

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

JOELMA SANTOS DA SILVA

ENTRE A POLÍTICA E A RELIGIÃO:

Os padres deputados na formação do Estado nacional brasileiro.

São Luís

2018

JOELMA SANTOS DA SILVA

ENTRE A POLÍTICA E A RELIGIÃO:

Os padres deputados na formação do Estado nacional brasileiro.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos.

São Luís

2018

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Santos da Silva, Joelma.

ENTRE A POLÍTICA E A RELIGIÃO : Os Padres Deputados na
formação do Estado nacional brasileiro / Joelma Santos da
Silva. - 2018.

234 f.

Orientador(a): Lyndon de Araújo Santos.

Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em
Ciências Sociais/cch, Universidade Federal do Maranhão,
São Luís, 2018.

1. Estado. 2. Igreja. 3. Império. 4. Padres
deputados. I. de Araújo Santos, Lyndon. II. Título.

JOELMA SANTOS DA SILVA

ENTRE A POLÍTICA E A RELIGIÃO:

Os padres deputados na formação do Estado nacional brasileiro.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos.

Aprovada em de setembro de 2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos (Orientador)
PPGCSOC – UFMA

Prof.^a Dra. Elizabeth Maria Beserra Coelho
PPGCSOC – UFMA

Prof.^a Dra. Regina Helena Martins de Faria
PPGHIS – UFMA

Prof. Dr. Luiz Alberto Alves Couceiro
DESOC – UFMA

Prof. Dr. Yuri Michael Pereira Costa
PPGHIST – UEMA

Aos meus pais (*in memoriam*). O analfabeto que queria ter uma filha doutora, e a mulher que dedicou sua vida para tornar esse sonho possível.

AGRADECIMENTOS

Agradeço inicialmente à minha mãe, que não está mais aqui, fisicamente, para ver a conclusão desse processo, mas que esteve comigo em todos os momentos de construção dessa tese. Não consigo mensurar o quanto dela continua comigo, e o quanto de mim partiu com ela, mas tenho certeza que tudo o que ela foi e fez é parte fundamental do que sou agora, e do que me possibilitou chegar até aqui.

À Anacleto agradeço pelo apoio, companheirismo, auxílio, paciência e compreensão durante essa jornada do doutorado. Agradeço ao meu irmão, sobrinho e padrinho, que compartilharam comigo a dor da perda, e a todo momento me apoiaram e incentivaram. Agradeço também aos meus amigos pelo apoio, incentivo, auxílio, presença, sorrisos e lágrimas compartilhadas, e por não duvidarem em momento algum de que eu conseguiria concluir este trabalho.

Agradeço de maneira especial ao meu orientador, Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos, por me acompanhar desde a graduação, e pelo seu apoio, confiança depositada e incentivo, fundamentais para que conseguisse enfrentar os desafios dessa etapa. A sua orientação e exemplo, durante todos esses anos, influenciaram sobremaneira a minha formação profissional.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFMA, agradeço a todos os professores e funcionários que compõem seu quadro, principalmente àqueles que me oportunizaram concluir essa etapa, compreendendo os revezes por mim vividos, e acreditando na minha capacidade de desenvolver e concluir este trabalho. De maneira particular agradeço à professora Beta, pelo auxílio, carinho e incentivo, fundamentais para que eu não desistisse do doutorado, frente aos problemas burocráticos que se apresentaram nos últimos meses; e ao professor Ferretti (*in memoriam*), por tudo o que foi para a história e ciências sociais do Maranhão, pelo aprendizado em sala de aula, nos eventos e corredores da UFMA. Seu exemplo de responsabilidade e dedicação à pesquisa me acompanharão sempre.

Agradeço também à professora Regina Faria, pelo olhar sempre detalhado, pelas críticas, questionamentos e observações, em diferentes momentos desse trabalho, e que sempre contibuíram para o seu aprimoramento. À Wheriston Neres sou grata pelas críticas e indicações de leitura, quando da qualificação desse texto, que trouxeram elementos fundamentais para o resultado final aqui apresentado.

Devo agradecimentos também ao Grupo de Pesquisa História e Religiões, da UFMA, no qual desenvolvi minha trajetória de pesquisadora. À FAPEMA, pelo período que financiou essa pesquisa. Ao Secretário de Direitos Humanos e Participação Popular do governo do Maranhão, prof. Dr. Francisco Gonçalves da Conceição, pela oportunidade de trabalho junto àquela secretaria, e pela reflexão que essa experiência me propiciou quanto ao meu fazer intelectual. Ao Instituto Federal do Maranhão, em especial ao campus Araiozes, agradeço pela concessão do afastamento integral de minhas atividades docentes para a conclusão desta tese.

Por último, agradeço e parabenizo os meus colegas de turma e amigos que fiz e reencontrei no doutorado. Foram muitos os desafios profissionais, pessoais e políticos a nós impostos nesse período, mas continuamos de pé, seguimos e chegamos até aqui.

[...]

*Conheci, que a Assembleia da Nação
Suplantando o execrável Fanatismo
Sustenta, e não destrói a Religião.*

(Corifeus amantes da Liberdade Religiosa. Correio do Rio de Janeiro, 5 de novembro de 1823.).

RESUMO

Análise das relações estabelecidas entre religião e política no Império brasileiro, a partir da participação de clérigos no processo de construção das bases legais do Estado. Considerou-se a ação de padres deputados no Poder Legislativo durante a Assembleia Geral Constituinte de 1823 e a 1ª Legislatura do Império (1826-1829), em importantes disputas e debates que perpassaram a problemática da distribuição de poder entre centro e periferia, Executivo e Legislativo, e limites entre poder temporal e poder espiritual. A partir dessas questões são apresentadas as propriedades sociais dos agentes envolvidos, vinculações regionais, partidárias, familiares e religiosas, e de que forma estes elementos resultaram em diferentes tomadas de posição e dinâmicas de enfrentamento. Destacam-se também as consequências dessas disputas parlamentares nos efeitos de fronteira, jurisdição, misturas de lógicas e autonomização, e como estas se alteram ao longo do período, alterando também as relações entre Igreja e Estado em seus processos de institucionalização.

Palavras – chave: Padres deputados. Igreja. Estado. Império.

ABSTRACT

Analysis of the relations established between religion and politics in the Brazilian Empire, to begin from the participation of clerics in the process of construction of the legal bases of the State. It was considered the action of priests deputies in the Legislative Power during the Constitutional General Assembly of 1823 and the 1st Legislature of the Empire (1826-1829), in important disputes and debates that crossed the problematic of the distribution of power between center and periphery, Executive and Legislative, and limits between temporal power and spiritual power. From these questions are presented the social properties of the agents involved, binding regional, partisan, family and religious ties are presented, and how these elements have resulted in different positioning and coping dynamics. Also stand out the consequences of these parliamentary disputes on the effects of frontiers, jurisdictions, mixtures of logics and autonomization, and how these change over the period, also altering the relations between Church and State in their institutionalization processes.

Key - words: Priests deputies. Church. State. Empire.

RÉSUMÉ

Le présent article offre une analyse des rapports entre la religion et la politique dans l'Empire du Brésil, depuis de la participation des religieux dans la construction des bases juridiques de l'État. Il a considéré comme l'action des prêtres députés à l'Assemblée législative lors de l'Assemblée Générale Constitutive de 1823 et le 1^{er} législature de l'Empire (1826-1829), dans les litiges importants et les débats qui imprègnent la question de la répartition du pouvoir entre le centre et la périphérie, l'Exécutif et le Législative, et les limites entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. De ces questions, l'article présente les propriétés sociales du organismes impliqués, du liens régionaux, du parti, de la famille et des religieux, et comment ces éléments ont donné lieu aux positions différentes et à la dynamique d'adaptation. Il faut signaler également les conséquences des conflits parlementaires à l'effet frontière, la compétence, le mélanges de la logique et de l'autonomie, et il explique la façon dont ils changent au fil du temps, aussi en changeant la relation entre l'Église et de l'État dans leurs processus d'institutionnalisation.

Mots-clés: Pères députés. l'Église. l'Etat. l'Empire.

LISTA DE QUADROS

FIGURA 01 – Composição da Constituinte de 1823, por província	67
QUADRO 1 – Número de clérigos eleitos nas legislaturas da Câmara dos Deputados (Período Imperial).....	14
QUADRO 2 – Galeria dos presidentes da Câmara dos Deputados no período imperial (1826 a 1847).....	15
QUADRO 3 – Quantidade de Deputados por Província (Assembleia Geral Constituinte de 1823).....	42
QUADRO 4 – Quantidade de Padres eleitos por Província (Assembleia Geral Constituinte de 1823)	43
QUADRO 5 – Quantidade de Deputados por Província (1ª Legislatura do Império de 1826-1829).....	45
QUADRO 6 – Quantidade de Padres eleitos por Província (1ª Legislatura do Império de 1826-1829).....	46
QUADRO 7 – Distribuição dos primeiros cargos eletivos ocupados por padres no Poder Legislativo (1820-1829)	48
QUADRO 8 – Estabelecimentos de ensino frequentados pelos padres deputados	56
QUADRO 9 – Padres deputados à Assembleia Geral Constituinte de 1823 e 1ª Legislatura do Império detentores de ordens honoríficas.....	63
QUADRO 10 – Padres eleitos para a Assembleia Geral Constituinte de 1823..	68
QUADRO 11 – Padres eleitos deputados para a 1º Legislatura do Império (1826-1829)	139

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
Estado e elites: algumas questões conceituais	26
Abordagem metodológica	30
1 PADRES POLÍTICOS: UM PERFIL DA ELITE POLÍTICA E RELIGIOSA NO PRIMEIRO REINADO	34
1.1 A religião do Império e a Igreja	34
1.2 Origens e representação provincial	39
1.3 Formação clerical	50
1.4 Trajetórias eclesiásticas e carreiras políticas	59
2 OS PADRES DEPUTADOS NA ASSEMBLEIA GERAL DE 1823	66
2.1 Ação e diversidade política	66
2.2 A querela do trono e a questão da soberania nacional	77
2.3 Centralização e descentralização do poder no Império	96
2.4 A Liberdade Religiosa na Constituinte de 1823	110
2.4.1 Entre a Liberdade e a Liberdade religiosa	113
3 A RELIGIÃO NA CONSTITUIÇÃO 1824	131
3.1 A questão da continuidade religiosa	131
3.2 A escravidão negra e o clero	141
3.3 Governistas versus Oposicionistas	152
3.3.1 Os Governistas	156
3.3.2 Os Oposicionistas	160
4 CONFLITO DE SOBERANIAS: o clero entre a Igreja e o Estado	169
4.1 Padroado Régio e Padroado civil em debate: a polêmica das Bulas papais	169
4.2 Os projetos para a Igreja	176
4.3 O grupo paulista e o clero liberal	179
4.4 O grupo conservador	187
CONSIDERAÇÕES FINAIS	195
REFERÊNCIAS	198
APÊNDICES	208

INTRODUÇÃO

O interesse despertado nas últimas décadas pelos processos de formação do Estado e da Nação brasileiros, a cabo de produções socio históricas de diversos países – sob influência da chamada *crise dos Estados Nacionais contemporâneos* e de novos aportes teórico-metodológicos da história e das ciências sociais – conduziu à revisitação de abordagens consagradas pela historiografia brasileira. Sobretudo aquelas produzidas na segunda metade do século XX, pautadas por ênfases diferenciadas nos aspectos de continuidade e ruptura, na transição da colônia à nação independente.

Foi empreendido um esforço no sentido de compreender as singularidades da efetivação da crise do Antigo Regime Português na América, e da emergência dos fenômenos que levaram a emancipação e formação do Estado, a partir das diferenças intrínsecas que assumiram, inscrevendo-os em um *mosaico* de formas e significados orientadores de referenciais identitários e projetos políticos alternativos (JANCSÓ; PIMENTA, 2000).

Os pesquisadores muito debateram sobre quais seriam os fatores, forças, processos e atores que teriam conduzido o desfecho da Independência do Brasil de Portugal. Não há, entretanto, unanimidade quanto a ter ou não havido um *projeto nacional* fundamentando o movimento, muito menos quanto à existência de algum tipo de sentimento de unidade entre os habitantes destes territórios, desde o período colonial (MALERBA, 2006).

Bentivoglio (2014), em estudo no qual propõe análises alternativas para o Estado e a política imperial brasileiros no século XIX, destaca que quando se fala desses temas, grosso modo, considera-se o entendimento de sua formação um longo processo que se estende desde a vinda da Família Real, em 1808, até aos grandes marcos que se verificam em meados daquele século. Posteriormente, são listados os integrantes da elite imperial ou política que teriam se destacado pela condução de ações importantes para a consolidação desse processo, associando-os aos principais partidos políticos do Império: o Liberal e o Conservador, com centralidade no Rio de Janeiro.

Esse pesquisador propõe, então, como *linha de fuga* para essas interpretações clássicas: pensar a própria realidade a partir das experiências e das

práticas políticas verificadas, e não nos partidos em si. Tomar-se-ia, para isso, como agentes, as próprias forças políticas, pensadas como indivíduos, famílias, grupos e facções, regionais ou mais amplas, e espalhadas por diferentes regiões e províncias.

Nesse contexto, e a partir dessa proposição/desafio de Bentivoglio, não pude ignorar a longa tradição regalista luso-brasileira, que tornou a administração eclesiástica parte da burocracia régia desde o empreendimento colonial, e teve consequências duradouras para a relação posterior entre Igreja e Estado no Brasil. Dentre elas, a ascensão de clérigos às principais e mais importantes esferas de representação política que se formavam no período de institucionalização do novo Império.

Deparei-me com clérigos para quem a vida religiosa e política eram complementares desde o estudo monográfico, no qual analisei o caráter disciplinador, da população e do clero, que as Visitas Pastorais adotaram no Maranhão Oitocentista. Chamou atenção a ênfase dada, quando dessas Visitas, à correta organização do sistema de documentação e controle de informações sobre as populações locais e da importância disso para o Império, principalmente pelo bispo e então presidente da Assembleia Legislativa do Maranhão, D. Marcos Antonio de Sousa (SILVA, 2012).

A trajetória política e religiosa desse bispo se tornou tema da minha pesquisa de mestrado, que resultou na dissertação *Por mercê de Deus: Igreja e Política na trajetória de Dom Marcos Antonio de Sousa (1820-1842)*, na qual perpassaram questões ligadas à relação entre Igreja e Estado no Primeiro Reinado e Regências, os conflitos gerados pela fraca autonomização da esfera política em relação à religião, e vice-versa, tendo os debates da Primeira Legislatura ganhado destaque, posto que D. Marcos foi um dos deputados que a compôs.

Ao analisar esses debates da Câmara dos Deputados apareceram uma série de outros clérigos que também ocupavam cadeiras naquela Legislatura e tiveram forte atuação política, mas não se apresentavam como um grupo coeso, com objetivos próprios e estratégia coletiva para alcançá-los, mesmo quando as questões estavam ligadas à religião. O fato de pertencerem à instituição católica não gerava, como consequência, uma hierarquia (religiosa) ou mesmo unilateralidade nas posições políticas (DÉLOYE, 2002).

Foram numerosos os clérigos eleitos para deputados provinciais e senadores do Império. No Parlamento, por exemplo, foi grande o número de clérigos nas primeiras legislaturas, sendo rara a província cuja maioria da deputação não fosse de

padres (CAIRÓ, 2006), decrescendo progressivamente nas legislaturas seguintes, por questões ligadas ao movimento de reforma do clero (SANTIROCCHI, 2010), ascensão dos bacharéis aos cargos eletivos (CARVALHO, 2011), e ao próprio processo de profissionalização da atividade política que acontece na burocratização do Estado (PHÉLIPPEAU, 2010) .

QUADRO 1 – Número de clérigos eleitos nas legislaturas da Câmara dos Deputados (Período Imperial).

	Período	N.
1ª Legislatura	1826-1829	23
2ª Legislatura	1830-1833	22
3ª Legislatura	1834-1837	25
4ª Legislatura	1838-1841	17
5ª Legislatura	1843-1844	10
6ª Legislatura	1845-1847	9
7ª Legislatura	1848-1849	8
8ª Legislatura	1849-1852	8
9ª Legislatura	1853-1856	5
10ª Legislatura	1857-1860	13
11ª Legislatura	1861-1863	2
12ª Legislatura	1864-1866	3
13ª Legislatura	1867-1868	2
14ª Legislatura	1869-1870	5
15ª Legislatura	1873-1875	6
16ª Legislatura	1877	2
17ª Legislatura	1878-1881	0
18ª Legislatura	1881-1884	0
19ª Legislatura	1885	1
20ª Legislatura	1886-1889	6

FONTE: CIARALLO, 2011, p. 87.

Dos 80 deputados escolhidos na primeira eleição¹ geral organizada no Brasil, para as Cortes de Lisboa, 23 dos que tomaram assento eram clérigos. A Constituinte

¹ D. João VI, ainda no Brasil, assinou o decreto de 7 de março de 1821, convocando o povo brasileiro a escolher os seus representantes às Cortes de Lisboa. Juntamente com esse decreto, foram expedidas as “Instruções para as eleições dos deputados das Cortes, segundo o método estabelecido na Constituição Espanhola, e adotado para o Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarve”. Essas Instruções constituíam o que denominamos modernamente de lei eleitoral, e estabeleciam um sistema de eleições em quatro graus: o povo, em massa, escolhia os compromissados; estes, escolhiam os eleitores de paróquia, que, por sua vez, escolhiam os eleitores de comarca; finalmente, estes últimos procediam à eleição dos deputados. Nas juntas eleitorais de freguesias não havia qualificação prévia para os eleitores, nem partidos políticos; todos os habitantes de uma freguesia votavam, inclusive os analfabetos. Esse era o eleitorado de primeiro grau, que iria escolher um certo número de concidadãos denominados *compromissários*, os eleitores de segundo grau. Estes escolhiam os eleitores paroquiais

de 1823, por sua vez, contou com o assento de 21² clérigos, entre bispos e padres. Iniciando-se as atividades das instituições constitucionais, em 1826, de um total de 103 cadeiras, 23 clérigos compuseram a legislatura da Câmara dos Deputados.

QUADRO 2 – Galeria dos presidentes da Câmara dos Deputados no período imperial (1826 a 1847).

	Período	Presidente da Câmara
1º	1826/1827	Luis PEREIRA DA NÓBREGA de Souza Coutinho
2º	1827	Francisco de PAULA SOUSA e Melo
3º	1827/1828	Pedro de ARAÚJO LIMA, depois Marquês de Olinda
4º	1828	José da COSTA CARVALHO, depois Marquês de Monte Alegre
5º	1828/1829	D. Romualdo Antônio de Seixas, ARCEBISPO DA BAHIA, depois Marquês de Santa Cruz ¹
6º	1829/1830	Pedro de ARAÚJO LIMA, depois Marquês de Olinda
7º	1830	José da COSTA CARVALHO, depois Marquês de Monte Alegre
8º	1830	José Ribeiro SOARES DA ROCHA ¹
9º	1830/1831	José da COSTA CARVALHO, depois Marquês de Monte Alegre
10º	1831	MARTIM FRANCISCO Ribeiro de Andrada (pai)
11º	1831/1832	José Martiniano de ALENCAR, Padre ¹
12º	1832/1834	Antônio Paulino LIMPO DE ABREU, depois Visconde de Abaeté
13º	1834	Bento de OLIVEIRA BRAGA
14º	1834	Venâncio HENRIQUES DE REZENDE ¹
15º	1834/1835	Antônio MARIA DE MOURA, BISPO ELEITO ¹
16º	1835/1838	Pedro de ARAÚJO LIMA, depois Marquês de Olinda
17º	1838/1840	Cândido José de ARAÚJO VIANA, depois Marquês de Sapucaí
18º	1840/1841	Joaquim MARCELINO DE BRITO
19º	1841	D. Romualdo Antônio de Seixas, ARCEBISPO DA BAHIA, depois Marquês de Santa Cruz ¹
20º	1841/1842	Venâncio HENRIQUES DE REZENDE
21º	1842	MARTIM FRANCISCO Ribeiro de Andrada (pai)
22º	1843/1844	Manuel Inácio CAVALCANTI DE LACERDA, depois Barão de Pirapama
23º	1845	Antônio Paulino LIMPO DE ABREU, depois Visconde de Abaeté
24º	1845/1846	José Joaquim FERNANDES TORRES
25º	1846/1847	Francisco MUNIZ TAVARES ¹

FONTE: CIARALLO, 2011, p. 88.

(3º grau), que deveriam ser maiores de 25 anos; e estes, por sua vez, iriam eleger os eleitores de comarca (4º grau). Eram os eleitores de comarca que elegiam os deputados, sendo que todo esse processo se desenrolava com a participação do clero, tanto na elaboração da lista de eleitores aptos, quanto na realização dos ritos religiosos e sermões antes das eleições (FERREIRA, 2005).

² O número de clérigos eleitos certamente era maior, mas apenas 21 chegaram a tomar assento, pois ela foi encerrada antes que todos os eleitos conseguissem se dirigir à Corte para compô-la, a exemplo do padre eleito pela província do Ceará, Antônio Manuel de Sousa.

Considerando a presença dos clérigos na galeria dos presidentes da Câmara dos Deputados, sobretudo até meados do século XIX, é possível vislumbrarmos a sua importância nesse período. Dos primeiros 25 mandatos de presidente, sete foram ocupados por clérigos (5º, 8º, 11º, 14º, 15º, 19º e 25º). O Arcebispo da Bahia, D. Romualdo Antônio de Seixas, ocupou a cadeira por duas vezes, no período de 1828 a 1829, e em 1841 – o 5º e o 19º mandatos, respectivamente. Entretanto, do 26º ao 57º mandato, nenhum clérigo ocupou a cadeira da presidência da Câmara, sendo a maioria dos presidentes ex-alunos das faculdades de direito em Pernambuco e São Paulo (CIARALLO, 2011).

Participaram da Câmara dos Deputados, durante o Império, 223 clérigos, eleitos ao longo das vinte legislaturas ocorridas no período. A partir dessas questões é possível afirmar que os padres políticos também fizeram parte da elite política do Império, no período inicial de institucionalização e burocratização da monarquia constitucional, primeira forma do Estado Nacional brasileiro.

Entendo que quando falamos de política falamos de poder, e este, manifesta-se para além do aparelho do Estado, permeando todas as relações sociais (FOUCAULT, 1979). A partir desta compreensão dos conceitos de poder e de política é possível afirmar que todos os padres, pelas funções e poderes inerentes ao sacerdócio, são políticos por natureza. Porém, visando recortar uma população que nos possibilite fazer a análise proposta por este trabalho, a expressão *padre político* será utilizada em um sentido mais estreito, fazendo referência somente aos padres presentes no Legislativo Nacional durante o Império.

Analisando a sociogênese da profissão política na França do século XIX, Phélippeau (2010) destaca que, antes de existir um profissional da política, e a compreensão da política como uma atividade profissional específica, envolvendo desde a ascensão de uma nova elite ao emprego de métodos eleitorais, a conquista e manutenção de mandatos eletivos se dava pelo enfrentamento de forças sociais dominantes, mas também rivais. Para o cientista político, em sociedades de Antigo Regime não haveria um processo eleitoral, como conhecemos modernamente, mas uma *designação eletiva*, caracterizada pela seleção de tipo censitário, restrições legais aos votantes e votados – que passavam por ofício e renda –, ocupação de cargos por grandes notáveis apoiados por outras notabilidades locais, e ausência de

campanha eleitoral, o que resultaria em um processo de ratificação da autoridade social, e não de escolha.

A *designação eletiva*, no regime censitário, também contribuiu para “[...] a aclimatação recíproca e para a interdependência relativamente estreita de indivíduos de nobre extração (aristocracia das condições de vida) com os representantes oriundos dos agrupamentos mais burgueses” (PHÉLIPPEAU In GARRIGOU; LACROIX, 2010, p. 190-191), um dos elementos fundamentais para a edificação dos Estados Modernos, no século XIX.

Essa interpretação proposta por Phélippeau auxilia na compreensão das dinâmicas pelas quais os padres deputados ascendem ao Legislativo nacional, no período de construção das bases legais do Estado, suas redes de relações locais e as tensões entre os diferentes grupos de poder para ocupação de cargos eletivos, em um período ainda marcado pelas lógicas do Antigo Regime. Apesar desse processo de escolha dos nomes que ocupariam os cargos no Poder Legislativo ter muito mais a ver com ratificação de candidatos apresentados, do que com uma verdadeira concorrência, um processo eleitoral como conhecemos atualmente, aqui o designo de *eleição* por uma questão formal, de padronização com o termo utilizado na bibliografia consultada sobre o período.

Assim como o processo de formação do Império assistiu à ascensão de clérigos às principais esferas de representação política, foi necessário ao poder público recorrer ao sistema de documentação e controle de informações sobre a população das províncias, monopolizados pelos representantes da Igreja. A infraestrutura de pessoal e edifícios também foi utilizada, permanecendo os padres como responsáveis pelos registros civis, e as sedes paroquiais como espaços para a realização das primeiras experiências eleitorais no Brasil independente (SOUZA, 2010).

A partir dessas questões, desenvolvi um estudo sobre a atuação política do clero católico no Poder Legislativo, durante a Assembleia Geral Constituinte de 1823, e a 1ª Legislatura do Império (1826-1829), buscando entender o papel que esse grupo teve no processo de formação do Estado Nacional brasileiro. Para isso tentei demonstrar os princípios e as razões que nortearam a sua ação política, bem como os conflitos gerados pelo seu duplo pertencimento, à Igreja e ao Estado, não somente por meio da análise da sua atuação nos debates parlamentares, mas antes tentando

reconstituir o conjunto de ideias e atos pelos quais tomaram forma as suas identidades específicas.

Esse recorte se deveu à compreensão de que no espaço da Assembleia Geral Legislativa, mas nele não se esgotando, construiu-se o início da arquitetura político-institucional do Estado recém emancipado, por meio dos debates e das disputas do Poder Legislativo e Executivo em torno da criação da Carta Constitucional, em 1823, e regulamentação dos dispositivos constitucionais, bem como a criação das instituições previstas na Carta outorgada (1824), durante a primeira Legislatura.

Nas câmaras do corpo legislativo se canalizavam os anseios, as dúvidas, os questionamentos e as expectativas das elites e da população em geral, em torno de qual seria o melhor governo e a melhor administração do Império em construção. Tratava-se, portanto, de um fórum de debate privilegiado, no qual afluíam as diversas concepções de monarquia constitucional e nação brasileira, em curso naquele momento.

Nesse contexto, ocorreram importantes disputas, conflitos e debates que colocaram a Igreja, o Estado e o Parlamento como espaços de disputa, perpassando a problemática da distribuição de poder entre centro e periferia do Império, Executivo e Legislativo, e dos limites de atuação da autoridade entre o poder temporal e o espiritual. Este recorte coincide também com o período no qual o clero teve significativa representação numérica no Poder Legislativo e com o início da sua inserção na política formal no Império.

Também empreendi um estudo sobre a origem social dos agentes que compunham o grupo de padres deputados, composição socioeconômica, trajetórias políticas e religiosas, redes de sociabilidade e ligações com as elites de seus locais de origem, tentando identificar quem eram e quais interesses representavam nas propostas apresentadas nas Assembleias.

O conjunto de características que possibilitava a um indivíduo ultrapassar o mundo da paróquia e ingressar no mundo da Corte deve ser compreendido de forma dinâmica, como fruto tanto do investimento econômico de suas famílias, quanto do manejo das redes de relações políticas nas quais o mesmo estava inserido. Os padres também podem ser vistos, assim, como mediadores, responsáveis por estabelecer uma conexão entre um sistema local e outro nacional, interagindo nos dois espaços (VARGAS In HEINZ, 2011).

Nesse período inicial de configuração do Estado brasileiro, com o início da formação de um espaço político complexo, composto de diferentes poderes, com leis orientadas por uma Constituição, os padres, assim como os demais deputados, senadores, e outros portadores de mandatos eletivos, constituíram um grupo formado por amadores, pois ainda não havia uma profissionalização da prática política, isto é, indivíduos que tivessem a atividade política como profissão e/ou ocupação exclusiva (PHÉLIPPEAU, 2010).

Esses amadores, chamados de notáveis (nobrezas da terra, homens bons), eram considerados aptos a ocuparem-se dos negócios públicos porque

[...] sua situação de fortuna e sua profissão lhes dão tempo e porque, em virtude do caráter cumulativo das escalas de prestígio, sua superioridade social faz deles representantes 'de fato' de sua comuna ou de seu cantão, os auxiliares 'naturais' dos ministros e dos príncipes. Supõe-se que sua superioridade social é o que os torna aptos a dirigir a cidade, e não sua capacidade administrativa ou sua excelência profissional (PHÉLIPPEAU In GARRIGOU; LACROIX, 2010, p. 190-191).

Um dos mais importantes escritores brasileiros de biografias políticas, Octávio Tarquínio de Sousa (1988), iniciou o seu capítulo "Sotainas Políticas", que compõe o 9º volume da *História dos Fundadores do Império do Brasil*, com o seguinte comentário: "um ensaio de grande interesse do ponto de vista histórico e sociológico seria o que estudasse em profundidade a participação do clero nos movimentos políticos brasileiros" (p.147).

Embora a historiografia tenha consagrado a interpretação de que o clero foi um agente político importante no período em que ocorreram os conflitos que resultaram na emancipação política do Brasil (CARVALHO, 2011; NEVES, 2009), isto parece não ter sido suficiente para despertar o interesse em pesquisas mais profundas sobre este fenômeno político-religioso, assim como, na compreensão da continuidade de sua manifestação após a Independência brasileira e no decorrer da experiência imperial.

A pouca frequência com que o clero foi abordado nas pesquisas sobre o Brasil monárquico (NEVES, 2009; SANTIROCCHI, 2010; SERBIN, 2008; SOUZA, 2010) destoa dos números que revelam a sua destacada presença no Parlamento. A produção científica que se dedicou a analisar a temática da formação do Estado não deu a devida atenção ao clero como um grupo específico, particularizado, não

dedicando a este um lugar próprio no interior das mais diferentes categorizações pelas quais o Estado imperial e suas elites dirigentes foram estudados.

As abordagens de *tendência economicista* destacaram o estudo das classes proprietárias, consideradas como detentoras naturais do poder político, dispensando pouca análise às suas ações e sua articulação em torno de um projeto político, por considerarem que a naturalidade de seu poder dispensava um projeto de dominação sobre outros grupos (SILVA, 1998).

Já as abordagens de uma *tradição Estatista*, que tiveram em Raymundo Faoro (1996) o seu principal expoente, enfatizaram o caráter autônomo do espaço político, considerando o Estado brasileiro como um ator que representa a si mesmo. Esta linha de análise considerou o grupo de dirigentes nacionais, o *estamento burocrático*, como um prolongamento ou mesmo uma transposição dos grupos dirigentes da antiga metrópole, ressaltando a ideia de continuidade.

Filiado à concepção de um *Estado patrimonialista*, encontram-se os trabalhos de José Murilo de Carvalho, que buscou as conexões entre a herança do Estado português e a formação das elites políticas imperiais, considerando a relação e o impacto dessa herança com a dinâmica social brasileira. Para este autor, a construção do Estado é entendida como uma função da elite central, modernizadora, em oposição às barreiras da tradição, representadas pelos potentados locais (CARVALHO, 2011).

Em oposição a essas análises, estudos como o de Richard Graham (1997), privilegiaram o controle político pelas elites locais, entendendo que o poder político no Império brasileiro se manifestava como um prolongamento do poder sócio econômico dos fazendeiros proprietários de escravos. O jogo partidarista imperial e as ações da elite da Corte serviriam somente para esconder a força e os interesses dos líderes locais, utilizando o estado como instrumento de manutenção e ampliação de seu poder e clientela.

Além destes estudos considerados clássicos, outras pesquisas sobre a formação do Estado e sobre elite brasileira foram desenvolvidas utilizando os mais diferentes enfoques, como, por exemplo, a partir dos membros do Conselho de Estado (MARTINS, 2007), da correlação entre elites provinciais e elites nacionais (DOLHNIKOFF, 2005), e das relações entre grupos políticos emergentes e o mercado de abastecimento interno (LENHARO, 1979).

Apesar das grandes contribuições oferecidas pelas referidas obras, o clero, enquanto um grupo específico, não coube em nenhum destes recortes analíticos. É

fato que alguns padres foram citados nestas pesquisas, mas desempenhando outras atividades como fazendeiros, burocratas, representantes das elites provinciais, membros das camadas médias emergentes, jornalistas, e até como estadistas, mas, raramente, como sacerdotes.

Percebe-se que a inserção dos padres políticos nestes vários segmentos da sociedade acabou por eclipsar a sua identidade religiosa, e com isto, os pesquisadores pouco atentaram para as possibilidades de articulações entre a atividade eclesiástica e as demais atividades às quais os padres se dedicaram, ou para os potenciais conflitos que o seu duplo pertencimento, à Igreja e ao Estado, poderiam influenciar suas ações e tomadas de posição.

Trabalhos mais recentes, produzidos no âmbito das pós-graduações em história, têm mais vezes tomando o clero católico no Império brasileiro como objeto de pesquisa, conjugando suas identidades políticas e religiosas, mas tratando especificamente de ações relacionadas à reforma religiosa em um bispado por um agente específico (MARTINS, 2005) ou analisando a ação dos católicos reformadores de orientação ultramontana durante o Segundo Reinado e o conseqüente conflito com o regalismo do Estado brasileiro (PEREIRA, 2010; SANTIROCCHI, 2010).

Na sociologia também existem trabalhos recentes com esse recorte temporal e que tomam o clero como objeto, mas circunscritos a um bispado específico (NERIS, 2009), um agente de destaque (SILVA, 2012) e outros que se debruçam mais propriamente sobre a elite eclesiástica, mas com recortes temporais diferentes (MICELI, 2009; SEIDL, 2006).

Um importante estudo que adotou essa nova perspectiva foi o de Magda Ricci (2001), sobre o padre Feijó. Segundo ela, os seus biógrafos, ao destacarem a carreira política de Feijó, “esqueceram” que, antes de qualquer coisa, ele era um padre, o que teria levado “à morte do padre em benefício do político”. Contrariando essas interpretações, Ricci alega que Feijó e seus companheiros de batina nunca separaram definitivamente a religião da política, encontrando formas particulares de conjugar esses dois universos. A autora também afirma que outros padres presentes no Parlamento realizaram a união entre negócios do Estado e negócios da Igreja, e se disse surpresa ao perceber que “ao que parece, somente nós não havíamos dado conta dos limites e amalgamentos de um antigo e eloquente padroado-régio” (p. 31).

Quanto ao tratamento dado à relação estabelecida em religião, sociedade, e política, foi no contexto da *crise da cristandade* e de importantes processos que

transformavam a sociedade europeia no século XIX que emergiram as primeiras abordagens sociológicas. Em uma conjuntura na qual o próprio conhecimento se emancipava da tutela da religião, a sociologia foi desafiada não só a analisar religiões como fatos sociais, mas também a pensar como os processos sociais e políticos mais amplos condicionam o religioso, ou podem ser influenciados por ele.

A reflexão sociológica foi e é de extrema importância para a realização de análises aprofundadas dos fenômenos religiosos como fenômenos sociais, sendo os estudos realizados por Durkheim, Marx e Weber, tomados como clássicos, e influenciado diretamente as produções posteriores sobre o tema. Segundo Sell (2013), outros escritores, como Hubert Spencer e Auguste Comte, já haviam pensado a análise de fenômenos eminentemente sociais antes daqueles, mas a forma pioneira como os três ilustraram as questões chave sobre as quais a sociologia veio a se formar e estabelecer enquanto área específica de conhecimento, desenvolvendo perspectivas dotadas de uma teoria sociológica da modernidade e uma teoria política, trouxe-lhes o caráter de clássicos.

A sociologia de Durkheim se preocupa, de maneira geral, pelas forças e fatores responsáveis pela integração social, o que o leva a uma busca pelas raízes da solidariedade orgânica, na qual sua abordagem da religião está inserida. As representações sociais formam, para ele, uma consciência coletiva que existe independentemente das consciências individuais, na qual a religião é considerada como um dos sistemas sociais mais importantes, o de ideais morais. Em “As formas elementares da vida religiosa”, sua teoria da religião busca a causa e a função dos *fatos religiosos*, assumindo que a própria institucionalidade desses fatos é exercida em prol de satisfazer a necessidade do organismo social, tentando retirar da análise do totemismo uma explicação universal da coesão social (DURKHEIM, 2000). Durkheim admite que toda sociedade funciona a partir da necessidade da coesão social, onde a religião seria uma das forças de representação que constrói sentidos para os indivíduos e os grupos sociais.

As dicotomias estabelecidas por Durkheim entre sagrado/profano, magia/religião, e a abordagem funcionalista, trouxeram à tona a questão da dinâmica na religião, concebida mais como um sistema de forças do que de ideias, fundamental para a concepção da religião como fato eminentemente social. Mesmo perdendo de vista a diferença entre moral e religião, o pensamento durkheimiano mostra-se

relevante para a compreensão da importância do simbolismo, das representações e do papel da religião na vida e coesão sociais.

A abordagem marxista, por sua vez, não consiste exatamente em uma análise sociológica da religião, mas Marx e Engels colocaram em pauta questões que perduram nas abordagens sociológicas da religião até hoje (LÖWY, 2016). Nessa perspectiva, as ideias não têm autonomia própria, sendo então produtos da atividade material dos homens. A formação das ideias no âmbito da filosofia, da moral, e da religião se explicaria a partir da maneira como os homens produzem e reproduzem seus bens materiais; logo, é o homem alienado pelas condições do mundo em que vive e pelos conflitos de classe do sistema econômico capitalista, quem gera a religião como uma ideologia, um protesto em relação ao mundo no qual ele vive (MOTA, 2014). Essas questões possibilitam o pesquisador a pensar sobre a influência de uma cosmologia religiosa na compreensão que os indivíduos possuem da realidade, e nas diferentes relações que se estabelecem entre economia, política e religião em diferentes classes de uma mesma sociedade.

Max Weber pode ser considerado o pensador que mais influenciou a sociologia da religião, por sua abordagem sobre as religiões mundiais e suas lógicas sociais e econômicas, e por assumir a possibilidade de uma interação recíproca entre a religião e a sociedade. Afasta-se de Marx por conceber que a interação humana se dá em vários sentidos e categorias, não se reduzindo a uma luta de classes; e também de Durkheim, pois em detrimento ao todo social, voltou a sua atenção para o indivíduo, e elege a ação social como unidade de análise. Para Weber (2000), a sociedade seria, então, fruto de interações que se dão por um conjunto de ações sociais (racional quanto a fins, racional quanto a valores, afetiva e tradicional) de indivíduos.

Weber possui diferentes trabalhos sobre religiões, como *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, *Ética econômica das religiões mundiais*, e um capítulo dedicado à “Sociologia da religião”, em *Economia e Sociedade*, nos quais discute as noções de: 1. *afinidade eletiva*, para analisar dois fenômenos que não se causam, mas mantêm reciprocidade, de modo a corroborarem para um desenvolvimento comum (2004); e 2. *tipo ideal*, operação metodológica fundamental para a sua sociologia da religião e teoria da institucionalização religiosa. Os tipos ideais de Weber, uma espécie de ficção teórica para pensar o real, e controlar as variantes de maneira a não inviabilizar a discussão, recebem críticas pelas generalizações que podem decorrer desse tipo de interpretação, dificuldade de aplicação em diferentes

realidades, bem como em relação ao desprezo ou relevo que este deu em seus trabalhos empíricos à algumas variáveis econômicas, geográficas e culturais.

Os tipos ideais também são utilizados na teoria política Weber, área na qual igualmente desenvolveu importantes trabalhos, tendo como marca central uma abordagem realista dos fatos políticos. Para ele a esfera da política não pode ser definida pelos seus fins ideais, mas como um espaço de luta e conquista pelo poder, sendo esse o eixo central de compreensão dos processos de legitimação da dominação política (SELL, 2013).

Não obstante, as contribuições de Max Weber têm sido reavaliadas pelo trabalho de importantes nomes da sociologia recente, entre os quais se destaca Pierre Bourdieu, e a contribuição da teoria weberiana da *autonomização das esferas de valor* para o desenvolvimento do conceito bourdiano de *campo*, e de sua aplicação como ferramenta teórica (COSTA, 2017). Apesar dos artigos que abordam diretamente o tema da religião não serem numerosos, e nenhuma de suas obras importantes contemplar esse assunto, alguns dos conceitos mais importantes do *estruturalismo genético* de Pierre Bourdieu provêm da sociologia das religiões.

Seus trabalhos também têm repercutido em uma série de produções, nacionais e internacionais, sobre a temática da religião, principalmente no que concerne à autonomização da esfera religiosa, sua relação com a política, a importância do simbólico, e o recrutamento de agentes, impossíveis de enumerar aqui. Isso se deve, entre outras questões que dizem respeito à disputas internas do campo intelectual, a uma perspectiva de análise que conjuga sociologia e etnologia, ultrapassando o culturalismo e concebendo a religião como um fato social ligado a outros fatos sociais como, notadamente, a divisão do trabalho. A partir disso “A etnologia deve saber como trazer o discurso mítico ou religioso às suas condições sociais de produção, atentando, particularmente, à formação e às características dos agentes privilegiados da atividade mágico-religiosa.” (DIANTEILL, 2003).

Buscando explorar alguns eixos de pesquisa consolidados sobre as imbricações entre religião e política nas sociedades contemporâneas, Seidl e Neris (2018), apontam que o tema da religião e da política aparecem na literatura da Ciência Política como início para as discussões sobre o processo de constituição do Estado e da modernidade no Ocidente, por meio da dissociação dessas esferas, diferenciação do político e *racionalização do mundo*. Mas que, em seu desenvolvimento, aparecem atualmente na agenda de pesquisa das ciências políticas e sociais, em múltiplas

análises que se debruçam sobre dois diferentes modos de relação que o religioso estabelece com o político, bem como a reconstrução de vínculos históricos, contingências e lógicas de ação dos atores, no sentido de evitar denegá-las, descontextualizá-las ou mesmo formular interpretações genéricas e globalizantes.

Reconhecendo que “há no político mais do que político” (DÉLOYE, 1999, p. 13), rompendo com a fragmentação e diluição da objetividade no sujeito, de um lado, e com o determinismo teleológico, de outro, a reestruturação das ciências sociais possibilitou o desenvolvimento de uma sociologia histórica do político, que busca romper com as barreiras entre o conhecimento das ciências sociais e da história. Essa perspectiva favorece o questionamento de certas rupturas frequentes que estão presentes em trabalhos contemporâneos da ciência política, como, por exemplo, entre política e religião, Igreja e Estado, socialização política e socialização religiosa (DÉLOYE, 2002).

Déloye (1999) propõe, então, uma "história das intimidades e das profundezas políticas", atenta à sua historicidade, às estruturas sociais e culturais que lhe servem de alicerce das particularidades desses processos, vendo de maneira crítica a interpretação dos fenômenos políticos por meio da elaboração de modelos abstratos e apriorísticos, como as perspectivas de Weber e Durkheim, entre outros sociólogos e cientistas políticos. Em resumo, “[...] trata-se de fazer uma história social do político capaz de estabelecer as lógicas sociais em ação na vida política, mas também uma história política do social apta a identificar a marca do político no social.” (DÉLOYE, 1999, p. 38).

Nessa perspectiva, é necessário levar em conta, também, o grau de autonomia e de heteronomia desse político (poder, instituições políticas, governo, Estado-nação), em relação ao social, e vice-versa, em uma perspectiva macroestrutural, mas sem reduzi-la a esquematismos. Para isso, Déloye (1999) constrói sua argumentação a respeito da formação do Estado moderno a partir de autores como Marc Bloch, Fernand Braudel, Norbert Elias e Immanuel Wallerstein;. Questiona o Estado como universo natural da atividade política, em prol da sua interpretação como construção social e histórica, o que torna necessário conhecer as correntes de ideias jurídicas e filosóficas, imagens, símbolos, cerimônias e sensibilidades, bem como a religião, e de como essas dimensões influenciam nesse processo e na ação dos agentes, no espaço da política.

Com base nessas questões e com a finalidade de compreender a ação política do clero no processo de formação do Império, bem como as relações estabelecidas entre Igreja e Estado, proponho um rompimento com as interpretações que desconsideram a identidade religiosa desses agentes, levando em conta, exclusivamente, o seu pertencimento político, no exercício dos cargos legislativos. Isso porque julgo equivocada e anacrônica conceber uma separação entre o *padre* e o *político*, mesmo quando se trata de estudar a atuação dos sacerdotes no Parlamento, pois, naquele contexto histórico específico, não havia ainda uma clara divergência entre o mundo da política e da religião. A sociabilização política estava diretamente relacionada a uma sociabilização religiosa, estabelecendo simbolicamente e dando sentido a própria ordem estatal (DÉLOYE, 1999, 2002; KANTOROWICZ, 1998).

Essas duas esferas ainda não haviam sido identificadas como completamente distintas, não haviam se dissociado e se tornado autônomas. O que havia era uma jurisdição espiritual distinta, mas não separada, da secular, não existindo “sujeito Igreja” capaz de estabelecer objetivos e estratégias para alcançá-los, com independência da coroa, nem um “sujeito político” fora da matriz cognitiva e identitária que a religião católica imprimia no Brasil. A ideia de secularização weberiana, o retraimento da religião na razão direta do avanço da racionalização do Ocidente e da modernização capitalista, neste momento e conjuntura, não estava dada sob condições históricas e sociais.

Em contrapartida, essa relação com o Estado garantia à Igreja Católica e seus agentes o monopólio na produção, gestão e veiculação do capital religioso. Os clérigos eram os poucos agentes intelectualizados numa sociedade iletrada, e com poucos quadros pensantes formados, tendo mantido praticamente o monopólio da vida intelectual até a abertura de estabelecimentos de ensino superior no Brasil, em 1827 (SERBIN, 2008). Daí que, essa formação diferenciada e lugar de destaque que esses agentes possuíam junto a sociedade, também favoreceram a inserção dos clérigos nas instâncias político-administrativas, a partir do início do processo eleitoral.

Frente ao exposto, é de extrema importância tomar o clero católico como objeto de estudo, evitando reduzi-los a instrumentos dos interesses de grupos sociais durante sua atuação no Poder Legislativo nacional, ou eclipsando sua identidade religiosa por conta dos seus demais pertencimentos sócio econômicos, como

contribuição para a compreensão do processo de formação do Estado Nacional no Brasil, em sua relação com a Igreja Católica.

Estado e Elites: algumas questões conceituais

Inspirada no estudo sobre política e elites do Império, a partir do Conselho de Estado, empreendido por Martins (2007), nesta abordagem considero o Estado como uma instância do *político*, sendo este entendido como “[...] o lugar onde se articula o social e sua representação, a matriz simbólica na qual a experiência coletiva se enraíza e se reflete por sua vez.” (p. 27). Dessa forma, o próprio Estado torna-se um espaço onde se desenvolve uma dinâmica própria, no qual estão inseridas as relações políticas e sociais existentes na sociedade, possibilitando uma interpretação que destaque os atores e suas redes de relacionamentos, e não ações despersonalizadas.

Deslocando-se de categorizações jurídicas, simplistas e por vezes enganosas, a perspectiva da sociologia histórica do Estado pretende recompor o complexo conjunto de processos articulados para a constituição dessa forma de dominação, a consolidação do seu território e sua afirmação política, entendendo que existem diversas trajetórias, formas e configurações históricas que resultam em diferentes modelos de Estado moderno (DÉLOYE, 1999).

O Estado deixa de ser um simples representante ou instrumento das classes economicamente dominantes, e passa a ser entendido como consequência da relação entre agentes políticos e sociais que compõem a sociedade, e agem diretamente sobre ela, por meio de sua inserção nas estruturas de governo. Nessa significação, o chamado Estado Moderno, modelo no qual foi baseado o Império no Brasil, se formaria tendo como base a organização e a mobilização desses grupos de agentes, possibilitadas não somente pelo compartilhamento de uma identidade comum, mas também pelas redes sociais e práticas de negociação que os ligavam por cooperação, ou em competição com outros grupos, pelo poder de influenciar o Estado e dele receber benefícios (TILLY, 1996).

Não buscando explicar a formação do Estado em si, pois admite que na sua materialidade ele assume formas diversas e regimes políticos distintos para acompanhá-los, que dependeram das histórias prévias de seus ambientes, Tilly (1996) ressalta que o importante é identificar as conexões que foram importantes e

necessárias para esse processo. No caso das antigas zonas de colonização portuguesa, como o Brasil, o desafio é seguir a interação entre coerção e o capital.

Tomando como base a característica de normatização da ordem jurídica, isto é, a legalização do poder que perpassa a própria construção de uma autoridade central, os grupos representativos buscaram o domínio da lei e dos locais onde essas leis eram criadas, processo pelo qual o Estado moderno assume um caráter coercitivo inerente a concretização desse objetivo. Quer dizer que, como teoricamente, “[...] a lei era o império da razão e, como tal, o *locus* da diluição de conflitos” (MARTINS, 2007, p. 28), o monopólio da sua elaboração e juízo garantia às elites o poder de executar seus projetos políticos e a manutenção das hierarquias sociais existentes, posto que

[...] as elites não consistem unicamente na soma do conjunto dos grupos ou dos atores que ocupam posições dominantes nos domínios político, econômico e administrativo e não são apenas uma categoria da estratificação social; elas propõem modelos de comportamento, possuem sistemas de valores e interesses, constituem grupos de influência, e às vezes, de pressão. (SAINT MARTIN, 2008, p. 48).

O termo *elite* está sendo utilizado aqui no sentido de abranger indivíduos ou grupos que se encontram no topo da hierarquia social, e que podem ser definidos como uma minoria que dispõe, em uma determinada sociedade e em um dado momento, de privilégios decorrentes de qualidades valorizadas socialmente (por exemplo, a raça, o sangue, etc.) ou de qualidades adquiridas (cultura, méritos, aptidões, etc.). O termo também pode designar tanto o conjunto e o meio onde se origina a elite (por exemplo, a elite operária, a elite da nação), quanto os indivíduos que a compõem, ou ainda a área na qual ela manifesta seu predomínio.

No plural, a palavra *elites* qualifica todos aqueles que integram o grupo minoritário que ocupa a parte superior da hierarquia social e que se arrogam, devido a sua origem, seus méritos, sua cultura ou riqueza, o direito de dirigir e negociar as questões de direito da coletividade. Tanto no singular quanto no plural, a palavra caracteriza o contrário da massa, entendida como multidão de pessoas, como povo na sua integridade ou como maioria dos cidadãos pertencendo às camadas populares ou inferiores da hierarquia social (HEINZ, 1998, p. 41).

O uso genérico desse conceito é útil para estudar contextos como o do Brasil, nesse período, permitindo a compreensão do grupo dos clérigos diante da multiplicidade de papéis sociais e funções que acumulavam. Os padres que

participaram das Assembleias Geral e Legislativas foram, simultaneamente, políticos, membros do clero, negociantes, proprietários ou intelectuais. Por outro lado, o conceito *elites* não deixa de considerar as estruturas sociais nas quais a identidade individual desses agentes tinha vínculo, como relações familiares, espaços de formação, lugar que possuíam na hierarquia eclesiástica, redes de poder regional e laços com a própria Coroa.

Dessa maneira, para que as Assembleias Geral e Legislativas, realizadas no Primeiro Reinado e Regências, sejam utilizadas para análise da ação do clero católico, no sentido de trazer um novo entendimento sobre o seu papel na política e na formação do Império, a luz do seu duplo pertencimento institucional – Igreja e Estado, é necessário entender esse grupo para além da representação de uma elite específica (religiosa, de comerciantes ou proprietários), a partir de suas características internas de formação e composição. Sendo preciso, também considerar suas relações com a sociedade, e as redes de alianças e interesses que constantemente se faziam e desfaziam naquele espaço.

No sentido de relacionar as ações dos padres políticos ao processo de formação e consolidação do Estado Nacional brasileiro, em voga no decorrer do Império, o sociólogo Norbert Elias (1994) nos auxilia a perceber que a compreensão da relação sociedade-indivíduo pode ser pensada na própria liberdade de escolha individual, que não pode ter sua explicação separada de questões relacionadas à forma como o indivíduo nasce e cresce em determinadas teias de relações humanas, funções, educação e situação familiar. Ou seja, é necessário traçar uma contextualização social e histórica mais ampla, na qual se podem extrair explicações para determinadas ações individuais.

Esse sociólogo também nos possibilita pensar sobre a dinâmica da própria sociedade, sua mecânica, continuidades e rupturas, pois suas questões analíticas mesmo estando voltadas para a mudança, para a compreensão da realidade como algo móvel, sinalizam também para a percepção de que há uma *ordem* subjacente às mudanças históricas, e que esta pode ser identificada e teorizada, sem que isso implique uma percepção metafísica do desenvolvimento social ou uma descrição estática da realidade.

Com o objetivo de evitar o equívoco de pensar sociedade e indivíduo de forma separada ou dicotômica, Elias propõe a noção de *configuração*, nos possibilitando uma análise relacional que considera indivíduos em relação a outros indivíduos e

também em relação ao contexto no qual estão inseridos. Desta forma, “[...] dizer que os indivíduos existem em configurações significa dizer que o ponto de partida de toda investigação sociológica é uma pluralidade de indivíduos, os quais, de um modo ou de outro, são interdependentes.” (ELIAS, 2001, p. 184).

Para analisar a complexidade e a pluralidade que caracterizaram essas relações é fundamental o uso das noções de *rede* e *troca*, no sentido de transação. A noção de rede “[...] compreende a necessária identificação dos grupos que atuam em um determinado contexto, grupos e indivíduos que se cruzam e se sobrepõem, mas que nem por isso perdem suas identidades próprias, suas histórias e suas relações.” (MARTINS, 2007, p. 30); possibilitando ao pesquisador definir as ligações reais que os grupos sociais mantêm e os conteúdos nelas negociados, sem perder a noção de indivíduo, e mantendo a ideia da dinâmica sempre presente nos processos históricos (LEVI, 2000).

As ações e estratégias desse grupo também estavam sujeitas a incertezas e instabilidades oriundas do próprio processo de centralização do Estado imperial, o que acabava por implicar em reorganizações das relações e estruturas de mando em nível local. Essas estratégias estavam ligadas a cultura política desses agentes e a necessidade de conciliar a herança da experiência que tinham na administração colonial, com as novas práticas e tendências políticas inspiradas pelos movimentos liberais europeu e norte americano, por um lado, e com o movimento europeu de restauração conservadora, por outro..

Abordagem metodológica

Considerando a noção de *monoteísmo metodológico* (Bourdieu, 2002), esse trabalho adotou procedimentos metodológicos variados, no sentido de realizar uma sociografia dos padres deputados. Mapear as trajetórias, carreiras, composição, cultura política, perfil coletivo, bem como redes de relacionamentos e interesses representados, que repercutiram na ação política e comportamento dos clérigos nas Assembleias Geral e Legislativa.

A consideração desse conjunto de elementos teve por objetivo ir além do próprio discurso dos clérigos, contidos nas atas das reuniões aqui analisadas, evitando as armadilhas de me deixar levar unicamente pela retórica daqueles agentes, o que compromete a análise da ação política.

Por ser uma pesquisa que trata de um período de burocratização e de institucionalização da Igreja e do Estado Imperial, foi consultada uma vasta gama de documentos oficiais, manuscritos e impressos, pertencentes às duas instituições, que registraram as ações dos agentes para dar suporte a esta análise; bem como diários e anais das assembleias constitucionais e legislativas transcorridas durante o período monárquico, e biografias e estudos sobre alguns destes agentes, visto a grande importância histórica que tiveram.

Buscando delimitar um universo de agentes para que as questões formuladas possibilitassem a investigação de características comuns a estes, em um período histórico específico, foi empreendido um estudo coletivo de suas vidas (HEINZ, 2006), com diferentes critérios e variáveis que permitam visualizar e descrever dinâmicas sociais, culturais e políticas do grupo.

Para este propósito, o principal recurso utilizado foi o método prosopográfico, pois a prosopografia, ou o método das biografias coletivas, utiliza um enfoque de tipo sociológico em pesquisas históricas, como a pretendida pelo presente trabalho, buscando revelar as características comuns (permanentes ou transitórias) em um determinado grupo social em dado período histórico. A partir das biografias coletivas, é possível elaborar perfis sociais de determinados grupos sociais, categorias profissionais ou coletividades históricas, dando destaque aos mecanismos coletivos de recrutamento, seleção e de reprodução social que caracterizam as suas trajetórias sociais e estratégias de carreira dos indivíduos (HEINZ, 2006, p. 9).

A partir do método prosopográfico, foi possível reconstituir suas características sociais mais ou menos constantes, a composição de seus diversos capitais, a valorização e desvalorização que suas carreiras políticas e religiosas sofreram através do tempo, e como o capital político e religioso foi convertido e reconvertido nas trajetórias dos indivíduos. Dessa maneira dá-se sentido a ação política, ajudando a explicar uma mudança ideológica ou cultural a partir da possibilidade de identificar, descrever e analisar a estrutura de uma sociedade e seus movimentos interiores (Stone, 1981 Apud HEINZ, 2006).

A coleta de informações biográficas sobre os agentes, como nascimento, morte, família, origens sociais, formação escolar, riqueza pessoal, títulos nobiliárquicos, etc. buscou identificar não somente as excepcionalidades, como ocorre, em geral, quando se estudam trajetórias particulares, mas principalmente os aspectos comuns e normais do coletivo, para que seja possível a construção de um

banco de dados, visando “[...] decompor e realizar diferentes testes e cruzamentos entre os dados de maneira a perceber o grau de heterogeneidade e correlação entre os indicadores construídos.” (NERIS, 2009, p. 31).

Após coletados os dados, foi empreendido um esforço para entender as regularidades e dinâmicas internas do grupo de padres políticos, bem como o seu relacionamento com outros grupos no mesmo espaço de poder que ocupavam – o Parlamento nacional, situando-as em um conjunto de relações de interdependência que passaram por constantes adaptações frente aos arranjos e rearranjos políticos imperiais, identificando suas causalidades e condicionantes, inclusive do decréscimo do seu sucesso eleitoral ao longo do Império.

Reconstruí os universos sociais, os condicionantes de recrutamento e as lógicas de dependência que se estabeleceram entre Igreja e Estado, que possibilitaram a existência desses agentes que operavam na lógica de um duplo pertencimento. A partir disso, é possível ainda passar de uma abordagem mais ampla do grupo, para uma análise de trajetórias construídas, casos exemplares que possam ser tomados como *tipos ideais*, mas empiricamente embasados, que tornem plausível a reconstrução de um *destino de classe* e possibilitem a análise sociopolítica deste (MICELI, 2001), na perspectiva de contribuir com trabalhos de outros pesquisadores.

