº 268, 08/08/1835.

⁴⁶ *Ibidem*, nº 220, 10/02/1835.

⁴⁷ Em que pese a defesa do tráfico e da escravidão por parte de Vasconcelos, intensificada sobretudo a partir dos idos de 1837, houve de sua parte críticas à escravidão, em um diapasão próximo ao de Feijó. Cumpre ressaltar que tais variações de opinião eram recorrentes em indivíduos e grupos de orientações políticas distintas, compondo um “amalgama de argumentos econômicos e humanitários contra a escravidão, junto aos temores de desorganização da economia, da rebelião escrava e, mesmo, de dissolução moral pelo africano.” Ver: SILVA, Wlamir. A valentia da dialética... In: Op. cit., pp. 94-98; *O Sete d’Abril*, nº 220, 10/02/1835.

⁴⁸ Dilermando Ramos Vieira, citando José Castellani, afirmou que Feijó ingressara nos quadros da maçonaria em 1833, na loja Amizade. Era diverso o espectro de tendências políticas que compunham as fileiras da maçonaria no Brasil Império. De acordo com William Almeida de Carvalho, Feijó e Holanda Cavalcanti, seu concorrente à Regência, representavam “o eterno embate entre maçons liberais e conservadores”. Ver: VIEIRA, David Gueiros.

destacando os nomes de Montezuma (1794- 1870) e Januário da Cunha Barbosa, com seus “espetáculos” de “infâmia”, intolerância” e “ambição”.⁴⁹ Desse modo, se no início de 1835, Vasconcelos ainda poupava Feijó no *Sete*, devotando-lhe apoio e simpatia, o mesmo não se poderia dizer com relação a outras lideranças liberais e ao principal periódico *moderado*, a *Aurora Fluminense*.⁵⁰

Os ataques proferidos no *Sete de Abril* não incluíram somente os posicionamentos, ambíguos em um primeiro momento, com relação às lideranças liberais. O periódico chegou a fazer chiste com as pretensões áulicas de Romualdo Seixas. Em uma seção chamada “Piparotes”, na qual apontava o “organista de certo Convento (...) que fabrica nulidades contra bispos eleitos”, alegava que “Foi engano – O Sr. Arcebispo da Bahia teve só unzinho, e não 2 votos para Tutor.”⁵¹ Assim, no que se referia às questões da agenda regalista e secular, durante algum tempo, em 1835, sustentou-se a opinião de que no Brasil não deveriam ser executadas leis feitas pelo papa ou “por Concílios em que a Igreja Brasileira não teve parte”.⁵² Em suma, a resposta ao Pontífice seria clara: “vós sois bispo de Roma e não do Brasil: os títulos de Pontífice e de Papa, que a etiqueta, ou o que quer que seja, vos atribuiu tirados do Paganismo, não vos dão mais jurisdição do que S. Pedro exerceu.”⁵³

Um dos defensores da Santa Sé alvejados pelo *Sete d’Abril* foi o Visconde de Cairu que, em 1828, refutou Feijó na obra *Causa da religião e disciplina eclesiástica do celibato clerical*.⁵⁴ Na primeira parte da peça, Cairu citava o “Sagrado Concílio Tridentino, que se observa em todos os Estados Católicos, assim providenciou à Unidade da Fé, e à perpetuidade da Disciplina

Liberalismo, masonería y protestantismo en Brasil. In: BASTIAN, Jean-Pierre. Protestantes, liberales e francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX. Mexico, CEHILA/Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 47-48; CARVALHO, William de Almeida. Pequena história da maçonaria no Brasil. *REHMLAC*. Vol. 2, Nº 1, Mayo-Noviembre 2010, p. 38; VIEIRA, Dilermando Ramos. Padre diogo antônio feijó: as controvérsias de um sacerdote regalista e anticelibatário. *Rev. Pistis Prax.*, Teol. Pastor., Curitiba, v. 2, n. 1, p. 193-210, jan./jun. 2010, p. 206.

⁴⁹ Francisco Gê Acaiaba de Montezuma nasceu na Bahia e bacharelou-se em direito na Universidade de Coimbra. Participou ativamente das lutas pela Independência e, deputado à Constituinte de 1823, foi exilado com os Andradas após o encerramento das atividades constituintes por d. Pedro I. Montezuma voltou ao Brasil após a abdicação de 1831 e ocupou o Ministério da Justiça durante a Regência de Diogo Antônio Feijó. Foi deputado provincial pelo Rio de Janeiro e senador pela Bahia, além de participar de missão diplomática na Inglaterra. Ver: SACRAMENTO BLAKE, Augusto Vitorino. Op. cit. (Vol. 2), pp. 452-455; *Sete d’Abril*, nº 220, 10/02/1835.

⁵⁰ SILVA, Wlamir. A valentia da dialética... In: Op. cit., p. 114.

⁵¹ *Sete d’Abril*, nº 171, 16/08/1834.

⁵² *Ibidem*, nº 261, 11/07/1835.

⁵³ *Ibidem*, nº 261, 11/07/1835.

⁵⁴ Cumpre destacar que as considerações de Cairu sobre o trabalho escravo fundamentavam-se na Economia Política, tendo a instituição escravista por contrária a uma dinâmica econômica macroestrutural adequada e mesmo aos auspícios civilizatórios. Portanto, José da Silva Lisboa mantinha um posicionamento divergente com relação a Vasconcelos, que empreendeu, à época do Regresso, a defesa da escravidão e mesmo do tráfico. Ver: ROCHA, Antônio Penalves, Rocha (Org.). Op. cit., pp. 50 e 325.

Eclesiástica, confiando-as à proteção dos Soberanos Fiéis à Igreja que Deus edificou.”⁵⁵ Em 1835, o *Sete* direcionava ao “nobilíssimo Visconde de Cairu” algumas considerações do *Investigador Português*, datadas de 1817.⁵⁶ No melhor espírito regalista, o artigo resgatava as ofensivas do “grande Rei o Senhor D. João IV (...) cujo projeto majestoso, fundado na douta decisão dos teólogos franceses, que unanimemente concordavam que o Monarca podia fazer sagrar em Portugal os seus Bispos sem confirmação papal.”⁵⁷ Para embasar a perspectiva veiculada, eram citados o francês François Richer (1718-1790) e o austríaco Joseph Valentin Eybel (1741-1805), ambos juristas e canonistas ligados a proposições reformistas e ilustradas com relação ao poder pontifício sobre a disciplina e a hierarquia eclesiásticas.⁵⁸ Ao final, lembrava o “maior teólogo português”, Antônio Pereira de Figueiredo, a partir da obra *Tentativa Teológica* ao afirmar “que a confirmação papal, praticada na eleição dos Bispos, é um privilégio de consentimento e tolerância da parte da Igreja”.⁵⁹

Em outra ocasião, continuavam os ataques a Cairu, “beatíssimo Papista” que “regalou há dias a nossa devoção com o traslado da Encíclica do SS. Padre Gregório XVI, dirigida a todos os príncipes da Igreja Católica em 1832”.⁶⁰ A referência à encíclica *Mirari Vos* incluía citações diretas do documento, pois, o Papa estaria “horrorizado das monstruosas doutrinas que cercam os cristãos em forma de inumeráveis volumes e de folhetos, pequenos em tamanho, mas grossamente peçados de males, que brotam (diz ele) em todas as direções”.⁶¹ Sobre o

⁵⁵ CAIRU, José da Silva Lisboa, Visconde de. *Causa da religião e disciplina eclesiástica do celibato clerical. Defendida da inconstitucional tentativa do padre Feijó*. Rio de Janeiro: Imperial Tipografia de Plancher Seignot, 1828, p. 3.

⁵⁶ O *Investigador Português* começou a circular em 1811, em Londres, por iniciativa dos médicos portugueses Vicente Pedro Nolasco e Bernardo José de Abrantes e Castro, os quais receberam a incumbência da representação lusa e foram financiados pelo príncipe regente. Em 1814, Abrantes deixou Londres e Domingos de Sousa Coutinho, conde de Funchal, o substituiu pelo também médico Miguel Caetano de Castro. Contudo, a escolha de Abrantes para sua substituição recairia sobre Liberato Freire de Carvalho, que passou a fazer oposição à permanência da Corte portuguesa no Brasil. Ver: SODRÉ, Nelson Werneck. Op. cit., pp. 31-33; *Sete d’Abril*, nº 242 02/05/1835. (Grifos do autor).

⁵⁷ *Sete d’Abril*, nº 242, 02/05/1835 (Grifos do autor).

⁵⁸ François Richer nasceu em Avranches, na Normandia. Após se formar em direito, estabeleceu-se em Paris, onde dividiu o tempo entre a advocacia e a República das Letras. Dentre suas obras, pode-se destacar *De l’autorité du clergé, et du pouvoir du magistrat politique, sur l’exercice des fonctions du Ministère Ecclésiastique*, citada pelo *Sete d’Abril*, na qual defendeu a supremacia dos poderes temporais sobre a disciplina eclesiástica. Joseph Valentin Eybel nasceu em Viena e foi educado entre os Jesuítas. Já na Universidade de Viena passou a advogar pela supremacia do poder temporal sobre as questões eclesiásticas, sendo um dos idealizadores do josefismo, a ofensiva ilustrada e secular de José II (1765-1790), imperador romano-germânico, sobre as prerrogativas da sé romana. Ver: MICHAUD, Louis-Gabriel. *Biographie universelle ancienne et moderne: histoire par ordre alphabétique de la vie publique et privée de tous les hommes*. Paris: Chez Madame C. Desplaces, 1854, p. 649. Disponível em <https://archive.org/stream/biographieuniver35desp#page/648/mode/2up>. Acesso em 17/03/2018; SORKIN, David. *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008, pp. 215 e segs.

⁵⁹ *Sete d’Abril*, nº 242 02/05/1835.

⁶⁰ *Ibidem*, nº 245, 12/05/1835 (Grifos do autor).

⁶¹ *Ibidem*, nº 245, 12/05/1835 (Grifos do autor).

“nobre *Papista*”, afirmava o *Sete* que tinha “todos os sintomas de uma loucura próxima; e nós cremos que em bem poucos dias teremos o dissabor que anunciar à nossa Câmara dos Lords mais esta cabeça perdida.”⁶² As condenações de Gregório XVI faziam parte de uma “peça impolítica”, contrária a “todo o orbe político” e aos valores “*Tolerância política e religiosa*”.⁶³ O Sumo Pontífice condenava uma “inundação de maus livros”, aparecendo “um ou outro *em favor da VERDADE e da RELIGIÃO*”.⁶⁴

Além da intolerância política e religiosa explicitada na condenação às publicações impressas, surgia ainda a questão das associações políticas, nas considerações sobre o apoio de Cairu às diretrizes da Santa Sé: “o bom do *Papista* nos tinha também apresentado, havia dias, a bula de Pio VII contra os *Carbonarios e Pedreiros-Livres*”.⁶⁵ Segundo o artigo, Cairu estaria “publicando esta peça pelos mesmos tipos por onde saem os Decretos e mais peças curiosas dos *Soberano-Grande-Comendador-Inquisidor Montezuma*”.⁶⁶ Montezuma, por sua vez, surgia na condição de “fundador de um certo Rito de *Pedreiros Livres* do Rio de Janeiro, ao qual por aí se diz que o *Papista* também pertence”.⁶⁷ Ao que parece, o “*Papista*” comportava-se de maneira contraditória ao propagar as encíclicas e bulas condenando a tolerância e a livre associação, pois “feriu com uma espada de dois cortes a religião Cristã de quem se diz advogado, e a ordem dos *Pedreiros-Livres* da qual ele faz parte. Qual dos dois Mestres terá o *Papista* renegado em segredo: – Jesus Cristo ou Adoniram? – Ele o dirá antes de morrer.”⁶⁸

À época dos ataques do *Sete d’Abril* dirigidos a Cairu, estavam próximos ao seu auge os atritos entre Brasil e Roma por ocasião da indicação de Antônio Maria Moura para o bispado do Rio de Janeiro. Em outro artigo dirigido ao “nobilíssimo V. de Cairu”, era a vez de uma análise sobre duas publicações do *Diário do Rio*, “*Disciplina Eclesiástica e Cisma anatematizado* – nos quais seu autor se propõe admoestar o Brasil que deve respeitar e executar as disposições disciplinares do Sagrado Concílio Tridentino”.⁶⁹ O autor dos textos em questão afirmava que os bispos nomeados tivessem “*plena confiança na Santa Sé*”,⁷⁰ o que não era o

⁶² *Sete d’Abril*, nº 245, 12/05/1835.

⁶³ *Ibidem*, nº 245, 12/05/1835 (Grifos do autor).

⁶⁴ *Ibidem*, nº 245, 12/05/1835 (Grifos do autor).

⁶⁵ *Ibidem*, nº 245, 12/05/1835 (Grifos do autor).

⁶⁶ *Ibidem*, nº 245, 12/05/1835 (Grifos do autor).

⁶⁷ *Ibidem*, nº 245, 12/05/1835 (Grifos do autor).

⁶⁸ *Ibidem*, nº 245, 12/05/1835 (Grifos do autor).

⁶⁹ O *Diário do Rio de Janeiro* surgiu no ano de 1821 na Corte fluminense e circulou até 1878, cumprindo a função eminentemente informativa e popularizando-se, por seu preço e pelos preços dos gêneros alimentícios que trazia, sob os epítetos *Diário do Vintém e Diário da Manteiga*. Em termos de alinhamento político, por mais que alardeasse suposta neutralidade, Werneck Sodré identificou o “aulicismo” do *Diário do Rio*. Ver: SODRÉ, Nelson Werneck. Op. Cit., pp. 50-51; *Sete d’Abril*, nº 251, 02/06/1835 (Grifos do autor).

⁷⁰ *Sete d’Abril*, nº 251, 02/06/1835 (Grifos do autor).

caso de Maria Moura, cujas bulas de confirmação não foram enviadas por Gregório XVI. Diante dos motivos alegados pela Sé romana, questionava o periódico orientado por Bernardo Pereira de Vasconcelos: “não se reputará iníqua uma sentença (...) que infama um homem contra quem se procede nem sua audiência, e sem lhe dar ação à defesa? Não se violarão (...) todos os princípios do Direito Natural, Direito que a mesa religião confirma e sanciona?”⁷¹

A reflexão sobre os atritos jurídicos e político-eclesiásticos manteve-se calcada na perspectiva do clero regalista e secular, defendida até então pelo *Sete d’Abril*, na medida em que considerava “intolerável” e “execrando” o “julgamento” do Sumo Pontífice, “aplicando-se aos súditos de uma Nação, cujo sistema político é o constitucional representativo.”⁷² O “primeiro princípio (...) professado” no Império brasileiro era o da legítima defesa: “Que ninguém possa ser julgado senão pelos seus pares, dando-se lhe lugar à defesa.”⁷³ Nesse sentido, a oposição à nomeação de um bispo pelo governo brasileiro configuraria um atentado à própria soberania, pois “como é que um Governo constitucional pode sofrer que fora da Nação se congregue um estranho Tribunal para julgar um seu súdito, e arbitrariamente o condenar?”⁷⁴ O Consistório de Roma, o conselho de cardeais reunidos com o papa, era “em rigor um Tribunal (...) porque ele julga um processo e irroga a pena, qual é a infâmia resultante da denegação de bulas.”⁷⁵ Tal afronta configuraria “o maior escândalo sobre o objeto de que se trata”, sendo sua motivação política, pois o “Bispo eleito (...) tem emitido, na Assembleia de que é membro, sua opinião inviolável”.⁷⁶ Diante da decisão do Consistório, considerada discricionária, “ou a Corte de Roma há de alterar certas decisões e normas porque se rege, ou o Brasil mudar suas instituições liberais.”⁷⁷

Diante da “*autoridade do Sumo Pontífice para dispensa ou derogar decisões dos Concílios em matéria disciplinar*”, a solução para o impasse passava pela reformulação do ordenamento jurídico-eclesiástico, através de “uma concordata, pela qual se harmonizem nossos princípios constitucionais com os procedimentos de Roma. Este passo devera ter sido dado no começo de nossa Independência, para se evitarem os embaraços com que agora lutamos.”⁷⁸ As normas e jurisprudências reconhecidas pelo Estado nacional, em âmbito eclesiástico, deveriam estar em consonância com a ordem constitucional vigente: “não são

⁷¹ *Sete d’Abril*, nº 251, 02/06/1835.

⁷² *Ibidem*, nº 251, 02/06/1835.

⁷³ *Ibidem*, nº 251, 02/06/1835.

⁷⁴ *Ibidem*, nº 251, 02/06/1835.

⁷⁵ *Ibidem*, nº 251, 02/06/1835.

⁷⁶ *Ibidem*, nº 251, 02/06/1835.

⁷⁷ *Ibidem*, nº 251, 02/06/1835.

⁷⁸ *Ibidem*, nº 251, 02/06/1835.

certamente aquelas disposições e decretos que, formados nos séculos em que o absolutismo e despotismo regiam os povos, estão hoje em diametral oposição com as Instituições liberais.”⁷⁹ Ao Império brasileiro, emancipado sob a égide das garantias individuais, não caberia acatar decisões típicas da velha ordem, na qual eram amorfos as fronteiras entre os poderes temporal e espiritual: “Então o procedimento do Pontífice e sua conduta era o procedimento e conduta dos Reis, e sua vontade absoluta a lei dos Estados. Por estas palpáveis razões, *mais que nunca é interessante que se altere esta disciplina dominante.*”⁸⁰ A sacralidade do contrato coletivo distinguia-se da normatividade disciplinar, à qual estava submetido um clero imprescindível à dinâmica político-administrativa da monarquia brasileira:

Que tem que a religião do Brasil seja a religião católica e apostólica romana? Religião é dogma, a disciplina regulamento. O dogma não muda, o regulamento muda: assim, que é feito d’essas penitências canônicas, e de mil outros regulamentos que só pela história se sabem? Portanto, se o sistema romano sobre confirmação de Bispos é ponto disciplinar, *pode o Governo, pode o povo, sem pena de perjúrio, infringir o estabelecido no sistema romano* em termos hábeis. Jurou sustentar a religião, não jurou sustentar a disciplina. Não se confundam pois as espécies, extremem-se bem estas ideias.⁸¹

Em consonância com as análises empreendidas por Feijó e defendidas pelo clero regalista do núcleo *moderado*, o *Sete d’Abril* defendia ainda que as “*nomeações dos Bispos são de fato verdadeiros atos do Ministro da Repartição.*”⁸² O “indiferentismo” diante da recusa do nome de Maria Moura pela Estado ameaçava a soberania de um território sob a égide do liberalismo constitucional de inspiração secular: “Não é negócio de um indivíduo, é a causa da Nação, é a sustentação dos princípios, é o sistema constitucional representativo, que cumpre vingar.”⁸³ Assim, Vasconcelos perfilou-se aos anseios reformistas de Diogo Antônio Feijó, ao mesmo tempo em que atacava Evaristo e a *Aurora Fluminense*. A perspectiva regalista e secular, no entanto, não seria uma constante no *Sete d’Abril*, tendo ocorrido uma significativa inflexão no que se referia a tal assunto. A requalificação da liberdade, no intuito de frear o “**carro da Revolução**”, estaria relacionada também à necessidade de deslocar o papel do catolicismo e do clero nas fileiras do Estado e na dinâmica da sociedade. No *Sete d’Abril*, da defesa de uma religião cada vez mais nacionalizada, passou-se à perspectiva de uma sacralização do Estado nacional e da monarquia, nos termos de uma restauração das relações

⁷⁹ *Sete d’Abril*, nº 245, 12/05/1835.

⁸⁰ *Ibidem*, nº 245, 12/05/1835. (Grifos do autor).

⁸¹ *Ibidem*, nº 245, 12/05/1835. (Grifos do autor).

⁸² *Ibidem*, nº 245, 12/05/1835 (Grifos do autor).

⁸³ *Ibidem*, nº 245, 12/05/1835 (Grifos do autor).

entre o trono e o altar. A marcha do Regresso conservador ocorreria *pari passu* à retomada dos valores do catolicismo romanizado, no seio de um liberalismo constitucional forjado na especificidade da monarquia católica e escravocrata brasileira.

5.2 O Sete d'Abril e a ortodoxia romana

Após 1831, em meio a um caótico quadro de revoltas distribuídas ao longo do vasto Império, surgiam ameaças espectrais, por vezes materializadas, que acuavam, sobretudo, segmentos da grande lavoura escravocrata e dos círculos político-burocráticos. Ademais, o receio diante do haitianismo, da Revolução, da anarquia e do republicanismo alcançava diferentes recortes da pirâmide social, sendo insuflado na dinâmica de uma esfera pública quantitativa e qualitativamente diversa. Diante dessa complexa conjuntura, os grupos políticos buscaram se reorganizar em torno de suas demandas. A partir de 1834, com o esvaziamento das agendas de *caramurus* e *exaltadas*, e fratura no interior dos *moderados*, formar-se-iam duas frentes principais, *regressistas* e *progressistas*, posteriormente transmutados nos partidos Conservador e Liberal, Saquaremas e Luzias. Nessa conjuntura, forças sociais, políticas, econômicas e intelectuais unidas sob o signo do Regresso conservador organizaram-se a partir de espaços distintos, tendo por *leitmotiv* a necessidade do restabelecimento de uma ordem esfacelada após uma série de experiências traumáticas ocorridas na sequência da abdicação de d. Pedro I.⁸⁴

O protagonismo de Bernardo Pereira de Vasconcelos e do *Sete d'Abril* na liderança das hostes *regressistas* foi incontestado. Ao abandonar os liberais *moderados* e capitanear a inflexão do Regresso conservador, o magistrado coimbrão, proprietário nascido em Minas Gerais, seria o “único a admitir e defender, com ardor, a virada do *Regresso*.”⁸⁵ A versatilidade de Vasconcelos na readequação dos valores defendidos e das alianças políticas, rendeu-lhe o estigma de “Proteu”.⁸⁶ Segundo a *Aurora Fluminense*, “a ser o *Proteu* o Sr. B. P. de

⁸⁴ Para um panorama geral sobre o Regresso conservador, ver: CASTRO, Paulo Pereira de. Op. cit., pp. 42 e segs; DOLHNIKOFF, Miriam. Op. cit., pp. 125 e segs; LIMA OLIVEIRA, G. A. de. Op. cit., pp. 55-73; MATTOS, Ilmar Rohloff de. Op. cit., pp. 142 e segs; MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos...* Op. cit., pp. 146-147; PAULA, Alexandre Marciano. Op. cit., pp. 11-25; SILVA, Wlamir. Ser ou não ser liberal, eis a questão... Op. cit., pp. 1-10.

⁸⁵ SILVA, Wlamir. A valentia da dialética... In: Op. cit., p. 85 (Grifos do autor).

⁸⁶ Na mitologia grega, Proteu era pastor dos rebanhos de Netuno, de quem recebeu dons de adivinhação. Importunado por aqueles que buscavam predileções, Proteu passou a se metamorfosear para fugir de tais importunações. No épico *A Odisseia*, Menelau e seus homens lograram imobilizar Proteu, obtendo a resposta sobre a direção para casa. Para uma análise acurada da biografia política de Bernardo Pereira de Vasconcelos, a partir do mito grego do Proteu, ver: SILVA, Wlamir. A valentia da dialética... In: Op. cit., pp. 83-155.

Vasconcelos, como o *Sete de Abril* insiste em declarar-nos,” assemelhava-se “a um filho de boa família, colocado em posição decente na Sociedade, que suas extravagâncias, desordens e delitos levaram a andar preso na mesma corrente com negros cativos e gente da última ralé.”⁸⁷ Segundo o periódico de Evaristo da Veiga, Vasconcelos fora levado pelos “companheiros que a necessidade lhe associa, (...) o maior tormento que o desgraçado se vê constrangido a sofrer em castigo de seus crimes”.⁸⁸

Com suas novas companhias, o campeão do Regresso mudara os hábitos e valores: “O furor da fidalguia, os sonhos da *nobreza transmissível* tem virado a cabeça ao *Proteu*: para ele tudo quanto não é *nobre*, ou não está ligado ao carro da *plutocracia*, é plebeu, sectário de Robespierre, *saintsimonista* ou *chichelo*.”⁸⁹ Ao deixar as fileiras do liberalismo *moderado* e, por conseguinte, os apelos do povo e da nação, Vasconcelos teria aderido aos clamores aristocráticos: “Cortesão recente das paixões da população, já não vê hoje diante de si senão tronos de Reis, regime de Princesas, heranças de nobres; todo o resto são alparcatas, mendicidade, *chichelos*: que fidalgo!”⁹⁰ Sua debandada fora radical, das volições republicanas ao despotismo: “Pretende aterrar-nos com o espectro da ditadura, e ainda já poucos dias suspirava pelo governo de B. Aires, *donde se fuzilam marrecos sem sentença, a fim de limpar a nossa terra de tanta perfídia, de tanta ingratidão, de tanto jesuitismo*”.⁹¹ Por fim, um dos motivos para tanto seria a inveja com relação a Diogo Antônio Feijó: “Desmascare-se o *Proteu*; professe sem rebuço, a aversão, a inveja que o rói contra o Sr. *Feijó*, cuja popularidade lhe pesa desde largo tempo; vá largando o fio que pode conduzir o Público no labirinto da sua conduta.”⁹²

Dois meses antes de traçar o perfil do *Proteu regressista*, a *Aurora Fluminense* afirmaria que “nosso respeitabilíssimo colega do *Sete d’Abril* não está bem certo ainda nas razões que teve para ficar mal com a *Aurora* e para agravá-la com tantas provocações.”⁹³ O *Sete* estaria alimentando intrigas entre o maior periódico *moderado* e os portugueses: “nos finge *pesaroso* da *prosperidade* da Monarquia da Sra. D. Maria 2^a, como se fôssemos nós homens capazes de simpatizar por exemplo com os triunfos de D. Miguel, ou com as desgraças de Portugal e da nossa patricia, elevada ao sólio daquele reino.”⁹⁴ Tal posicionamento estaria escamoteando as “cortusias” que o próprio *Sete d’Abril* passara a nutrir a respeito dos “Portugueses”, na medida

⁸⁷ *Aurora Fluminense*, n° 1085, 24/08/1835 (Grifos do autor).