Para isso, este trabalho foi organizado em quatro capítulos. No primeiro capítulo, intitulado “Padres políticos: perfil social da elite política e religiosa no Primeiro Reinado”, inicialmente são apresentadas as bases históricas da relação entre Igreja e Estado, e de que forma elas possibilitaram o fenômeno da eleição de agentes do clero ao Poder Legislativo, no período inicial de construção do Estado nacional brasileiro. A partir disso, realizei um mapeamento social do grupo de clérigos eleitos deputados para a Assembleia Geral e Constituinte de 1823 e para a 1ª Legislatura do Império, no sentido de identificar mecanismos e modalidades de reconversão de recursos sociais, e as eventuais relações entre as origens e trajetórias religiosas, com os princípios de legitimação por eles utilizados para ingressarem em cargos políticos.

O segundo capítulo analisa mais diretamente a inserção do clero na Assembleia Geral e Constituinte de 1823, e sua participação nos principais debates que buscaram estabelecer as bases e princípios norteadores do arranjo político do Império. Nesta Assembleia, alguns padres deputados tiveram papel destacado em importantes questões, como a divisão e primazia do poder no novo regime político que se inaugurava; e na manutenção do território e integração das diferentes províncias

ao projeto político imperial. Por fim, foram explorados os debates em torno da liberdade religiosa, destacando os interesses de diferentes agentes no tema, e a complexa e conflituosa relação institucional que o Estado estabeleceria com a religião e a Igreja.

Já o terceiro capítulo enfoca o lugar da religião na Constituição outorgada de 1824, e os conflitos em torno do lugar que a Igreja ocuparia no novo Império, destacando os posicionamentos políticos e religiosos dos padres deputados na 1ª Legislatura do Império (1826-1829), frente a temas como a escravidão, e as tendências de ação que os colocavam em relação de aproximação e cooperação, ou oposição ao governo de D. Pedro I.

O quarto e último capítulo, por sua vez, apresenta um exame dos debates parlamentares sobre as bulas papais que reconheciam a autoridade de D. Pedro I sobre a Igreja do Brasil, e os interesses políticos e religiosos que levaram a sua rejeição pelos deputados, na 1ª Legislatura. Por meio da análise da atuação dos padres deputados nessas discussões, busquei compreender a maneira como a formação do Estado levou a uma revisão do papel estruturante da Igreja na sociedade brasileira, e como o clero participou desse processo, opondo-se em duas correntes ideológicas que objetivavam empreender uma reforma intelectual e moral do grupo, no sentido de fortalecer a instituição frente a essa nova configuração histórica

1 PADRES POLÍTICOS: PERFIL SOCIAL DA ELITE POLÍTICA E RELIGIOSA NO PRIMEIRO REINADO

O clero católico foi parte importante da elite política do Império, com uma relevante ocupação de cadeiras no Legislativo nacional. Para entender de que forma eles agiram na Câmara nos deputados, propriedades e atributos que influenciaram suas posições, esse capítulo apresenta inicialmente os pressupostos históricos da relação entre Igreja e Estado no Brasil, que possibilitaram a existência desse grupo, e posteriormente um estudo sociográfico dos padres deputados na Assembleia Geral Constituinte de 1823 e na 1ª Legislatura do Império.

A sociografia possibilita a identificação de mecanismos e modalidades de reconversão de recursos sociais, buscando compreender as eventuais relações entre as origens e trajetórias com os princípios de legitimação usados para ingressar em atividades e ocupação de cargos políticos (CORADINI, 2001).

Em se tratando de uma população tão recuada no tempo quanto a que esta pesquisa se debruça, existem elementos da biografia dos indivíduos e ligações difíceis de reconstituir para uma análise ideal da condição, utilização e reconversão de recursos sociais. Mas a partir do que foi possível levantar em diferentes fontes, tentei identificar os elementos constitutivos do universo de ação dos padres deputados, por meio de suas origens e representação provincial, formação educacional e relação de suas trajetórias políticas e religiosas.

1.1 A religião do Império e a Igreja

A Igreja Católica, “forma histórica a mais estável e complexa entre quantas organizou-se o cristianismo” (SILVA, 2000, p. 13), tem sido, ao longo de muitos séculos, uma das principais instituições da civilização ocidental. Sua origem institucional e o processo de expansão da Cristandade estiveram vinculados à formação e evolução dos estados europeus pela comunhão de interesses políticos e eclesiásticos, a ponto de, em diversas situações, suas atribuições e limitações se confundirem, gerando conflitos de autoridade diversos (AZZI, 1992).

Em seu estudo sobre teologia política medieval, Ernst H. Kantorowicz (1998) afirma que as infinitas interrelações entre Igreja e Estado, ativas durante toda a Idade

Média, como empréstimos e trocas mútuas de insígnias, símbolos políticos, prerrogativas e honrarias, realizadas entre os líderes espirituais e seculares da chamada sociedade cristã produziu híbridos em ambos os campos.

O modelo de organização eclesiástica, por meio desses intercâmbios, teria expandido-se dos dignatários individuais influenciando as comunidades da Baixa Idade Média e dos tempos modernos, de maneira que:

[...] o aparelho hierárquico da Igreja Romana tendia a tornar-se o protótipo perfeito de uma monarquia absoluta e racional sobre a base mística, enquanto, ao mesmo tempo, o Estado apresentava cada vez mais uma tendência a tornar-se uma quase Igreja ou uma corporação mística em uma base racional (KANTOROWICZ, 1998, 2009, p. 125).

A partir das mudanças sociais e econômicas em voga no século XVII, e dos processos que desencadearam a formação dos Estados Modernos, houve o início da contestação e rejeição dos poderes legais e jurisdicionais da Igreja, na busca de uma afirmação da autoridade real em detrimento da sua tutela religiosa, reinterpretando o modo como deveriam se relacionar esses dois domínios (NEVES, 2009).

Porém, essas perspectivas isoladas não são capazes de revelar o lugar que a Igreja católica ocupou na sociedade ocidental, em especial, durante as mudanças ocorridas no período histórico conhecido como Idade Moderna, e nos distanciamentos progressivos e rearranjos que ocorreram em relação ao Estado, pois antes dos idos de 1800, o religioso estava

Inteiramente confundido com o que hoje consideramos 'o político', 'o social', 'o cultural', 'o ético'. Em outras palavras, essas esferas ainda não haviam sido identificadas como distintas, e, portanto, não se tinham dissociado e se tornado autônomas. O amálgama dessas noções e os comportamentos e práticas que delas derivam constituíam o fundamento das construções monárquicas e imperiais (ALBERRO, 2000 apud NEVES, 2009, p. 380).

Essa relação entre a Igreja e Estado constituiu um dos pontos mais tensos da Idade Moderna, resultante, segundo o historiador Guilherme Pereira das Neves (2009), da ambigüidade política característica do absolutismo. Pois, da mesma maneira que a formação dos Estados absolutistas rompia com o monismo e universalismo da Cristandade, pela consolidação de uma multiplicidade de soberanias, esses mesmos Estados não podiam renunciar à religião como instrumento de manutenção da ordem social. Nessa perspectiva, a participação da

Igreja na vida política, social e econômica das populações na Europa e em suas colônias era considerada tão natural quanto necessária.

No Brasil, a Igreja ocupou um lugar privilegiado na formação social, cultural e política desde o empreendimento colonial, desempenhando um papel fundamental na produção de reconhecimento e obediência à autoridade monárquica, como parte do corpo burocrático do Estado. Desta forma, funcionava como uma instituição de *concentração de capital público* (BOURDIEU, 1996), visto que era responsável por administrar funções de interesse geral.

A manutenção da Igreja pelo Estado, estabelecida pelo regime do Padroado³, que transformava os clérigos em funcionários públicos, recebendo uma remuneração chamada de *côngrua*, objetivou o seu controle, pelo poder civil, para a legitimação do político a partir de princípios religiosos. Esse fator, somado as dificuldades de Constituição de uma estrutura burocrática e administrativa ampla e profissional, possibilitou, no Brasil, a utilização da instituição católica e de seus agentes como parte do aparato administrativo do empreendimento estatal (SEIDL, 2006).

³ O Padroado, explicado de modo simples, significava uma troca de obrigações e direitos entre a Igreja e um indivíduo, ou instituição, que assumia assim a condição de seu padroeiro. O caso português foi peculiar pois foi o Infante D. Henrique (1394-1460) que obteve da Santa Sé, em 1456, o direito de padroado sobre as regiões devassadas pelos navegantes lusitanos ao sul do Equador durante a expansão marítima portuguesa, enquanto administrador da Ordem de Cavalaria de Nosso Senhor Jesus Cristo, herdeira, em Portugal, da extinta Ordem dos Templários. Foi a esta Ordem de Cristo, na figura de seus administradores, que o papado doou o domínio espiritual das terras conquistadas e por conquistar, e não diretamente ao monarca português. Já em 1532, D. João III, em um esforço para montar um aparelho administrativo que estivesse à altura da vastidão do império ultramarino lusitano, criou um tribunal para tratar de assuntos espirituais, onde poderia *descarregar sua consciência* a respeito de situações em que o próprio rei exercia também a função de padroeiro. Então, entre o fim do século XV e 1551, o mestrado da Ordem de Cristo, juntamente com os de São Bento de Avis e de Santiago da Espanha foram incorporados à Coroa, e os direitos e obrigações alcançados por D. Henrique foram transferidos para o controle direto e reconhecido do soberano português. Dessa maneira “[...] passou a caber, doravante, ao tribunal criado por D. João III, agora denominado *Mesa de Consciência e Ordens*, a tarefa, entre muitas outras, de zelar pela implantação e conservação do culto na América portuguesa, cuja colonização se encontrava, a essa altura, em seus primórdios” (NEVES, 2009, p. 382). Essa situação, em que o padroado régio e a função de padroeiro do Grão-mestre da Ordem de Cristo foram unificados na figura do monarca português, mesmo sendo situações juridicamente distintas, implicou em uma série de obrigações mútuas entre Igreja e Estado, dentre as quais, pode-se ressaltar como mais importantes “[...] a criação de bispados e paróquias, a ereção de igrejas, a designação e manutenção de prelados, cônegos e pastores, que recebiam as chamadas *côngruas*, como ainda uma infinidade de providências destinadas a garantir o funcionamento desses dispositivos sobre o imenso território. Em troca dessas obrigações, o monarca detinha os privilégios de arrecadar e aplicar as receitas obtidas com o principal imposto direto da época, o *dízimo*, em princípio destinado à Igreja; de indicar bispos, cônegos e párocos para que as autoridades eclesiásticas os investissem em seus cargos; e de dar o seu *beneplácito* para que bulas e outros documentos pontifícios circulassem e tivessem validade no reino e domínios” (NEVES, 2009, p. 382-383). (NEVES, 2009; SANTIROCCHI, 2010; SILVA, 2012; VIEIRA, 1980).

A formação teológica do clero era marcada por forte regalismo, apoiado na tradição lusitana, sobretudo pombalina, e pelo pensamento jansenista, difundido na Universidade de Coimbra, onde muitos padres brasileiros estudaram. O jansenismo foi uma tentativa de reforma da Igreja Católica no século XVII, na França, levado a cabo por Fleming Jansen (1563-1638). Assimilando muitos dos conceitos calvinistas, a reforma pregava a austera piedade, a leitura diária da Bíblia e a autonomia em relação a Roma (VIEIRA, 1980).

Corroborando com essa afirmação, Barros (2008) afirma que

O clero nacional, dos tempos pombalinos até às vésperas da Questão Religiosa, não se distinguia, com raras exceções, por qualquer demonstração de ortodoxia. Mais frequentadores das letras francesas do que das latinas, mais versados na literatura profana do que nas obras pias, muitos de nossos clérigos estavam saturados dos ideais iluministas, das reivindicações democráticas e liberais da Revolução Francesa. [...] Ao lado do ideal iluminista, o clero professava geralmente, no que diz respeito às relações entre a Igreja e o Estado, o mais ferrenho regalismo [...] Basta dizer que, entre os muitos eclesiásticos que faziam parte da Assembleia Legislativa, de 1826 a 1829, contavam-se diversos que não titubeavam em reconhecer o primado do poder civil (BARROS Apud VIEIRA, 1980, p. 321).

Alheios e até mesmo resistentes aos ditames da Cúria Romana que, ainda sob o impacto dos acontecimentos da Revolução Francesa, havia condenado todo e qualquer tipo de livro com ideais iluministas e liberais, muitos sacerdotes desobedeceram tal proibição. As bibliotecas do clero brasileiro, incluindo o acervo do Seminário de Olinda, estavam repletas de livros de J. J. Rousseau, Adam Smith, Victor Cousin e Emmanuel Kant.

A peculiaridade do liberalismo brasileiro na sua relação com a Igreja e a religião é sempre assinalada pelos pesquisadores do Império, que sempre atribuem essa questão ao fato de muitos padres terem se envolvido nos movimentos revolucionários surgidos entre fins do século XVIII e início do XIX, no Brasil, como a Revolução Pernambucana de 1817, que ficou conhecida como Revolução dos Padres.

O fato de que, pelo Direito de Padroado que usufruía a Coroa portuguesa, os padres ficavam submetidos diretamente ao poder real explica em parte a hostilidade dos setores do clero em relação à Monarquia e sua adesão aos movimentos revolucionários, bem como sua participação nos quadros da Maçonaria. Ilustrativos dessa adesão dos setores do clero às ideias revolucionárias são os cartazes que se afixavam nas esquinas por ocasião da Revolução de 1817, em que se liam: “Viva a Pátria”, “Viva Nossa Senhora”, “Viva a Santa Religião Católica”, “Morram os aristocráticos” (COSTA, 1999, p. 32).

Um dos efeitos dessa relação seria a existência de clérigos para quem as vidas eclesiástica e política eram complementares, e não divergentes. Eram “funcionários de uma religião de Estado”, (HAUCK, et. al., 2008, p. 15), participando da esfera administrativa do governo, e ligados aos interesses dos grandes proprietários, muitas vezes exercendo profissões mais rentosas e destacando-se no espaço político, constituindo parte numerosa da elite intelectual.

Isso refletiu-se na intensa participação do clero, tanto nas sedições provinciais de inspiração liberal do final do século XVIII e início do século XIX, como a Inconfidência Mineira (1789), e Revolução Pernambucana(1817), conhecida como Revolução dos Padres; quanto na política formal, ocupando cargos administrativos e eletivos na burocracia de Estado, no período colonial e com mais intensidade durante o Primeiro Reinado e Regências, quando a participação representativa do clero no Legislativo nacional só perdeu, em termos numéricos, para a dos magistrados (CARVALHO, 2011; NEVES, 2009; SANTIROCCHI, 2011; SERBIN, 2008; SOUZA, 2008).

Durante a maior parte do século XIX, os padres políticos ajudaram a conformar a elite dirigente do Império, entendida, nessa configuração histórico-social específica, como uma minoria que ocupava uma posição de destaque por estar envolvida, principalmente, mas não exclusivamente, na produção e reformulação de noções relativas à ordem social, detendo o monopólio de poder e orientação dos padrões culturais dominantes (SIGAL, 2002). Esta constatação ganha maior importância se considerarmos o fato de que a emergência numérica do clero no cenário político nacional, nos espaços oficiais de representação, ocorreu, no período inicial de institucionalização e burocratização do Estado imperial, primeira forma do Estado Nacional brasileiro.

A força político-eleitoral do clero manifestou-se justamente na ocasião em que a problemática da acumulação de poder do Estado, elaboração de suas novas estruturas, construção de uma unidade nacional e manutenção da unidade territorial do período colonial, mais desafiou os dirigentes do país. A Igreja, por sua vez, passava por um processo de crise internacional deflagrada pela Revolução Francesa de 1789 e buscava, em seu processo de reestruturação, autonomia e imposição de princípios legítimos de dominação, frente aos poderes estatais. Era necessário doutrinar o clero e reestabelecer a autoridade de Roma.

1.2 Origens e representação provincial

A inserção de clérigos católicos em cargos políticos eletivos no território brasileiro, via um processo censitário de designação eletiva (PHÉLIPPEAU (2010)), o qual a produção historiográfica sobre o tema convencionou chamar de eleições, tem relação direta com o movimento revolucionário que emergiu na cidade do Porto, em agosto de 1820. Esse movimento, que rapidamente ganhou todo o território português, propôs a convocação de cortes lusas com o objetivo de elaborar uma Constituição de moldes liberais, questionando as bases do Antigo Regime em Portugal (CASTRO, 2002).

De acordo com Oliveira (2014), o objetivo maior dos vintistas era:

[...] retirar a antiga sede do Império português da situação em que se encontrava por meio de uma 'regeneração' política que substituísse práticas do Antigo Regime pelas do Liberalismo, transformando Portugal em uma monarquia constitucional e redefinindo as relações comerciais com o restante do Império luso-brasileiro, especialmente com o Brasil, onde setores do centro-sul se beneficiaram sobremaneira com a transferência da Corte para o Rio de Janeiro. (p. 53).

A Revolução do Porto recebeu manifestações de adesão em partes diversas do Reino do Brasil, sobretudo no Norte, como Maranhão, Grão-Pará, Pernambuco e Bahia, províncias que possuíam laços comerciais mais estreitos com Portugal, e chegaram a criar Juntas Provisórias de Governo, no sentido de só obedecerem às Cortes de Lisboa. Em fevereiro de 1821, após intensa pressão de tropas portuguesas, comerciantes e pequenos proprietários, D. João VI jurou as futuras bases da Constituição portuguesa, o que inseriu o Rio de Janeiro no movimento revolucionário, prevendo também a eleição de deputados do Reino do Brasil para as Cortes Gerais, Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa, a nomeação de um novo ministério e a volta da família real para Portugal, o que ocorreu no final de abril.

Em abril de 1821, foi expedido um decreto das Cortes de Lisboa ao Rio de Janeiro, reconhecendo a legitimidade das Juntas criadas no Reino do Brasil, e daquelas que ainda viriam a se formar nos territórios ultramarinos portugueses, em prol da regeneração de Portugal (BERBEL, 1999). O objetivo desse decreto, ao validar a formação desses governos ou pátrias locais, como os denomina Barman (1988), independentemente da aprovação do Rio de Janeiro, foi de esvaziar politicamente a

Regência de D. Pedro; ao que este reagiu articulando-se às Juntas instaladas no centro-sul, e pressionando as do norte⁴ com uma fiscalização no âmbito político e econômico, com a presença de tropas militares e funcionários da Fazenda Real.

As Juntas, então, constituíram-se em dois direcionamentos básicos: as revolucionárias, formadas à revelia da Corte do Rio de Janeiro; e as oficiosas, formadas já com o aval e dentro da legalidade do que foi estabelecido entre a Corte brasileira e Portugal. A partir disso, a formação de algumas Juntas como, por exemplo, a de São Paulo, ocorreu por aclamação e em meio às eleições para as Cortes de Lisboa, ampliando as disputas por poder entre forças sociais dominantes, mas também rivais, que se enfrentavam (até mesmo por meio de conflitos armados) pela conquista e manutenção de cargos eletivos, nas novas esferas de poder que iam se constituindo no Brasil.

As Juntas Provisórias de Governo provinciais tiveram uma curta, mas intensa existência, entre os anos de 1821 a 1823. Elas foram significativas para os desdobramentos políticos e institucionais ocorridos entre a Revolução do Porto e a Independência do Brasil, contribuindo para a construção do Império a partir de princípios constitucionais e de representatividade política, uma vez que esse período tem como característica um acirrado enfrentamento político e rearticulação entre poderes locais e regionais, no interior das províncias, e entre províncias. Essas disputas em torno da manutenção da adesão ao Império Luso-brasileiro ou reconhecimento da legitimidade do Rio de Janeiro, promoveram um amplo debate sobre as possibilidades de futuro político para o Reino do Brasil, calcadas não só, mas principalmente, em concepções e práticas liberais.

Esses governos provisórios foram definidos por Barman (1988), como pátrias locais, pois possuíam demandas específicas frente ao conflito de poderes entre as Cortes lisboetas e o governo do Rio de Janeiro. Carvalho (1997) retoma essa perspectiva, mas demonstrando que as Cortes buscaram, desde o primeiro momento da organização desses governos, articulá-los a um novo modelo administrativo, herdeiro do movimento vintista e do constitucionalismo. Entretanto, que foi a partir delas que se pactuou uma adesão em torno de um projeto americano, como um

⁴ Fora os deputados brasileiros que abandonaram as Cortes, ou que não tomaram assento, 28 dos 36 presentes, que votaram a aprovação da Constituição portuguesa em 23 de setembro de 1822, eram oriundos das províncias do norte. Os deputados de São Paulo não assinaram ou juraram a Constituição portuguesa (CARVALHO, 2003).

contrato social promovido pelas elites, sobretudo do eixo centro-sul, em torno da manutenção das autonomias políticas que se julgavam ameaçadas pela preponderância portuguesa, garantindo assim uma soberania própria.

Os membros das Juntas deveriam ser escolhidos entre os “Cidadãos mais conspícuos por seus conhecimentos, probidade e aderência ao Sistema Constitucional”, o que funcionava, na concepção de Phélippeau (2010), tanto como uma ratificação pública da qualidade social dos indivíduos, quanto atestava o lugar que ocupam na hierarquia social, em um contexto ainda muito permeado pelas lógicas do Antigo Regime.

Nessa política de *notáveis* inseriu-se fortemente parte do clero católico, participando tanto das Juntas quanto das deputações às Cortes, podendo ser eleitos por qualquer Província, não sendo levado em consideração seu domicílio, residência ou naturalidade. Isso demonstra o poder e influência política, social e econômica desses agentes junto aos poderes regionais, não somente nos seus locais de origem, mas naqueles nos quais constituíram carreira eclesiástica, como, por exemplo, o padre Antônio Marques Sampaio, natural do Rio Grande do Sul, mas eleito deputado por Minas Gerais, onde era vigário colado na vila de Barbacena.

Das Juntas criadas, 14 tinham clérigos entre seus membros, que não participaram apenas das de São Paulo, Alagoas e Piauí. As Juntas do Maranhão, Pará e Mato Grosso foram presididas pelos bispos daquelas dioceses, sendo que as de Alagoas, Ceará e Espírito Santo também foram presididas por agentes do clero.

Dos clérigos participantes de Juntas, 2 foram eleitos para a Assembleia Constituinte de 1823: Inácio Almeida de Fortuna (PE), e José Joaquim Xavier Sobreira (CE). Sendo que na 1ª Legislatura do Império foram 7 deputados: Francisco de Assis Barbosa (AL), Amaro de Barros de Oliveira Lima (PB), Galdino da Costa Vilar (PB), José Bento Leite Ferreira de Mello (MG), José Cardoso Pereira de Melo (BA), Pedro Antônio Pereira Pinto do Lago (MA), Romualdo Antônio de Seixas (PA).

O padre Romualdo Antônio de Seixas, do Pará, futuro Arcebispo da Bahia, foi o único clérigo que participou tanto das Juntas, como presidente da Junta Provisória do Pará, quanto das Cortes de Lisboa, na qual tomou assento juntamente com seu tio e preceptor, Dom Romualdo de Sousa Coelho, bispo do Pará. Outro padre, Marcos Antônio de Sousa, futuro bispo do Maranhão, não foi membro da Junta de sua província, a Bahia, mas como Secretário de governo participou da Comissão eleitoral responsável por sua formação, e também tomou assento nas Cortes lisboetas. O

padre José Ribeiro Soares da Rocha também foi membro da mesma Comissão eleitoral para a Junta baiana, e posteriormente foi eleito deputado para a 1ª Legislatura do Império.

Após a Independência, o clero continua a ter destaque na ocupação de cargos eletivos no Legislativo Nacional, como deputados e, posteriormente, senadores, e em algumas regiões participando mais ativamente dos Conselhos Gerais, o que pode explicar a predominância do grupo em algumas províncias, e não representatividade em outras, quando da Assembleia Geral Constituinte de 1823. Bem como o fato de importantes lideranças político-religiosas ainda não terem retornado das Cortes de Lisboa para representarem suas províncias no Legislativo nacional.

Outro elemento que pode explicar o grande número de clérigos nas deputações de algumas províncias, em relação a outras, é a distribuição desigual de deputados por Província. Pelas *Instruções*, de 1822, referentes as nomeações dos deputados para a Assembleia Geral Constituinte do Brasil, as maiores e mais populosas províncias teriam mais deputados, determinando, em seu capítulo IV, a distribuição da seguinte forma:

QUADRO 3 – Quantidade de Deputados por Província (Assembleia Geral Constituinte de 1823)

PROVÍNCIA	Nº DE DEPUTADOS
Província Cisplatina	2
Rio Grande do Sul	3
Santa Catarina	1
São Paulo	9
Mato Grosso	1
Goiás	2
Minas Gerais	20
Rio de Janeiro	8
Capitania	1
Bahia	13
Alagoas	5
Pernambuco	13
Paraíba	5
Rio Grande do Norte	1
Ceará	8
Piauí	1
Maranhão	4
Pará	3

FONTE: JOBIM; PORTO, 1996.

Dentre os 22 padres deputados eleitos para a Assembleia Geral Constituinte de 1823, 7 haviam participado das Cortes de Lisboa, perfazendo 1/3 da representação

total: Belchior Pinheiro de Oliveira, Francisco Pereira de Santa Apolônio, José Custódio Dias e Manoel Rodrigues Costa, de Minas Gerais; Francisco Agostinho Gomes (BA); Francisco Muniz Tavares (PE); José Martiniano Pereira de Alencar (CE).

QUADRO 4 – Quantidade de Padres eleitos por Província (Assembleia Geral Constituinte de 1823)

PROVÍNCIA	N.º DE DEPUTADOS	NOME
Alagoas	1	José Antônio Caldas
Bahia	1	Francisco Agostinho Gomes (não tomou assento)
Ceará	5	Antônio Manuel de Sousa (não tomou assento)
		Manoel Pacheco Pimentel
		Manoel Ribeiro Bessa de Holanda Cavalcante
		José Joaquim Xavier Sobreira
		José Martiniano Pereira de Alencar
Goiás	1	Silvestre Álvares da Silva
Minas Gerais	5	Antônio da Rocha Franco
		Belchior Pinheiro de Oliveira
		José Custódio Dias
		Manoel Rodrigues da Costa
		Francisco Pereira de Santa Apolônio (não tomou assento)
Paraíba	2	José Ferreira Nobre
		Virgínio Rodrigues Campelo (não tomou assento)
Pernambuco	6	Francisco Ferreira Barreto
		Francisco Muniz Tavares
		Inácio de Almeida Fortuna
		Luís Inácio de Andrade Lima
		Nuno Eugênio Lóssio e Seiblitiz
		Venânio Henrique de Resendes
Rio de Janeiro	1	José Caetano Coutinho

FONTE: Quadro prosopográfico em anexo. Elaboração da autora.

Os deputados mineiros Antônio da Rocha Franco, José Custódio Dias e o mártir da Inconfidência, Manoel Rodrigues da Costa, foram os únicos eleitos tanto para a deputação de 1823, quanto a de 1826, tendo os dois últimos também participado das Cortes de Lisboa. José Caetano da Silva Coutinho, bispo do Rio de Janeiro, e Dom Nuno Eugênio Lóssio e Seiblitiz, ouvidor e juiz desembargador em São Paulo, primeiro presidente da província de Alagoas, em 1824, com a tarefa de pacificar os ânimos após a Revolução de 1824 e em 1826 presidente da província da Bahia, participaram da Legislatura de 1826 como senadores.

Sobre os colégios eleitorais mineiros, Oliveira (2014) chama a atenção para o fato de que, como os eleitores da época não votavam em candidatos isolados, mas

em listas com o número total de membros da bancada provincial, é possível observar padrões de escolha e, conseqüentemente, grupos prévios a serem votados. Isso possibilitava membros da comissão eleitoral como juizes, ouvidores e clérigos, favorecerem candidatos alinhados com os diferentes projetos das elites locais; o que fazia, por exemplo, a bancada mineira ter em duas eleições seguidas padres deputados de posições políticas diferentes, como o governista, Antônio da Rocha Franco, e o oposicionista, José Custódio Dias.

O padre José Custódio Dias, que além de padre foi administrador de fazendas da sua família, foi escolhido deputado em mais três Legislaturas, até se tornar Senador em 1835. Era membro da elite liberal moderada do sul de Minas, formada por grandes proprietários de terra, comerciantes, proprietários-comerciantes, homens poderosos socialmente, como seu pai, o fazendeiro português Custódio José Dias, grande criador de gado na região de Alfenas. Seu irmão, o capitão-mor Custódio José Dias, foi membro da Junta do governo provisório de Minas Gerais em 1822, e também deputado da 1ª Legislatura de 1826 e da sessão legislativa de 1833.

Já o padre Antônio da Rocha Franco estava ligado aos colégios eleitorais de Ouro Preto, São João Del Rei, Sabará e Paracatú, nos quais Executivo provincial era pró D. Pedro, como o próprio padre, que foi advogado dos auditórios de Vila Rica, mas após a 1ª Legislatura Nacional só obteve mandatos nas deputações estaduais.

Os dados apresentados demonstram a importância política que o clero possuía nas províncias do norte, tendo Pernambuco e Ceará as maiores representações. Entretanto, não é possível ignorar o caso da província de Goiás, que das duas cadeiras disponíveis na Câmara dos Deputados, uma foi ocupada por um clérigo.

Em Pernambuco, que das 13 vagas disponíveis para deputados, 6 eram ocupadas por clérigos, é possível perceber uma relação entre os movimentos revolucionários que antecederam a Independência e a eleição dos clérigos, pois metade dos deputados constituintes eleitos participou diretamente da Revolução de 1817: Francisco Muniz Tavares, Inácio de Almeida Fortuna e Venâncio Henriques de Resende (MELLO, 2014).

Quanto ao Ceará, que de 8 vagas, 5 eram ocupadas por clérigos, Hoornaert (2002) afirmou que “no século XIX e na primeira metade do século XX, o Ceará era considerado o Estado mais católico do Brasil” (p. 269), tendo os padres uma grande capacidade de domínio sobre a população, ainda mais quando estavam ligados a

importantes clãs familiares, ou ainda quando eram os próprios chefes desses clãs. Esse era o caso do diácono José Martiniano de Alencar, que chegou a Senador do Império em 1832, e foi chefe do Partido Liberal naquela província até 1860. Isso acontecia porque as forças políticas daquela região tinham como característica a existência de uma sólida estrutura patriarcal que mantinha o controle do mecanismo eleitoral sob o poder de determinados clãs familiares (SOUZA, 2010).

A Bahia, província que sediava a Arquidiocese brasileira, por sua vez, dispunha de um número significativo de cadeiras, 13, e teve proporcionalmente a menor representação de clérigos na Assembleia, somente 1. Isso se deve, possivelmente, a fato de que a província possuía uma estrutura eclesiástica complexa e com cargos atrativos aos sacerdotes, que tinham mais possibilidades de ascender na elite eclesiástica (SILVA, 2000), bem como uma disciplina sacerdotal mais próxima ao modelo tridentino, desde o estabelecimento das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, por D. Sebastião Monteiro da Vide, em 1707.

Extinguida a Assembleia Geral Constituinte de 1823, e sendo mandada realizar nova eleição em 1824, as *Instruções* contidas no Decreto de 26 de março de 1824, que regeram as escolhas para as Câmaras de Deputados e Senadores para a primeira Assembleia Geral Legislativa do Império do Brasil, e dos membros dos Conselhos Gerais das Províncias; redistribuíram as vagas para deputados da seguinte maneira:

QUADRO 5 – Quantidade de Deputados por Província (1ª Legislatura do Império de 1826-1829)

PROVÍNCIA	Nº DE DEPUTADOS
Província Cisplatina	2
Rio Grande do Sul	3
Santa Catarina	1
São Paulo	9
Mato Grosso	1
Goiás	2
Minas Ger	20
Rio de Janeiro	8
Espírito Santo	1
Bahia	13
Sergipe dEL-Rei	2
Alagoas	5
Pernambuco	13
Paraíba	5
Rio Grande do Norte	1
Ceará	8
Piauí	1

Maranhão	4
Pará	3

FONTE: JOBIM; PORTO, 1996.

O contexto dessa nova eleição possuiu diferenças em relação a anterior, principalmente pelos eventos ocorridos quando do fechamento da Constituinte de 1823, como desconfiança das elites provinciais em relação aos intentos do Imperador, clérigos presos, outros regressados das Cortes de Lisboa, e a intensa participação de padres no movimento revolucionário que acontecia em Pernambuco e no Ceará. Isso se refletiu nas eleições para a 1ª Legislatura, tanto em uma maior representação de clérigos em algumas províncias, quanto em diminuição ou ausência de padres eleitos deputados em outras.

QUADRO 6 – Quantidade de Padres eleitos por Província (1ª Legislatura do Império de 1826-1829)

PROVÍNCIA	N.º DE DEPUTADOS	NOME
Alagoas	2	Francisco de Assis Barbosa
		Luiz José de Barros Leite
Bahia	5	Antônio Marques Sampaio
		Francisco Agostinho Gomes (não tomou assento)
		José Cardoso Pereira de Melo
		José Ribeiro Soares da Rocha
		Marcos Antônio de Sousa
Minas Gerais	4	Antônio da Rocha Franco
		José Bento Leite Ferreira de Mello
		José Custódio Dias
		Manoel Rodrigues da Costa (não tomou assento)
Pará	1	Romualdo Antônio de Seixas
Paraíba	2	Galdino da Costa Vilar
		Amaro de Barros de Oliveira Lima (não tomou assento)
Pernambuco	1	Miguel José Reinaut
Piauí	1	Pedro Antônio Pereira Pinto do Lago
Rio de Janeiro	3	Francisco Corrêa Vidigal
		Januário da Cunha Barbosa
		José de Sousa Azevedo Pizzarro e Araújo
Rio Grande do Norte	1	Inácio Pinto de Almeida e Castro (morre em 1827)
Rio Grande do Sul	1	Antônio Vieira da Soledade
São Paulo	2	Diogo Antônio Feijó
		João Chrysostomo de Oliveira Salgado

FONTE: Quadro prosopográfico em anexo. Elaboração da autora.

Dos 23 padres deputados eleitos para a 1ª Legislatura do Império, 20 iniciavam a vida no Legislativo Nacional, mas 09 estiveram presentes nas Cortes de

Lisboa, o que corresponde, aproximadamente, a 39% da representação. Foram eles: Antônio Vieira da Soledade (RS), Diogo Antônio Feijó (SP), Francisco Agostinho Gomes (BA), Inácio Pinto de Almeida e Castro (PE), José Custódio Dias (MG), José de Barros Leite (AL), Manoel Rodrigues da Costa (MG), Marcos Antônio de Sousa (BA), e Romualdo Antônio de Seixas (PA).

Outros 7 haviam participado de Juntas governativas, como citados anteriormente, e 7 ainda não possuíam experiência em cargos eletivos e de representação, mas atuavam politicamente em suas províncias, possuíam cargos no Legislativo local, ligações familiares com a Coroa, jornais, ou carreiras eclesiásticas estabelecidas em cargos do alto clero.

O Padre Antônio Marques Sampaio, deputado governista mineiro, não conseguiu reeleição para o Legislativo nacional e terminou sua carreira política como deputado provincial. O padre João Chrysostomo manteve-se no Conselho Geral da província de São Paulo, ao mesmo tempo em que esteve na Câmara dos deputados; e após o fim do mandato continua sua carreira política em nível provincial. O Monsenhor Francisco Corrêa Vidigal (RJ) foi deputado somente na 1ª Legislatura do Império. Entretanto, foi ministro plenipotenciário e figura fundamental da política externa e no reconhecimento da Independência do Brasil junto a Roma.

Januário da Cunha Barbosa (RJ), famoso padre e jornalista, membro da maçonaria, antes da eleição de 1824 esteve diretamente ligado a origem do Conselho de Procuradores, criado em 1822 e extinto em 1823, e aos movimentos que levaram à Independência, no Rio de Janeiro. Não foi reeleito, e ocupou a direção da Tipografia Nacional e do Diário Fluminense. O padre Pizarro, membro de família fidalga e ligada à Corte, possuía carreira eclesiástica estabelecida, tendo sido membro da Mesa de Consciências e Ordens, quando foi eleito deputado. Mas, ao fim da 1ª Legislatura não ocupou mais nenhum cargo eletivo. O padre baiano José Ribeiro Soares da Rocha, não havia ocupado cargo legislativo antes de 1826, mas já possuía uma consolidada carreira eclesiástica como Promotor do Juízo eclesiástico, sendo reeleito para a legislatura seguinte. Do padre pernambucano Miguel José Reinault não consegui mais informações junto às fontes que possibilitassem traçar ligações com as elites locais nem identificar ocupação de cargos anteriores a 1826.

QUADRO 7 – Distribuição dos primeiros cargos eletivos ocupados por padres no Poder Legislativo (1820-1829)

DEPUTADOS	JUNTAS GOVERNATIVAS PROVISÓRIAS	CORTES DE LISBOA	ASSEMBLEIA GERAL CONSTITUINTE DE 1823	1ª LEGISLATURA DEPUTADOS (1826-1829)
Antônio da Rocha Franco			X	X
Antônio Manuel de Sousa			X	
Belchior Pinheiro de Oliveira		X	X	
Francisco Agostinho Gomes		X	X	
Francisco Ferreira Barreto			X	
Francisco Muniz Tavares		X	X	
Francisco Pereira de Santa Apolônia		X	X	
Inácio de Almeida Fortuna	X		X	
José Antônio Caldas			X	
José Caetano da Silva Coutinho			X	
José Custódio Dias		X	X	X
José Ferreira Nobre			X	
José Joaquim Xavier Sobreira	X		X	
José Martiniano Pereira de Alencar		X	X	
Luís Inácio de Andrade Lima			X	
Manoel Pacheco Pimentel			X	
Manoel Ribeiro Bessa de Holanda Cavalcante			X	
Manoel Rodrigues da Costa		X	X	X
Nuno Eugênio Lóssio e Seiblit			X	
Silvestre Álvares da Silva			X	
Venâncio Henriques de Resende			X	
Virgínio Rodrigues Campelo			X	
Amaro de Barros de Oliveira Lima	X			X
Antônio Marques Sampaio				X

Antônio Vieira da Soledade		X		X
Diogo Antônio Feijó		X		X
Francisco Corrêa Vidigal				X
Francisco de Assis Barbosa	X			X
Galdino da Costa Vilar	X			X
Francisco Agostinho Gomes		X		X
Inácio Pinto de Almeida e Castro		X		X
Januário da Cunha Barbosa				X
João Chrysostomo de Oliveira Salgado				X
José Bento Leite Ferreira de Mello	X			X
José Cardoso Pereira de Melo	X			X
José de Sousa Azevedo Pizarro e Araújo				X
José Ribeiro Soares da Rocha				X
Luiz José de Barros Leite		X		X
Marcos Antônio de Sousa		X		X
Miguel José Reinaut				X
Pedro Antônio Pereira Pinto do Lago	X			X
Romualdo Antônio de Seixas	X	X		X

FONTE: Quadro prosopográfico em anexo. Elaboração da autora.

Esses dados e questões demonstram que os padres que exerceram mandato de deputados na Assembleia Geral Constituinte de 1823 e na 1ª Legislatura do Império, entrando oficialmente para a política nacional e o Poder Legislativo, por meio de processo eleitoral, já acumulavam larga experiência política no âmbito de suas províncias e mesmo na estrutura administrativa colonial. Isso lhes conferia um melhor treinamento para o exercício da função administrativa e notabilidade para serem escolhidos como os representantes “de fato” e “naturais” da construção do novo Estado.

O contexto que favoreceu a ascensão desses clérigos ao Legislativo Nacional, não serviu, entretanto, para consolidar a maioria de suas carreiras nesse espaço. Os que não se tornavam Senadores, ou eram designados para altos cargos no Executivo, retornavam, ao fim do mandato, para suas províncias de origem, nas quais mantinham carreiras políticas no Legislativo ou no Executivo, dedicavam-se à educação, às atividades jornalísticas, ou somente ao exercício das funções clericais.

Então, apesar de alta e constante a presença do clero nesse período inicial de estabelecimento de uma representação política formal, o que se estendeu por todo Primeiro Reinado e Regências, houve uma alta rotatividade dos seus membros. Souza (2010) considera que as carreiras políticas dos clérigos eram menos solidificadas pelo tempo e que esse grupo possuía menos experiência política do que outros, por isso o alto índice de renovação a cada nova legislatura.

A partir das informações levantadas no quadro prosopográfico (APÊNDICES 1 e 2), que demonstram uma vasta experiência política pessoal e familiar da maioria desses agentes na administração colonial, e do fato de que na Câmara dos Deputados, a cada nova legislatura, havia uma renovação geral dos quadros de aproximadamente 50% (CARVALHO, 1980), considero que a alta rotatividade desse período deveu-se a configurações próprias das disputas políticas intraprovinciais, que alçavam novos religiosos à membros da elite política do Império, e interrompiam as carreiras políticas de outros; e da Corte, na qual muitos progrediram nas carreiras políticas e religiosas por mercê do Imperador; bem como a eventos revolucionários, nos quais os padres participaram intensamente.

1.3 Formação clerical

O clero católico também foi parte integrante da elite intelectual do Império. Serbin (2008), afirma que antes da abertura de estabelecimentos de ensino superior no Brasil, em 1827, o clero mantinha praticamente o monopólio da vida intelectual, e que muitos adentravam a carreira sacerdotal por essa ser o único caminho para a educação superior e o prestígio intelectual. Carvalho (2011) destaca que, excetuando-se a minoria do alto clero, formada em Coimbra, boa parte do clero da Igreja brasileira era formado de elementos locais, com educação precária, mas acima da média da população iletrada, e que essa educação era utilizada como recurso de poder para a inserção na política.

A formação sacerdotal foi institucionalizada no Concílio de Trento (1545-1563), no qual se concebeu o projeto do *Seminarium* (sementeira do clero), para a reforma do clero por meio da educação. O seminário episcopal seria o lugar ideal para a formação dos candidatos ao sacerdócio, uma instituição de ensino que lhes prepararia intelectual, espiritual e moralmente, longe das más influências do mundo, para serem servos irrepreensíveis da Igreja (ZAGHENI, 1999).

Todavia, no contexto colonial brasileiro, e mediante as limitações impostas pelo Padroado Régio, a tentativa de reforma educacional tridentina não logrou êxito, fazendo com que a atividade missionária predominasse, em detrimento da melhoria da formação clerical (NEVES, 2011). A formação sacerdotal e as demais modalidades de educação ficaram sob a responsabilidade das Ordens religiosas durante boa parte do período, com destaque para os jesuítas, que possuíram 17 colégios, até a sua expulsão de Portugal e todos os seus domínios, pelo Marquês de Pombal, em 1759.

O método educacional jesuítico, fortemente influenciado pela orientação filosófica das teorias de Aristóteles e de São Tomás de Aquino, apresentava como características a centralização e o autoritarismo da metodologia, a orientação universalista, a formação humanista e literária e a utilização da música.

O *Ratio Studiorum* apresentava três opções de cursos: o curso secundário, que correspondia ao curso secundário, e dois cursos superiores, o curso de teologia e o curso de filosofia. Os cursos eram constituídos por disciplinas, também chamadas de classes, que se caracterizavam por graus de progressos, e correspondiam ao período de um ano. De forma que, sua proposta curricular dividia-se em duas partes distintas: os “estudos inferiores”, conhecidos por ensino secundário; e os “estudos superiores” (MACIEL; NETO, 2008).

Os cursos secundários tinham duração de cinco a seis anos, e destinavam-se à formação eminentemente literária e humanista, tendo o ensino um caráter fundamentalmente literário e clássico. Esse curso de humanidades foi o que mais se propagou e difundiu na Colônia. Já os cursos superiores eram integrados pelos cursos de filosofia e ciências, também denominado de curso de “artes”. Tinham duração de três anos e eram direcionados para a formação do filósofo, pois as disciplinas que compunham os estudos eram a lógica, a metafísica, a matemática, a ética e as ciências físicas e naturais.

No Brasil os jesuítas elaboraram, tendo como base o *Ratio Studiorum*, um plano de estudos de forma diversificada, com o objetivo de atender as necessidades,

especificidades e diversidades encontradas na Colônia. Este foi estruturado em quatro graus de ensino sucessivo e propedêutico: Elementar, Humanidades, Artes e Teologia (BOAVENTURA, 2009).

O nível dos estudos administrados pelo Colégio Jesuítico da Bahia, ensino das Humanidades, particularmente Letras Clássicas, Filosofia, Ciências Naturais, Matemática, História e Geografia, e concessão dos graus de Bacharéis e Mestres em Artes, fez com que o Senado da Câmara da Cidade de Salvador solicitasse o seu reconhecimento como Universidade, o que não foi atendido pela Coroa Portuguesa. Após a expulsão dos jesuítas, os colégios mantidos pela Companhia de Jesus desapareceram, e a instrução pública no Brasil foi desarticulada, acelerando uma crise geral nos seminários.

Somente em meados do século XVIII, foram criados seminários episcopais no Brasil, isto é, ligados à autoridade diocesana. Em 5 de setembro de 1739, o Bispo do Rio de Janeiro, d. Frei Antônio de Guadalupe, fundou o seminário diocesano do Rio de Janeiro, o qual se chamou Seminário de São José. Em seguida, foi erguido o Seminário de São Alexandre, em Belém do Grão Pará, em 1749. O terceiro seminário diocesano foi o de Mariana, também chamado de Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte, datado de 1750. Em seguida, foi criado o Seminário de Nossa Senhora das Graças, em 1800, na cidade de Olinda. O último estabelecimento tridentino que se criou no Brasil, nos tempos coloniais, foi o Seminário de São Dâmaso, aberto em 1815, na arquidiocese de Salvador (SOUZA, 2010).

Esses seminários funcionavam também como colégios, recebendo, além de candidatos ao sacerdócio, grande quantidade de outros alunos, filhos das elites locais, que auxiliavam na sobrevivência desses estabelecimentos por meio do pagamento de mensalidades, pois com o escasso subsídio da Coroa estavam sempre sob o risco de fecharem suas portas (HOORNAERT, 1983).

Já nos locais aonde não existiam seminários, a educação acontecia em casa, com os padres do local, sendo que

[...] a formação dos sacerdotes ficava a cargo do próprio clero diocesano que oferecia aos candidatos à ordenação as lições de latim, de teologia moral e de cerimônias litúrgicas. Quando da visita pastoral dos bispos, os candidatos ao sacerdócio eram examinados e ordenados. (SOUZA, 2010, p. 73).

Boaventura (2009) apontou a existência de dois cursos superiores no Brasil, na segunda metade do século XVIII: no Rio de Janeiro e em Olinda. O curso superior dos frades franciscanos, no Convento de Santo Antônio, no Rio de Janeiro, era uma faculdade organizada nos moldes da reforma de Coimbra, com estudos menores e maiores com o ensino de Filosofia e Teologia. Já o Seminário de Olinda, sob à liderança do bispo José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, formado no espírito da Universidade de Coimbra, empregou o método do padre Luiz Antônio Verney. Os estudos começavam com a Gramática, com três anos de duração, seguindo-se Filosofia e Teologia, aproximando-se do método de Comenius. A partir dessa perspectiva, o período colonial brasileiro viveu uma educação superior de cunho religioso, mas sem a existência de uma universidade.

Durante o período pombalino (1760-1808) foram instituídas as aulas régias, avulsas, que deviam suprir as disciplinas antes oferecidas nos extintos colégios, e eram oferecidas para uma pequena parcela da população que continuava se preparando para estudos na Europa ou para a ordenação religiosa. Vale ressaltar que os professores régios foram, majoritariamente, membros do clero, o que fazia com que o ensino continuasse intimamente associado à Igreja.

Essa situação da educação fez com que grande parte do clero brasileiro colonial e do início do Império, não passasse por seminários, estudando junto a elementos locais, como os padres-mestres ou professores régios. Isso não era uma exigência para a ordenação de um sacerdote, bastando um exame de conhecimentos de latim, catecismo (para subdiáconos), história sagrada e eclesiástica e exegese (para diáconos) e teologia, liturgia e cantochão (para presbíteros) e, em seguida, serem aprovados na diligência de sangue, vida e costumes (*de genere, vitae et moribus*), como determinado nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de 1707.

Hauck (2008) salienta que a ordenação, muitas vezes, acontecia a despeito dos exames e das diligências, de modo pouco criterioso e pouco seletivo, o que levou ao aumento de ordenações após a expulsão dos jesuítas, uma maior diversificação social e étnica do clero, e o aumento dos protestos de autoridades diocesanas e até de Núncios apostólicos sobre a facilidade com que alguns bispos conferiam as ordens sacras, não respeitando as determinações pontifícias.

Os padres deputados do Império foram ordenados em meio ao contexto anteriormente descrito, o que fez com que tivessem uma formação doutrinária

diversificada, totalmente envolvida com questões temporais e longe de qualquer condicionamento religioso. Muitas vezes os candidatos ao sacerdócio ficavam dependentes de recursos humanos disponíveis nas suas dioceses, ou mesmo de parentes que já eram membros do clero. O Arcebispo da Bahia, D. Romualdo, e o Padre Feijó, por exemplo, foram preparados para o sacerdócio por seus tios.

Dos padres participantes da Assembleia Geral Constituinte de 1823, não foi possível identificar o local de ordenação de 4: Inácio de Almeida Fortuna (PE), Luís Inácio de Andrade Lima (PE), Manoel Pacheco Pimentel (CE), e Manoel Ribeiro Bessa de Holanda Cavalcante. O padre pernambucano Francisco Ferreira Barreto frequentou aulas régias, e o goiano Silvestre Álvares da Silva o Seminário de São José, no Rio de Janeiro.

Dois padres possuíam formação universitária, ambos em Coimbra, após a reforma pombalina. Esta, inspirada por doutrinas de tendência iluminista, conciliadas ao regalismo, teve o objetivo de formar quadros funcionais mais especializados para a administração do império português, para, dentre outras coisas, aumentar as rendas obtidas através da exploração colonial (CARDOSO, 2011). José Caetano Coutinho, bispo do Rio de Janeiro, formou-se em Cânones; e Nuno Eugenio de Lossio e Seiblit (PE), em Filosofia e Direito. Na Legislatura de 1826 os dois se tornaram senadores do Império.

As reformas pombalinas também foram sentidas nos seminários brasileiros, pois sob o regalismo de Pombal, a relação da Igreja com o Estado, transformou-se quase em uma subordinação. Os seminários pertenciam simultaneamente à Igreja e à Coroa, seus estatutos deveriam seguir a orientação oficial e contar com a aprovação da autoridade real, integrando-se no sistema da instrução pública instituído pelas reformas pombalinas, além de atenderem a formação do clero.

O Seminário de Olinda, dirigido pelo bispo D. José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho, licenciado em direito canônico na Universidade de Coimbra, teve seus estatutos elaborados num clima favorável às ciências experimentais e em oposição à filosofia escolástica da natureza, com grande circulação de ideias do iluminismo europeu. Deste seminário saíram vários padres que atuaram na Revolução de 1817, e 6 que se tornaram deputados constituintes: José Antônio Caldas (AL); Francisco Muniz Tavares e Venâncio Henriques de Resende (PE); José Ferreira Nobre (PB); José Martiniano Pereira de Alencar e José Joaquim Xavier Sobreira (CE).]

José Martiniano Pereira de Alencar, entretanto, não completou o ordenamento

e manteve-se diácono. Já Francisco Muniz Tavares, ex revolucionário de 1817, após a dissolução da Constituinte de 1823, voltou para Pernambuco, e de lá seguiu para a Europa, doutorando-se em Teologia pela Universidade de Paris, em 1825, sendo então nomeado secretário da legação brasileira em Roma (BLAKE, 1983).

O padre José Antônio Caldas, eleito deputado pela província de Alagoas, também obteve formação universitária após o exercício legislativo. Voltando ao Nordeste após a dissolução da Assembleia Geral, participou da Confederação do Equador. Foi preso e condenado a prisão perpétua, fugindo para Buenos Aires com ajuda da Maçonaria, onde também envolveu-se com movimentos revolucionários, atuou como jornalista, trabalhou como pároco, e colou grau de Doutor em Direito, na Faculdade Maior de Jurisprudência de Buenos Aires, em 1828 (JUNG, 2006).

Os deputados mineiros Antônio da Rocha Franco, Belchior Pinheiro de Oliveira, José Custódio Dias e Manoel Rodrigues da Costa eram oriundos do Seminário de Mariana, que também passou pelas reformas educacionais postas em prática no período pombalino, com estatutos muito próximos aos do Seminário de Olinda, sendo palco de disputas entre clérigos liberais e conservadores, no Primeiro Reinado (ALMEIDA, 2015).

Os padres deputados que tomaram assento na 1ª Legislatura do Império apresentam uma formação mais variada. Possuindo curso universitário, 3 estudaram em Coimbra: os representantes do Rio de Janeiro, padre Vidigal (Direito Canônico) e o padre Pizarro (Cânones, Direito, Matemática e Filosofia); e José Cardoso Pereira de Melo (Filosofia), da Bahia.

Não foi possível identificar o local de formação de 5 padres: Antônio Vieira da Soledade (RS), Galdino da Costa Vilar (PB), João Chrysostomo de Oliveira Salgado (SP), Luiz José de Barros Leite (AL), e Pedro Antônio Pereira Pinto do Lago (PI).

Frequentaram aulas régias os padres Diogo Antônio Feijó (SP) e Antônio Marques Sampaio (MG).

Quanto aos Seminários, 2 frequentaram o de Mariana: os mineiros reeleitos Antônio da Rocha Franco e José Custódio Dias; 3 o de Olinda: padre Reinaut (PE), Francisco de Assis Barbosa (AL), e Inácio Pinto de Almeida e Castro (PE); 1 o de São José: Cunha Barbosa (RJ).

Marcos Antônio de Sousa (BA), frequentou o Mosteiro de São Bento, e padre José Bento (MG), o Convento do Carmo. Dois outros padres realizaram sua formação em Portugal, mas em estabelecimentos diferentes de Coimbra: Dom Romualdo junto

aos oratorianos de Lisboa, e o padre José Ribeiro juntos aos eremitas descalços.

QUADRO 8 – Estabelecimentos de ensino frequentados pelos padres deputados

PLEITOS	NÃO IDENTIFICADO	COIMBRA	SEMINÁRIO DE OLINDA (PE)	SEMINÁRIO DE MARIANA (MG)	SEMINÁRIO DE SÃO JOSÉ (RJ)	AULAS RÉGIAS	CONVENTO DO CARMO (SP)	MOSTEIRO DE SÃO BENTO (BA)	EREMITAS DESCALÇOS (PT)	CONGREGAÇÃO DO ORATÓRIO (PT)
Constituinte de 1823	4	2	6	4	1	1	0	0	0	0
Legislativa de 1826-1829	5	3	3	2	1	2	1	1	1	1

FONTE: Quadro prosopográfico em anexo. Elaboração da autora.

A variedade de estabelecimentos demonstrada pelo quadro acima demarca uma formação educacional diversificada da elite política clerical. No entanto, não foi possível relacionar diretamente local ou tipo de formação com tomada de posição no espaço da política. Entretanto, a predominância de clérigos formados nos Seminários de Olinda e Mariana possibilita estabelecer uma correlação com as condutas mais liberais e regalistas adotadas na Câmara dos Deputados, que postulavam os clérigos e a Igreja à serviço do Estado, inspiradas no iluminismo pombalino, e por outro lado contestavam as tendências mais absolutistas do Imperador.

Outrossim, também não é possível estabelecer uma oposição entre formados em seminários e os que não frequentaram esses estabelecimentos, pois em ambos os grupos se fizeram presentes clérigos que questionaram as diretrizes tridentinas para a formação religiosa, a própria existência dos seminários e a autoridade do papa na Igreja brasileira.

Logo, é necessário ultrapassar uma visão interacionista (BOURDIEU, 2010), que tende a considerar as práticas burocráticas, como a ação dos clérigos na Câmara dos Deputados, como o resultado das estratégias e das interações dos agentes, desconsiderando as condições sociais de formação desses agentes (dentro e fora dos seminários) e as condições institucionais de exercício da função (como controle eleitoral, promoção por serviços prestados à Coroa).

Para o recorte temporal deste trabalho, a maioria dos clérigos passou por formação seminarística, e uma minoria teve formação universitária, o que poderia ser, num primeiro momento, atribuído a origem social do grupo, mas também deve ser relativizado. O ensino universitário era um fenômeno restrito a uma parcela mínima da população, pelos altos custos necessários para a manutenção fora do país. No entanto, não é possível afirmar que os clérigos que fizeram cursos secundários no Brasil também não possuíssem uma condição econômica privilegiada, pois deve-se levar em conta que os custos para frequentar os seminários brasileiros também não eram pequenos, visto que eram poucos e distribuídos em poucas províncias, limitando seu acesso a extratos sociais mais baixos.

Fazendo uma análise das origens familiares, é possível afirmar que o perfil sócio econômico dos padres deputados era de uma situação financeira privilegiada, sendo em sua maioria oriundos de nobres linhagens de administradores do Estado português, potentados rurais, ricos comerciantes e exploradores de minas. Para a maioria desses, a inserção na vida sacerdotal funcionava como um acúmulo de prestígios, uma ampliação do poder político.

Mas, haviam também aqueles que provinham de famílias remediadas, provenientes de extratos sociais intermediários, como funcionários públicos e profissionais liberais, e muitas vezes precisavam se valer do apadrinhamento para o custeio das despesas educacionais dos futuros padres. Estes buscavam no clero um meio para acessar cargos da administração pública ou uma possibilidade de estabelecer carreiras intelectuais.

Dentre os clérigos que possuíam título universitário houve um predomínio do Direito Canônico, que não era casual, nem pode ser unicamente atribuído ao *vício do bacharelismo* (Carvalho, 2011), posto que a eclesiologia dominante no período fundava-se na ideia de que a Igreja é uma sociedade com os mesmos títulos e as mesmas características externas da sociedade civil. Para Silva (2000), essa ideia tornava mais difícil, a cada dia, distinguir as diferenças específicas entre a sociedade civil e a sociedade religiosa, fazendo confundirem-se os meios e fins, o que ajudaria no intento do Estado de controlar a Igreja.

Nessa perspectiva, o alto clero diplomado, do período colonial, formava um mandarinato eclesiástico, destacado e contrastante da maioria ignorante do clero brasileiro, utilizando a jurisprudência canônica a favor dos projetos do Estado, no qual exerciam também altos cargos burocráticos (SILVA, 2000).

O Império assistiu a uma abertura do alto clero aos não diplomados, visto que novas configurações e interesses estavam em jogo na relação entre Igreja e Estado, e os clérigos passaram a participar de espaços oficiais de representação política. A posse do diploma universitário não era mais condição essencial para a obtenção de altos cargos religiosos, entretanto, continuava a ser uma garantia de crescimento na hierarquia eclesiástica.

A diversificação do recrutamento de clérigos acabou possibilitando a entrada de agentes de origem social menos abastada em seu corpo, mas que ganharam notabilidade no serviço eclesiástico, o que significava uma das únicas possibilidades de ascensão social em uma sociedade ainda profundamente marcada pelos valores do Antigo Regime.

A formação educacional diversificada foi uma característica distintiva do clero, em relação ao restante da elite política brasileira, e elemento de acirramento e polarizações dos debates parlamentares. Segundo Carvalho (2011), a educação superior, principalmente na formação jurídica, foi um poderoso elemento de unificação ideológica, e homogeneização de conhecimentos e habilidades, fazendo dos magistrados agentes ideais para a ocupação dos cargos legislativos. Nestes debates, muitas vezes as lógicas religiosas foram utilizadas como justificativa ou contestação de ações políticas; como, por exemplo, a noção de direito divino dos reis, que perpassou as falas de deputados religiosos e leigos, prós e contrários às ações centralizadoras do Imperador; e na longa querela em torno de como se daria a relação da Igreja no Brasil com a Cúria Romana.

Essas questões foram marcantes no início das atividades legislativas brasileiras, reforçando a ideia de que o espaço da política ainda estava diretamente ligado ao da religião, não existindo como autônomo e institucionalizado, o que possibilitaria, segundo Bourdieu (2011), um “[...] encontro, ‘mais ou menos bem sucedido’, entre as posições e as atitudes [dos clérigos na Câmara dos deputados], quer dizer, entre a história objectivada e a história incorporada” (p. 94).

1.4 Trajetórias eclesiásticas e carreiras políticas

O sacerdócio caracterizava-se, no período estudado, por ser uma atividade pública à qual a pessoa se dedicava de maneira semelhante às demais profissões então existentes, estando os clérigos sujeitos ao conjunto de práticas estamentais que

marcaram o recrutamento de boa parte da burocracia imperial brasileira. Assim, após a sua ordenação, os padres iniciavam o processo de construção de suas trajetórias religiosas, normalmente, em busca de uma paróquia na qual pastorear (SOUZA, 2010).

Após essa etapa, os padres lançavam-se à busca por melhores benefícios, paróquias mais bem localizadas e, sobretudo, pela obtenção de insígnias, pois os portadores destas distinções estavam credenciados para ascender a cargos mais altos dentro da hierarquia eclesiástica. As melhores posições nessa “geografia eclesiástica do prestígio”, favoreciam o estabelecimento de uma carreira política, assim como a posse de um cargo político dava aos sacerdotes maiores condições de obtenção de altos cargos eclesiásticos, fazendo com que as suas trajetórias políticas e religiosas se entrecruzavam e se influenciavam mutuamente (SILVA, 2000).

O Imperador era a autoridade máxima da Igreja Católica no Brasil, de acordo com o padroado estabelecido pela Constituição de 1824. Abaixo dele estava a Mesa da Consciência e Ordens, tribunal secular criado para tratar dos assuntos relacionados às Ordens de Cristo, era vinculada ao Estado e ocupada por leigos e clérigos. Suas funções eram deliberar sobre súplicas e requerimentos relativos às cômmodas, prover os cargos eclesiásticos, decidir sobre a criação ou desmembramento de freguesias, e distribuir honrarias. A Mesa foi extinta em 1828, tendo suas atribuições transferidas para o Supremo Tribunal de Justiça (NEVES, 1997).

Quanto à hierarquia estritamente religiosa, a Igreja era dividida entre o alto clero, formado por Arcebispo, Bispos, Cabido e Câmara Eclesiástica; e o baixo clero, composto por capelães, párocos e coadjutores (HOORNAERT, 1983).

Conforme explica Hauck (2008), a designação de capelão era a que possuía maior número de membros e mais proximidade com o povo, dando conta de várias realidades do baixo clero. A primeira realidade, dizia respeito ao capelão doméstico ou “tio-padre”, os que atendiam as almas residentes nos engenhos e nas grandes fazendas, realizando missas, festas religiosas, ministrando sacramentos, cuidando da catequese dos escravos, das bênçãos do engenho e da colheita, e da educação dos filhos do senhor. O outro tipo de capelão era aquele contratado de forma particular por irmandades religiosas para exercerem funções específicas. O terceiro tipo de capelão era aquele responsável por uma capela de determinada paróquia, sendo submetido à autoridade do pároco. E o quarto tipo de capelão era aquele que atendia a corporações, como o exército, tropas e navios.

Souza (2010) afirma que o pouco prestígio de que gozavam os capelães dentro da própria Igreja, ao fato de muitos viverem isolados, distantes dos potenciais votantes, e de receberem baixos salários que os impossibilitava de tornarem-se eleitores e elegíveis, pois era necessária uma renda anual de 400 mil réis para ser deputado. Isso fez com que não existissem religiosos restritos ao cargo de capelão no parlamento brasileiro.

Tendo em vista que os padres deputados eram originários de grupos sociais e economicamente dominantes, mesmo quando começavam a carreira religiosa como capelães, rapidamente buscavam outras posições religiosas consideradas mais honrosas, como párocos ou vigários, à frente de uma paróquia.

A criação de paróquias era de responsabilidade da Coroa, que deveria erigir a igreja e nomear o pároco. Entretanto, como isso acarretaria mais gastos, a organização das dioceses e paróquias no território brasileiro foi muito lenta. Mediante essa situação, algumas paróquias surgiram por iniciativa dos próprios fiéis, que edificavam capelas e solicitavam ao rei a nomeação de um pároco. Essas solicitações, em geral, eram recusadas ou respondidas com morosidade, o que fez com que muitos bispos nomeassem um pároco por conta própria, em função da densidade populacional e da disposição dos habitantes da mesma em assumir a responsabilidade dos ônus de conservar o sacerdote.

Essas duas formas de fundação de paróquias levou à existência de dois tipos de pároco: o *encomendado*, aquele nomeado pelo bispo, que mantinha um contrato anual com a autoridade diocesana e sobrevivia de recursos advindos dos paroquianos; e o *colado*, que ao ser nomeado pelo rei, era efetivamente um funcionário do Estado, assumia um posto vitalício e tinha suas cômputas pagas pelos cofres públicos (NEVES, 1997). Embora o pároco colado não pertencesse ao alto clero, a sua posição ganhava importância na medida em que gozava de estabilidade e posição de pastor, líder espiritual de uma paróquia.

Os processos de provimento de paróquias eram, em geral, marcados por acirradas disputas entre clérigos. Quando surgia uma paróquia vaga, o bispo mandava fixar edital chamando os religiosos interessados no cargo a se candidatarem. No caso das vigárias, auxiliares do pároco no exercício de todo o ministério paroquial, os candidatos eram submetidos à realização de exames. Dentre os aprovados, o bispo propunha uma lista tríplice com os candidatos que julgasse mais dignos “pelas

circunstâncias da sua naturalidade, suficiência de letras, vida, costumes e serviços feitos à igreja” (NEVES, 1997, p. 55).

Após receber a lista tríplice do bispo, a Mesa da Consciência e Ordens, até 1828, e posteriormente, o Ministério da Justiça, por meio da Sessão de Negócios Eclesiásticos, examinava a documentação enviada. Muitas vezes os membros desses órgãos discordavam do bispo, alterando a ordem dos candidatos classificados, incluindo novos que tenham se apresentado diretamente nessas instâncias, ou sido indicados pelo monarca. Ao fim do processo eram realizadas ainda diligências, a fim de confirmar a boa conduta e a moral do sacerdote, para posteriormente se proceder à colação do vigário (SOUZA, 2010).

Esse processo demonstra que a aquisição do cargo público de pároco atendia a critérios que iam além da formação religiosa, e perpassavam questões como a análise “dos costumes do padre” e dos seus “serviços à Igreja”, dando espaço para fatores como a influência pessoal e familiar, o apadrinhamento por outros padres, bispos, autoridades civis e pelo próprio rei ou Imperador, como pagamento aos serviços prestados à Coroa.

Em muitos casos, o processo de habilitação de uma paróquia constituía um importante mecanismo de barganha política, que visava obter a fidelidade do clero para com o rei e a monarquia, por meio de benefícios e favorecimentos da carreira clerical daqueles que não dispunham de outros bens simbólicos para tal. O argumento utilizado pelo padre deputado Antônio Marques de Sampaio, em carta na qual solicitou ser apresentado na Igreja Matriz de Barbacena, de 1816, corrobora com essa análise, quando este afirmou que solicitava e nada recebia da Coroa, apesar de ter servido a Ela como pregador da Real Capela e lente régio de gramática latina, sem o recebimento de ordenado algum.

Essas disputas podem ser entendidas como estratégias (BOURDIEU, 2004), produtos do senso prático desse jogo de poder, que giravam também em torno da localização e riqueza das paróquias, principalmente daquelas que possibilitavam uma maior proximidade junto aos círculos de poder, fazendo com que muitos padres saíssem de suas províncias de origem rumo à Corte, para cuidar de suas vidas religiosas e ampliarem a possibilidade de colação em uma paróquia maior. Nestas os clérigos poderiam receber melhores cômmodos, maiores emolumentos, e ainda estabelecer relações com grupos econômicos e políticos dominantes, o que favorecia

a futura obtenção de melhores cargos religiosos e após a Independência viabilizou a entrada desses agentes religiosos no espaço da política formal

Maior ainda foi a influência da política nos processos de ascensão aos altos cargos eclesiásticos, posto que os bispos e arcebispos necessitavam de uma série de auxiliares para o governo das dioceses, e estes conformavam a elite religiosa brasileira. No arcebispado havia os membros do capítulo catedral, e nos bispados havia o corpo capitular, também conhecido como cabido. A composição dos cabidos variava de diocese para diocese, mas em geral ele era organizado da seguinte forma:

o cabido possuía uma primeira dignidade – deão ou decano, outras dignidades como chantre, tesoureiro-mor, mestre-escola e arcediogo, diversos cônegos e meio cônegos prebendados e uma série de sacerdotes em posições inferiores – não pertencentes ao alto clero – como: sacristão, sineiro, porteiro, moços do coro, subchantre, perreiro, mestre de capela, mestre de cerimônia e capelães. Anexos a cada catedral havia ainda a Câmara Eclesiástica, para o caso das dioceses, e o Tribunal da Relação Eclesiástica, que servia à arquidiocese da Bahia. Estes órgãos eram responsáveis por julgar as causas eclesiásticas e eram ocupados por indivíduos de confiança do bispo ou arcebispo, sendo, geralmente, um vigário-geral, um provisor, escrivãos, meirinhos, visitantes, examinadores e vigários da vara (SOUZA, 2010, p. 116-117).

A escolha das dignidades eclesiásticas e demais membros dos cabidos acontecia por um processo de seleção que não incluía qualquer exame de conhecimento (NEVES, 1997), e era marcado por grande interferência política na disputa por cargos de maior importância, mobilizando redes de relações no interior e fora da Igreja, perpassando mesmo pela posse de títulos honoríficos, que mesmo com a disseminação das ideias liberais de combate a ordem aristocrática, continuam sendo elementos de distinção simbólica.

A concessão de títulos nobiliárquicos, inserida na chamada “economia moral do dom” (HESPANHA, 1994), prática de dar, receber e retribuir graças e favores, foi fundamental para o estabelecimento de redes de clientelas baseadas nas relações entre rei e súdito, um dos pilares nos quais se sustentou a monarquia no Antigo Regime português. No Brasil, após a Independência, D. Pedro I continuou com a prática da outorga de títulos, e valeu-se desse recurso para gratificar uns pela fidelidade à Coroa e obrigar outros a essa mesma fidelidade, multiplicando essas concessões (HOLANDA, 1970).

Após a Independência, as ordens honoríficas herdadas de Portugal, isto é, as antigas ordens de cavalaria (Ordem de Cristo, de São Bento de Avis e de São Tiago

da Espada), foram mantidas, mas mudaram de natureza e caráter, perdendo o cunho religioso após a negação do beneplácito à bula de Leão XII, que concedia aos imperadores brasileiros o grão-mestrado perpétuo delas, e tornaram-se apenas civis e políticas (HOLANDA, 1970). Foram criadas três novas ordens honoríficas, relacionadas a datas comemorativas: a Imperial Ordem do Cruzeiro do Sul, a Ordem de Pedro Primeiro e a Ordem da Rosa. Entretanto, estas possuíam características novas, mais diversificadas, e incorporavam um universo mais amplo de agraciados (MOREL, 2005).

A Igreja brasileira também participou dessa economia moral do dom, o que se refletiu, principalmente, na formação do corpo capitular. De acordo com Silva (2000), muitos sacerdotes foram incorporados ao Cabido da Sé baiana em função da posse de títulos honoríficos, elementos que tanto geravam quanto afirmavam a notabilidade e o prestígio aos seus detentores. Estes, por sua vez, haviam sido obtidos pelos sacerdotes como forma de recompensa pelos serviços políticos prestados à Coroa, fortalecendo a interdependência entre as carreiras política e religiosa.

QUADRO 9 – Padres deputados à Assembleia Geral Constituinte de 1823 e 1ª Legislatura do Império detentores de ordens honoríficas

GRAUS ORDENS	CAVA LEIRO	OFICIAL	COMEN DADOR	DIGNA TÁRIO	GRAND E DIGNA TÁRIO	GRÃO- CRUZ	TOTAL
Ordem de Cristo	20	Grau inexistente	12	Grau inexistente	Grau inexistente	1	33
Ordem do Cruzeiro	5	5	Grau inexistente	1	Grau inexistente	1	12
Ordem da Rosa	1	0	1	1	1	1	5
Ordem de Pedro	0	1	0	0	0	0	1

FONTE: Quadro prosopográfico em anexo. Elaboração da autora.

Dos 45 padres deputados à Assembleia Geral Constituinte de 1823 e 1ª Legislatura do Império, 34 foram contemplados com 41 ordens honoríficas, não sendo estas distribuídas de maneira uniforme, e chegando mesmo a agraciar elementos revolucionários. Outros elementos chegaram a receber títulos honoríficos, como Dom Romualdo, feito Conde e depois Marquês de Santa Cruz. Esse número de padres reflete, o interesse do Imperador em ganhar ou manter a fidelidade desse grupo, que

muitos destes clérigos já estavam inseridos nas redes de relação da Corte, e agindo politicamente, posto que várias dessas honrarias são anteriores à Independência, bem como o interesse de notabilização de alguns desses clérigos, haja visto que elas poderiam ser concedidas espontaneamente pelo governo, mas também requeridas ou propostas.

A grande distribuição dessas comendas aos sacerdotes pode ser entendida também pelo fato de que não havia exigência de nenhum pressuposto anterior, como nobreza e prova de sangue. Isto, em um grupo de origens sociais e econômicas heterogêneas como o clero, se constituía como uma possibilidade de obtenção de uma distinção social que poderia compensar uma origem humilde, uma *impureza* de sangue, ou pouco prestígio político em disputas por cargos nos cabidos eclesiásticos, compensando as diferenças existentes entre os membros das elites dirigentes.

De acordo com Souza (2010), a obtenção de títulos exigia paciência, mas em geral os padres parlamentares eram atendidos em suas solicitações de mercês, fundando sua argumentação em retribuição a serviços prestados à Igreja, ao monarca e à causa da Independência. Clérigos como José Martiniano Pereira de Alencar, e Dom Nuno Eugênio, que se dedicavam exclusivamente a carreiras civis, detentores de grande poder econômico e político, não possuíam esses títulos; assim como José Custódio Dias, que vivenciou uma consolidada carreira no Legislativo nacional e provincial, chegando a Senador do Império, também não possuía nenhuma dessas comendas.

Diante dessas questões fica patente que a possibilidade dos padres deputados conseguirem boas posições na hierarquia eclesiástica também dependia da existência de apoio político. Então, balizados por títulos honoríficos e por uma boa rede de relações, estabelecidas nas deputações, ou, ainda, pela rede de relações sociais e familiares, mais da metade dos padres deputados conseguiu boa colocação na estrutura hierárquica da Igreja.

Se a posse de títulos honoríficos possibilitava uma situação potencialmente favorável à ascensão dos padres deputados na hierarquia eclesiástica, as insígnias eclesiásticas ostentadas pelos membros dos cabidos e câmaras eclesiásticas também lhes dava grande prestígio junto à sociedade, o que fortalecia a imagem de líderes políticos *naturais*. Isso fazia com que clérigos de situação econômica privilegiada buscassem o canonicato, mais pela distinção que ele oferecia, do que por um melhor ganho financeiro, posto que chegavam mesmo a requerer a investidura em cargos

não remunerados. Isso ocorreu com o padre Manoel Cavalcante, filho de rica família do norte do Brasil, que buscando a graça da Murça Honorária da Imperial Capela, dispensou a pensão, solicitando somente as insígnias e honras inerentes ao cargo.

Dentre a população de padres aqui analisada, dois foram nomeados ao cargo de bispos diocesanos, sendo posteriormente aprovados pelo papa. Foram eles: José Caetano da Silva Coutinho, bispo do Rio de Janeiro entre 1808 e 1833, antes mesmo da Independência; e Marcos Antônio de Sousa, bispo do Maranhão entre 1826 e 1842. E o deputado do Pará, Romualdo Antônio de Seixas chegou ao cargo máximo da hierarquia da Igreja no Brasil, arcebispo do Bahia, em 1826. Lembro que a nomeação do cargo de bispo e arcebispo, no Império, era feita pelo imperador e levava mais em conta os interesses políticos do governo central do que o zelo pastoral do indicado (SANTIROCCHI, 2010; SOUZA, 2010), ou mesmo o cargo político ou religioso por ele anteriormente ocupado. Posso afirmar que a nomeação destes clérigos teve vinculação direta com o seu alinhamento político, e sua atuação nas deputações das quais participaram, como fiéis defensores do imperador e do modelo de governo monárquico-constitucional por ele instituído.

Essas questões nos ajudam a entender de que maneira o processo de construção do Estado brasileiro foi marcado por relações políticas conflituosas, negociações e tentativa de cooptação de diferentes atores políticos em torno de um projeto de nação. E por meio de quais dinâmicas, configurações e reconfigurações, o clero, como um grupo social específico da elite dirigente do Império, participou dos principais debates que envolveram a Igreja e o Estado na Câmara dos Deputados.

2 OS PADRES DEPUTADOS NA ASSEMBLEIA GERAL DE 1823

Na história política brasileira, o período de constituição e consolidação do Estado Imperial e sua elite política, é tradicionalmente periodizado entre a emancipação de 1822 e meados do século XIX (MALERBA, 2006).

O processo de organização do Estado e de formação de suas instituições foi marcado pelo temor do exemplo das colônias espanholas na América, de forma que a necessidade de garantir a unidade nacional e consolidar o regime monárquico foram questões amplamente debatidas na Assembleia Geral de 1823.

Nesse início do debate constitucional e da construção das primeiras bases legais do Estado, busquei identificar nesse capítulo os diferentes interesses, filosofias, projetos de Brasil e compreensões sobre qual seria o papel da religião nesse momento, e de que forma os padres deputados se posicionaram sobre essas questões.

2.1 Ação e diversidade política

No dia 17 de abril de 1823 a Assembleia Geral⁵ Constituinte e Legislativa do Brasil independente se reuniu pela primeira vez com objetivo de elaborar as leis sobre as quais iria se constituir o novo Estado, após os processos e acontecimentos que deflagraram a Independência, e deixando clara a opção, por parte da elite política e intelectual do país, pela causa da monarquia constitucional.

Para essa função foram eleitos 100 deputados, representantes das Províncias brasileiras, e escolhido como presidente, na sessão preparatória, o bispo do Rio de Janeiro, D. José Caetano da Silva Coutinho. A partir disso, o comando da província episcopal do Rio de Janeiro e a organização dos primeiros trabalhos Legislativos do novo Império encontraram-se nas mesmas mãos (SOUZA, 2010).

No dia 1º de maio, dois dias antes da abertura oficial dos trabalhos constituintes, d. José Caetano rezou a missa do Espírito Santo na Capela Imperial. À porta da Capela estava postada uma guarda de honra a qual, na passagem dos deputados, que se encontravam anteriormente reunidos no salão da Assembleia em

⁵Reunião conjunta da Câmara dos Deputados e da Câmara dos Senadores.

uma das sessões preparatórias, fazia as devidas continências militares. Após a missa, também assistida pelos monsenhores e pelos membros do cabido do Rio de Janeiro, o bispo entoou o hino *Veni Creator Spiritus*, procedendo com o ritual do juramento sobre os evangelhos, e encerrando o evento com um *Te Deum Laudamus* (BRASIL, 1823).

FIGURA 01 – Composição da Constituinte de 1823, por província



FONTE: <http://atlas.fgv.br/marcos/assembleia-constituente-e-constituicao-de-1824/mapas/composicao-da-constituente-de-1823>

A primeira experiência legislativa do Império do Brasil, ocorria, assim, sob as bênçãos da Igreja Católica. Não por acaso, a presença numérica do seu clero entre os membros daquela Assembleia (dos 100 deputados eleitos, 22 eram padres e destes, 18 tomaram assento) era, uma demonstração da força da religião como um

dos aspectos estruturantes da cultura daquela sociedade a partir da qual se queria construir um Estado e forjar, uma nação, entendida como uma comunidade política imaginada, nos termos de Benedict Anderson (2008), limitada e, ao mesmo tempo, soberana.

QUADRO 10 - Padres eleitos para a Assembleia Geral Constituinte de 1823

1	Antônio da Rocha Franco
2	Antônio Manuel de Sousa (não tomou assento)
3	Belchior Pinheiro de Oliveira
4	Francisco Agostinho Gomes (não tomou assento)
5	Francisco Ferreira Barreto
6	Francisco Muniz Tavares
7	Francisco Pereira de Santa Apolônia (não tomou assento)
8	Inácio de Almeida Fortuna
9	José Antônio Caldas
10	José Caetano da Silva Coutinho
11	José Custódio Dias
12	José Ferreira Nobre
13	José Joaquim Xavier Sobreira
14	José Martiniano Pereira de Alencar
15	Luís Inácio de Andrade Lima
16	Manoel Pacheco Pimentel
17	Manoel Ribeiro Bessa de Holanda Cavalcante
18	Manoel Rodrigues da Costa
19	Nuno Eugênio Lóssio e Seiblit
20	Silvestre Álvares da Silva
21	Venâncio Henriques de Resende
22	Virgínio Rodrigues Campelo (não tomou assento)

FONTE: Brasil. Congresso. Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. *O Clero no Parlamento Brasileiro*. Brasília; Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1979.

Não se pode, entretanto, reduzir o processo de formação do Estado simplesmente à “[...] ruptura unilateral do pacto político que integrava as partes da América no Império português”. (MALERBA, 2006, p. 27), ou à criação de um grupo dominante, de forma que circunstâncias fortuítas forneceram a legitimidade necessária à monarquia, como destaca Richard Graham (2001) em seu ensaio sobre a construção de uma nação no Brasil do século XIX.

Entendendo que a formação do Estado nacional é um processo contínuo e permanente, com um caráter dinâmico que confere continuidade às descontinuidades,

o seu sentido está em construção permanente, não sendo dado natural e intencionalmente, à priori, com um caráter evolutivo (ELIAS Apud MARTINS, 2007).

Nessa perspectiva, é necessário considerar as continuidades e permanência de uma cultura política com tradição político administrativa portuguesa, influência do ideário liberal europeu e práticas políticas coloniais, para que possamos analisar a formação do Estado imperial brasileiro e compreender a ação dos políticos nas instituições que formaram sua identidade.

Entendendo que a política é o lugar da luta de grupos e indivíduos, onde projetos e interesses individuais e coletivos entram em choque para estabelecer uma hegemonia (GRAMSCI, 2001), a atuação desses sacerdotes, não se deu de maneira homogênea naquela Assembleia, não só no que alude aos projetos políticos defendidos, mas, também, na frequência e intensidade com que se pronunciaram e defenderam suas ideias na tribuna.

Contabilizando as principais intervenções dos padres deputados ao longo das sessões constituintes, Françoise Souza (2010) apresenta como resultado, em ordem decrescente de intervenções: Venâncio Henrique de Resende encabeçando a lista com 109, seguido por José Martiniano Pereira de Alencar (78 falas), Francisco Muniz Tavares (65 falas), José Custódio Dias (61 falas), Antônio da Rocha Franco (20 falas), Belchior Pinheiro de Oliveira e José Caetano da Silva Coutinho (8 falas), José Antônio Caldas (7 falas), Luís Inácio de Andrade e Lima (5 falas) e Manoel Rodrigues da Costa (4 falas).

Os padres Inácio de Almeida Fortuna, José Ferreira Nobre, Manoel Pacheco Pimentel não possuem registro de fala, e Francisco Ferreira Barreto esteve ausente da maioria das sessões por problemas de saúde. Esse quantitativo não corresponde ao total das falas dos religiosos, pois foram desconsideradas as intervenções muito curtas, emendas, leitura de pareceres e demais falas advindas de outras funções parlamentares.

No que diz respeito ao alinhamento político, também é possível observar que o clero não formou um agrupamento homogêneo, nem constituiu o que atualmente chamaríamos de uma *bancada clerical*. Entretanto, este comportamento não difere daquele dos demais deputados no interior daquela Assembleia, visto que não se formaram sistemas rígidos de alianças políticas, predominando afluência de posicionamentos, interesses e entendimentos políticos, na maioria liberais, que eram

na quase totalidade representantes da ordem e do centro. Pois, como destaca Pedro Octávio Carneiro da Cunha (2003), o Congresso

[...] não contava com maioria ou minoria arregimentadas, nem mesmo com feixes rígidos de opinião; essa fluidez que esbatia arestas dentro do próprio diálogo parlamentar e deu ao primeiro legislativo brasileiro um caráter particular de espelho homogêneo da nação, isto é, das classes representadas, facilitava por outro lado as relações com o poder rival. (p. 245).

Essa heterogeneidade do grupo de sacerdotes que compunha a Assembleia também pode ser pensada a partir da fraca homogeneidade ideológica, de treinamento escolar e disciplina eclesiástica do clero católico durante o período colonial. Fatores necessários, segundo Carvalho (2011) para a mediação de interesses, fortalecimento de vínculos e redução de conflitos no interior das elites.

Partindo do pressuposto de que um Estado não se constrói de maneira independente da sociedade, expressando os interesses e conflitos que nela se apresentam, no Brasil a relação entre elites e Coroa, poder local e central, construiu paulatinamente a autoridade central e orientou o próprio sentido que assumiu o processo de formação do Estado nacional (MARTINS, 2007).

Essas elites, por sua vez, já contavam com um modelo de Estado Nacional plenamente constituído, tendo amplo conhecimento de sua história e funcionamento, bem como acesso a ideologias sobre a maneira de administrá-lo, e participavam dessa estrutura, tanto na forma de concessão – por parte da Coroa – de privilégios para a execução de serviços, quanto ocupando funções públicas.

De maneira que a Assembleia Geral, por meio dos seus debates e membros, nos dá um panorama das questões e grupos diretamente envolvidos nesse processo. Os seus membros, ligados às elites locais e regionais, tentaram conscientemente criar um Estado nacional, o que levou a diferenças quanto as suas ações e como as justificaram para aqueles que forneceram os meios para sua criação, em relação ao processo europeu.

Depois de constituído o sistema europeu de estado, o ambiente institucional que moldava os estados americanos emergentes também era diferente do que havia sido na época inicial em que os estados europeus se estavam formando. Simplesmente para obter reconhecimento diplomático dentro do sistema internacional estabelecido, os dirigentes dos estados emergentes tiveram de adotar formas organizacionais identificáveis a estados nacionais. (MONSMA In TILLY, 1996, p. 30).

Entretanto, era preciso lidar com especificidades locais, tradições sócio-políticas e conjunturas específicas que tornavam necessárias o encontro de novas soluções. Não era possível a simples importação e colocação em prática de um modelo fechado de Estado, nem a continuidade do modelo anterior, o que levou a uma configuração de modelo institucional marcado pela hibridização e justaposição de modelos importados com a dinâmica interna, que pode envolver tanto a reconversão de grupos tradicionais com posições sociais abaladas, quanto a ascensão e legitimação de novos grupos, o que Badie e Hermet (1990) denominam de *dinâmica órfã*.

Sobre essa questão, Ângela Alonso (2002) afirma que se construiu uma tradição em duas balizas: a experiência nacional e o repertório europeu, na qual “[...] os quadros mentais europeus foram apreendidos, compartilhados e postos em ação através de um processo relativamente deliberado de escolha.” (p. 33).

No caso do clero, a sua situação em relação ao Estado era ambígua. Mesmo sendo o padre um funcionário público, pela união Igreja-Estado, este não deixava de pertencer a uma burocracia paralela que ao longo da história disputou com o mesmo Estado o controle do poder político. Mesmo com a vitória do regalismo, reconhecido por Roma quando aceitou o Padroado português, a Igreja conservava ainda sua identidade institucional e o sistema de dupla lealdade gerava conflitos permanentes (CARVALHO, 2011; SOUZA, 2010).

Esta fluidez de posicionamentos observada por Souza (2010) e Cunha (2003), teve o ideário liberal como matriz teórica do pensamento político, da argumentação e da maioria das propostas defendidas na Assembleia Geral, tanto pelos sacerdotes quanto pelos leigos. A todo o momento foram evocados o primado da lei, os limites da representação nacional e o papel da Assembleia Nacional como depositária da soberania e do pacto social, nos mais diferentes debates sobre projetos de leis. Entretanto, esse ideário liberal estava limitado pela dimensão histórica e social no qual era evocado, estando ausente deste um desenvolvimento burguês e classista da nação, baseado na representação de interesses (CAMPANTE, 2003).

Analisando as múltiplas significações que o termo liberalismo abrangia, visto que por sua natureza ambígua e pela maneira como no Brasil oitocentista foi utilizada essa matriz teórica, já tendo sido visto como uma ideia “fora do lugar”, e ainda atrasado em relação ao liberalismo europeu (SCHAWCRZ, 2003; DIAS, 1972), torna-

se necessário conhecer a dimensão histórica em que o pensamento liberal repercutia entre a elite letrada tendo em vista a tradição política portuguesa.

René Remond (1974), em seu estudo sobre a filosofia liberal oitocentista, demonstra as ambigüidades que permitiram ao liberalismo ser, ao mesmo tempo, revolucionário e conservador, subversivo e conformista. Como filosofia política, o liberalismo era orientado para a ideia da liberdade, preceito no qual a sociedade política deveria basear-se e encontrar sua justificativa e consagração. Nesse sentido, postulava-se a liberdade de opinião, representada pela liberdade da discussão parlamentar, da publicidade dos debates e da imprensa, bem como a liberdade de culto e a igualdade dos direitos entre as religiões.

Marco Morel (2005), ao estudar as transformações dos espaços públicos, destaca que a definição de liberalismo não se limitava aos critérios positivos de liberdade, mas passava também pela preocupação em fixar os limites desta liberdade por meio das leis, da Constituição e do Estado.

O liberalismo também se apresentava como uma filosofia do conhecimento que acreditava na descoberta progressiva da verdade pela razão individual. Neste sentido, os homens deveriam procurar por si mesmos a verdade e, do confronto de diferentes pontos de vista, surgiria uma ideia comum, tendo como consequência a defesa da tolerância religiosa e a rejeição dos dogmas impostos pela Igreja Católica. Por outro lado, o liberalismo comportou uma variante religiosa, o que possibilitou o surgimento de pensamentos católicos de matriz liberal.

O liberalismo pode ser entendido também como uma filosofia social individualista, que coloca o indivíduo à frente da razão do Estado e das exigências do coletivo. Como consequência prática desse entendimento tem-se a rejeição de todo o poder absoluto e a proposição de várias fórmulas institucionais que limitam e fragmentam esse poder.

Todavia, essa mesma doutrina que rejeitava o Antigo Regime, não aceitava a democracia integral, possuindo uma tendência conservadora que tomava todo o cuidado para não entregar ao povo o poder do qual o monarca foi privado. Considerando a possibilidade de uma soberania popular ser algo perigoso e que poderia levar a uma guerra social e racial, não aceitavam a democracia plena, sendo que “[...] a autoridade teria seu fundamento e seu limite num documento – o pacto social para os extremados e a fixação das garantias de liberdade para os liberais.” (FAORO, 2008, p. 321).

Situando-se a meio caminho entre estes dois extremos, o liberalismo propagado por alguns teóricos procurou posicionar-se no *justo meio*, podendo ser considerado também “[...] uma doutrina da monarquia limitada e de um governo popular igualmente limitado, já que o sufrágio e a representação eram restritos aos cidadãos prósperos” (MERQUIOR, 1991, p. 18). Assim, o liberalismo burguês não aceitava uma ampla representatividade e suas consequências democráticas. A soberania popular ainda era entendida como algo perigoso. É somente em fins do século XIX que a democracia se coloca como uma questão para os pensadores liberais.

Tendo em vista a herança portuguesa, Martins (2007) destaca os embates entre o ideal de ilustração e o modelo jesuítico, na Universidade de Coimbra, após a reforma pombalina, no que se referia ao direito. Extrapolando seu sentido atual de estudos das leis, o direito era o campo dos debates acerca da organização político-administrativa dos Estados, criando sistemas coerentes, ideologias consistentes e todo um sistema linguístico de suporte (KANTOROWICZ, 1998).

Embora as ideias consideradas mais radicais do liberalismo – nas quais a noção de liberdade individual, religiosa e de expressão, deveriam ser a base das sociedades modernas – não estivessem presentes nos currículos de Coimbra, circulavam livre e informalmente no meio acadêmico e em outros espaços frequentados por seus estudantes.

Mesmo que, na prática, o ideal liberal pombalino pouco tenha interferido na organização político-administrativa portuguesa, tendo sido mantidas organizações e práticas típicas do Antigo Regime, a incorporação dessas ideias liberais, resultantes da Revolução de 1820, alcançou influência na Colônia brasileira por meio das elites letradas e dos políticos que tiveram destacado papel no processo de emancipação (PEIXOTO et. al., 2001).

O modelo pombalino seguiu de perto o modelo liberal inglês, particularmente em relação à consolidação de uma monarquia constitucional, mas, nos fins do século XVIII, as elites letradas luso-brasileiras se voltaram para os movimentos revolucionários na França e América, abandonando provisoriamente aquele modelo. Todavia, após os desdobramentos desses movimentos, como por exemplo a revolta de escravos na ilha francesa de Santo Domingo, o medo da generalização da desordem social e de uma revolta negra no Brasil, fizeram com que essas elites

recuassem em suas propostas de liberdade, visto que eram formadas por grandes proprietários ou suas clientelas.

A resposta ao impasse do liberalismo no Brasil veio das obras e ideias de Alexis Tocqueville e Benjamin Constant, amplamente lidos e aclamados pela elite letrada, e afinados com a doutrina liberal de Montesquieu, segundo a qual a liberdade individual estava condicionada às leis coletivas. Essa noção foi base da cultura política da monarquia portuguesa, permitindo uma conciliação de práticas tradicionais do Antigo Regime com ideais liberais. A partir disso, é possível afirmar que:

Aliadas às tradições do jusnaturalismo português, as ideias de Constant, em especial o tipo de liberalismo político que advogava – centrado em uma ampla defesa da propriedade, um sistema representativo restrito e uma monarquia constitucional apoiada em um poder de caráter arbitral - , tornaram-se a base em que se assentou o modelo do Estado brasileiro com a Constituição de 1824, um conjunto de noções que excluía o liberalismo radical e permitiam a conciliação com as visões políticas tradicionais (MARTINS, 2007, p. 63).

As peculiaridades do liberalismo do século XIX nos permitem compreender como era possível aos padres e demais membros da Constituinte de 1823 se utilizarem dos pressupostos dessa doutrina no contexto social brasileiro, marcado profundamente por instituições e práticas que acabavam por restringi-lo. Sobre esta questão, Emília Viotti da Costa (1999) destaca que

[...] qualquer que fosse sua condição social ou profissional, os deputados à Assembleia Constituinte estavam unidos por laços de família, amizade ou patronagem a grupos ligados à agricultura de importação ou exportação, ao tráfico de escravos e ao comércio interno (p. 132)

Mas essa restrição da prática liberal não foi exclusividade do Brasil, podendo ser verificada também nas experiências europeias, principalmente no que diz respeito à questão da representação política (REMOND, 1974). Isto ocorria nesses diferentes contextos, pois

[...] a democracia e a igualdade plena ainda não haviam sido colocadas como bandeiras do liberalismo brasileiro, e nem do europeu, os constituintes não ambicionavam para todos – para o povo, no sentido atual da palavra – o alargamento da representatividade do governo (SOUZA, 2010, p. 170).

Nesse cenário, o direito ao sufrágio era um direito político que não se confundia com os direitos de liberdade individual, nem com o direito à cidadania. A

limitação do voto a alguns indivíduos era tida como natural, uma desigualdade nascida da ideia corrente de que havia indivíduos mais preparados do que outros para tomar decisões políticas, para decidir os rumos do Brasil (PEREIRA; RIBEIRO, 2009; COSTA, 1999).

Em estudo sobre a cidadania no Brasil, Carvalho (2013) alega que não se pode dizer que os senhores eram cidadãos, pois mesmo sendo livres, podendo votar e serem votados, lhes faltava o sentido da cidadania, a noção de igualdade de todos perante a lei. Eram potentados que absorviam parte das funções do Estado, sobretudo as judiciárias, e estas se tornavam um simples instrumento do seu poder pessoal.

Tratando da questão das diversificadas noções sobre o direito no início dos oitocentos, Pereira e Ribeiro (2009) destacam que nesse período não havia uma interpretação específica sobre o direito natural, nem ruptura entre este e o direito colonial. Os chamados *homens bons* e letrados liam essas questões a partir de matrizes teóricas diversas, destacando a rediscussão do pacto entre o rei e o súdito, base da sociedade contratualista, na qual o direito era convertido em possibilidade de limitar o poder do monarca.

Um aspecto do pensamento de Constant teve especial repercussão no Brasil, pois defendia a distribuição de poderes na cúpula administrativa, e a neutralidade do poder real, reforçando a noção do papel arbitral do monarca. Sendo esse aspecto associado à cultura política da monarquia portuguesa, permitiu, indiretamente, a renovação de um modelo político no qual a opinião de letrados juristas voltou a ser importante para legitimar as ações da monarquia (MARTINS, 2007).

Esse princípio foi a base da formulação e adoção do Poder Moderador na Constituição de 1824 e da instituição de um Conselho de Estado que apoiasse o seu exercício (MARTINS, 2007). Também foi de grande importância para a manutenção da integralidade territorial a adesão dos diferentes grupos e interesses regionais e locais ao projeto de Estado imperial centralizado, mas que pudessem, de certa forma, dominá-lo, por meio da ocupação de cargos da sua administração (GRAHAM, 2001).

Buscando entender a lógica do processo histórico segundo o qual se operou a emergência do Estado em sua forma dinástica e posteriormente burocrática, e construir um modelo desse processo, Bourdieu (Wacquant, 2005) fala da dissociação progressista de uma autoridade para outra. Para ele, o alongamento da cadeia de autoridades-responsabilidades gerou, na França, uma *ordem pública* baseada em relações hierárquicas recíprocas, o que acontecia na nova unidade política que se

pretendia formar após a emancipação do Brasil, em um acordo entre as elites e a Coroa, na medida em que:

[...] o executante é a um só tempo controlado e protegido pelos dirigentes; e ele por sua vez controla e protege o dirigente, principalmente contra o abuso de poder e o exercício arbitrário da autoridade. Tudo se passa como se quanto mais crescer o poder de um dirigente, mais crescerá sua dependência em relação a toda uma rede de etapas de execução (BOURDIEU In WACQUANT, 2005, p. 67).

A relação das elites brasileiras com os ideais liberais não foram, segundo Costa (1999), simplesmente um gesto de imitação cultural de uma sociedade periférica e colonial em relação aos mercados europeus. Também não foram somente capricho ou símbolo de distinção desses grupos. Em sua maioria foram, para esta historiadora, “[...] armas ideológicas com que pretendiam alcançar metas políticas e econômicas específicas.” (p. 134), como a manutenção dos mecanismos garantidores de suas posições privilegiadas, como monopólios comerciais e escravidão.

Foi nesse contexto ideológico que os constituintes empreenderam a tarefa de construção do Estado num percurso não linear, absorvendo e reproduzindo as contradições próprias do pensamento político moderno.

Não obstante o fato da experiência legislativa da Assembleia Geral de 1823 ter sido curta, a compreensão do pensamento liberal brasileiro e suas ambiguidades é fundamental para a análise das discussões que nela ocorreram, e identificação do que estava em jogo nos debates em torno dos principais projetos encabeçados pelos padres políticos, visto que os mesmos também estavam sob a influência deste pensamento político e, utilizavam-se dele para sustentar suas mais diferentes bandeiras.

Para isso, não serão abordadas nesta análise todos os assuntos tratados pelos padres na Constituinte de 1823. O recorte cronológico dará destaque somente às discussões sobre os quais os padres mais atuaram, a saber: a definição da divisão dos poderes entre Executivo e Legislativo e entre o centro e as províncias e, naturalmente, a determinação do nível de preponderância do catolicismo sobre a vida dos cidadãos.

Nesse aspecto é possível afirmar que os assuntos que mais chamaram os padres à tribuna diziam respeito aos conflitos que mais se interpuseram ao processo

de consolidação do Império, e que, portanto, marcaram as principais batalhas políticas transcorridas ao longo do Primeiro Reinado e do Período Regencial.

Finalmente, em função da desigual atuação dos clérigos constituintes, a análise aqui proposta se restringirá aos padres mais atuantes e que, em função da frequência com que subiam à tribuna, mais se fizeram conhecer, tornando possível identificar suas propriedades sociais, vinculações, posições dentro do espaço da Igreja e dinâmicas de enfrentamento empreendidas em relação a outros agentes no interior da Assembleia.

2.2 A querela do trono e a questão da soberania nacional

Em 12 de outubro de 1822, D. Pedro I foi aclamado Defensor Perpétuo e Imperador Constitucional do Brasil, demonstrando que a soberania da Coroa brasileira era um produto da vontade manifestada diretamente pelo povo, sendo projetada na *persona* de D. Pedro I (SOUZA, 1999). Entretanto, em maio do ano seguinte, quando se reuniu pela primeira vez a Assembleia Constituinte e Legislativa do Brasil, esta surgiu, ao lado do monarca aclamado, como um outro e novo poder, procedente de um processo eleitoral e legitimado pelo caráter representativo. Os deputados se consideravam os únicos e legítimos *delegados da nação*, instaurando uma disputa no espaço político do Império pela definição do depositário maior da soberania nacional.

Assim que se iniciaram os trabalhos da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil, o deputado pela província do Rio de Janeiro, Antônio Luiz Pereira da Cunha, sugeriu que se tratasse de nomear uma Comissão de Constituição, que seria responsável por apresentar um projeto de Constituição aos demais membros, para debate e posterior aprovação.

Decidiu-se que a Comissão seria composta por sete membros (número máximo permitido pelo Regimento Interno da Assembleia) eleitos por seus pares. Procedeu-se, então, à votação, e saíram eleitos: Antônio Carlos Ribeiro de Andrada Machado e Silva, com 40 votos, Antônio Luiz Pereira da Cunha, com 30 votos, Pedro de Araújo Lima, com 20 votos, José Ricardo da Costa Aguiar, com 19 votos, Manoel Ferreira da Câmara, com 18 votos, monsenhor Francisco Moniz Tavares, com 16 votos e José Bonifácio de Andrada e Silva, também com 16 votos.

Quatro meses depois, a 1º de setembro, a Comissão apresentou à Assembleia o Projeto de Constituição, “[...] depois de ter religiosamente implorado os

auxílios da Sabedoria Divina, conformando-se os princípios da justiça e da utilidade geral” (BRASIL, 1823, p. 689). O teor do projeto, composto por 272 artigos, passou a ser apreciado pelos deputados nas sessões seguintes, gerando conflitos em diversos pontos, até a dissolução da Constituinte pelas tropas do Imperador em 12 de novembro de 1823.

A soberania, que na tradição lusitana por séculos esteve encarnada na pessoa do monarca, encontrava-se, pela primeira vez, dividida em duas delegações, o que estabeleceu entre os dois poderes uma desconfiança recíproca, e levou os membros do Poder Legislativo a verem em D. Pedro I um obstáculo à plena manifestação de suas autoridades e realização dos interesses dos grupos regionais aos quais estavam ligados (SOUZA, 2010).

Com base em estudos sobre a Constituição de 1824 e o direito público no Império, Malerba (2006) considera que nunca a soberania esteve no *povo*. Era um atributo do Imperador, cuja vontade estava inclusive, acima das leis. Por outro lado, os próprios conceitos de *nação* e *povo* possuem certa complexidade analítica nesse contexto específico.

Importantes pesquisadores defendem a hipótese da existência de uma nação, ou de uma consciência nacional no Brasil, anterior e em relação com a Independência, como Kenneth Maxwell (1986) ao analisar a Inconfidência Mineira, Ana Rosa Clotet Silva (1999, 2000) e Gladys Sabino Ribeiro (2002). Porém, os avanços recentes no debate historiográfico destacam a importante e necessária distinção conceitual entre *processo de Independência e formação da nação*.

Graham (2001), em estudo sobre a formação do Estado e construção das nações no Brasil e na América espanhola, postula que “[...] o estado levou a formação de uma nação e não o contrário” (p. 13), reconhecendo esse processo mais como circular do que linear. Fazendo uma reconstrução dos eventos, atores e interesses em voga na emancipação, destaca as relações que se estabeleceram entre elites locais e poder central, os interesses materiais que se entrelaçaram com projetos culturais, fazendo com que do exercício da autoridade de um estado baseado numa aliança de interesse classista resultasse uma nação.

Na linha de pesquisadores que entendem a construção do Estado imperial e a formação da nação brasileira como correlatos, mas distintos (HOLANDA, 1970; DIAS, 1972; CARVALHO, 2011), Jancsó e Pimenta demonstram a complexidade da emergência de uma *identidade nacional*, como antecipam os diferentes sentidos dos

termos *pátria*, *país* e *nação*, largamente utilizados nos discursos dos deputados brasileiros nas Cortes de Lisboa, por eles analisados.

Nesses discursos, o conceito de pátria “[...] estaria mais vinculado ao lugar de origem; ‘país’ equivaleria à unidade envolvente dessas províncias; ‘nação’ seria um conceito mais fugidio, pois escaparia de país e pátria.” (MALERBA, 2006, p. 27). A partir dessas definições, uma *nação brasileira* não existiria anteriormente à Independência.

A partir da perspectiva de que a instauração do Estado Imperial e suas instâncias administrativas é anterior à difusão de um espírito ou sentimento nacional, pois este Estado inicialmente conviveu “[...] com um feixe amplo de diferenciadas identidades políticas, com trajetórias próprias e respectivos projetos de futuro” (MALERBA, 2006, p. 27), e do uso impreciso do conceito de nação pelos políticos do período aqui analisado, entendo que, ao se colocarem como “delegados da nação”, os deputados da Assembleia Geral buscavam criar uma autoridade legítima para rivalizarem de maneira mais direta e com alguma equivalência ao poder do Imperador, considerado natural para os quadros mentais da época.

Durante a criação da Lei Fundamental e da construção do Estado brasileiro, os deputados estavam imaginando uma nação – no sentido que Anderson (2008) dá a essa categoria – que lhes daria legitimidade para manter e ampliar os mecanismos garantidores de suas posições privilegiadas, e se necessário enfrentar e mesmo limitar o poder do Imperador.

Uricoechea (1978), ao analisar a contradição do surgimento de um impulso modernizante no contexto tradicionalista do sistema político imperial brasileiro, entende a interação da autoridade central com os poderes locais como um processo complexo e “[...] composto de antagonismos relativos, identidades relativas, e autonomias relativas entre os dois atores.” (p. 109).

Refletindo sobre essas questões, Françoise Souza (2010) afirma que

Antes mesmo da polêmica Fala do Trono, quando então o monarca lançou abertamente a primeira centelha da discórdia entre os dois poderes, alguns deputados já se preocupavam com a demarcação dos limites do poder de D. Pedro I, compreendendo que esta era uma condição básica para a edificação de uma Assembleia Constituinte que se queria soberana (p. 171).

À frente desta campanha esteve o padre José Custódio Dias, um dos deputados mais empenhados na defesa das prerrogativas do Poder Legislativo.

Mineiro, natural de Nazaré, povoado de São João del-Rei, foi ordenado no seminário de Mariana⁶, sendo posteriormente vigário em Sabará e Campanha, e vigário-geral no bispado de Mariana. Foi eleito deputado nas três primeiras legislaturas do Império, chegando ao Senado em 1835.

O padre José Custódio Dias um dos deputados mineiros mais atuantes entre o Primeiro Reinado e o Ato Adicional, e no âmbito provincial, membro do Conselho da Presidência e do Conselho Geral. Seu irmão, Custódio José Dias, foi membro do segundo Governo Provisório (1822) e também deputado-geral nas duas primeiras legislaturas do Império. Era rico proprietário, criador de gado na região de Alfenas, de onde exportava para o Rio de Janeiro, e administrador dos bens de sua família (OLIVEIRA, 2014).

Demonstrou que os homens que assumiram o Poder Legislativo após a Independência não eram inexperientes em relação às problemáticas políticas e administrativas destes territórios, pois haviam já desempenhado serviços e cargos junto à Coroa Portuguesa, tendo, em sua maioria, mais de cinquenta anos e notáveis carreiras de servidores públicos.

Essa característica representou um marco incontestável no que se refere à história política brasileira, na perspectiva de que naquele momento e espaço foi iniciada a construção formal das instituições que comporiam a monarquia brasileira, e que, entre continuidades e rupturas, seguiriam o já consolidado padrão europeu de Estado-nação. Isso se dava pela experiência dessa elite, organicamente ligada à classe de proprietários, na máquina administrativa do Império ultramarino português, mas também pela necessidade de reconhecimento do Brasil, como um Estado independente e legítimo, por parte de outros países.

Em uma perspectiva comparativa, a formação do Estado brasileiro se aproxima do modelo dos demais Estados latinoamericanos, considerados “híbridos”, na medida em que pendeu entre duas lógicas: uma dinâmica externa, sustentada em relações de dependência/submissão de organização e funcionamento a exigências

⁶ O seminário de Mariana, Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte, foi fundado em 1750 pelos jesuítas, mas administrados por outras ordens religiosas. No contexto tridentino, foi responsável pela formação do clero mineiro, mas também de outros membros da elite que poderiam fazer seus estudos preparatórios, inclusive para a Universidade de Coimbra. Nesse espaço o pensamento liberal era amplamente divulgado e discutido, inclusive nas disciplinas ministradas, como demonstram os conflitos gerados entre os professores e o bispo absolutista e ultramontano Dom José da Santíssima Trindade (SELINGARDI; TAGLIAVINI, 2014).

internacionais; e uma dinâmica interna, que teria por objetivo evitar a degradação das relações tradicionais entre governantes e governados (BADIE; HERMET, 1990).

Foi ainda durante as sessões preparatórias, transcorridas entre 17 de abril e 2 de maio, que as primeiras discussões sobre a soberania da Assembleia Constituinte entraram em pauta durante a elaboração do seu regimento, documento que estabelecia, dentre outras questões, as formalidades ritualísticas a serem adotadas por ocasião da entrada do Imperador para a abertura oficial aos trabalhos Legislativos.

Em uma dessas sessões, a comissão encarregada da elaboração desse regimento apresentou, como proposta para o dia da abertura que: “No topo da Sala das sessões estará o Trono Imperial e no último degrau à direita estará a cadeira do presidente da Assembleia” (BRASIL, 1823).

A leitura dessa proposta foi o suficiente para incitar o deputado Custódio Dias, iniciando a primeira grande polêmica da Assembleia. Este padre defendeu que por trás de uma ação que aparentava ser de simples etiqueta, residiam concepções acerca da forma como se daria a partilha do poder que alicerçaria o Estado brasileiro.

Conhecedor dos rituais sacros e seus atributos simbólicos, para ele a abertura da primeira Assembleia Constituinte e Legislativa do Brasil era um ritual político que, sendo apresentado e percebido como legítimo, deveria ter os deputados como agentes depositários da soberania nacional e providos de autoridade, e não o Imperador. O que estava em questão não era uma disposição de cadeiras, mas a representação ritualística do poder delegado pelo povo ao Estado, na figura de seus representantes, pois como destaca Bordieu, “O simbolismo ritual não age por si só, mas apenas na medida em que representa – no sentido teatral do termo – a delegação [...]” (1996, p. 93).

Em contraposição à proposta apresentada pela comissão, o deputado argumentou que não haveria razão alguma para que o trono do Imperador fosse colocado em posição superior dentro da Assembleia, devendo ser posto ao lado da cadeira do presidente.

É na solene instalação destas que tem de comparecer o digno representante do Poder Executivo, e como tenha de respeitar a nação, legitimamente representada, da qual só deriva toda a autoridade que pelo pacto social se lhe vai a conferir por lei fundamental, sou de parecer que a posição que se lhe deve designar seja sim distinta, mas ao mesmo plano onde estiver o Sr. Presidente. (BRASIL, 1823, p. 04).

Demonstrando conhecer a força que cerimônias cívicas, como a da abertura da Constituinte, possuíam na formação de um campo imagético acerca da Constituição do poder político e de sua capacidade de alimentar a *mística da realeza* (SOUZA, 1999), o padre Custódio Dias alertou para que não se descuidasse, nem mesmo nas questões protocolares, da igualdade, ou ainda, a superioridade do Legislativo sobre o poder do Imperador. Os procedimentos ritualizados e estilizados ajudavam a reforçar a autoridade legítima do Estado e de seus representantes (ELIAS, 2001; GRAHAM, 2001).

Suas intenções foram bem entendidas pelos defensores do poder soberano da Coroa, então liderados por Antônio Carlos Ribeiro de Andrada Machado⁷, representante de São Paulo e relator, que, imediatamente, saiu em defesa das regalias imperiais; fazendo questionamentos como:

Que paridade há entre o representante hereditário da nação inteira e os representantes temporários? Ainda mais: que paridade há entre o representante hereditário único e um único representante temporário que, bem que condecorado com o título de presidente, não é mais que o primeiro entre seus iguais? (BRASIL, 1823, p. 05).

Para o deputado Andrada Machado, o Imperador representava toda a nação. O presidente, sendo apenas o membro de uma Assembleia maior, possuidor de um cargo eletivo e temporário, não poderia se colocar como representante da vontade de todo o país, estando, portanto, em posição de inferioridade em relação a D. Pedro I. Não estavam mais em questão somente as ideias de liberdade, soberania e autonomia política em relação à antiga metrópole portuguesa e às interferências inglesas, mas a relação entre o imperador e o Poder Legislativo.

Utilizando-se de um vocabulário liberal para construir a sua argumentação, o deputado usa a ideia de *representação* para justificar o seu argumento sobre a supremacia da autoridade do Imperador frente ao Poder Legislativo (GUIMARÃES, 2001). Não se tratava, porém, de reabilitar o absolutismo. O que estava em pauta era o fortalecimento do poder monárquico, a pacificação, unificação e construção do Estado brasileiro, o qual, na perspectiva de Andrada Machado, recomendava a

⁷ Irmão de José Bonifácio e Martim Francisco, foi juiz de fora, desembargador e político. Filho de comerciante e funcionário da Coroa, possuidor da segunda maior fortuna de Santos, estudou na Universidade de Coimbra. Adotou o nome político de Andrada Machado. Liberal, se distanciava do absolutismo, mas insistia na ideia de pacto social enquanto base da sociedade, sendo mais pragmático e menos doutrinário que outros deputados (VARELA, 2015).

concentração do poder na figura do monarca, visto a permanência de algumas Províncias ainda em guerra e ligadas à Portugal. A partir dessa questão, é preciso considerar que

[...] o sentido da centralização não partia única e exclusivamente da Coroa, mas foi ainda desejado e buscado por esses grupos sociais, até porque poucas ameaças são mais sentidas pelas elites do que aquelas dirigidas à hierarquia social e à ordem estabelecida, mais temidas em momentos de convulsões sociais de qualquer natureza (MARTINS, 2007, p. 47).

Estavam colocados, portanto, os termos da importante questão em torno da qual divergiram diferentes correntes políticas ao longo da Constituinte de 1823: quem seria o legítimo representante da vontade da nova nação? A quem caberia a primazia do poder no novo Estado que se formava, ao Imperador ou ao Poder Legislativo? Essa foi uma polêmica recorrente naquela Assembleia Constituinte, pois, como anteriormente exemplificado, o próprio conceito de nação não possuía um único significado, ou uma definição específica para aqueles deputados.

Retomada, em outras reuniões, a discussão sobre as formalidades observadas na Assembleia, quando da presença de D. Pedro I, o deputado Andrada Machado lembrou aos demais deputados que o Imperador era uma autoridade que precedera a Assembleia, e fora o responsável por sua convocação (BRASIL, 1823).

Desta forma, tentou demonstrar que a oferta e a aceitação por D. Pedro I do título de defensor perpétuo, e sua posterior aclamação como Imperador Constitucional, teriam cumprido a função de legitimação popular da realeza, e o seu poder e soberania já estariam definidos pelas prerrogativas concedidas, à Coroa, antes da reunião da Assembleia (LYNCH, 2005). Portanto, qualquer intuito contra o poder monárquico poderia ser entendido como uma traição dos deputados ao juramento prestado em sua posse, de que zelariam pela vontade nacional.

Construindo uma argumentação distinta para explicar em que momento e a quem a soberania da nação teria sido conferida pelo povo, Custódio Dias partiu da hipótese que, ao ser aclamado com o título de Imperador Constitucional, D. Pedro I tinha sua autoridade e seu poder condicionados à existência e às deliberações de uma Constituição, não sendo naturalmente derivada da aclamação, pois era preciso, antes, aceitar as leis estabelecidas pela nação representada pelos Deputados, reunidos naquela Constituinte. Para ele, era a nação que fundava o trono imperial, e

não o contrário. Logo, a aclamação não poderia ser anterior ao ordenamento constitucional da nação.

O Imperador constitucional não o é se não aceitar a Constituição (o que Deus não permita), logo não é Imperador de fato e de direito e nós, pelo contrário, somos de fato e de direito representantes da nação, sem poder haver contingências. [...] Representantes que somos de uma nação livre, que se constitui, não podemos, enquanto nos constituímos, tratar o Imperador como superior à mesma nação, mas sim como secundário à sua soberania, não o fazemos tão metafísico que não o vejamos delegado dela, exercendo o poder Executivo, cujas metas ainda não marcamos; competindo-lhe por ora mais deveres do que direitos pois que não é constituído Imperador se não para a Nação que o constitui sujeito, e nunca superior às leis, nem aos legisladores, enquanto exercem o poder soberano (BRASIL, 1823, p. 201-202).