⁸⁸ *Ibidem*, n° 1085, 24/08/1835.

⁸⁹ *Ibidem*, n° 1085, 24/08/1835 (Grifos do autor).

⁹⁰ *Ibidem*, n° 1085, 24/08/1835 (Grifos do autor).

⁹¹ *Ibidem*, n° 1085, 24/08/1835 (Grifos do autor).

⁹² *Ibidem*, n° 1085, 24/08/1835. (Grifos do autor).

⁹³ *Ibidem*, n° 1069, 15/06/1835.

⁹⁴ *Ibidem*, n° 1069, 15/06/1835(Grifos do autor).

em que houve uma “repentina mudança”, levantando a suspeita de “que neste negócio há veneno escondido, ou que o nosso colega no seu recente Lusitanismo é muito pouco sincero.”⁹⁵

As mudanças evidenciadas por Bernardo Pereira de Vasconcelos envolveriam também os posicionamentos com relação aos problemas eclesiásticos. A *Aurora* destacava a indisposição, já referida, do *Sete d’Abril* no que se referia à nomeação de Antônio Maria Moura para o bispado do Rio de Janeiro: “Hoje a sua *zanga da repartição dos negócios exteriores*, parece toda empenhada contra os Italianos, e contra o Chefe da Igreja Romana.”⁹⁶ Por outro lado, a ira dirigida à Igreja romana poderia ser apenas mais uma das artimanhas opinativas: “quem diz que daqui a algum tempo, irado catecúmeno, não venha o *Sete*, possuído de outro *Espírito*, expender as doutrinas mais ultramontanas a pretexto de *regresso*, e estigmatizar todos quanto puderem duvidar da infalibilidade pontificia?”⁹⁷ A julgar pela transigência que parecia caracterizar a personalidade de Vasconcelos, a ofensiva regalista e secular do *Sete d’Abril* seria passageira, podendo dar lugar a inspirações vindas das hostes que o mesmo *Sete* esboçaria sob o epíteto de “papistas”. O posicionamento incisivo e, no limite, agressivo com relação à cúria romana, juntamente com uma citação direta do *Sete*, embasaria o argumento da *Aurora*:

Por ora, é ele anti-papista, e não sabemos mesmo se em boa hermenêutica, as ideias da sua *Epistola 1ª ad Romanos* podem ser olhadas como prova de que o *Sete* abjurou a comunhão religiosa a que pertencemos. Decidam os Teólogos = “Vós (diz ele dirigindo-se ao Chefe da Igreja) sois Bispo de Roma e não do Brasil; os títulos de Pontífice e de Papa que a etiqueta ou quer que seja, vos atribuiu, tirados do paganismo, não vos dão mais jurisdição do que S. Pedro Exerceu... Há um só legislador que é Deus. Não examinaremos se as leis que fazeis executar na vossa Diocese, merecem todas esse nome; porém vos afirmamos que não nos reconhecemos obrigados a lei algumas que não seja estabelecida por Deus: os Livros sagrados e a tradição nos ensinam umas, as outras se manifestam à nossa inteligência que nos vêm de Deus, e é independente de vós... A nossa fé será pura, sem cobrir usurpações: o Brasil deixou de ser colônia de Lisboa, não será longo tempo domínio de Roma.”⁹⁸

As rugas entre a *Aurora Fluminense* e Vasconcelos, até então, não haviam impedido o *Sete d’Abril* de defender o regalismo de inspiração secular dos padres *moderados* liderados por Feijó. Contudo, o perfilhamento ao catolicismo romanizado não tardaria a aparecer nas páginas do periódico orientado por Bernardo Pereira de Vasconcelos. Ainda em 1835, alguns meses após as provocações da *Aurora* e as publicações atacando o “papista” Cairu, viria à luz, no *Sete d’Abril*, um artigo, transcrito da *Gazeta da Bahia*, intitulado “*Progressivo de Patente*”, seguido

⁹⁵ *Aurora Fluminense*, nº 1069, 15/06/1835.

⁹⁶ *Ibidem*, nº 1069, 15/06/1835 (Grifos do autor).

⁹⁷ *Ibidem*, nº 1069, 15/06/1835.

⁹⁸ *Ibidem*, nº 1069, 15/06/1835 (Grifos do autor).

de um longo e irônico subtítulo: “Submetido às elucubrações do *mestre* Evaristo, *Desertor* da honrosa e útil profissão de Livreiro, *Exímio Moralista* e Homem da Pátria e da Liberdade *por inclinação, hábitos e princípios, &c., &c., &c.*”⁹⁹ O corpo do texto não seria menos irônico, pois trataria de um “PROJETO DE CONSTITUIÇÃO *Republico-Demagógico-Libérrimo-Federalista*”.¹⁰⁰ No primeiro capítulo, viriam os “*Direitos do homem, da mulher e do menino*” e, no primeiro artigo, a extensão da igualdade resultava na quebra das múltiplas hierarquias:

Art. 1º Sendo todos os homens formados e nascidos do mesmo modo, pouco mais ou menos, serão todos iguais sem distinção de pais e filhos, de sábios e ignorantes, de honrados e velhacos, de ricos e pobres, &c., &.: pelo que, o filho não terá obrigação de obedecer ao pai, o discípulo ao mestre, nem a mulher ao marido.¹⁰¹

Ainda em 1834, quando das discussões sobre o Ato Adicional, Vasconcelos esteve na “vanguarda” das ponderações sobre a reforma na Câmara dos Deputados e, relator do projeto, entregou-o sob o estigma de “código da anarquia”.¹⁰² Após a aprovação do Ato, o líder *regressista* tornou-se cada vez mais convicto sobre os perigos resultantes das concessões ditas “descentralizadoras”, que, em seu entender, ampliavam demasiadamente o acesso às liberdades e à igualdade em âmbito político-institucional.¹⁰³ Os sarcasmos constitucionais do *Sete* eram desenvolvidos, portanto, do ponto de vista de certa “anarquia” gerada pelo aprofundamento das demandas liberais e, no segundo artigo, um tema caro a Diogo Antônio Feijó: “Art. 2º As mulheres serão comuns, e cada homem tomará quantas quizer, e as largará toda a vez que lhe parecer; e o mesmo poderão fazer as mulheres pelo que, deve cessar desde já a indissolubilidade dos matrimônios.”¹⁰⁴ A dimensão secular e laica do matrimônio, antes defendida, daria sequência aos dispositivos jurídicos “demagógicos” e “federalistas”: “Art.3º Estes serão celebrados em presença do Juiz de Paz respectivos, e na falta d’este, em presença do Delegado; na falta d’este, do Inspetor do Quarteirão, e na falta d’este, do Fiscal, sem nenhuma dependência dos Padres, que para prestam.”¹⁰⁵ Ao fim do primeiro capítulo, os direitos republicanos sobrepujam os deveres da tirania: “Art. 5º Sendo o vocábulo *Dever* inventado pelos déspotas e tiranos, em a nossa República só se conhecem “Direitos” e nunca *Deveres*.”¹⁰⁶

⁹⁹ *O Sete d’Abril*, nº 289, 27/10/1835. (Grifos do autor).

¹⁰⁰ *Ibidem*, nº 289, 27/10/1835 (Grifos do autor).

¹⁰¹ *Ibidem*, nº 289, 27/10/1835.

¹⁰² LEAL, Aureliano. *História constitucional do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1915, p. 178; SILVA, Wlamir. A valentia da dialética... In: *Op. cit.*, p. 111.

¹⁰³ LEAL, Aureliano. *Op. cit.*, pp. 177 e segs.

¹⁰⁴ *O Sete d’Abril*, nº 289, 27/10/1835.

¹⁰⁵ *Ibidem*, nº 289, 27/10/1835.

¹⁰⁶ *O Sete d’Abril*, nº 289, 27/10/1835 (Grifos do autor).

No segundo capítulo do projeto constitucional endereçado a Evaristo da Veiga, contemplar-se-iam a “*República Brasileira, seu Governo e Religião*”, demarcando o desprezo em relação a uma cidadania extensiva e não qualificada: “Art. 1º A República Brasileira é a associação política de todos os cidadãos brasileiros. Cidadão brasileiro é todo o animal de dois pés, sem penas, que nascer no Brasil, embora seja menor, louco, ou tenha os crimes que tiver.”¹⁰⁷ O segundo artigo apenas ressaltava a forma de um governo “Democrático-Republicano-Libérrimo-Federativo” e, na sequência, a religião: “Art. 3º Como está evidentemente demonstrado pelos melhores Pais da Pátria que o Catolicismo é um tecido de superstições e fanatismo, contrários às luzes do século, será proscriita da nossa República a Religião Católica.”¹⁰⁸ Em flagrante contraste com a perspectiva regalista e secular, cuja tolerância espiritual era uma das bases, outrora postulada, afirmava-se no quarto artigo: “Art. 4º Esta será substituída pela Religião Natural, a qual será como cada um entender.”¹⁰⁹ Distanciando-se da batalha de Vasconcelos pela criação de um colégio em Congonhas do Campo, ante o “jesuitismo” dos padres do Caraça na província de Minas Gerais, a supressão das ordens regulares teria um trágico resultado:

Art. 5º os Conventos serão suprimidos, e seus bens tomados em benefício do Povo, isto é, dos Patriotas. Esses bens serão aplicados para Colégios de jovens fêmeas a fim de aprenderem a esgrima, danças grotescas, a nadar, *pescar* e empalmar por princípios; e os mesmos Conventos serão convertidos em *public-house's* ou Prostíbulos, onde os jovens vão recrear e adquirir boas maneiras.¹¹⁰

Em substituição às ordens regulares, modos “civilizatórios”, por vezes identificados a uma compósita “República das Letras”, gestada na dinâmica da Ilustração oitocentista, consolidada a partir dos grandes nomes do *establishment* filosófico-intelectual e permeada, em sua base, por uma “boemia literária” na qual seus “subliteratos” sustentavam-se “fazendo o trabalho sujo da sociedade – espionar para a polícia e mascatear pornografia”.¹¹¹ A espiritualidade e a moral religiosa do catolicismo romano estariam ameaçadas pelo deísmo racionalista do republicanismo jacobino: “Art. 6º Os Padres atuais passarão, se quiserem, a ser Sacerdotes da Deusa Razão, e poderão casar, na forma do art. 2., Cap. 1.”¹¹² Apartados do

¹⁰⁷ Ibidem, nº 289, 27/10/1835.

¹⁰⁸ Ibidem, nº 289, 27/10/1835.

¹⁰⁹ Ibidem, nº 289, 27/10/1835.

¹¹⁰ Ibidem, nº 289, 27/10/1835 (Grifos do autor).

¹¹¹ DARNTON, Robert. *Boemia literária: o submundo das letras no Antigo Regime*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 28-31.

¹¹² *Sete d'Abril*, nº 289, 27/10/1835.

exclusivo múnus sacerdotal ao qual deveriam se submeter, os clérigos nada mais seriam que cidadãos comuns: “Art. 7º os que já forem casados, tenham que emprego tiverem, poderão ser Padres; e assim terá a nossa República Sacerdotes pedreiros, carapinas, ferreiros, carnicheiros, mascates, almocreves, &c.; o que tudo é muito conveniente à Religião.”¹¹³ À comum condição de padre casado associava-se a alusão aos “pedreiros”, o que poderia aludir aos casos não menos comuns de sacerdotes maçons, a exemplo do próprio Feijó. Sobre a escolha dos bispos, mais uma vez, o *Sete* distanciava-se da opinião emitida algum tempo antes:

Art. 8º Os Bispos serão eleitos por aclamação do Povo, e d’este receberão todos os seus poderes. Nunca mais usarão de vestimentas do culto católico; pelo que, nos grandes dias da República os seus ordenamentos serão estes: capote e calças azuis à *Robespierre*, carapuça encarnada, (emblema da Liberdade) e em vez de báculo, usarão de um chuço ou forquilha.¹¹⁴ (lembrar da Civil do Clero)

O esboço do clero supostamente defendido por Evaristo da Veiga era um quadro do clero constitucional da Revolução Francesa, integrado à vida mundana de uma “república democrática”. Já os templos religiosos seriam desprovidos dos santos, dando lugar ao um culto eminentemente político: “Art. 9º Não haverá nos Templos imagens de Santos, porém sim serão estes substituídos por bustos ou retábulos dos Pais da Pátria, e daqueles que mais rugas tiverem feito.”¹¹⁵ Em que pesem os cômicos excessos da ironia, entre o clero regalista e liberal do núcleo *moderado* havia um Martiniano de Alencar, pai de vários filhos e aguerrido revolucionário em 1817.¹¹⁶ Desse modo, aos liberais *moderados* identificava-se a continuidade dos radicalismos característicos à Revolução Francesa que, no limite, passaram a ameaçar a ordem após o Sete de Abril de 1831. Portanto, cabia ao *Sete d’Abril* estigmatizar os radicalismos e “terminar” Revolução desencadeada após a abdicação de d. Pedro I.¹¹⁷

De acordo com o terceiro capítulo da sarcástica “Constituição” reproduzida no *Sete, Da Soberania e Divisão dos Poderes*, o chefe do Executivo deveria ser “Pai da Pátria, eleito no meio das ruas e praças à pluralidade de gritos, socos, facadas e tiros.”¹¹⁸ Um dos requisitos para a ocupação do cargo de “Presidente da República Demagógico-Libérrimo-Federativa” era: “Não ter Religião alguma, e não acreditar nem na existência de Deus.”¹¹⁹ Já no quinto e último

¹¹³ Ibidem, nº 289, 27/10/1835.

¹¹⁴ Ibidem, nº 289, 27/10/1835 (Grifos do autor).

¹¹⁵ Ibidem, nº 289, 27/10/1835.

¹¹⁶ SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. Op. cit., p. 132.

¹¹⁷ SILVA, Wlamir. A valentia da dialética... In: Op. cit., p. 109.

¹¹⁸ *Sete d’Abril*, nº 289, 27/10/1835.

¹¹⁹ *Sete d’Abril*, nº 289, 27/10/1835.

capítulo, *Dos Direitos e Garantias dos Cidadãos da Nova República*, excluía-se uma fragmentária “aristocracia” da vida política: “Art. 8º É membro nato dos Jurados todo o Pai da Pátria, todo o indivíduo rasgado e que vive das suas agências. São excluídos os aristocratas. Aristocrata é todo e qualquer rico, ou que vive do seu comércio, emprego ou indústria.”¹²⁰ Além da divisão entre os poderes, delimitava-se a orientação da política educacional a partir de uma literatura eivada de “ateísmos” e “libertinagens”:

Esta Constituição garante a todos os cidadãos a instrução primária e gratuita; pelo que, qualquer menino, na idade de 12 anos, já deve saber de cor o *Citador de Pigault-Le-Brun*, o *Templo de Jatab*, a *Thereza Filósofa*, a *Carta de Talleirand ao Papa*, e a *Pavorosa Ilusão da Eternidade*.¹²¹

As referências didático-pedagógicas da “República” compunham o amplo espectro dos “livros filosóficos”, muitas vezes anticlericais e eróticos, cujos autores eram integrantes e herdeiros da Ilustração oitocentista europeia.¹²² Exemplo cabal era o texto *Teresa Filósofa*, do Marquês d’Argens, um romance sobre a formação da jovem Teresa. Aos nove anos, a jovem participava de “libertinagens inocentes” com outras crianças e, mais tarde, espiava as aventuras amorosas de um abade que, sobre o cristianismo, afirmava: “Segundo a religião cristã, é preciso tender para a maior perfeição. O estado de virgindade, segundo ela, é mais perfeito do que o do casamento. Ora, é evidente que a perfeição da religião cristã tende à destruição do gênero humano.”¹²³ Outra instigante obra referida foi a *Carta de Talleyrand ao papa*, na qual o bispo anticelibatário francês defendia a reforma do “luxo e ostentação dos templos”, das “cerimônias”

¹²⁰ *Ibidem*, nº 289, 27/10/1835.

¹²¹ *Ibidem*, nº 289, 27/10/1835 (Grifos do autor).

¹²² *O Citador* (1803), do novelista pós-revolucionário francês Charles Pigault-Lebrun (1753-1835), consistia em um virulento ataque à *Bíblia* e ao catolicismo, tendo versão em espanhol datada de 1807 e em português datada de 1834. O romance licencioso *História de dois Amantes ou o Templo de Jatab* (1743), inicialmente de autor anônimo, era do dramaturgo francês Claude Godard d’Aucour (1716-1795). A obra foi condenada pelo edital censório de 24 de setembro de 1770 e saiu no Brasil pela Imprensa Régia, com cortes e adaptações, em 1811. *Pavorosa Ilusão da Eternidade* referia-se ao poema *Epístola a Marília*, de autoria do poeta arcade, ilustrado português, Manuel Maria Barbosa du Bocage (1765-1805). O poema fomentou a prisão de seu autor pelas mãos do intendente-geral Diogo Inácio de pina Manique (1733-1805) em 1797, circulando em manuscrito clandestinamente em Portugal e no Brasil. Ele, como também assinalava *Tereza Filósofa*, compreendia a religião como um freio social. Denunciava o uso da religião pelo despotismo, fosse dos religiosos, fosse dos príncipes. Ver: ABREU, Márcia. O templo de Jatab: um romance licencioso publicado pela Imprensa Régia do Rio de Janeiro. *Floema* — Ano VII, n. 9, p. 193-215, jan./jun. 2011; ANDRADE, Maria Ivone de Ornelas de. Macedo e Bocage: um duelo de vaidades. In: SILVA, Francisco Ribeiro da Silva et al. *Leituras de Bocage*. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 2006, p. 15; LUDLOW, Gregory. Pigault-Lebrun: A Popular French Novelist of the Post-Revolutionary Period. *The French Review*, Vol. 46, No. 5 (Apr., 1973), pp. 946-950; VILLALTA, Luiz Carlos. *Usos do Livro no Mundo Luso-Brasileiro...* Op. cit., p. 214.

¹²³ Inicialmente publicado sob anonimato, o romance libertino *Teresa Filósofa* foi atribuído a Jean Baptiste de Boyer (1704-1771), o marquês d’Argens, crítico mordaz da Igreja católica. A tradução consultada foi publicada como de autoria anônima. Ver: *Teresa Filósofa*. Porto Alegre: L & PM, 1997, pp. 30 e 91 e 96.

e dos “costumes dos celebrantes”.¹²⁴ Em 1838, Talleyrand receberia uma resposta de Luís Gonçalves dos Santos. Ao combater a *Carta* do primeiro-ministro francês, o padre Perereca qualificaria a obra de “Epílogo monstruoso das horrorosas blasfêmias.”¹²⁵ Cumpria afastar as influências deletérias que partiam do antipapismo de Talleyrand e de um deus, “Bárbaro impostor, mostro sedento”, rimado nos versos de Manuel du Bocage.¹²⁶

No que se referia ao “direito de propriedade”, a “Constituição” afirmava garanti-lo “em toda a sua latitude aos Pais da Pátria e a todos os seus apaniguados”, ao mesmo tempo, previa o confisco dos bens de alguns estratos sociais: “a propriedade porém dos Padres, Frades e aristocratas pertence por *direito* à Nação.”¹²⁷ Além de privados das suas posses materiais, os clérigos estariam entre os menos afortunados naquela sociedade inspirada pela “boemia literária” e pelo republicanismo jacobino: “Art. 12º Também haverá uma Marinha da República, e serão recrutados para grumetes, rações, gajeiros, &c., “os Padres, os Frades, os Desembargadores, ou Lestes dos Cursos Jurídicos, os Professores de Lógica, Retórica, e os Sacristãos.”¹²⁸ Ao reproduzir uma sátira constitucional dedicada a Evaristo da Veiga, o *Sete d’Abril* rompia com um posicionamento regalista e secular defendido meses antes e parecia perfilar-se à defesa de um catolicismo romanizado, cioso das prerrogativas tridentinas e avesso à marcha do “carro da Revolução”.

A conversão de Vasconcelos à ortodoxia católica ocorreu em uma conjuntura delicada, no momento em que Feijó abatia Holanda Cavalcanti (1797-1863)¹²⁹ e vencida a corrida pelo posto de regente do Império. O artigo tratando da “Constituição”, dirigido a Evaristo da Veiga, fora reproduzido poucos dias depois da posse de Feijó, a 12 de outubro de 1835, em um cargo para o qual o campeão do Regresso concorreu e obteve poucos votos.¹³⁰ Honório Hermeto registrou, em carta a Costa Carvalho (1796-1860),¹³¹ a briga entre Vasconcelos e Feijó, fato

¹²⁴ TALLEYRAND, Carlos Maurício. *Carta escrita al papa Pio VII*. Paris: año de 1822, p. 2.

¹²⁵ SANTOS, Luís Gonçalves dos. *A impiedade confundida, ou refutação da carta de Talleyrand escrita ao papa Pio VII*. Oferecida e dedicada ao excelentíssimo e reverendíssimo senhor D. frei Antônio d’Arrábida. Pernambuco: Na tipografia de Santos e Companhia, 1838, p. 7.

¹²⁶ GONÇALVES, Adelto. A casa onde nasceu Bocage e outras verdades que não pegam. In: SILVA, Francisco Ribeiro da Silva et al... Op. cit., p. 81.

¹²⁷ *Sete d’Abril*, nº 289, 27/10/1835 (Grifos do autor).

¹²⁸ *Ibidem*, nº 289, 27/10/1835.

¹²⁹ Antônio Francisco de Paula Holanda Cavalcanti de Albuquerque, visconde de Albuquerque, nasceu em Pernambuco e iniciou carreira militar nos quadros do Império luso-brasileiro, servindo em Moçambique e Macau. Foi deputado por Pernambuco nas três primeiras legislaturas, além de senador e ministro das pastas da Fazenda, Marinha, Guerra e Império. Ver: BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Op. cit. (Vol. 1), pp. 172-173.

¹³⁰ CASTRO, Paulo Pereira de. Op. cit., pp. 41-42.

¹³¹ José da Costa Carvalho nasceu em Salvador, marquês de Monte Alegre e bacharelou-se em direito na Universidade de Coimbra. Foi deputado pelas províncias da Bahia e de São Paulo, senador por Sergipe, presidente da província de São Paulo, conselheiro de Estado e membro da Regência Trina Permanente (1831-1834). Costa Carvalho fundou o primeiro periódico da província de São Paulo, *O Farol Paulistano* (1827-1832) e foi diretor da

que Paulo Pereira de Castro atribui à “preterição de Vasconcelos em relação a um Ministério que já havia sido prometido.”¹³² Foi nesse momento de incertezas e transição que Bernardo Pereira de Vasconcelos, através da mediação de Miguel Calmon, aproximou-se de Romualdo Antônio de Seixas, com quem travara discordâncias, ainda em 1826, na ocasião das discussões sobre a autoridade espiritual dos bispos para empreender a censura.¹³³

De início, o conluio entre Vasconcelos e Romualdo parecia tratar-se de uma “conjuração passageira com um objetivo limitado”, sendo o primeiro objetivo comum “elevar à Regência a Princesa D. Januária.”¹³⁴ Assim, anos antes do afamado Golpe da Maioridade, Vasconcelos, Romualdo, Calmon e partidários de Holanda Cavalcanti (*holandeses*) organizaram-se em torno da ideia de antecipar a maioria da princesa Januária.¹³⁵ Em julho de 1835, quando das apurações da votação para regente, *O Sete d’Abril* atacava a *Aurora Fluminense* por ter interpretado equivocadamente a opinião de “homens ilustrados” que anunciaram “a necessidade de um *terceiro partido*, que, evitando os extremos dos que se haviam desenvolvido no seio da Câmara Eletiva, afastasse os males que eles ameaçavam e promovesse o bem do país.”¹³⁶ Segundo o artigo, intitulado “*O terceiro partido e a Aurora*”, o periódico de Evaristo “tomou em grosso o nosso inocente enunciado, asseverou que se organizava esse *terceiro partido* com grave embaraço da marcha na Câmara Temporária”.¹³⁷ Aproveitando o ensejo da discussão partidária, o *Sete* apresentaria uma solução para o problema:

Se esse *terceiro partido* se lembrasse de por à testa do Governo do Estado S. A. Imperial, a Nossa interessante Princesa Senhora D. Januária; se elevando-a à Regência

Faculdade de Direito da mesma província. Ver: BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Op. cit. (Vol. 1), p. 399.

¹³² CASTRO, Paulo Pereira de. Op. cit., p. 42.

¹³³ Romualdo Seixas posicionou-se a favor da censura prévia por parte dos bispos, como já se informou nesta tese, alegando inclusive a inconsistência da infalibilidade papal e, inspirado no conciliarismo, a preponderância da “Igreja Universal”. Assim, evocava um ponto de vista típico dos regimes regalistas e galicanos para justificar práticas persecutórias por parte do Estado e legitimadas pelo poder espiritual. Vasconcelos, por sua vez, firmou posicionamento contrário, inspirado no liberalismo constitucional herdeiro da ilustração: “É preciso pois declarar-se, se os bispos censurarão só os livros publicados antes desta lei, ou também os posteriores a ela, e é também necessário que não fique em dúvida se haverá alguma censura antes da publicação, como poderia entender-se à vista das palavras – censurar os livros já publicados. – Acabou a censura prévia, a nossa constituição a proscreevou.” Ver: SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Discursos parlamentares...* Bahia: Tipografia de J. P. Franco Lima, 1836, pp. 18-19. BRASIL. Anais da Câmara dos Deputados. Sessão de 22/07/1826. Brasília: Câmara dos Deputados. Disponível em: <http://www.camara.gov.br>. Acesso em 21/03/2018.

¹³⁴ CASTRO, Paulo Pereira de. Op. cit., p. 44.

¹³⁵ Nas *Memórias do marquês de Santa Cruz*, d. Romualdo Seixas afirmou que os supostos encontros em sua residência, com “os principais conspiradores Vasconcelos e Calmon”, não passavam de um “boato” da oposição. O arcebispo destacou ainda a anedota do deputado mineiro sobre a conspiração, pois, “paralítico como estava e tolhido das pernas não poderia subir a grande ladeira de S. Bento”. Ver: LIMA OLIVEIRA, G. A. de. Op. cit., pp. 150 e segs; SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do Marquês de Santa Cruz*. Op. cit., p. 99.

¹³⁶ *O Sete d’Abril*, nº 264, 21/07/1835.

¹³⁷ *O Sete d’Abril*, nº 264, 21/07/1835 (Grifos do autor).

do Império, baldasse destarte todos os planos dos partidos em que se divide, por desgraça, a nossa população; se, observando que a mesma Providência parece recomendar tão sábia medida fazendo abrolhar tão Alta Inteligência, Siso e Prudência na tenra idade de S. A. Imperial...¹³⁸

Diante das polarizações político-partidárias que se evidenciavam, a solução dinástica fornecia substrato para o restabelecimento da ordem no Império, a exemplo de Portugal: “Não desprezeis o dom do Céu, Vossa Imperial Família; ela só pode aventurar-vos: olhai para Portugal, vede ali a paz, a tranquilidade, o crédito público prosperando sob o augusto regime de um dos Ramos Imperiais”.¹³⁹ Em face à possibilidade de vitória por parte de Feijó, a saída estaria na casa de Bragança: “tende por certo que a gentil Princesa não cede em capacidade mental à Senhora D. Maria Segunda. – Os *marrecos!* Oh! Esses querem só o governo dos *milagres* e dos *parentes eminentemente patrióticos*; mas eles não de respeitar a voz da Pátria.”¹⁴⁰ A defesa de Januária pelo *Sete* prolongou-se por tempo considerável e encontrou resistências mesmo entre a imprensa *regressista*.¹⁴¹ Em 1836, na ocasião do aniversário da princesa, fazia-se seu elogio e, na sequência, reproduzia-se um artigo do *Justiceiro*, intitulado “A monarquia é necessária no Brasil”, afirmando ao final que: “Este artigo fala bem claro, independente de comentários e notas”.¹⁴²

Ante a ameaça à monarquia supostamente encarnada no padre regente, o *Sete* defenderia a retomada da ordem a partir da uma restauração dinástica, reproduzindo também a longa resposta de Vasconcelos à polêmica Fala do Trono de 1836. À época Feijó reafirmou seu posicionamento intransigente com relação à nomeação de Moura e ao exercício das prerrogativas eclesiásticas por parte do poder temporal.¹⁴³ Em resposta a Feijó, Bernardo Pereira de Vasconcelos afirmaria: “Se me é lícito aventurar um juízo sobre o tratamento dado à Cúria Romana, direi francamente que não simpatizo pela forma com a qual o governo Brasileiro tem procedido com o Santíssimo Padre.”¹⁴⁴ O líder *regressista* destacava a semelhança entre dois documentos diplomáticos, uma nota do governo brasileiro à Santa Sé e

¹³⁸ Segundo o *Sete*, a *Aurora Fluminense* reprovava a proposta de um terceiro partido, alegando que o periódico *regressista* “não era mais do que um eco, um servil copista do célebre francês Dupin, que está organizando um terceiro partido em França em circunstâncias muito menos urgentes que as nossas.” Ver: *Aurora Fluminense*, nº 1035, 20/07/1835; *O Sete d’Abril*, nº 264, 21/07/1835 (Grifos do autor).

¹³⁹ *O Sete d’Abril*, nº 264, 21/07/1835.

¹⁴⁰ *Ibidem*, nº 264, 21/07/1835 (Grifos do autor).

¹⁴¹ LIMA OLIVEIRA, G. A. de. Op. cit., pp. 152 e segs; *O Sete d’Abril*, nº 265, 28/07/1835; nº 268, 08/08/1835; nº 270, 18/08/1835; nº 279, 22/09/1835; nº 327, 11/03/1826; nº 331, 26/03/1836; nº 333 02/04/1836; nº 336, 11/04/1836; nº 341, 27/04/1836; nº 352, 11/06/1836; nº 368, 03/08/1836;

¹⁴² *O Sete d’Abril*, nº 327, 11/03/1826

¹⁴³ BRASIL. *Anais da Câmara dos Deputados*. Sessão Imperial da Abertura da Assembleia Geral Legislativa, 03/05/1836. Brasília: Câmara dos Deputados. Disponível em: <http://www.camara.gov.br>. Acesso em 21/03/2018.

¹⁴⁴ *O Sete de Abril*, nº 343 – 12/05/1836.

uma nota de Lord Strangford, diplomata inglês, ao Império turco-otomano, estando o “*Brasil* em lugar de *Inglaterra*, e a de *Santa Sé* em lugar de *Constantinopla*”.¹⁴⁵ Em uma conjuntura na qual era intenso o apreço do Parlamento brasileiro às questões da Política Externa, o tratamento dado à Sé romana parecia pouco equilibrado: “Muita semelhança decerto encontra o nosso Governo entre o Soberano Pontífice e o Príncipe Maometano!!! E será este o tratamento que merece o Sumo Pontífice, que, como diz a Fala do Trono, *obedece à sua consciência?!?*”¹⁴⁶

Enveredando-se por uma argumentação que reproduzia a ideia de “cisma” entre os Estados brasileiro e pontifício, Vasconcelos protestava “contra o intento que o Governo ostenta de alterar a Fé Católica, de mudar a Religião do Estado, de, em uma palavra, *Luteranizar* o Brasil.”¹⁴⁷ A Igreja romana seria “uma Sociedade perfeita e Divina” e, portanto, “recebeu do seu Divino Fundador todos os seus poderes necessários para o seu Governo Espiritual. Ela só pois tem o Direito de estabelecer as suas leis, de variar e regular a sua Disciplina sem ingerência de outro algum Poder humano.”¹⁴⁸ A autoridade da Santa Sé sobre as questões espirituais fora exercitada “efetivamente sob os Imperadores idólatras e perseguidores; e o fato de se converterem e abraçarem estes a Religião Cristã não lhes deu, nem podia dar outro Direito, que o de a protegerem e manterem nos seus Estados.”¹⁴⁹ O argumento de autoridade ficava por conta de Bossuet, voz recorrente nas falas de d. Romualdo Seixas:

Tal é a Constituição da Igreja Católica: o seu espirito, diz Bossuet, é que ela seja governada pelos seus Cânones e pela divina Hierarquia dos seus Poderes. É evidente pois que os Príncipes ou o Poder Temporal, não podem, só por sua autoridade e sem o concurso do Poder Espiritual, reformar ou alterar não já o Dogma, que é imutável, mas a mesma Disciplina Universal, estabelecida pelos Cânones. Esta proposição, segundo o mesmo Bossuet, é de Fé, e assim o definiu igualmente o célebre Concílio de Constança na Sessão 13, onde tratando de uma questão de Disciplina Geral pronunciou a seguinte

¹⁴⁵ O documento de Percy Clinton Sydney Smythe, Lord Strangford (1780-1855), embaixador inglês no Brasil durante a estadia da Corte portuguesa, foi redigido em 1823, na sequência da Independência grega (1821) com relação ao Império Otomano. Em linguagem dura e direta, o diplomata britânico pressionava a Sublime Porta no sentido do restabelecimento das relações com o Império Russo, afirmando não ser “inesgotável (...) a paciência do Imperador da Rússia”. Em tom semelhante, a nota do governo brasileiro afirmava: “A Santa Sé se engana, se cre inegotável a paciência da Regência em nome do Imperador D. Pedro II.” Ver: *Reflexiones imparciales de un brasileiro sobre el mensaje del trono, de las respuestas de las cámaras legislativas del año de 1836 en la parte relativa al obispo electo para la diócesis del Rio de Janeiro, y a la Santa Sede Apostólica, traducidas del idioma portugués al castellano*. Buenos Ayres: Imprenta de la Libertad, 1837, pp. 23 e segs; LIMA, Raul. O desabusado Lord Strangford. *Revista de História*, São Paulo, v. 50, n. 100, p. 777-781, dec. 1974. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/132669/128754>. Acesso em: 21 mar. 2018; *O Sete de Abril*, nº 343 – 12/05/1836 (Grifos do autor).

¹⁴⁶ *O Sete de Abril*, nº 343 – 12/05/1836 (Grifos do autor).

¹⁴⁷ *Ibidem*, nº 343 – 12/05/1836 (Grifos do autor).

¹⁴⁸ *Ibidem*, nº 343 – 12/05/1836.

¹⁴⁹ *Ibidem*, nº 343 – 12/05/1836.

decisão – *Habenda est pró lege quam non licet reprobare; aut sine Ecclesiae auctoritate mutare* –.¹⁵⁰

Ao que parece, a proximidade com o primaz do Brasil rendeu a Vasconcelos a aquisição de um conhecimento razoavelmente aprofundado sobre história da Igreja. Em suas *Memórias do marquês de Santa Cruz*, d. Romualdo Seixas registrou conversas com Feijó e Vasconcelos no início do conturbado ano de 1836. Quanto ao padre regente, apesar da “cordialidade”, as “lisonjeiras esperanças” do arcebispo eram “enganosas” e, diante da insistência na agenda regalista e secular, Romualdo afirmaria: “em breve se dissipou a minha ilusão.”¹⁵¹ Por outro lado, o campeão do Regresso voltara de Minas Gerais “inteiramente convertido, a ponto de declarar-me na primeira entrevista, que tivemos, que ele vinha disposto a combater a *heresia e anarquia*.”¹⁵² Em um momento de intensificação das dissidências quanto aos embates entre Brasil e Roma, Bernardo Pereira de Vasconcelos era um aliado de peso: “Fossem quais fossem as suas intenções, e os motivos que produziram uma tão inesperada mudança, não se podia desprezar um aliado tão poderoso, e que já tinha dado imensas provas de sua rara habilidade parlamentar.”¹⁵³

O discurso proferido pelo magistrado mineiro em resposta à Fala do Trono, reproduzido no *Sete d’Abril*, teve de fato um auxílio por parte de d. Romualdo Seixas: “Julgando-se pouco habilitado para falar sobre uma tão importante questão eclesiástica, escreveu-me na véspera da discussão, pedindo-me alguns apontamentos para o seu discurso.”¹⁵⁴ A atitude do Proteu regressista aproximava-o do “célebre Mirabeau”, o qual “também consultava sobre matérias eclesiásticas a um dos mais notáveis Bispos, que tinham assento na Assembleia Constituinte da França”. Porém, diferentemente do famoso revolucionário francês, o “orador Brasileiro mostrou-se mais modesto e generoso, fazendo ao Prelado, a quem consultou, a subida honra de servir-se não só de suas ideias, como ainda de suas próprias palavras.”¹⁵⁵

¹⁵⁰ A referida questão dizia respeito ao “Decreto a respeito da comunhão só sob a espécie do pão”, sentenciando a passagem transcrita no *Sete* que “este costume deve ser considerado como uma lei que não pode ser reprovada nem modificada arbitrariamente, sem o consentimento da Igreja.” Em suma, os dispositivos dos cânones conciliares, por vezes, consolidavam-se através de jurisprudências que tinham por objetivo dirimir conflitos. No caso, se a comunhão deveria ocorrer em duas espécies, o pão e o vinho, ou em uma espécie, o pão. Ver: DENZINGER, Henrici. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2007, pp. 347-348; *O Sete de Abril*, nº 343 – 12/05/1836 (Grifos do autor).

¹⁵¹ SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do Marquês de Santa Cruz*. Op. cit., p. 95.

¹⁵² Ibidem, p. 95. (Grifos do autor).

¹⁵³ Ibidem, p. 95.

¹⁵⁴ SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. *Memórias do Marquês de Santa Cruz*. Op. cit., . 98.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 98.

Com efeito, no *Sete d'Abril*, não haveria mais espaço para a agenda de reformas do clero moderado, e quanto a isso era claro o final do discurso reproduzido da resposta à Fala do Trono: “Ora, aplicados estes princípios ao caso de que se trata, ainda é mais saliente a incompetência do Poder Temporal para alterar esta parte tão importante da Disciplina relativa à Instituição dos Bispos.”¹⁵⁶ Ao “Chefe da Igreja”, caberia a “plenitude do Poder de Honra e Jurisdição” e, desse modo, a “Instituição Canônica” não poderia passar “a outras mãos por um ato do mesmo Poder Civil, e sem o acordo ou consentimento do Soberano Pontífice”.¹⁵⁷ Na hipótese de uma ingerência temporal nos assuntos de natureza canônica, “cada uma das Igreja Nacionais se tornaria absolutamente independente e sem nexos algum com o Chefe e Pai comum de todos os Fiéis, e com a Cadeira eterna, sobre a qual Jesus Cristo edificou a sua Igreja”.¹⁵⁸ A alegada usurpação de competências redundaria no fim da religião católica: “desapareceria conseqüentemente o Catolicismo; pois que este não pode existir sem Unidade, e a unidade não pode existir nem conceber-se sem o Primado da Honra e Jurisdição”.¹⁵⁹

A Fala do Trono elaborada por Feijó, embasada nos Estatutos da Universidade de Coimbra de 1771 e inspirada também pela Constituição Civil do Clero,¹⁶⁰ impactaria o escopo do arcabouço jurídico do Império, pois “seria preciso finalmente, para sermos conseqüentes, riscar o art. 5º da Constituição Política do Império e por em vigor e execução o famoso Projeto do Ilustre Deputado o Sr. Rafael de Carvalho”.¹⁶¹ O referido projeto do deputado Estevão Rafael de Carvalho foi proposto à Câmara em 1835 e seu conteúdo era direito: “Art. 1º A igreja brasileira fica desde já separada da igreja romana; Art. 2º O supremo sacerdócio fica devolvido ao governo.”¹⁶² O texto cismático fomentou um clima efervescente na Câmara e, levado à votação em julho de 1836, a pedido de Vasconcelos, não foi aprovado.¹⁶³ Segundo as informações da coleção *O Clero no parlamento brasileiro*, no mesmo conturbado ano de 1836, o deputado Francisco de Paula Araújo Almeida leu uma emenda de 1827, de autoria de

¹⁵⁶ *O Sete de Abril*, nº 343 – 12/05/1836.

¹⁵⁷ *Ibidem*, nº 343 – 12/05/1836.

¹⁵⁸ *Ibidem*, nº 343 – 12/05/1836.

¹⁵⁹ *Ibidem*, nº 343 – 12/05/1836.

¹⁶⁰ BRASIL. Congresso. Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. *O Clero no parlamento brasileiro* (Vol. III). Op. cit., pp. 244-245.

¹⁶¹ *O Sete de Abril*, nº 343 – 12/05/1836.

¹⁶² BRASIL. *Anais da Câmara dos Deputados*. Sessão de 06/06/1835. Brasília: Câmara dos Deputados. Disponível em: <http://www.camara.gov.br>. Acesso em 22/03/1835.

¹⁶³ A proposta do deputado Rafael de Carvalho, juntamente com um projeto do deputado Ferreira França, foi alvo de análise por parte do general Abreu e Lima. O autor criticava as duas propostas, pois atacavam os pilares do trono e do altar, rompendo com a Santa Sé e estabelecendo uma “República Democrática”. Ver: ABREU E LIMA, José Inácio de. *Bosquejo Histórico, político e literário do Brasil*. Niterói: Tipografia Niterói de Rego e Comp., 1835; BRASIL. *Anais da Câmara dos Deputados*. Sessão de 09/07/1836. Brasília: Câmara dos Deputados. Disponível em: <http://www.camara.gov.br>. Acesso em 22/03/1835; SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. Op. cit., pp. 347-349.

Bernardo Pereira de Vasconcelos. O documento, em oposição a d. Romualdo e apoio a Feijó, firmava um posicionamento regalista perante as disposições contidas na bula em que Leão XII elevava as prelazias de Goiás e Mato Grosso à condição de bispado.¹⁶⁴

Ante a regência do regalista Feijó, as discordâncias entre Romualdo e Vasconcelos sobre a definição dos limites entre o poder temporal e espiritual no exercício das competências eclesiásticas, surgidas uma década antes, haviam prescrevido. Com a cisão do grupo *moderado*, o padre de Itu passou a arregimentar as forças cuja prática política assentava-se sobre as memórias revolucionárias, ainda que negassem o “republicanismo” e o “jacobinismo”. Por outro lado, o líder *regressista* capitaneou as forças contrarrevolucionárias, ciosas da importância de redimensionar, sob o prisma da herança monárquica portuguesa e católica romana, as liberdades conquistadas. Para fortalecer o combate à regência de Feijó, o *Sete de Abril* reproduzia falas de d. Romualdo Seixas, transcrevendo seu discurso em resposta à Fala do Trono, no qual refutou a expressão “Príncipe Estrangeiro”, usada na Câmara para referir-se ao Papa: “esta denominação inventada, segundo me parece, por Voltaire, nem é exata, nem digna desta Casa.”¹⁶⁵

Na longa exposição, o arcebispo fundamentava-se primeiramente na normatividade tridentina: “A Disciplina da Igreja pode sem dúvida variar segundo as diversas necessidades dos tempos e lugares; mas não é senão a ela mesma que compete fazer quaisquer alterações”.¹⁶⁶ De acordo com o arcabouço jurídico gestado durante Contrarreforma e consolidado posteriormente, ao poder temporal não caberia “mudar a forma da Instituição Canônica dos Bispos, prescrita na Legislação e prática geral da Igreja”.¹⁶⁷ As limitações impostas aos Estados nacionais com relação às competências eclesiásticas legitimavam-se pela reciprocidade nas relações com a Sé romana, pois “o Poder Temporal não pode por si só desfazer ou anular

¹⁶⁴ A Comissão Eclesiástica, da qual faziam parte Feijó e José Bento, emitiu parecer opondo-se ao teor do documento pontifício em razão de quatro questões fundamentais. A bula concedia ao imperador o direito ao Padroado, o que não fazia sentido, pois a referida competência já estava regulamentada pela Constituição de 1824. Quanto aos novos bispados, a bula buscava regulamentar a criação dos cabidos, o valor das cóngruas e a instituição dos seminários episcopais, o que, segundo o parecer emitido, era de estrita competência do poder civil. No tocante aos cabidos, afirmava-se serem desnecessários, na medida em que apenas se preocupavam em “recitar ou cantar os ofícios divinos”. Em longa análise da questão, Romualdo Seixas, recém-sagrado arcebispo primaz, saiu em defesa das prerrogativas papais. Vasconcelos apoiou o parecer de Feijó e José Bento, propondo uma emenda de teor regalista e secular na demarcação do exercício das competências eclesiásticas pelo poder temporal. O nono e último ponto da emenda continham o seguinte teor: “se a corte de Roma se recusar a uma tão ortodoxa como interessante negociação, o Governo observará a disciplina dos bons séculos da Igreja.” Ver: BRASIL. *Anais da Câmara dos Deputados*. Sessão de 12/07/1827. Brasília: Câmara dos Deputados. Disponível em: <http://www.camara.gov.br>. Acesso em 22/03/1835; BRASIL. Congresso. Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. *O Clero no parlamento brasileiro* (Vol. III). Op. cit., pp. 245-246.

¹⁶⁵ *O Sete de Abril*, nº 350, 04/06/1836.

¹⁶⁶ *Ibidem*, nº 350, 04/06/1836.

¹⁶⁷ *Ibidem*, nº 350, 04/06/1836.

Concordatas ou Convenções estabelecidas pelo seu mútuo acordo com o Chefe da Igreja”.¹⁶⁸ Em sua exposição de argumentos construídos a partir da lei e do direito, Romualdo Seixas citava o presidente da Câmara dos Deputados da França, André Dupin (1783-1865), afirmando que “nenhum Poder pode por si só impor a lei aos outros, e reciprocamente nenhum pode desfazer por si só a lei que foi feita com o concurso de muitos”.¹⁶⁹

A história da França foi outro ponto nodal da réplica do arcebispo, e um dos exemplos escolhidos remetia à recusa de Inocêncio XII (1676-1689) com relação aos bispos “que na famosa Assembleia do Clero de 1682 haviam aprovado os quatro arts. que tanto desagradavam à Cúria Romana”.¹⁷⁰ Diante do fato, Luís XIV, “aquele Grande Rei”, prescindiu das ameaças, solicitando “que os referidos Bispos dirigissem ao Santo Padre explicações respeitadas em uma carta que foi redigida pela mão de Bossuet” e escrevendo “ele mesmo a S. Santidade neste sentido, prometendo não insistir na adoção da doutrina dos mencionados arts.”¹⁷¹ Já na edição seguinte do *Sete*, uma inflexão deletéria ficaria por conta da “Constituição Civil do Clero, monstruosa produção do Jansenismo e da Filosofia, mudou inteiramente a Disciplina recebida sobre a nomeação e confirmação dos Bispos”.¹⁷² A ruptura revolucionária, muito mais que o galicanismo de Bossuet e Luís XIV, teria sido responsável pelo descaso para com a Cúria romana, pois:

à nomeação do Rei substituiu-se a eleição em Assembleias Seculares, onde entravam aqueles mesmos que não professavam a Doutrina Católica; e à confirmação do Papa substituiu-se a do Metropolitano, ou do Bispo mais antigo da província, com a única condição de que o Bispo assim instituído escreveria ao Sumo Pontífice, em testemunho de Unidade, Fé e de Comunhão, uma carta de simples cumprimento, ou antes de insulto e escárnio à Suprema Autoridade do Chefe da Igreja, que havia declarado nulas, criminosas e sacrílegas semelhantes eleições e confirmações. É desta fonte impura que surgiu a Igreja Cismática, denominada *Constitucional*, que, transpondo os sagrados limites das antigas regras da Igreja, e sem outra missão que a conferida pelo famoso Bispo de Autun Mr. Talleyrand, entregue ao seu próprio espírito, deu ao mundo inteiro o deplorável espetáculo de mais escandalosa apostasia, e preparou o pavoroso reinado do Ateísmo e do Terror.¹⁷³

¹⁶⁸ *O Sete de Abril*, nº 350, 04/06/1836.

¹⁶⁹ André Marie Jean Jacques Dupin nasceu em Varzy e, concluindo o bacharelado em leis, tornou-se destacado advogado e jurista ao defender as liberdades individuais civis e políticas. Dupin foi um dos artífices da transição que levou à Monarquia de Julho em 1830. Romualdo Seixas destacava a resistência do advogado liberal francês, em 1831, à revogação de uma concordata sobre circunscrições eclesiais, documento este estabelecido entre França e Santa Sé. Ver: ROSSI, A. A construção da opinião pública na França no início do século XIX. *Textos de História: revista do programa de pós-graduação em história da UnB*, Brasília, v. 2, n. 4, p. 111-130, 1994. Disponível em: <http://seer.bce.unb.br/index.php/textos/article/view/5762>. Acesso em: 12/04/2017; *O Sete de Abril*, nº 350, 04/06/1836.

¹⁷⁰ *O Sete de Abril*, nº 350, 04/06/1836.

¹⁷¹ *Ibidem*, nº 350, 04/06/1836.

¹⁷² *Ibidem*, nº 351, 08/06/1836.

¹⁷³ *Ibidem*, nº 351, 08/06/1836. (Grifos do autor).

Muito mais que um conflito de competências sobre as questões de foro eclesiástico, a Revolução Francesa encarnava o paroxismo da irreligiosidade e nem mesmo Napoleão livrara-se da influência nefasta dos ataques perpetrados contra o catolicismo romano durante a saga revolucionária: “Mas Napoleão, restabelecendo o Sumo Pontífice nos Direitos do Primado sobre a Instituição Canônica dos Bispos da França, não escapou todavia ao contágio das máximas exageradas acerca das regalias da Coroa”.¹⁷⁴ Se durante a vigência do absolutismo galicano de Luís XIV, levaram-se a cabo respeitadas negociações com o sumo pontífice, não seria diferente sob Luís Felipe, “Monarca tão esclarecido e liberal quanto poderoso e respeitado na Europa”, pois, “não hesita em ceder à consciência do Soberano Pontífice, no momento em que este lhe declara que não pode confirmar um Bispo que ele lhe apresentava e que se fazia suspeito por sua doutrina.”¹⁷⁵

Em dúvida se o governo brasileiro guardaria com relação à França e Inglaterra a mesma intransigência que deixava transparecer na questão envolvendo a Santa Sé, o primaz do Brasil avisava: “Não nos iludamos, Srs.: se o Chefe da Igreja não tem nem deve ter canhões e esquadras que nos assustem, ele tem, na Fé e na docilidade dos povos, uma defesa e uma arma a que nem sempre se pode resistir.”¹⁷⁶ Tal argumento havia sido inspirado em Lamartine, “um dos mais eloquentes Oradores da Câmara dos Deputados da França”.¹⁷⁷ Ao lado de Chateaubriand, Ballanche e Lamennais, o poeta Alphonse de Lamartine (1790-1869) foi um dos artífices do neocatolicismo, movimento que buscou redimensionar a religião a partir de seu diálogo com os “valores laicos contemporâneos”.¹⁷⁸ Sintetizando a perspectiva de uma regeneração da ordem social e política pelo resgate da religião, própria aos movimentos políticos e literários pós-revolucionários que buscaram conter o avanço dos radicalismos antirreligiosos da Ilustração, d. Romualdo Seixas lembrava Lamartine:

Roma, diz o Orador Francês, está longe, Roma é fraca; mas Roma tem inteligências profundas, sagradas, enraizadas na consciência das nossas populações. Sua voz fala mui alto no coração das massas; seu silêncio mesmo, seu descontentamento secreto não é sem influência sobre a paz do País. (...) Quanto mais novo é o Poder Político, mais recente a vossa Liberdade, tanto maiores respeitos devemos guardar para com a Corte de Roma, tanto mais devemos convencê-la de que não há inimizade natural entre a

¹⁷⁴ *O Sete de Abril*, nº 351, 08/06/1836.