A Assembleia Geral, por sua vez, por ter sido eleita pelos “povos”, estaria revestida do poder soberano, não podendo o Imperador ser superior nem às leis e nem aos legisladores que as estavam criando, verdadeiros “representantes da nação”.

Essa questão estava diretamente ligada à formação de espaços de debate público e novas sociabilidades políticas (MOREL, 2005). Assentada na concepção de que caberia aos “povos” não apenas participar, mas também controlar as atividades do Governo para garantia de “interesses públicos” e direitos individuais, o modelo de governo representativo, mimetizado pela instalação de assembleias ou parlamentos, se chocava com a tradicional ideia do Imperador como representante dos seus “vassallos”, elevados então à condição de cidadãos.

A simbiose desses dois modelos e as disputas ocorridas nesse processo, remetem à questão geral da formação dos Estados liberais no século XIX, e da consolidação de sua legitimidade. No caso do Brasil, herdeiro da tradição colonial, um pacto constitucional encabeçado pelo imperador, perante um novo universo de referências políticas. A mudança da “soberania real” para a “soberania nacional” era um requisito da “nova ordem constitucional moderna” (SLEMIAN, 2006).

Assim, para os defensores do poder da Coroa, a autoridade imperial antecedia o Poder Legislativo, pois teria sido conferida a D. Pedro I no momento de sua aclamação. Com relação aos defensores das prerrogativas da Assembleia, a argumentação era diversa, sendo o poder do Imperador condicionado pela aceitação das leis estabelecidas pela nação, reunidas na Constituinte.

Refletindo sobre o posicionamento do padre José Custódio Dias, Souza (2010) argumenta que

A aclamação não era o acontecimento que marcaria a transferência da soberania da nação para as mãos do seu representante; ao contrário, este 'momento fundador', no qual haviam sido estabelecidas as bases de um 'contrato social', teria se dado por ocasião da eleição da Assembleia Constituinte. Nesse sentido, contratualismo e constitucionalismo estariam intimamente associados (p. 174).

Nas discussões relativas ao local onde reside a soberania é também possível perceber a contraposição de interesses mais centralizadores em relação a outros mais regionalistas, que são resultado e ao mesmo tempo se revertem em uma maior ou menor filiação com as elites provinciais ou com o círculo de poder a volta do monarca. Logo, afirmar o local de autoridade e de soberania do Estado, para os parlamentares, era também afirmar a legitimidade do seu local de autoridade no espaço de poder, ampliando o valor do seu capital político e social.

Este entendimento também era comum ao padre pernambucano Venâncio Henriques de Resende⁸, membro do alto clero, liberal, filho de um tabelião de notas e escrivão da Correição, que apresentou tendências republicanistas nas Revoluções de 1817 e 1824 (MELLO, 2014). Durante as discussões sobre o poder da Assembleia de conceder ou não anistia a presos políticos durante aprovação de um determinado projeto de anistia, fez um longo discurso defendendo o direito daquela casa de decidir a revogação de decretos de prisão, mesmo votando contra a anistia proposta.

Ao responder a colocação de um deputado em favor da prerrogativa do Imperador acerca de tal decisão, ele negou a existência de qualquer direito natural do monarca, ressaltando o seu poder como uma concessão condicionada ao *pacto social* que os homens estabelecem entre si, cedendo os seus direitos originais que

Engana-se o ilustre deputado quando pensa que só o Imperador tem esse direito; tem-no por concessão; tem-no pelas conveniências e não por essência. Não o tem por essência porque nem sempre os monarcas gozam deste direito [...] O que digo é que quando os povos aclamaram o Imperador não o foi para que ele governasse absoluto: os brasileiros não querem ser escravos. Aclamaram o Imperador na implícita, e mesmo explícita condição de governar debaixo de uma Constituição. (BRASIL, 1823, p. 102)

⁸ Natural da cidade de Serinhaém, província de Pernambuco, fez seus estudos secundários e foi ordenado padre no Seminário de Olinda, local de propagação do pensamento liberal. Participou da Revolução de 1817, ficando exilado na Inglaterra até 1821. Foi membro da Assembleia Geral em cinco legislaturas do Império. Foi presbítero secular, cônego honorário da Capela Imperial, vigário da freguesia de Santo Antônio do Recife, recebendo os títulos honoríficos de Comendador da Ordem de Cristo e Oficial da Ordem do Cruzeiro (Fonte: www2.camara.leg.br/a-camara/conheca/historia).

Custódio Dias e Henrique de Resende utilizaram-se muito, em seus discursos, de um importante princípio do pensamento liberal, o contratualismo. Neste, a origem da sociedade e o fundamento do poder político teriam origem em um contrato, um acordo implícito ou explícito entre os indivíduos, marcando o fim do estado de natureza e o início do estado social e político (BOBBIO, 1992). Levando-se em consideração os locais de suas formações, Seminário de Mariana e Seminário de Olinda, ambos de influência marcadamente liberal, é possível entendermos o uso desse conceito em seus discursos e da interpretação jusnaturalista, na maneira como viam as relações entre sociedade e Estado.

As suas ações políticas não divergiam da sua formação enquanto padres, visto que a Igreja também foi influenciada pelo pensamento liberal, nem ocultavam essa identidade, pois ambos exerceram o sacerdócio antes e posteriormente à Assembleia, e mesmo com outros pertencimentos e funções, eram reconhecidos por seus pares como sacerdotes.

Além disso, a noção do contrato como explicação da fundação da sociedade foi bem comum no Brasil entre os homens de letras já nos fins do século XVIII. Era, no entanto, uma noção *generalizada e elástica* (SOUZA, 1999).

Ressaltando a polissemia do vocabulário político naquele contexto, entendo que ao falar da soberania da *nação*, Custódio Dias e Henrique de Resende não estavam fazendo referência à vontade geral da população, incluindo as camadas pobres urbanas, livres ou libertas, muito menos aos escravos. A representatividade da nação era um atributo restrito, formada pelos homens capazes de conduzir os negócios públicos, detentores do saber e do poder (MOREL, 2005).

Os direitos dos cidadãos se diferenciavam, para eles, dos direitos civis, políticos e sociais, o que criou, por consequência, não só a inexistência de uma cidadania plena, como a ideia de um cidadão em negativo, no caso dos escravos (CARVALHO, 2013).

Necessário lembrar que a eleição para a Assembleia Geral e Constituinte envolveu um método indireto, sendo regidas pelas *Instruções* de 19 de junho de 1822, primeira lei eleitoral brasileira. Ao contrário da lei eleitoral copiada da Constituição espanhola, esta tinha um sistema em dois graus: o povo escolhia eleitores, os quais, por sua vez, iriam eleger os deputados. Não havia, em primeiro grau, qualificação ou registro. Somente os seus delegados, os eleitores da paróquia, possuíam o diploma, uma cópia das atas das eleições. A eleição era única e exclusivamente de deputados

à Assembléia Geral, não havendo, ainda, assembleias nas províncias, nem senadores.

O art. 8º determinava os que eram excluídos do voto “[...] todos aqueles que recebem salário ou soldadas por qualquer modo que seja”, exceto os guarda-livros, os primeiros-caixeiros de casas comerciais, os criados da Casa Real que não forem de galão branco, e os administradores de fazendas e fábricas. Também não podiam votar, pelo art. 9º, os religiosos regulares, estrangeiros não naturalizados e os criminosos.

Somente podiam ser eleitores os assalariados das mais altas categorias e os proprietários de terras ou de outros bens que lhes dessem renda. A restrição ao voto era imposta às classes econômicas menos abastadas e não proprietárias, não obstante o direito ao voto fosse estendido às mais altas categorias dos empregados. Não havia impedimento para analfabetos, e os portugueses poderiam tanto votar quanto ser votados, visto que os brasileiros ainda eram legalmente portugueses e a definição de cidadão brasileiro só é estabelecida com a Constituição de 1824.

A ideia dos dois padres era de que o *povo*, na concepção excludente de sua época, restringia-se aos homens, proprietários ou que tivessem a renda mínima exigida de 100 mil-réis por ano, livres e libertos de acordo com o liberalismo clássico inspirado nas ideias de John Locke, que buscava um ponto de equilíbrio entre o absolutismo e a democracia, a partir da divisão dos poderes entre o rei e o Parlamento, representante da nação.

A querela sobre a soberania do Poder Legislativo tornou-se mais exaltada após a Fala do Trono, discurso feito por D. Pedro I quando da abertura oficial dos trabalhos da Assembleia Geral. Mesmo contendo elementos liberais, as palavras proferidas pelo Imperador causaram polêmica ao “[...] realçar a superioridade potencial e hierárquica de sua imperial pessoa, bem como a anterioridade de sua aclamação e coroação, sem oposição e sem compromissos que a limitassem.” (SANTIROCCHI, 2010, p. 66), afirmando que esperava uma Constituição digna dele e do Brasil.

No momento da elaboração do Voto de Graças – a resposta oficial da Assembleia a esta fala – os debates foram intensos e os padres que participavam daquela Assembleia se dividiram em contrários e defensores das palavras de D. Pedro.

Os padres Custódio Dias e Luís Inácio de Andrade Lima⁹, lideraram uma campanha em favor de uma resposta de repúdio à afirmação do Imperador, entendendo que “o julgar se a Constituição, que se fizer, é digna do Brasil, só compete a nós como representantes do povo” (BRASIL, 1823, p. 28).

Em moção conciliatória, no dia 6 de maio, o deputado Luiz Inácio de Andrade e Lima fala à Assembléia Constituinte, demonstrando restrições aos excessos da Fala do Trono, que

[...] a Fala de Sua Majestade Imperial está sem dúvida concebida em termos constitucionais, mas nota-se no fim dela algumas palavras ambíguas, cujo sentido não é bem claro. Diz que espera que a Assembléia faça uma Constituição digna dele e do Brasil e que, sendo assim a defenderá; ora, constituindo-se desse modo Juiz em causa própria, e sendo ao mesmo tempo defensor do Brasil, poderá inferir-se que Sua Majestade pretende por si só julgar da vontade da Constituição; e como eu estou altamente persuadido, que esta Assembléia se empenha em fazer uma Constituição, e portanto digna do seu monarca constitucional, proponho, que no voto de graças se declare o seguinte: — "A Assembléia se persuade não poder deixar de fazer uma Constituição digna do Imperante e do Brasil, por assim confiar nos seus sentimentos nobres e patrióticos (BRASIL, 1823, p. 15).

Porém, não havia ambiguidade nas palavras de D. Pedro. Elas eram tão claras quanto a ameaça que iriam deixar pairando sobre a Assembleia. O imperador tinha muito claro o tipo de Constituição e a estrutura de poder que desejava construir.

Entretanto, nem todos os padres deputados compartilharam dessa desconfiança em relação às palavras do Imperador. O padre Francisco Muniz Tavares¹⁰, também oriundo do Seminário de Olinda e partícipe da Revolução de 1817,

⁹ Não foram encontradas informações bibliográficas sobre o referido padre, somente sabe-se que era pernambucano, e defensor do poder provincial, como demonstrou ao se colocar contrário a escolha do presidente de província pelo imperador. Ver sessões de 17 de junho e 11 de outubro de 1823, do Diário da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil.

¹⁰ Nasceu a 16 de fevereiro de 1793 em Recife, Pernambuco. Doutor em Teologia pela Universidade de Paris, Padre e, mais tarde, monsenhor. Escritor, historiador e parlamentar. É considerado um dos vultos mais notáveis da revolução de 1817, em Pernambuco. Preso como suspeito de cumplicidade, permaneceu muitos meses nos calabouços da Bahia, sendo contrário ao domínio português do Brasil. Deputado Constituinte, eleito pelas Comarcas de Olinda e Recife a 7 de junho de 1821, foi a Portugal e no dia 29 de agosto de 1821 tomou assento nas "Cortes Gerais, Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa". Permaneceu naquelas Cortes até o dia 4 de outubro de 1822, onde se colocou a favor da causa do Brasil. Deputado Constituinte eleito pela Província de Pernambuco para a Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil, tomou posse em 3 de maio de 1823, e no dia 4 de novembro de 1823 remeteu ofício à Assembleia renunciando ao mandato. Foi eleito, também, Deputado para a Assembleia Geral Legislativa do Império do Brasil para a legislatura ordinária de 1845 a 1847. Exerceu as seguintes atividades profissionais: Presbítero Secular e Capelão do Hospital do Paraíso, quando rompeu a revolução de 1817; Secretário da Legação em Roma de 1826 a 1832 e encarregado de negócios durante o reinado de três papas; Monsenhor honorário da capela imperial. Era Sócio Fundador e Primeiro Presidente do Instituto Arqueológico Pernambucano; Sócio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Era Membro do Conselho do Imperador. Recebeu as

durante os debates sobre o Voto de Graças, saiu em defesa de D. Pedro, afirmando que seu discurso merecia “louvores”, e que suas palavras eram “dignas do Brasil e de mim [e] não merecem censura”, tendo sido “aplicadas mui judiciosamente, e que denotam uma franqueza hoje pouco vulgar mesmo entre monarcas” (BRASIL, 1823, p. 28).

Muniz Tavares não via ameaça na fala do Imperador, não entendendo que receio poderia haver por parte de seus colegas. Convencido de que “[...] se o monarca por infidelidade nossa (creio que não) julgar que a Constituição, que com desvelo pretender fazer, não merece sua aprovação [...] preferirá antes deixar de reinar entre nós” (BRASIL, 1823, p. 28), demonstrava mais preocupação com o impacto que aquela discussão poderia gerar fora da Assembleia Geral, por conta da inconstância popular e das guerras ainda existentes em algumas províncias.

À parte dessas discussões, é possível afirmar que nem todos confiavam na força da Assembleia para enfrentar abertamente o Imperador. Não era prudente, politicamente. Apesar de que, naquele momento, houve uma confluência entre aspirações democráticas e liberais, de um lado, e de outro lado defensores do absolutismo e de uma Coroa centralizadora, os deputados foram progressivamente se afastando de ideias democráticas e da ideia de representação política inspirada no modelo europeu, e se concentrando num modelo constitucionalista monárquico.

Mesmo os mais liberais, oriundos de experiências revolucionárias, temiam a desordem, a anarquia e a desintegração territorial que poderia advir de uma possível deposição de D. Pedro I. Não sendo apropriado, portanto, que os deputados criticassem tão abertamente as palavras do Imperador e criticassem, ou desmerecessem sua autoridade.

Em estudo sobre nações e nacionalismos Hobsbawn (1990), destaca que nação não é apenas definida por um “sentimento nacional”, pois os seus membros desejariam um governo deles próprios, ou exclusivamente de uma porção deles. Pois, “A equação nação = Estado = povo, e especialmente, povo soberano, vinculou indubitavelmente a nação ao território, pois a estrutura e a definição dos Estados eram agora essencialmente territoriais” (p. 32).

seguintes condecorações: Dignitário da Ordem do Cruzeiro; Comendador das Ordens de Cristo e da Rosa. Além de presidente da Câmara dos Deputados de 4 de junho de 1846 a 4 de maio de 1847, foi, também, vice-presidente no período de 1º de abril de 1845 a 4 de junho de 1846. Faleceu em 23 de outubro de 1876.

Nessa perspectiva, o medo da fragmentação territorial e da desordem social, a exemplo do que ocorreu na América espanhola, era compartilhado tanto por apoiadores da soberania da Coroa, quanto pelos apoiadores da soberania da Assembleia. Um sem-número de repúblicas fragmentadas não atendiam ao ideário de nação de alguns, muito menos serviam a legitimação e ampliação do poder das elites locais, das quais os deputados eram membros e representantes.

Para Souza (2010), a questão referente à precedência de uma das instituições – Coroa ou Assembleia – ficaria menos sombria quando se aceitasse ou rejeitasse o direito de D. Pedro I de vetar as resoluções do Poder Legislativo. Por essa causa, a discussão do projeto de lei que negava esta prerrogativa ao Imperador encontrou-se na base dos desacordos que levaram ao fechamento da Assembleia Constituinte de 1823 e a prisão¹¹ de alguns dos seus membros que se rebelaram contra a decisão.

Para o futuro Marquês de Caravelas, o que “[...] verdadeiramente caracteriza o Governo Monárquico Representativo, e o distingue das Repúblicas, é a grande influência que o Monarca tem no Corpo Legislativo” (Brasil, 1823, p. 300). Essa preponderância se dava com o direito de veto aos atos administrativos ou regulamentares editados pela Assembleia. Considerando isso, para ele era evidente:

1º Que tirando-se ao Imperador a sanção nas Leis administrativas que decretarmos nesta Assembleia nós o despojamos de um direito essencialmente inerente ao Augusto caráter de Monarca Constitucional, que lhe conferiu a Nação, cujo voto devemos exprimir e não contrariar; 2º Que certamente contrariamos o voto da Nação que o nomeou seu Monarca Constitucional e quis ser regida por uma Monarquia Representativa; porque não tendo ele a sanção, esta Assembleia terá por isso mesmo a preponderância nas Leis que fizer; o Imperador será mero executor delas; e o Governo já não será Monárquico Representativo, será Republicano enquanto se não restituir ao Supremo Chefe da Nação uma regalia inseparável do Monarca. 3º Que perjuramos; pois solenemente prometemos manter o Governo Monárquico Representativo e o transformamos em uma República, uma vez que passe o Artigo em questão (Brasil, 1823, p. 300).

Sua longa e bem articulada exposição acirrou os ânimos daqueles deputados que de forma alguma aceitavam a interferência do Imperador nas decisões constituintes e negavam qualquer “direito inerente” ao monarca numa monarquia

¹¹ Dois dos três irmãos Andradas foram presos ao sair da Assembleia, juntamente com seu sobrinho, o também deputado Belchior Pinheiro, José Joaquim da Rocha e Francisco Montezuma. José Bonifácio foi preso pouco depois em casa. Todos ficaram detidos no Arsenal da Marinha, sendo posteriormente exilados. Além desses, foram presos e depois liberados os deputados Vergueiro, Muniz Tavares, Henriques de Resende Carneiro da Cunha, Alencar Cruz Gouveia, Xavier de Carvalho e Luís Inácio de Andrada Lima (RODRIGUES, 1974).

parlamentar, como Carneiro de Campos afirmava ser o caso do direito de veto. Ainda na mesma sessão, em 25 de junho de 1823, falou Henriques de Resende, defendendo o artigo que negava o direito de veto ao Imperador porque, entendia ele, a nação havia delegado o poder soberano de fazer uma Constituição àquela Assembleia, assim como o poder de determinar como haveria de se dar a divisão dos poderes e as atribuições do monarca.

Antes de feita a Constituição, que, para ele, era o símbolo do Pacto Social, o Imperador não poderia ter ingerência nas decisões constituintes, nem mesmo nas leis administrativas. Seu argumento, contudo, não se desenvolveu a ponto de negar a monarquia constitucional, embora fosse o desdobramento lógico. Disse ele que

[...] os Decretos das Assembleias Constituintes não dependem da Sanção Real: nem é possível que dependam, Sr. Presidente, porque ela é que deve marcar os limites dos Poderes: ela é que deve estabelecer as regras de conduta dos Poderes Constitucionais e a parte que o chefe da Nação deve ter na factura [sic] das Leis; enquanto isto se não faz tudo está em suas mãos; salva a Monarquia Constitucional. Também não posso admitir essa essencialidade da Sanção Imperial: nada é essencial nestas matérias, Sr. Presidente (BRASIL, 1823, p. 302).

Henriques de Resende também não aceitava a tese do deputado Carneiro de Campos de que o Imperador fosse uma proteção aos excessos. Para ele, ao contrário, ele poderia ser um fator desestabilizador do sistema, por estar mais sujeito às paixões que os deputados reunidos em Assembleia. Daí a necessidade de se estabelecer por escrito as atribuições do imperante antes que ele pudesse exercer seu poder de sanção.

[...] dizem que a Assembleia não é infalível, e é sujeita às paixões, e o Imperador, é um Anjo, não tem paixões? O Imperador é mais sujeito a essas paixões porque tem para elas mais incentivos; comanda a força, dá os empregos, as honras e é quem executa as Leis e por isso tem mais interesse em que elas sejam a jeito; nós nada disso temos, e somos temporários, e tornamos para o que de antes éramos; A Assembleia não é infalível: e o Imperador é? Nego; É tanto homem como nós; e demais tem maiores entraves para ver a verdade, mais incentivos de paixões. Sr. Presidente! Quando os Povos nos mandaram aqui para fazer a Constituição, e as reformas indispensáveis, estavam convencidos que essa Constituição e que essas reformas eram necessárias e sabiam quais elas eram. Viemos com plenos poderes; a Constituição e as reformas devem ser efetivas; e de nenhuma forma devem depender da Sanção Imperial os Decretos da Assembleia Constituinte (Brasil, 1823, tomo p. 303).

Após estas palavras, o padre Henriques de Resende foi repreendido pelo deputado regalista Andrada Machado, por atacar a figura do Imperador, um “ente metafísico”, ao que respondeu o padre: “quanto a ser o Imperador um ente metafísico, nós também o somos, porque igualmente estamos aqui como poder e não como homens” (BRASIL, 1823, p. 303).

Também participa desta discussão o padre Belchior Pinheiro de Oliveira¹², que, justificando o direito de sanção do Imperador, argumentou não haverem razões para que este se negasse aprovar as leis das reformas urgentes, destacando também o risco de se romper a harmonia entre o Poder Executivo e o Legislativo.

A estas falas, padre Resende respondeu não ter dúvida de que o Imperador não aprovasse os decretos da Assembleia, não vendo maiores problemas no artigo defendido, ratificando que “na Assembleia Constituinte não há lugar para sanção, porque ela enfeixa poderes plenos e extraordinários, com duas ressalvas apenas: a monarquia constitucional e a religião católica como religião do Estado” (BRASIL, 1823, p. 308).

Para o padre Resende, a religião católica estava acima do poder da Assembleia e do próprio pacto social encarnado na Constituição, estando em pé de igualdade somente com a Monarquia Constitucional, estando acima, então, dos próprios deputados. Ele, como ministro da religião católica, utilizava isso como recurso de poder e prestígio em seu discurso, para validar seu argumento.

A recusa de Henriques de Resende em conceder a D. Pedro o direito de sanção e veto pode indicar que havia ocorrido um esvaziamento da noção de soberania monárquica e direito divino, em algumas instâncias das elites locais. Esta noção, que foi um dos pilares do Antigo Regime, encontrava-se cada vez mais fragilizada com o avanço das ideias liberais, sendo impulsionada nesse contexto, pelos fatos ocorridos nas Cortes de Lisboa, onde houve um enfraquecimento da figura do monarca com o centro do poder e uma promoção da coesão da nação em torno do Congresso, e fortalecimento do poder da Constituição. Isso inspirou muitos políticos

¹² Originário de Diamantina, Minas Gerais, foi nomeado por D. João VI vigário colado de Pitangui, por carta régia de 23 de agosto de 1813. Diplomado em direito pela Universidade de Coimbra, frequentou o seminário de Mariana e foi ordenado padre em 1798. Foi deputado às Cortes de Lisboa por Minas Gerais, deputado constituinte em 1823 também por Minas Gerais, deputado provincial (1840 – 1841 – 1844 – 1845) e Vereador na Câmara de Pitangui (década de 1830). Foi também Cônego da Capela Imperial, era membro da maçonaria e recebeu o título honorífico de Cavaleiro da Ordem de Cristo. Companheiro do príncipe D. Pedro na sua viagem a São Paulo, em 1822, exerceu junto a ele grande influência por ocasião da Independência do Brasil (LASMAR, 2000; SOUZA, 2010).

liberais do Brasil, que haviam participado das Cortes, como o próprio Henriques de Resende (LYNCH, 2005).

Nesse contexto, os defensores de uma Coroa forte começaram a perceber que os tradicionais argumentos do direito divino não seriam suficientes para convencer a Assembleia Geral a conceder a d. Pedro I a autoridade necessária para controlar o processo político no Império. Como estratégia, entre os governistas começou a ser utilizado o conceito de Poder Moderador, que foi apresentado como um poder neutro, arbitral e capaz de garantir a efetividade e a estabilidade necessárias ao regime constitucional, tão caras aos liberais moderados (LYNCH, 2005).

O padre mineiro Antônio da Rocha Franco¹³, ao apresentar sua posição naquele debate, em uma Assembleia já dividida, defendeu a sanção do Imperador utilizando-se do discurso do *justo meio*, do equilíbrio entre os limites do absolutismo e da democracia:

Na monarquia absoluta o poder de legislar reside no monarca; nos governos democráticos esse poder é do povo, nos mistos, como me afiguro o nosso, por isso que participa de um e de outro, de tal sorte deve pertencer para o povo que nele não deixe de ter parte o poder moderador, e esta parte não sei que possa ser outra se não a sanção: a mesma denominação de governo misto está denotando a colaboração dos dois poderes (BRASIL, 1823, p. 473).

A utilização desse princípio do pensamento liberal para justificar a soberania do monarca não causa estranhamento visto que, sendo um aspecto do pensamento de Constant de neutralidade do poder real, era familiar e amplamente difundida entre os liberais brasileiros. Segundo ele, o príncipe era

[...] um ser à parte, superior às diversidades de opinião, que só tem como interesse a manutenção da ordem e a manutenção da liberdade, e que não pode jamais entrar na condição comum, inacessível, por conseguinte, a todas as paixões que essa condição faz nascer e a todas aquelas que a perspectiva de nela se encontrar alimenta incessantemente no caso dos agentes investidos de um poder momentâneo (CONSTANT Apud MARTINS, 2007).

¹³ Nasceu em Mariana, Minas Gerais. Fez o ensino secundário no Seminário de Mariana, sendo ordenado em 1801. Foi Vigário Colado da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias de Vila Rica, Vigário da Vara de Vila Rica, Cônego honorário da Sé de Mariana e da Capela Imperial. Deputado em 1823 e novamente entre 1826 – 1829, por Minas Gerais. Foi também deputado provincial (1840/42 e 1844/43). Recebeu os títulos honoríficos de Cavaleiro Oficial da Ordem do Cruzeiro (1824), Hábito da Ordem de Cristo (1811) e Oficial da Ordem de São Pedro.

Mesmo liberal, esse tipo de pensamento coloca o rei como um ente superior e a parte dos outros homens, quase uma divindade. Há uma similaridade entre a linguagem religiosa e secular, numa adaptação das formas eclesiásticas aos corpos políticos (KANTOROWICZ, 1998). Argumento absolutamente plausível numa sociedade na qual a Igreja se constituiu como uma das instituições capitais e o clero participava ativamente da política.

O padre Henriques de Resende foi um dos que, com mais intensidade, combateu os argumentos que destacavam a neutralidade do monarca e sua capacidade de atuar como sentinela dos direitos e da Constituição.

Os discursos até aqui apresentados ilustram as duas propostas que estavam em disputa para o Estado brasileiro que se formava e se conformava com uma monarquia constitucionalista, e como ambas se utilizavam do ideário liberal. Uma, centrava-se na autoridade no rei, colocando-o como o representante da soberania da nação a partir da sua aclamação e a outra na preponderância do Parlamento sobre o rei, propondo uma maior descentralização política (SOUZA, 2010).

Os discursos favoráveis ou contrários ao monarca demonstram a diversidade das propostas que se gestavam em relação ao Estado brasileiro, tendo como principais linhas, mas não únicas, uma maior centralização ou descentralização do poder político.

Nessa polêmica, os padres políticos ficaram divididos, não compondo um único bloco de pensamento e ação, o que é sintomático de um corpo de agentes não profissionais, pertencentes a uma instituição – a Igreja Católica – que não possuía no Brasil, a essa época, unidade nem autonomia administrativa, estando totalmente inserida, influenciando e sendo influenciada pelos debates políticos do espaço laico.

Outro aspecto a se ressaltar é o local de formação desses padres, predominantemente os seminários de Mariana e Olinda, e ainda a Universidade de Coimbra. Locais aonde o pensamento liberal era ensinado e amplamente difundido. Não é estranho que suas identidades políticas e religiosas fossem marcadamente influenciadas por esse ideário.

O regime do Padroado, por sua vez, fazia com que a carreira política influenciasse a carreira religiosa e vice-versa. O sacerdócio, muitas vezes se configurava como uma carreira de prestígio para filhos de famílias ricas, pois a possibilidade de formação superior facilitava a ascensão ao chamado alto clero, e por

outro lado, a posse de altos cargos religiosos e a inserção na burocracia de Estado favorecia o acesso a carreiras políticas.

A relação Igreja-Estado, desde o empreendimento colonial, levou a existência dessas carreiras nas quais religião e política estavam diretamente interligadas, e desses indivíduos para os quais o ideário liberal fazia parte do seu ideário religioso desde a sua formação. Eles eram políticos, fazendeiros, agiotas, senhores de engenho, revolucionários, representantes das elites, mas nem por isso menos padres, deixando de viver também os conflitos dessa dupla lealdade.

Existiram padres como José Martiniano de Alencar¹⁴, liberal de tendências republicanas, que mesmo defendendo a predominância do Poder Legislativo, prefeririam uma postura mais conciliatória. Quando da solicitação do governo para que a Assembleia se posicionasse frente a um determinado fato, Alencar elogiou a postura do governo em fazer a solicitação, mas frisou que aquele era um assunto exclusivamente do Poder Executivo. Voltando seu discurso para aqueles que a todo o tempo chamavam para aquela casa a responsabilidade sobre os rumos da política brasileira, é possível identificar sua posição mais moderada quando falou

Agora, porém, Srs. Falarei de modo que parecerá defensor das prerrogativas do governo quem outrora parecia querer aumentar excessivamente as da Assembleia. [...] faça o governo o que é das suas atribuições; a nós não falta o que fazer. Deixemos de influir sobre todos os negócios; não nos iludamos: a natural tendência das Assembleias Extraordinárias para influírem em todos os negócios do Estado é a modéstia que mais concorre para a sua ruína. Eu não quero dizer que esta ingerência fosse o único motivo da queda das Cortes de Lisboa, mas creio que muito concorreu para a sua ruína a ingerência e preeminência que eles se tinham arrogado em todos os negócios do Estado (BRASIL, 1823, p. 17).

¹⁴ O Deputado José Martiniano de Alencar, padre, nasceu a 27 de outubro de 1798 em Macejana, na Província do Ceará. Formado diácono no Seminário de Olinda, foi Deputado pela Província do Ceará na legislatura de 1830 a 1833, tendo tomado posse no dia 25 de abril de 1830 na vaga do Deputado eleito José Inácio Gomes Parente, que pediu licença. Foi Deputado Constituinte na Assembléia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil de 17 de abril a 12 de novembro de 1823 (posse no dia 3 de maio). Foi, também, Deputado pela Província do Ceará nas Cortes Gerais Constituintes da Nação Portuguesa convocadas em Lisboa de 1821 a 1822. Nomeado Senador, tomou posse em 2 de maio de 1832. Pai do escritor e Deputado José de Alencar e do diplomata Leonel Martiniano de Alencar, barão de Alencar. Tomou parte ativa, junto com a mãe e os irmãos, na revolução de Pernambuco, de 1817 e da Confederação do Equador (1824). Foi Presbítero do Hábito de São Pedro e Presidente da província do Ceará por duas vezes, de 6 de outubro de 1834 a 25 de novembro de 1837 e de 20 de outubro de 1840 a 6 de abril de 1841. Em 1834 fundou em Fortaleza a Loja maçônica "União e Beneficência". Faleceu no dia 15 de março de 1860. Fonte: <http://www2.camara.leg.br/acamara/conheca/historia/presidentes/jose_alencar_pai.html>

O diácono Alencar preocupou-se com a questão da distribuição do poder político no Império do Brasil. Mas, naquela Assembleia Geral, esta preocupação era menor no que se referia a definição sobre quem detinha o poder, o Legislativo ou o Executivo. Para ele era mais importante a definição geográfica do poder. Isto é, se este se concentraria na Corte ou seria compartilhado entre as Províncias (SOUZA, 2010).

2.3 Centralização e descentralização do poder no Império

De acordo com Pereira e Ribeiro (2009), o Brasil ainda não possuía uma identidade consolidada de nação em 1823. Bahia, Maranhão, Pará e Cisplatina ainda estavam em guerra contra as tropas portuguesas, não tendo ainda se pronunciado oficialmente sobre a integração com o novo Estado. O Império ainda estava em processo de constituição, formado por um conjunto de províncias que pouco se ligavam umas às outras.

O problema da união das províncias em torno do projeto de Independência e da monarquia constitucional, entretanto, era mais complexo, pois mesmo entre aquelas que aderiram à separação de Portugal, a instauração do Estado brasileiro se deu em meio à coexistência de múltiplas identidades políticas em disputa, visto que, naquele contexto, o Brasil era um “enorme mosaico de diferenças” (JANCSÓ; PIMENTA, 2000).

Essas questões dizem respeito às diferentes noções de Estado – tido como um conjunto de instituições ou como um projeto cultural – e de nação, se alicerçada na residência de uma população em um mesmo território ou na identidade própria compartilhada entre um grupo de pessoas. Elas também chamam a atenção para as diferentes interpretações históricas e importância que estas dão ao processo de emancipação e construção das bases legais do Estado (GRAHAM, 2001).

Os discursos sobre identidade, aqui podem ser interpretados como um exercício de poder simbólico, sustentado no reconhecimento e que produzem a existência daquilo que enuncia (BOURDIEU, 2002). Nessa perspectiva, ao falar de identidade nacional, é necessário que se leve em conta a luta dos agentes pela imposição de suas representações do real, de forma a impor sentido e consenso aos demais, compreendendo que na luta pela definição de uma identidade “regional’ ou

“étnica” não haveria uma dicotomia entre representação e realidade, mas, antes, a necessidade de se incluir no que se entende por real a representação do real.

Com efeito, o que nelas está em jogo é o poder de impor uma visão do mundo social através dos princípios de di-visão que quando se impõem ao conjunto do grupo, realizam o sentido e o consenso sobre o sentido e, em particular, sobre a identidade e a unidade do grupo, que fazem a realidade da unidade e da identidade do grupo (BOURDIEU, 2002, p. 113).

É necessário destacar também que a construção social da identidade e, no caso específico desse trabalho, de discursos sobre a identidade nacional – que buscavam organizar as diferenças, criar laços e solidificar as similaridades das diferentes partes do antigo Império Ultramarino português na América – aconteciam num contexto de relações de poder. Mesmo sendo essa construção identitária estruturada a partir de instituições dominantes, ela não ocorria em meio a um vácuo de experiência histórica, resultando em remodelações e hibridações. Nessa perspectiva, Schwarcz (2003) reconhece que

[...] o sentido da identidade não é o espaço do aleatório, mas parte de um universo cultural reconhecível e compartilhado [...] seu ‘sucesso’ está ligado a uma comunidade de sentidos e à possibilidade de serem [os símbolos que estruturam os discursos identitários] ao mesmo tempo, inteligíveis e partilhados (p. 384).

Berger e Luckmann (2012), ao afirmarem ser a sociedade uma realidade objetiva e subjetiva, entendem que a formação e conservação das identidades são condicionadas por processos sociais determinados por estruturas sociais que abrangem esses dois aspectos. Desse modo, a identidade social não diz respeito apenas aos indivíduos, mas ao grupo identitário que está em conformidade com a sua definição social que o situa no conjunto social. Nessa perspectiva, a identidade social é ao mesmo tempo inclusiva – pois só fazem parte do grupo aqueles que são idênticos sob certo ponto de vista – e exclusiva – visto que, sob o mesmo ponto de vista, são diferentes de outras.

As identidades, assim, são sempre construções a partir de propriedades (estigmas ou emblemas) ligadas à origem, por meio do lugar de origem e dos sinais que lhe são correspondentes e reconhecidas pelos grupos sociais como tal. Não sendo, necessariamente, invenções, no sentido de um ato de poder determinado, conscientemente imposto por um agente e absorvido de maneira integral por um

grupo. Muito menos são realidades perenes, atemporais, homogêneas e inatas, numa percepção essencialista.

A construção de uma nação brasileira, como uma estrutura social e um artifício da imaginação, estabelecida na ideia de um *nós* coletivo, independente das desigualdades e hierarquias que compunham seus vastos territórios, e alicerçada sobre as transformações geradas por novas relações sociais (ANDERSON, 2008), ainda não estava consolidada.

A fragilidade de uma identidade nacional brasileira como um corpo político único tornava muito complexa a relação entre a Assembleia, as províncias e o Imperador. Qualquer proposta de lei, discurso ou colocação mal interpretada poderia causar problemas com as elites e autoridades provinciais, havendo o risco de perdê-las para Portugal, ou vê-las formando um Estado independente do Brasil, colocando em questão a ameaça de integridade do Império (SOUZA, 2010).

O diácono José Martiniano de Alencar e o padre Luís Inácio de Andrade Lima, ambos advindos das províncias do Norte (Ceará e Pernambuco, respectivamente), foram os dois constituintes que mais se preocuparam e chamaram atenção daquela casa para essas questões. Não obstante todas as partes da América portuguesa possuíssem uma dupla identidade, regional e luso-americana, Pernambuco tinha uma grande área de influência, que compreendia o Ceará, Paraíba, Alagoas e Rio Grande do Norte, e estas regiões passaram por experiências históricas que reforçaram ainda mais os sentimentos localistas, ampliando suas redes de mobilização. Primeiramente foram as guerras contra o domínio holandês, marcando a memória local e a representação que essas populações locais tinham de si próprias. Depois a Revolução de 1817, na qual esteve diretamente envolvido o padre José Martiniano de Alencar.

Essa questão pode ser apreendida no discurso dos deputados, quando utilizavam os termos “pátrias” e “povos”. As pátrias são as províncias, locais de legitimação de trajetórias particulares, que construíram os povos e suas identidades coletivas. O uso do plural remete tanto a um linguajar do Antigo Regime, quanto demarca a multiplicidade dos domínios reais, concretos, e da difícil congregação das diferenças, que distinguiam, por exemplo, Pernambuco de Minas Gerais, e faziam os paraenses saberem-se diferentes dos baianos (JANCSÓ; PIMENTA, 2000).

A partir dessas questões é possível entender que deputados do Norte, como Alencar e Andrade Lima, se colocassem na posição de mediadores entre os interesses das suas províncias e os da Assembleia, procurando evitar que esta última

tomasse uma decisão mais dura que as prejudicasse e levasse a um problema a mais no frágil processo de integração do Império, pois “[...] no Brasil as duas aspirações – a da Independência e a da unidade – não nasceram juntas e, por longo tempo ainda, não caminham de mãos dadas” (HOLANDA, 1970, p. 18).

O receio das consequências provenientes da concessão de maior autonomia para as províncias brasileiras gerou muitos debates na Assembleia Geral. Para muitos deputados, esse temor advinha da experiência tida como “desastrosa” das Juntas de Governo Provisório, estabelecidas pelas Cortes de Lisboa, pois “Eles entediam que a entrega da administração das províncias a várias cabeças fora um erro, tendo acirrado a divergência de opiniões entre os partidos, causando inúmeras disputas intraprovinciais” (SOUZA, 2010, p. 182).

A ampla participação da população local no processo eleitoral que escolheu estes governantes também era vista como equivocada, e a prova disso seriam as frequentes reclamações de abuso de poder que os deputados recebiam de diferentes províncias. As Juntas do Pará e da Bahia, por exemplo, surgiram de movimentos locais à revelia do poder instituído, antes mesmo dos decretos que as criaram, construindo um misto de pronunciamento militar com aclamação popular (OLIVEIRA, 2014).

Logo no início das sessões da Assembleia Constituinte, já haviam surgido três propostas para a regularização dos governos provinciais. A primeira foi encabeçada pelo deputado de Alagoas José de Souza Mello, e as posteriores por Andrada Machado e Antonio Gonçalves Gomide, ambos deputados por Minas Gerais. Os três projetos compactuavam com a necessidade de extinção das Juntas de Governo provisório e nomeação de um presidente pelo Imperador. Havia divergências importantes em outros pontos. Após discussões preliminares os deputados decidiram tomar o texto de Andrada Machado como base da elaboração da lei que regulamentaria os governos provinciais (SLEMIAN, 2006).

De modo geral, esse projeto de lei propunha a extinção das Juntas de Governo Provisório e sua substituição por um Conselho Provincial. O presidente desse conselho seria o executor e administrador geral da província, sendo escolhido pelo Imperador. Já o conselho seria formado por seis membros eleitos sob as mesmas condições que os deputados gerais, tendo competência deliberativa somente em alguns assuntos e em sessões ordinárias; nas extraordinárias, convocadas pelo

presidente, teria caráter apenas consultivo. A administração da justiça e o governo das armas seriam independentes do presidente.

Esse projeto tinha o objetivo de ampliar o poder central até as províncias, mas as discordâncias em torno de alguns pontos revelaram que não havia consenso entre os membros da Constituinte acerca da organização dos governos provinciais e da sua independência em relação ao governo central.

Oliveira (2014) destaca que, no plano político mais amplo, tanto a segunda Junta mineira quanto a primeira paulista agiram no sentido de conferir apoio ao governo de D. Pedro I, empregando forças na mobilização de tropas para combatermos opositores do governo nas chamadas “Guerras de Independência”. Embora as Juntas Provisórias de Governo representassem, originalmente, uma mudança político-administrativa no Reino do Brasil, com a valorização da província como espaço político e fortalecimento do poder político das elites locais, as Juntas de São Paulo e Minas Gerais foram um dos principais pontos de apoio para o sucesso do projeto de Estado independente com sede no Rio de Janeiro.

Antes que este projeto de lei entrasse em debate, o diácono José Martiniano de Alencar chamou a atenção para a importância da participação de todos os representantes das províncias brasileiras naquela discussão que dizia respeito aos governos regionais, posto que alguns deputados ainda não haviam tomado posse. Demonstrando, em suas falas, forte ligação com a identidade provincial, não diferia sua postura da de alguns representantes brasileiros nas Cortes de Lisboa, quando das discussões sobre as funções das Juntas governativas.

Em Lisboa, muitos deputados do Brasil se sentiam, antes representantes de suas pátrias - ligadas às Cortes por um pacto estabelecido diretamente entre estas e as províncias – do que representantes do Brasil, e demonstraram clara desconfiança das intenções constitucionais do herdeiro da Coroa portuguesa

Como justificativa para sustentarem a defesa da autonomia provincial, os deputados brasileiros nas Cortes ressaltaram a diversidade do Império português. Ideia que, mesmo após a emancipação e adesão ao projeto de unificação do Império, Alencar ainda preservava, no sentido de entender que os interesses locais deveriam ser discutidos na Assembleia Geral pelos seus interessados imediatos.

O padre Diogo Feijó chegou a afirmar nas Cortes portuguesas que: “nós não somos deputados da nação, a qual deixou de existir desde o momento que rompeu o antigo pacto social. Não somos deputados do Brasil, de quem em outro tempo

fazíamos uma parte imediata; porque cada província se governa independente” (BERBEL, 2008, p. 240)

Este entendimento foi contestado pelo deputado Antônio Carlos, para quem os interesses provinciais deveriam ser os mesmos do Império, entendendo que o Brasil, como nação, tinha primazia em relação às províncias. A defesa desta homogeneidade servia como fundamento para o projeto político dos negociantes e/ou proprietários de terra que almejavam a submissão dos governos provinciais a um Estado monárquico forte e centralizador. Consideravam o governo central como apropriado e útil para os seus objetivos de transformar seu poder em autoridade, aumentando seu domínio e estendendo sua clientela por meio da indicação para cargos públicos (GRAHAM, 2001).

O padre pernambucano Francisco Muniz Tavares apoiou esse projeto afirmando que as Juntas de Governo eram responsáveis pela discórdia nas províncias. Sua crítica maior era ao fato de muitos destes governos terem sido formados a partir da aclamação popular, pois não confiava na capacidade de escolha política do *povo* – aqui bem entendido como constituído por pretos, pardos e pobres, os não cidadãos, que representavam uma grande ameaça à integridade da nação, deixando transparecer as marcas do processo revolucionário que vivenciou em 1817, e o medo da sua radicalização.

O povo, senhor presidente, sempre desejoso do bem e quase sempre infelizmente iludido, quando se lhe confia a escolha de seus governantes, de ordinário escolhem homens ignorantes ou minimamente ambiciosos [...] o povo ressentido trabalha por indenizar-se.; mal aconselhado persuade-se que, assim como pode eleger, pode também depor; outros aspirantes ao poder estimulam este procedimento; as comoções surgem, as perseguições formigam, a segurança perde-se, a liberdade desaparece, a ordem social aniquila-se tal tem acontecido à maior parte das Províncias do Império. Acresce demais a mais a irresponsabilidade, em que de ordinário ficam os motores da desordem (BRASIL, 1823, p. 126).

Martiniano de Alencar, que também partilhou das experiências revolucionárias de 1817, se posicionou de maneira diversa daquele outro sacerdote. Para o cearense o furor popular também era uma ameaça a ser evitada, mas acreditava que o controle sobre os excessos do povo exigia muita prudência e negociação, e não simplesmente seu impedimento, pois isto poderia ter efeito contrário e servir como estímulo. Em conjunto com outros deputados, buscou convencer a Assembleia que era perigoso

deliberar, naquele momento no qual ainda persistiam guerras provinciais, sob um assunto tão delicado quanto o das Juntas de governo.

Para Alencar era preciso, primeiramente, educar o povo nas novas ideias constitucionais para posteriormente implementar uma nova proposta administrativa, como os Conselhos. Sendo preciso, antes de qualquer decisão, conquistar a confiança do povo, posto que

A principal coisa em que nos devemos cuidar, Sr. Presidente, para poderem as nossas deliberações serem bem aceitas e corresponderem ao fim a que nos propomos é merecermos a confiança dos povos; até aqui temos uma confiança presuntiva, esta mesma já abalada por mil razões; é necessário que façamos efetiva esta confiança, para então podermos esperar que nossas deliberações sejam bem recebidas (BRASIL 1823, p.141).

Esta confiança, para Alencar, ainda não estaria garantida, alertando aos demais colegas constituintes sobre a desconfiança provinciais em relação aos trabalhos legislativos e a intenção de subjugar-las ao poder central, reestabelecendo o despotismo.

O sacerdote explicou que o projeto apresentado seria mal recebido pelos povos das províncias, pois a lei que criou as Juntas provisórias foi fundada em três bases: corpo coletivo, eleição popular e independência de autoridades. As duas primeiras agradavam ao povo, mas a terceira, de independência do governador das armas, era rejeitada. O projeto de lei apresentado por Andrada Machado acabava com as duas primeiras bases e conservava a que desagradava ao povo.

Considerando não ser acertado um conflito com o povo, Alencar propôs uma solução provisória, um meio termo entre a vontade da população e a de alguns deputados: a criação de um regimento que delimitaria as atribuições das Juntas e mandaria punir os seus membros que abusassem do poder, o que, para ele garantiria a autoridade dos governantes locais e conteria os excessos do povo.

Entendendo que a autoridade central e a local deveriam coexistir numa relação recíproca, em nome da instituição de um regime de monarquia constitucional, costurado entre setores de algumas províncias que nele visualizaram a possibilidade de obtenção de maiores poderes no comando de suas localidades (SLEMIAN, 2006), podemos apreender as posições de Alencar.

Como representante das elites de negociantes e agricultores, quando tratava da insatisfação que as medidas tomadas na Assembleia poderiam causar ao povo,

não era somente das massas populares que Alencar falava, mas principalmente das elites provinciais, constantemente envolvidas em rebeliões contra o poder central, e que estavam envolvidas na forte politização dos espaços públicos, tendo vivido intensamente a experiência de adesão às Cortes e instalação das Juntas de Governo.

A despeito das críticas do baiano Antônio Ferreira França, asseverando que os “povos” deveriam ter direito de eleger as autoridades que lhes governariam, e dos alertas de Alencar, a maioria da Assembleia votou pela continuidade da discussão do projeto. Com Alencar, votaram os padres Custódio Dias, Inácio de Almeida Fortuna¹⁵, Andrade Lima e Ferreira Nobre¹⁶. Todos esses padres haviam participado da Revolução de 1817 e os dois últimos participariam futuramente da Confederação do Equador, juntamente com Alencar.

Retomados os debates do projeto de lei, os artigos que o compunham foram debatidos, em cinco sessões parlamentares (BRASIL, 1823). O primeiro ponto, referente à nomeação do presidente da província pelo imperador, tratava de uma questão crucial do projeto de centralização monárquica baseado na crença do Imperador como defensor da unidade da nação. A relevância deste assunto levou à proposição de diversos projetos de emendas por parte dos parlamentares, inclusive pelos padres, o que demonstra pouca coesão do grupo, o que pode ser atribuído à heterogeneidade de sua formação, na qual preponderavam outros pertencimentos, bem como a falta de um *centro* do poder religioso que congregasse e orientasse seus membros de acordo com os interesses daquela instituição.

O primeiro a rebater o projeto de lei foi o padre Luis Inácio de Andrade Lima, advertindo sobre a situação dos povos nas províncias, “tão exaltados e numa desconfiança quase completa de tudo o que se faz no Rio de Janeiro”. Alertou para o perigo de uma “guerra civil”, caso ocorresse a extinção das Juntas, pois os “povos” perceberiam no projeto “uma organização de governo, que se diz de forma constitucional em epílogo, mas cujas autoridades que mais podem são da nomeação

¹⁵ Inácio de Almeida Fortuna, deputado por Pernambuco para a Constituinte de 1823, também participou da Legislatura de 1830/33 e 1834/37. Foi pároco coadjutor na Freguesia de Itamaracá e também membro da Junta Provisória de Pernambuco (1822) (SOUZA, 2010).

¹⁶ José Ferreira Nobre foi eleito deputado para a Assembleia Geral de 1823 pela província da Paraíba. Fez seus estudos secundários no Seminário de Olinda. Vigário colado na Freguesia de Nossa Senhora do Bonsucesso de Vila de Pombal, participou da Revolução Pernambucana de 1817 e da Confederação do Equador. Recebeu o título de Cavaleiro da Ordem de Cristo em 1810. Fonte: <<http://arquivohistorico.camara.leg.br/index.php/dep-ferreira-nobre>>

do Imperador; e um conselho de nomeação popular, mas que nada mais pode senão dar conselhos e fantasiar melhoramentos” (BRASIL, 1823, p. 229).

Como recurso linguístico, ou efetivamente representando uma questão dos deputados, o receio do absolutismo sempre voltava à tona nos discursos quando se discutia os limites da autoridade do Imperador. Mesmo os defensores de uma maior centralização do poder eram influenciados pelo ideário liberal. Isto se pode apreender na medida em que suas falas demonstram que a construção de uma unidade teria de levar em conta os novos valores políticos trazidos pela Revolução Vintista.

Assim como Alencar, Andrade Lima se utilizou da retórica do medo da revolta popular como estratégia para aterrorizar e tentar convencer os seus opositores, questionando se “não seria mais prudente e político dar aos povos ao menos um presidente de província de sua eleição e confiança [...]?” (BRASIL, 1823, p. 229). Respondeu a essa pergunta com uma emenda que previa a eleição do presidente da província pelo mesmo colégio eleitoral que elegia os deputados do Império. Assim, fortaleceria, ao mesmo termo, as elites locais e a Igreja, por meio de seus sacerdotes, então responsáveis pela elaboração da lista de votantes desses colégios, um dos fatores ao qual é atribuído o sucesso eleitoral do clero no período.

Por essas propostas, Andrade Lima foi, na Constituinte, o padre que mais se aproximou das ideias mais radicais que marcaram as disputas políticas ao longo do Primeiro Reinado e Regências. A sua ideia de escolha do presidente de província pelos eleitores regionais esteve na base dos projetos federalistas, que foram pensados para o Brasil nesse período. Nem mesmo o Ato Adicional de 1834, uma medida considerada de tendência descentralizadora, ousou a ponto de contestar a atribuição do Poder Executivo de escolher os governadores provinciais (SOUZA, 2010).

O padre Henrique de Resende, por sua vez, teve uma postura intermediária entre os projetos centralistas e os regionalistas, propondo uma emenda que teria o objetivo de conciliar os direitos do Imperador e a conjuntura de desconfiança dos povos. Ela estabelecia a nomeação dos presidentes pelo Imperador, mas com nomes escolhidos dentre as pessoas da própria província.

A proposta do padre Custódio, também mais moderada do que a de Andrade Lima, previa a formação de uma lista tríplice pela junta eleitoral da província, a partir da qual o Imperador escolheria o presidente. Como justificativa, afirmou que assim se atenderia à vontade do povo, e não haveria a concentração de poderes nas mãos do

chefe do Executivo, sendo o seu arbítrio limitado pela lei. Cusódio seguiu falando que, do contrário, “seria um ataque a liberdade dos povos; e a nação não delega os seus poderes se não para se conseguir o bem geral, e não para o chefe do executivo fazer o que lhe der na vontade” (BRASIL, 1823, p. 243).

Na discussão do artigo que estabelecia em quais reuniões os Conselhos das Províncias teriam caráter deliberativo ou consultivo, novamente o padre Andrade Lima foi o primeiro a falar. Fundamentando seu argumento na heterogeneidade do Brasil, lembrou aos colegas que

O Império do Brasil, Sr. Presidente, abrangendo um território imenso debaixo de diferentes climas, oferece uma variedade infinita de objetos que demandam diferentes providências, diferentes instituições, diferentes leis peculiares, só próprias às diferenças acidentais de cada província deste vasto continente. Uma legislação peculiar às margens do Prata, não pode convir em tudo ao país do Amazonas. Nesta augusta Assembleia, Sr. Presidente, ainda que assentados muito ilustres e sábios deputados, contudo não podem conhecer a fundo os objetos que só se divisam pela vista e inspeção deles. Legislar, portanto, sobre eles, seria proceder sem conhecimento de causa. (BRASIL, 1823, p. 243)

Apresentou, posteriormente, uma emenda na qual propunha que os conselhos das Províncias tivessem autoridade legislativa, não podendo confrontar, entretanto, às leis e decretos da Assembleia Constituinte. O padre Andrade Lima defendeu, portanto, um modelo de Estado que, embora unificado, garantia às províncias o direito de escolherem suas principais autoridades e, aos grupos políticos regionais, o acesso às principais decisões políticas relativas às suas *pátrias* de origem. As ideias de Andrade Lima sobre a relação de poder entre as províncias e o poder central não se afastavam dos projetos federalistas defendidos por muitos nortistas e propagados por panfletistas mais radicais, como Cipriano Barata, em sua *Sentinela da Liberdade* (SOUZA, 2010).

Apesar do caráter federalista de suas ideias, o padre Andrade não negava o modelo monárquico no Brasil, nem se aproximava das ideias republicanas, mas suas palavras impressionaram a Assembleia por sua ousadia, a ponto de José Bonifácio de Andrada, o então presidente da casa, chamá-las de “doutrina subversiva” (BRASIL, 1823, p. 243).

A despeito das tentativas de Alencar, Andrade Lima e Henriques de Resende de garantirem às províncias alguma forma de autonomia política, após várias e longas sessões que tocaram no mesmo problema da institucionalização da representação, o

projeto de lei referente aos governos provinciais foi promulgado em 20 de setembro de 1823 com a criação do cargo de presidente escolhido pelo imperador, sob a justificativa de que caberia ao monarca alguma ingerência nas províncias, mas, instituiu-se um conselho eletivo que daria suporte à sua autoridade, em nível local.

Slemian (2006) explica que “[...] a lei confirmava, ao menos no plano normativo, a esfera provincial como principal espaço de poder em detrimento das Câmaras que, a partir de então, passariam a ser subordinadas a ela”. (p. 44)

Na configuração do Império do Brasil, a relação entre corte e províncias, centro e periferia, dizia respeito tanto ao local simbólico, quanto ao local geográfico do poder. O Imperador, sua eficácia na manutenção e propagação dos símbolos referentes à ordem por ele pregada (SHILS, 1992), elegia como centro de poder o Rio de Janeiro, em relação às demais províncias, principalmente as do Norte e suas elites locais.

Outras discussões referentes à definição da relação que seria estabelecida entre centro e periferia, no Império, foram empreendidas no Parlamento, como no caso da lei marcial proposta por d. Pedro I, em resposta aos decretos de D. João VI. A existência de um centro como fonte irradiadora de poder, corporificada no reino, foi uma estratégia para a construção do Império português e para a absorção e controle de diferentes domínios, que constituíram as periferias do poder.

O decreto de D. João VI previa intervenção militar nas regiões do Brasil que não aderissem ao governo constitucional português, ao que o Imperador contrapôs com a repressão militar para as províncias que não aderissem ao Império do Brasil. Esse gesto deixava transparecer o entendimento do monarca sobre a integridade que deveria ser estabelecida entre as várias regiões do Brasil. Uma união que, se não viesse da adesão espontânea ao projeto de monarquia constitucional, viria da imposição da autoridade que o imperante julgava ter sobre todos os antigos territórios coloniais.

Preocupado com a reação das elites provinciais perante a imposição de uma lei marcial, Alencar afirmou que não seria favorável a essa união firmada em sangue, posto que os deputados que ali se encontravam reunidos tinham por objetivo fazer o *pacto social* do novo Estado, e que isso pressupunha acordo, concordância, sendo incoerente então querer fundamentar as bases do Estado em imposições militares, o que poderia ainda aumentar o clima de tensão no Norte.

Souza (2010) adverte que

[...] é preciso lembrar que o 'contrato' de que tanto se falava naquela Constituinte era uma formulação abstrata e que, como tal, não possuía cláusulas e condicionantes definidos oficialmente. De maneira que cada um poderia interpretar as suas 'cláusulas' da forma que melhor lhe conviesse" (p. 190).

Enquanto para alguns deputados a natureza centralizadora da monarquia brasileira estaria celebrada no acordo tácito de *adesão* das províncias ao projeto do Estado monárquico brasileiro; para os defensores de uma maior descentralização do poder político, essa adesão estaria condicionada a autonomias que dariam continuidade ao mando das elites locais. A desunião ameaçava o firme controle social desejado pelos proprietários de terra e escravocratas, apesar de, como destaca Graham (2001) só terem reconhecido esse perigo através de suas experiências nas tentativas de firmar autonomia regional, ou mesmo estabelecer repúblicas independentes.

A discordância no entendimento sobre o nível de autonomia política a ser dada às províncias ficou mais clara ainda nas discussões do projeto sobre a definição do território brasileiro. Por essas discussões é possível constatar a diversidade de propostas de nação que conviviam naquela Assembleia, bem como a dificuldade de conceituar, delimitar e nomear o modelo de organização do Estado que cada deputado defendia.