¹⁷⁵ *Ibidem*, nº 351, 08/06/1836.

¹⁷⁶ *Ibidem*, nº 351, 08/06/1836.

¹⁷⁷ *Ibidem*, nº 351, 08/06/1836.

¹⁷⁸ BÉNICHOU, Paul. *Op. cit.*, p. 67.

Religião e a Liberdade, entre as mais nobres faculdades que a Providência tem dado ao homem.¹⁷⁹

Para anatematizar o posicionamento incisivo do governo de Feijó, seu antagonista não prescindiu do recurso às vozes liberais e neocatólicas, por vezes mal recepcionadas nos círculos mais aferrados aos preceitos tridentinos. Na terceira e última parte da transcrição reproduzida no *Sete*, não faltariam também os defensores da ortodoxia romana e da plenitude do poder papal, recorrentes na obra de Romualdo Seixas: “eloquentes escritores leigos, como os Le Maistre, os Bonald, os Barchemont e outros, têm vingado em seus luminosos escritos a glória da Igreja Cristã, a sabedoria do seu Governo Hierárquico e a benéfica influência das suas instituições.”¹⁸⁰ Católicos de inspiração romana e contrarrevolucionária surgiam ao lado de neocatólicos liberais para compor o espírito conciliatório de um século ainda imerso nos traumas revolucionários: “As ciências, que a impiedade havia forçado a combater o Cristianismo, lhe tributam hoje a mais brilhante homenagem, e fornecem nas suas investigações, nos seus cálculos e nas suas descobertas, armas vitoriosas contra os oráculos da mentira.”¹⁸¹

A necessidade de contemporizações e diálogos havia ganhado terreno inclusive entre as sociedades de maioria protestante que “se aproximam todos os dias ao termo da desejada reunião, e o Catolicismo já não é na Inglaterra um objeto de ódio e execração”.¹⁸² Em uma conjuntura de arrefecimento dos radicalismos na “Europa ilustrada”, onde “os mesmos Protestantes oferecem tão magníficos exemplos”, indagava o arcebispo: “seremos nós os que, por frívolos motivos, romperemos a Unidade Católica, nós Brasileiros que sempre nos gloriamos de respeitar e amar, como filhos obedientes, a Igreja Mãe e Mestra de todas as Igrejas?”¹⁸³ Para d. Romualdo, Feijó representava, no limite, o ateísmo revolucionário do terror jacobino que levou às últimas consequências o descaso pelo catolicismo romano. Assim, mesmo apelando à tolerância em seu discurso de resposta à Fala do Trono, o prelado paraense seria crítico veemente da proposta de Feijó a respeito da vinda de protestantes Morávios para a “catequese” e “civilização” dos povos indígenas.¹⁸⁴

O *Sete d’Abril* também faria coro a tal posicionamento ao transcrever um discurso da Câmara no qual Romualdo Seixas era taxativo quanto à “imensa superioridade dos Missionários Católicos sobre os das diferentes seitas religionárias, que destituídos de legítima missão, mui

¹⁷⁹ *O Sete de Abril*, nº 351, 08/06/1836.

¹⁸⁰ *Ibidem*, nº 352, 11/06/1836.

¹⁸¹ *Ibidem*, nº 352, 11/06/1836.

¹⁸² *Ibidem*, nº 352, 11/06/1836.

¹⁸³ *Ibidem*, nº 352, 11/06/1836.

¹⁸⁴ LIMA OLIVEIRA, G. A. de. Op. cit., pp. 89 e segs.

poucos sucessos têm obtido na catequese e civilização das Tribos errantes”.¹⁸⁵ Sobre a extinção dos Jesuítas, cujo resultado fora um “vazio imenso” na educação dos povos autóctones, recorria mais uma vez a uma voz liberal: “como diz Chateaubriand, não se levantou mais a educação, depois da queda dessa famosa Sociedade”.¹⁸⁶ A solução para o problema seriam “outras Corporações”, em especial “os padres denominados da Missão (...) herdeiros do zelo Apostólico do Imortal S. Vicente de Paula, que mereceu as simpatias dos Filósofos, até colocarem o seu Busto entre os dos seus Heróis, com a inscrição – *Vicente, Filósofo do Século 17!*”¹⁸⁷ Na resposta ao Ministro do Império, Limpo de Abreu (1798-1883),¹⁸⁸ o clérigo baiano interpretaria os limites da legislação imperial à tolerância com relação a outras manifestações religiosas além do catolicismo romano:

Falou o Nobre Ministro, na tolerância de todos os cultos outorgada pela Constituição do império: não me oponho a isso e estou conforme com o princípio da tolerância civil ou política. Nesta certeza entendo, que se os *Irmãos Moraves* viessem de seu motu próprio estabelecer no Brasil uma das suas Congregações, como tem estabelecido em outros Países, sem que para isso precedesse convite ou contrato dos seus respectivos Governos, poderia também o nosso tolera-los, como faz a respeito de outras Seitas, guardadas as restrições do Artigo Constitucional, em virtude do qual elas são toleradas ou admitidas: mas que o próprio Governo Católico do Brasil os mande convidar e contratar, à custa dos dinheiros públicos, para lhes confiar a catequese, ou a instrução religiosa dos Índios, eis aqui o que eu não posso combinar com o princípio da tolerância, e o que me parece ofensivo do art. 5º da Constituição que garante o exercício da Religião Católica Apostólica Romana, como a Religião do Império.¹⁸⁹

A chegada de missionários protestantes significava uma transgressão à Constituição de 1824, na medida em que o Estado patrocinaria a empresa missionária, tornando, por conseguinte, público o exercício de um culto permitido apenas no foro “doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo.”¹⁹⁰ Na senda da oposição aos desígnios de ampla tolerância religiosa da regência de Feijó, Romualdo Seixas opôs-se ainda à emenda de Vasconcelos para a criação de uma Faculdade de Teologia.¹⁹¹ O próprio *Sete*

¹⁸⁵ *O Sete de Abril*, nº 356, 25/06/1836.

¹⁸⁶ *Ibidem*, nº 356, 25/06/1836.

¹⁸⁷ *Ibidem*, nº 356, 25/06/1836. (Grifos do autor).

¹⁸⁸ Antônio Paulino Limpo de Abreu, Visconde de Abaeté, nasceu em Lisboa e migrou para o Brasil com a Corte em 1808. Formado em direito pela Universidade de Coimbra, fez longa carreira na magistratura, na política e na diplomacia. Limpo de Abreu foi deputado por Minas Gerais nas quatro primeiras legislaturas e senador pela mesma província, além de presidente do Conselho de Ministros do primeiro gabinete da Regência de Feijó. Em Minas Gerais ainda exerceu o cargo de presidente de província. Ver: BLAKE, Augusto Vitorino Alves Sacramento. *Op. cit.* (vol. 1), pp. 275-276.

¹⁸⁹ *O Sete de Abril*, nº 356, 25/06/1836. (Grifos do autor).

¹⁹⁰ BRASIL. *Constituição Política do Império do Brasil* (25 de março de 1824). Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm

¹⁹¹ SANTOS, Israel Silva dos. *Op. cit.*, p. 95.

d'Abril exporia as razões que o arcebispo elencou na Câmara: “conquanto eu esteja convencido da utilidade do estabelecimento proposto pela Emenda, eu inclino-me a crer que ela não é por ora exequível, ou ao menos não será executada de um modo tal que desempenhe as vistas de seu Ilustre Autor”.¹⁹² Apesar da oposição à proposta, elogiava-se a preocupação do autor da proposta em promover uma “Teologia Católica”, “em uma época em que as doutrinas do Protestantismo são continuamente amalgamadas e confundidas com as do Catolicismo”.¹⁹³ Condenando o “gozos puramente materiais que distinguem a Escola *Sensualista*”, mesmo se opondo ao projeto de Vasconcelos, Romualdo agradecia a lembrança “quando aparecem tentativas para *descatolizar* o Brasil”.¹⁹⁴

O *Sete d'Abril* tornou-se o principal periódico *regressista* na Corte fluminense, combatendo os outrora aliados da *moderação* e dando eco aos valores tridentinos de Romualdo Seixas, o principal antagonista do padre regente. Em sua missão de refrear as volições revolucionárias, tidas por anárquicas, o *Sete* ainda travaria diálogos com folhas redigidas nas províncias. Foi o caso do periódico *O Carapuceiro*, redigido pelo padre Miguel do Sacramento Lopes Gama (1792-1852).¹⁹⁵ Apesar de rejeitar o termo “Regresso”, o padre Lopes Gama apoiou as demandas capitaneadas por Vasconcelos e sintetizadas, sobretudo, na lei de interpretação do Ato Adicional (1840) e na reforma do Código de Processo Criminal (1841).¹⁹⁶

¹⁹² *O Sete de Abril*, nº 360, 09/07/1836.

¹⁹³ *Ibidem*, nº 360, 09/07/1836.

¹⁹⁴ *Ibidem*, nº 360, 09/07/1836. (Grifos do autor).

¹⁹⁵ Miguel do Sacramento Lopes Gama (1792-1852) nasceu em Recife. Iniciou seus estudos eclesiásticos em Olinda e concluiu em Salvador, onde também lecionou. Consolidou carreira eclesiástica lecionando também em Pernambuco e foi vice-diretor da Faculdade de Direito de Olinda. Foi eleito deputado à Assembleia Geral por Alagoas na sexta legislatura, além de deputado provincial em Pernambuco. Era pregador da Capela Imperial, comendador da Ordem de Cristo e membro do IHGB. Ver: BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Op. cit. (Vol. 6), pp. 287-290.

¹⁹⁶ De um modo geral, a Interpretação do Ato Adicional redundou na centralização do exercício das competências jurídicas, abolindo-se a figura do prefeito (onde ela havia sido criada) e esvaziando os poderes dos juízes de paz. Até o Ato Adicional de 1834, as prerrogativas de criação, supressão, nomeação e definição de atribuições dos empregos provinciais estavam concentradas, em tese, nas mãos do poder central. Com a reforma, criaram-se as Assembleias Provinciais e a elas foi conferido um espectro de competências que dispunham sobre a criação e supressão dos empregos provinciais e municipais, inclusive no que se referia à jurisdição eclesiástica, à exceção do bispo. Cumpre salientar que, a partir de 1828, com a Lei das Câmaras, de autoria de Feijó, os municípios perderam autonomias político-administrativas seculares, herdadas do ordenamento jurídico próprio ao Antigo Regime, e muitas de suas atribuições passaram ao âmbito do governo provincial, em que pese a figura do juiz de paz, eleito pelos municípios e com poderes ampliados a partir do Código de Processo Criminal promulgado em 1832. Nesse sentido, a partir de 1828, houve uma inflexão descentralizadora com relação ao poder central e, ao mesmo tempo, centralizadora no que se referia aos municípios. Com a Lei de Interpretação do Ato Adicional, as Províncias mantiveram as atribuições de criação e supressão concernentes aos empregos municipais e provinciais, excetuando-se os empregos do Judiciário. Apesar da manutenção de certo poder nas mãos das Assembleias Provinciais, os vice-presidentes de província passaram a ser nomeados pelo poder central e não mais pelas cassas legislativas das províncias. (As informações desta nota de rodapé foram, em parte, fornecidas por Alex Lombello do Amaral, que retirou muitas delas de fontes primárias coevas. Registra-se aqui o agradecimento ao referido historiador). Ver: DOLHNIKOFF, Miriam. Op. cit., pp. 65 s segs.

Em 1836, o *Sete d'Abril* reproduziu um artigo do “*Escritor do Carapuceiro*” cujo conteúdo dizia respeito à hipertrofia funcional das autoridades jurídicas locais: “A conservem-se (o que Deus não permita) Juízes de Paz com as atribuições monstruosas e gigantescas que ora têm, entendendo que devem os padres ser também dispensados de exercer semelhante emprego.”¹⁹⁷

As funções jurídicas e políticas dos juízes de paz, “pau pra toda obra”, eram demasiadamente amplas e incompatíveis com o exercício do sacerdócio: “linda coisa não é ver um sacerdote com uma faixa a tiracolo, torneado de escribas e fariseus, todo pressuroso e afadigado, com fumos de Ferrabaz, mandando fazer fogo a um adjunto de gente tumultuária”.¹⁹⁸ Na condição de juízes de paz, os clérigos perdiam “o privilégio do seu foro”, tendo “o ônus de sentenciar em crimes de pena última (...) eleitos para um emprego, em o qual tem algumas vezes obrigação de *manda atirar ao povo* E viva a nossa Santa Religião!!!”¹⁹⁹ Os padres só deveriam exercer o cargo de juízes de paz no caso de uma reestruturação na referida carreira: “Se porém forem os Juízes de Paz reduzidos, como devem ser, a meros conciliadores, não vejo razão para que tal emprego deixe de recair sobre padres.”²⁰⁰ A acumulação das funções espirituais e temporais fazia apenas agravar um quadro já inadequado ao organograma do poder Judiciário, no interior do qual estava a “mais monstruosa das nossas instituições modernas (...) as mui guapas e muito assaz louvadas Guardas Nacionais.”²⁰¹

Artigo instigante do *Carapuceiro*, inserido no *Sete d'Abril*, foi o intitulado “Reflexões sobre a retratação final de Talleyrand”, no qual o padre Lopes Gama chamava a atenção para os momentos finais do primeiro-ministro: “Que exemplo para a incredulidade! Que triunfo para a Religião Católica não é a morte do famoso Talleyrand! Esse Bispo Apóstata, esse Revolucionário estupendo, esse ímpio tão público e escandaloso”.²⁰² À beira da morte, Talleyrand teria se arrependido de suas “heresias”: “não só abjura os seus erros religiosos, como os princípios demagógicos, de que fora grande fautor nos dias da Revolução. Ele declara em sua última vontade, que quer ser sepultado com as suas vestes episcopais e no seu leito de Príncipe!”²⁰³ A suposta conversão tardia impactaria os porta-vozes da Ilustração em terras brasileiras: “O que dirão cá os nossos incrédulos de orelha, e ímpios de curiosidade? Que saída

¹⁹⁷ *O Sete de Abril*, nº 346, 21/05/1836.

¹⁹⁸ *Ibidem*, nº 346, 21/05/1836.

¹⁹⁹ *Ibidem*, nº 346, 21/05/1836. (Grifos do autor).

²⁰⁰ *Ibidem*, nº 346, 21/05/1836.

²⁰¹ De acordo com Lopes Gama, “à exceção dos mendigos, velhos decrepitos e meninos, quase tudo o mais deve ser Guarda Nacional”. A solução passava por restabelecer “o Regulamento de 20 de Dezembro de 1808, que é ótimo; deixemo-nos de novidades impraticáveis, e que só servem de nos tornar ridículos.” Ver: *O Sete de Abril*, nº 346, 21/05/1836.

²⁰² *O Sete de Abril*, nº 630, 05/11/1838.

²⁰³ *Ibidem*, nº 630, 05/11/1838.

darão a tais fatos certos Doutores formados em Barão d’Holbac, em Helvécio, em Voltaire, em Boulanger, no Citador e no Compadre Matheus?”²⁰⁴ O “espantoso acontecimento” poderia avivar os “ânimos de certos franchicotes, que guardam, como uma relíquia, ou um Oráculo o infame livrinho falsamente atribuído ao mesmo Talleyrand e intitulado – CARTA ESCRITA A PIO VII.”²⁰⁵

A angustiante narrativa enveredava pela senda de uma análise sobre os “filosofantes”, cuja vida era “pela mor parte a crônica dos mais vergonhosos vícios”.²⁰⁶ De acordo com o artigo do *Carapuceiro*, os “sofistas” e “soberbos sacerdotes da Deusa Razão” padeciam, “combatidos de remorsos à hora da morte, assustados com os terríveis pensamentos, que lhe lidavam na alma, retrataram-se, converteram-se felizmente, ou exalaram o último suspiro nas angústias da desesperação.”²⁰⁷ Dentre os arrependidos, encontrava-se “Boulanger, um dos mais rancorosos inimigos do Cristianismo”.²⁰⁸ Na classe dos desesperados, “o misantropo Rousseau (...) que depois de sustentar que o homem para ser feliz devia separar-se da sociedade (...) e pôr-se de quatro pés pelos bosques à maneira dos ursos; terminou os seus dias pelo suicídio, último delírio do espírito humano!”²⁰⁹ Fruto dos delírios de indivíduos afastados da religião, a produção ilustrada do século XVIII teria sido um catalizador para os acontecimentos desencadeados em 1789: “Nas obras dos ímpios do Século passado foram beber as máximas mais horrorosas e detestáveis os monstros, que alagaram de sangue, e de nunca vistos crimes o solo da França.”²¹⁰ Cumprindo diferentes desígnios, ilustrados e jacobinos irmanavam-se em uma obra nefasta:

Se deixassem obrar Robespierre, que apenas tinha feito cair perto de 100.000 cabeças sob o machado nacional; se lhe permitissem descarregar o grande golpe, o golpe republicano, só existiriam em França *sans culotes*, a Pátria seria salva e a Terra Livre! Talvez que os Srs. filosofantes chamem a tudo isso calúnia, e adulteração das suas doutrinas, visto que eles nunca pregaram às escancaras a matança e o roubo, como Babeuf, Marat e outros malvados seus discípulos: (...) porque os filosofantes eram muito mais ladinos e moquencos, do que esses demônios encarnados.²¹¹

²⁰⁴ *O Sete de Abril*, nº 630, 05/11/1838.

²⁰⁵ *Ibidem*, nº 630, 05/11/1838.

²⁰⁶ *Ibidem*, nº 630, 05/11/1838.

²⁰⁷ *Ibidem*, nº 630, 05/11/1838.

²⁰⁸ Nicolas-Antoine Boulanger (1722-1759) nasceu em Paris. Filho de livreiro, Boulanger foi autodidata em matemática arquitetura e línguas antigas, destacando-se como filósofo, engenheiro, cartógrafo e crítico ferrenho da *Bíblia*. Desenvolveu obras de engenharia, compêndios, monografias e tratados, além de contribuir para a *Enciclopédia*, de Diderot e d’Alembert. Ver: SADRIN, Paul. "Boulanger, Nicolas-Antoine." In: KORS, A. C. (Ed.). *Encyclopedia of the Enlightenment* (Vol. I). Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 169-171; *O Sete de Abril*, nº 630, 05/11/1838.

²⁰⁹ *O Sete de Abril*, nº 630, 05/11/1838.

²¹⁰ *Ibidem*, nº 630, 05/11/1838.

²¹¹ *O Sete de Abril*, nº 630, 05/11/1838. (Grifos do autor).

Se os artífices do Terror jacobino banharam em sangue a França, os grandes culpados foram Voltaire, Rousseau e outros pregadores de uma razão supostamente absoluta e inquestionável: “por que meio a razão de um valerá mais, do que a razão de outro (...)?”²¹² O resultado dessa inabalável fé na razão foi a desordem e a perda das referências morais no seio da coletividade: “E neste caso ficarão os homens isentos de todo o freio, exceto daquele que cada um se quiser por a si mesmo, o que necessariamente produzirá uma *excelente* ordem civil e social, como se viu na Revolução Francesa?”²¹³ A famosa fórmula de Diderot²¹⁴ sintetizava a degradação da ordem erigida sob os auspícios do *Ancien Régime*, uma piada de mal gosto que custara a vida de inocentes: “A isto respondem alguns, que Diderot dizia estes disparates por gracejo. Belo gracejo que fez assassinar tantos Bispos venerandos, tantos Curas respeitáveis, tantos Sacerdotes de luzes e virtudes!”²¹⁵ Tais arroubos de extermínio foram o motivo da derrocada dos Ilustrados, pois, “Abriram a cova e nela se precipitaram”. Por fim, a explanação parecia ser apenas um triste exemplo de um século cujos valores deveriam ser exorcizados, afinal, se houve intolerância e perseguição, elas não partiram da pena do padre Lopes Gama: “Não se infira daí que sou intolerante e que me agrada a perseguição. Bem longe disto nunca aprovarei, que seja alguém incomodado por suas opiniões, quer políticas, quer religiosas, uma vez que não busque fazer prosélitos e perturbar o público sossego.”²¹⁶

Além da crítica aos ilustrados setecentistas, o *Sete d’Abril* reproduziria do *Carapuceiro* a defesa das ordens regulares, no artigo “O resultado, da irreligião, e do grande princípio do – *venha a nós*”.²¹⁷ Destacava-se o silêncio dos filósofos diante dos crimes dos homens comuns e o julgamento “pela mais pequena falta de um Padre, ou de um Frade.”²¹⁸ Quando referiam-se aos desvios dos religiosos, os ilustrados “que tinham tanta Religiosidade, quanta pode ter um cachorro, (...) tornavam-se uns santinhos (...) e declamavam tão apostolicamente contra os vícios dos Padres, e Frades, que cada um parecia um S. Francisco de Sales, um S. Vicente de Paula, um S. Antônio”.²¹⁹ Ao mesmo tempo em que as ordens religiosas eram perseguidas, surgia um sem número de sociabilidades “profanas”: “Há Sociedades Teatrais, Sociedades Apolíneas, Sociedades Terpsícores, não tardará, que tenhamos Sociedades Cupidinas,

²¹² *O Sete de Abril*, n° 630, 05/11/1838.

²¹³ *Ibidem*, n° 630, 05/11/1838. (Grifos do autor).

²¹⁴ Et des boyaux du dernier prêtre/ Serrons le cou du dernier roi - Com as tripas do último padre/Enforquemos o último rei. Ver: *O Sete de Abril*, n° 630, 05/11/1838.

²¹⁵ *O Sete de Abril*, n° 630, 05/11/1838.

²¹⁶ *Ibidem*, n° 630, 05/11/1838.

²¹⁷ *Ibidem*, n° 706, 05/03/1839 (Grifos do autor).

²¹⁸ *Ibidem*, n° 706, 05/03/1839.

²¹⁹ *Ibidem*, n° 706, 05/03/1839.

Sociedades de Pafos, de Gnido e de Amatunta, Sociedade de Caco já as temos”.²²⁰ Mais uma vez, as forças da religião surgiam na condição de vítimas da intolerância: “Ninguém se importa com a aplicação que tais Sociedades fazem de seus fundos (...) mas as Sociedades Religiosas (...) Não devem existir”.²²¹

No entender do *Carapuceiro*, o resultado dos desígnios racionais propagados pelos filósofos da Ilustração lembrava algo próximo ao quadro *A liberdade guiando o povo*, de Eugène Delacroix (1798-1863): “Fora com essas frioleiras; venha o puro e Santo Culto da Natureza, venha a Deusa Razão que, será representada por uma linda e guapa Mocetona sem outros vestidos, e adornos mais, do que aqueles com que nasceu.”²²² À moral católica estava oposta a lascívia revolucionária, da qual derivaria a campanha contra o clero regular: “O filosofismo e o *venha a nós* bradaram que o único remédio a tão graves males era a supressão das Ordens Religiosas; e todos os seus bens aplicados em proveito do Fisco.”²²³ Exemplo da tragédia gestada pelo “filosofismo” era Portugal, onde “D. Pedro (Deus lhe perdoe) deu ouvido a essas Remoras empolgadoras, com quatro penas destruiu a obra de quatro séculos!”²²⁴ O destino incerto dos bens das ordens seria a fortuna daqueles que triunfaram sob d. Pedro IV: “Que é feito de tanto cabedal, que possuíam as Corporações Regulares? Que é feito da imensa prata e ouro de seus Templos? Não se sabe: tudo se sumiu ou consumiu. Perguntem sobre este capítulo a certos heróis, que tem-se escamugido para Londres”.²²⁵

Os reforços à campanha *regressista* do *Sete d’Abril* não se restringiram à província de Pernambuco, reduto de uma bancada parlamentar que contava com o futuro regente Araújo Lima (1793-1870)²²⁶ e financiava o *Atlante*, periódico da falange *regressista* editado por Justiniano José da Rocha.²²⁷ De importância para Regresso conservador foi também o *Paraibuna*, de Barbacena, Minas Gerais, perfilado à defesa de um catolicismo romano e

²²⁰ *O Sete de Abril*, nº 706, 05/03/1839.

²²¹ *Ibidem*, nº 706, 5/03/1839.

²²² *Ibidem*, nº 706, 5/03/1839.

²²³ *Ibidem*, nº 706, 5/03/1839 (Grifos do autor).

²²⁴ *Ibidem*, nº 706, 5/03/1839.

²²⁵ *Ibidem*, nº 706, 5/03/1839 (Grifos do autor).

²²⁶ Pedro de Araújo Lima, marquês de Olinda, filho de Manoel Araújo Lima e de dona Anna Teixeira Cavalcanti, nasceu em Pernambuco a 22 de dezembro de 1793. Doutor em cânones pela Universidade de Coimbra, foi senador, conselheiro de Estado, ministro por oito vezes, além de sócio fundador do IHGB. Ver: BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Op. cit. (Vol. 7), pp. 16-17.

²²⁷ A bancada de Pernambuco à Assembleia Geral na terceira legislatura (1834-1837) formou um importante núcleo *regressista* e contava com nomes proeminentes, a exemplo do regente Araújo Lima, do candidato à regência Holanda Cavalcanti e Sebastião do Rego Barros (1803-1863). Ver: LIMA OLIVEIRA, G. A. de. Op. cit., pp. 30 e segs.

ortodoxo.²²⁸ Do *Paraibuna*, cuja epígrafe era um discurso de Bernardo Pereira de Vasconcelos,²²⁹ o *Sete d’Abril* ecoaria suspiros de alívio: “desta vez ficou salva a Religião de Jesus Cristo das ímpias mãos que a pretendiam destruir”.²³⁰ A deletéria agenda que ameaçava a religião católica encontrava resistência na ação das autoridades religiosas na Câmara: “Discursos de muita erudição e eloquência foram recitados contra a Fala do Trono, sendo os mais notáveis os do Rvm. E Exm. Sr. Arcebispo da Bahia e do Sr. Padre Monte, Deputado por Pernambuco.”²³¹ Por fim, um dos principais pontos da agenda reformista de Feijó parecia sofrer uma derrota: “Estão algum tanto tranquilizados os espíritos, que já receavam ver neste ano a lei fatal para a *abolição do Celibato e Casamento dos Padres!*”²³²

Outra análise do *Paraibuna* no *Sete*, intitulada “Disparate Feijoíno”, fundamentava-se em “um folheto composto pelo Visconde de Cairu”, no qual havia “um projeto de lei, fabricado por uma Comissão Eclesiástica, composta dos EE. RR. SS. Bispos Eleito Diogo Antônio Feijó e Antônio Maria Moura, e do Vigário *hoje Senador* José Bento Leite Ferreira de Melo”.²³³ Após a evidente guinada *regressista* do *Sete d’Abril*, os escritos do falecido visconde de Cairu, antes atacado por suas posições “papistas”, passariam a ser substrato para a crítica ao governo do padre de Itu.²³⁴ A referida proposta relacionava-se à reestruturação da administração financeira da Igreja no Brasil, impondo uma contribuição obrigatória aos católicos a partir dos sete anos de idade, além de cobrar por “qualquer ato de religião” e proibir “esmola” aos sacerdotes que presidissem celebrações religiosas.²³⁵ A mudança pretendida pelos regalistas buscava alterar as disposições tridentinas e impunha uma obrigatoriedade que era repudiada: “Deverei inculcar a

²²⁸ O *Paraibuna* começou a circular em 1836 e, após interromper suas publicações, passou a ser reeditado a partir de 1837. Seu redator era o padre Justiniano da Cunha Pereira. PAULA, Alexandre Marciano. Op. cit., pp. 58-61 e 92.

²²⁹ PAULA, Alexandre Marciano de. Op. cit., p. 59.

²³⁰ *O Sete de Abril*, nº 358, 02/07/1836.

²³¹ Manoel do Monte Rodrigues de Araújo (1798-1863) nasceu em Pernambuco e foi um dos primeiros matriculados na Faculdade de Direito de Olinda, lecionando teologia no Seminário Episcopal da referida cidade. Manoel do Monte foi prelado assistente do Sólido Pontifício, capelão-mor e membro do Conselho de Estado, além de integrar os quadros do IHGB e de várias associações científicas nacionais e estrangeiras. Deputado à Assembleia Geral por Pernambuco na terceira legislatura e pelo Rio de Janeiro na sexta legislatura. Em 1839, tornou-se bispo do Rio de Janeiro, no lugar do regalista Antônio Maria Moura. Em 1841, Manoel do Monte polemizou com Romualdo Antônio de Seixas, afirmando que a prerrogativa de presidir a cerimônia de sagração de d. Pedro II era do bispo capelão-mor e não do arcebispo primaz. Ver: BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Op. cit. (Vol. VI), pp. 164-167; *O Sete de Abril*, nº 358, 02/07/1836.

²³² *O Sete de Abril*, nº 358, 02/07/1836. (Grifos do autor).

²³³ *Ibidem*, nº 469, 26/07/1837. (Grifos do autor).

²³⁴ Referências elogiosas a Cairu também surgiram na publicação do decreto que garantia a pensão para suas filhas em abril de 1838, quando Vasconcelos já compunha o Ministério *regressista*. Em novembro, um comunicado do *Diário de Pernambuco* tecia exaltações a José Bonifácio e ao “imortal luzeiro do Brasil, o Exm. Sr. Visconde de Cairu, esse Gênio universal, esse sábio, reconhecido como tal, de quem o Brasil se ufana”. Ver: *O Sete de Abril*, nº 578, 04/07/1838; nº 638, 23/11/1838.

²³⁵ *O Sete de Abril*, nº 469, 26/07/1837.

meus filhos que, para ser Católico, é necessário pagar tributo? que, se houver de promover qualquer ato de Religião, é necessário pagar uma multa? &c. &c.”²³⁶

As preocupações relativas às conjunturas provinciais chegaram ao *Sete d’Abril* também pelo discurso de abertura dos trabalhos da Assembleia Provincial do Pará, proferido pelo presidente da província, Francisco José de Sousa Soares de Andréa (1781-1858).²³⁷ Na seção sobre “Culto Divino e Estabelecimentos Eclesiásticos”, o barão de Caçapava lembrava: “precisam, por conseguinte, todas as Sociedades de uma crença e de uma Religião. É, pois, da obrigação de todo o Governo conservar uma Religião, proteger seus Sacerdotes e pagar todas as despesas do culto.”²³⁸ Na terra natal de Romualdo Seixas, tomada pela violenta Cabanagem, todos os templos necessitavam de “concertos [sic] mais ou menos consideráveis”, o que poderia “obter-se pelo trabalho devoto de moradores respectivos”.²³⁹ Além da reconstrução física dos templos, cumpria restabelecer os recursos humanos do Seminário Episcopal e dos “dois Conventos; um da Ordem dos Carmelitas calçados, e outro dos Franciscanos descalços da Província de Santo Antônio.”²⁴⁰ Para tanto, a sugestão passava por aproveitar os serviços de regulares portugueses, pois:

A Pátria dos Sábios e a dos homens de reconhecida virtude é uma só; e eu julgo que, sem ofendermos a suscetibilidade de pessoa alguma, poderíamos aceitar para estes dois Conventos alguns Religiosos de reconhecido merecimento das extintas Ordens de Portugal, que hoje definham em um total abandono.²⁴¹

O fortalecimento dos quadros das ordens regulares no Pará contribuiria para aplacar as “desgraças porque passou esta Província”, na medida em que “muitos Sacerdotes foram envolvidos entre os seus autores por um modo que lhes não faz honra: o que para o Povo rude tem o efeito de desacreditar a Religião.”²⁴² De fato, houve a participação de sacerdotes na Cabanagem, com destaque para o jornalista e advogado cônego João Batista Gonçalves Campos (1782-1834), precursor do movimento e ativista da Independência em 1822, ao lado do

²³⁶ *O Sete de Abril*, nº 469, 26/07/1837.

²³⁷ Francisco José de Sousa Soares de Andréa, barão de Caçapava, nasceu em Lisboa e formou-se engenheiro militar na Real Academia da Marinha, transferindo-se para o Brasil com a Corte em 1808. Trabalhou em cargos da burocracia militar e em várias campanhas, incluindo o combate aos revolucionários de 1817, em Pernambuco. Foi presidente das províncias do Pará, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Minas Gerais e Bahia, além de deputado à Assembleia Geral pelo Pará e pelo Rio de Janeiro. Ver: BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. Op. cit. (Vol. 3), pp. 16-17.

²³⁸ *O Sete de Abril*, nº 576, 02/03/1838.

²³⁹ *Ibidem*, nº 576, 02/03/1838.

²⁴⁰ *Ibidem*, nº 576, 02/03/1838.

²⁴¹ *Ibidem*, nº 576, 02/03/1838.

²⁴² *Ibidem*, nº 576, 02/03/1838.

coimbrão Felipe Patroni (1798-1866).²⁴³ O apaziguamento e restabelecimento da ordem social e política era um trabalho que demandava a reconstrução física e moral do catolicismo, reerguendo os templos e, não menos importante, apagando a memória dos clérigos revolucionários a partir do recurso às corporações regulares e sua disciplina. À época, tomou iniciativa semelhante a Assembleia Provincial do Maranhão, ao adotar “uma lei permitindo a entrada de Noviços Brasileiros nos Conventos da Província.”²⁴⁴

Com efeito, ao longo da inflexão *regressista*, o *Sete d’Abril* abandonou o projeto regalista dos liberais *moderados* e abraçou uma agenda do catolicismo ortodoxo e romanizado, silenciando Feijó e dando voz a Romualdo Seixas, de quem Vasconcelos havia se aproximado. Da oposição às ordens religiosas, à obrigatoriedade do celibato e às intolerâncias espirituais, passou-se ao clamor pelo fortalecimento dos regulares, pela “medida salutar”²⁴⁵ do celibato eclesiástico e por uma tolerância religiosa “sancionada tanto quanto a pode sancionar uma Nação que tem Religião declarada do Estado. Todas as Religiões são permitidas no Império.”²⁴⁶ As inspirações intelectuais, filosóficas e teológicas evocadas também sofreram mutações, mitigando-se o Reformismo Ilustrado de teor regalista. Nesse sentido, o *Sete* reproduzia a carta pastoral em que d. Romualdo saudava seus diocesanos pelo fim da Sabinada, revolta fomentada a partir do intuito de “aniquilar a Monarquia no Brasil”, baseada na “tática ordinária de quebrar o freio saudável de uma Religião, incapaz de transigir com a rebelião e anarquia”.²⁴⁷ A revolta

²⁴³ Batista Campos esteve ligado às lutas pela Independência na porção norte do território brasileiro, a exemplo de Felipe Patroni, deputado às Cortes de Lisboa e fundador do primeiro periódico do Pará, *O Paraense*. O referido cônego foi perseguido pelos poderes instituídos durante a Independência e também durante a Cabanagem e, à sua morte, em dezembro de 1834, seguiu-se o conflito do qual foi um dos precursores ao engajar-se nas demandas da base da pirâmide social. Ver: REIS, Arthur Cezar Ferreira. A incorporação da Amazônia ao Império. *RIHGB*. Rio de Janeiro, V. 193, p. 110-127, out./dez. 1946; RICCI, Magda. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária... Op. cit., p. 11; SOUZA, Márcio. Afinal, quem é mais moderno neste país? *ESTUDOS AVANÇADOS* 19 (53), 2005, pp. 87-96

²⁴⁴ Segundo o *Sete*, a iniciativa não foi levada adiante pela obstrução da oposição, nomeadamente do deputado Antônio de Aguiar e Silva, que “propusera a abolição do Celibato Clerical” e, sobre a questão dos regulares, utilizou-se “longas citações” do liberal Inocêncio Antônio de Miranda (1758-1836), o “Abade de Medrões! é o seu teólogo!”. Ver: *O Sete de Abril*, nº 639, 26/11/1838.

²⁴⁵ *O Sete de Abril*, nº 639, 26/11/1838.

²⁴⁶ O artigo era reproduzido do periódico *O Brasil* que, sob a responsabilidade de Justiniano José da Rocha, tornou-se o maior sustentáculo do partido Conservador na opinião pública. Cumpre ressaltar que a defesa de uma religião de Estado, da qual sua adesão era pressuposto para o exercício dos direitos de elegibilidade, era feita também pelos regalistas do núcleo *moderado*, inclusive na já referida *Constituição de Pouso Alegre*. Por outro lado, diferentemente de Romualdo, Cairu, padre Perereca e Vasconcelos, a ênfase na tolerância religiosa foi recorrente na voz de Feijó e seus correligionários, tanto em seus aspectos sociais e morais quanto nas suas implicações jurídico-políticas e institucionais. Ver: *Constituição Política do Império do Brasil* (25 de março de 1824). Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm; HOMEM DE MELO, F. I. M. O golpe de Estado de 30 de julho de 1832... Op. cit., pp. 15 e 30; *O Sete de Abril*, nº 685, 08/02/1839.

²⁴⁷ A Sabinada foi deflagrada em 1837, quando rebeldes, diversos em sua orientação política e liderados por Francisco Sabino Álvares da Rocha Vieira e João Carneiro da Silva, tomaram a Câmara Municipal de Salvador, declarando a independência da província com relação ao Império brasileiro. Ver: SILVA, Daniel Afonso da. Sabinadas. *Estud. av.*, São Paulo, v. 22, n. 63, p. 319-322, 2008. Disponível em:

afrontava uma salutar rigidez disciplinar decorrente do freio moral religioso. Tal noção, baseada na religião como elemento inibidor de transgressões valorativas, típica das Antigo Regime e mesmo de correntes ilustradas, era justificada pela “eloquente obra do Conde de Maistre, intitulada Do Papa”.²⁴⁸ Da corte às províncias, no bojo de uma dinâmica política e intelectual transcontinental, urgia conter os sentimentos revolucionários que buscavam “*descatolizar*” e “*democratizar*” a sociedade.²⁴⁹

5.3 Origens do ultramontanismo

Na Europa oitocentista, segundo Arno Mayer, as forças sociais, econômicas, políticas e culturais do Antigo Regime, organizadas fundamentalmente sob o signo do poder fundiário, sobreviveram à derrocada do regime jurídico feudal e adaptaram-se à conjuntura pós-revolucionária a partir da assimilação seletiva do liberalismo constitucional herdeiro da Ilustração: “as velhas elites primaram por ingerir, adaptar e assimilar, de maneira seletiva, novas ideias e práticas, sem ameaçar seriamente seu *status*, temperamento e perspectiva tradicionais.”²⁵⁰ Diante da versatilidade das forças remanescentes do Antigo Regime, por vezes, “os *grands bourgeois* se negaram a si mesmos, ao imitarem e se apropriarem dos modos da nobreza, na esperança de ascender a ela.”²⁵¹ Desse modo, a despeito das mudanças decorrentes da progressiva industrialização da economia europeia a partir de, pelo menos, meados do século XVIII, entre 1848 e 1914, a nobiliarquia monárquica e fundiária prevaleceu sobre a república e o capitalismo financeiro.²⁵²

Em que pese a polissemia das noções de feudalismo, industrialização e burguesia, sobretudo sua imprecisão para uma análise mais acurada do Brasil Império, houve no mundo luso-brasileiro uma rearticulação específica de forças que se legitimaram sob os signos repaginados do Antigo Regime. As dificuldades e agendas dos grupos contrarrevolucionários tornar-se-iam cada vez mais latentes a partir da Revolução Francesa e do processo de “interiorização da metrópole”.²⁵³ Entre guerras e revoltas, desenvolveu-se a reconfiguração do

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142008000200024&lng=en&nrm=iso. Acesso em 12/04/2018; *O Sete de Abril*, nº 555, 26/11/1838.

²⁴⁸ *O Sete de Abril*, nº 555, 26/11/1838.

²⁴⁹ *Ibidem*, nº 555, 26/11/1838. (Grifos do autor).

²⁵⁰ MAYER, Arno J. *A força da tradição: a persistência do Antigo Regime (1848-1914)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 23. (Grifos do autor).

²⁵¹ *Ibidem*, p. 23.

²⁵² MAYER, Arno J. *Op. Cit.*, p. 136.

²⁵³ DIAS, Maria Odila Leite da Silva. A interiorização da Metrópole. In: DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *A interiorização da metrópole e outros ensaios*. São Paulo: Alameda, 2005, pp. 7-39.

aparato político-jurídico e institucional próprio ao período colonial no âmbito de um Império luso-brasileiro. Assim, o liberalismo constitucional que lastreou o contrato coletivo do Estado nacional brasileiro, a partir do processo de Independência, incorporou ideias e práticas do Reformismo Ilustrado português e daquela sociedade de corte.²⁵⁴ Entre o peso das demandas revolucionárias e as ofensivas contrarrevolucionárias, equilibravam-se grupos e atores políticos detentores de distintos repertórios intelectuais e filosóficos.

Imerso nessa conjuntura euroamericana, o movimento do Regresso conservador foi impulsionado pelos próceres de uma economia mercantil escravista cuja dinâmica assentava-se sobre os domínios do Império português e, depois, luso-brasileiro.²⁵⁵ Ao lado dos grandes comerciantes que se aristocratizavam, destacavam-se a elite coimbrã e o clero romanizado de inspiração tridentina, compondo uma influência política na dinâmica da esfera pública, bem como nos espaços institucionais.²⁵⁶ Os porta-vozes do Regresso, em seu afã contrarrevolucionário e conservador, em consonância com um catolicismo romanizado, evidenciaram também a apropriação seletiva das Luzes, ao empreenderem a assimilação e a formulação própria do liberalismo constitucional na dinâmica de uma esfera pública de fronteiras transcontinentais.

Nesse sentido, Vasconcelos e Romualdo frequentaram, respectivamente, a Universidade de Coimbra e a Congregação do Oratório, travando contato com celeiros da Ilustração luso-brasileira e do regalismo pombalino, em uma formação intelectual localizada entre matrizes teológicas, políticas e filosóficas de inspiração escolástica e estrangeirada.²⁵⁷ Ambos reconheceram tensões, com relação às agendas identificadas ao próprio Regresso, em oposição a Feijó e seus correligionários, muitos dos quais antigos aliados de Bernardo Pereira de Vasconcelos.²⁵⁸ Um dos pontos de tensão dizia respeito à instituição escravista, tendo

²⁵⁴ VILLALTA, Luiz Carlos. A Universidade de Coimbra sob o reformismo ilustrado português. In: FONSECA, Thaís Nívia de Lima e. *As reformas pombalinas no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2015, p. 158; VILLALTA, Luiz Carlos. *O Brasil e a crise do Antigo Regime português (1788-1822)*. Op. cit., pp. 11-95; COSTA, Emília Viotti da. Introdução ao estudo da emancipação política do Brasil. In: Op. cit., pp. 64-125.

²⁵⁵ FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo. *O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia*. Rio de Janeiro (1790-1840). Rio de Janeiro: Diadorim, 1993, pp. 107.

²⁵⁶ CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem...* Op. cit., pp. 63-117; MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos...* Op. cit., pp. 145-147; MATTOS, Ilmar Rohloff de. Op. cit., pp. 142 e segs.

²⁵⁷ DOMINGUES, Ivan. Op. cit., pp. 40 e segs.

²⁵⁸ Vasconcelos tornou-se exemplar quanto à composição de uma perspectiva política contrarrevolucionária e conservadora, porém não infensa às liberdades constitucionais. Pelo contrário, o *Regresso*, alardeado pelo próprio mentor do *Sete d'Abril*, compôs uma visão específica do liberalismo constitucional. As liberdades fundamentais estabelecidas no contexto pós-revolucionário não eram suprimidas, mas garantidas na dinâmica de uma monarquia constitucional que deveria sopesar seu cariz sacralizado e terminar arroubos revolucionários, por vezes, gestados no interior do próprio clero regalista e liberal. Tal postura, no entanto, não excluía o recurso a referências

Vasconcelos e Romualdo revelado posturas flutuantes sobre o tema.²⁵⁹ Mesmo depois da guinada *regressista*, o *Sete d’Abril* evocava o despotismo ilustrado espanhol, em uma transcrição de obra escrita por Charles Didier (1805-1864),²⁶⁰ para dar o panorama de “uma perseguição sacerdotal, cuja vítima foi o Conde de Olavide.”²⁶¹ Ao longo de suas publicações, o periódico fluminense também apropriou-se de Guizot,²⁶² Stael,²⁶³ Constant²⁶⁴ e, pela voz do arcebispo primaz, Chateaubriand.²⁶⁵ Distanciava-se da “monarquia federativa” defendida pela

compartilhadas na dinâmica do mundo euroamericano, por mais que apropriadas de modos diversos, e o reconhecimento de alguns pontos do legado liberal das *Tropas da moderação*, materializado no Ato de 1834. No que se referia à composição do movimento *regressista*, revelavam-se também cisões internas. Bernardo Pereira de Vasconcelos, de relações pouco amistosas com Honório Hermeto, demitiu-se do gabinete *regressista* em 1839 e também mostrou indisposições com relação à “trindade Saquarema”. Ver: DOLHNIKOFF, Miriam. Op. cit., pp. 125 e segs; LENAHO, Alcir. Op. cit., pp. 91-109; SALLES, Ricardo. Segunda escravidão, liberalismo de classe e matriz política imperial, 1815-1860. In: SALLES, Ricardo (Org.). *Ensaio gramscianos...* Op. cit., pp. 15-76; SILVA, Wlamir. A valentia da dialética: Bernardo Pereira de Vasconcelos, o senso comum, a classe conservadora e a cabeça de medusa. In: Op. cit., pp. 83-156.

²⁵⁹ Em 1827, na ocasião em que analisaria o tratado pela extinção do tráfico firmado entre Brasil e Grã-Bretanha, Romualdo Seixas destacou os males do tráfico e da escravidão, mostrando-se a favor do acordo na Comissão de Diplomacia e Estatística da Câmara. Já em pastoral de 1835, afirmou a “dura sorte” destinada aos escravizados por obra divina. Em outra oportunidade, quando segmentos da Igreja na Bahia repudiaram a ascendência de um vigário colado, o arcebispo saiu em defesa do clérigo. A respeito de Bernardo Pereira de Vasconcelos, em que pese o recrudescimento da defesa do tráfico e da escravidão na conjuntura do Regresso, houve também diferentes posturas com relação ao tema. Ver: SANTOS, Israel Silva dos. Op. cit., pp. 119-130; SILVA, Wlamir. A valentia da dialética... In: Op. cit., pp. 96-98.

²⁶⁰ Charles Didier nasceu em Genebra, onde travou contato com o estudo dos clássicos ocidentais. De espírito cosmopolita, tendo viajado pela Europa, Didier compôs a cena poética e literária do romantismo parisiense oitocentista e teve em Victor Hugo (1802-1885) uma de suas referências principais. Dentre suas contribuições mais afamadas, figuraram escritos na famosa *Revue des deux mondes*. Ver: SELLARDS, John A. The Journals of Fontaney and of Didier. *PMLA*, Vol. 51, No. 4 (Dec., 1936), pp. 1114-1122. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/458087>. Acesso em 12/04/2018.

²⁶¹ Pablo de Olavide (1725-1803) nasceu em Lima e fez carreira nos quadros burocráticos do Império espanhol. Após se indispor com os Jesuítas do Peru, Olavide “foi chamado em Madrid para se justificar”. O processo resultou em prisão e ruína financeira, mas não o impediu de uma nova inserção na dinâmica político-administrativa europeia e na Corte de Madrid. Na Europa, Olavide travou contato com Rousseau e Voltaire, compartilhando com este uma perspectiva pedagógica seletiva. De acordo com o *Sete*, Pablo de Olavide foi vítima de “rancores eclesiásticos” que, dentre outras questões, censuraram sua tolerância com relação aos protestantes. O processo aberto no tribunal da Inquisição teria ocorrido por denúncia de um capuchinho, sendo a biblioteca do réu, na qual se encontravam os enciclopedistas e outros ilustrados, um dos motivos para fundamentar a acusação de “herege”. Ao relatar a história de Olavide, o *Sete* evocava até mesmo certo cariz mitigado das Luzes ibéricas, salientando “que faltou muito para que essas primeiras campanhas do espírito filosófico além dos Pirineus fossem todas felizes”. Ver: VILLALTA, Luiz Carlos; MORAIS, Christianni Cardoso; MARTINS, João Paulo. As reformas ilustradas e a instrução no mundo luso-brasileiro. In: Op. cit., pp. 39; O *Sete de Abril*, nº 666, 15/01/1839.

²⁶² O *Sete de Abril*, nº 55,06/07/1833; nº 353, 15/06/1836; nº 361, 13/07/1836; nº 473, 09/08/1837.

²⁶³ *Ibidem*, nº 325, 05/03/1836; nº 465, 12/07/1837; nº 523, 07/02/1838; nº 588, 27/07/1988; nº 598, 22/08/1838; nº 617, 05/10/1838.

²⁶⁴ O *Sete de Abril*, nº 63, 03/08/1833; nº 150, 07/06/1834; nº 338, 16/04/1836; nº 429, 08/03/1837; nº 453, 31/05/1837; nº 455, 07/06/1837; nº 542, 04/04/1838; nº 653, 31/12/1838; nº 655, 03/01/1839; nº 704, 02/03/1839.

²⁶⁵ Dentre os referidos autores, evocados nas páginas do *Sete d’Abril*, Romualdo Seixas também se utilizou de Guizot, em um discurso no qual reprovava a perspectiva pedagógica do *Emílio*, de Rousseau, e exaltava o catolicismo romano, “fonte salutífera” da “moral conservadora”. Ver: SEIXAS, Romualdo Antônio de. Discurso Recitado no ato de tomar Posse do Cargo de Provedor da Casa Pia dos Órfãos da Cidade da Bahia, no ano de 1831 In: *Coleção das obras...* (Tomo I). Op. Cit., p. 84. O *Sete de Abril*, nº 352, 11/06/1836; nº 555, 26/11/1838.

moderação, mas exaltava a figura de Thomas Jefferson, autor caro ao liberal *moderado* Teófilo Otoni.²⁶⁶

A ressignificação de algumas referências liberais, empreendida por Vasconcelos e Romualdo, compunha-se em um *corpus* multifacetado que enfatizava o despotismo ilustrado, a matriz liberal francesa, vestígios do federalismo estadunidense e o “*Espírito conciliador, pacificador e conservador*” de “*Edmund Burke*, que tanto concorreu com seus discursos e escritos a salvar seu país de cair no caos da revolução francesa.”²⁶⁷ Mesmo em meio à heterogeneidade da composição social, política e intelectual de seus artífices, o movimento *regressista* buscou amplos consensos, buscando uma “unificação da elite” sob a convergência de agrupamentos políticos dos eixos centro-sul e norte-nordeste.²⁶⁸ A articulação *regressista* envolveu também os conventos e o clamor pela ação das ordens regulares em um momento de combate à situação caótica que tomava conta de algumas porções do território.²⁶⁹ Sem negar a importância dos avanços liberais, esconjuravam-se as revoluções pela retomada dos valores mais ortodoxos de um catolicismo romanizado, que, nos dizeres de Kátia Mattoso, resultaria em “uma imagem mais sacralizada do clero, sem deixar de exortá-lo a permanecer atento aos debates políticos.”²⁷⁰

Com efeito, ainda que porta-vozes do catolicismo tridentino não tenham apresentado um projeto coeso de profundas mudanças estruturais, tal qual fizeram os regalistas, também eram, a seu modo, reformadores.²⁷¹ Alinhado ao Regresso conservador, d. Romualdo Seixas representou o apelo a um catolicismo marcado pela ortodoxia disciplinar e espiritual. O

²⁶⁶ SILVA, Wlamir. Liberais e povo... Op. cit., pp. 115-117; O *Sete de Abril*, nº 325, 05/03/1836; 398, 06/11/1836; nº 677; SILVA, Wlamir. Liberais e povo... Op. cit., pp. 115-117.