É importante ressaltar que as possibilidades de significados das palavras e conceitos utilizados não confundem somente os estudiosos do século XIX, mas também causavam confusão àqueles que participaram dos debates aqui analisados. A polissemia do novo vocabulário político gerou tanto novos conceitos como novos significados atribuídos a velhos conceitos, e mesmo novos e velhos sentidos atribuídos de forma simultânea, posto que as readaptações e reinterpretções resultantes da importação de um modelo político de Estado põem em relevo as transformações de significados empreendidas pelos agentes políticos em suas estratégias de legitimação (BADIE; HERMET, 1993).

A preocupação com o que se falava e escrevia naquela constituinte, também se deve a mudanças instauradas a partir da Revolução Liberal do Porto (1820) e do movimento constitucionalista, que contribuíram para que a política deixasse os círculos palacianos e ganhasse outros espaços no Brasil, como a praça pública. Nesse período, novas *palavras de ordem* passaram a fazer parte do dia-a-dia da

população, produzindo um vocabulário inédito e polissêmico que fez parte do processo de emancipação política, e que mal-empregadas poderiam desestabilizar a frágil integridade do Império.

Um observador francês, em meados da década de 1820, alertava para o perigo que o uso irrestrito de um novo vocabulário político, por meio da circulação de ideias liberais e novas noções de cidadania poderiam causar ao Brasil. Ele afirmou que

[...] se se continua a falar dos direitos do homem, de igualdade, terminar-se-a por pronunciar a palavra fatal: liberdade, palavra terrível e que tem maior força num país de escravos do que em qualquer outra parte. Então toda a revolução acabará no Brasil com o levante de escravos, que quebrando suas algemas incendiarão as cidades, os campos e as plantações, massacrando os brancos e fazendo deste magnífico Império do Brasil, uma deplorável réplica da brilhante colônia de São Domingos (MOTA, 1972, p. 482 Apud GRAHAM, 2001, p. 26).

É preciso ter clara consciência da provisoriedade das formas e significados que caracterizam as situações de crise, pois é esse o contexto do período no qual emerge o Estado brasileiro. Para os homens que viveram a dissolução do Império português, a percepção da crise não se deu de modo uniforme, o que resultou em diferentes projetos políticos que expunham, com maior ou menor nitidez, seus planos de futuro para a nova comunidade política que se formava.

Vem daí que os diferentes projetos correspondem a diferentes definições de Estado, cidadania, condições de inclusão e exclusão, padrões de lealdade, critérios de adesão, percepções sobre a nação (JANCSÒ; PIMENTA, 2000), que coexistiram naquela Assembleia e relevavam tendências a harmonização em alguns momentos, e em outros eram fonte de potencial conflito.

Quando os deputados se depararam com o termo *federalismo*, no segundo artigo do título I - "Do território do Império do Brasil" - do projeto de constituição no qual, foram listadas todas as Províncias que abrangiam o Império, estando o Estado Cisplatino unido ao Brasil por federação, o deputado baiano Ferreira França apresentou uma emenda para substituição das palavras "por federação", no fim, e inclusão, no começo, de "compreende confederalmente as Províncias" (BRASIL, 1823, p. 35).

O conceito atual de federalismo define um sistema de governo no qual o poder é dividido entre o governo central e os governos regionais. Já nos debates

parlamentares na Constituinte de 1823, o termo federalismo era entendido como confederação, isto é, a reunião de Estados soberanos em torno de um centro comum (COSER, 2008). Para os então federalistas, essa forma de organização do Estado era compatível com a monarquia, pois compreendiam que as províncias deveriam dispor dos meios necessários e de autonomia para gerir sua justiça e desenvolver a economia interna.

A presença dos termos confederação e federação, muitas vezes utilizados sem distinção, desencadeou um grande debate político no Parlamento. Para alguns, a ideia de federação estava associada a ideia de um governo republicano, para outros tinha um sentido de divisão política, sendo incompatível com a forma de governo monárquico-constitucional do Império do Brasil, e seu intento de união e indivisibilidade geográfica.

O padre Henrique de Resende – ex-revolucionário de 1817, que quase teve seu diploma caçado no processo de tomada de posse da Constituinte sob a acusação de ser um republicano federalista – alegou que, muito embora desejasse ver estabelecida a confederação, pois seria própria a fazer a felicidade do Brasil, esta não era coerente com o modelo monárquico que a “vontade nacional” escolheu e ao qual sua vontade particular era subordinada.

Para o padre Alencar, também ex-revolucionário, mesmo que o termo federação admita a ideia de descentralização, era possível ser executado dentro do regime monárquico. Esse deputado via que a integridade do Império dependia justamente da autonomia política concedida às províncias, o que as fazia quererem manter-se unidas, constituindo o Império do Brasil. Contudo, ele entendia ser fundamental que a adesão ao novo Estado fosse espontânea, e nunca por meio da violência.

Mas suponhamos que por um momento que essas duas Províncias (Pará e Maranhão), que não entraram em nosso pacto social, formam sua união à parte, e nos dizem - nós queremos federação convosco para a nossa maior segurança, porque temos direito para isto. Poderíamos nós subjugar-las? De certo que não; ainda conhecendo a desvantagem proveniente da desunião daquelas Províncias. Mas deveríamos respeitar o seu direito, uma vez que nos dissessem. Nós queremos inteira união convosco, mas por meio da federação. Acaso teríamos forças para os obrigarmos a reunirem-se a nós do mesmo modo que o resto do Brasil? Não, e nem direito [...] Cumpre damos a esclarecer aos povos que somos respeitadores dos seus direitos, e que longe de sermos tiranos queremos, pelo contrário, tão somente o que for marcado pela sua vontade geral (BRASIL, 1823, p. 36-37).

Alencar, portanto, rejeitava a ideia de uma união prévia das províncias em torno do novo Estado independente e da figura de d. Pedro I, não havendo poder legítimo por conta da continuidade dinástica com a Coroa Portuguesa, nem vínculo político que as obrigasse a se sujeitarem ao imperador do Brasil. Para ele, com o fim do sistema colonial e a proclamação da Independência foi fundada uma nova ordem política afastada do Antigo Regime, distinta da dinastia bragantina, do direito divino dos reis, ou ainda, das orientações advindas do Rio de Janeiro como um centro do poder político. A ideia do pacto social não era, para esse padre, somente uma simples retórica de argumentação, ela era compreendida em seu caráter voluntarista, e o desejo de adesão deveria ser claramente manifestado.

Embora não tendo definido precisamente quais seriam os termos desse contrato social e o grau de autonomia que desejava para as províncias, Alencar desejava vê-las unidas ao Império. Por outro lado, suas intervenções contribuíram para aumentar os conflitos em torno daquela questão, por não aceitar a ideia de uma união imposta, o que deu margem à radicalização dos anseios provinciais.

2.4 A Liberdade Religiosa na Constituinte de 1823

Os historiadores que se dedicaram a estudar as relações institucionais entre Estado e Igreja no Brasil Império, no geral, têm caracterizado essa relação como complexa e conflituosa. Esses conflitos derivavam, para Menck (1995, p 16), de uma “[...] debilidade espiritual, política, econômica e jurídica” a qual a Igreja no Brasil estava submetida. Do ponto de vista jurídico esse tensionamento decorreria do sistema de Padroado Régio, tradição da monarquia lusitana estendida às suas conquistas ultramarinas, e que foi vigente no Brasil do período colonial até a Proclamação da República, em 1889.

Com a criação do primeiro bispado (na Bahia) introduz-se na América portuguesa o regímen de privilégios seculares e espirituais do padroado. Segundo a bula *Super Specula Militantis Ecclesiae* (de 1551), por meio da qual o Papa Júlio III institui e provê o dito bispado, este fica sob o padroado do soberano português *pro temporis existentis* [...] Estabelece-se, destarte, no Brasil um regímen de subordinação completa da Igreja ao Estado absoluto, em que a proteção prometida à estrutura eclesial e à vida religiosa vem a ser desfalcada consideravelmente pela opressiva ingerência secular no sagrado (AZEVEDO, 1978, p. 80).

Essa relação era antiga, remontando às origens de Portugal, quando o primeiro monarca português, D. Afonso Henriques (1143-1185), ofereceu as terras do novo reino a São Pedro, prestando vassalagem ao papa Celestino II. Desta maneira, na própria formação de Portugal e da monarquia lusitana, Igreja e Estado estabeleceram uma relação que perdurou por séculos e foi herdada pelo Brasil, com a continuação dinástica que se estabeleceu após a Independência.

Na visão da Santa Sé, entretanto, a relação entre o Papado e o Império estava estabelecida sob uma hierarquia clara entre os poderes espiritual – a dignidade “maior para tomar a direção das almas”, e o temporal – “a menor para tomar a direção dos corpos”, como expressam claramente as palavras do Papa Inocêncio III (1198-1216):

Deus criador do universo fixou duas grandes luminárias no firmamento do céu; a luminária maior para dirigir o dia e a luminária menor para dirigir a noite. Da mesma forma, para o firmamento da Igreja universal, como se se tratasse do Céu, nomeou duas grandes dignidades; a maior para tomar a direção das almas, como se estas fossem os dias, a menor para tomar a direção dos corpos, como se estas fossem as noites. Estas dignidades são a autoridade pontifícia e o poder real. Assim como a lua deriva a sua luz da do sol e na verdade é inferior ao sol tanto em quantidade como em qualidade, em posição como em efeito, da mesma maneira o poder real deriva o esplendor da sua dignidade da autoridade pontifícia: e quanto mais intimamente se lhe unir, tanto maior será a luz com que é adornado; quanto mais prolongar (essa união), mais crescerá em esplendor (PEDRERO-SANCHÉZ, 2000, p. 135)

Durante as Cruzadas, a relação entre a Santa Sé e os monarcas portugueses foi estreitada, quando estes conseguiram, através de concessões papais, legitimar suas conquistas de guerra, desde que elas tivessem compromisso com a submissão de povos não cristãos. Nesse sentido foram emitidas bulas papais por Nicolau V em 1455, confirmada por Calisto III (1456), Sisto IV (1481), Leão X (1514) e Júlio III (1550). Em troca de legitimação, os monarcas se comprometeram a zelar pelo Cristianismo, patrocinando a propagação e preservação da fé católica entre os povos conquistados.

Além disso, desde D. João III (1521-1557), os monarcas portugueses exerciam o papel de Grão-Mestres da Ordem de Cavalaria de Nosso Senhor Jesus Cristo, ou Ordem de Cristo, originária da extinta Ordem dos Templários em Portugal. Possuíam, assim, simultaneamente, o poder de ordem civil e eclesiástica de seus territórios, incluindo os novos domínios ultramarinos e terras que viessem a conquistar.

D. João III também criou um tribunal designado *Mesa de Consciência e Ordens*, que tinha como principal atribuição “[...] zelar pela implementação e conservação do culto na América portuguesa, cuja colonização se encontrava, a essa altura, em seus primórdios.” (NEVES, 2011, p. 382). Tal atribuição, que acabou por gerar confusão entre o Padroado Régio e o da Ordem de Cristo – juridicamente distintos, implicava tanto na criação de paróquias, ereção de igrejas, indicação de clérigos e pagamento de cômruas, quanto em uma série de providências no sentido de garantir o funcionamento da Igreja no imenso território de domínio português.

Em troca dessas obrigações o monarca português detinha o privilégio de: arrecadar e aplicar as receitas obtidas com o dízimo (principal imposto direto da época); indicar bispos, cônegos e párocos para aprovação e investidura no cargo, por autoridades eclesiásticas; e dar o seu *beneplácito* para que bulas e demais documentos pontifícios tivessem validade em seus domínios (NEVES, 2011).

Segundo Menck (1995):

A tutela dos monarcas lusitanos por sobre a Igreja Católica, em seus domínios, estendeu-se ao longo de toda a história da monarquia portuguesa e cristalizou-se em três figuras jurídicas fundamentais para a constituição do Estado lusitano de então: o padroado (*patronatus*), o *beneplácito* ou *exequatur*, e os recursos de força ou recursos à Coroa (p. 47).

O patronato, o *beneplácito* e os recursos à Coroa¹⁷ formavam o *ius cavendi*, expressão latina que significa, em tradução livre, “lei de cautela” (MENCK, 1995). Essa lei era essencial para a manutenção da soberania dos Estados frente à Igreja Católica, visto que ela era, e ainda é, por definição, uma instituição universal que desconhece as fronteiras nacionais. Sem o *ius cavendi* a Coroa portuguesa poderia ser desautorizada em seus poderes por medidas papais que viessem a afetar a vida civil de seus súditos, em face de ser o catolicismo romano a religião oficial do Estado.

Se para o Papa Inocêncio III (e para a Santa Sé como um todo), a autoridade real subjugava-se à autoridade episcopal, para os monarcas portugueses, sobretudo em razão das três figuras jurídicas acima mencionadas, tal concepção não era aceita. Ainda que o padroado fosse um *privilégio* concedido por Roma, eles perpetuaram a interpretação de que ele era um *direito* inerente ao trono. Outrossim, também

¹⁷ Os *recursos à Coroa* consistiam em uma apelação contra o abuso ou impropriedade dos tribunais eclesiásticos, garantindo que qualquer cidadão português, bem como qualquer cidadão brasileiro, clérigo ou não, poderia recorrer à justiça civil para que fosse corrigida qualquer sentença da justiça eclesiástica (MENCK, 1995).

garantiam ao monarca um controle maior do clero, no sentido de assegurar que seus agentes estivessem perfeitamente alinhados com os interesses da monarquia, na medida em que se distanciavam do padrão tridentino.

A partir desse contexto, é absolutamente compreensível que questões ligadas como a liberdade religiosa, fossem discutidas no processo de elaboração da Constituição do Império do Brasil. Entretanto, após a emancipação política do Brasil, a gestão eclesiástica na figura do soberano não existia oficialmente, uma vez que D. Pedro I, embora herdeiro do trono português, não detinha o poder nem do Padroado Régio, nem da Ordem de Cristo, que permaneceriam nas mãos de D. João VI até sua morte, em 1826. Dessa maneira, ficariam suspensas, em tese, todas as atividades eclesiásticas, que iam desde a arrecadação dos dízimos por parte da Coroa, criação de novas igrejas, indicação e provimento de bispos e párocos e pagamento de cômguas.

2.4.1 Entre a Liberdade e a Liberdade religiosa

Apesar da fragilidade do funcionamento parlamentar, que decorria “[...] da ausência de partidos definidos, das hesitações dos representantes quanto ao papel que exerciam e da falta de coerência que manifestavam em suas posições.” (NEVES, 2011, p. 386), a Assembleia Geral de 1823 reuniu parte significativa da elite política do Brasil na época, refletindo seus interesses e compreensões do mundo, o que aqui tentamos deprender por meio da ação do clero e das questões que perpassaram direta ou indiretamente o tema da religião.

O debate em torno da liberdade religiosa foi o segundo mais extenso da Assembleia Constituinte de 1823, no que diz respeito aos artigos do Projeto de Constituição. As discussões da matéria suscitaram mais de 70 intervenções, aparecendo na ordem do dia por sete sessões: iniciaram-se no dia 7 de outubro daquele ano, encerrando-se somente um mês depois, a menos de uma semana do fechamento da Constituinte, ficando atrás, somente, da discussão em torno do artigo 5º, que definia quem eram os cidadãos brasileiros.

Ao se iniciarem os trabalhos da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil, o deputado do Rio de Janeiro, Antônio Luiz Pereira da Cunha, sugeriu que fosse nomeada uma Comissão de Constituição “que há de apresentar um Projecto della” (BRASIL, 1823, p. 25). Quatro meses depois, em 1º de setembro, a

Comissão finalmente apresentou à Assembleia o Projeto de Constituição, que ficou conhecida como Constituição Mandioca, composto de 272 artigos, “[...] depois de ter religiosamente implorado os auxílios da Sabedoria Divina, conformando-se os princípios da justiça e da utilidade geral” (BRASIL, 1823, p. 689), que passou a ser apreciado pelos deputados. Em outubro foi iniciada a discussão de um dos artigos mais polêmicos do Projeto, o artigo 7º, que versava sobre “os direitos individuais dos brasileiros”.

Art.º 7º A Constituição garante a todos os Brasileiros os seguintes Direitos individuais com as explicaçoens e modificaçoens seguintes: 1º A liberdade pessoal. 2º O Juizo por Jurados. 3º A liberdade Religiosa. 4º A liberdade de industria. 5º A inviolabilidade da propriedade. 6º A liberdade da Imprensa. (Fonte: <http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/25819>)

Ainda quando se discutia o § 1º do artigo 7º, “A liberdade pessoal”, o deputado mineiro Maciel da Costa, futuro Visconde e Marquês de Queluz, alertou para a necessidade de ser definido o que, de fato, se entendia por “liberdade pessoal”. Sua posição foi apoiada por Souza França e pelo padre Henriques de Resende. Maciel da Costa, futuro redator da Constituição de 1824, considerava necessário, no próprio artigo 7º, que aos direitos se seguisse uma breve descrição de seus termos, pois acreditava ser importante

[...] fixar com clareza no espírito dos Povos, que pela maior parte não têm instrução, uma ideia clara do que eles devem entender por liberdade pessoal, a fim de poderem defendê-la, trazendo-a sempre na memória, assim contra os ataques de seus concidadãos como das autoridades, quando elas passarem de tutelares a opressoras (BRASIL, 1823, p. 183).

Andrada Machado respondeu ao colega afirmando sobre a dificuldade de se forjar definições exatas sobre a matéria, e que era mesmo desnecessária “[...] porque toda a pessoa entendia o que era liberdade pessoal, e que todas as vezes que se definiam cousas de si claras, ordinariamente se escureciam em lugar de se illuminarem” (BRASIL, 1823, p. 184).

Em seu discurso, a liberdade foi tratada como um direito supostamente reconhecido pela sociedade brasileira, ligado aos ideais constitucionalistas que movimentaram o cenário político à época da Independência. Porém, a população de mais de um milhão de escravos não estava inclusa nesse direito (CARVALHO, 2013).

O deputado da província da Bahia, Antonio Ferreira França, sugeriu a eliminação de todo o artigo, por acreditar que a exposição dos direitos individuais poderia ser prejudicial “porque se pode daí concluir que somente esses Direitos individuais não de ser guardados, e não outros muitos” (BRASIL, 1823, p. 184). Utilizando a noção contratualista de sociedade, ele continuou seu discurso:

A diferença entre o homem natural e o homem social; ou a diferença de liberdade de um, e outro, he a somma das restrições que por Direito se impõem o mesmo homem em convenção com os outros homens, a cuja sociedade pertence. O que cumpre pois saber-se essencialmente he o que elle não pode fazer civilmente [...] Proponho que se suprima o Art. 7º, e que principie a doutrina do capítulo pelo Art. 8º, que diz “Nenhum Brasileiro será obrigado...” (BRASIL, 1823, p. 184).

Essa proposta foi rejeitada pela Assembleia, que acabou aprovando sem alterações os § 1º e 2º do artigo sem alterações. Porém, o parágrafo 3º “A liberdade religiosa” foi extensamente debatida. Dos 84 deputados constituintes, 1/3 tomou a palavra para defender ou não a manutenção da liberdade religiosa, num total de mais de 70 intervenções. Sendo nove desses membros do clero, incluindo um bispo.

No futuro três participariam da redação da Constituição de 1824, 8 receberam títulos nobiliárquicos, e 15 chegaram a condição de senadores do Império. O maior número de intervenções foi do deputado baiano José da Silva Lisboa, futuro Visconde de Cairu. Ribeiro de Andrada (SP), Montezuma (BA), e em campos opostos o padre Manoel Rodrigues da Costa (MG), e Venâncio Henriques de Resende (PE), um inconfidente de 1789 e outro revolucionário de 1817, também foram muito participativos nesse debate (NEVES, 2011).

O primeiro a tomar a palavra foi o deputado Andrada Machado, na tentativa de elucidar seus pares sobre o teor do parágrafo, colocou que

Temos neste § outro direito individual, a liberdade religiosa, isso he, a liberdade de adorar cada um o Ente Supremo pela forma que melhor lhe parece. Este direito he tão sagrado, que eu creio nem deveria entrar no catálogo dos direitos garantidos, porque a relação de creatura com o creador está fora do alcance político. Quando os homens se ajuntaram, e por convenção sacrificaram uma porção de sua liberdade para conservar a outra, seguramente não cederam do direito de adorar a Deus de modo que lhe parecesse melhor, para se sujeitar à forma que lhes fosse determinada; porém, já que a sociedade chegou a essa desgraça, uma vez que até se tem usurpado o domínio do pensamento, he preciso com cuidado estabelecer este direito. Por isso a Comissão declarou a sua garantia, para evitar o absurdo de se obrigar o cidadão a praticar o contrário do que lhe dita a sua consciência (BRASIL, 1823, p. 185).

O deputado Maciel da Costa manifestou sua repulsa ao conteúdo do parágrafo, criticando abertamente Andrada Machado. Maciel da Costa aceitou apenas como “proposição filosófica” que cada um adore a Deus como quiser, considerando uma “contradição notável” a existência de tal parágrafo em uma Constituição feita para brasileiros – “isto é, Católicos Romanos” –, que jurava manter a Religião Católica como oficial. O deputado acusa o Projeto de cometer *apostasia* (BRASIL, 1823, p. 185-186).

Para quem legislamos nós? Para Brasileiros, isto he, Catholicos Romanos. Quem representamos nós aqui? Brasileiros, isto he, Catholicos Romanos. De quem recebemos procurações? De Brasileiros, isto he, de Catholicos Romanos. E para quê? Para decretarmos que nós, elles, nossos filhos, nossa posteridade teremos o direito de apostatar da verdadeira Religião (...) ? Não, Sr. Presidente, não. Tal poder não nos foi outorgado em nossas Procurações e nem podia, e nem devia ser (BRASIL, 1823, p. 186).

Ele admitiu, contudo, que os brasileiros, animados com os princípios liberais, “[...] não querem excluir do seo seio homens úteis ao nosso Império nascente, só porque elles não são catholicos” (BRASIL, 1823, p. 186). Para ele, somente os estrangeiros que para cá migravam poderiam, amparados pelo § 5º do Artigo 7º do Projeto de Constituição, professar sua fé, desde que não fizessem proselitismo nem ofendessem o Culto Nacional. Este direito não se estenderia aos brasileiros, povo de uma única religião, o catolicismo romano.

O argumento elaborado pelos defensores da liberdade religiosa, tal como esta se apresentou no projeto constitucional, era baseado na doutrina jusnaturalista. Nessa perspectiva a liberdade de crença era um direito natural, ou seja, anterior e superior ao direito positivo, não estando, portanto, sob a tutela do Estado. No entanto, a presença deste direito no texto constitucional era uma forma de protegê-lo do risco iminente de ser usurpado.

Na mesma linha de raciocínio, José Joaquim Carneiro de Campos explicava que nessa questão cabia ao Estado somente a parte de policiamento externo, para evitar que, a pretexto da crença, se perturbasse a ordem pública, pois essas outras religiões teriam costumes morais muito diferentes dos brasileiros. A opção religiosa, por seu turno, não poderia ser administrada pelo Estado porque “este não tinha direito de regular um artigo que não entrou, nem podia entrar no Pacto Social”, pois a liberdade era um direito inalienável do homem, devendo, então, “ser conservado ileso

tão integralmente como o possuía antes da Associação Política” (BRASIL, 1823, p. 185).

Todavia, os padres que defenderam o projeto de liberdade religiosa buscaram ampliar sua argumentação para além do campo político. A estratégia era demonstrar em que medida a liberdade de religião poderia ser positiva para a própria Igreja Católica.

O padre Muniz Tavares, um dos redatores do projeto constitucional, foi o que mais saiu em defesa do princípio da liberdade religiosa. Fez duras críticas aos tempos obscuros do catolicismo, e relatando os principais momentos de intolerância da Igreja perguntou aos mais conservadores se queriam ver reestabelecido o tribunal do Santo Ofício. Afirmou que seguia a religião católica e a reconhecia como única e verdadeira, mas não tinha o direito de condenar os que erravam e não temia defender essas ideias, pois acreditava não estar vivendo mais no tempo em que se receava ser queimado vivo como herege ou heterodoxo por discordar da opinião de teólogos.

Aquele padre argumentou que a ausência de liberdade religiosa só geraria perdas, pois além de enfraquecer a fé dos crentes, as perseguições sempre provocaram como efeito colateral a resistência, posto que “[...] há no homem um princípio de revolta contra todo o constrangimento intelectual; este princípio pode degenerar em furor” (BRASIL, 1823, p. 190).

O padre Henriques de Resende, seguindo a mesma linha de argumentação, disse acreditar que “[...] o zelo acre, intolerante e inquisitorial tem feito mais males do que bens ao catolicismo; ele teria adquirido muitos filhos e outros se não teriam segregado de seu seio, se os ministros de culto tivessem sido tolerantes.”(BRASIL, 1823, p. 190). Em seguida, utilizando-se da história da Igreja e dos reinos buscou convencer seus colegas de deputação que em um ambiente de tolerância religiosa, o catolicismo só tendia a se fortalecer, e que os protestantes, em contato com a verdadeira fé, seriam certamente convertidos.

Outro argumento bastante utilizado pelos padres para obter a aprovação da liberdade religiosa foi o da condenação da imposição religiosa e da necessidade de haver uma relação de sinceridade entre os fiéis e Deus. Nesse sentido, Muniz Tavares proferiu, quase em tom de pregação, que “o Deus a quem adoro, não quer ser adorado à força, quer, segundo o salmista, que voluntariamente se lhe sacrifique”(BRASIL, 1823, p. 190). Também Custódio Dias e o padre Rocha Franco expressaram opiniões no sentido de defesa da autenticidade religiosa.

Embora defendessem abertamente a idéia da liberdade religiosa, os clérigos apresentaram uma certa preocupação com a discussão daquela lei, temendo a reação da população, posto que “[...] os adversários do projeto de lei procuraram mexer com a opinião pública ao denunciarem, constantemente, os intentos de ‘destruição’ da religião católica” (SOUZA, 2010, p. 200).

O padre Rocha Franco, por exemplo, reconheceu que evitou colocar suas opiniões em função do seu estado eclesiástico e que estava preocupado com o que o povo pensaria por padres estarem votando a favor da liberdade religiosa.

[...] porque pertencendo ao estado eclesiástico emitimos nossa opinião à face do povo, onde não falta quem confunda a liberdade religiosa com ateísmo, e assente consigo que dizer liberdade de religião tanto monta como dizer religião nenhuma, como se fora incompatível a liberdade com a religião (BRASIL, 1823, p. 330).

Na sessão do dia 5 de setembro, Rocha Franco realizou uma profissão pública da sua fé católica, ao que foi seguido por Muniz Tavares, que declarou:

Sou ministro da Religião Católica Romana que adoro em espírito e verdade; e se preciso mais a vista da presente questão, que nunca pensei, se suscitasse, farei publicamente a minha protestação (Sic) de fé, declararei que creio e professo tudo quanto crê e professa a Igreja Romana (BRASIL, 1823, p 04).

Depois de muitas discussões, o padre Henriques de Resende se disse preocupado com a reação popular, pois existiriam muitos fanáticos no Brasil incitando os povos e afirmando que os deputados daquela Constituinte queriam plantar o ateísmo e incentivar a renúncia da fé católica por parte dos brasileiros. Afirmando estar sendo constrangido a ir contra os seus princípios para tranquilizar os mais conservadores, apresentou, no dia 29 de outubro, uma emenda que restringia liberdade religiosa e estabelecia que “[...] o católico que apostar abraçando outra seita ficará privado dos direitos políticos” (BRASIL, 1823, p. 332).

Em diversos momentos daquele debate, mesmo os padres mais liberais procuraram demonstrar que, como sacerdotes, zelavam pelo catolicismo no Brasil e que a defesa que faziam da liberdade religiosa não representava riscos para a religião do Estado. Pois, entendendo que “[...] a abdicação de quaisquer *atributos simbólicos* do magistério, a batina, o latim, os lugares e os objetos consagrados, manifesta a quebra do antigo contrato de delegação que unia o padre aos fiéis por intermédio da

Igreja.” (BOURDIEU, 2008, p. 93), era necessário não deslegitimar a instituição a qual estavam vinculados e, por conseguinte, seu local de autoridade religiosa, para a manutenção da sua autoridade de fala.

Ao contrário do que apontam muitos estudos, nos quais os padres políticos são apresentados com base em um indiferentismo religioso, ressaltando o político em detrimento do sacerdote, pelos debates da Assembleia Geral os padres demonstram estar muito zelosos de sua imagem sacerdotal e conscientes da influência que o sacerdócio exercia no impacto que suas palavras e decisões tinha junto a população.

A questão da liberdade religiosa não dizia respeito somente à liberdade de culto, mas também à definição do lugar que o catolicismo ocuparia dentro do novo país que surgia. A temática da religião ganhou relevo porque o catolicismo encontrava-se na base de uma cultura que podemos denominar, de modo genérico, como brasileira, e por esta razão situou-se como ponto de convergência de várias outras questões que desafiaram os constituintes, tais como a própria definição de direitos individuais, a capacidade de promoção da mão de obra livre, e da identidade católica como um instrumento de controle da população e elemento constitutivo de uma consciência nacional.

Deve-se lembrar que a questão de como deveria relacionar-se a religião com a política não era exclusividade dos debates da Constituinte brasileira, mas um importante ponto nos países predominantemente católicos. Guido Zagheni (1999) coloca essa questão como uma das características da época contemporânea da Igreja Católica, sendo que a separação do Estado, ou o separatismo, postura mais radical, representou também uma reação à estreita união entre o altar e o trono, característica do Antigo Regime.

Nas primeiras décadas do século XIX, os reinos europeus e suas colônias passaram por uma reorganização política dos Estados, após a experiência da Revolução Francesa e a posterior expansão napoleônica. A Santa Aliança – coalizão formada pelos Impérios da Rússia, Áustria e Prússia – buscava frear o ímpeto revolucionário que tomava conta da Europa. O início desse processo aconteceu no Congresso de Viena (1815), que tentou restaurar o mapa da Europa à situação anterior à Revolução de 1789.

Os efeitos foram sentidos com grande impacto no campo religioso, pela restituição dos territórios pontifícios e pelo surgimento de uma corrente espiritual do romantismo contemporâneo que, em contraposição ao iluminismo, despertou a

nostalgia pela religião e pela Igreja, resultando num movimento de idéias conhecido como conservadorismo (BIHLMEYER, 1965).

O conservadorismo, enquanto filosofia católica contra revolucionária, entendia os direitos como determinados pela tradição, historicamente construídos, e não como naturais. Pregava ainda a crítica à razão e ao individualismo, defendendo o coletivismo, a subordinação das relações sociais ao princípio da ordem e disciplina por meio da obediência e submissão às autoridades constituídas, a crença na origem divina do mundo e a importância do mistério e do obscuro como base da vida social e política. Afirmava ainda a infalibilidade do Papa, a origem divina dos reis e defendia a união entre altar e trono (SOUZA, 2010).

Outro conjunto de intelectuais católicos, minoritário, influenciados pelas ideias de Locke e Voltaire, buscou reabilitar o cristianismo por uma vertente liberal. O catolicismo liberal defendia a integração do cristianismo aos princípios da liberdade e igualdade, dando-lhes justificativa evangélica. A defesa da liberdade em suas diversas manifestações fez dos católicos liberais críticos da intolerância religiosa e defensores da liberdade de credo. Defendiam a separação entre Igreja e Estado para que ela se dedicasse a sua verdadeira missão evangelizadora junto à sociedade, longe de laços com um regime de privilégios e dependência que prejudicava essa missão, também criticando duramente a ingerência do Estado em assuntos religiosos.

Diferentemente de outros países, aqui não houve um declarado sentimento antirreligioso; e o anticlericalismo, característico do movimento liberal e muito incisivo em algumas regiões da Europa, não teve grande inserção no contexto local, como é possível concluir por meio do grande número de clérigos eleitos para as Cortes de Lisboa, para a primeira Assembleia Geral e envolvidos nas rebeliões do período.

Os violentos ataques direcionados ao clero católico na Europa não se fizeram presentes com a mesma intensidade no Brasil, principalmente quanto ao clero secular. O clero regular e as ordens religiosas foram os principais alvos de manifestações contrárias, pois os adeptos do liberalismo consideravam-nas agentes do absolutismo e inimigas do sistema constitucional, por sua sujeição direta a Roma.

Ressalte-se que as questões contrárias às ordens religiosas não estavam ligadas somente ao anticlericalismo. As ordens religiosas, renovadas no espírito da Contrarreforma, foram as principais responsáveis pela missionação dos indígenas, doutrinação e atendimento aos fiéis e educação no período colonial. Instalaram-se nos principais centros urbanos, fundaram conventos e adentraram aos sertões,

acumulando enorme patrimônio e entrando em conflito com potentados locais e mesmo com a Coroa em diversas situações. Recebiam os recursos do Padroado, sempre escassos, mas opunham-se às restrições impostas pela Coroa com o respaldo de determinações pontifícias, conflitando também com bispos e padres seculares (NEVES, 2011).

Norberto Bobbio (1998) coloca que, no plano político, o anticlericalismo pressupunha a laicização do Estado e a rejeição de toda interferência da Igreja e da religião na vida pública, afirmando como necessária a total separação entre política e religião, Igreja e Estado. A partir dessa definição é possível entender porque esse aspecto do movimento liberal não foi tão forte no Brasil, onde este adquiriu feições cristãs e a união entre Igreja e Estado não foi em nenhum momento contestada pelos deputados constituintes.

O artigo 16º do Projeto de Constituição que estabelecia a religião católica como “a religião do Estado por excelência e única manteuda por ele” (BRASIL, 1823, p. 689), não foi objeto de controvérsias, sendo acatado por unanimidade. A explicação deste fato pode ser encontrada na força que o sentimento religioso e regalista tinham na cultura política da época, como no entendimento comum entre clérigos e leigos de que a religião possuía uma importante função pública de sustentáculo moral e controle social. Os padres políticos, por sua vez, tinham um dos aspectos de sua autoridade assentados justamente em pertencer à instituição religiosa.

José da Silva Lisboa, por exemplo, lembrou da influência poderosa que a religião católica mantinha sobre as classes servis e inferiores, atuando sobre estas como elemento corretivo. Muniz Tavares, por sua vez, afirmava querer sempre que o homem tenha uma religião porque “[...] da sua observância pende a boa moral e com ela formam-se bons cidadãos” (BRASIL, 1823, p. 191).

Carneiro de Campos, advogando um liberalismo conservador, entendia que o Estado e a Igreja eram coisas muito distintas e que um não poderia ter ingerência sobre o outro, devendo o Estado permanecer absolutamente imparcial aos dogmas dos diferentes cultos. No entanto, acreditava que o Estado não poderia se sustentar sem a religião, pois era essencial que um “espírito verdadeiramente religioso anime toda a nação”. Considerava limitados os meios que o governo possuía para reprimir crimes, só com a religião adentrando nos corações eles poderiam ser evitados e “se encontrará o suplemento necessário às Leis civis e a uma moral sempre incompleta” (BRASIL, 1823, p. 197). Procurando conciliar o antigo com o novo, o deputado

defendia uma posição paradoxal, haja vista que ele propunha um Estado laico, mas sem abrir mão da religião.

No contexto da Constituinte de 1823, além de estar ausente um verdadeiro sentimento antireligioso, também não havia um catolicismo liberal abertamente defensor do Estado laico. Tampouco já havia se consolidado um movimento que, baseado em princípios liberais, tentava renovar o catolicismo no Brasil. Os padres e leigos que ali estiveram realizaram uma leitura particular do pensamento católico desenvolvido na Europa, apegando-se às ideias de liberdade de consciência, mas sem questionar determinados preceitos da Igreja e a sua união com o Estado. Defendiam a liberdade religiosa em um Estado confessional.

Esse grupo mais liberal separava religião (consciência individual), de Igreja (instituição). Entendiam que ao Estado caberia intervir nos assuntos da Igreja que tocassem diretamente na moral, nas questões entre homem e sociedade, mas não nos de natureza privada. No Brasil, a orientação liberal do pensamento católico compactuou com os princípios regalistas em voga desde o período pombalino.

Quanto ao pensamento conservador, sua influência na Constituinte de 1823 foi mais tímida e direcionada para as questões referentes à religião. Segundo Souza (2010), isso ocorria porque, em um contexto de recente emancipação e formação de um Estado independente “[...] o pensamento conservador, tão próximo dos valores do Antigo Regime, poderia ser confundido com a defesa de um retorno ao estatuto colonial” (p. 197).

Dessa forma, mesmo os deputados que se mostraram compreensivos com um conjunto de diretrizes políticas liberais, como o princípio do contratualismo e da divisão de poderes, sustentaram uma orientação religiosa mais conservadora, criticando a liberdade religiosa e reafirmando a imagem de um Estado defensor da religião católica e do papel civilizador e moralizador que a Igreja deveria ter junto à sociedade.

As diferentes identidades políticas coletivas, representadas pelos deputados, sintetizavam, cada qual à sua maneira, o passado, o presente e os projetos de futuro nacional que projetavam. Essas identidades políticas – unidades de “peças de um mosaico” – carregavam em si mais ou menos elementos de modernidade, sem, contudo, abandonar totalmente a tradição, que ainda moldava as expectativas de futuro, os usos do passado, e se fazia presente, cotidianamente, em seus discursos, mesmo que no sentido de negação (JANCSÓ; PIMENTA, 2000).

As lutas por representação dentro do espaço político da Assembleia Geral fizeram-se evidentes no momento da apreciação do artigo 7º do projeto de constituição, referente aos “Direitos Individuais dos Brasileiros”. Este consagrava, também, a liberdade religiosa como um direito individual a ser preservado. Já os artigos 14 e 15 do mesmo capítulo, explicavam a quem, de fato, caberia o referido direito, pois nem toda a população do Império era detentora de direitos civis e políticos, e aos brasileiros a única religião admissível era a cristã católica:

Art. 14. A liberdade religiosa no Brasil só se estende às comunhões cristãs; todos os que as professarem podem gozar dos direitos políticos do Império.

Art. 15. As outras religiões, além da cristã, são apenas toleradas e a sua profissão inibe o exercício dos direitos políticos (BRASIL, 1823, p. 689).

Para os deputados, os escravos, mesmo os alforriados, não eram considerados cidadãos plenos de direitos, por conta de sua “incivilidade” e “falta de virtudes”. É por isso que, quando se discute a liberdade de culto no Brasil, sequer são consideradas as religiões afro-brasileiras, entendidas como “idolatrias”, crenças e superstições, não recebendo, então, maior atenção dos constituintes, muito menos os cultos maometanos. Para estes, a nação brasileira que se formava era, em sua quase totalidade, composta por católicos romanos. Os outros cultos reconhecidos como religiões resumiam-se ao protestantismo e ao judaísmo, professados por “ilustres e úteis” estrangeiros que eventualmente se instalassem no Brasil (COSTA, 1999).

Era a esses indivíduos que estava reservada a possibilidade de culto particular. As religiões afrobrasileiras e seus praticantes foram relegadas ao preconceito e a discriminação, como se pode observar na fala do deputado pernambucano e latifundiário Manuel Caetano Almeida e Albuquerque:

E como se entenderá pelo Artigo em discussão que os escravos, pelo simples fato de obterem a Carta de Alforria, se façam Cidadãos? Falará o Artigo também dos escravos que vêm da Costa da África? Não lhes obstará o serem eles pagãos, e outros Idólatras? Prescindindo desta razão, que me parece mui justa, como é possível que um homem sem Pátria, sem virtudes, sem costumes, arrancado, por meio de um comércio odioso, do seu território, e trazido para o Brasil, possa por um simples fato, pela vontade de seu Senhor, adquirir de repente na nossa sociedade direitos tão relevantes? (BRASIL, 1823, p. 134).

Para além das questões jurídicas e políticas e das suas implicações para a religião católica, a questão da liberdade religiosa passava, então, por uma questão

diretamente relacionada a economia brasileira, principalmente por sua relação com a Inglaterra: a necessidade de redução gradativa do comércio de escravos a partir da migração de colonos europeus para o Brasil e a necessidade de povoação dos territórios (COSTA, 1999). Havia, então, uma visão utilitarista da tolerância religiosa, pois os deputados acreditavam que a garantia dos direitos individuais era condição *sine qua non* para a vinda de imigrantes estrangeiros.

A crença no desenvolvimento do Império por meio da mão de obra europeia foi uma questão que fez o tema da liberdade religiosa ganhar muitos defensores. Nesse sentido, o deputado Carvalho e Melo tratava a liberdade religiosa como “[...] o meio de convidar estrangeiros para aumentar a nossa povoação, que tão minguada está, e tão desproporcionada a grande extensão do território que possuímos”, lembrando aos demais que “ninguém se expatria sem a certeza que há de encontrar garantias de seus direitos individuais” (BRASIL, 1823, p. 334).

Ferreira França, por sua vez, apelava aos mais conservadores, para que “[...] não sejamos maus políticos a custa de parecermos mui católicos. O Brasil necessita de povoação, de homens industriosos” (BRASIL, 1823, p. 332).

A partir do argumento da necessidade de povoação e promoção da agricultura, o padre Caldas¹⁸, deputado por Alagoas, apresentou na sessão de 24 de maio um projeto que proibia a entrada de noviços no Brasil e que permitia aos já existentes saírem do convento, com licença pontifícia que seria requerida pelo governo, “[...] ficando os egressos hábeis para ocupar os ofícios civis ou eclesiásticos, como qualquer outro cidadão” (BRASIL, 1823, p. 117).

Para esse padre, existiam cidadãos que poderiam estar prestando maiores serviços à pátria por meio do trabalho no campo, do matrimônio, e aumentando a

¹⁸ José Antônio Caldas, padre eleito deputado pela província de Alagoas, também era jornalista. Oriundo do Seminário de Olinda era adepto de ideias liberais, democráticas e separatistas. Voltando ao Nordeste após a dissolução da Assembleia Geral participou da Confederação do Equador, sendo preso e condenado a prisão perpétua. Fugiu para Buenos Aires com ajuda da Maçonaria. Na capital platina, envolveu-se com o ditador Rosas, assumiu como jornalista a Imprensa Oficial do Exército Argentino, trabalhou como pároco e em pouco tempo foi enviado ao Uruguai para confabular com Lavalleja. Lá também colou grau de Doutor em Direito, na Faculdade Maior de Jurisprudência de Buenos Aires, em 1828. Acabou incorporado ao exército Republicano Oriental como capelão e combateu na famosa Batalha do Passo do Rosário. Como cura, assumiu a paróquia de Serro Largo, passou a escrever seu jornal O Telégrapho (1829), fez amizade com Bento Gonçalves da Silva e passou a conspirar novamente contra o Imperador brasileiro. Entrou para a Maçonaria, veio a Porto Alegre tentar convencer o governante da Província sulina a aderir à ideia separatista e posterior adesão ao famoso Quadrilátero (a união dos territórios do Rio Grande do Sul, Uruguai e algumas províncias argentinas). Mais tarde, envolveu-se com a Revolução Farroupilha onde recebeu o epíteto de O Vigário dos Farrapos (JUNG, 2006).

população, mas que estavam impedidos disso pela entrada na vida clerical e claustral, muitas vezes contra a sua vocação. Era preciso, então, eliminar os obstáculos ao crescimento populacional do país, como o celibato clerical, que para ele era “[...] a origem de grandes males ao Estado” (BRASIL, 1823, p. 312).

É importante observar que esse projeto não se estendia ao clero regular, e como o número de frades morando em conventos era quase insignificante no Brasil, é possível perceber também o objetivo de enfraquecer, mais ainda, as Ordens Religiosas, vistas por muitos deputados, ao longo do Império, como agentes do absolutismo e inimigas do sistema constitucional.

O padre Caldas não obteve, contudo, apoio dos demais clérigos e deputados daquela Assembleia, sendo o projeto rejeitado por não ser considerado urgente. Entretanto é importante assinalar que ele adiantou o problema do celibato, uma das discussões mais polêmicas do Primeiro Reinado e das Regências, e que quase levou ao cisma com Roma (SOUZA, 2010).

Os deputados contrários a liberdade religiosa, por sua vez, evitando serem vistos como inimigos da Ilustração e dos valores liberais, ou representantes do atraso e da intolerância, não questionaram a liberdade de crença como um princípio jurídico, mas entendiam que ela não poderia ser imposta de maneira ilimitada, com o risco de abalar os fundamentos nos quais tentava-se construir uma nação, a partir da relação da Igreja com o Estado. Reconhecendo a importância do incentivo à imigração de europeus, acataram a proposta, mas impuseram restrições quanto ao seu culto ser realizado publicamente.

Os clérigos que maior oposição fizeram a proposta de liberdade religiosa foram o Bispo-Capelão Mor José Caetano da Silva Coutinho¹⁹ e o ex-inconfidente padre Manuel Rodrigues da Costa²⁰. Coutinho fez um longo discurso, o qual o

¹⁹D. José Caetano da Silva Coutinho, 8º bispo do Rio de Janeiro, era natural de Portugal, mas brasileiro por ter aderido à constituição do Império. Nasceu na vila de Caldas da Rainha, em 13 de fevereiro de 1768 e faleceu no Rio de Janeiro a 27 de janeiro de 1833. Foi presbítero secular e bacharel em Cânones pela universidade de Coimbra; bispo e capelão-mor do Rio de Janeiro; deputado à Constituinte brasileira, senador do império pela província de S. Paulo; do Conselho de sua majestade o Imperador; grã-cruz da Ordem da Rosa e comendador da de Cristo. Nomeado bispo, chegou ao Rio de Janeiro a 25 de abril de 1808 e também foi arcebispo titular de Cranganor na Índia portuguesa. Escreveu diversas cartas pastorais, memórias, catecismos e o estatuto da Capea Imperial (BLAKE, 1883).

²⁰ Mineiro, filho de portugueses, ordenou-se padre no Seminário de Mariana, tornando-se presbítero do hábito de São Pedro. Foi preso por envolvimento na Inconfidência Mineira de 1789, sendo degredado para Lisboa, onde cumpriu prisão de 1792 a 1801. Fazendeiro e industrial, foi eleito para as Cortes Gerais Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa em 1820, participando ativamente nos acontecimentos que levaram ao "Dia do Fico" e à Independência do Brasil. Elegeu-se deputado por Minas Gerais à Assembleia Constituinte de 1823 e reelegeu-se para a Legislatura

taquígrafo não conseguiu transcrever por completo, resumindo que o bispo desaprovava “toda a espécie de perseguições, fanatismos ou barbaridades parecidas com os procedimentos do extinto Tribunal intitulado Santo Ofício”, que fora tantas vezes mencionado pelos deputados, mas que “igualmente não podia admitir a tolerância legal de todas as Religiões sem necessidade legítima” (BRASIL, 1823, p. 212). Ou seja, a maior autoridade eclesiástica da Constituinte posicionou-se contra a liberdade de culto, e em defesa das prerrogativas da religião católica.

Confirmando essa posição, o padre Manuel Rodrigues da Costa se disse escandalizado com a proposta de que fosse livre ao homem adorar Deus no seu coração como bem quisesse. Argumentou, a partir da doutrina católica, que não restaria aos brasileiros a plena liberdade religiosa, haja visto que Deus já haveria se revelado, fazendo conhecer como Ele gostaria de ser adorado. A liberdade religiosa só seria possível, então, se não existisse uma religião revelada, o que não era o caso do Brasil.

A justificativa mais utilizada pelos opositores da liberdade religiosa foi a de que esta proposta de lei não representava os interesses e os sentimentos da maioria da nação, predominantemente católica, constituindo-se em um projeto antipolítico. As leis deveriam “[...] seguir sempre o espírito dos povos e não há nem pode haver razão alguma para o contrário; ora legislando nós para um povo inteiramente católico [...] vamos contra a sua vontade e atacamos os sentimentos que ele tem ampla e energicamente manifestado” (BRASIL, 1823, p. 189-190).

Defendendo também essa posição, o deputado mineiro Severiano Maciel da Costa argumentou ser incoerente estabelecer a liberdade de religião em um Estado cujos membros eram inteiramente católicos, e o povo defenderia a religião de seus pais, identificando-se com ela e colocando como indispensável ao pacto social a manutenção da Religião Católica.

A ideia de pacto social era assim utilizada, simultaneamente, por dois posicionamentos opostos. Enquanto para uns a liberdade de religião, por ser uma liberdade individual, era essencial; para outros, a defesa do catolicismo como religião nacional era a condição básica de sua existência. Esse último entendimento, mesmo

Ordinária de 1826, mas não tomou assento. Recebeu de D. Pedro I, seu admirador, as Ordens de Cristo e do Cruzeiro e também o nomeou cônego da Capela Imperial. Em 1833, o padre Manuel Rodrigues da Costa articulou o movimento que culminaria na Revolução Liberal de 1842, reação dos liberais ao primeiro Ministério conservador de Dom Pedro II (BLAKE, 1883; SOUZA, 2010).

distante das teorias contratualistas, fazia sentido em uma cultura política aonde o processo eleitoral dos constituintes, a posse dos deputados e até mesmo a abertura da Assembléia, ocorreram em meio a rituais católicos e mesmo dentro dos seus templos.

Esses rituais religiosos, anteriores aos políticos e de grande impacto na memória social dos povos, acabavam por conferir legitimidade aos atos políticos que se fundavam, visto a Igreja ser uma instituição milenar, de autoridade reconhecida no mundo, e o Império e suas estruturas administrativas em formação ainda buscarem reconhecimento da sua autonomia frente a outros países e mesmo ao Vaticano.

Interpondo-se aos intentos liberais relativos à condição religiosa no Brasil, o deputado baiano e grande apoiador de d. Pedro I, José da Silva Lisboa, um dos mais conservadores constituintes, procurou convencer os colegas constituintes que a instauração da liberdade religiosa tinha conseqüências diretas no plano político.

Sendo Lisboa o deputado leigo que mais falas proferiu sobre o tema, utilizou a Revolução Francesa como exemplo para demonstrar em que medida a tolerância religiosa poderia desvirtuar-se para outros campos e levar a derrubada de governos. Logo, era preciso esquivar-se do pluralismo religioso para que o seu princípio não fosse utilizado como fundamento para um possível pluralismo político, o que poderia afetar o projeto monárquico do Estado brasileiro.

Também foi Silva Lisboa quem mais diretamente demarcou a importância da unidade religiosa no processo de construção do Estado brasileiro e de formação da nação. Ressaltando as adversidades pelas quais o Brasil então passava, em função da multiplicidade de projetos políticos em disputa e já desencadeadas as tensões que levaram ao fechamento daquela Assembleia, pouco mais de um mês depois, argumentou, em sessão de 8 de outubro:

[...] já vemos tristes sintomas de divisões em objetos de governo, pelas reclamações de ilimitadas liberdades políticas: em que abismo cairemos, se também acrescentamos divisões de opiniões e comunhões a pretexto de direito individual da liberdade religiosa e de tolerância de seitas, ainda fora das comunhões cristãs. Era por ventura este o melhor momento escolhido para tão inopinada inovação na Lei Fundamental do Império? (BRASIL, 1823, p. 195)

Para Silva Lisboa, o momento pelo qual o Brasil passava não era oportuno para a aprovação de projeto dessa natureza, tendo em vista uma falta de identidade comum entre as províncias e de consenso entre os dirigentes sobre pontos

importantes da consolidação de sua soberania política. O catolicismo, nesse contexto, apresentava-se como o único elemento que garantiria laços comuns e poderia garantir uma unidade identitária aos habitantes do território do novo Império.

Silva Lisboa apontou ainda possíveis dificuldades em compatibilizar a liberdade de religião com um Estado confessional, posto que o princípio liberal de defesa da liberdade religiosa, embora não necessariamente antireligioso, dá a razão o direito de exame e rejeita a tutela e autoridade da religião, o que exigiria a laicização do Estado. Seria, no mínimo, contraditória a existência de uma cláusula de liberdade religiosa em um Estado no qual o Imperador jurou defender e propagar a religião católica.

Eram, contudo, contradições intrínsecas ao próprio processo de transição de uma sociedade do Antigo Regime, no contexto de modernização do mundo ocidental e sua crescente laicização. Neste processo de centralização e coerção, tal como o de outros Estados estudado por Tilly (1996), os constituintes tentaram aliar uma moral individual, com base na defesa da liberdade de consciência, com a necessidade de imposição de uma moral social, baseada em princípios religiosos capazes de dar identidade comum a diferentes povos e garantir a manutenção da ordem pública.

Para que a política estabelecesse, ou continuasse estabelecendo essa relação com a religião foi necessária a manutenção do vínculo da Igreja com o Estado, forma alternativa de construção da ordem, também empreendida em outros países da cristandade, como aqueles que utilizaram a Constituição Liberal de Cádiz (1812) como modelo.

Após um novo discurso de Antonio Carlos, praticamente sintetizando todos os argumentos defendidos até então pelos apoiadores do parágrafo em questão, e que recebeu uma série de “apoiados” de João Faria Lobato e de José Custódio Dias. Ao longo da fala de Antonio Carlos, o mesmo Faria Lobato apresentou uma emenda ao artigo, propondo que ao invés de se falar em liberdade religiosa, se “[...] dissesse que esse direito individual consistia em ninguém ser inquietado em suas opiniões sobre Religião” (BRASIL, 1823, p. 213), evitando assim “interpretações sinistras” ao texto do parágrafo, o que acabou sendo rejeitado pela Assembleia. Custódio Dias, por sua vez, posicionar-se-ia ao lado de Montesuma, Muniz Tavares, Antonio Carlos e tantos outros que defenderam a doutrina prescrita no parágrafo, encerrando o debate acerca do assunto.

Julgou-se finalmente a matéria discutida e, após a votação, o § 3º do artigo 7º

passou sem modificações. Saíram derrotados Maciel da Costa, Silva Lisboa, Bispo Capelão-Mor e o padre Rodrigues da Costa, que tentaram, ao longo de três sessões, defender as prerrogativas da Igreja e da religião católica. Mas o debate acerca da liberdade religiosa continuou quando da discussão e votação dos artigos 14, 15 e 16 do projeto constitucional, os quais forneciam as “explicações e modificações” necessárias ao direito individual listado no inciso 3º do artigo 7º.

O Brasil, no quadro geral das nações católicas, não esteve atrasado no que se refere às discussões relacionadas à liberdade religiosa. Pelo contrário, a discussão na Constituinte desse direito civil, por religiosos e leigos, representou um avanço na compreensão da garantia dos direitos individuais para os cidadãos, levando em conta as limitações desse conceito (CARVALHO, 2013).

Os opositores do projeto, inclusive, por diversas vezes advertiram a Assembleia para o fato de que “nenhuma” Constituição tinha reconhecido amplamente aquele direito, nem a de Portugal, nem a da Espanha. Como se queria fazer a do Brasil, mais liberal que as demais?

Entretanto, o modelo religioso vencedor foi o de orientação mais conservadora, consolidado na Constituição de 1824, que tão somente tolerava as religiões não católicas, não permitindo a liberdade de culto. Mesmo não tendo sido promulgado, o texto de 1823 não deixa de ser significativo, principalmente pelos debates que gerou no espaço de poder da Assembleia Geral, e que permitem ao pesquisador tentar identificar as questões que desafiavam os padres políticos, os seus projetos de Estado, suas visões de como deveriam se dar as relações com a Igreja e as diferentes posições que tomavam, mesmo fazendo parte da mesma instituição política e religiosa.

Essa relação entre horizontes de expectativas e espaços de experiências é esclarecedora para pensarmos os grupos políticos que atuavam no Brasil e preconizavam o surgimento de diversos projetos políticos, ou, nas palavras de Jancsó e Pimenta (2000), de “alternativas de futuro”, engendradas a partir de “múltiplas identidades políticas” conflitantes ou complementares entre si.

No que diz respeito especificamente aos projetos políticos defendidos pelos clérigos constituintes do Brasil, o leque de expectativas e de identidades políticas foi amplo: indo desde aspirações republicanas a monarquistas, passando por uma corrente mais democrática e defensora da soberania popular, e outra mais

conservadora ou moderada, defensora da soberania da nação, partilhada entre os representantes da nação e o Imperador.

Em comum, não admitiam o despotismo ou o absolutismo dos reis, traço característico do Antigo Regime, e partilhavam de ideias liberais, que moldavam tanto as posturas mais radicais, quanto as mais moderadas. Ainda sob uma forte influência pombalina, nem contestavam a continuidade da secular aliança entre Igreja e Coroa, que herdaram de Portugal.

Foi nesse cenário de transformações estruturantes, mas de manutenção de antigas formas, como as prerrogativas da autoridade real sobre a Igreja, que atuaram os clérigos que tomaram assento na Assembleia Geral, Legislativa e Constituinte do Império do Brasil. Foram agentes dos debates sobre a liberdade religiosa, mediadores de diferentes projetos de poder, e integrantes ativos desse momento de construção do edifício político e legal do Império.

3 A RELIGIÃO NA CONSTITUIÇÃO 1824

Fechada a Constituinte de 1823 e outorgada a Constituição de 1824, as questões que desafiaram o catolicismo brasileiro e dividiram os padres deputados foram de outra natureza. Não eram mais as contendas sobre a liberdade do cidadão em escolher a sua fé ou em manifestar o seu culto que dominavam os debates parlamentares; mas sim os conflitos em torno do lugar que a religião e a Igreja teriam no novo Império, a regulamentação dos dispositivos constitucionais e criação das instituições previstas na Carta outorgada, as diferentes conjugações de princípios políticos e religiosos frente a temas como a escravidão, que opunham os padres em torno de diferentes projetos de poder, como analisa este capítulo.

3.1 A questão da continuidade religiosa

De curta duração, a Assembleia Geral Constituinte de 1823 foi palco de importantes debates sobre os diferentes projetos políticos que as elites tinham para o Império. A questão de definir que poder do Estado haveria de, prioritariamente, representar a vontade do povo e, a partir daí, definir a distribuição do poder político entre as demais instituições, colocou em confronto o nascente Poder Legislativo do Império do Brasil e o Imperador d. Pedro I, que a dissolveu com a força das armas, encerrando oficialmente seus trabalhos por meio do Decreto de 12 de novembro de 1823.

O que estava em jogo era, segundo Lynch (2005):

[...] duas diferentes propostas liberais para o país recém-saído do status colonial. A primeira era tributária do despotismo esclarecido, de retórica realista, centrada na autoridade monárquica como representante da soberania nacional, centralizadora, estatizante, interventora, tutelar – em uma palavra, em que o político prevalecia sobre o econômico; enquanto a segunda, tributária do liberalismo de tendência democratizante, de retórica idealista, parlamentar, descentralizadora, era calcada nos interesses diretos da grande lavoura e da “sociedade civil” que ela dizia representar – em suma, um discurso em que o econômico prevalecia sobre o político. Tais concepções se chocariam já na Assembléia Constituinte de 1823, antecipando algumas das diferenças que, no decorrer do século XIX, seriam associadas aos partidos Conservador e Liberal (p. 620).