²⁶⁷ O artigo saiu na ocasião das eleições para regente e defendeu a eleição de Feijó. Juntamente com Edmund Burke, surgiam Benjamim Franklin e Montesquieu. Ver: SEIXAS, Romualdo Antônio de. Discurso recitado no ato de tomar Posse do Cargo de Provedor da Casa Pia dos Órfãos da Cidade da Bahia, no ano de 1831. In: Op. cit., p. 89; SILVA, Wlamir. A valentia da dialética... In: Op. cit., p. 141; O *Sete de Abril*, nº 235, 07/04/1835. (Grifos do autor).

²⁶⁸ CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem...* Op. cit., pp. 63-142; MATTOS, Ilmar Rohloff de. Op. cit., pp. 142 e segs; SALLES, Ricardo. Segunda escravidão, liberalismo de classe e matriz política imperial, 1815-1860. In: Op. cit., p. 33.

²⁶⁹ Ainda em 1828, a *Aurora Fluminense* publicava uma carta sobre a disputa por cargos no convento de Santo Antônio, no Rio de Janeiro, o que envolvia “uma odiosa, e anticonstitucional alternativa de Brasileiros, e Europeus para os cargos”. No texto, destacava-se a ação de certa “autoridade saída do centro da Representação Nacional, e que só ao sistema liberal deve a consideração, e eminência, em que está, queira servir-se de arbitrariedades, para alentar partidos de conventos”. A publicação ocorreu na mesma conjuntura dos atritos que opuseram Feijó a Romualdo Seixas e d. Marcos Antônio, na Câmara dos Deputados. Com efeito, a demarcação de fronteiras entre grupos que concebiam distintas dinâmicas estruturais político-eclesiásticas incluía as movimentações no interior das próprias instituições de cariz monástico e regular. Ver: *A Aurora Fluminense*, nº 67, 14/07/1828.

²⁷⁰ A referida autora destacou os três pontos da “reforma” resumida em um “programa” que seria “tridentino em sua essência”: “fazer do clero brasileiro um corpo instruído e sadio – o exercício de sua missão espiritual deveria suplantiar suas atividades políticas -, trabalhar pela instrução religiosa do povo através da catequese e assegurar a independência da Igreja em relação ao poder temporal.” Ver: MATTOSO, Katia M. de Queiros. Op. cit., p. 314.

²⁷¹ MATTOSO, Katia M. de Queiros. Op. cit., pp. 306-308 ; SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. Op. cit., p. 397.

conjunto desses valores contribuiria para a consolidação da modelagem simbólica e material da monarquia, sobretudo no âmbito da referência moral do seu cidadão cristão. Seguindo a pista fornecida por Michel de Certeau para o contexto francês: “A determinação daquilo que se conhece, quando se é Católico ou Reformado, fornece à comunidade seu modo de identificação e distinção. Os catecismos mudam, remodelados pela urgência dessas definições que circunscrevem ao mesmo tempo os conteúdos intelectuais e os limites sócio-institucionais.”²⁷² Nesse sentido, o “zelo pastoral” do arcebispo foi destacado por Gregório XVI, em uma carta de 1835, na qual também afirmava estar o prelado paraense “persuadido da deliberação e firmeza, com que resistiremos às tentativas daqueles, que se deixam escandecer do espírito de novidade.”²⁷³ Fazia sentido o destaque dado pelo Pontífice à rigidez disciplinar ventilada pelo primaz, cujas pastorais dispunham sobre questões diversas, juntamente com os temas, polêmicos e recorrentes, do celibato, do matrimônio, das ordens religiosas, dos perigos da Revolução e das revoltas que se espalhavam pelo território brasileiro.

Nas epístolas que dirigia aos fiéis e à hierarquia eclesiástica, o arcebispo primaz do Brasil condenou os costumes mais comuns do catolicismo popular, consolidados, ainda no período colonial, na dinâmica do regalismo luso-brasileiro. D. Romualdo exigiu vestimentas adequadas por parte dos sacerdotes, combatendo os “nomes gentílicos, fabulosos, ou ridículos” e as celebrações sacramentais em “lugares propínquos à Igreja, e unicamente por comodidade, ou ostentação, e delicadeza”.²⁷⁴ Nas sacristias, censurou “painéis e quadros não só profanos, mas indecentes, e ofensivos da modéstia Cristã”, os quais evidenciavam uma “monstruosa e inaudita mistura do sagrado com o profano, das imagens voluptuosas do Gentilismo com os venerandos emblemas do Cristianismo”.²⁷⁵ Em 1839, às vésperas da retomada da diáspora missionária e das manifestações devocionais exteriores e sensíveis pela Sé romana, a veneração popular aos santos católicos era reprovada em uma portaria que proibia “a sacrílega, blasfema, indecente e ridícula legenda, ou inscrição, S. Gonçalo das Moças”.²⁷⁶

²⁷² CERTEAU, Michel de. Op. cit., p. 37.

²⁷³ GREGÓRIO XVI. *Carta do papa*: Ao venerável irmão Romualdo Antônio, arcebispo da Bahia no Brasil. In: Op. cit., p. 1.

²⁷⁴ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Pastoral II: Acerca da residência dos Párocos; abusos na celebração do sacrifício da Missa, e administração dos Sacramentos; Missa Paroquial; dispensas dos impedimentos matrimoniais; e exortando os Párocos a cumprirem o dever de explicar o Evangelho. In: *Coleção das obras...* (Tomo I). Op. cit., pp. 53-60.

²⁷⁵ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Pastoral XIX: Reprovando, como abusivo e criminoso, o costume de ornarem as Sacristias e Átrios dos Templos, nas grandes Solenidades, com pinturas profanas e indecentes. In: *Coleção das obras...* (Tomo I). Op. cit., p. 226.

²⁷⁶ Gonçalo do Amarante, santo português, teve suas práticas devocionais ligadas à dança e à fertilidade. Segundo a lenda, Gonçalo era um frade dominicano de Amarante, norte de Portugal. Quando jovem, o então marinheiro entoava melodias em sua guitarra e farreava com as prostitutas do Porto, impedindo-as de praticar o ofício e livrando-as do pecado, tendo realizado o parto de uma das mulheres. Nos registos hagiográficos diversos,

No que se referia à incipiente formação do clero, o arcebispo metropolitano ocupou-se em estabelecer as conferências eclesiásticas, no intuito de “sacrificar as Nossas débeis forças para darmos toda a extensão e latitude aos Estudos Teológicos, assim na parte Moral, como Dogmática, precedidos daqueles ramos de Filosofia, e Literatura, que mais podem facilitar a cultura destas, e outras Ciências”.²⁷⁷ Além das conferências eclesiásticas, d. Romualdo Seixas logrou a reabertura do antigo Seminário de Ciências Eclesiásticas, convertendo-o em Seminário Arquiepiscopal anunciado em carta pastoral de 1834.²⁷⁸ Em meio ao caótico quadro político regencial, o mal estar de d. Romualdo com as práticas heterodoxas não se limitou aos costumes do catolicismo popular e à precariedade da formação do clero, alcançando também a dinâmica eleitoral do Império. No conturbado ano de 1840, marcado pelas afamadas “Eleições do Cacete”, o arcebispo enviava uma representação ao imperador, afirmando que as igrejas “converteram-se em arenas de gladiadores, ou campos de batalha”.²⁷⁹

As batalhas travadas por d. Romualdo Antônio de Seixas à frente do arcebispado fortaleceram as hostes *regressistas* a partir do apelo à ortodoxia tridentina, sendo o primaz um dos principais artífices de uma reforma empreendida sob a égide das prerrogativas romanas. Tal perspectiva tinha em seu fundamento a oposição às tradições do catolicismo popular

sobretudo em Portugal, São Gonçalo tornou-se um santo casamenteiro. No Brasil, desde o século XVIII, os ritos em homenagem ao santo, permeados por danças insinuantes e sensuais, foram perseguidos por autoridades eclesiásticas das cidades e passaram a se concentrar nas zonas rurais. Ao que parece, além de contribuir para a propagação da fé católica, a exteriorização do culto poderia facilitar a identificação das heterodoxias sincréticas, tal qual a referência a “São Gonçalo das Moças”, reprovada por d. Romualdo. Essas manifestações eram comuns, sobretudo, no interior do Brasil. Ver: BONFIM, Wellington de. *Identidade, memória e narrativas na dança de São Gonçalo do povoado Mussuca (SE)*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, pp. 49-51; MATTOSO, Katia M. de Queiros. Op. cit., pp. 296 e 394; SEIXAS, Romualdo Antônio de. Portaria VI: Contra o abuso de uma legenda indecente, estampada em uns Registros de S. Gonçalo, e sobre a Festividade do mesmo Santo. In: *Coleção das obras...* (Tomo I). Op. cit., p. 332.

²⁷⁷ As conferências eclesiásticas foram implementadas no século XVI, no bojo da Contrarreforma, por são Carlos Borromeu, bispo de Milão. Tinham o intuito de aperfeiçoar a formação moral e teológica do clero diocesano. Em 1830, d. Romualdo Seixas iniciou as conferências na arquidiocese soteropolitana, dando ênfase à ampla participação do clero e à uniformização das diferentes perspectivas teológicas e eclesiológicas. Ver: MATTOSO, Katia M. de Queiros. Op. cit., pp. 349-350; SANTOS, Israel Silva dos. Op. cit., pp. 157-161; SEIXAS, Romualdo Antônio de. Pastoral VIII: Sobre os Estudos do Clero, e estabelecimento das Conferências Eclesiásticas. In: *Coleção das obras...* (Tomo I). Op. cit., pp. 123-124.

²⁷⁸ Os seminários, prescritos pelo Concílio de Trento, eram divididos entre eclesiásticos e episcopais, sendo estes últimos ligados diretamente à autoridade do bispo. Na Bahia, o primeiro seminário funcionou entre 1569 e 1603, com posteriores tentativas de recriação. Em 1815, na esteira da criação do famoso Seminário de Olinda, o arcebispo Frei Francisco de São Dâmaso Abreu Vieira (1767-1816), antecessor de D. Romualdo Seixas, ergueu o Seminário de Ciências Eclesiásticas, ou *Seminário Maior*. O referido seminário teve seu funcionamento prejudicado pela longa vacância da mitra arquiepiscopal, entre 1816 e 1828, e pela Guerra de Independência que atingiu singularmente a Bahia. Ver: MATTOSO, Katia M. de Queiros. Op. cit., pp. 350-355; SANTOS, Israel Silva dos. Op. cit., pp. 145-157; SEIXAS, Romualdo Antônio de. Pastoral XVII: Anunciando ao seu Clero a abertura do Seminário Arquiepiscopal. In: *Coleção das obras...* (Tomo V). Op. cit., p. 212.

²⁷⁹ SEIXAS, Romualdo Antônio de. Representação a S. M. I. pedindo providências sobre as profanações cometidas nos templos por ocasião das eleições populares. In: *Coleção das obras...* (Tomo V). Op. cit., pp. 123-124.

gestado na colônia e era compartilhada por pessoas da lavra de d. Frei José da Santíssima Trindade, d. Marcos Antônio de Sousa, padre Perereca, padre Lopes Gama, visconde de Cairu e, de modo pragmático, Bernardo Pereira de Vasconcelos. Se os ímpetos liberais e regalistas tensionariam a dinâmica sócio-política e jurídico-eclesiástica durante todo o Império, o núcleo das reformas de inspiração secular intentadas por Feijó e seus correligionários fora abortado diante do apelo romanizado, que ganhou espaço durante o Regresso conservador.

Adensavam-se os ventos ultramontanos e, em carta de 1842, o próprio Romualdo Seixas, ao se defender de uma “*calúnia*”, reproduzida de Bogotá a Paris, afirmava ao redator do periódico francês *Univers* que “de viva voz e por escrito, tenho sustentado os interesses da religião católica apostólica romana”.²⁸⁰ Na sequência, a acusação de ultramontano, desferida por seus opositores, tornava-se um artifício de defesa: “É por causa destes contínuos esforços, quase sempre coroados de sucesso (...), que meus adversários me gratificam com o epíteto de ultramontano, de advogado de opiniões que, dizem eles, não estão mais em voga, mesmo na Itália.”²⁸¹ Na fala do arcebispo, a despeito da desqualificação oposicionista, indícios de que já se reconhecia no Ultramontanismo, além de uma referência enraizada no vocabulário político euroamericano, a gênese de um movimento organizado contra as ressacas revolucionárias do pós-1789. Para embasar sua justificativa, D. Romualdo Seixas daria um panorama da agenda política, jurídica, teológica e eclesiástica defendida:

E tudo porque tenho defendido as santas instituições cristãs; porque tenho me oposto às inovações que querem introduzir aos impedimentos matrimoniais; porque tenho sustentado, com toda a energia que posso, o indubitável direito do Soberano Pontífice no que se refere à confirmação dos bispos, e rejeitei a investidura sacrílega contra uma atribuição semelhante, que pareciam querer me conferir; porque tomei a defesa das corporações regulares e dos seus bens, e competi com todo meu poder para encontrar uma via de admissão de noviços; enfim, porque não tenho deixado escapar uma só ocasião para sustentar os direitos do sacerdócio, a independência e a autoridade do poder espiritual. E depois de todos estes precedentes, que a imperiosa necessidade de me justificar me obriga a lembrar, ousam avançar sem qualquer prova, sem mencionar o diário das câmaras, onde este fato deve ter sido relatado, que o arcebispo da Bahia quer separar de Roma a Igreja brasileira, e para isso apresenta um projeto de lei que, se existisse, daria uma bem triste ideia de seus conhecimentos em matéria de disciplinas eclesiásticas? E como poderia ele apresentar semelhante projeto ao senado, sendo que não faz parte desse corpo?²⁸²

²⁸⁰ SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Carta dirigida ao Redator do Jornal Francês l'Univers, e nele inserta, refutando uma atrocíssima calúnia, que de um Jornal de Bogotá passara a outro de Madrid, e deste ao mesmo Univers, contra a ortodoxia de S. Ex. Revm.* In: *Coleção das obras...* (Tomo V). Op. cit., p. 352. (Tradução nossa, grifos do autor).

²⁸¹ *Ibidem*, p. 352.

²⁸² SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Carta dirigida ao Redator do Jornal Francês l'Univers...* In: Op. cit., p. 352-353.

Na contramão das ofensivas de Feijó e seus correligionários, d. Romualdo buscava um Estado nacional sacralizado, sob o manto das prerrogativas tridentinas, no qual o poder temporal não deveria se sobrepor ao espiritual e guardar distância com relação aos ímpetus mais exaltados de nacionalização da religião. No Império brasileiro, a requalificação das liberdades pelo movimento *regressista* passaria pela resistência às ofensivas liberais, regalistas e seculares, conferindo ênfase à ortodoxia do catolicismo romano. As conquistas consolidadas após os primeiros anos da Independência pareciam reproduzir os vícios da religiosidade popular colonial, além de ameaçar a hegemonia pretendida pelos porta-vozes da ortodoxia. Destarte, o liberalismo constitucional ventilado por *regressistas* e romanizados era concebido sob o signo contrarrevolucionário, conservador e, no limite, ultramontano.

CONCLUSÃO

A interseção entre as práticas, de um lado, sociais e institucionais e, de outro, os universos valorativos calcados nas variantes do absolutismo monárquico, gestado na Idade Moderna, e do catolicismo romano marcou as duas primeiras décadas de formação do Estado nacional brasileiro. Entre a deflagração do processo de Independência e o intrincado consenso em torno da figura de d. Pedro II (1840-1889), a monarquia constitucional e liberal teve importantes artífices. Muitos deles eram membros do clero e não prescindiram do exercício de competências eclesiásticas ao reimprimir, à sua maneira, o regime de Padroado em âmbito jurídico. Na norma do contrato coletivo, reconheceu-se a marca do regalismo, cujas origens remontavam à Igreja galicana. Balizas dessa arquitetura de governança e de ordenamento social gestados sob o signo da consubstanciação entre os poderes temporal e espiritual, regalistas e romanizados entraram em confronto. Observaram-se duas tendências político-eclesiásticas, muito evidentes na dinâmica de uma esfera pública transatlântica, que engendrava múltiplas sociabilidades e esboços de projetos nacionais.

Nesse enquadramento, Diogo Antônio Feijó e Romualdo Antônio Seixas foram lideranças incontestes, à frente das hostes político-eclesiásticas, respectivamente, regalista e romanizada. O padre paulista e o prelado paraense legaram à história uma produção permeada por apropriações de matrizes políticas, filosóficas e teológicas caras àquela conjuntura espaço-temporal, à dinâmica institucional e ao contexto social em que se formaram e se projetaram. O multifacetado ambiente intelectual do reformismo ilustrado, os quadros da *intelligentsia* católica e as referências do liberalismo constitucional de inspiração anglo-francesa, sobretudo doutrinária, compunham o mosaico a partir do qual Feijó e Romualdo Seixas fariam valer seus princípios político-eclesiológicos. Nos registros desses atores, as marcas da pedagogia do jesuitismo escolástico e tomista-aristotélica conviviam, em tensões e diálogos, com os valores adjetivados então como “estrangeirados”, dos quais eram caudatários os letrados da Ilustração luso-brasileira, gestada no bojo do regalismo pombalino.

As tendências lideradas pelo padre regente e pelo primeiro arcebispo primaz brasileiro tiveram diferentes prosélitos em momentos distintos. Entre arroubos radicais do jacobinismo revolucionário e a resistência conservadora da ortodoxia contrarrevolucionária, o clero regalista e liberal ascendia ao poder. Ainda nos anos finais do Primeiro Reinado, esses sacerdotes comporiam um importante núcleo da moderação sediada no Centro-Sul do Império. Dentre os principais sustentáculos das reformas defendidas por Feijó estavam os padres José Bento Ferreira Leite de Melo, José Custódio Dias e José Martiniano de Alencar, além de Evaristo da

Veiga, redator da *Aurora Fluminense*. A partir de meados da década de 1830, tomava forma o Regresso conservador, capitaneado pelo outrora liberal *moderado* Bernardo Pereira de Vasconcelos, astuto magistrado coimbrão e defensor dos interesses dos grupos proprietários e escravocratas. Em sintonia com Vasconcelos e em franca discordância com o cismático regente Feijó, d. Romualdo Seixas ganharia espaço na imprensa a partir do *Sete d’Abril*, periódico fluminense que circulava sob os auspícios do líder *regressista*.

Para os *moderados*, mudanças fundamentais na disciplina eclesiástica estavam na ordem do dia. Afinados com um espírito de nacionalização da religião, Feijó e seus companheiros não abririam mão de pugnar pela autonomia do Império brasileiro perante Roma. O provimento de cargos, os dispositivos disciplinares do clero, a estrutura financeira e administrativa da Igreja e a administração dos bens das ordens eram temas sobre os quais deveriam deliberar, inspirados pelo episcopalismo conciliarista, os poderes político-eclesiásticos brasileiros. Para tanto, cumpria assentar as bases de certa mundividência secular, integrando ao ordenamento jurídico a situação de um Martiniano de Alencar. Pai de numerosa prole, dentre a qual estava o escritor José de Alencar, Martiniano foi um franco revolucionário, presente nos levantes de Pernambuco em 1817 e 1824, e devia nutrir pelas moças um “Negro amor de rendas brancas”.¹

No percurso reformador empreendido pelo clero regalista, percebe-se a secularização de certas práticas. O matrimônio deveria ser um contrato sob monopólio do poder temporal e desvinculado da obrigatoriedade sacramental católica, estendendo-se o direito também aos imigrantes de orientação protestante, que começavam a surgir nas primeiras propostas de superação da mão-de-obra cativa. Para Feijó, mesmo a catequização dos povos indígenas poderia ficar a cargo de missionários Morávios. Se não questionaram o artigo quinto da Carta de 1824, mantido no texto da Constituição de Pouso Alegre, o clero regalista e liberal parecia esboçar um horizonte no qual a Igreja católica seria mais uma dentre as instituições do século, e não uma força estrangeira dotada de poderes autônomos. Ao mesmo tempo, propugnavam que cultivar, ou não, uma fé católica seria uma escolha de foro individual. Se a Igreja deveria estar sob a égide do Estado, as restrições de natureza religiosa não deveriam criar tantos embaraços ao exercício da cidadania. O horizonte de tais mudanças esboçava-se à moda da Constituição Civil do Clero (1790), marco da Revolução Francesa.

Em contraposição aos regalistas, o clero romanizado buscou no catolicismo romano os elos de uma cidadania já restrita. Para além de uma profissão de fé individual, a nação forjava-

¹ ANDRADE, Carlos Drummond de. *Nova reunião*: 23 livros de poesia. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 328.

se a partir dos valores católicos romanos. Nesse sentido, Romualdo Seixas destacava a necessidade de introjeção da ortodoxia emanada dos princípios tridentinos, da disciplina regular herdeira da evangelização missionária jesuítica e do ordenamento sinodal setecentista. A obrigatoriedade de celibato e a retidão disciplinar eram fundamentais aos membros do clero. No caso dos bispos, o aval viria da Santa Sé, para que fossem evitadas escolhas equivocadas. Aos fiéis, seriam fundamentais a execução rigorosa das obrigações sacramentais, o jejum, as confissões e as penitências. Os santos deveriam ser venerados sem os apelos personalistas do culto privado, característicos dos tempos coloniais, quando foi gestada uma religião (ainda hoje presente) “doce, doméstica, de relações quase de família entre os santos e os homens”.² Para d. Romualdo, ao Sumo Pontífice caberia manter em riste seu “condão fulminador” das consciências.³

O Império pretendido por *regressistas*, romanizados, repaginava a relação entre a monarquia e o catolicismo, exorcizando os fantasmas do clero regalista e liberal, no limite, revolucionário. O recurso à sacralização do Estado nacional ocorria, em certo sentido, em contraposição ao projeto de nacionalização da religião que recorria a um regalismo de teor “radical”. Aos romanizados *regressistas*, era dissonante a figura de um regente cismático e acusado de republicanismo, o qual reconhecera as ameaças de secessão e a predileção pelas províncias do Sul. D. Romualdo Seixas, Luís Gonçalves dos Santos, o Visconde de Cairu e Bernardo Pereira de Vasconcelos admitiam o liberalismo constitucional, *mas sob a influência conservadora, contrarrevolucionária e romanizada*. A monarquia católica brasileira, do modo como essas lideranças a concebiam, era a união dos proprietários, magistrados, sacerdotes e homens livres das províncias espalhadas pela vastidão territorial. O cidadão do Império deveria ser o “súdito” do monarca e o fiel da Igreja católica romana. Do passado colonial resgatava-se a recente “utopia do poderoso império”,⁴ mas pela via de um projeto civilizacional referenciado na cristandade monárquica, distante dos remanescentes do heterodoxo catolicismo colonial. Nesses termos, o clérigo seria o fiador da disciplina e da retidão moral, não um pai de família, por vezes agricultor e burocrata, integrado ao cotidiano, espectador das missas em capelas senhoriais e embebido nos prazeres da carne.

No bojo do processo de formação do Estado nacional brasileiro, regalistas e romanizados empreenderam duras batalhas, divulgando seus valores políticos, filosóficos e

² FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala...* Op. cit., p. 438.

³ WILDE, Oscar. *The soul of man under socialism*. New York: Max N. Maisel, 1915, p. 51. Disponível em: <https://archive.org/stream/soulmanundersoc01wildgoog#page/n6/mode/2up/search/pope>. Acesso em 17/04/2016.

⁴ LYRA, Maria de Lourdes Viana. *A utopia do poderoso império: Portugal e Brasil: bastidores da política, 1798-1822*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1994, p. 17-21.

teológicos em uma esfera pública transatlântica e materializando propostas de intervenção na ordem que se erigia. Diogo Antônio Feijó e Romualdo Antônio de Seixas representaram, por fim, duas tendências que se fizeram presentes, com intensidades distintas, da Independência à Maioridade, acirrando as disputas entre o fim do Primeiro Reinado e o movimento do Regresso conservador. Tais orientações doutrinárias e políticas reconfiguraram-se ao longo dos anos, persistindo durante o Segundo Reinado e, ainda hoje, a apropriação seletiva de seu legado faz-se presente na atuação pública de um clero e de um laicato heterogêneos, atuantes nas batalhas políticas que engendram as tensões entre a sociedade e o Estado nacional brasileiros.

FONTES PRIMÁRIAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras impressas gerais

ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ARZE, José Roberto (Org.). *Antología de documentos fundamentales de la historia de Bolivia*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, 2015.

BARRUEL, Augustin. Prefácio. In: MACEDO, José Agostinho de. *O segredo revelado ou manifestação do sistema dos pedreiros livres, e iluminados, e sua influencia na fatal Revolução Francesa: obra extraída das memórias para a História do Jacobismo do Abbade Barruel, e publicada em português para confusão dos ímpios, e cautela dos verdadeiros amigos da religião, e da pátria*. (Parte I). Lisboa: Impressão Régia, 1810.

BOLÍVAR, Simón. Discurso ante o Congresso Constituinte da Bolívia. In: BOLÍVAR, Simón. *Escritos políticos*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992.