Tomando como objeto de revisão o Primeiro Reinado, Ribeiro e Pereira (2009) assinalam que a movimentação nas ruas e galerias da Assembleia Constituinte indicava a preocupação de vários setores com as decisões que vinham sendo tomadas, principalmente nos debates em torno da expansão dos direitos de cidadania. Ao longo das votações, a platéia nas galerias ia aumentando e chegava-se cada dia a uma maior radicalização das posições na Assembleia, pautadas gradativamente nos movimentos contestatórios de rua e pelo crescente conflito político entre os parlamentares e o Imperador, que se acirraram.

Argumentando que os deputados constituintes teriam colocado em risco o país, ao se dividirem em facções e se deixarem levar por elas, perjurando o compromisso de defender a integridade do Império, sua Independência e a dinastia, a dissolução foi justificada como uma medida de salvação pública. Muito embora os ministerialistas defendessem a legitimidade a medida *manu militari* do Imperador, e afirmassem que a dissolução era atribuição natural de um monarca constitucional (LUSTOSA, 2000), era necessário que D. Pedro convencesse o público de sua constitucionalidade e, nesse sentido, firmou junto ao decreto de dissolução, o compromisso de chamar uma nova constituinte, que trabalharia em um projeto “duplicadamente mais liberal” que o produzido pela Assembleia Geral de 1823.

Apesar de todos os obstáculos enfrentados por aquela Assembleia Constituinte, trinta e nove projetos de lei, sete requerimentos, cento e cinquenta e sete indicações, duzentos e trinta e sete pareceres, o Regimento Interno e uma proclamação aos povos do Brasil haviam sido oferecidos à apreciação dos deputados. Dos trinta e nove projetos, seis foram aprovados e sancionados, sendo apresentados ao Imperador para a devida execução e transformados em Cartas de Lei, registrados e publicados na devida forma.

No dia seguinte à dissolução da Constituinte, o Imperador criou um Conselho de Estado composto por dez²¹ juristas, formados, em sua maioria, na Universidade de Coimbra, e incumbiu seus membros de redigir um projeto de Constituição, sobre as

²¹ Sobre a comissão que redigiu a Constituição do Império do Brasil de 1824, Santirocchi (2010) informa que seus membros foram “[...] Severiano Maciel da Costa (Marquês de Queluz), Luís José de Carvalho e Melo (1º. Visconde de Cachoeira), Clemente Ferreira França (Marquês de Nazaré), Mariano José Pereira da Fonseca (Marquês de Maricá), João Gomes da Silveira Mendonça (Marquês de Sabará), Francisco Vilela Barbosa (Marquês de Paranaguá), José Egídio Álvares de Almeida (Marquês de Santo Amaro), Antonio Luís Pereira da Cunha (Marquês de Inhambupe), Manuel Jacinto Nogueira da Gama (Marquês de Baependi), e José Joaquim Carneiro de Campos (Marquês de Caravelas). Todos eles se formaram em Coimbra, com exceção de João Gomes da Silveira Mendonça.” (p. 69).

bases por ele apresentadas, e também de tratar de outros negócios da Corte. De acordo com Costa (1999), o objetivo era abrandar as elites, ao acompanhar de perto os anteprojetos apresentados pela Assembleia Constituinte de 1823 e pelo Conselho de Estado e, ao mesmo tempo, fortalecer o Poder Executivo, afirmando o poder do Imperador.

No dia 11 de dezembro o texto constitucional já estava pronto, sendo remetido no dia 17 de dezembro ao Senado da Câmara do Rio de Janeiro e às Câmaras das províncias para aprovação, em lugar de ser submetido a uma nova Constituinte eleita, conforme promessa feita após a dissolução da Assembléia Geral de 1823. O Imperador D. Pedro I temia uma nova Constituinte e decidiu, então, outorgá-lo.

No dia 25 de março de 1824, foi expedida a Carta de Lei que "manda observar a Constituição Política do Império do Brasil, oferecida e jurada por Sua Majestade, o Imperador d. Pedro I". A primeira Constituição brasileira instituiu, assim, o Poder Moderador acima dos demais poderes – Executivo, Legislativo e Judiciário – e vigorou até a Proclamação da República, em 15 de novembro de 1889.

Analisando a Constituição de 1824 a partir da negociação de interesses com a elite política, ela seria um meio de mediação de conflitos dos grupos econômica e politicamente dominantes com os interesses do Imperador, contribuindo para a dinâmica de estabilidade do Império ao não colocar em risco o sistema. Deste modo, podemos entender que a Constituição foi um acordo básico, do tipo que “[...] permitiu o processamento não traumático dos conflitos constitucionais relativos à organização do poder, e também dos conflitos substantivos oriundos do choque de interesses materiais.” (CARVALHO, 2011, p. 42).

Comparada às Constituições de Espanha, Portugal e mesmo a da França, a “carta monárquico-constitucional” brasileira foi a mais liberal de seu tempo, mas também estabeleceu uma ambiguidade, pois

[...] ela consagrava a soberania nacional (art. 12), a divisão de poderes, o bicameralismo, a responsabilidade ministerial, o sistema representativo a censo baixo e amplo e uma extensa declaração de direitos fundamentais. Por outro lado, a influência monarquiana fez-se sentir em pontos centrais do funcionamento do regime, que derivavam do modo como o conceito de Poder Moderador havia sido recepcionado. (LYNCH, 2005, p. 638).

De acordo com a análise proposta por Bonavides e Andrade (1991), a Constituição do Império exibiu uma dupla face: a liberal, presente na declaração de

direitos e nas atribuições que foram conferidas ao Poder Legislativo; e a autoritária, encarnada na concentração de poderes na mão do Imperador, por meio do estabelecimento do Poder Moderador. Essa ambiguidade também se manifestou no tratamento constitucional dado à religião, à liberdade religiosa e à cidadania, pois, se por um lado o Estado cedeu relativa liberdade religiosa ao cidadão, por outro não dispensou manter sua ligação e um rígido controle sobre os assuntos da Igreja.

O texto inaugural de 1824 substituiu o polêmico conteúdo sobre a “liberdade religiosa” de 1823, considerado um avanço na compreensão da garantia de direitos individuais aos cidadãos, pelo artigo 5º, que afirmava: “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”. Mais adiante, no art. 95, III, era vedada a nomeação de deputados que não professassem a “religião do Estado. Intituiu-se, assim, legalmente no Império brasileiro, a tradicional união lusitana entre Estado e Igreja Católica, herdada do período colonial e com inspiração do regalismo pombalino.

O primeiro enunciado abordaria uma herança, não uma inovação, ao afirmar que a “Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império”. O segundo dispõe sobre uma permissão, quando estabelece que “todas as outras religiões serão permitidas”. Nesse sentido, Casamarro (2010) acredita que o emprego de verbos distintos nos enunciados do artigo 5º obedeceria a uma lógica: o verbo continuar demonstraria o reconhecimento de um autêntico direito, já o verbo permitir corresponderia a uma permissão do poder estatal, e não ao reconhecimento de um pleno direito.

De fato, no passado colonial, a religião católica – a religião da monarquia portuguesa e de todos os brasileiros – apresentava-se [...] como ‘um todo único’, ‘inseparável de qualquer ato político, administrativo, educacional’ Ora, o verbo continuará, no futuro do presente, deixava claro tratar-se do prolongamento de uma relação político-religiosa profundamente enraizada no passado do Estado recém-independente, que doravante seria promovida, por meio daquele dispositivo, ao status de direito adquirido, devidamente reconhecido pelo novo ordenamento jurídico, na qualidade de norma constitucional (CASAMARRO, 2010, p. 6.169).

Ainda no âmbito das prerrogativas constitucionais, ser católico era uma condição para a inclusão do indivíduo no restrito grupo de cidadãos do Império, pois era um requisito para o direito ao voto e à eleição, aparecendo no Título 8º, “Das disposições gerais e garantias dos direitos civis e políticos dos cidadãos brasileiros”.

Deste fazia parte o artigo 179, que previa possível punição para quem não conferisse o devido respeito à religião do Estado: “Ninguém pode ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado”.

Adotou-se, como um dos fundamentos da ordem constitucional monárquica, o princípio *cives et christianus*, segundo o qual o cidadão e o cristão coincidem. Isto é, o bom cidadão teria de ser necessariamente o bom cristão, e no caso do Império do Brasil, um bom católico. Este cidadão, observa Hauck (2008), era uma figura complexa, que deveria mesclar a sujeição política com a consciência religiosa, e só ingressava na “sociedade nacional católica” do século XIX por intermédio do batismo, ou seja, ser cidadão brasileiro era ser católico.

Diferentemente dos países aonde a secularização foi uma das condições de sucesso do nacionalismo, que devido ao vazio deixado pela religião com os acontecimentos e desdobramentos da Revolução Francesa, teria tomado seu lugar como sistema de fé e orientação, no Brasil, o processo de formação do Estado foi constituidor de uma nacionalização da religião e de “sacralização” da nação, nos termos apresentados por Haupt (2008), em seu estudo sobre religião e nação na Europa, no século XIX.

Com forte apelo ao catolicismo enquanto amálgama do Estado nacional, a herança do padroado também era legitimada pelo texto constitucional, conferindo uma dimensão essencial à “elaboração sgnica e simbólica do imperador” (SOUZA, 1999). No seu artigo 102, a Carta Magna do Império estabelecia o alcance do imperador sobre as questões eclesiásticas, então suspensas no Brasil pelo rompimento com o trono português, deixando a cargo deste, dentre outras atribuições, a de “Nomear bispo e prover os benefícios eclesiásticos”. Era estabelecido, assim, pela Constituição de 1824 e sem a anuência da Santa Sé, o regime do padroado no Império do Brasil.

A questão do padroado constitucional se estendeu até os idos de 1828, por conta dos debates ocorridos na Assembleia Legislativa pela aceitação ou recusa, por parte daquela casa, da bula papal *Praeclara Portugaliae*, demandada pelo próprio d. Pedro I junto a Santa Sé. Esta bula que conferiria a este o Grão-mestrado de três ordens militares, inclusive a de Cristo, que estivera na origem do direito do padroado dos reis portugueses e garantia, inclusive, a legalidade da cobrança dos dízimos eclesiásticos pelo Imperador.

A consolidação legal dessa união entre Estado e Igreja Católica procurou estabelecer sólidos alicerces para a manutenção do que Poulat (2003) denominou de

sociedade-verdade A legitimação da sociedade política, fundava-se, nessa perspectiva, em uma concepção de verdade objetiva, de bem universal, incontestável e avessa ao pluralismo político e religioso, cuja guardiã maior, única e exclusiva, era a Igreja Católica, que, por seu turno, contava, em terras brasileiras, com a proteção do poder estatal.

De certo, a Igreja passou por mudanças com o processo de emancipação política do Brasil, tanto na sua organização quanto na postura que alguns clérigos vinham adotando por influência dos princípios do Liberalismo. Tanto que, como exemplificado no capítulo anterior, entre os defensores da liberdade religiosa, na Constituinte de 1823, figuraram vários clérigos, como Henriques de Resende, Muniz Tavares e Rocha França, que chegou a admitir que não desejava ser perseguido se, abandonado algum dia da graça divina, passasse a ter outro credo religioso (HOLANDA, 1970).

No entanto, ao lado do regime escravista, a religião católica colocava-se ainda como um dos grandes sustentáculos da cultura e das estruturas política, social, econômica e jurídica da sociedade brasileira do século XIX. Uma eventual crise da religião católica implicaria, por conseguinte, o abalo dos próprios alicerces daquela sociedade. Como reitera Scarpini, “O Império, por sua natureza, devia ter na religião o seu sustentáculo. Abalá-la era abalar-se. Discutir-lhes a legitimidade era pôr em choque a própria.” (1978, p. 18).

A ideia de liberdade religiosa desapareceu do texto constitucional, passando-se a tolerância, e o Brasil se estabeleceu legalmente como um Estado confessional. Mas, a noção moderna de liberdade religiosa ligada a um Estado laico também não foi levada a termo pela maioria dos Estados cristãos europeus e dos recém formados americanos, no início do século XIX, incluindo-se o Império brasileiro, que não dispensaram a religião católica como elemento conformador de nacionalidade e mantenedor da ordem pública.

Podemos observar essa questão na própria Constituição Liberal de Cádiz (1812), inspiração para a de Portugal, Brasil e demais países recém independentes da América Latina, que recusava a liberdade de crença e de culto. No caso da Constituição portuguesa (1822), não houve nenhuma alusão à liberdade religiosa ou de culto, mas existiram avanços no sentido da tolerância aos demais credos. O mesmo aconteceu nas Constituições dos Estados latino-americanos, nos quais se

estabeleceu a religião Católica como oficial do Estado, e também o princípio da tolerância religiosa (SUANZES-CARPEGNA, 2010).

Casamarro (2010) afirma que, na Constituição de 1824, a ligação constitucional entre a verdade católico-cristã e a sociedade política foi nitidamente registrada no preâmbulo, no dístico de anunciação e no art.103 da Carta Imperial. No texto preambular, d. Pedro I é apresentado como Imperador pela “graça de Deus e unânime aclamação dos povos”, ressaltando uma hierarquia cosmológica, na qual a legitimação do poder político viria, primeiramente, de Deus, e só depois dos povos.

O preâmbulo na parte introdutória da Constituição, o dístico que a anuncia, em caixa alta: “EM NOME DA SANTÍSSIMA TRINDADE”, confirma essa ordem como uma verdadeira pedra angular, a partir da qual será erguida a sociedade política. Os seus fundamentos reduzem-se a um só: à Vontade Divina que instituiu o Imperador e pela qual foi elaborada a Constituição.

O art. 103²² ordena que a aclamação do Imperador deverá ser antecedida pelo seu juramento perante as Câmaras do Senado e dos Deputados, no qual se comprometeria a manter a religião católica romana e a integridade do Império, fazendo respeitar a Constituição e demais leis da nação brasileira. Neste artigo, o elenco de bens a serem protegidos também sugere uma ordem hierárquica: primeiramente a Igreja Católica, depois o Império, e, finalmente, a Constituição e as demais leis. Ou seja, Deus, o poder político e o direito.

Mas a simples união entre Estado e Igreja não garantiu, necessariamente, a ampliação de direitos e liberdades em benefício desta última, e gerou uma série de conflitos relacionados a restrição de suas ações e seu processo de autonomização. Nesse sentido é possível compreender o art. 102 como um instrumento legal de submissão do poder eclesiástico ao poder político, ao definir as principais atribuições do Imperador em relação à Igreja, na condição de chefe do Poder Executivo.

Também fazia parte do artigo 102, o inciso XIV que tratava do *régio exequatur*, ou beneplácito régio, instrumento que previa a necessidade do consentimento do Imperador para permitir a entrada em vigor dos atos das autoridades eclesiásticas.

²²Art. 103. O Imperador, antes de ser aclamado prestará nas mãos do Presidente do Senado, reunidas as duas Câmaras, o seguinte Juramento – Juro manter a Religião Católica Apostólica Romana, a integridade, e indivisibilidade do Império; observar e fazer observar a Constituição Política da Nação Brasileira, e mais Leis do Império, e prover ao bem geral do Brasil, quanto em mim couber. BRASIL. Constituição (1824) Constituição Política do Império do Brazil. Rio de Janeiro, 1824. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao24.htm>.

Segundo este inciso, para que “os Decretos dos Concílios e letras Apostólicas, e quaisquer outras Constituições Eclesiásticas”, vindas de Roma, adquirissem validade, deveriam obter o beneplácito régio. Esse instrumento constitucional expressava a intenção do Estado em exercer um severo controle, sob a forma de um direito de censura, sobre as mais variadas decisões e atividades da Igreja Católica no Brasil.

Por meio dessas regulamentações, o Estado brasileiro também conservava como herança jurídica das antigas leis portuguesas o direito de regular a admissão de noviços nas ordens religiosas católicas e o direito de controlar os bens eclesiásticos. No primeiro caso, a finalidade era a fiscalização do ingresso de internos nas instituições católicas e impedimento de licenças individuais abusivas ou desnecessárias em relação às obrigações civis e militares. No segundo caso, o objetivo inicial era controlar os poderes eclesiásticos decorrentes da riqueza que possuía o clero católico.

Para a Igreja Católica, cujas ordens religiosas não eram reconhecidas como pessoa jurídica, isto significou a proibição de “adquirir, possuir por qualquer título e de alhear bens de raiz sem especial licença do governo civil.” (CASAMARRO, 2010, p. 6.170). Os bens da Igreja encontravam-se, portanto, fora de circulação, como se estivessem “mortos” para o comércio, surgindo daí a denominação deste regime de bens: o regime de mão morta.

Essa Constituição não apresentou muitos dos avanços constantes no ano anterior, pois somente tolerava as religiões não católicas, no contexto das relações com a Inglaterra e em conformidade com uma política econômica de estímulo a imigração europeia de não permitir a liberdade de culto (SOUZA, 2010). Após a sua outorga, os padres só voltaram a ocupar a Assembleia Legislativa em 1826, quando foram reiniciadas as atividades parlamentares no Brasil.

Nesse intervalo, os clérigos mantiveram-se envolvidos com intensas atividades políticas em suas províncias, nas ruas e nos jornais como, por exemplo, a Confederação do Equador, rebelião pernambucana ocorrida em 1824 que contou com grande quantidade de clérigos, e combateu o absolutismo e suas práticas, tendo no frei Caneca uma de suas principais figuras (CARVALHO, 2011).

Convocada a Assembléia Geral Legislativa (reunião conjunta da Câmara dos Deputados e da Câmara dos Senadores), a primeira sessão preparatória da Câmara dos Deputados ocorreu em 29 de abril de 1826, e a sessão de abertura da primeira legislatura ocorreu no dia 6 de maio do mesmo ano, quando os deputados e senadores

retomaram o processo legislativo brasileiro, regulamentando os dispositivos constitucionais e criando as instituições previstas na Carta outorgada. Três anos e meio haviam se passado desde a proclamação da Independência.

Embora a carta constitucional delimitasse as atribuições de cada poder político – Legislativo, Executivo, Moderador e Judicial –, estabelecendo um sistema de controle entre eles, na prática político-institucional debatia-se a extensão e as responsabilidades dos representantes de cada um dos poderes constitucionais, atribuições eram compartilhadas e limites de ação estavam em constante disputa. Aos deputados gerais e aos senadores não coube apenas o processo legislativo – atribuição típica do Poder Legislativo –, mas também diversas outras atribuições hoje consideradas típicas do Judiciário, tal como o papel de Corte Constitucional, e do Executivo, como a concessão de aposentadorias e a contratação de funcionários para a administração.

Foram escolhidos 23 clérigos para ocupar as 102 cadeiras existentes na Câmara dos Deputados, como demonstra o quadro abaixo.

**QUADRO 11 - Padres eleitos deputados para a 1º Legislatura do Império
(1826-1829)**

1	Antônio da Rocha Franco
2	Amaro de Barros de Oliveira Lima (não tomou assento)
3	Antônio Marques Sampaio
4	Antônio Vieira da Soledade
5	Diogo Antônio Feijó
6	Francisco Corrêa Vidigal
7	Francisco de Assis Barbosa
8	Galdino da Costa Vilar
9	Francisco Agostinho Gomes (suplente, não tomou assento)
10	Inácio Pinto de Almeida e Castro (morre em 1827)
11	Januário da Cunha Barbosa
12	João Chrysostomo de Oliveira Salgado
13	José Bento Leite Ferreira de Mello
14	José Cardoso Pereira de Melo
15	José Custódio Dias
16	José de Sousa Azevedo Pizzarro e Araújo
17	José Ribeiro Soares da Rocha
18	Luiz José de Barros Leite
19	Manoel Rodrigues da Costa (não tomou assento)
20	Marcos Antônio de Sousa
21	Miguel José Reinaut
22	Pedro Antônio Pereira Pinto do Lago

23	Romualdo Antônio de Seixas
----	----------------------------

FONTE: Anais da Câmara dos Deputados.

De acordo com Pereira e Ribeiro (2009), nesta legislatura os parlamentares inicialmente se posicionaram com cautela, pregando, nos primeiros meses de seu funcionamento, a harmonia e o entendimento, por conta do receio do mesmo destino da Constituinte de 1823, apesar das grandes tarefas que necessitavam cumprir, já que, em um levantamento preliminar, constataram a necessidade de regulamentar mais de trinta artigos da Constituição.

Costa (1999) afirma que, embora a Carta Constitucional de 1824 concedesse grande poder ao Imperador, também criou condições para a formação de uma poderosa hierarquia política. Os membros da Câmara dos Deputados ocupariam o segundo lugar nessa hierarquia, atrás somente dos senadores, que possuíam cargo vitalício, mas às vezes eram tão poderosos quanto estes. Na Câmara, os deputados encontravam um caminho mais fácil para o Senado e o Conselho de Estado, e por meio das relações que travavam no exercício dos cargos eletivos, formavam uma rede política de clientela e patronagem que utilizavam em seu benefício, bem como de seus amigos e protegidos.

Conforme também previa a Constituição, eram às Câmaras que competia a responsabilidade de administrar os municípios. Porém, somente em 1828, foi criado seu regimento próprio, a lei de 1º de outubro, que regularizava o Legislativo, prevendo suas funções, ordenamentos e determinando suas áreas de atuação. Essa lei demonstra a tentativa do poder imperial em normatizar o espaço público, bem como racionalizar e burocratizar as instituições legislativas, além de definir o que se trataria por esfera administrativa local e central.

Segundo Martiny (2010), a legislação de 1828 e as posteriores, como a Lei de Interpretação do Ato Adicional, em 1840, seguida pela lei de reforma do Código do Processo Criminal, em 1841, tiveram a função de limitar o poder das municipalidades, para que não fizessem oposição às Assembleias Provinciais, deixando-as subordinadas política e economicamente às Assembleias Legislativas Provinciais. Além disso, com a reforma no Código do Processo Criminal, as Câmaras Municipais passaram a estar diretamente subordinadas ao poder central, por meio dos Presidentes de província, o que foi um duro golpe para as elites locais, pois perderam o controle de todo aparato administrativo e judiciário.

Para Carvalho (2011), o topo da burocracia de Estado se identificava, na quase totalidade, com a elite política do Império. Nesse grupo, os deputados gerais constituíam um grupo menos poderoso que os senadores, porém, o mais numeroso dessa alta burocracia, sendo a deputação um importante passo na carreira política.

Os padres não estavam distantes da rede de relações descrita por Costa (1999), pois o contexto no qual se desenvolveu o catolicismo no Brasil fez com que esse grupo, em sua maioria, vivesse à parte do modelo tridentino de disciplina eclesiástica. Além de que os próprios critérios para se tornar elegível ao cargo de deputado os colocavam como membros de um grupo dominante.

Acerca desse início das atividades parlamentares, na obra clássica na qual são apresentadas as doutrinas das instituições representativas do Império, “Ensaio sobre o direito brasileiro do século XIX” (1862), Paulino José Soares relaciona os projetos que tinham merecido o apoio de um terço da Câmara, todos eivados de incongruências (PAIM, 2009). As atividades do primeiro ano concentraram-se na apresentação de indicações ao governo quanto a providências de ordem prática a serem tomadas nas províncias, e na discussão sobre se a função da Câmara seria esta ou a de aprovar as diretrizes de ordem geral. Os padres não constituíam exceção nesse contexto.

Mas as questões que mais desafiariam a Igreja e a elite eclesiástica brasileira, naquela deputação, foram de outra natureza, principalmente os referentes à ingerência do Estado sobre a Igreja e orientações advindas de Roma, a relação da religião com a escravidão, e a própria modalidade de identidade e ação política dentro da Parlamento. Estes temas foram arduamente debatidos quando os padres políticos no Primeiro Reinado, com o objetivo de inaugurar uma nova fase da história do catolicismo brasileiro, levaram para o Legislativo os seus diferentes projetos de reforma da Igreja.

3.2 A escravidão negra e o clero

Os estudos sobre a relação que se estabeleceu entre a Igreja Católica e a escravidão baseiam-se, em geral, em duas vertentes fundamentais. Por um lado, há os que buscam mostrar uma posição avessa a escravidão por parte dos clérigos e do magistério da Igreja. De outro, os que apresentam a Igreja como parte da sociedade

escravista e cúmplice da escravidão. Isso se deve, ao menos em parte, por uma diferença no foco de análise.

Aqueles que buscam defender uma postura libertária para a Igreja, se valem de textos – sermões, livros, cartas apostólicas, encíclicas, etc. – e abordam, em geral, o problema de um ponto de vista macro-analítico, tomando a Igreja em sua centralidade e universalidade, apresentando autores eclesiásticos contrários à crueldade da escravidão ou posturas de autoridades centrais, fundamentalmente o papado, contra o cativo. Por outro, temos as produções historiográficas mais comprometidas com a demonstração das cooperações entre sociedade escravista e clero, tomando-o por representante fiel da Igreja e seu magistério (ENGEMANN, 2010).

A intenção aqui é tentar escapar a uma e a outra vertentes, ou combinar as duas, ao tentar entender a ação política dos clérigos na Legislatura de 1826, tanto como representantes da Igreja perante o tema da escravidão, quanto como representantes e integrantes de elites escravistas, passíveis das contradições que uma sociedade escravocrata impõe aos que se colocam como apóstolos da moral cristã. Pela análise dos anais parlamentares é possível afirmar, inicialmente, que a situação dos escravos e o tema da escravidão negra eram tratados como temas incômodos, não tendo sido preferência dos padres políticos, fossem liberais ou conservadores.

A Constituição de 1824 confirmou a tendência instaurada nas Cortes de Lisboa, de não graduar os direitos de cidadania pela cor da pele, mas pelos tipos sócio jurídicos gestados no âmbito do escravismo: cativo, liberto e livre. Na Assembleia Geral (1823) houve uma polarização quanto a incorporação de libertos africanos à sociedade civil. De um lado os deputados contrários ao tráfico defenderam essa proposta, e de outro os que eram a favor da sua continuidade a rejeitaram, em respeito a hierarquia cristalizada pelo sistema escravista entre crioulos e boçais.

Naquela Assembleia os defensores da incorporação venceram, mas no texto constitucional outorgado em 1824 somente os libertos nascidos no Brasil se tornaram detentores de alguns direitos de cidadania. Isso ampliava o corpo da sociedade civil, em oposição aos cativos, e ao mesmo tempo preservava a ordem escravista. Quanto à questão específica da abolição da escravatura, Souza (2010) afirma que se criou entre o clero uma verdadeira “cortina de silêncio”. Postura que também pôde ser bem

observada quando, em 1827, os padres políticos defrontaram-se com a temática do tráfico de escravos.

O Tratado de Comércio e o Tratado de Aliança e Amizade estabelecidos entre a Grã-Bretanha e a Coroa Portuguesa, em 1810, anunciaram os principais temas da agenda diplomática para as décadas seguintes: a defesa dos interesses comerciais britânicos e a imposição da abolição. Entretanto, o Tratado de 1815 e a convenção adicional de 1817 tiveram sua aplicação restringida após a Independência do Brasil, em 1822, pois só os navios portugueses podiam ser julgados com base nesses acordos. No Brasil, somente o Alvará de 1818, que proibia o comércio de escravos com as regiões africanas ao norte do Equador, apoiava a repressão aos escravos (MAMIGONIAN, 2011).

A partir dessas questões, a Grã-Bretanha exigiu um novo tratado de abolição ao tráfico de escravos, como parte integrante das negociações pelo reconhecimento da Independência e do Império do Brasil, que se prolongaram de 1825 até 1826. A proposta de Constituição de 1823 continha, no art. 254, a previsão de “emancipação lenta dos negros”, mas esta desapareceu na Constituição outorgada, na qual não houve sequer menção à escravidão. O governo brasileiro e seus negociadores do tratado lidaram com a pressão das elites econômicas, suas demandas por braços escravos e o receio de perder o seu apoio político, de um lado; e do outro, com o receio da intervenção naval britânica no transporte de escravos e a pressão por conta do compromisso verbal pela abolição, já declarado.

Por fim, os representantes do Brasil e da Grã-Bretanha assinaram um tratado de abolição do tráfico de escravos, em 23 de novembro de 1826. Esse tratado renovava os acordos assinados anteriormente com Portugal, proibia a importação de escravos para o Brasil a partir de 1830, considerava piratas os navios engajados no tráfico, sendo julgados por comissões mistas instaladas dos dois lados do Atlântico (Freetown, Serra Leoa e Rio de Janeiro), determinando, ainda, a libertação dos africanos embarcados nesses navios.

Quando aquele tratado chegou à Câmara para ser ratificado, gerou grande polêmica. Durante três sessões de julho de 1827, tanto o tratado em si, e seu conteúdo, que se executado abalaria as bases do sistema econômico brasileiro; como os procedimentos adotados pelo governo durante as negociações, que não contaram com consentimento prévio do Poder Legislativo, foram longamente discutidos pelos deputados.

Novamente a questão da soberania veio à tona, uma vez que foi consenso questionar a autoridade do governo para negociar, assinar e ratificar o tratado sem consultar a Câmara. A cláusula do tratado que considerava piratas aqueles que fossem achados em contravenção foi vista como um atentado à soberania nacional para julgar seus próprios acusados e punir os culpados, e a assinatura do tratado foi criticada como sinal de capitulação diante da Inglaterra e admissão de inaceitável interferência externa em interesses nacionais (MAMIGONIAN, 2011).

Os deputados resolveram que não emitiriam parecer sobre a matéria naquele momento, visto que não tinham poder para interferir na medida, mas nenhum deles defendeu abertamente a perpetuação do tráfico. A partir das discussões é possível perceber sentimentos e interesses contraditórios com relação à abolição da escravidão, com argumentos baseados tanto nas luzes do século quanto na moral cristã.

Sintomático disso foi o discurso do deputado por Goiás, Cunha Matos, militar português que viveu 18 anos na costa da África, antes de se transferir para o Brasil, membro da Comissão de Diplomacia e Estatística, à qual foi submetida e acolhida a convenção celebrada entre o Império brasileiro e o Império britânico para pôr fim do tráfico. Cunha Matos havia votado contrário à sua extinção, assim como o deputado Luiz Augusto May, e tiveram seus votos vencidos frente aos dos deputados Araújo Bastos, D. Marcos Antônio de Sousa²³ e D. Romualdo Antônio de Seixas²⁴ (BRASIL, 1982).

²³ Marcos Antônio de Sousa nasceu na Bahia em 10 de fevereiro de 1771, e faleceu no Maranhão em 29 de novembro de 1842. Presbítero Secular e Vigário colado na freguesia de Nossa Senhora da Vitória, na capitania da Bahia, onde nascera e fora batizado, exerceu por muitos anos os encargos de examinador sinodal e 1º Secretário do governo provincial, foi eleito em 1820 para deputado às Cortes de Lisboa. Era membro do conselho de Sua Majestade o Imperador, comendador da ordem de Cristo e dignitário da ordem da Rosa. Foi deputado na legislatura brasileira de 1826-1829. Partidário da Independência do Brasil, foi o primeiro bispo de nomeação de D. Pedro I, indicado para a diocese de São Luís do Maranhão em 12 de outubro e 1826, mas confirmado somente em 25 de junho e 1827, recebeu a sagração episcopal no Rio de Janeiro em 28 de outubro daquele ano. Várias vezes se elegeu deputado provincial, ocupando a cadeira da presidência da Assembléia, dotando o bispado de várias melhorias, dentre elas a fundação do Seminário Episcopal (SILVA, 2012).

²⁴ D. Romualdo Antônio de Seixas, Arcebispo da Bahia (17º e Primaz do Brasil), depois Conde (2 de dezembro de 1858) e Marquês de Santa Cruz (14 março de 1860). Filho de Francisco Justiniano de Seixas e D. Ângela de Sousa Bittencourt Seixas, nascido em Cametá, Província do Pará, a 7 de fevereiro de 1787. Recebeu as primeiras letras sob a supervisão do seu tio, o bispo D. Romualdo Coelho de Sousa, e foi concluir seus estudos em Lisboa, na Congregação do Oratório, onde teve por um de seus mestres o padre Theodoro de Almeida, o célebre autor das "Recreações Filosóficas". De volta à Província do Pará, por ocasião da abertura da aula pública de filosofia, com dezoito anos de idade, fez um discurso que impressionou o auditório e as autoridades presentes. Aos dezenove anos, com a primeira tonsura, foi nomeado mestre de cerimônias do Sólido e começou a lecionar no Seminário Episcopal as matérias de Latim, Retórica e Filosofia; aos vinte e um anos tomou ordens de sub-diácono

A argumentação de Cunha Matos se baseava na preservação da independência brasileira quanto às decisões sobre o tema, e na exclusividade de decisão do Poder Legislativo sobre a extinção do tráfico. Por outro lado, também era pautada pela sua percepção do direito natural como direito social, sendo o indivíduo antes de tudo um ser social, logo os direitos naturais eram deduzidos da necessidade de existência de uma sociedade, no caso, a necessidade econômica do Império falava mais alto.

Apesar de reconhecer como importante a presença dos negros na construção da nação, e que o tráfico e a escravidão não deveriam se perpetuar em território brasileiro, afirmava que as teorias “filantrópicas” francesas e inglesas, que condenavam o tráfico com a argumentação que era imoral e anticristão, “[...] eram coisas boas para ler e muito más em prática.” (ACD, 1827, p. 17).

Destacou o que considerou hipocrisia dos ingleses, ao condenarem o comércio e escravização dos africanos e ignorarem o que também ocorria entre os povos do Cáucaso, alertando que era tão somente um verniz para as suas atitudes imperialistas. Argumentou que os portugueses, por sua vez, mantinham relações há séculos com os povos do continente africano, chegando a incorporar africanos e descendentes à sua sociedade, e que, no Brasil, estes se destacavam por grandes

e estreou na tribuna sagrada, improvisando o panegírico de S. Thomaz de Aquino; aos vinte e dois anos, tendo ordens de diácono, foi para a Província do Rio de Janeiro, acompanhado de outro jovem eclesiástico, Marcos Antônio de Sousa, em comissão do bispo do Pará, para, em seu nome, cumprimentar a família real e tratar de importantes assuntos da sua diocese, regressando com a nomeação de cônego da Sé paraense e a de Cavaleiro da Ordem de Cristo; aos vinte e três recebeu ordens de Presbítero, foi nomeado pároco de sua cidade natal (Cametá) e logo a seguir vigário-geral da província, sendo mais tarde, por morte do diocesano, vigário capitular. Nomeado arcebispo da Bahia a 12 de outubro de 1826, foi sua nomeação confirmada pelo Papa Leão XII a 20 de maio de 1827, sendo realizada sua sagração na Província do Rio de Janeiro a 28 de outubro deste mesmo ano. Tomou posse do cargo por procuração a 31 de janeiro de 1828, e a 26 de novembro do mesmo ano deu sua entrada na Província da Bahia. Foi eleito presidente da Junta provisória Governativa da Província do Pará por duas vezes, em 1821 e em 1823. Em 1841, presidiu a solenidade da sagração do Imperador D. Pedro II, como metropolitano e primaz do Brasil. Agraciado por D. Pedro I com o título de Pregador da Capela Imperial e com a Grande Dignitária da Ordem da Rosa; foi por D. Pedro II agraciado com a Grã-Cruz da Ordem de Cristo, com o título de Conde e depois com o de Marquês de Santa Cruz; era sócio da Academia Real das Ciências de Munique, do Instituto de África em Paris, do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e de muitas outras sociedades de ciências e letras. Foi eleito Deputado pela Província do Pará para a 1ª legislatura no período de 6 de maio de 1826 a 3 de setembro de 1829 (posse em 6 de maio de 1826). Foi eleito Deputado pela Província da Bahia para a 3ª legislatura no período de 3 de maio 1834 a 15 de outubro de 1837 (posse a 12 de maio de 1834), tendo sido substituído no período de 3 de maio a 25 de outubro de 1835. Foi eleito Deputado pela Província do Pará para a 4ª Legislatura no período de 3 de maio de 1838 a 21 de novembro de 1841 (posse em 17 de maio de 1838), sendo substituído no período de 3 de maio de 1839 a 15 de setembro de 1840. Foi Presidente da Câmara dos Deputados de 3 de julho de 1828 a 4 de maio de 1829, e de 4 de maio a 3 de agosto de 1841. Deixou escritas mais de 30 obras, entre orações, sermões, cartas pastorais, discursos e traduções de obras estrangeiras. Faleceu na Província da Bahia a 29 de dezembro de 1860. (BLAKE, 1899; FIRMO, NOGUEIRA, 1973, SANTOS, 2014).

feitos e pela ascendência de importantes da terra. Dessa forma “[...] a defesa da importação de africanos toma a forma de um elogio da mestiçagem e das oportunidades de ascensão social para os descendentes de africanos no mundo luso-brasileiro.” (MAMIGONIAN, 2011, p. 222).

Cunha Matos ainda apontou uma justificativa religiosa para o tráfico e a escravidão, questionando os clérigos que condenavam a escravidão, mas mantinham escravos, tanto nas suas residências como nas ordens religiosas, como demonstra esse trecho do seu discurso, abaixo.

Diz-se que a escravidão é oposta aos preceitos da religião católica! Que a escravidão seja coisa má; não duvido eu, mas que ela é oposta aos preceitos da religião católica, é coisa que nunca li [...] Eis um preceito que não foi transmitido pelo nosso divino mestre nem pelos apóstolos, concílios ou doutores da Igreja! O mais que eles fazem é aconselhar-nos a tratar bem os nossos escravos e nisto para as recomendações. Maldito seja Canaã; ele seja escravo dos escravos a respeito de seus irmãos: Canaã seja escravo de Jafet! Tais são as palavras da Bíblia! [...] Também se diz que o tráfico é vergonhoso e oposto ao cristianismo! Para que tráfico? Para que continuamos srs. eclesiásticos a viver com essa gente procedida de um vergonhoso tráfico? Concedam-lhes liberdade, não se sirvam com cativos; deem-nos exemplos de moralidade conforme o espírito do cristianismo, não fique essa moralidade em simples palavras, que são levadas pelo vento (ACD, 1827, p. 16).

No âmbito daquela discussão e em resposta a Cunha Matos, o deputado pela província do Pará e Arcebispo da Bahia, Dom Romualdo Antônio de Seixas, proferiu o mais longo discurso feito por um sacerdote na Câmara, ao longo das quatro primeiras legislaturas do Império, em favor do fim do tráfico de escravos.

Esse clérigo teve uma grande atuação política pela causa do Brasil, nas décadas subsequentes à separação de Portugal. Presidiu a Câmara por diversas vezes e teve papel destacado na criação do Partido Conservador e no começo do Regresso. Em reconhecimento aos serviços prestados no processo de consolidação da monarquia constitucional, o Império o indicou ao mais alto cargo eclesiástico do Brasil, de Arcebispo, e facultou-lhe o título de Marquês de Santa Cruz (PAIM, 2009).

Percebendo uma contradição no discurso de Cunha Matos, por ao mesmo tempo criticar o tráfico e a escravidão, enaltecer a importância dos africanos na formação social e econômica do Império brasileiro, e defender a manutenção do tráfico, D. Romualdo contra-argumentou que o tratado com a Grã-Bretanha de fato extinguiu algo “injusto” e “criminoso”, e que a política e a justiça não poderiam ser

separadas, como havia alegado o deputado, sob o risco de cair por terra as bases de todo o edifício social.

O tráfico era, a partir do discurso de D. Romualdo, uma contradição ao direito natural, uma prerrogativa individual e universal, e ao direito das gentes, portanto, imoral. Nessa perspectiva, questionou os demais deputados:

E haverá quem diga que os meios fornecidos pelo comércio de escravos não são injustos ou que este comércio não é ilícito, vergonhoso, degradante da dignidade do homem, antissocial, oposto ao espírito do cristianismo e somente para retardar os progressos da civilização da espécie humana? (ACD, 1827, p. 75-76).

Para reforçar esse ponto de vista, contestou, a partir da sua posição eclesiástica, a justificativa religiosa apresentada por Cunha Matos de que o tráfico salvaria a alma dos selvagens africanos, ao convertê-los ao cristianismo.

já se tem invocado sacrilegamente o sagrado nome da religião que proclama os primitivos direitos do homem, que o restituiu a sua dignidade, mostrando estampada no seu ser a formosa imagem da divindade, uma religião em fim que reprova a violência e a força [...] Sabe além disso qual é o zelo evangélico de tais mercadores, e quanto o seu bárbaro procedimento tem contribuído para alienar e dispor os africanos contra o cristianismo, de cujas máximas eles não podem julgar senão pelo exemplo dos que o professam; sabe-se também qual é o zelo e cuidado da maior parte dos senhores na instrução religiosa desses miseráveis que eles tratam como bestas de carga, olhando unicamente para o produto de seu trabalho (ACD, 1827, p. 21-22).

D. Romualdo Antônio de Seixas parecia seguir a linha de José Bonifácio, apelando muitas vezes para os mesmos argumentos deste. O tráfico e a escravidão, por exemplo, haviam apenas conseguido estimular guerras entre os diversos povos africanos e tornar a escravidão ainda mais intensa naquele continente. De acordo com o prelado, a partir de relatos de viajantes, a escravidão teria se tornado uma instituição para a punição de crimes nas diversas sociedades ali existentes. De modo que nada haveria de positivo no tráfico e na escravidão, que somente afastavam mais aqueles povos do cristianismo, e prejudicavam a ação missionária da Igreja Católica no continente (SANTOS, 2014).

Outro aspecto importante no discurso do prelado foi o que ele classificou como medidas mais “sólidas e perduráveis”, referindo-se ao projeto de imigração que já há algum tempo se apontava como uma das possibilidades de substituição do braço negro africano para a economia brasileira (COSTA, 2008).

Em especial essa mão de obra deveria vir da Europa para que aqui se estabelecessem e formassem uma nova nação nos moldes das “grandes” nações europeias. Estavam implícitas nesse discurso ideias de eugenia, que foram debatidas por toda a segunda metade do século XIX, oferecendo, inclusive, pela atração de mão de obra estrangeira e protestante, risco ao monopólio religioso católico (VIEIRA, 1980).

Além da possibilidade da migração europeia, d. Romualdo Antônio de Seixas também defendeu a possibilidade de introdução do indígena como elemento de substituição ao trabalho escravo, destacando o papel que deveria ter a Igreja nesse projeto, por meio da catequização. Sendo o catolicismo a religião oficial, para aquele prelado, Igreja e Estado deveriam trabalhar juntos para fazer dos indígenas novos cidadãos, integrados ao Império. Pelo discurso de d. Romualdo, também é possível perceber a sua frequente preocupação, como deputado pela província do Pará, que era a de ocupar aquela região tão “longínqua” e desabitada.

D. Marcos Antonio de Sousa, se colocando ao lado de D. Romualdo, afirmou sua imensa satisfação em ouvir os argumentos produzidos sobre o fim do tráfico de escravos africanos, mas não se debruçaria sobre eles, pois o objeto já havia sido discutido diversas vezes na Câmara inglesa. Nesta, os deputados se esforçaram em demonstrar o quanto era detestável o comércio de escravos, ideia amplamente conhecida na Europa e em todo o mundo civilizado (SANTOS, 2012).

Para ele, “toda a questão deveria versar sobre o procedimento que teria a augusta camara a respeito do tratado, que foi apresentado pelo ministro respectivo.” (ACD, 1827, p. 37), e não sobre a extinção do tráfico ou ilegalidade do convênio assinado com a Inglaterra. O governo teria agido em conformidade com as suas atribuições e soberania, não necessitando do consentimento do Legislativo, pois pela maneira como entendia a distribuição do poder político, era da

primitiva competência do governo declarar a guerra e fazer a paz, celebrar tratados com as nações estrangeiras, e depois de concluídos os mesmos tratados, apresenta-los à camara para seu reconhecimento, quando o interesse e segurança do estado o permitirem. Nem se pode questionar sobre o estar já ratificado; porque um tratado não se considera concluído e obrigatório senão depois da sua ratificação, segundo os princípios de diplomacia, princípios que muito bem desenvolve Martin, e outros célebres escritores. Por isso o governo o apresentou a esta augusta câmara, depois de satisfeitas todas as formalidades prescritas (ACD, 1827, p. 37).

D. Marcos concluiu sua fala apoiando o tratado e realçando que o ministro havia procedido de acordo com a Constituição, e que a Câmara estaria somente tomando conhecimento do tratado para averiguar se haveria algum artigo prejudicial à nação, para que se responsabilizasse o ministro que o negociou e nada mais, excluindo de qualquer culpa de prejuízo o imperador.

O único padre que se opôs ao tratado e se pronunciou na Câmara sobre o assunto foi Custódio Dias. Este, no entanto, não emitiu opiniões sobre a questão do tráfico, especificamente, nem sobre as questões morais e religiosas que perpassavam o tema. O seu questionamento estava relacionado a acirrada oposição que fazia ao governo de d. Pedro I, e foi em relação a maneira como o governo desrespeitara o Poder Legislativo, tendo assinado um tratado internacional antes de consultar a Assembleia, propondo que esta não desse parecer sobre o dito tratado enquanto não fossem feitas maiores reflexões.

Frente à questão do tráfico de escravos, nos debates na Assembleia, de um lado se alinharam os padres liberais como Custódio Dias, opondo-se ao fim do tráfico, e do outro, uma esmagadora maioria dos religiosos, governnistas e opositores, omitindo-se da discussão, e, por fim, numa terceira posição, dois padres pertencentes à vertente conservadora do liberalismo, pronunciando-se em favor da justiça universal, pregada pelos filósofos e pelo cristianismo (SOUZA, 2010).

A importância do discurso de d. Romualdo e do posicionamento de d. Marcos em favor do fim do tráfico de escravos ganha relevo, como membros do alto clero, quando recordamos o regalismo da elite eclesiástica brasileira e sua defesa da ordem social estabelecida e, por consequência, na aceitação e participação no regime escravocrata durante o período colonial. Sobre essa questão Carvalho (1999) pontua que “o cristianismo em sua versão luso-brasileira, vale dizer, na versão do catolicismo ibérico, não foi capaz de gerar oposição clara à escravidão.” (p. 47). Já Kenneth P. Serbin (2008) lembra que “O código moral da Igreja tolerava o abuso sexual de cativos e a debilitação da família afro-brasileira” (p. 59).

Outrossim, é necessário analisar o discurso dos dois prelados a partir do contexto de institucionalização do regime e disputa entre grupos do Poder Legislativo e o Imperador. Os argumentos liberais ligados ao direito natural, bem como os religiosos, da moral cristã, confrontavam posicionamentos que tentavam boicotar um acordo deveras importante para o reconhecimento internacional do sistema político-administrativo estabelecido após a Independência e abalar a figura do monarca.

Reafirmavam, então, a soberania e o local de autoridade de d. Pedro I no espaço de poder político, o respeito à ordem e à hierarquia, e a relevância da Igreja como instituição moralizante da sociedade.

Importante também é tentar entender o silêncio dos outros clérigos sobre o tema da extinção do tráfico, dado que muitos destes que compunham a Legislatura de 1826, como Martiniano de Alencar, Diogo Feijó, José Bento Leite Ferreira de Melo e Custódio Dias eram agricultores ou comerciantes e donos de escravos (SOUZA, 2010). O fim do tráfico afetaria diretamente os interesses desses clérigos, e dos grupos regionais aos quais estavam ligados. Mas, confrontar diretamente o Imperador num tema tão delicado de diplomacia internacional do qual dependia o reconhecimento da legitimidade do Império, frente a outras nações, poderia prejudicar a manutenção da própria Câmara e suas estratégias de reprodução para ascensão na carreira eclesiástica. Era o Imperador quem nomeava bispos para serem confirmados pela Santa Sé, que desde o século XV condenava recorrentemente o tráfico de escravos e a escravidão em diversos documentos pontifícios²⁵.

D. Romualdo e D. Marcos, por sua vez, possuíam uma composição diferenciada do seu capital social e econômico em relação àqueles que compunham a nobreza da terra. Por conseguinte, as distinções adquiridas e estratégias utilizadas ao longo de suas trajetórias para o sucesso na carreira, a ascensão na elite política e eclesiástica eram muito mais pautados em atributos sociais, educacionais e culturais do que nos econômicos, pelo seu pertencimento a uma rede de conhecimento e reconhecimento ligada à figura do monarca e às atividades na burocracia de Estado.

²⁵ Em janeiro de 1435, através da bula *Sicut Dudum*, o papa Eugénio IV mandou restituir à liberdade os cativos das ilhas Canárias. Em de setembro de 1462, o papa Pio II (1458-1464) deu instruções aos bispos contra os tratamentos dos negros provenientes da Etiópia, condenando o comércio de escravos como *magnum scelus* (grande crime). Em 1537, o papa Paulo III (1534-1549), através da bula *Sublimus Dei* e da encíclica *Veritas ipsa*, lembrava aos cristãos que os índios “das partes ocidentais, e os do meio-dia, e demais gentes”, eram “seres livres por natureza”. Em 1571, Tomás de Mercado, teólogo de Sevilha, declarava “desumana e ilícita a traficância de escravos” em sua *Summa de Tratos Y Contratos*. O papa Gregório XIV (1590-1591) publicou a *Cum Sicuti*, em 1591, condenando a escravidão. O papa Urbano VIII (1623-1644) também se pronunciou contra a escravidão, na *Commissum Nobis* (1639). O papa Bento XIV (1740-1758) na Bula *Immensa Pastorum*, escreveu: “[...]recebemos certas notícias não sem gravíssima tristeza de nosso ânimo paterno, depois de tantos conselhos dados pelos mesmos Romanos Pontífices, nossos Predecessores, depois de Constituições publicadas prescrevendo que aos infieis do melhor -modo possível dever-se-ia prestar trabalho, auxílio, amparo, não descarregar injúrias, não flagelos, não ligames, NÃO ESCRAVIDÃO, não morte violenta, sob gravíssimas penas e censuras eclesiásticas...”. (VIANA, Marina. Documentos Oficiais da Igreja contra a escravidão). Disponível em: <<http://www.apologistascatolicos.com/index.php/magisterio/documentos-ecclesiasticos/decretos-e-bulas/506-documentos-oficiais-da-igreja-contra-a-escravidao>>. Acessado em 06 de junho de 2018.

Ao longo do século XIX o Brasil experimentou uma eficiente combinação do liberalismo com a escravidão. Para Franco (1993), isso aconteceu porque o espaço sócio-político brasileiro se constituiu em meio a fundamentos econômicos centrados na produção do lucro, no qual a manutenção do trabalho escravo esteve legalmente ancorada em um princípio caro ao liberalismo: o direito de propriedade. Mesmo entre os liberais mais exaltados, contestadores das prerrogativas reais, o direito de propriedade predominou sobre o direito de liberdade.

Esse pensamento político, dominante na maior parte do período monárquico, era tributário dos conceitos de Locke de uma igualdade absoluta, mas ao mesmo tempo limitada. Uma vez que esse pensador “definiu a qualidade do novo homem, isto é, ser proprietário, e, no mesmo ato, fundou sua racionalidade e sua liberdade, tanto no sentido de minar as prerrogativas reais quanto de legitimar a dominação de classe e a disciplina dos inferiores.” (FRANCO, 1993, p. 35-36).

Nessa perspectiva não havia contradições, para esse período histórico, em padres possuírem escravos e defenderem o tráfico como liberais, e ainda herdeiros da sociedade do Antigo Regime, que naturalizava como divinas as desigualdades sociais, nas quais se incluía a de livres e escravos (MATTOS, 2009). Assim, o Império no Brasil inscreveu a escravidão nos quadros do direito moderno, a partir de um consenso social sobre liberalismo escravista, presente na própria carta constitucional, no tocante à clara separação entre livres e escravos (SLEMIAN, 2005).

A própria Igreja, no Brasil, não condenava abertamente a escravidão, defendendo tão somente que os senhores dessem um tratamento cristão aos escravos. Este tratamento passava, principalmente, pela catequização, pelo direito a constituírem uma família e pelo enterro dos cristãos em terreno sagrado, como determinavam as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (VIDE, 2007).

Apesar do silêncio da maioria dos clérigos quando desse debate, é possível investigar como alguns padres políticos enxergavam a escravidão no país, e o que defendiam no tocante àquele assunto, a partir de outras pesquisas e fontes, para além das Atas da Câmara dos Deputados. Padre Feijó, por exemplo, publicou em seu jornal, *O Justiceiro*, em 1834, portanto data posterior a esse debate, diversos comentários acerca da escravidão e mostrando discordância em relação a lei que punha fim ao tráfico.

Nesses comentários considerava a escravidão um mal necessário, portadora de algumas virtudes, como favoreceria a estabilidade política do país, por gerar um

sentimento de igualdade entre os homens livres, independentemente de suas riquezas. Por outro lado, ele admitia que a escravidão era contrária ao espírito do cristianismo, acarretando prejuízos à moral e à civilização do país, chegando a criticar os religiosos que, além de possuírem escravos, furtavam-se de condenar a escravidão (RICCI, 2001).

Já no inventário post-mortem do padre José Custódio Dias está registrada sua preocupação em casar suas escravas, possibilitando meios de mantê-las unidos às suas famílias por meio da alforria, mas somente após a realização do sacramento religioso (SOUZA, 2010).

Portanto, a falta de participação da maior parte do clero nas discussões parlamentares relativas ao tráfico de escravos, não significa, necessariamente, que, como religiosos, todos eles tenham sido insensíveis aos males da escravidão; ou que sua moral religiosa tenha sido completamente subjugada pelos interesses econômicos do Estado. Alguns desenvolveram, em seu trato cotidiano com os escravos, diferentes meios de compatibilizar as orientações cristãs com a necessidade da manutenção da escravidão.

Mesmo os prelados que sustentavam o fim do tráfico de escravos, como D. Romualdo, não propuseram o fim imediato da escravidão em si, e também possuíam escravos, como o próprio D. Marcos, que só alforriou os seus por testamento, após a sua morte (SILVA, 2012). Ou seja, o escravismo, ainda que condenado pela moral religiosa e filosófica, impôs-se no Brasil de maneira quase consensual entre os clérigos das mais variadas vertentes, como um elemento indispensável para a economia e consolidação do Estado, e estes tiveram de lidar com questões complexas como essa, que confrontavam os interesses da política e da religião, como padres regulamentando leis e fazendo política.

3.3 Governistas versus Oposicionistas

Classificar as tendências políticas dos clérigos no interior da Câmara dos Deputados, durante a primeira legislatura do Império, de maneira rígida, é tarefa impossível, visto que a sua ação política foi marcada pela inconstância das bandeiras defendidas, diversidade de sentidos atribuídos aos conceitos que embasaram as discussões e os próprios limites assumidos pelo liberalismo no Brasil, que importava

limites e fórmulas jurídicas européias e norte americanas, adaptando-os às necessidades da sua realidade (COSTA, 1999).

De acordo com Carvalho (2011), é possível distinguir pelo menos dois tipos de Liberalismo atuando simultaneamente no espaço político brasileiro. Aquele ligado aos proprietários rurais e outro, dos profissionais urbanos, que só teria se desenvolvido na segunda metade do século XIX. Sob o conceito de liberalismo foram representados ainda distintos interesses e aspirações sociais, ligados também à diversidade e aos conflitos entre as diversas regiões que compunham o Império.

Outra dificuldade diz respeito ao fato de que nem todos os clérigos tiveram uma atuação parlamentar ativa, tomando a tribuna e manifestando seu alinhamento político, o que não permitiu a análise de seus discursos e possibilitou alinhar a atuação parlamentar somente pela proposta na qual votavam ao final dos debates. Outros, no entanto, mantiveram-se sempre à frente de importantes debates, destacaram-se entre os demais parlamentares, o que me possibilitou acessar as ideias e interesses em torno dos quais o clero se agrupou. Dentre estes estavam o bispo do Maranhão, Marcos Antônio de Sousa, José Bento Leite Ferreira de Melo, o Arcebispo da Bahia, Romualdo Antônio de Seixas, o futuro Regente, Diogo Feijó, e Custódio Dias.

De maneira geral, é possível afirmar que os padres alinhavam-se em conformidade com a divisão básica estabelecida no interior do corpo parlamentar, composta por duas facções, isto é, grupos engajados em rivalidades políticas (LANDÉ, 1977), relacionadas a questão da distribuição dos poderes e de suas atribuições; problemática também existente quando da Assembleia Geral de 1823, e que a outorgação da Constituição de 1824 não encerrou. Mas, diferentemente do que ocorreu em 1823, nessa Assembleia a Câmara dos Deputados havia se tornado uma instituição sólida, capaz de fazer frente às propostas ministeriais, chegando mesmo a miná-las. O Poder Executivo encontrou equivalente a seu peso e representação, pois a Câmara conseguia chamar para si parte do peso do sistema representativo (PEREIRA; RIBEIRO, 2011).

O papel a ser desempenhado pelo Imperador no sistema de governo do Brasil (monárquico, hereditário, constitucional e representativo), era questionado nos debates legislativos, não apenas no início de cada sessão anual – durante a elaboração da resposta à fala do trono –, mas de maneira persistente ao serem analisados quer os projetos de lei, quer as petições encaminhadas pelos cidadãos

(PEREIRA, 2010). Os ofícios e relatórios encaminhados pelos ministros à Assembleia Geral Legislativa, ou mesmo o debate da lei de orçamento que ocorria a partir do relatório apresentado no início de cada sessão anual à Câmara dos Deputados pelo ministro da fazenda, como disposto no art. 172 da Constituição Política do Império do Brasil, eram meios para se discutir e tentar demarcar os limites da autoridade do Imperador..

Embora a ideia da divisão e independência dos poderes fosse consenso entre os deputados, havia dissenso sobre a hierarquia a ser estabelecida entre eles, bem como sobre a problemática da definição acerca de a quem caberia a soberania. Esses debates se estenderam por toda a legislatura de 1826-1829 e foi pano de fundo para a crise que desencadeou a abdicação de D. Pedro I, em 1831 (PEREIRA; RIBEIRO, 2011).

Estudos consagrados sobre o Primeiro Reinado geralmente enquadram a disputa ocorrida no Parlamento como uma luta entre dois lados opostos, herdeiros de um suposto conflito entre portugueses e brasileiros, ocorrido no processo de Independência (MARSON, 2009). Para John Armitage, havia uma disputa entre liberais e realistas; para Tobias Monteiro, entre liberais e a Coroa; para Otávio Tarquínio, entre liberais e partidários do ministério. Diferenças à parte entre os autores, dentre os quais também podemos mencionar Oliveira Lima, Oliveira Viana e Caio Prado Jr., essas obras reiteram a ideia de que a Câmara dos Deputados, durante o Primeiro Reinado, apresentou uma oposição liberal mais ou menos homogênea contra o governo de D. Pedro I, que se separou somente após a sua Abdicação (OLIVEIRA, 2018).

Lynch (2009) propõe uma interpretação mais complexa sobre os grupos que se opuseram na Câmara dos Deputados durante o Primeiro Reinado, não vendo as questões ali postas como simples continuidade dos embates travados na ocasião do fechamento da Constituinte. Designa como realistas aqueles homens experientes na ocupação de cargos políticos que, entre o século XVIII e XIX, haviam fomentado a ideia de instaurar um Império português com sede na América, incentivando inclusive a elevação do Brasil a Reino (1815). Mas, no decorrer do triênio de 1821-1823 passaram a apostar em um novo Estado, independente de Portugal e com sede no Rio de Janeiro. Afirma, ainda, que estes constituíram, ao longo do Primeiro Reinado, a base de sustentação de D. Pedro na Câmara dos Deputados, no Senado, nos ministérios e no Conselho de Estado.

Para esse autor o que aproximava os grupos que apoiavam o imperador era um entendimento comum sobre como deveria se constituir o regime político no Império do Brasil, e apesar de serem frequentemente associados pelos seus adversários ao absolutismo monárquico, não rejeitavam as doutrinas liberais. Nesse sentido interpretavam a Constituição de 1824 por um viés liberal, mas monarquiano, com a Coroa no centro do governo e do Estado, distante de uma perspectiva parlamentarista. Acreditavam que dessa forma seria possível garantir um governo forte e unitário, no qual a capilaridade do Estado a partir da Corte inscreveria o novo Império no cenário mundial de expansão do capital, contendo as oposições e assegurando governabilidade e estabilidade dos poderes locais, haja vista os vários focos de resistência ao projeto pedrino ocorridos no início da década de 1820, sobretudo nas províncias nortistas (LYNCH, 2009).

A oposição na Câmara dos Deputados durante o Primeiro Reinado era formada, ainda segundo Lynch (2009), por dois grupos. De um lado, estavam negociantes e/ou proprietários de terras, que se destacaram na economia e política de suas províncias, mas que nunca haviam ocupado cargo de prestígio em nível nacional, nem possuíam relações estreitas com a Coroa e os principais setores econômicos do Rio de Janeiro.

O outro grupo era composto, em sua maioria, por magistrados formados em Coimbra, em média com vinte anos a menos de idade do que aqueles que pertenciam ao círculo do monarca, e dez anos mais jovens que seus companheiros opositores, que aos poucos passaram a ocupar postos na magistratura, mas não possuíam o prestígio da burocracia gestada no período joanino e incorporada por D. Pedro ao seu governo.

Embora a divisão proposta por Lynch não dê conta de todos os posicionamentos políticos existentes na Câmara dos Deputados, nem possa ser entendida como um dado preexistente àquele espaço, ela possibilita pensar a ação política dos deputados por meio de suas matizes e nuances, e não somente por polarizações, posto que, como destaca Montenegro (1972), àquela altura era impossível distinguir o rótulo de conservadores e liberais entre o clero.

Nessa perspectiva, entendo que os padres deputados posicionaram-se frente a questão de como deveria se constituir o regime representativo no Império, combinando seus princípios religiosos com suas posições políticas, em ambos os lados, não compondo um grupo coeso e unido pelo pertencimento religioso, mas

também vivenciando divergências dentro desses grupos, que aqui denominarei por governistas e opositoristas.

3.3.1 Os Governistas

Os governistas ou ministeriais, como eram ironicamente chamados pelos membros da oposição, tinham como principais representantes entre os padres deputados o Arcebispo da Bahia, Romualdo Antônio de Seixas, e o bispo do Maranhão, Marcos Antônio de Sousa, ambos feitos autoridades diocesanas por escolha D. Pedro I, no início daquela Legislatura. Também se alinharam ao lado do imperador os padres Antônio Marques de Sampaio, Januário da Cunha Barbosa, Antônio da Rocha Franco, Pedro Antônio Pereira Pinto do Lago e Francisco Corrêa Vidigal.

O grupo acima citado não possuía um perfil homogêneo. Mas, ainda assim, seus dados biográficos revelam alguns aspectos significativos para o processo de construção de suas identidades políticas. No que diz respeito à escolaridade, somente Francisco Corrêa Vidigal possuía formação universitária, em Direito Canônico pela Universidade de Coimbra. Isso indica um perfil intelectual mais próximo ao da ilustração portuguesa, de cunho regalista e tendência a defender a centralização do poder nas mãos do governante como a melhor maneira de encaminhar o desenvolvimento e a modernização do Estado (LYRA, 1994).

Sua origem provincial era diversificada²⁶, mas a maioria desses padres foi eleita por Minas Gerais e Rio de Janeiro, possuindo uma maior proximidade com a corte de D. Pedro I, e com a lógica de governo pessoal dos Estados dinásticos, na qual “o Estado se identifica como a casa do rei” (BOURDIEU In WACQUANT, 2005, p. 43). Mais significativo, contudo, é que a maioria desses clérigos eram membros de cabidos e ostentavam altos cargos²⁷ na hierarquia da Igreja, obtidos durante o governo de D. João VI e de D. Pedro I, de forma que é possível afirmar que eles estavam vinculados ao tradicional círculo cortesão e havia um investimento mútuo e permante na relação desses clérigos com o Imperador.

²⁶ Romualdo Antônio de Seixas – Pará, Marcos Antônio de Sousa - Bahia, Antônio Marques de Sampaio e Antônio da Rocha Franco – Minas Gerais, Januário da Cunha Barbosa e Francisco Corrêa Vidigal – Rio de Janeiro, Pedro Antônio Pereira Pinto do Lago – Piauí.

²⁷ Somente Pedro Antônio Pereira Pinto do Lago não ascendeu na carreira eclesiástica, mantendo o posto de vigário.

As estratégias de reprodução de poder e dominação política da Coroa incluíam a ascensão destes agentes a altos cargos eclesiásticos, bem como as estratégias de carreira desses clérigos perpassavam o apoio a Coroa, possibilitadas pelo Padroado e pela estrutura ministerial da Igreja, o que ampliava o capital simbólico de ambos, visto a força política e cultural que a instituição e seus agentes ainda possuíam junto às populações no Brasil.

Os governistas podem ser identificados como pertencentes a uma vertente conservadora do pensamento liberal, pois criticavam o Antigo Regime, mas enfatizavam a soberania monárquica em detrimento das noções de soberania nacional ou popular, utilizando princípios ancorados na religião e caros àquele mesmo regime, ao mesmo tempo em que defendiam o regime constitucional representativo.

Posições que, segundo Morel (2005), denotariam a existência de um campo politicamente híbrido entre culturas políticas. Esse seria perceptível pela quase unanimidade em torno da concepção de progresso, e da força dos novos tempos e suas Luzes. O que levanta questões sobre, em que medida, as ações dos governistas indicariam “demandas de fortalecimento de um Estado centralizador nos moldes da modernidade absolutista ou, então, apontava para o reforço do poder de antigos corpos sociais, como senhores locais, oligarquias, clero e suas clientelas.” (p. 129).

Frequentemente associados por seus opositores ao absolutismo monárquico, ou acusados de intentos restauradores, e mesmo apelidados de corcundas, os padres governistas, em geral, não explicitavam seu entendimento acerca da origem da autoridade do imperador, quando falavam ao Parlamento. No entanto, é possível apreender o que pensavam sobre o tema e a base teórica que utilizavam para justificar suas posturas em combates na Câmara, pela rica produção de sermões, cartas pastorais e textos jornalísticos publicados por alguns deles, como por exemplo, d. Romualdo Antônio de Seixas (SOUZA, 2010).

Considerado o principal representante desse pensamento conservador liberal, por diversas vezes em seus discursos nos ACD e na sua produção religiosa, conjugou pensamento político e religioso, o que demonstra que não havia automomização desses espaços e reconversão de capitais simbólicos, pois os agentes pertencentes a eles agiam de acordo com uma única lógica em ambos os espaços. Afirmou na Assembleia, em resposta à objeção de que à Igreja não competiria imiscuir-se em questões terrenas porquanto sua ação diria respeito a outra vida, que “sem religião não pode existir governo, nem sociedade, ela é a barreira mais forte contra os crimes,

a sanção mais respeitável de todos os deveres e a coluna inconcussa do edifício político”. (PAIM, 2009, p. 26).

A partir da premissa de que Deus controla os rumos da história do homem, sendo este um mero instrumento da vontade do criador, d. Romualdo elaborou a defesa da soberania do monarca amparado na tese de origem divina dos reis e em Jacques Bossuet, como princípio de legitimação da autoridade do monarca. Aquele prelado afirmava que Deus escolhia os governantes, tendo preparado “desde a eternidade as alianças que deviam ser a origem das nações, e em cada nação aquelas famílias privilegiadas, donde saíam os chefes para governá-las e regular os seus destinos.” (BARROSO, 1876, p. 35 Apud SOUZA, 2010, p. 216). Neste sentido, a soberania não adviria do pacto social estabelecido entre os homens, mas unicamente de Deus, autor da sociedade e de toda organização política.

A submissão aos governantes era apresentada por esse prelado como um dever de religião e um ato de caráter religioso, com o agravante de que, pela Constituição, a autoridade máxima da Igreja no Brasil era o próprio Imperador. Defensor da união do altar com o trono, o arcebispo da Bahia reforçou a tradicional função da Igreja de legitimadora da autoridade real, o que é perceptível pelo destaque que deu aos discursos de ordem e obediência aos poderes estabelecidos.

A lógica de dominação do Estado Dinástico, a confusão da figura do imperante com a do próprio Estado, e mitologia dos dois corpos do rei (KANTOROWICZ, 1998) perpassam todos os seus escritos por meio de adjetivações como “escolhido de Deus”, “grande gênio”, “glorioso instrumento de seus desígnios”, e afirmações de que “com uma só resolução, com um só arbítrio luminoso, ele fez surgir como do nada este rico império, deu-nos uma representação e existência política, classificou-nos na grande família das nações civilizadas.” (BARROSO, 1876, p. 39 Apud SOUZA, 2010, p. 218).

Acusado por outros deputados de promover a monarquia absoluta, ao que respondeu ser constitucional até a morte, em seu discurso parecia não haver contradição entre monarquias constitucionais e a figura sagrada dos monarcas, como proferiu na pastoral aos reverendos párocos da diocese do Grão-Pará em 1822, na qual proclamou:

Oh! Quanto é majestoso o trono de um rei constitucional! Sagrado e inviolável na sua pessoa, ele é ao mesmo tempo o centro da unidade política, o depositário das forças de toda a nação, o gênio tutelar, somente terrível para

os maus e o astro benéfico que só derrama influências benfazejas e consoladoras (SANTOS, 2014, p. 98).

Aliando a defesa tradicionalista do direito divino dos reis ao princípio constitucionalista, e defendendo a participação da Igreja e seus agentes na política, o discurso de D. Romualdo propicia a identificação das múltiplas nuances e possibilidades assumidas pelo liberalismo, ou pelo uso de uma retórica liberal, no momento de conformação das bases institucionais do Brasil, em meio as contradições próprias do pensamento político moderno e do mosaico de diferenças que os deputados tentavam acomodar no Império em construção.

Em suas Memórias, d. Romualdo (1861) enfatiza as relações pessoais e afetivas que travava com o Imperador, e as diversas vezes que este o procurou pedindo que o ajudasse a resolver questões junto à Câmara dos Deputados, colocando-se naquele espaço como representante de seus interesses, e que esse fato era conhecido entre os demais deputados. Isso o fazia ser perseguido pelos opositores, entre eles os padres José Bento, Custódio Dias e Feijó, como ocorrido em 3 de julho de 1828, quando foi eleito presidente da Câmara e tentaram anular essa votação, alegando que o prelado não obtivera a maioria dos votos. Analisando esse acontecimento, ele disse “A opposição suspeitava que, sendo eu creatura do Imperador, e por elle honrado com os mais publicos testemunhos de apreço, não guardaria a necessária imparcialidade na direcção dos trabalhos da casa” (SEIXAS, 1861, p. 58).

D. Romualdo foi uma grande liderança na Câmara dos Deputados, mas nem todos os padres que apoiaram o governo de D. Pedro aderiram a todos os princípios defendidos pelo arcebispo. Seria difícil imaginar o padre Januário da Cunha Barbosa, por exemplo, pregando o direito divino dos reis. Este foi responsabilizado, juntamente com Joaquim Gonçalves, pela redação da folha *Revérbero Constitucional Fluminense*, que circulou na Corte de setembro de 1821 a outubro de 1822, impresso de conotação política e considerado de tendência mais radical do Liberalismo por defender um sistema monárquico regido por uma carta constitucional (PEREIRA, 2014).

Entretanto, isso não diminui a importância do Arcebispo na liderança do segmento político-religioso menos disposto a compactuar com os avanços liberais propugnados pelas novas elites políticas, alçadas ao Legislativo nacional pelas eleições, e que estava unido no objetivo de resguardar a soberania do monarca e o

poder do grupo de influência que apoiava seu governo, utilizando para isso seu capital político e religioso.

Apesar da liderança política assumida por D. Romualdo dentro e fora do Parlamento, D. Marcos foi o clérigo que mais vezes freqüentou a tribuna falando a favor de D. Pedro I e em defesa dos interesses do governo. Nas discussões sobre o Voto de Graças, na votação dos orçamentos e ante as acusações lançadas aos ministros do Imperador, o bispo do Maranhão procurou justificar os erros do governo e amenizar os embates entre este e os deputados, tendo destacada atuação quando dos debates gerados pelo reconhecimento do direito ao Padroado de D. Pedro I, por parte da Santa Sé (SILVA, 2012).

Os demais padres governistas adotaram uma postura mais reativa do que propositiva, votando em conformidade com os interesses do governo, mas sem entrar em conflito direto com seus colegas deputados. Frequentaram a tribuna, em geral, para debater assuntos que interessavam especificamente às suas províncias de origem ou quando os temas tratados vincularam-se às tradicionais atividades da Igreja, como a assistência, a caridade e a educação. Isso ocorreu, por exemplo, em relação ao detalhado projeto de lei, envolvendo todos os níveis de ensino, que Cunha Barbosa apresentou à Câmara²⁸, e que mesmo preterido, serviu de base para a criação das chamadas “Escolas de Primeiras Letras”, instituídas por decreto de 15 de outubro de 1827.

Em alguns casos, como o do próprio Januário da Cunha Barbosa, o destacado papel político assumido na imprensa e na maçonaria, não se refletiu no Parlamento, o que aponta para a necessidade de estudos sobre a participação dos padres deputados em outras esferas da política, para além das instâncias de representação oficial, posto que esse trabalho não encerra em si o universo de possibilidades e análises da ação política dos padres deputados na formação do estado nacional brasileiro.

3.3.2 Os Oposicionistas

²⁸ Para acompanhar as discussões sobre a aprovação da referida Lei, ver BRASIL. Anais da Câmara dos Deputados. Sessão de 16 de junho de 1826. Brasília: Câmara dos Deputados. p. 152. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br>>.

Um conjunto de influentes religiosos de tendência mais liberal, mesmo não compartilhando um projeto único para o Brasil, se aliaram na Câmara dos Deputados em prol da defesa das prerrogativas do Parlamento frente aos abusos do Poder Executivo. Os mais atuantes foram os padres Custódio Dias, José Bento, e Diogo Feijó; os mais discretos, Francisco de Assis Barbosa e Galdino da Costa Vilar.

Para Lynch (2009), a maioria dos integrantes do grupo oposicionista havia aderido ao movimento vintista em 1821, cultivando a expectativa de que o constitucionalismo luso-brasileiro franqueasse o autogoverno e a ampliação dos poderes provinciais, garantindo a inserção de negociantes e proprietários de terra nas redes de mercado da Corte. Muitos deram suporte ao Fico e ao governo pedrino, na esperança de que futuramente poderiam ter suas aspirações atendidas; porém, viram seus interesses contemplados de forma limitada pela Carta de 1824, e adotaram a estratégia de limitação da autoridade do monarca no sentido de ampliar sua autoridade como representantes das elites provinciais.

Uma ala dos oposicionistas, formada principalmente por jovens magistrados, refutava a linguagem dos vintistas, que lhes parecia ultrapassada e politicamente datada, lançando mão de um aporte teórico que se ancorava em autores franceses e ingleses do pós-Revolução Francesa, tendo como mote de discussão não o constitucionalismo em si, mas o liberalismo propriamente dito e as propriedades do governo parlamentar.

Dos padres deputados identificados como pertencentes à oposição, nenhum possuía formação universitária, caracterizando uma formação intelectual bastante diversificada. Quanto a origem provincial²⁹, percebe-se uma representatividade diversificada e uma menor ligação com a Corte fluminense. Quanto à posição hierárquica ocupada no interior da Igreja, somente os mineiros Custódio Dias e José Bento pertenceram ao alto clero, o que indica que este grupo, se comparado ao dos governistas, encontrava-se menos amarrado aos laços de gratidão que uniam o imperador àqueles que recebiam a graça de serem nomeados para cargos eclesiásticos de maior importância.

Esse grupo também era composto por padres proprietários de terras como Diogo Antonio Feijó, José Bento Ferreira de Melo e Custódio Dias, homens que se

²⁹ Custódio Dias e José Bento eram da província de Minas Gerais, Diogo Feijó de São Paulo, Francisco de Assis Barbosa de Alagoas e Galdino da Costa Vilas da Paraíba.

destacavam na economia e política locais, mas que não tinham relações com os setores econômicos da Corte e pela primeira vez ocupavam cargo de prestígio em nível nacional (LYNCH, 2009). Utilizando-se de um discurso liberal e da defesa do constitucionalismo, esses padres buscavam uma maior distribuição do poder político no sentido de garantir a representatividade de seus interesses mercantis e se seus aliados provinciais, junto às esferas de decisão política, e não necessariamente de contestar a monarquia constitucional.

Diferentemente dos governistas, os usos políticos que os opositores faziam da religião em seus discursos, como agentes do clero possuidores de legitimidade para tal, eram no sentido de defender princípios modernos de governo. A leitura de suas falas permite constatar como seu ideal liberal relacionava, simultaneamente, os princípios dos direitos naturais, o contratualismo e doutrina cristã, estabelecendo uma relação direta entre religião e constitucionalismo.

Vale ressaltar que esse tipo de formulação teórica não foi uma exclusividade do clero; pois, no período aqui analisado não havia uma secularização da política, entendida como a autonomização dessa esfera em relação à religião (BERGER, 1985; CIARALLO, 2001). Ao contrário, a confluência das esferas da religião e da política marcou a cultura política luso brasileira, e a mescla de elementos profanos e religiosos conferia sacralidade à Constituição, de maneira a torná-la mais respeitável, temida e venerada.

O pronunciamento do padre Custódio Dias sobre a legitimidade do poder, em sessão de 26 de agosto de 1826, exemplifica a linha de argumentação dos padres opositores, e como conjugaram os princípios liberais com o discurso religioso. Disse:

Não senhores, não temos direito algum, senão constitucional. Havemos de reconhecer o princípio absurdo e ímpio de que o poder dos reis vem imediatamente de Deus? Nunca [...] Não me consta que nenhum outro tenha o poder, senão dos povos, mediante a graça divina, porque nada se faz sem a sua permissão [...] Os monarcas recebem o poder imediatamente dos povos e recebem aquele poder, que se lhes declara no pacto social; a nossa constituição reconhece e professa esse princípio. Há um artigo expresso em que se declara que todos os poderes políticos são delegações da nação. Portanto, nada de legitimidades do velho mundo (ACD, 1826, p. 267).

O padre José Bento não discursou na Câmara sobre a questão, mas anos depois, no seu jornal *O Pregoeiro Constitucional*, em publicação de 13 de maio de

1831, manifestou a mesma compreensão que Custódio Dias, como podemos ver no trecho transcrito a seguir:

Anteriormente a todos os legisladores humanos, quis tão bem Deus dar a sua criatura Leis que afiançassem a sua vida, direitos e preeminência: O onipotente é o autor da lei natural, dessa lei assim denominada porque ela propende para proteger as prerrogativas naturais do homem porque é anterior a todos os pactos sociais e a todas as instituições políticas [...]. Perante esta lei, bem como em presença do Ente Supremo que a ditou, todos os homens são iguais, todos os irmão e membros da mesma família, ninguém se acha autorizado para quebrar os laços dessa fraternidade. Os filósofos de todas as eras concordam nesta verdade incontestável e confessam que anteriormente a todos os estabelecimentos humanos os homens deveram reconhecer um legislador supremo e uma lei natural. Se pois é constante que desde o princípio do mundo e por espaço de muitos séculos não houve grandes sociedades, nações, monarcas nem tiranos é constante também que estas instituições foram obras de homens (SOUZA, 2010, p. 223).

Esses dois padres sustentaram uma argumentação baseada na ideia de pacto social, jusnaturalismo e direito natural. Para eles, o Estado era um produto da vontade racional e o poder emanava dos povos, que repassam ao monarca uma parcela de sua autoridade, sendo esta limitada pela Constituição. Rejeitavam também a origem do direito divino dos reis, o que não é estranho, visto que essa teoria não era unanimidade dentro da própria Igreja.

Utilizando como argumento de autoridade a bíblia e os “melhores publicistas” e filósofos, afirmavam também que as leis naturais eram inquestionáveis, pois teriam sido estabelecidas por Deus. A citação de passagens bíblicas, revestindo de um caráter sagrado e dogmático as suas proposições, está presente em diversas falas desses padres, como quando tratam a Constituição como “o vínculo sagrado que une todo o cidadão”, ou ameaçavam seus opositores afirmando que “à mão ousada que se atrever a atacar o nosso código sagrado, a constituição, há de lhe suceder o mesmo que sucedeu àqueles que temerariamente tocaram na arca da aliança” (ACD, 1827, p. 59).

Em um momento no qual não havia a concepção moderna de partidos políticos ou programas partidários bem definidos – pois, na prática político-parlamentar haviam facções políticas com fluidas fronteiras entre elas, o que exclui a ideia de fidelidade partidária, o clero mais liberal se posicionava frente a cada questão que lhes era colocada pelo debate legislativo, muitas vezes, de forma contrária à da facção que os havia conduzido à Câmara dos Deputados ou que nela se alinhava (DOLHNIKOFF, 2012).

Diante dessa questão, na Legislatura de 1826, a forma que a defesa da Constituição e da soberania do Legislativo tomou não levou ao surgimento de um grupo de padres liberais extremistas, com ideias de direitos civis universais e republicanismo, por exemplo. As críticas lançadas ao Imperador, pela maioria, não foram feitas de modo aberto e direto, a ponto de se confundirem com críticas ao próprio regime político. De maneira geral, os padres responsabilizavam os ministros pelos principais erros do governo, conflito que se estendeu por todo o Segundo Reinado (FERREZ, 2017), preservando a imagem de D. Pedro I e do sistema monárquico.

O vigário José Custódio Dias, tal como se dera na Constituinte de 1823, destacou-se dos demais padres opositores, chegando a falar em República e revolução como formas de desestabilizar o governo pedrino. Lembrava sempre a seus colegas deputados o autoritarismo do Imperador ao encerrar os trabalhos legislativos de 1823, e a possível ameaça de uma restauração absolutista por parte dele e seus apoiadores, como por ocasião da discussão sobre a demora de alguns deputados em tomar assento na Câmara, na qual declarou:

Não posso admitir a proposição de que o governo não tem culpa da repugnância que têm os representantes eleitos em vir tomar o assento que lhes é destinado. Reconheço alguns motivos para que os deputados não se apressem a comparecer; alguns têm sido nomeados três vezes para representantes do povo, já para as cortes de Lisboa, já para a Assembleia Constituinte (ainda tremo quando dela me lembro!) já para esta Assembleia Legislativa, e tudo tem sido inutilizado. Dizer-se que o governo não tem culpa! Ele é a causa destes transtornos, ele é que quer que haja o despotismo (ACD, 1826, p. 28)

Para ele, a ausência dos deputados era explicada pelo temor das represálias, tal como ocorrera com os constituintes de Lisboa (1822) e do Brasil (1823). Seu objetivo era demonstrar como o constitucionalismo estava em constante ameaça, alimentando um sentimento geral de desconfiança por parte dos deputados com os intentos do Imperador. Foram tantas as referências à dissolução da Constituinte de 1823 que o vigário acabou por estabelecer um estilo dramático de retórica, sendo constantemente referido por seu temperamento inflamado, chegando mesmo a chorar na Câmara.

Em 1827, diante da recusa de um ministro em atender à solicitação de esclarecimentos feita pelo Legislativo, Custódio Dias fez diversas acusações ao governo, escandalizando os seus colegas deputados ao declarar-se abertamente

republicano, no que foi chamado à ordem pelo presidente da Câmara e reprimido por seus próprios colegas de oposição:

[...] não é dever desta câmara velar na guarda da Constituição, pela qual só ela existe e o mesmo governo? Se este pode executar o seu dever e não quer é péssimo; se quer e não pode, é fraquíssimo: pois ainda que sou mais inclinado a forma de governo republicana. (ACD, 1827, p. 81).

Pensando o padre Custódio para além do seu discurso republicano ou mesmo de defensor da Constituição, chegando, por vezes, a falar em direito de resistência e de reação armada para defendê-la, é preciso lembrar que o conceito de República, assim como os demais conceitos políticos no contexto estudado, assumia múltiplos sentidos e usos para esses agentes. Bem como lembrar o lugar que este ocupava na condição de proprietário rural e negociante na província de Minas Gerais, tendo aferido grandes lucros com o abastecimento alimentar da Corte, quando da transferência para o Rio de Janeiro, mas só ascendendo a um cargo na política nacional após a Revolução Vintista, e se mantendo nela por conta das eleições garantidas pelo modelo político constitucional e representativo.

Custódio era também um dos principais críticos da nobreza titulada do Império e da aristocracia como esfera da política no Brasil, representada pelo Senado instituído como Câmara vitalícia, julgando necessário, no mínimo, criar obstáculos a sua reprodução como força social e possibilidades de maior inserção e reprodução do grupo ao qual pertencia, no espaço da política nacional (RODARTE, 2011).

Os demais padres da oposição mantiveram uma postura mais discreta, salvo quando as polêmicas tratavam de temas de sua predileção. Feijó, por exemplo, teve uma atuação discreta durante a primeira legislatura do Império, mas se tornou um orador inflamado sempre que o assunto em discussão era a disciplina eclesiástica. Já o padre José Bento participou ativamente dos debates na defesa dos interesses dos segmentos abastecedores do mercado interno brasileiro, como melhoria das estradas, do sistema de transporte fluvial, da melhor administração das alfândegas dos portos secos e da resolução do problema da falta de moeda de cobre para as trocas comerciais; e foi um grande crítico do aumento dos impostos, sobretudo, quando se tratavam de produtos advindos da agricultura.

Apesar das diferenças quanto a intensidade da participação nos debates parlamentares, a ação dos padres opositores no sentido de impor limites ao Poder Executivo foi relevante, principalmente no que se refere à fiscalização dos atos ministeriais. Fazendo frente as propostas ministeriais, chegando mesmo a miná-las, os deputados opositores estabeleceram o costume de convocar os ministros a prestar esclarecimentos, e exigir relatórios de suas atividades, sempre que consideravam necessário, com o objetivo de diminuir a independência daquele poder em relação ao Legislativo.

Essa foi a principal questão relativa à política secular na qual os padres opositores se envolveram, sendo Custódio Dias um dos deputados que mais reivindicou dos ministros prestações de contas e submissão de suas medidas à apreciação da Câmara. O objetivo era, certamente, o fortalecimento do Parlamento frente ao Executivo e do poder de representação dos seus membros frente ao círculo de poder tradicionalmente estabelecido, mais próximo e de indicação direta do Imperador.

Na ocasião da aprovação da lei das responsabilidades dos ministros e conselheiros de Estado, os padres da oposição se empenharam na sua aprovação e no estabelecimento de punições rígidas aos infratores, uma vez que a inviolabilidade do Imperador estava garantida pela Constituição. Esta lei visava responsabilizar os servidores por atos ilegais, quando no exercício de seus cargos, estabelecendo as medidas processuais a serem adotadas;

No âmbito desse debate, em sessão de 20 de junho de 1826, Diogo Feijó fez a sua primeira grande intervenção na Câmara em defesa das prerrogativas do Legislativo. Propôs pena capital como punição para os que violassem a forma de governo estabelecida, a independência da nação e a existência ou livre exercício dos poderes reconhecidos em Constituição (Legislativo, Executivo, Moderador e Judicial), usurpando-lhes alguma das atribuições. Custódio Dias também prescrevia esse tipo de punição para “o ministro que ataca a liberdade e a segurança da nação”, embora tenha antes admitido que, como eclesiástico, “não devia de mui pronto prover a pena de morte que se quer estabelecer” (ACD, 1826, p. 226).

Entre os governistas, d. Marcos Antônio de Sousa foi aquele que tentou amenizar o rigor das propostas apresentadas pela oposição e seu intento de diminuição dos poderes da Coroa. Entendia que o ato de usurpação de quaisquer

atribuições do Poder Legislativo, por parte de um ministro, não se tratava de um crime de alta traição, mas de abuso de poder, uma vez que, para ele, a soberania nacional residia na figura do Imperador, e não nos membros da Câmara temporária.

Também discordou de outra proposta que ampliava a participação popular no governo, dando direito a qualquer cidadão de denunciar conselheiros e ministros por terem cometido delitos previstos em lei. Temia que isso levasse a abusos e acusações infundadas, bem como inflasse as movimentações nas ruas e demonstrações públicas de descontentamento com o governo de d. Pedro. Por fim, colocou-se terminantemente contra a pena morte defendida por Feijó, mas suas tentativas de atenuar a lei das responsabilidades na Câmara, foram frustradas.

Outro conflito entre os poderes Executivo e Legislativo que contou com participação destacada dos padres deputados, tanto governistas quanto oposicionistas, foi a votação da denúncia contra o ministro da guerra, Joaquim de Oliveira Alves. Este foi acusado de inconstitucionalidade por ter suspenso as garantias constitucionais em Pernambuco, onde havia acontecido uma rebelião, e criado uma comissão militar durante o recesso da Câmara, visto que medidas como essas só poderiam ser aplicadas com a aprovação do Poder Legislativo. Tratava-se, assim, de uma ingerência do Executivo no Legislativo, que tocava diretamente a questão da soberania daquela casa e seus representantes.

Em tese, a prática era legítima, visto que o Executivo poderia tomar essa iniciativa sem consultar a Assembleia, caso esta não estivesse reunida e o perigo fosse eminente. Entretanto, os deputados acusaram o governo de tomar uma medida arbitrária, não reconhecendo a necessidade de tomar atitude tão extrema.

Feijó e Custódio Dias posicionaram-se firmemente no sentido de denunciar o ministro, pois, para a oposição, essa era uma maneira exemplar de reafirmar suas prerrogativas e fortalecer o ser poder frente ao Executivo. Ao subir à tribuna, Feijó declarou: “Sr. Presidente, é sem dúvida este o primeiro dia constitucional que o Brasil vai presenciar. A nossa constituição até hoje não tem sido mais que um nome em vão” (ACD, 1829, p, 124). Custódio Dias clamou aos demais deputados: “Acusemos esse ministro e a sua punição sirva de por freios aos que ainda seguem a estrada em que ele se tem feito tão célebre” (ACD, 1829, p, 124). O padre José Bento, por sua vez, denunciou o clima de ameaças aos deputados favoráveis às denúncias.

A questão é tão representativa do conflito de soberanias, que o próprio Imperador procurou o Arcebispo D. Romualdo para pedir que intervisse a favor do

ministro, mobilizando sua rede de relações na Câmara, para a defesa da Coroa. Em suas Memórias, comenta esse episódio afirmando que “O imperador mostrava-se sobremaneira empenhado por salvá-lo, e pela segunda vez se dirigiu a mim, chamando-me ao Paço, e pedindo-me que tomasse a defesa do mesmo ministro, e nela interessasse os meus amigos” (SEIXAS, 1861, p. 65).

O tom dos debates foi ficando cada vez mais elevado, sendo solicitado pelos deputados que o Imperador fosse convocado para dar explicações à Câmara sobre esse ato, considerado agressão aos direitos dos pernambucanos. Criou-se, com isso, uma enorme confusão nas galerias, que tiveram de ser evacuadas para que fossem restabelecidos os trabalhos (MACHADO, 2012).

No fim, o ministro da guerra foi absolvido, com uma margem de somente sete votos, e o governo venceu o embate. Para isto, contribuíram um longo discurso proferido pelo bispo do Maranhão e outro pelo Arcebispo do Pará, mas o desgaste causado por esse episódio aprofundou as divergências entre o poder Executivo e o Legislativo.

4 CONFLITO DE SOBERANIAS: o clero entre a Igreja e o Estado

A organização do Estado brasileiro independente implicou em uma revisão do modelo de relacionamento do Brasil com os demais países, norteado pelo princípio da soberania nacional. Nesse ínterim, surgiram conflitos de jurisdição com o Papa e a Cúria Romana, opondo clérigos, na Câmara dos deputados, sobre a organização, liderança, diferentes projetos e destino da Igreja no Brasil.

Por meio desses debates, esse capítulo apresenta uma compreensão da maneira como a formação do Estado levou a uma revisão do papel estruturante da Igreja na sociedade brasileira, e como o clero participou deste processo por meio da sua atuação parlamentar. A defesa do que os padres deputados entendiam ser os interesses da religião, demonstra as tensões e contradições inerentes ao padroado régio, e ao seu duplo pertencimento, enquanto membros da Igreja e funcionários do Estado.

4.1 Padroado Régio e Padroado civil em debate: a polêmica das Bulas papais

Após a emancipação política do Brasil o Imperador enviou a Roma, em 1824, o ministro plenipotenciário Monsenhor Francisco Correa Vidigal, que servira na Legacia do Rio, no tempo dos núncios Caleppi e Maresfoschi, de 1808 a 1820, com o encargo de tratar, na Cúria Romana, de assuntos políticos e religiosos, visto ainda existirem os Estados Pontifícios.

O objetivo³⁰ era conseguir, junto ao papa, o reconhecimento da Independência do Brasil e obter uma concordata, concedendo ao Imperador e seus herdeiros o gozo dos direitos do Padroado, tal como os soberanos portugueses, incluindo o grão-mestrado das ordens militares e o consequente Padroado ligado à Ordem de Cristo (SANTINI, 1974; SANTIROCCHI, 2010).

Para D. Pedro, o reconhecimento pontifício era fundamental para o fortalecimento de sua soberania frente ao Parlamento e à hierarquia eclesiástica, que

³⁰ Também solicitava o estabelecimento de uma nunciatura no país e a elevação das prelazias de Goiás e Mato Grosso à condição de bispados, dentre outras “Instruções” contidas em um documento de 33 parágrafos dadas ao Ministro plenipotenciário (SANTINI, 1974).

não se originaria somente no pacto social materializado na Constituição, mas também de uma sanção divina sacramentada pelo poder pontifício, dando um caráter sagrado à sua autoridade.

Entretanto, a Constituição de 1824, em seu art. 102 do Capítulo II, Título V, estabeleceu um Padroado civil, como um direito do Poder Executivo, de maneira unilateral, diferente daquele de grão-mestre e sem qualquer tipo de chancela da autoridade pontifícia. Também fazia parte desse artigo o direito de conceder ou negar beneplácito, característico da tradição regalista portuguesa que permeou toda a Carta constitucional.

Nesse período, a situação do papado também era delicada, pois o clima da Restauração, da Santa Aliança e do restabelecimento da Companhia de Jesus fez o papado assumir uma postura no sentido de evitar maiores desgastes com as metrópoles europeias, frente aos movimentos de Independência na América. O Ministro de Portugal junto da Santa Sé, o Conde de Funchal, opunha-se aos negócios tratados por Vidigal e a qualquer concessão apostólica ao Brasil (NEVES, 2009; ZAGHENI, 1999).

Isso fez com que os negócios do Brasil com a Cúria Romana fossem retardados até a chegada, em Roma, da notícia do reconhecimento, por D. João VI, da Independência do Brasil, quando, enfim, foi marcada a primeira audiência de Vidigal com o Pontífice. Somente em janeiro de 1826 foram reconhecidos seus poderes como enviado brasileiro, bem como a existência do Brasil como um novo país (NEVES, 2009; SANTIROCCHI, 2010).

Iniciadas as tratativas da concordata junto a Roma, o Pontífice inicialmente deu um Breve Apostólico ao Imperador, concedendo-lhe aos 15 de abril de 1826 a faculdade de apresentar bispos para as Sés diocesanas, e uma vez que não existia Núncio Apostólico no Brasil, dava-se ao bispo do Rio de Janeiro a faculdade de instituir os processos canônicos. Em 12 de outubro de 1826, o Imperador indicou Romualdo Antônio de Seixas e Marcos Antônio de Sousa para Arcebispo da Bahia, e bispo do Maranhão, respectivamente, incumbindo o bispo capelão mor do Rio de Janeiro, José Caetano da Silva Coutinho, a dar início aos processos de nomeação.

Em 15 de julho de 1826, a Santa Sé publicou a Bula papal *Solicita Catholicae Gregis Cura*, que elevou as prelações de Goiás e Mato Grosso à condição de dioceses, indicando também a criação e manutenção dos cabidos e seminários, bem como nomeava vigários capitulares e fixava os seus benefícios. Em 30 de maio de 1827, o

Monsenhor Vidigal conseguiu, em vez da concordata solicitada pelo governo, a concessão da Bula Pontifícia *Praeclara Portugaliae* que confirmava o Padroado e o Grão-mestrado da Ordem de Cristo no território brasileiro ao Imperador D. Pedro I e seus descendentes, com todos os direitos com que o exerciam os reis de Portugal. Este, por sua vez, ficava responsável pela propagação da fé católica e catequização dos pagãos, em especial os índios brasileiros (SANTINI, 1974; SANTIROCCHI, 2010).

Remetidas as duas bulas em cópia ao Brasil por Francisco Corrêa Vidigal, no dia 9 de julho de 1827, logo que chegaram foram entregues para serem examinadas por uma dupla comissão³¹ reunida, a da Constituição e a Eclesiástica da Câmara dos Deputados, com o fim de serem munidas pelo Conselho Geral do *exequat*, de acordo com o artigo 102 da Constituição do Império.

O parecer das comissões sobre a bula *Solicita Catholicae* aprovava a ereção, extensões e limites das dioceses, mas discordava da indicação de seus bispos, bem como da nomeação de vigário estrangeiro, julgando sem nenhum efeito as orientações dadas quanto ao cabido e ao Seminário episcopal. Nessa situação, é possível notar o primeiro grande embate na Câmara de duas diferentes posturas quanto a relação da Igreja no Brasil e a Cúria Romana, que representava também o embate de dois diferentes projetos de Igreja. Um projeto de influência regalista, representado por Feijó, e outro de influência ultramontana³², representado por D. Marcos e D. Romualdo.

³¹ Essa comissão era composta por Bernardo de Vasconcelos, Diogo Feijó, Campos Vergueiro, Clemente Pereira, Teixeira de Gouveia, A. R. França e M. J. Rainaud (SANTIROCCHI, 2010).

³² O Ultramontanismo foi um movimento de reação da Igreja Católica ao pensamento liberal e às ações dos Estados Nacionais que “[...] tentavam também se impor como princípios organizadores das sociedades, como fonte de legitimidade e como referente de moralidade cívica.” (HAUPT, 2008, p. 80). Estruturou basicamente em dois aspectos: primeiro, oposição à nova perspectiva científica, pregando a necessidade de o homem se subordinar a divindade e aos seus representantes, o clero; segundo aspecto, reação ao liberalismo político, adotando oficialmente um posicionamento conservador. Visava reforçar o poder e a autoridade de Roma como centro da religião católica, retomando a influência da Igreja no campo de concorrência ideológica, cultural e religiosa, buscando também novas inserções no mundo (MICELI, 2009). A palavra deriva do latim *ultra montes*, e que a linguagem eclesiástica medieval denominava todos os Papas não italianos de ultramontanos, termo que sofreu alterações em seu sentido original ao longo do tempo, chegando a ser utilizada de maneira difamatória, sugerindo falta de apego à própria nação. Em suas diversas aplicações é possível constatar que “A palavra foi novamente empregada depois da reforma protestante, entre os governos e os povos do norte europeu, onde se desenvolveu uma tendência a considerar o papado como uma potência estrangeira, de modo especial quando o papa interferia nas questões temporais. O termo ultramontanismo também foi utilizado na França para identificar os defensores da autoridade pontifícia em contraposição às liberdades da igreja galicana.” (SANTIROCCHI, 2010, p. 24). No século XVII, o ultramontanismo foi associado aos defensores da supremacia religiosa e temporal do Papa sobre os reis e Concílios, o que fez com que a Companhia de Jesus fosse assim identificada. Já no século XIX, houve uma ampliação de seu sentido, caracterizada “[...] por uma série de atitudes da Igreja Católica, num movimento de reação a algumas correntes teológicas e eclesiásticas, ao regalismo dos estados católicos, às novas tendências políticas

Sem que se queira simplificar e polarizar os posicionamentos religiosos apresentados pelos padres deputados no Parlamento em dois únicos grupos, o Regalismo de Feijó e o Ultramontanismo de D. Romualdo e D. Marcos, é fundamental destacar que essas concepções eclesiásticas divergentes predominaram nas discussões políticas relativas à Igreja no Brasil. As duas orientações religiosas seguidas pelos padres, não podem ser consideradas como as únicas em discussão, mas não é possível tratar dessa temática sem contrapô-las, pois figuraram como referências a partir das quais boa parte do clero se posicionou, oscilando entre uma e outra, conforme os interesses políticos e religiosos (SILVA, 2012).

O bispo do Maranhão se posicionou em defesa da execução de todas as cláusulas previstas nessa Bula, por não ver nela ofensa alguma às leis do Império, e total conformidade com os cânones e regras da Igreja. Assim, diferentemente da compreensão da maioria dos deputados, com base na Constituição do Império e do que esta versava acerca dos direitos do Imperador sobre a Igreja no Brasil, afirmou que “A criação das novas dioceses é da competência da sé apostólica em conformidade da presente disciplina geralmente recebida em toda igreja catholica”, e que o Imperador teria somente o exercício de “um direito anexo ao seu poder de jurisdição na igreja católica, poder que não pôde ser contestado.” (ACD, 1827, p. 129).

O debate não dizia respeito somente a temas de direito canônico e direito civil, mas, principalmente, a questão de fundo daquela legislatura e da própria arquitetura político-institucional do Estado que estava se estabelecendo. Era a própria disputa de diferentes projetos políticos para o Brasil, que se materializava nas diferentes opiniões sobre a fonte, o depositário e o limite da soberania nacional, e acentuavam cada dia mais o conflito entre a Câmara temporária e o Imperador.

desenvolvidas após a Revolução Francesa e a secularização da sociedade moderna.” (SANTIROCCHI, 2010, p. 24). Vieira (1980), afirma que o termo Ultramontanismo era utilizado desde o século XI para nomear os cristãos que buscavam a liderança de Roma “do outro lado da montanha”, isto é, dos Alpes, e reaparece no século XIX, desta vez descrevendo uma série de atitudes e conceitos da ala conservadora da Igreja Católica em reação às práticas e ideais da Revolução Francesa. Para este pesquisador, o Ultramontanismo seria uma doutrina que se caracterizaria pela reafirmação do escolasticismo, restabelecimento da Companhia de Jesus (1814) e por uma série de escritos, encíclicas, bulas e alocuções lançadas de forma fulminante contra o que a Igreja considerava elementos errôneos e perigosos para a religião e para a sociedade. Estes escritos culminariam em 1864 com a redação da encíclica *Quanta Cura* e do *Sílabo dos erros*, anexo a ela. Desta maneira, no século XIX, a doutrina ultramontana não se constituiria apenas como uma posição a favor da concentração de poder eclesiástico nas mãos do Papa, mas também contra os erros e perigos para a Igreja Católica, dentre os quais destaca [...] o galicanismo, o jansenismo, todos os tipos de liberalismo, o protestantismo, a maçonaria, o deísmo, o racionalismo, o socialismo e certas medidas liberais propostas pelo estado civil, tais como a liberdade de religião, o casamento civil, a liberdade de imprensa e outras mais (VIEIRA, 1980, p. 33).

Segundo Feijó e os demais clérigos que o apoiavam, a bula usurpava os direitos do Imperador, da Igreja e das câmaras brasileiras, se opondo a leis estabelecidas no Império. Para esse grupo a Igreja deveria permanecer totalmente subordinada ao Estado, de acordo com o Padroado, os costumes e a Constituição de 1824, não devendo a Igreja brasileira abrir mão de suas regalias e se subordinar às ideias de usurpação de dominação civil e religiosa da Cúria Romana sobre todo o mundo.

Para convencer seus colegas de deputação da importância da criação dos seminários, como orientados pela bula, D. Marcos destaca as ações dos líderes da Igreja primitiva e de Santo Agostinho, que tratavam com grande empenho a educação do clero e seu valor na formação dos líderes da Igreja. Esses princípios foram retomados após a Idade Média no Concílio de Trento, onde se determinou que “em todas as dioceses fossem criados seminários para a educação do clero, ficando debaixo da direção dos bispos diocesanos e não a outras autoridades como aqui se avançou.” (ACD, 1827, p. 129).

Quanto a bula *Praeclara Portugaliae*, as comissões deram parecer negando totalmente a concessão do beneplácito por entenderem que ela continha disposição geral ofensiva à Constituição do Império, sendo assentada em causa falta, ociosa e até mesmo injusta. Dentre as suas argumentações, as principais justificativas na negativa foram o fato de o padroado ligado às ordens militares ferir a tolerância de crença estabelecida constitucionalmente; e que, não existindo a Ordem de Cristo no Brasil, os reis portugueses nunca haviam exercido, nesse território, o direito de padroeiros como Grãos-mestres, mas como Reis. Então, deveria ser como Imperador que d. Pedro deveria exercer o Padroado no novo império.

Os deputados também levantaram questões quanto a soberania do próprio Império, considerando a interferência do Sumo Pontífice na Igreja do Brasil não como a do líder maior de uma instituição universal, mas como a de interferência de outro monarca em uma questão nacional. Com o papa seria possível estabelecer tratados, como se faziam com os líderes de outras nações, mas nunca receber ordens (PAIM, 2009).

D. Marcos, por sua vez, não se conformando inteiramente com o parecer da Câmara apresentou um voto separado onde empreendeu uma efetiva defesa dos direitos da Cúria Romana. Apesar de ser um conhecido defensor de d. Pedro I na Câmara dos Deputados, o bispo demonstra sua fidelidade ao pontífice romano ao se

afastar dos regalistas defendendo a primazia deste em assuntos ligados à Igreja, por entender que “o poder temporal é inteiramente independente do espiritual, assim como este daquele.” (BRASIL, 1827, p. 128).

Nesse voto separado, D. Marcos demonstrou como era o seu entendimento sobre a hierarquia da Igreja e que não via de forma alguma a Igreja Católica no Brasil apartada da romana, ao colocar qual é o lugar do Papa e do Imperador nessa relação de poder. Considera o Papa como o “supremo pastor e centro da unidade catholica”, demarcando sua posição de superioridade em relação ao Imperador, pois este era somente o “padroeiro das igrejas do Brasil.” (ACD, 1827, p. 124).

Argumentou também que a Bula não alteraria nenhuma disciplina observada na Igreja brasileira sobre os provimentos beneficenciais e nem estabeleceria um direito novo, pelo contrário, só declarava os privilégios e direitos anteriormente concedidos aos grãos-mestres da Ordem e Cristo e aos monarcas portugueses como recompensa dos serviços em favor da religião católica. Logo, para ele, esses privilégios e direitos seriam extensivos ao imperador do Brasil e seus descendentes por direito de hereditariedade, como uma herança, mesmo que esse tenha aberto mão do trono português, o que lhe conferiria uma dupla autoridade sobre os negócios da Igreja.

O bispo do Maranhão afirmou ainda, que o padroado não era intrínseco à figura do imperante, mas condicionado pela dotação das igrejas, sustento dos serviços eclesiais e expansão da fé católica. Isso, em maneira muito controversa, em um contexto liberal e de acentuado apego aos direitos de emancipação política e autonomia do Estado, bem como das polêmicas anteriormente explicitadas sobre a soberania do Imperador. Logo, para ele, era algo

evidente que o direito de apresentação para os benefícios ecclesiasticos não é intrinseco e essencial á soberania, nem privilégio das atribuições magestáticas. O mesmo se deve dizer do padroado no Brazil [...] Segundo estes princípios, o padroado de que goza o imperador do Brazil, deve ser considerado um direito accessorio e para cuja conservação concorre a nação brasileira, emquanto applica aos direitos publicos para fabrica das igrejas, sustentação dos seus ministros, subsidio dos seminarios ecclesiasticos, encargos inherentes aos padroeiros, e que a nação se obrigou a cumprir pelo artigo 5º da constituição, declarando ser a religião catholica apostolica romana a religião do imperio (ACD, 1827, p. 128).

Nesse ponto há uma divergência fundamental quanto à compreensão de D. Marcos e a dos demais padres deputados da Legislatura de 1826, em relação à natureza do Padroado, o que fez com que o deputado Bernardo Pereira de

Vasconcelos solicitasse à Câmara que se declarassem inconstitucionais os princípios por ele proferidos.

Para os clérigos de maior influência liberal e regalista, o artigo 5º da Constituição, em si mesmo, já dotava o Imperador como padroeiro da Igreja no Brasil e a autoridade que o investia com esse direito era interna. Para o prelado, com esse artigo a nação brasileira havia tomado para si a obrigação de proteger e sustentar a Igreja, e somente essa situação fazia com que o Imperador fosse legitimamente investido pelo Papa como padroeiro. Assim, o reconhecimento e a concessão dos privilégios, direitos e títulos eram externos.

Apesar da defesa empreendida por D. Marcos, das prerrogativas de Roma sobre a Igreja no Brasil e o direito do Padroado, o parecer das duas comissões foi aprovado em 29 de outubro de 1827, numa votação da qual não restaram registros. A partir de então, as três Ordens militares passaram a ser consideradas laicas e o direito do Padroado régio passou a ser entendido como um privilégio inerente ao poder civil.

Assim, o poder estatal, pelas mãos de muitos sacerdotes, buscou impor-se como um ente autônomo, com leis próprias que imanavam exclusivamente da nação e alcançavam as questões religiosas, sobrepondo-se mesmo às leis canônicas que regiam a instituição religiosa. Essa questão e a inconsistência política que ela gerava estiveram diretamente relacionadas a diversos conflitos entre Igreja e Estado ao longo do século XIX.

Como consequência da nacionalização e secularização da origem do direito de Padroado, foi preciso repensar a situação da Mesa da Consciência e Ordens, que, embora fosse um estratégico instrumento das práticas regalistas, acabou sendo extinta pela lei de 22 de setembro de 1828. Suas atribuições foram transferidas para outras repartições, e na maioria dos casos foi o Ministério da Justiça que passou a cuidar daquele “padroado nacional” (NEVES, 2011). O Estado, assim, tentava garantir que a Igreja fosse um espaço de poder a ele subordinado, e não paralelo ou em concorrência.

Em outro aspecto, podemos pensar que o posicionamento de alguns padres possuía um sentido particular, visando diminuir a influência do pontífice romano sobre a Igreja brasileira, o que facilitaria reformas com base em preceitos mais liberais e modernos, e mesmo sua ascensão dentro da carreira eclesiástica. Os debates em torno das bulas pontifícias transparecem o início de um conflito entre dois modelos de Igreja, que se estendeu durante todo o século XIX, e definiu os modelos de

relacionamento entre a religião e a política no Império, dividindo a elite eclesiástica brasileira entre regalistas e ultramontanos.

4.2 Os projetos para a Igreja

A união entre Igreja e Estado, por meio do padroado civil instituído no Brasil pela Constituição de 1824, implicou no fato de que, religião e religiosidade, continuavam a ser assuntos de Estado (e vice-versa), mesmo após o rompimento com o trono português. Em uma perspectiva sócio histórica, não havia, pois, uma clara fronteira sobre os conteúdos das dimensões civis e religiosas; e no Brasil, como em outros Estados Modernos, a socialização cívica estava intimamente entrelaçada à socialização religiosa, que continuava a servir de matriz, cognitiva e identitária, para a socialização política (DÉLOYE, 2002).

Com a Independência, os padres ampliaram a sua influência e alcançaram grande poder político nas suas províncias, em especial no interior, o que favoreceu a sua inserção em cargos do Legislativo nacional. Pois, apesar da maior frequência dos conflitos entre Igreja e Estado, gerados pela eliminação de privilégios como a isenção de impostos, foro eclesiástico e abolição da Inquisição (1821), no fim do período colonial, os padres continuavam essenciais para a sociedade e a administração estatal. Corroborando com essa perspectiva, Serbin (2008) exemplifica a amplitude da influência da Igreja e seus agentes na sociedade e administração estatal, nessa época:

As paróquias faziam os registros de propriedade de terra, a base do poder no campo. Para o brasileiro médio, Deus era o supremo juiz e regulador da sociedade. Os padres ainda intervinham como árbitros morais nos assuntos mais pessoais e delicados. A administração pública baseava-se em divisões territoriais eclesiásticas, e as eleições, realizadas nas igrejas paroquiais, eram eventos sagrados cuidadosamente regulados pelo clero. Padres participavam do registro dos eleitores e das juntas eleitorais, da coleta de estatísticas e aconselhamento de juízes de paz novatos ou ineptos. [...] o clero desempenhou um papel democratizante, ajudando a introduzir os brasileiros em novos conceitos como Constituição, leis, partidos políticos e votos. [...] Padres atuavam como juízes regionais e controlavam o registro civil de nascimento, óbitos e casamentos. Ministros católicos, durante esse período, atuaram como músicos, pesquisadores, cientistas, jornalistas, poetas e ensaístas (p. 65-66).

Durante os debates sobre a construção da nova nação e das leis que regeriam o Império, o que percebo é a polarização de gradientes entre política e religião, frente

às exigências internacionais e influências liberais, na construção dessa lógica de Estado importado. E não uma ruptura da racionalidade política com a religiosa, como frequentemente está presente em trabalhos contemporâneos voltados para a socialização política.

Isso não torna, porém, menos complexo e conflituoso o processo de conciliação das diferentes esferas de influência política, religiosa, social, e de fidelidades dos padres, no exercício dos seus mandatos. E, dentre as reformas constitucional, eleitoral, administrativa, da economia, desenvolvimento e escravidão, questões ligadas diretamente a instituição eclesiástica, vida clerical e religião se apresentavam, gerando batalhas políticas travadas pelos padres em debates na Câmara dos deputados.

Dentre essas questões, os padres que compunham a Câmara, mesmo pertencendo a diferentes correntes ideológicas, concordavam que a Igreja brasileira passava por uma crise pastoral e que era necessário empreender uma reforma intelectual e moral do clero. Desta forma, era necessário se utilizarem do Poder Legislativo para obter as transformações desejadas. Isso fez com que muitos padres deputados assumissem, no Parlamento, a posição de verdadeiros reformadores da Igreja, vendo no espaço do político a oportunidade ideal para pensar e atuar sobre o espaço institucional religioso (SERBIN, 2008; SILVA, 2012; SOUZA, 2010).

As questões religiosas discutidas na Câmara dos deputados e Assembleias permitem tentar reconstruir a realidade vivenciada pelos católicos, clérigos e Igreja do Brasil, no período estudado, bem como identificar a dinâmica de relações e práticas políticas e simbólicas empreendidas pelos padres deputados naquele espaço de poder. A distribuição da geografia eclesiástica brasileira, por exemplo, foi muito contestada no início do Império, como é perceptível por meio de diversos requerimentos solicitando a criação de novas paróquias, bem como as reclamações sobre os baixos valores das cômputas e da remuneração oficial pelos serviços pastorais, o que segundo os padres, contribuía para minguar as vocações.

Para além do zelo com os fiéis e com a expansão da Igreja, posto que inúmeras eram as regiões do país onde as paróquias não existiam, o que levava seus habitantes a realizarem longos deslocamentos em busca dos serviços religiosos, e favorecia o não cumprimento dos sacramentos e obrigações, a questão estava relacionada com a sobrevivência dos padres seculares e diminuição dos bens da Igreja. Durante o Império, tanto padres quanto bispos tiveram dificuldades de usufruir

de suas prerrogativas sob o padroado, além do fato de parte do patrimônio da Igreja ter sido tomado pelo Estado, mesmo antes da Independência, para a instalação de escolas, universidades, órgãos administrativos e quartéis, agravando a situação econômica do grupo.

É possível que essas questões estivessem relacionadas, também, a uma estratégia de manutenção e ampliação do poder da Igreja junto ao povo, bem como reprodução do clero e segurança econômica do grupo. Isto porque, a partir do século XVIII, houve certo relaxamento nas normas de ordenação, e após a expulsão dos jesuítas o número de ordenações aumentou sobremaneira, inclusive com o ingresso de alguns mamelucos, mulatos e negros no clero. Era necessário garantir a alocação desses clérigos e a segurança econômica do grupo, visto que, apesar dos problemas apontados anteriormente em relação ao pagamento de cômguas e emolumentos, os padres seculares ainda viviam em uma situação melhor que a da maioria da população (HAUCK et al., 2008; SERBIN, 2008).

Apesar das diversas solicitações para que fosse aprovado um plano geral de remuneração do clero, este nunca foi efetivado, e os demais deputados mostravam desinteresse com a questão, fazendo com que os padres deputados não conseguissem encontrar uma solução para a questão dos benefícios eclesiásticos, de maneira a favorecer os clero e a Igreja (SOUZA, 2010). Como consequência, as reclamações sobre a pobreza do clero, por um lado, e as denúncias de abusos, extorções e corrupção, por outro, mantiveram-se frequentes no Parlamento, além da manutenção da lógica clientelista com os proprietários e poderosos locais.

Outro ponto que demandava atenção dos padres deputados era o da formação religiosa do clero, que era tão diversificada quanto deficitária nos setores mais baixos, que muitas vezes, vivendo distantes dos grandes centros, não recebiam nenhuma atualização e viviam à margem de qualquer disciplina eclesiástica, o que contribuía para a crise pastoral pela qual passava a Igreja no Brasil.

Os bispos, assim como o governo, achavam que os padres falhavam no seu mais importante dever: a orientação espiritual e moral das massas. A facilidade de acesso ao sacerdócio, os baixos níveis educacionais, o concubinato e o declínio das ordens religiosas reduziam a competência da Igreja. O mesmo efeito tinham a corrupção e outras formas de comportamento imoral (SERBIN, 2008, p. 68).

Em função disto, e de outras questões decorrentes, relacionadas à moral, mancebaria, envolvimento com jogatinas, revoltas, etc., havia uma grande confusão quanto ao papel desempenhado pelos padres e um consenso, entre os líderes eclesiásticos, sobre a necessidade de regenerar a Igreja, por meio da formação intelectual e moral dos seus agentes. No entanto, não houve concordância sobre a direção, o modo e por quem estas reformas deveriam ser conduzidas.