BOSSUET, Jacques; FLÉCHIER, Esprit et al. *Oraisons funèbres de Bossuet, Fléchier et autres orateurs; avec un discours préliminaire et des notices Par M. Dussault*. Paris: Chez Louis Janet Libraire, 1822.

BURKE, Edmund. *Reflections on the Revolution in France* (Vol. 1). London: Published by John Sharpe, Picadilly, 1819-1821.

_____. *Thoughts on French Affairs*. In BURKE, Edmund. *Three Memorials on French Affairs*. London: F. and C. Rivington, 1797.

CANECA, Frei. Cartas de Pítia a Damão (Vol. VIII). In: MELLO, Evaldo Cabral de. *Frei Joaquim do Amor Divino Caneca*. São Paulo: Ed. 34, 2001.

CAIRU, José da Silva Lisboa, Visconde de. *Causa da religião e disciplina eclesiástica do celibato clerical. Defendida da inconstitucional tentativa do padre Feijó*. Rio de Janeiro: Imperial Tipografia de Plancher Seignot, 1828.

CALDEIRA, Jorge (Org.). *Diogo Antônio Feijó*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

CARVALHO, José Murilo de; BASTOS, Lúcia; BASILE, Marcelo Otávio Neri de Campos (Org.). *Guerra literária: panfletos da Independência: 1820-1823* (4 vol.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

CÍCERO, Marcus Tullius. *Livro dos ofícios de Marco Tullio Ciceram, o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro, duque de Coimbra*. Edição crítica, segundo o MS. de Madrid, prefaciada, anotada e acompanhada de glossário, por Joseph M. Piel. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1948.

DAUNOU, P. C. F. *Essai sur les garanties individuelles que réclame l'état actuel de la société*. Paris: Chez Foulon et Comp., Libraires-Editeurs, 1819.

FEIJÓ, Diogo Antônio. *Cadernos de filosofia* (Introdução e notas de Miguel Reale). São Paulo: Editorial Grijalbo, 1967.

_____. Declaração de Feijó para aceitar a Regência. In: SILVA, J. M. Pereira da. *História do Brasil de 1831 a 1840*. Rio de Janeiro: Tipografia Carioca, 1878, doc. n° 10, anexo.

FELICE, Fortunato Bartolomeo de. *Code de l'Humanité ou la Législation Universelle, Naturelle et Politique, avec l'Histoire Littéraire des Plus Grands Hommes qui ont Contribué à la Perfection de ce Code. Composé par une Société de Gens de Letters Indiqués à la Page Suivante*. (T. II). Yverdon: dans l'Imprimerie de Felice, 1778.

FONTE, Pedro José de. *Carta pastoral, que a continuación de otra del santísimo padre el Señor Pio VII. dirige á sus diocesanos el arzobispo de México*. Mexico: Impresa em la oficina de dr. Alexandro Valdés, 1816.

GROTIUS, Hugo. *On the Law of War and Peace*. Kitchener: Batoche Books, 2001.

HOMEM DE MELO, F. I. M. *O golpe de Estado de 30 de julho de 1832*. In: Ibidem. *Escritos históricos e literários*. Eduardo e Henrique Laemmert, 1868.

KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanências nas províncias do Sul do Brasil: Rio de Janeiro e Província de São Paulo: compreendendo noticias históricas e geográficas do império e das diversas províncias*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

MAISTRE, Joseph de. *Du pape*. Paris: Charpenter, Libraire-Éditeur, 1841.

MARX, Karl. *Simón Bolívar por Karl Marx*. São Paulo: Martins, 2008.

MORENO, José Ignacio. *Ensaio sobre a supremacia do papa, especialmente a respeito da instituição dos bispos*. Porto: Tipografia Comercial Portuense, 1843.

NAPOLEÃO, I. *Como fazer a guerra: máximas e pensamentos de Napoleão/compilados por Honoré de Balzac*. Porto Alegre: L&PM, 2014.

PORTALIS, J. - E. - M. *De l'Usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le XVIIIe siècle, par J.-E.-M. Portalis,... précédé d'un essai sur l'origine, l'histoire et les progrès de la littérature française et de la philosophie, par M. le Cte Portalis.* Paris: Moutardier, 1827.

Reflexiones imparciales de un brasileiro sobre el mesage del trono, de las respuestas de las camaras legislativas del año de 1836 en la parte relativa al obispo electo para la diócesis del Rio de Janeiro, y a la Santa Sede Apostolica, traducidas del idioma portugués al castellano. Buenos Ayres: Imprenta de la Libertad, 1837.

Reflexões sobre o partido apostólico em Portugal. Lisboa: [s.n.], 1828.

ROCHA, Justiniano José da. Ação; Reação; Transação. Duas palavras acerca da atualidade política no Brasil. In: MAGALHÃES JR., R. *Três panfletários do segundo reinado.* São Paulo: Nacional, 1956.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social.* São Paulo: Martin Claret, 2010.

SAINT-HILLAIRE, Auguste de. *Viagem pelas Províncias de Rio de Janeiro e Minas Gerais (Tomo I).* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A Constituinte Burguesa: Qu'est-ce que le Tiers État?* (Org. e Int. de Aurélio Wander Bastos). Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2001.

SANTOS, Luis Gonçalves dos. *A impiedade confundida, ou refutação da carta de Talleyrand escrita ao papa Pio VII.* Oferecida e dedicada ao excelentíssimo e reverendíssimo senhor D. frei Antônio d'Arrábida. Pernambuco: Na tipografia de Santos e Companhia, 1838.

_____. *O católico e o metodista, ou refutação das doutrinas heréticas e falsas, que os intitulados missionários do Rio de Janeiro, metodistas de New York, tem vulgarizado nesta corte do império do Brasil por meio de huns impressos chamados tracts, com o fim de fazer prosélitos para a sua seita, &c". A que se ajunta uma Dissertação sobre o direito dos Católicos de serem sepultados nas Igrejas e nos seus adros. Oferecida e dedicada ao Exmo. e Revmo. Senhor Scipião Domingos Fabrini... pelo padre Luiz Gonçalves dos Santos.* Rio de Janeiro Imprensa Americana, 1839.

_____. *O celibato clerical, e religioso defendido dos golpes de impiedade, e da libertinagem dos correspondentes da Astréa. Com um apêndice sobre o voto separado do senhor deputado Feijó.* Rio de Janeiro: Typ. de Torres, 1827.

_____. *Réplica Católica à resposta que o reverendo Senhor Deputado Feijó deu ao Padre Luís Gonçalves dos Santos.* Rio de Janeiro: Typographia de Torres, 1827.

SEIXAS, Romualdo Antônio de. *Coleção das obras do excelentíssimo e reverendíssimo Dom Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia, metropolitano do Brasil, deputado à Assembleia Geral Legislativa do Império, e Provincial da Bahia, cavaleiro professo na Ordem de Cristo, grande dignatário da Ordem da Rosa, &c. &c. &c.* Tomo I: Compreende as pastorais, e outros escritos relativos à regência do Arcebispado. Pernambuco: Tipografia de Santos & Companhia, 1839-1858. 5v.

_____. *Memórias do Marquez de Santa Cruz.* Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1861.

SOLEDADE, D. Frei Vicente da. *Pastoral do arcebispo da Bahia sobre a instrução cristã e constitucional dos seus diocesanos*. Lisboa: Na Oficina de Antônio Rodrigues Galhardo, 1821.

TALLEYRAND, Carlos Maurício. *Carta escrita al papa Pio VII*. Paris: año de 1822.

TOCQUEVILLE, Alexis de; MAYER, J. P. *O antigo regime e a revolução*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

VATTEL, Emer de. *O direito das gentes*. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2004.

VEIGA, Evaristo da. Representação dirigida ao Senhor D. Pedro I, Imperador do Brasil, por vinte três Deputados e um Senador, exigindo uma reparação da afronta, que a nacionalidade tinha sofrido nos dias 13 e 14 de Março de 1831. In: ABREU E LIMA, J. I. *Compêndio de História do Brasil* (Tomo II). Rio de Janeiro: Eduardo e Henrique Laemmert, 1843.

VILLEMMAIN, M. (Org.). *Oeuvres Philosophiques de Fénelon*. Paris: L. Achete Éditeur, 1843.

Leis, documentos pontifícios e episcopais e debates legislativos

BRASIL. *Anais da Câmara dos Deputados*. Sessão em 10/10/1827. Brasília: Câmara dos Deputados. Disponível em: <http://www.camara.gov.br>.

BRASIL. Congresso. Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. *O Clero no parlamento brasileiro*. Brasília; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 5 v. 1978 – 1980.

Constituição Civil do Clero. UFMG – Fafich – Departamento de História – História Contemporânea. – Prof. Luiz Arnaut. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/civilclero.pdf>

Constituição Política do Império do Brasil (25 de março de 1824). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm.

COELHO, Romualdo de Sousa. *Pastoral do bispo do Pará dom Romualdo de Souza Coelho: Prevenindo os seus diocesanos contra opiniões abusivas e sediciosas sobre a verdadeira inteligência do sistema constitucional que a nação tem adoptado, para manter a sua segurança, e prosperidade*. Com adimento de um edital análogo. Lisboa: Tipografia Patriótica, 1822.

Diário das Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa. Disponível em: <http://debates.parlamento.pt/catalogo/mc/c1821>.

GREGÓRIO XVI. *Mirari vos*. 15/08/1832. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/encyclica-mirari-vos-15-augusti-1832.html>.

LEÃO XII. *Quo Graviora*. 13/03/1825. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/leo-xii/it/documents/bolla-quo-graviora-13-marzo-1825.html>

PIO VII. *Est longissimo*. 30/01/1816. Disponível em:

<http://w2.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/encyclica-mirari-vos-15-augusti-1832.html>.

PORTUGAL, Bernardo Luiz Ferreira. *Proclamação do Bispado de Olinda, assinada pelo Vigário Geral Bernardo Luiz Ferreira Portugal incentivando o povo a obedecer ao Governo Constituído*. In: MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DA SAÚDE. *Documentos históricos: Revolução de 1817* (Vol. CI). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional – Divisão de Obras Raras e Publicações, 1953.

The Editors of Encyclopaedia Britannica. Illinois: Encyclopaedia Britannica, inc, 1998.
TRINDADE, José da Santíssima, Dom Frei. *Visitas Pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade (1821-1825)*. Estudo introdutório Ronald Polito de Oliveira. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1998.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Ilustríssimo, e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide: propostas, e aceitas em o Sínodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do ano de 1707*. São Paulo: Na Tip. 2 de Dezembro de Antônio Louzada Antunes, 1853.

Periódicos

Acesso pela internet

Annales philosophiques, morales et littéraires ou suite des annales catholiques (tome second). Paris (1800).

Disponível em:

http://www.europeana.eu/portal/pt/record/9200143/BibliographicResource_2000069511467.html

A Aurora Fluminense (1827-1835)

Bússola da Liberdade: Periódico Político e Literário (1831-1835)

Correio Oficial (1833-1841)

Diário de Pernambuco (1825-1839)

Diário do Rio de Janeiro (1821-1858)

Le Messenger: : Journal Politique et Litteraire (1831-1832)

O Astro de Minas (1827-1839)

O Brasileiro (1832-1833)

O Justiceiro (1834-1835)

O Novo Argos (1829-1833)

O Novo Farol Paulistano (1827-1831)

O Sete d'Abril (1833-1839)

O Universal (1825-1842)

Pregoeiro Constitucional (1831-1832)

Revérbero: Constitucional Fluminense (1821-1822)

Disponíveis em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

O Investigador Português

O Português ou Mercúrio Político, Comercial e Literário, Vol. XII. Londres: Impresso por L. Thompson, na *Oficina Portuguesa*, 1821.

Disponível em: <http://www.orealemrevista.com.br/>

Edição impressa

El Condor de Bolivia (1828)

Dicionários e enciclopédias

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Arquivo Bibliográfico da Universidade de Coimbra (Vol. V, num. I). Coimbra: Imprensa da Universidade, 1905.

AZEVEDO, Carlos Moreira de (Org.). *Dicionário de história religiosa de Portugal* (3 Vol.). Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. *Dicionário bibliográfico brasileiro* (5 vol.). Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1970.

BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 1986.

DIDEROT, Denis & d'ALEMBERT. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume 4: Política. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

HERBERMANN, Charles George et. al. (1910). *The Catholic Encyclopedia: an International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church* (16 Vol.). New York: Universal Knowledge Foundation, 1913.

KORS, A. C. (Ed.). *Encyclopedia of the Enlightenment* (Vol. I). Oxford: Oxford University Press, 2003.

MICHAUD, L. G. *Biographie universelle ancienne et moderne: histoire par ordre alphabétique de la vie publique et privée de tous les hommes*. Paris: Chez Madame C. Desplaces, 1854.

OLIVA, Antonio et al. *Diccionario histórico ó biografía universal compendiada*. Barcelona: Libreria del editor Narciso Oliva, 1831.

ROBERT, Adolphe; BOURLOTON, Edgar & COUGNY, Gaston. *Dictionnaire des Parlementaires Français* (5 vol.). Paris: Bourloton Éditeur, 1891.

SILVA, Inocêncio Francisco da. *Dicionário Bibliográfico Português* (vol. I). Lisboa: Imprensa Nacional, 1858.

Artigos e capítulos de livros

ABREU, Laurinda. Um parecer da Junta do Exame do Estado atual e Melhoramento Temporal das Ordens Regulares nas vésperas do decreto de 30 de maio de 1834. *Estudos em homenagem a Luís Antônio de Oliveira Ramos*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004.

ABREU, Márcia. O templo de Jatab: um romance licencioso publicado pela Impressão Régia do Rio de Janeiro. *Floema* — Ano VII, n. 9, pp. 193-215, jan./jun. 2011

ACCIOLY, Hildebrando. Os movimentos miguelistas em 1823 e 1824. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Vol. 194, 1947, pp. 8-12.

ALMEIDA, Anita Correia Lima de. “Aulas régias no Império colonial português”. In: LIMA, Ivana Stolze & CARMO, Laura do. *História Social da Língua Nacional*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2008.

ALMEIDA, Gabriela Berthou de. Jogos de poder: disputas em torno da administração do Seminário de Mariana, 1829-1835. *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*. Natal: 2013.

AMARAL, Alex Lombello. O surgimento da Sociedade Defensora e da Guarda Nacional em Pouso Alegre (1831). *Anais da XXXII Semana de História da Universidade Federal de Juiz de Fora*. Juiz de Fora: 2017, pp. 500-510.

AMES, José Luiz. Marsílio de Pádua, precursor do Estado moderno. In: LOPES, Marcos Antônio (Org.). *Grandes nomes da História Intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003.

ANDRADE, Maria Ivone de Ornelas de. Macedo e Bocage: um duelo de vaidades. In: SILVA, Francisco Ribeiro da Silva et al. *Leituras de Bocage*. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 2006.

ANNA, Timothy. “A Independência do México e da América Central.” In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina: Da Independência a 1870*, volume III. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF – Fundação Alexandre Gusmão, 2009.

ANJOS, Juarez José Tuchinski dos. O catecismo de Montpellier e a educação da criança no Brasil imperial. *Cadernos de Pesquisa*. v.46 n.162 p.1028-1048 out./dez. 2016.

ARRIADA, Eduardo & TAMBARA, Elomar Antonio Callegaro. Aulas régias no Brasil: O regimento provizional para os professores de Filosofia, Rhetorica, Grammatica e de Primeiras Letras no Estado do Grão-Pará (1799). *Hist. Educ* (Online). Porto Alegre, V. 20, N. 49, pp. 297-303, Maio/Ago., 2016.

AZZI, Riolando. Igreja e Estado em Minas Gerais: crítica institucional. *Síntese*. Nº 38, pp. 23-52, 1986.

BARROS, Roque S. M. de. BARROS, Roque S. M. de. Vida religiosa. In: HOLANDA, Sergio Buarque de Holanda (Dir.). *O Brasil monárquico: V.4 - Declínio e queda do império*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1971.

BARROSO, Marco Antônio. Benjamin Constant de Rebecque, Schleiermacher e a epistemologia da experiência religiosa. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v.7, n.1, p.33-44, 2010.

BERBEL, Márcia Regina. Deputados do Brasil nas Cortes portuguesas de 1821-22. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 51, pp. 289-202, julho de 1998.

BASTIDE, Roger. Religion and the Church in Brazil. In: SMITH, T. Lynn. *Brazil portrait of half a continent*. New York, USA: The Dryden, 1951.

BETHELL, Leslie. A Igreja e a Independência da América Latina. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina: Da Independência a 1870*, volume III. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF – Fundação Alexandre Gusmão, 2009.

BORGES, Célia Maia. Os leigos e a administração do sagrado: o irmão Lourenço de N. Sr.^a e a Irmandade Nossa Senhora Mãe dos Homens – Minas Gerais, século XVIII. *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, v. 21, n. 2.

CAMARGO, Monsenhor Paulo Florêncio da Silveira. Os padres do Patrocínio. *R. I. H. G. B.*, vol. 251, 1961, pp. 227-232.

CANAL, Jordi. La longue survivance du Carlisme en Espagne: proposition pour une interpretation. In: MARTIN, Jean-Clément (dir.). *La Contre-Révolution en Europe: XVIIIe-XIXe siècles*. Réalités politiques et sociales, résonances culturelles et idéologiques [en ligne]. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2001.

CARVALHO, William de Almeida. Pequena história da maçonaria no Brasil. *REHMLAC*. Vol. 2, Nº 1, Mayo-Noviembre 2010.

CASTRO, Paulo Pereira de. A experiência Republicana, 1831-1840. In: HOLANDA, Sergio Buarque de (dir.) e CAMPOS, Pedro Moacyr (assist.). *História Geral da Civilização Brasileira*, t. II, O Brasil Monárquico, v. 2, Dispersão e Unidade. 5^a ed., São Paulo: Difel, 1985.

CASTRO, Zília Osório de. Antecedentes do regalismo pombalino: O padre José Clemente. *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, vol. 1, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 323-331, 2001.

CATROGA, Fernando. Descristianização e secularização dos cemitérios em Portugal. In: COGGIOLA, Osvaldo. *A Revolução francesa e seu impacto na América Latina*. São Paulo: Nova Stella, 1990.

CHAPPEY, Jean-Luc. «Catholiques et sciences au début du XIXe siècle». *Cahiers d'histoire*. Revue d'histoire critique [En ligne], 87 | 2002.

CHÉLIZ, Maria Pilar Salomón. Construir la identidad nacional desde el anticlericalismo. In: SOLIS, Yves y SAVARINO, Franco. *El anticlericalismo en Europa y América Latina: una visión transatlántica*. Córdoba: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011.

CYRIL LYNCH, Christian Edward. O pensamento conservador ibero-americano na era das Independências. *Lua Nova*, São Paulo, 74: 59-92, 2008.

COSTA, Emília Viotti da. Introdução ao estudo da emancipação política do Brasil. In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). *Brasil em perspectiva*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

COUSIÑO, Carlos. La formación de los Estados nacionales y su relación con la iglesia y la sociedad. In: HÜNERFELD, Peter; SCANNONE, Juan Carlos; ECKHOLT, Margit. *América Latina y la doctrina social de la Iglesia: diálogo latinoamericano-alemán*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Paulinas, 1992.

CULLETON, Alfredo. A filosofia política de João Gerson e o debate sobre a autonomia e os limites dos poderes. *Veritas*. Porto Alegre, v. 59, pp. 469-488, n. 3, set.-dez. 2014.

DEERING, Dorothy. The London "Globe" of the 1840s and 1850s. *Victorian Periodicals Newsletter*, nº. 11, [Vol. 4, No. 1] (Feb., 1971).

DIAS, Geraldo J. A. Coelho. O liberalismo e os beneditinos portugueses. *Atas do congresso internacional D. Pedro imperador do Brasil, rei de Portugal*. Porto: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Aspectos da ilustração no Brasil. In: DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *A interiorização da metrópole e outros ensaios*. São Paulo: Alameda, 2005.

DURAN, Maria Renata da Cruz. Ecletismo e retórica na filosofia brasileira: de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) ao frei Francisco do Monte Alverne (1784-1858). *Almanack*. Guarulhos, n.09, p.115-135, abril de 2015.

FERRETTI, Danilo José Zioni. Gonçalves de Magalhães e o sacerdócio moral do poeta romântico em tempos de guerra civil. *Almanack*, v. 02, p. 66-86, 2011.

FERRONATO, Cristiano. A Instrução Pública na Província da Parahyba do Norte: A Influência da Família Carneiro da Cunha – 1823-1874. *Revista Tempos e Espaços em Educação*, UFS, v. 1, p. 21-32 jul./dez. 2008.

FONSECA, Sílvia C. P. Brito. O ideário republicano de Antônio Borges da Fonseca. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, julho 2011.

GIMENEZ, Priscila. *Le Messenger: journal politique et littéraire (1831-1832), Le Messenger: journal politique, littéraire et commercial (1832-1833)*. In: Site TRANSFOPRESS Brasil.

GODOY, Scarlett O’Phelean. El proceso de Independencia en el Peru. In: FRASQUET, Ivana & SLEMIAN, Andrea. *De las independencias iberoamericanas a los estados nacionales (1810-1850): 200 años de história*. Madrid: Iberoamericana, 2009.

GONÇALVES, Adelto. A casa onde nasceu Bocage e outras verdades que não pegam. In: SILVA, Francisco Ribeiro da Silva et al. *Leituras de Bocage*. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 2006.

GONÇALVES, Priscila Soares. Memórias do Rio de Janeiro do início do século XIX. *Revista 7 Mares*, pp. 28-46, Nº 3.

GUERRA, François-Xavier. A nação moderna: nova legitimidade e velhas identidades. In: JANCÓS, István (Org.). *Brasil: formação do Estado e da nação*. São Paulo: Hucitec, 2003.

GUMIEIRO, Fábio. As ordens religiosas e a construção sócio-política no Brasil. *Tuiuti: Ciência e Cultura*, n. 46, p. 63-78, Curitiba, 2013.

HAUPT, Heinz-Gerherd. Religião e nação na Europa no século XIX: algumas notas comparativas. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 22, n. 62, p. 77-94, 2008.

HECK, José N. O princípio kantiano da publicidade na moral e no direito. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 36, n. 115, pp. 285-300, 2009.

HORÁCIO, Heiberle Hirsberg. Apontamentos sobre o embate entre os liberais mineiros e o bispo de Mariana Frei José da Santíssima Trindade no Primeiro Reinado. *Sacrilegus*, Juiz de Fora, v.6, n.1, p.60-74, 2009.

JANCSÓ, Istvan; PIMENTA, João Paulo G. Peças de um mosaico: ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira. *Revista de História das Ideias*, vol. 21, pp. 389-440, 2000.

LEITE, Maria Jorge dos Santos. A influência das revoltas liberais no Cariri cearense e a “Sedição de Pinto Madeira”. *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*. Natal: 2013.

LEÓN, Fernando Ponce de. A visita de Tollenare aos Carmelitas Descalços/Terésios de Olinda. *CLIO: Revista de Pesquisa Histórica*, n. 18, pp. 63-75, 1998.

LUDLOW, Gregory. Pigault-Lebrun: A Popular French Novelist of the Post-Revolutionary Period. *The French Review*, Vol. 46, No. 5 (Apr., 1973).

LAGE, Lana. As constituições da Bahia e a reforma tridentina no clero no Brasil. In: FEITLER, Bruno & SOUZA, Evergton Sales (Orgs.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

LEMA, Ana M. L. Construindo la nación desde el océano hasta la selva. In: ROMANO, Rossana B.; GARRET, Ana M.; PARADA, Pilar Mendieta. *Bolivia, su Historia (Tomo IV): Los primeros cien años de la República (1825-1925)*. La Paz: Coordinadora de Historia, 2015.

LIMA, Maurílio César de. Metropolitano e Regalismo no Brasil durante da nunciatura de Lourenço Caleppi. *Revista de História*, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 387-416, 1952.

LIMA, Raul. O desabusado Lord Strangford. *Revista de História*, São Paulo, v. 50, n. 100, p. 777-781, dec. 1974.

MANNHEIM, Karl. Conservative thought. In: MANNHEIM, Karl. *Essays on Sociology and Social Psychology*. London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1953.

MARTIN, Jean-Clément (dir.). *La Contre-Révolution en Europe: XVIIIe-XIXe siècles. Réalités politiques et sociales, résonances culturelles et idéologiques* [en ligne]. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2001.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo (1999/2000). Relações de Portugal com a Santa Sé no reinado de D. João V. *Janus – Espaço online de Relações Exteriores*. Vol. 4. Lisboa: 1999-2000.

MOREL, Marco. O caminho incerto das Luzes francesas: o abade De Pradt e a Independência brasileira. *Almanack*, v.13, pp.112-129, 2016.

OTTONI, Cristiano Benedito. Um varão justo: Pedro de Alcântara Cerqueira Leite. *RIHGB*, t. 47, v. 68, pt. 1, p. 147-155, 1884.

PASCOAL, Isaías. José Bento Leite Ferreira de Melo, padre e político: o Liberalismo moderado no extremo sul de Minas Gerais. *VARIA HISTÓRIA*, Belo Horizonte, vol. 23, nº 37: p.208-222, Jan/Jun 2007.

PEREIRA, Magnus Roberto de Mello; CRUZ, Ana Lúcia Rocha Barbalho da. Ciência e Memória: aspectos da reforma da universidade de Coimbra de 1772. *Revista de História Regional* 14(1): 7-48, Verão, 2009.

PIÑEIRO, Théo Lobarinhas. Os projetos liberais no Brasil Império. *Passagens*. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica, Rio de Janeiro: vol. 2 no.4, p. 130-152, maio-agosto 2010.

PINHEIRO, Cônego J. C. Fernandes Pinheiro. Os Padres do Patrocínio. *Revista do IHGB*, tomo 33, parte II.

PINTO, Antônio Rodrigues de Almeida. O bispado do Pará. In: *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*. Tomo V. Belém: Instituto Lauro Sodré, 1906.

REALE, Miguel. Feijó e o Kantismo (A propósito de uma crítica imatura). *Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo*, São Paulo, v. 45, p. 330-351, dec. 1949.

RIVERA, Víctor Samuel. José Ignacio Moreno. Um teólogo peruano. Entre Montesquieu y Joseph de Maistre. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 15, nº 29. Primer semestre de 2013, pp. 223–241.

ROCHA, A. P. Economia política e política no período joanino. In: SZMREZÁNYI, Tomás; LAPA, José Roberto do Amaral. *História econômica da independência e do império*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 2002. Coletânea de textos apresentada no I Congresso Brasileiro de História Econômica.

RODRIGUES, Cândido Moreira. Críticos da Revolução Francesa: conservadores tradicionalistas e contrarrevolucionários. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 3. Brasília, janeiro-julho de 2010.

ROMANO, Roberto. Apresentação. In: LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Política e Igreja: o partido católico no Brasil, mito ou realidade?* São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

ROSSI, A. A construção da opinião pública na França no início do século XIX. *Textos de História: revista do programa de pós-graduação em história da UnB*, Brasília, v. 2, n. 4, p. 111-130, 1994.

ROURA, Lluís. La Contre-Révolution en Espagne et la lutte contre la France, 1793-1795 et 1808-1814. In: MARTIN, Jean-Clément (dir.). *La Contre-Révolution en Europe: XVIIIe-XIXe*

siècles. Réalités politiques et sociales, résonances culturelles et idéologiques [en ligne]. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2001.

SAFFORD, Frank. Política, ideologia e sociedade na América Espanhola do pós-Independência. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina: Da Independência a 1870*, volume III. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF – Fundação Alexandre Gusmão, 2009.

SANTOS, Maria Helena C. dos. Imprensa periódica clandestina no século XIX: ‘O Português’ e a Constituição. *Análise Social*, volume XVI (61-62), 429-445, 1980 -1º -2º.

SALLES, Ricardo. Segunda escravidão, liberalismo de classe e matriz política imperial, 1815-1860. In: SALLES, Ricardo (Org.). *Ensaio gramscianos: política, escravidão e hegemonia no Brasil Imperial*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

SCHUMACHER, Lioba Simon. Burke’s Political and Aesthetic Ideas in Spain: A View from the Right. In: FITZPATRICK, Martin & JONES, Peter. *The Reception of Edmund Burke in Europe*. London: Bloomsbury, 2017.

SCOTT, Mathew. John Scott’s The London Magazine. *The London Magazine*. Dec 2008/Jan/Feb 2009.

SEITENFUS, Ricardo. O Abade de Saint-Pierre e os fundamentos das instituições internacionais. In: SAINT-PIERRE, Abbé de. *Projeto para tornar perpetua a paz na Europa*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

SELLARDS, John A. The Journals of Fontaney and of Didier. *PMLA*, Vol. 51, No. 4 (Dec., 1936), pp. 1114-1122.

SILVA, Ana Rosa Clochet da. Ilustração, história e ecletismo: considerações sobre a forma eclética de se aprender com a história no século XVIII. *História da Historiografia*. Ouro Preto, n. 04.

SILVA, Daniel Afonso da. Sabinadas. *Estud. av.*, São Paulo, v. 22, n. 63, p. 319-322, 2008.

SILVA, Helenice Rodrigues da. A História Intelectual em questão. In: LOPES, Marcos Antônio. *Grandes nomes da História Intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003.

SILVA, Joelma Santos da. Entre a Igreja e o Império: D. Marcos Antônio de Sousa, o primeiro bispo do Brasil independente. *SÆCULUM - REVISTA DE HISTÓRIA* [33]; pp. 49-69, João Pessoa, jul./dez. 2015.

SILVA, Wlamir. A valentia da dialética: Bernardo Pereira de Vasconcelos, o senso comum, a classe conservadora e a cabeça de medusa. In: SALLES, Ricardo (Org.). *Ensaio gramscianos: política, escravidão e hegemonia no Brasil Imperial*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

_____. Ser ou não ser liberal, eis a questão: a cisão da moderação mineira no contexto do Regresso (1834-1837). *Anais eletrônicos XVI encontro regional de história ANPUH-MG*, Belo Horizonte, 2008.

SIQUEIRA, Antônio Jorge. *Os Padres e a Teologia da Ilustração – Pernambuco 1817*. Recife: Editora da UFPE, 2009. Resenha de: ANDRADE, Breno Gontijo de. A revolução dos padres de 1817. *Diálogos*, v. 15, n. 1, pp. 243-248, 2011.

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

SOUZA, Jamerson Murillo Anunciação de. Edmund Burke e a gênese do conservadorismo. *Serv. Soc. Soc.*, São Paulo, n. 126, p. 360-377, maio/ago. 2016.

SOUSA, Rui Fernando Nunes de. Catolicismo e Liberalismo n'«O Patriota Funchalense» (1821-1823). *Lusitania Sacra*. Lisboa. ISSN 0076-1508. 2ª S. 3, 155-214 1991.

TENGARRINHA, José. Paysannerie et Contre-Révolution au Portugal. In: MARTIN, Jean-Clément (dir.). *La Contre-Révolution en Europe: XVIIIe-XIXe siècles*. Réalités politiques et sociales, résonances culturelles et idéologiques [en ligne]. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2001.

VEIGA, J. P. Xavier da. A Imprensa em Minas Gerais. *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Ouro preto, Ano III, 1898.

VICENTE, Antônio Pedro. Textos contrarrevolucionarios durante las Invasiones Francesas (Eclósion panfletaria em Portugal y España). In: SERRÃO, Joaquim Veríssimo & MENDOZA, Alfonso Bullón de. *La Contrarrevolución Legitimista (1688-1876)*. Madrid: Editorial Complutense, 1995.

VIEIRA, David Gueiros. Liberalismo, masonería y protestantismo en Brasil. In: BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantes, liberales e francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. Mexico, CEHILA/Fondo de Cultura Económica, 1990.

VIEIRA, Dilermando Ramos. Padre Diogo Antônio Feijó: as controvérsias de um sacerdote regalista e anticelibatário. *Rev. Pistis Prax.*, Teol. Pastor., Curitiba, v. 2, n. 1, p. 193-210, jan./jun. 2010.

VILLALTA, Luiz Carlos. A Universidade de Coimbra sob o reformismo ilustrado português. In: FONSECA, Thaís Nívia de Lima e. *As reformas pombalinas no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2015.

_____. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: SOUZA, Laura de Mello & NOVAIS, Fernando (orgs.). *Historia da vida privada no Brasil I: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VILLALTA, Luiz Carlos; MORAIS, Christianni Cardoso; MARTINS, João Paulo. As reformas ilustradas e a instrução no mundo luso-brasileiro. In: LUZ, Guilherme Amaral; ABREU, Jean Luiz Neves; NASCIMENTO, Mara Regina do. *Ordem crítica: a América portuguesa nas 'fronteira' do século XVIII*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

Livros e teses

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Nova reunião: 23 livros de poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ANDRADE, Mário de. *Obras completas de Mário de Andrade: padre Jesuíno de Monte Carmelo*. São Paulo: Martins, 1963.

ACCIOLLY, Hildebrando. *Os primeiros Núncios no Brasil*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1949.

AGUIRRE ELORRIAGA, Manuel. *El abate de Pradt en la emancipación hispanoamericana (1800-1830)*. Buenos Aires: Editorial Huarpes S. A., 1946.

AGULHON, Maurice. *El círculo Burgués*. Buenos Aires: SigloVeintiuno Editores, Argentina, 2009.

ALMEIDA, Gabriela Berthou. *Jogos de poderes: o seminário de Mariana como espaço de disputas políticas, religiosas e educacionais*. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

ALMEIDA, Luis Castanho de. *O sacerdote Diogo Antonio Feijó*. Rio de Janeiro: Vozes, 1951.

AMARAL, Alex Lombello. *O Astro de Minas contra a correnteza*. 2003. (Monografia) – Departamento de Ciências Sociais. UFSJ, São João del Rei.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARBEOLA, Victor Manuel. *Clericalismo y anticlericalismo en España (1767-1930): Una introducción*. Madrid: Encuentro, 2009.

ARICÓ, José M. *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

ARMITAGE, John. *História do Brasil: Desde o período da chegada da família de Bragança em 1808 até a abdicação de D. Pedro I em 1831*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Zelio Valverde, 1943.

AZEVEDO, Thales de. *Igreja e Estado em tensão e crise : a conquista espiritual e o padroado na Bahia*. São Paulo: Ática, 1978.

AZZI, Riolando. *A crise da cristandade e o projeto liberal*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

BARATA, Alexandre Mansur. *Maçonaria, sociabilidade ilustrada e independência do Brasil 1790-1822*. Juiz de Fora: UFJF, 2006.

BASILE, Marcello. *O Império em construção: projetos de Brasil e ação política na Corte regencial*. 2004. (Tese de doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. UFRJ, Rio de Janeiro.

BAUBÉROT, Jean; MATHIEU, Séverine. *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France (1800-1914)*. Paris: Seuil, 2002.

BÉNICHOU, Paul. *El tiempo de los profetas: Doctrinas de La época romántica*. Mexico, CEHILA/ Fondo de Cultura Económica, 2001.

BLOCH, Ernst. *Héritage de ce temps*. Paris: Payot, 1978.

BLOCH, March. *Apologia da História, ou, o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BONFIM, Wellington de. *Identidade, memória e narrativas na dança de São Gonçalo do povoado Mussuca (SE)*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.

BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder*. São Paulo: Ática, 1986.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOXER, Charles. *O Império marítimo português (1415-1825)*. Lisboa: Edições 70, 1969.

BRAATEN, Carl E. & JENSON, Robert W. (Ed.). *Dogmática Cristã* (v. 1). São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BUTLER, Charles. *The Life of Fenelon, Archbishop of Cambray*. London: Printed for Longman, Hurst, Rees, and Orme, Paternoster Row, 1810.

CALDEIRA, Jorge (Org.). *José Bonifácio*. São Paulo: Ed. 34, 2002.

CANTARINO, Nelson Mendes. *A razão e a ordem: o bispo Joaquim José da Cunha de Azeredo Coutinho e a defesa ilustrada do Antigo Regime Português*. 2012. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo/FFLCH. São Paulo.

CARRARA, Ângelo Alves. *Minas e currais: produção rural e mercado interno de Minas Gerais: 1674-1807*. Juiz de Fora: UFJF, 2007.

CARRATO, Jose Ferreira. CARRATO, Jose Ferreira. *As Minas Gerais e os primórdios do Caraça*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963.

_____. *Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais: notas sobre a decadência da cultura mineira setecentista*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial; Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

_____ (Org.) *Bernardo Pereira de Vasconcelos*. São Paulo: 34, 1999.

CARVALHO, Manuel Emílio Gomes de. *Os deputados brasileiros nas Cortes Gerais de 1821*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003.

CATROGA, Fernando. *Entre deuses e Césares: secularização, laicidade e religião Civil: uma perspectiva histórica*. Coimbra: Edições Almedina, 2010.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa [Portugal]: Difel, 1990.

_____. *Origens culturais da Revolução Francesa*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CLEMENTE, Manuel. *Igreja e Sociedade Portuguesa – Do Liberalismo à República*. Porto: Assírio & Alvim, 2012.

CORBALAN, Cléber Roberto Lopes. *A Igreja Católica na Cuiabá Colonial: da primeira Capela à chegada do primeiro Bispo (1722-1808)*. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá.

DARNTON, Robert. *Boemia literária: o submundo das letras no Antigo Regime*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Os dentes falsos de George Washington: um guia não convencional para o século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

DENZINGER, Henrici. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2007.

DIAS, J. S. da Silva. *O ecletismo em Portugal no século XVIII: gênese e destino de uma atitude filosófica*. Coimbra: Instituto de Estudos Psicológicos e Pedagógicos, 1972.

DOLHNIKOFF, Miriam. *O pacto imperial: origens do federalismo no Brasil*. São Paulo: Globo, 2005.

DOMINGUES, Ivan. *Filosofia no Brasil: legados e perspectivas*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

DORNAS FILHO, João; AZEVEDO, Fernando de. *O padroado e a Igreja brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

DREHER, Martin R. *A Igreja Latino-Americana no Contexto Mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

DURAN, Maria Renata da Cruz. *Ecos do púlpito: Oratória sagrada no tempo de D. João VI*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

ELLIS JUNIOR, Alfredo; AZEVEDO, Fernando de. *Feijó e a primeira metade do século XIX*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

FALCON, Francisco Jose Calazans. *A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo: Ática, 1982.

FDERRARI, Stefano (Org.). *Fortunato Bartolomeo de Felice: Un intellettuale cosmopolita nell'Europa dei Lumi*. Milão: Franco Angeli, 20016.

FEITLER, Bruno & SOUZA, Evergton Sales (Orgs.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

FERREIRA, Gabriela Nunes. *Centralização e descentralização no império: o debate entre Tavares Bastos e Visconde de Uruguai*. São Paulo: Editora 34, 1999.

FONSECA, Thaís Nívia de Lima e. *Letras, ofícios e bons costumes: Civilidade, ordem e sociabilidade na América portuguesa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo. *O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia*. Rio de Janeiro (1790-1840). Rio de Janeiro: Diadorim, 1993.

FRANCO, José Eduardo. *Relações entre a Igreja e o Estado em Portugal*. Tempos e modos: Casamento, Divórcio e União de facto. Lisboa: CLEPUL, 2011.

FRAZÃO JUNIOR, Valtemario Silva. *Abordagem Contemporânea da Cristologia do Concílio de Calcedônia*. Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2015.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2004.

_____. *Sobrados e Mucambos: Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. São Paulo: Global, 2013.

GÉRSON, Brasil. *O Regalismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília, 1978.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GODECHOT, Jacques. *La contre-révolution: doctrine et action (1789-1804)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

GRAÇA FILHO, Afonso de Alencastro. *A Princesa do Oeste e o Mito da Decadência de Minas Gerais: São João del-Rei (1831-1888)*. São Paulo: Annablume, 2002.

GUIMARÃES, Nívea Carolina. *O movimento miguelista nas páginas d'Aurora Fluminense (1828-1834)*. 2016. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História. Ouro Preto.

HABERMAS, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: The MIT Press, 1991.

HAMNET, Brian R. *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú: liberales, realistas y separatistas (1800-1824)*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1978.

HAUCK, João Fagundes. *História da Igreja no Brasil: a Igreja no Brasil no século XIX – segunda época*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HENRION, Mathieu Richard Auguste. *Vie de M. Frayssinous, évêque d'Hermopolis* (Tomos I e II). Paris : A. Le Clere : 1844.

HOBBSAWM, E. J. *The Age of Revolution, 1789-1848*. New York: Vintage Books, 1996.

ISRAEL, Jonataham I. *Iluminismo radical: a filosofia e a construção da modernidade, 1650-1750*. São Paulo: Madras, 2009.

JUNIOR, Novelli. *Feijó, um paulista velho*. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1963.

KLAIBER, Jeffrey. *Religión y revolución en el Perú, 1824-1988*. Lima: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico, 1988.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

_____. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KOSTROUN, Daniela. *Feminism, Absolutism and Jansenism: Louis XIV and the Port-Royal Nuns*. New York: Cambridge University Press, 2011.

LEAL, Aureliano. *História constitucional do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1915.

LENAHRO, Alcir. *As tropas da moderação: o abastecimento da Corte na formação política do Brasil*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 1993.

LIMA OLIVEIRA, G. A. de. *Chronistas e Atlantes: Justiniano José da Rocha, Firmino Rodrigues Silva e o Regresso Conservador (1836-1839)*. 2013. São João del-Rei: UFSJ/DECIS. (Dissertação de Mestrado em História).

LIMA, Manoel de Oliveira. *D. João VI no Brasil: 1808-1821 (V. I)*. Rio de Janeiro: Tip. do *Jornal do Comércio* de Rodrigues & C. 1908.

LYRA, Maria de Lourdes Viana. *A utopia do poderoso império: Portugal e Brasil: bastidores da política, 1798-1822*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1994.

LOFSTROM, William L. *La Presidencia de Sucre en Bolivia*. La Paz: Fundación Cultural Banco Central de Bolivia y el Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2015.

LOUSADA, Maria Alexandre & FERREIRA, Maria de Fátima Sá e Melo. *D. Miguel*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006.

LOPEZ, Emilio la Parra. *El primer liberalismo español y la Iglesia: las Cortes de Cádiz*. Alicante: Instituto de Estudios Juan Gil-Albert, 1985.

LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Política e Igreja: o partido católico no Brasil, mito ou realidade?* São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

_____. (Org.) *Reformismo da Igreja no Brasil Império: do celibato à caixa eclesiástica.* São Paulo: Loyola, 1985.

LUZ, Estevão de Melo Marcondes. *Incendiárias folhas: ação política e periodismo na trajetória do Padre Antônio José Ribeiro Bhering (1829-1849).* 2016. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.

MACHADO, André Roberto de A. *A quebra da mola real das sociedades: a crise política do Antigo Regime Português na Província do Grão-Pará.* São Paulo: Hucitec, 2010.

MALERBA, Jurandir. *A corte no exílio: civilização e poder no Brasil às vésperas da Independência (1808-1821).* São Paulo: Cia Das Letras, 2000.

MARTINS, Karla Denise. *O sol e a lua em tempo de eclipse: a reforma católica e as questões políticas na Província do Grão-Pará (1863-1878).* 2001. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2001.

MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira, Vol. II (1794-1855) e Vol. III (1855-1877).* São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1977.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O tempo Saquarema.* São Paulo: Hucitec, 2004.

MATTOSO, Katia M. de Queiros. *Bahia, século XIX: uma província no império.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MAZILÃO FILHO, Ageu Quintino. *A política pública educacional de Simón Rodriguez para Peru e Bolívia.* 2017. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

MAYER, Arno J. *A força da tradição: a persistência do Antigo Regime (1848-1914).* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MERQUIOR, Jose Guilherme. *O liberalismo: antigo e moderno.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

_____. *Histoire politique et privée de Charles-Maurice de Talleyrand...* Paris : Au Bureau de la Biographie Universelle, 1853.

MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos: imprensa, atores políticos e sociabilidades na Cidade Imperial (1820-1840).* São Paulo: Hucitec, 2005.

MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas.* São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MOTT, Luiz. *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da inquisição.* Campinas: Papirus, 1988.

NARITTA, Felipe Ziotti. *O tempo sagrado do Império: história e religião na obra do cônego Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro*. 2012. 169 f. Dissertação (Mestrado) – UNESP. Franca, 2012.

NEVES, Guilherme Pereira das. *E receberá mercê: a mesa da consciência e ordens e o clero secular no Brasil 1808-1828*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. *Corcundas e constitucionais: a cultura e política da independência (1820-1822)*. Rio de Janeiro: Revan : FAPERJ, 2003.

NOVAIS, Fernando. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial*. São Paulo: Hucitec, 1989.

OLIVEIRA, Carlos Eduardo França de. *Construtores do Império, defensores da Província: São Paulo e Minas Gerais na formação do Estado nacional e dos poderes locais, 1823-1834*. 2014. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo/Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas. São Paulo: 2014.

OLIVEIRA, José António. *A igreja e a instauração do liberalismo em Portugal 1816-1840: D. João de Magalhães e Avelar e Frei Manuel de Santa Inês*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império, 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

PARKER, Kim Ian. *The biblical politics of John Locke*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2004.

PARKER, Roger & SMART, Mary Ann. *Reading Critics Reading: Opera and Ballet Criticism in France from the Revolution to 1848*. Oxford: University Press, 2001.

PARRON, Tâmis Peixoto. *A política da escravidão no império do Brasil, 1826-1865*. 2010. 288 f. (Dissertação de mestrado) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. USP, São Paulo.

PAULA, Alexandre Marciano de. *O regresso em Minas Gerais: “Déspotas e republicanos” na imprensa mineira (1837-1840)*. 2013. 162 f. Dissertação (Mestrado) – UFSJ/DECIS. São João del-Rei: 2013.

PEIXOTO, Antonio Carlos (org.). *O liberalismo no Brasil imperial: origens, conceitos e prática*. Rio de Janeiro: Revan, 2001.

PRINTY, Michael. *Enlightenment and the Creation of German Catholicism*. New York: Cambridge University Press, 2009.

QUINTELA, Raphael. *Les périodiques brésiliens en France au XIXe siècle*. (Maîtrise en Histoire) Université de Versailles/Saint-Quentin en Yvelines, Institut d'études culturelles. Saint-Quentin en Yvelines, 2013.

- REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. São Paulo: Saraiva, 1999.
- RÉMOND, René. *Introdução à história do nosso tempo – v. 2. O século XIX: 1815-1914*. São Paulo: Cultrix, 1976.
- RICCI, Magda. *Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840*. *Tempo* [online]. 2007, vol.11, n.22, pp.5-30.
- ROCHA, Antônio Penalves (Org.). *Visconde de Cairu (1756-1835)*. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- RODRIGUES, Jaime. *O Infame Comércio*. Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil. (1800-1850). Campinas, SP: Editora da UNICAMP: CECULT, 2000.
- RÚJULA, Pedro. *Contrarrevolución: Realismo y Carlismo en Aragón y el Maestrazgo, 1820-1840*. Saragoça: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1998.
- SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.
- SANTOS, Cândido dos. *O Jansenismo em Portugal*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007.
- SANTOS, Israel Silva dos. *D. Romualdo Antônio de Seixas e a reforma da Igreja Católica na Bahia (1828-1860)*. 2014. 290 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia/Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador: 2014.
- SCHEDDEL, Madalena Serrão Franco. *Guerra na Europa e interesses de Portugal: as colônias e o comércio ultramarino: a acção política e diplomática de D. João de Melo e Castro, conde das Galveias, (1792-1814)*. 198 f. Dissertação (Mestrado). Universidade de Lisboa/ Faculdade de Letras. Lisboa: 2010.
- SCHUCH, Luis Vidart. *Apuntes sobre la Historia de la Filosofía en la Península Ibérica*. Madrid: Imprenta Europea, 1886.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- SERBIN, Kenneth P. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- SILVA, Inocêncio Francisco da. *Memórias para a Vida Intima de José Agostinho de Macedo*. Lisboa, Tipografia da Academia Real das Ciências, 1899.
- SILVA, M. B. M. N. *Silvestre Pinheiro Ferreira: Ideologia e Teoria*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1975.
- SILVA, Natália Moreira da (2014). *Papel de Índio: Políticas Indigenistas nas Províncias de Minas Gerais e Bahia na Primeira Metade do Oitocentos (1808-1845)*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco.

SILVA, Wlamir. *Liberais e povo: a construção da hegemonia liberal-moderada na província de Minas Gerais (1830-1834)*. São Paulo: Hucitec, 2009.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da Imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.

SORIANO, Graciela. Introdução. In: BOLÍVAR, Simón. In: BOLÍVAR, Simón. *Escritos políticos*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992.

SORKIN, David. *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Viena*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.

SOUZA, Evergton Sales. *Jansenisme et Réforme de l'Église dans l'Empire Portugais: 1640 à 1790*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian.

SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. *Do altar à tribuna: os padres políticos na formação do Estado Nacional brasileiro (1823 – 1841)*. 2010. (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro: UERJ/IFCH.

SOUZA, Iara Lis Franco Schiavinatto Carvalho. *Pátria coroada: o Brasil como corpo político autônomo (1780-1831)*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

SOUZA, Otávio Tarquínio. *História dos fundadores do Império do Brasil (volume V): Diogo Antônio Feijó*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2015.

SOUZA, Salmo Caetano de. *A Mediação da Santa Sé na Questão do Canal de Beagle: um conflito de soberania marítima entre Argentina e Chile*. Barueri: Minha Editora, 2008.

SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Constituição ou Revolução: os projetos políticos para a emancipação do Grão-Pará e a atuação política de Filipe Patroni (1820-1823)*. 279 f. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP/IFCH. Campinas: 1998.

STARZINGER, Vincent. *The Politics of the Center: the Juste Milieu in Theory and Practice, France and England, 1815-1848*. London: Transaction Publishers, 1991.

STAUM, Martin. *Minerva's message: stabilizing the French Revolution*. Québec: McGill-Queen's University Press, 1996.

SOUZA, Octávio Tarquínio de. *História dos fundadores do Império do Brasil (Vol. V): Bernardo Pereira de Vasconcelos e Evaristo da Veiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972.

_____. *Três golpes de Estado*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

TENGARRINHA, José. *Nova História da Imprensa Portuguesa: das Origens a 1865*. Lisboa: Temas e Debates – Círculo de Leitores, 2013.

TERUEL, Manuel. *Obispos liberales: la utopía de un proyecto (1820-1823)*. Lleida: Milenio, 1996.

TONDA, Américo A. *Rosas, Corrientes y la nunciatura del Brasil*. Rosario: Facultad de Humanidades de Rosario, 1972.

TORGAL, Luís Reis. *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1981.

VILLALTA, Luiz Carlos. *O Brasil e a crise do Antigo Regime português (1788-1822)*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.

_____. *Usos do livro no mundo luso-brasileiro sob as Luzes: reformas, censura e contestações*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

VINCENT, Andrew. *Ideologias políticas modernas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa contra a Igreja: da razão ao ser supremo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

WEBER, Max; FILIPE, Rafael Gomes. *Sociologia das religiões e consideração intermediária*. Lisboa: Relógio D'Água, 2006.

WEILL, Georges. *Historia de la idea laica en Francia en el siglo XIX*. Sevilla: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones, 2006.

WERNET, Augustin. *A igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antonio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987.

WILDE, Oscar. *The soul of man under socialism*. New York: Max N. Maisel, 1915.

WINOCK, Michel. *As vozes da liberdade: os escritores engajados do século XIX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.