De acordo com estudiosos do período (HAUCK et al., 2008; HEINSFELD, 2-12; NEVES, 2011; SANTIROCCHI, 2010; SERBIN, 2008; SILVA, 2012; SOUZA, 2010) os padres se dividiram em dois grupos. De um lado estavam os defensores de um modelo institucional tridentino, partidários do papado e da centralização da autoridade eclesiástica – conservadores, monarquistas, reacionários e ultramontanos. Do lado oposto, estava o grupo de padres paulistas, defensores de estreitas relações entre Estado e Igreja, e de uma maior soberania nacional em assuntos religiosos – liberais, revolucionários nacionalistas, regalistas, republicanos e galicanos.

4.3 O grupo paulista e o clero liberal

O grupo paulista tinha o padre Feijó como sua figura de mais destaque, e que sintetizava as características mais criticadas pelos conservadores, como a desconsideração aberta às normas clericais tridentinas, uso de trajes laicos, nascimento ilegítimo, defesa dos ideais liberais aprendidos em Coimbra, onde realizou seus estudos e sua campanha para revogar a obrigatoriedade do celibato (RICCI, 2001; SERBIN, 2008).

Como destaca Ricci (2001), os biógrafos do padre Feijó, em sua maioria, o retrataram basicamente como um político, colocando a sua atividade sacerdotal somente como um aspecto da sua formação, e meio de acesso à carreira parlamentar e ministerial, e mesmo como um herege, por sua luta contra algumas normas disciplinares da Igreja. As revisões historiográficas, entretanto, têm recolocado a sua ação como padre para uma melhor compreensão das dimensões que formavam a sua ação política, destacando, inclusive, seu empenho e desvelo clerical junto aos *Padres*

do *Patrocínio*³³, a inseparável relação da política e da religião na missão dos padres, e sua preocupação com uma adequada formação clerical.

O princípio maior que norteou a atuação de Diogo Feijó, como político e como padre, foi a necessidade de por fim à imoralidade pública, afirmando que, sem uma sociedade verdadeiramente moralizada, todos os trabalhos do legislativo seriam inúteis. Para ele, isso só seria possível por meio de uma profunda reforma eclesial, pois devido a situação de imoralidade e despreparo intelectual na qual que encontrava, o grupo não teria condições de exercer sua função de aglutinador social e garantidor da moral pública e tranquilidade do Estado.

Feijó entendia que o papel do clero era de disciplinador social e educador do povo, denotando que o entrelaçamento da socialização política com a religiosa era um pensamento partilhado entre os políticos de sua época, de diversas vertentes ideológicas. Todavia, afirmava que o processo de regeneração do clero, e da religião brasileira, não poderia partir da própria Igreja, mas do Estado, a partir da ordenação legal, de acordo com sua formação regalista. Nessa lógica, “[...] o Estado reformaria a Igreja, que, por sua vez, reformaria a sociedade.” (SOUZA, 2010, p. 378.).

Feijó concebia que os sacerdotes deveriam assumir uma posição de integração e atuação na sociedade para a formação e moralização do povo, mas que a religiosidade cristã deveria ser vivida de maneira interiorizada e espiritualizada. Essa concepção advinha, em grande parte, do ambiente intelectual e religioso no qual o padre foi ordenado, marcado pela conciliação do catolicismo com o pensamento iluminista, por influência do frei franciscano Frei Manuel da Ressurreição (1771- 1789), terceiro bispo de São Paulo, que difundiu o regalismo, Episcopalismo, Jansenismo, e o pensamento filosófico kantiano através de aulas de filosofia e teologia na diocese paulista (WERNET, 1987).

Por outro lado, sua vivência em Itu com os *Padres do Patrocínio*, conhecidos como *padres moralistas* – pois atuavam na sociedade como verdadeiros juizes nos casos de conflito, destacando-se entre o clero pela dedicação às práticas espirituais

³³ Os *Padres do Patrocínio* não eram uma ordem ou congregação religiosa canonicamente organizada, com existência autorizada por Roma, mas uma sociedade de clérigos seculares que se reuniam para aprofundar a prática das doutrinas cristãs, trocar conselhos e buscar a edificação, reciprocamente, pelos exemplos de uma vida de grande pureza. Rezavam o ofício em comum e observavam rigorosa austeridade de costumes. Cuidavam com grande desvelo da Igreja de Nossa Senhora, em Itu, buscando expandir o seu patrimônio sagrado. “[...] preconizavam uma moralidade e uma conduta cívica que combinassem a ênfase na autoridade, a doutrina liberal da igualdade, a luta contra o absolutismo e proteção dos direitos humanos.” (SERBIN, 2008, p. 72-73).

ascetas e disciplina rígida; também fortaleceu essa maneira de Feijó compreender o papel do clero e da Igreja junto à sociedade e ao Estado, pois eles também acreditavam que a maior função da Igreja era de educação moral (RICCI, 2001).

Outros padres que fizeram parte do chamado grupo paulista, que teve destacada atuação no Parlamento até 1835, quando praticamente encerraram seus intentos com o silêncio que se fez sob o projeto de Constituição Eclesiástica, foram, no período abordado por este trabalho: José Bento Leite Ferreira de Melo, José Custódio Dias, José Martiniano de Alencar e José Miguel Reinaut. Nem todos os padres do grupo eram paulistas, mas o nome se justificaria em função da liderança que sobre eles exerceu o paulista Feijó, no aspecto pragmático, e o paulista Amaral Gurgel (que só se tornou deputado em 1834), no intelectual, além do fato de terem sido daquela província os gestos mais significativos no que diz respeito às reformas pretendidas (SOUZA, 2010).

Essa Constituição Eclesiástica reuniu uma série de pautas de reforma do aparelho religioso, já debatidas anteriormente por Feijó, Custódio Dias, José Bento e outros padres políticos, no Parlamento e no âmbito da província de São Paulo. O corpo do projeto, embora só tenha sido apresentado oficialmente em 1835, já havia sido idealizado e esboçado pelo padre Feijó, em outros momentos e espaços políticos do Império. Isso possibilita afirmar que a sua ideia de reformar a Igreja por meio do Estado é anterior a sua eleição para um cargo no Legislativo Nacional.

A primeira menção foi em 1824, quando, junto aos vereadores de Itu, Feijó enviou ao imperador sugestões de emendas a Carta outorgada, em que se podia ler junto ao art. 102 “nomear bispos e prover os benefícios eclesiásticos”, o adendo: “na forma da Constituição Eclesiástica que se fizer”. O outro contexto foi de abertura do Parlamento, no Rio de Janeiro, no qual o padre teria visitado D. Romualdo Antonio de Seixas, para apresentar-lhe o conteúdo de suas ideias, como próprio bispo cita em suas memórias. Mesmo não sendo aprovada, as ideias presentes nessa Constituição deram o tom de muitas discussões relativas à Igreja brasileira, sendo mesmo adotadas, parcial ou integralmente, por legisladores leigos e religiosos.

Este grupo não possuía unidade de pensamento, característica comum entre os movimentos de padres no período. A própria organização interna da instituição católica não apresentava hierarquia e unilateralidade nas posições políticas, mas comungavam do desejo de reformar a Igreja por meio do poder temporal. De modo geral, suas pretensões eram “[...] destemporalizar a Igreja, extinguindo os abusos e

os excessos do tempo, realizar uma reforma disciplinar, conforme a pureza da doutrina dos primeiros séculos, além de habilitar pastoralmente e culturalmente o clero para o desempenho de sua missão.” (SOUZA, 2010, p. 380).

Para moralizar o clero, o grupo se opunha as orientações tridentinas e criticavam a formação nos seminários, e o isolamento do mundo dos candidatos ao sacerdócio. Postulavam uma maior integração e atuação social, com uma formação cultural básica, confiada aos próprios párocos, para que os estudantes fossem expostos às condições locais; ensino das disciplinas essenciais àqueles que já se iniciaram nas ordens menores, realizado nas sedes episcopais; e a realização de Conferências Eclesiásticas em todas as paróquias, para o estudo de teologia dogmática e moral.

Essa proposta era vista pelos padres liberais como uma maneira eficaz de eliminar do clericalismo aqueles membros que não possuíam verdadeira vocação, mas era também uma forma de reproduzir o modelo de formação religiosa do próprio grupo paulista e mesmo uma estratégia de ampliar o poder dos padres, frente aos bispos e outras autoridades eclesiais, mantendo-os no controle da reprodução do grupo.

A crítica ao modelo de formação religiosa oferecida pelos seminários e de como colaborava para a ordenação de padres sem vocação, que viam na carreira eclesial somente um modo de vida, apontados como responsáveis pelo comportamento imoral atribuído ao clero, foi feita abertamente por Feijó, em sessão de 12 de julho de 1827, na Câmara dos Deputados, aonde esse questionou:

Entra um rapaz [no seminário] e logo principia a dar-lhe inclinação para o estado eclesial, não tem outras idéias; é criado naquele lugar debaixo daquelas máximas, de ordinário sai dali ordenado; e o que resultam? Que vemos no estado eclesial pessoas que não eram talvez feitas para isso, e que se não fossem criadas com aquelas máximas, se não adquirissem inclinações artificiais, teriam talvez escolhido outro gênero de vida mais útil a si e à sociedade (ACD, 1827, p. 132).

Entretanto, é importante destacar que a crítica aos seminários e a intenção de extingui-los não foi compartilhada por todos os padres liberais e regalistas. Muitos defendiam os seminários, e inclusive apresentavam projetos visando sua criação. Mas, criticavam o modelo de ensino empregado e a entrada de estudantes que não tivessem feito a opção pela vida sacerdotal.

O grupo paulista também almejava ampliar os poderes dos bispos em detrimento dos poderes jurisdicionais do Papa, dando a eles liberdade de julgamento

diante das orientações e normas advindas de Roma, transformando o modelo tridentino de Igreja hierárquica em um modelo eclesial mais participativo. Isso se manifestou no Parlamento brasileiro através de um projeto de extinção dos cabidos, que visava diminuir os empregos eclesiásticos e diminuir os gastos do Estado, e ainda por ocasião dos debates em torno da bula *Sollicita Catholicis*, na qual o Papa estabelecia a criação de cabidos nas duas novas dioceses do Brasil.

Feijó criticou esse ponto, afirmando que estes caíram em desuso, não tinham mais ingerência no governo dos bispados e sua manutenção comprometia as rendas públicas, além de não contrinuírem para a edificação dos fiéis. Isso o colocou em choque com D. Romualdo, que defendia a manutenção e criação dos novos cabidos, por ver neles um papel importante na manutenção da pompa e esplendor da religião (ACD, 1827).

Souza (2010) afirma que a crítica de alguns membros do grupo paulista aos cabidos, bem como a manutenção da opulência das celebrações religiosas, pode ser interpretada, também, como uma maneira de atingirem um dos meios mais poderosos para se conferir sacralidade ao monarca e, ainda, uma crítica à centralização das verbas provenientes dos dízimos nas províncias mais poderosas e em bispados com lideranças eclesiásticas saídas dos círculos palacianos.

Na defesa da manutenção dos cabidos, o arcebispo da Bahia e o padre Henrique de Resende, deixaram claro que, para além da função de colégio de aconselhamento dos bispos, os cabidos funcionavam como locais de consagração e recompensa dos serviços clericais, e que o cargo de cônego era um prêmio para os clérigos, um local de alocação, recompensa financeira e “descanso” para os mais destacados intelectualmente ou socialmente (ACD, 1827).

Em julho de 1828, os padres liberais regalistas da comissão eclesiástica da Câmara dos deputados apresentaram um projeto de substituição dos cabidos por presbitérios, que teriam função de aconselhar os bispos. Seriam compostos por um número reduzido de membros, com funções definidas por um regulamento criado pelos próprios bispos, e estariam presentes em todas as dioceses. O projeto não foi registrado pelos anais, nem chegou a ser votado, mas pelas discussões que constam nos ACD geraram grande polêmica, principalmente pela dispensa de funções ligadas aos ritos sacros e consideradas inúteis por seus relatores.

Pretendendo tornar os padres mais independentes financeiramente, o que teoricamente os impediria de recorrer a subterfúgios, extorções e golpes para seu

sustento, comportamento que tanto desmoralizava a imagem do clero, os padres José Bento, Feijó e Maria de Moura, pertencentes à comissão eclesiástica da Câmara dos deputados, apresentaram, em 1828, uma proposta de criação de Caixas Eclesiásticas em todas as províncias do Império. Nelas ficariam guardadas as contribuições eclesiásticas e os legados pios destinados ao culto católico, bem como as taxas e contribuições eclesiásticas, que teriam seus valores estabelecidos pelos conselheiros gerais da província, a partir de conversas com as Câmaras e os párocos, pelas quais seriam também estabelecidas os valores das cômguas dos párocos e dos coadjutores, e que serviços religiosos seriam oferecidos em cada paróquia.

Esses projetos tinham em comum a tentativa de que a Igreja se adaptasse às realidades regionais e permitisse uma maior participação dos párocos em suas decisões, descentralizando a autoridade aclesiástica e quebrando a hierarquia e submissão ao papado. Buscavam também uma organização mais próxima a do Estado, pois de sua perspectiva regalista e em decorrência do padroado, viam a Igreja como uma instância administrativa estatal.

Essas tentativas dos padres parlamentares pertencentes ao chamado grupo paulista, longe de representarem um rompimento com a identidade religiosa durante o período que ocuparam cargos legislativos, ou mesmo comportamentos heréticos, demonstram uma tentativa de agir sobre a Igreja e empreender uma mudança na instituição, enquanto deputados, de fora para dentro. Enquanto padres, somente, não teriam essa possibilidade pela própria estrutura da Igreja e lugar que ocupavam na hierarquia. O que se apresenta não é uma oposição de pertencimentos, nem um entrelaçamento de dois papéis, o de padre e de político, mas o exercício de uma identidade formada por múltiplos pertencimentos em relação aos espaços da política e da religião.

Finalmente, no que se refere ao tema do celibato clerical, o grupo não propunha abertamente o fim daquele impedimento. Mesmo porque entre os seus membros, a defesa do fim do celibato não era uma unanimidade, nem mesmo a visão de que esta seria uma questão de Estado. Entretanto, estudiosos da Igreja, como Serbin (2008), destacam o descaso generalizado pelas leis cacônicas e imperiais sobre a castidade obrigatória dos padres, destacando que muitos formavam extensas famílias, como o padre deputado José de Alencar, pai do escritor José de Alencar, e Nuno Eugenio de Lossio e Seibnitz, que teve seis filhos e duas filhas com a prima Ana Bárbara Corrêa de Araújo; mantinham concubinas, tinham filhos públicos, mesmo

que raramente assinassem seus registro de nascimento. Os comportamentos dos padres variavam de obediência total ao celibato até à ostentação de amantes, passando de desobediência às leis para hostilidade declarada a elas, o que fazia da defesa do fim do celibato uma luta em causa própria.

Muitos perceberam no fim do celibato obrigatório uma condição indispensável para a regeneração moral dos sacerdotes e da sociedade, visto a dificuldade de fazer o clero obedecer a essa norma. Desde o início do período imperial, os liberais apresentaram diferentes propostas no sentido de pôr fim ao celibato obrigatório, sendo a primeira tentativa ocorrida durante a Assembleia Constituinte de 1823, pelo deputado baiano Ferreira França, que queria excluir da regra frades e freiras e abolir o celibato.

Em 1827 foi encaminhado à Assembleia Geral, pelo Conselho Geral da Província de São Paulo, então dominado pelos padres paulistas, um pedido de abolição da lei do celibato. Foi encaminhado junto, um relatório elaborado pelo padre Feijó, no qual apresentava argumentos teológicos e históricos contra a norma, e ressaltava as violações e fracassos que esta trouxe ao longo dos séculos. Os interesses do grupo, entretanto, eram práticos, e não teológicos, pois, partindo da defesa de que o matrimônio era, primeiramente, um contrato estabelecido pelo poder civil, e não reconhecendo a primazia dos impedimentos eclesiásticos diante legislação laica, buscavam amenizar a carência de clérigos e estimular o crescimento da população, utilizando as famílias de padres como exemplos de moral a serem seguidos pelo povo (SERBIN, 2008).

Nesse contexto de demarcação de uma dupla natureza do matrimônio e demarcação das atribuições do poder espiritual e o temporal, o padre Custódio Dias afirmou, quando das discussões sobre o celibato na Câmara dos deputados, que “o matrimônio, como contrato, em tudo é sujeito às leis civis. Como sacramento, então devemos regular-nos pelas leis e formas da religião Católica Apostólica Romana” (ACD, 1827, p. 237).

A questão não dizia respeito somente ao celibato, mas também a uma contestação, por parte dos padres liberais e regalistas, da autoridade do Vaticano sobre a Igreja, no Brasil, e mesmo um sentimento nacionalista e desejo de unificação da *Igreja brasileira* com o *Estado brasileiro*, que acreditavam ser um elemento fundamental para a construção de uma nação forte e verdadeiramente independente. Essa posição foi defendida pelo padre Feijó, como membro da comissão eclesiástica,

no voto separado que apresentou, em sessão de 10 de outubro de 1827, posicionando-se favorável à revogação, por parte do governo, das penas espirituais dadas aos clérigos que casassem, e a definição de um prazo para que a Santa Sé deferisse aquela medida, indicando que, em caso de recusa do deferimento o papa deveria ser avisado que a Assembleia suspenderia o beneplácito de todas as leis eclesiásticas contrárias aos seus decretos, reivindicando, via padroado, a independência da Igreja no Brasil dos designios do Vaticano.

O Padre Feijó e os clérigos do grupo paulista agiam, segundo Ricci (2001), ora de acordo com o papa e a legislação canônica, ora se voltando contra esta, pois tinham como ponto central desses posicionamentos não só a religião, mas a questão da soberania legislativa da Assembleia diante de outros poderes. Para eles, a afirmação da autoridade política e do poder dos membros do Legislativo também perpassava, por uma autonomia política do Brasil diante de outras autoridades. Em debate com D. Romualdo sobre a questão do celibato, declarou:

[...] é uma fraqueza e uma vergonha mendigarmos do Papa, como quer o Sr. Arcebispo, aquele favor de que ele mesmo goza e que é todo de nossa atribuição. E se a nação brasileira não tem a força e o poder necessários para prover sua prosperidade, sem o consentimento da Cúria Romana, então não é independente, não é nação. (ACD, 1828, p. 196).

A proposta de Ferreira França e o voto em separado de Feijó causaram grande polêmica na sociedade brasileira. E apesar do apoio de clérigos e leigos não chegaram a ser votadas na Câmara, por influência de D. Romualdo e outros eclesiásticos. Havia também o receio, por parte de alguns deputados liberais, de um rompimento dos tradicionais laços da Igreja brasileira com Roma, tanto por serem identificados como heréticos ou cismáticos, em um contexto no qual a religião possuía uma grande influência simbólica no imaginário coletivo; quanto pelo risco que tal ato levava à unidade nacional que se tentava consolidar e o reconhecimento no novo Império frente a outras nações.

As propostas reformistas apresentadas pelos padres liberais sintetizavam uma lógica de nacionalismo clerical, e refletiam a corrente regalista de tradição portuguesa na Câmara (SERBIN, 2008), por meio da qual não viam contradição na defesa de uma Igreja nacional e na lógica universalista da Igreja Católica. Eles encontraram forte resistência por parte dos padres deputados de orientação católica conservadora, sobretudo, do arcebispo da Bahia e do bispo do Maranhão, que agiram

de forma a impedir a aprovação das reformas pretendidas e o rompimento com a Cúria Romana.

Essas questões demonstram uma vocação totalizadora da Igreja (DÉLOYE, 2002), pois mesmo com diferentes projetos e diretrizes de reforma, influenciados pelo seu ambiente social, os padres não pensavam em abrir mão do seu estado eclesiástico nem da religião católica, afirmando sua unidade e indivisibilidade.

4.4 O grupo conservador

Os padres deputados conhecidos como conservadores, compostos por ultramonarquistas, reacionários e ultramontanos (SERBIN, 2008), mesmo não tendo organizado um projeto sistemático de reforma da Igreja, como fez o grupo paulista, também compartilhavam da ideia de uma necessária regeneração da Igreja no Brasil, sendo que isso se daria por meio de uma transformação moral e intelectual do clero. Esta, no entanto, deveria seguir preceitos opostos aos defendidos pelos padres liberais, preconizando a rigorosa observância das leis canônicas e ditames do Vaticano; a criação de seminários nos moldes tridentinos, para a formação de clérigos distintos do restante do povo; e ser realizada pela Igreja, não pelo Estado, que teria papel somente de apoiador, pois entendiam que a estrutura legal do padroado deveria conceder a proteção e os benefícios necessários à instituição religiosa, mas não controlá-la administrativamente.

Para Souza (2010), essa postura em relação ao Estado explicaria o fato dos padres conservadores não terem encaminhado à Câmara dos Deputados propostas efetivas para a regeneração do clero e da Igreja brasileira. Nessa perspectiva, a postura política desse grupo foi, antes de tudo, reativa em relação aos projetos liberais que pretendiam *modernizar* ou *abrasileirar* a Igreja.

Um dos principais defensores da Cúria Romana na Câmara dos Deputados foi o ultramontano D. Romualdo Antônio de Seixas, que, como deputado e Arcebispo da Bahia, possuía grande força moral e política. Em linhas gerais, o prelado e os demais sacerdotes do seu grupo de influência, pensavam a Igreja a partir dos preceitos reformistas do Concílio de Trento³⁴., destacando os padres como homens

³⁴ O Concílio de Trento, realizado de 1545 a 1563, foi o 19º concílio ecumênico. Convocado pelo Papa Paulo III, é considerado o principal Concílio moderno, norteador da Contra-Reforma na defesa do cristianismo diante das reformas Protestantes no século XVI, Trento não trouxe, verdadeiramente,

sagrados, incentivando o retorno do uso do hábito clerical e enaltecendo seu lugar de ministro do culto católico.

Para isso era necessário reformar o clero, distanciá-lo do mundo e observar o celibato, buscando evitar os vícios e erros de conduta, criando uma identidade própria e diferenciada em relação ao resto da população. Em resumo, mudar o modelo sacerdotal. A implantação de seminários diocesanos era de extrema importância para esse fim, pois seriam estes os locais de alinhamento de uma identidade católica, dos seus agentes e do modelo de Igreja mais romanizado, criando uma unidade institucional e a obediência às regras religiosas, políticas e sociais da hierarquia (SERBIN, 2008).

A valorização de um novo modelo e competências sacerdotais, passava pela desqualificação do anterior, e de como se dava o exercício do ofício sacerdotal. Os seminários eram fundamentais nesse projeto, visto que, como observa Halbwachs, “o espaço, as representações espaciais, tanto podem ser um princípio de aproximação como de divisão ou isolamento.” (1970, p. 81 Apud MARTIN, 1995, p. 1031).

Nessa perspectiva, os seminários diocesanos, antes locais de convívio de candidatos ao sacerdócio e leigos, disseminação do pensamento liberal e regalista – como, por exemplo, o Seminário de Olinda, no qual os seminaristas assistiam aulas e ao final do dia voltavam para suas casas, e de onde saíram vários padres revolucionários –, passariam a ser locais de isolamento dos seminaristas do mundo exterior e interiorização de um novo habitus sacerdotal, por meio de uma ação pedagógica de controle comportamental, espiritual, físico e emocional, voltada para a interiorização dos princípios ultramontanos.

Para o clero conservador, uma formação rígida, europeizada e enquadrada com as orientações romanas, garantiria a composição e valorização de novas competências, como a sacralização dos clérigos, o apolitismo, uma moralidade irrepreensível e o enaltecimento da vocação. Imagens distantes do clero diocesano que tratava o sacerdócio como carreira, negligente, libertino e revolucionário, do período colonial. Como destaca Elias (1993), analisando a formação do Estado Moderno e suas instituições, era necessário passar do controle social para o autocontrole do corpo institucional. No caso do Brasil era necessária a geração de

inovações no aspecto jurídico, antes procurou reafirmar dogmas e regras do catolicismo, a importância dos sete sacramentos, o respeito à hierarquia eclesiástica, a consolidação da autoridade dos bispos e confirmação da autoridade papal, e buscou unificar a pastoral católica (SILVA, 2012).

uma consciência própria e formação de uma identidade sacerdotal que, ao mesmo tempo, unificasse e gerasse um sentimento de pertença ao grupo, e os diferenciasse do laicato. Isso levou a um conflito de interesses, forças e poderes concorrentes, dentro e fora da Igreja, e se materializou no Poder Legislativo pelas disputas travadas entre os padres deputados em torno de diferentes projetos que visavam *reformular* a Igreja brasileira.

Na perspectiva eclesiológica de D. Romualdo, a Igreja era uma sociedade perfeita, isto é, “[...] uma sociedade que tem em si mesma tudo quanto é necessário para a sua conservação e para chegar aos fins de seu divino estabelecimento.” (BRASIL, 1978, p. 103). Logo, era uma organização que deveria se por

[...] independente do poder civil nos objetos concernentes ao bem espiritual e a salvação dos homens, assim como este é independente daquele no que toca ao bem estar e prosperidade temporal de seus súditos de sorte que os dois poderes heterogêneos sem se chocarem ou confundirem caminham de acordo e por diferentes meios ao mesmo fim da felicidade dos homens (BRASIL, 1978, p. 106).

A defesa das Ordens religiosas e do ensino do catecismo também foram importantes características da atuação dos clérigos conservadores no Império. As Ordens eram entendidas como fundamentais para uma europeização do catolicismo brasileiro, pois expurgariam da prática religiosa as características populares e sincréticas, oriundas de outras matrizes religiosas, auxiliando na formação de uma devoção orientada pela ortodoxia romana.

D. Marcos, bispo do Maranhão, foi o padre deputado que mais defendeu a presença das Ordens religiosas na Câmara dos deputados (SILVA, 2012). Colocou-se desfavorável a proposição do deputado Paula e Souza, amplamente apoiada pelos demais deputados, de que fosse proibida a admissão e residência no Império de frades, ou congregados estrangeiros de qualquer denominação, instituto ou hábito, bem como a entrada de qualquer nova ordem ou corporação religiosa. O prelado afirmou que não entendia, nem admitia que se excluíssem do território os frades estrangeiros pelo motivo de seguirem uma ordem religiosa, questionando como “[...] o Brasil há de admitir no seu seio homens de todas as seitas, e podem todos os estrangeiros vir residir aqui, e só serão excluídos aqueles que professam os conselhos evangélicos?” (ACD, 1828, p. 95).

Vários temas envolviam a oposição dos deputados às Ordens religiosas, dentre elas o antijesuitismo herdado do período pombalino e o tradicional envolvimento dos frades em sedições durante o período colonial, que faziam com que fossem vistos como elementos de perigo para a manutenção dos poderes das autoridades locais. Havia também a oposição de fundo econômico, quanto à riqueza que essas instituições possuíam, constituindo verdadeiro poder paralelo em contraposição aos poderes que esses mesmos deputados representavam.

Para D. Marcos, a grande necessidade dos clérigos estrangeiros para ministrar sacramentos, pela carência de nacionais para atender um território tão vasto como o Brasil, era superior ao receio de alguns deputados quanto à riqueza e poder das instituições internacionais das quais os frades provinham. Além do mais, o governo já havia tomado medidas legais, impondo restrições a compra de bens por parte dessas corporações religiosas, no sentido de inibir as possíveis consequências dessa situação.

Outra questão que perpassava a oposição da maioria dos deputados à presença de frades e Ordens religiosas estrangeiras no Brasil dizia respeito à soberania do Império, e das leis instituídas pelo Poder Legislativo, uma vez que os seus membros não seriam subordinados ao Estado brasileiro, por meio do padroado, nem à Constituição brasileira, prejudicando a própria construção identitária da nação. Esses frades estariam sujeitos somente as regras das suas congregações, originárias de outros Estados absolutistas, e ao papado.

Isso, para os deputados liberais, significava um perigo e uma afronta à soberania do Brasil, a sua Constituição, uma ingerência e dominação da Cúria Romana nos territórios brasileiros, e o possível fortalecimento das tendências absolutistas de D. Pedro I. Pois, os “inimigos de todas as luzes do século” não se ocupariam mais de seus ministérios religiosos, e sim da política, bem como estariam “[...] perturbando a ordem estabelecida, espalhando ideias absolutas e ideias transmontanas.” (ACD, 1828, p. 96), detratando e difamando o clero secular brasileiro.

Quanto ao problema do celibato, é possível identificar como o grupo conservador o tratava e as soluções levantadas, por meio do parecer que D. Romuldo emitiu, relativo a representação feita ao conselho geral da província de São Paulo, no qual era solicitada a autorização para que o bispo dispensasse o celibato aos padres:

O meio de levantar o clero do abatimento e abjeção em que se acha, não é o casamento é, sim, a reforma dos costumes, porque sendo os ministros da Igreja tirados do meio do século, e continuando a viver nele, é impossível que não participem mais ou menos da geral corrupção, como todos os demais homens, quer solteiros ou casados; é em segundo lugar uma educação apropriada aos fins que eles se propõem e que os formando na ciência e na piedade torne indubitável a sua vocação e capacidade para o santo ministério. Foi neste espírito que a Igreja estabeleceu os seminários episcopais e que os padres de Trento tanto o recomendam [...] É o terceiro meio a escrupulosa circunspeção dos bispos na admissão dos ordenados [...] (SOUZA, 2012, p. 398).

Nesse mesmo documento, D. Romualdo negou o direito do poder temporal intervir num aspecto disciplinar estabelecido pela Cúria Romana. Posto que, somente à Igreja, como uma sociedade perfeita, caberia o direito de regular a sua própria disciplina, e citando Bossuet, afirmou que “nos negócios não só da fé, [...], mas também da disciplina, à Igreja compete a decisão, ao príncipe a proteção, a defesa e o auxílio para a execução dos Cânones e das regras eclesiásticas” (SEIXAS, 1839, p. 352).

Utilizando o próprio princípio liberal de separação entre os poderes temporais e espirituais, D. Romualdo procurou demonstrar a contradição existente em defendê-lo e ao mesmo tempo requerer a competência do governo em um assunto disciplinar eclesiástico. Além disso, salientou o risco que essa ingerência do poder secular trazia naquele assunto, podendo suscitar questionamentos sobre a natureza e o papel do clero, capazes de destruir a capacidade que a Igreja possuía de mantenedora da paz social e da obediência aos governos estabelecidos. Essa matéria, no entanto, trazia uma preocupação maior ao arcebispo, que era a ampliação poder e independência dos bispos, ao terem autoridade para dispensar o celibato, em detrimento do poder do papa, das determinações da Cúria e da unidade da Igreja como corpo institucional transnacional.

Então, como combater o comportamento amoral do clero e reformar a Igreja, reestabelecendo o seu respeito diante da sociedade? Diferentemente de Feijó, que defendia uma educação menos doutrinária e mais moralizante para a juventude, o arcebispo da Bahia via na formação seminarística do clero e na educação religiosa da população, o meio principal da reforma dos costumes dos jovens, visto que ela “[...] ratifica e consagra os nossos estudos [...] ela proscree a ignorância, companheira da imoralidade, e do erro, e reanima o desejo, e o amor da sólida instrução que tanto influi sobre os costumes e os progresso da civilização.” (SEIXAS, 1861, p. 136).

Mesmo com projetos opostos, os dois clérigos compartilhavam o entendimento que a educação formal era o instrumento fundamental para a inculcação e propagação de novos habitus, necessários para a inserção da Igreja e seus agentes nas relações que se travariam com o Estado, no contexto da formação da nação, bem como para a manutenção da ordem e reprodução das estruturas de poder e relações de força dos grupos dominantes (BOURDIEU, 2007).

Mas, foi, sobretudo, a criação de seminários a pauta mais defendida pelos padres deputados para a regeneração do clero, e o elemento fundamental da modernização conservadora ultramontana pela qual passou a Igreja brasileira ao longo do século XIX, posta em andamento pelos bispos, no sentido de favorecer a autonomia material, institucional e doutrinária da instituição. As cartas pastorais e sermões de D. Romualdo são repletas de referências ao papel central desempenhado pelos seminários como locais de treinamento e formação de um grupo coeso, de elevada educação e adequado à disciplina eclesiástica, o que tornaria a instituição católica também mais coesa e forte frente às mudanças e desafios que se apresentavam no mundo moderno, posto que

Nesse aspecto, os apelos da *Restauração Católica* se conciliavam com os interesses dos ultramontanos, que se identificavam com as diretrizes pontifícias e defendiam a autoridade do papa como sumo-pontífice da Igreja Católica, e esta como comunidade única em todo o mundo. Pois os bispos ultramontanos buscaram, no Brasil, o restabelecimento do poder da Igreja junto à sociedade, o seu fortalecimento institucional, a independência de ação em relação ao poder temporal em assuntos religiosos e a formação de um clero distinto e superior, afastado do mundo e livre das perigosas ideias do século (SILVA, 2012, p. 148).

Os deputados liberais, no entanto, leigos e clérigos, se colocavam contra os intentos de criação de novos seminários, bem como aos pedidos de auxílio financeiro para os já existentes. Na discussão sobre o estabelecimento de um seminário no Maranhão (ACD, 1828), o deputado Holanda Cavalcante, representante da elite de proprietários e agricultores, se colocou contra o projeto, afirmando que não haveria rendas para efetivá-lo, e que outro projeto de maior valor e utilidade, relacionado a agricultura, havia sido adiado por falta de dinheiro. Esse deputado, assim como o padre Feijó e Vasconcelos, pontuava que os seminários eram inúteis, desnecessários, constituindo-se em teatros de imoralidades que facilitavam a disseminação de ideias perigosas. Declararam ainda que, se o bispo do Maranhão o quisesse, e tivesse tanto interesse em executar a letra do Concílio de Trento, que criasse o seminário e o

dotasse com suas próprias verbas, como fazia, segundo Feijó, um bispo de São Paulo que tinha interesse na educação da mocidade, e não em passar como um grande do reino, fazendo referência e crítica ao pertencimento de D. Marcos ao círculo de influência do Imperador e defesa dos seus interesses na Câmara dos deputados.

Outra estratégia utilizada para a reforma clerical conservadora foi o estabelecimento das Conferências Eclesiásticas, voltadas para os sacerdotes já em atividade, visto que era preciso civilizar o clero dentro dos princípios de um novo habitus sacerdotal. Nelas eram discutidos casos de consciência, realizados estudos da doutrina teológica sobre as dificuldades mais recorrentes no ofício pastoral, principalmente em relação à liturgia, aos ritos e às cerimônias, visando uniformizá-las.

No Arcebispado da Bahia, D. Romualdo estabeleceu que elas deveriam se realizadas quinzenalmente na capital, e mensalmente no interior, em paróquias com mais de três sacerdotes. Os padres que presidissem as conferências ficavam obrigados a dar conta trimestralmente, ao Arcebispo, dos padres que foram frequentes e dos que foram negligentes, bem como dos casos nos quais tivessem mais dúvida e divergências, para que a arquidiocese emitisse um parecer teológico ou admoestasse os clérigos faltosos (SOUZA, 2010).

A vestimenta como elemento de distinção do clero do restante do corpo social, e o respeito a diretriz tridentina de uso do hábito sacerdotal, nas celebrações e no cotidiano, também foi uma preocupação do arcebispo da Bahia. O combate ao costume, de parte do clero brasileiro, de se apresentar com vestimentas seculares, aparece em vários documentos, entre pastorais e sermões, refletindo a compreensão que o prelado tinha da importância simbólica da vestimenta como uma marca de distanciamento do mundo, abnegação e dedicação exclusiva ao serviço de Deus, bem como sentimento de união com os demais sacerdotes, fortalecendo o aspecto de unidade e universalidade da Igreja Católica.

D. Romualdo também demonstrou reservas quanto à participação do clero em alguns cargos políticos, chegando a apresentar, na Câmara dos Deputados, um projeto que proibia acumulação do cargo de pároco e juiz de paz, argumentando que havia incompatibilidade das duas funções, pois as atividades referentes ao cargo de juiz poderiam levar à quebra do respeito e da consideração dos fieis para com o pároco. Como destacam Santos (2014), e Souza (2010), o próprio D. Romualdo, depois de uma relevante carreira no Poder Legislativo, a partir do Segundo Reinado

se afastou da vida política oficial para se dedicar completamente à reforma da Igreja pelas diretrizes tridentinas, o que lhe rendeu dois breves pontifícios.

As batalhas travadas, na Câmara dos deputados, pela defesa da soberania papal e da autonomia da Igreja, face às invasões temporais; bem como a resistência interposta aos ataques à tradição católica, por meio de projetos que tencionavam *abrasileirar* a instituição religiosa, fizeram com que D. Romualdo e D. Marcos fossem reconhecidos por pesquisadores de história da Igreja como pioneiros da reforma ultramontana no Brasil Império (SANTIROCCHI, 2010; SILVA, 2012; SOUZA, 2010; dentre outros).

Essa reforma, que levou a uma mudança na relação da Igreja com o Estado, como todo problema geral da mudança histórica (ELIAS, 1993), não foi resultado de modelos pensados isoladamente e racionalmente por um único indivíduo, mas antes consequência de muitos planos e ações isoladas e entrelaçados, em uma configuração social específica. A ação desses dois prelados em seus bispados, e como deputados, padres agindo no Poder Legislativo – no período de construção das primeiras bases legais do Estado brasileiro –, foi fundamental para uma série de iniciativas de reação eclesial, em diferentes bispados, que, a longo prazo, significaram o “[...] fortalecimento organizacional e as condições mínimas de sobrevivência política [da Igreja] no acirrado campo de concorrência ideológica, cultural e religiosa do mundo contemporâneo” (MICELE, 2009). Teve como umas de suas principais consequências o afastamento dos padres da política profissional e a própria mudança na concepção do que é ser padre no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Inscrito em uma perspectiva sócio histórica do político (DÉLOYE, 1999), e buscando romper as barreiras entre o conhecimento das ciências sociais e da história, o objetivo deste trabalho foi analisar as relações estabelecidas entre religião e política no Império brasileiro, a partir da participação de clérigos no processo de construção das bases legais do Estado. Para isso foi considerada a ação política de padres que chegaram ao Poder Legislativo, ocupando cargos de deputados, durante a Assembleia Geral Constituinte de 1823 e a 1ª Legislatura do Império (1826-1829), e participaram de debates que perpassaram a problemática da soberania nacional, diferentes projetos políticos para o Brasil, e do papel que teria a Igreja nessa nova configuração histórica.

A partir dessas questões foram apresentadas as propriedades sociais da população de clérigos selecionada, as suas vinculações regionais, partidárias, familiares e religiosas, e de que forma estes elementos tenderam a resultar em diferentes tomadas de posição e dinâmicas de enfrentamento, no Legislativo. Mas, diferentemente de outros trabalhos sobre elites políticas imperiais, que desconsideram a identidade religiosa desses agentes, tentei entender como agiam enquanto *padres* e *políticos*, tanto em temas da alçada religiosa, quanto nos compreendidos como civis.

Isso porque esses agentes estavam inseridos, e foram formados, em um universo no qual a política e a religião eram espaços intrinsecamente ligados; e a sociabilização política estava diretamente relacionada a uma sociabilização religiosa, o que acabava tanto por estabelecer simbolicamente, quanto por dar sentido a própria ordem estatal (DÉLOYE, 1999, 2002; KANTOROWICZ, 1998).

Entretanto, o Império brasileiro se constituiu em meio ao contexto internacional de afirmação dos princípios modernos, e autonomia dos Estados nacionais como instâncias, por excelência, do poder temporal. Ideias que reverberaram, sobremaneira, nestes territórios, e que apresentaram-se como aspectos importantes a serem resolvidos no seu processo de construção do Estado, posto que a Igreja ainda ocupava importante lugar enquanto força social e corpo institucional.

Essas discussões, muitas vezes, foram colocadas e sustentadas por padres que se destacaram entre os católicos liberais do Brasil, na Câmara dos deputados.

Porém, essa postura do clero, longe de ser uma manifestação de irreligiosidade, ou de defesa da laicização do Estado, refletia, dentre outras coisas, um forte desejo de reforma moral e intelectual da Igreja brasileira em moldes modernos, e uma compreensão diferente daquela do clero conservador sobre qual seria o papel da instituição junto à sociedade e ao Estado.

Por outro lado, essa divergência de comportamentos, posturas religiosas e políticas dos padres na Colônia e grande parte do Império, fez com que alguns pesquisadores desconsiderassem a identidade religiosa desses agentes, enquanto membros da elite política imperial, o que se deve ao fato da Igreja Católica não ser uma instituição composta por membros, agentes, ordens, etc., com uma única formação, ou que se inserem e participam de seu corpo de uma única forma, obedecendo todos uma única norma e compartilhando um mesmo *habitus*. Antes de tudo, e para além do aspecto institucional, ela é uma comunidade de identidade, com senso de história e herança moral, social e cultural compartilhada pelos crentes que a compõem (DÉLOYE, 2002).

Logo, entendo que muitos padres deputados, senadores, presidentes de província, membros da elite política, não deixavam de ser padres ao executar essas funções. Eles apenas exerciam um outro modelo de sacerdócio, construído, historicamente, pelo padroado, e diferente daquele que se perpetuou com a reforma empreendida pelos bispos ultramontanos ao longo de todo o século XIX.

A partir dessas questões, o primeiro capítulo apresentou as bases históricas da relação entre Igreja e Estado, no Brasil, que, associados a outros fatores sociais, como origem, inserção em grupos potentatos, formação, notabilidade, foram utilizados como princípios de legitimação que possibilitaram aos padres serem eleitos deputados para a Assembleia Geral e Constituinte de 1823 e para a 1ª Legislatura do Império. Para identificar origem, formação, relações familiares, e outros elementos sociais que foram utilizados nesse trabalho, desenvolvi um quadro prosopográfico da população de padres, que mesmo não estando completo, pela impossibilidade de conseguir informações biográficas mais detalhadas de alguns desses agentes, permitiu estabelecer importantes relações para as análises às quais esse trabalho se propôs.

O segundo capítulo analisou a participação dos clérigos nos principais debates constitucionais da Assembleia Geral e Constituinte de 1823, identificando as bases e princípios norteadores do arranjo político do Império que estes defenderam.

A compreensão dos padres deputados sobre a soberania e o local aonde residia o poder, bem como a defesa de interesses dos seus grupos políticos de origem e dos seus próprios interesses, também foram explorados nesse capítulo; com destaque para a questão da liberdade religiosa, e de como o pensamento liberal era conjugado ao pensamento religioso para atender a necessidades específicas, e não no sentido de combater a Igreja e a religião, em si, como na Europa.

O terceiro e o quarto capítulos, enfocaram o lugar da religião na Constituição outorgada de 1824, e como ela foi considerada indispensável para a construção do projeto político do Império, mas também geradora de conflitos entre os interesses da Câmara e do Imperador, e entre dois grupos de clérigos, que se reuniram em torno de dois diferentes projetos de Igreja. Essas questões foram fundamentais para a identificação de que esses padres deputados não formaram um grupo político único, divergindo tanto em assuntos religiosos, quanto em seculares, mas que as clivagens existentes não eram somente de natureza econômica ou política, mas também tributárias da sua condição sacerdotal.

REFERÊNCIAS

ALONSO, Angela. **Idéias em movimento**: a geração 1870 na crise do Brasil-Império. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

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

AZEVEDO, Thales de. **Igreja e Estado em tensão e crise**: a conquista espiritual e o padroado da Bahia. São Paulo: Ática, 1978

AZZI, Riolando. **O altar unido ao trono**: um projeto conservador. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

BADIE, Bertrand; HERMET, Guy. **Política comparada**. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

BARROS, Roque Spencer M. de. **Vida religiosa**. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. (dir.) *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil monárquico. Tomo II, V. 4. 2º ed. São Paulo: Difel, 1974.

BENTIVOGLIO, Julio. Rizomas do Império: Estado monárquico e linhas de fuga da política imperial brasileira no século XIX. In: CARVALHO, José Murilo; NEVES, Lúcia Maria Bastos P. **Dimensões e fronteiras do Estado brasileiro no oitocentos**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 2012.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BIHLMAYER, Karl. **História da Igreja**. Idade Moderna. São Paulo: Edições Paulinas, v. III, 1965.

BOAVENTURA, EM. A construção da universidade baiana: objetivos, missões e afrodescendência [online]. In: **O contexto histórico nacional da educação superior baiana**. Salvador: EDUFBA, 2009, p. 79-108.

BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

BONAVIDES, P.; ANDRADE, P. **História constitucional do Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**: o que falar quer dizer. São Paulo: EDUSP, 1996.

_____. **As Regras da Arte**: Gênese e estrutura do campo literário, São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

_____. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. **O poder Simbólico**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002.

CAMPANTE, Rubens Goyatá. **O Patrimonialismo em Faoro e Weber e a Sociologia brasileira**. DADOS – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 46, n. 1, p. 153-193, 2003.

CARDOSO, Tereza Maria Rolo Fachada Levy. As aulas régias no Brasil. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Camara. **Histórias e memórias da educação no Brasil, v.1: séculos XVI a XVIII**. Petrópolis: Vozes, 2011.

CARVALHO, José Murilo de. **A Construção da Ordem**: a elite política imperial. Teatro de Sombras: a política imperial. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

_____. **Cidadania no Brasil**: o longo caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

_____. **Pontos e bordados**: escritos de história e política. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

CASTRO, Zília Osório de (Dir.). **Dicionário do Vintismo e do Primeiro Cartismo (1821-1823 e 1826-1828)**. Lisboa - Porto: Assembleia da República de Portugal / Afrontamento, 2002.

CIARALLO, Gilson. O Tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política. **Rev. Sociologia Política** [online]. 2011, vol.19, n.38, pp.85-99.

COSER, Ivo. O conceito de federalismo e a idéia de interesse provincial no Brasil do Século XIX. **DADOS** – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 51, n. 4, 2008.

CORADINI, Odaci Luiz. A formação da elite médica, a Academia Nacional de Medicina e a França como centro de importação. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n.º 35, 2005.

COSTA, Emília Viotti. **Da monarquia à república**: momentos decisivos. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

CUNHA, Pedro Octávio Carneiro da. A Fundação de um império liberal. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.) **História geral da civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

CUNHA, Pedro Octávio Carneiro da. A Fundação de um império liberal. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.) **História geral da civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

DEIRÓ, Pedro Eunápio da Silva. **Fragmentos de estudos da história da Assembléia Constituinte do Brasil**. Brasília : Senado Federal, Conselho Editorial, 2006.

DÉLOYE, Yves. Socialisation religieuse et comportement électoral en France. L'affaire des "catéchisme augmentés" (19e.-20e. siècles). **Revue Française de Sciences Politiques**, Paris, Presses de Sciences Po, vol. 52, n.º 2/3, 2002, p. 179-199.

_____. **Sociologia histórica do político**. São Paulo: EDUSC, 1999.

DIANTEILL, Erwan. Pierre Bourdieu e a religião: síntese crítica de uma síntese crítica. **Revista das Ciências Sociais**, vol. 34, n.º 2, 2003, p. 30-42.

DIAS, Maria Odila da Silva. **A interiorização da metrópole (1808-1853)**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

DOLHNIKOFF, Miriam. **O Pacto Imperial**: origens do federalismo no Brasil. São Paulo: Globo, 2005.

ELIAS, Norbert. **A sociedade de corte**: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001

_____. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

_____. **O processo civilizador**. Volume 2: Formação do Estado e Civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

FALCON, Francisco José Calazans. **A época Pombalina**: política econômica e monarquia ilustrada. São Paulo: Ática, 1982.

FAORO, Raymundo. **Os Donos do Poder**: formação do patronato político brasileiro. São Paulo: Globo, 2008.

FERREIRA, Manoel Rodrigues. **A evolução do sistema eleitoral brasileiro**. Brasília: TSE/SDI, 2005.

FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. "All the World was Améria". Jhon Locke, liberalismo e propriedade como conceito antropológico. *Revista USP*, São Paulo, n.17, p. 30-53. 1993.

GRAHAM, Richard. **Clientelismo e política no Brasil do século XIX**. Editora da UFRJ, 1997.

_____. Construindo uma nação no Brasil do século XIX: visões novas e antigas sobre classe, cultura e Estado. **Diálogos**, DHI/UEM, v. 5, n. 1. p. 11-47, 2001.

GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do cárcere** – volume 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GRILL, Igor Gasta. Elites, profissionais e lideranças na política: esboço de uma agenda de pesquisas. In: **Ciências Humanas em Revista**, V. 4, n.º 2, 2008.

GUIMARÃES, Lucia Maria Paschoal (Org.). **O liberalismo no Brasil imperial**: origens, conceitos e práticas. Rio de Janeiro: Revan, UERJ, 2001.

HAUCK, João Fagundes. et al. **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época, século XIX. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HAUPT, Heinz - Gerhard. **Religião e nação na Europa no século XIX**: algumas notas comparativas. Revista Estudos Avançados, São Paulo, v. 22, n. 62, p. 77-94, 2008.

HEINZ, Flávio. Considerações acerca de uma história das elites. **Logos**, v. 11, n.º 1, 1998, p. 41-52.

_____(Org.). **Por outra história das elites**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

HEINSFELD, Adelar. **O Barão e o Cardeal**: Rio Branco e a conquista do cardinalato para o Brasil. Passo Fundo: PPGH/UPF, 2012.

HOBSBAWM, Eric J. **Nações e nacionalismos desde 1780**: programa, mito e realidade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

JANCSÓ, István; 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, p. 389-440.

JOBIM, Nelson; PORTO, Walter Costa (Orgs.). **Legislação eleitoral no Brasil**: do século XVI a nossos dias. Brasília : Senado Federal, Subsecretaria de Biblioteca, 1996.

JUNG, Roberto. José Antonio Caldas. **O Vigário dos Farrapos**. Porto Alegre: Martins Livreiro-Editor, 2006.

KANTOROWICZ, Ernest H. **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LENHARO, Alcir. **As Tropas da Moderação**: O abastecimento da Corte na formação política do Brasil – 1808-1842. São Paulo: Símbolo, 1979.

LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Record, 2000.

LYNCH, Christian Edward Cyril. O discurso político monárquico e a recepção do poder moderador no Brasil (1822 – 1824). In: **Dados**. Rio de Janeiro, v. 48, n. 3, p. 611-654, 2005.

_____. Para além da historiografia Luzia: o debate político-constitucional do Primeiro Reinado e o conceito de governo representativo (1826-1831). In: MOURA, Fátima;

NEVES, Edson Alvisi; RIBEIRO, Gladys Sabina (Orgs.). **Diálogos entre direito e história: cidadania e justiça**. Niterói: EDUFF, 2009. p. 81-108.

LYRA, Maria de Lourdes Viana. **A utopia do poderoso Império**. Portugal e Brasil: Bastidores da política: 1798-1822. Rio de Janeiro: Sete Letras, 1994.

LUSTOSA, Isabel. **Insultos Impressos: A Guerra dos Jornalistas na Independência –1821-1823**. São Paulo: Companhia das Letras, 200

MACHADO, André Roberto de A. O direito e o arbítrio em tempos de Guerra: os debates no Parlamento em torno das garantias constitucionais durante a repressão à Cabanagem (1835-40). In: FERREIRA, Tânia Bessone da C; NEVES, Lúcia Maria B. P. (Orgs.). **Dimensões políticas do Império do Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.

MALERBA, Jurandir. **A independência brasileira: novas dimensões**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

MARSON, Izabel. Do império das “revoluções” ao império da escravidão: temas, argumentos e interpretações da história do Império (1822-1950). **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 50, p. 126-173, jan.-jun. 2009.

MARTINY, Camila. **”Os seus serviços públicos e políticos estão de certo modo ligados à prosperidade do município”**. Constituindo redes e consolidando o poder: uma elite política local (São Sebastião do Caí, 1875-1900). Dissertação de Mestrado em História. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

MARTINS, Karla Denise. **Cristóforo e a Romanização do Inferno Verde: as proposta de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)**. 217 fls. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2005.

MARTINS, Maria Fernanda Vieira. **A Velha Arte de Governar**. Um estudo sobre política e elites a partir do Conselho de Estado (1842-1889). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007.

MATTOS, Hebe. Racialização e Cidadania no Império do Brasil. In: CARVALHO, José Murilo de; NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. **Repensando o Brasil dos Oitocentos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

MELLO, Evaldo Cabral de. **A outra Independência: o federalismo pernambucano de 1817 a 1824**. São Paulo: Editora 34, 2014.

MENCK, José Theodoro Mascarenhas. **O Parlamento Imperial, a Liberdade Religiosa e as Relações Estado-Igreja no Brasil (1823- 1889)**. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília, 1995

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

MICELI, Sergio. **A elite eclesiástica Brasileira**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2009.

_____. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MONTENEGRO, João Alfredo de Sousa. **Evolução do Catolicismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1972.

MOREL, Marco. **As transformações dos espaços públicos**. Imprensa, atores políticos e sociabilidades na cidade imperial. (1820-1840). São Paulo: Hucitec, 2005.

NERIS, Wheriston Silva. **As bases sociais de recrutamento da elite eclesiástica no Bispado do Maranhão (1850-1900)**. 2009. 198 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2009.

NEVES, Guilherme P. das. **A religião do Império e a igreja**. In: GRIMBERG, Keila; SALES, Ricardo (Orgs.). **O Brasil Imperial**. Vol. 1. 1808-1831. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

NEVES, Lúcia M. Bastos P. Neves. Estado e política na independência. In: GRIMBERG, Keila; SALES, Ricardo (Orgs.). **O Brasil Imperial**. Vol. 1. 1808-1831. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

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**. 416 fls. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo: São Paulo, 2014.

PEDRERO-SANCHÉZ, Maria Guadalupe. **História da Idade Média: textos e testemunhas**. São Paulo: UNESP, 2000.

PEIXOTO, Antônio Carlos et al. **O liberalismo no Brasil Imperial: origens, conceitos e práticas**. Rio de Janeiro: Revan, 2001.

PEIXOTO, Rafael Cuppelo. **A abolição do tráfico de escravos para o Brasil: a filosofia política iluminista e pensamento religioso nos debates parlamentares de 1827**. Rio de Janeiro, Anais do XV encontro regional de História/ANPUH-Rio, p. 2. Disponível em: <http://www.encontro2012.rj.anpuh.org/resources/anais/15/1338491223_ARQUIVO_ANPUH2012.pdf. r/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm>.

Pereira, Mabel Salgado. **Dom Helvécio Gomes de Oliveira, um salesiano no episcopado: artífice da Neocristandade(1888-1952)**. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2010.

PEREIRA, Vantuil; RIBEIRO, Gladys Sabina. O Primeiro Reinado em revisão. In: GRIMBERG, Keila; SALES, Ricardo (Orgs.). **O Brasil Imperial**. Vol. 1. 1808-1831. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

PHÉLIPPEAU, Eric. Sociogênese da profissão política. In: GARRIGOU, Alain; LACROIX, Bernard (Orgs.). **Norbert Elias: a política e a história**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

REMOND, René. **O Século XIX**. 1815-1914. São Paulo: Cultrix, 1974.

RICCI, Magda. **Assombrações de um padre regente: Diogo Antônio Feijó (1784-1843)**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Cecult – IFCH, 2001.

RODRIGUES, José Honório. **A assembleia constituinte de 1823**. Petrópolis: Vozes, 1974

SAINT MARTIN, Monique de. Da reprodução às recomposições das elites: as elites administrativas, econômicas e políticas na França. **Revista TOMO**, n. 13, 2008, p. 43-73.

_____. Reconversões e reestruturações das elites: o caso da aristocracia em França. **Análise Social**. vol. xxx, 1995, p. 1023-1039.

SALES, Ricardo (Orgs.). **O Brasil Imperial**. vol. 1. 1808-1831. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

SANTINI, Cândido. o padroado no Brasil. Direito real. **Perspectiva Teológica**, v. 6, n. 11, 1974, p. 159-204. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2383>>.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Império (1840-1889)**. 664 f. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Gregoriana: Roma, 2010.

SCHWARCZ, L. M. Estado sem Nação: a criação de uma memória oficial no Brasil do Segundo Reinado. In: NOVAES, A (Org.). **A crise do Estado-Nação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SELINGARDI, Sérgio Cristóvão; TAGLIAVINI, João Virgílio. O Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte: Mariana, Minas Gerais, 1750-1850. Revista **HISTEDBR** Online, Campinas, nº 57, p. 230-267, 2014.

SEIDL, Ernesto. Sociologia histórica do Estado: igreja e construção nacional no Brasil e na Argentina. **TOMO**, ano IX, n.º 09, 2006, p. 30-61.

SELL, Carlos Eduardo. **Sociologia clássica: Marx, Durkheim e Weber**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

SERBIN, Kenneth P. **Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SHILS, Edward. **Centro e Periferia**. Lisboa: Difel, 1992.

SIGAL, S. **Intelectuales y poder en Argentina**. La década del sesenta. Argentina: Siglo veintiuno de Argentina Editores, 2002.

SILVA, Ana Cristina Nogueira da. **O Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, 1815-1822**, Revista de História das Idéias, Coimbra, v. 14, p. 233-262, 1992.

SILVA, Cândido da Costa e. **Os Segadores e a Messe: o clero oitocentista na Bahia**. Salvador: SCT, EDUFBA, 2000.

SILVA, Joelma Santos da. **Por mercê de Deus: igreja e política na trajetória de Dom Marcos Antonio de Sousa (1820 – 1842)**. 196 fls. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão: São Luís, 2012.

SILVA, Wlamir. Desafiando o leviatã: sociedade e elites políticas em interpretações do estado imperial brasileiro. **Vertentes**, São João Del-Rei, n. 11, 1998.

SLEMIAN, Andréa. Impasse na Construção da Cidadania. In: JANCSÓ, Istvan (Org.) **Independência: História e Historiografia**. São Paulo: Hucitec; Fapespa, 2005.

_____. Sob o Império das leis: Constituição e unidade nacional na formação do Brasil (1822 – 1834). 339 fls. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo: São Paulo, 2006.

SOUSA, Octávio Tarquínio de. **Fatos e Personagens em Torno de um regime**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.

SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. **Do Altar a Tribuna**. Os padres políticos na formação do Estado Nacional brasileiro (1823 – 1841). 2010. 438 f. Tese (Doutorado em História política) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

SOUZA, Iara Lis Franco S. C. **Pátria Coroada: o Brasil como corpo político autônomo. 1870-1831**. São Paulo: UNESO, 1999.

TAVARES, Luís Henrique Dias. **Da Sedição de 1798 à Revolta de 1824 na Bahia**. São Paulo: UNESP, 2004.

TILLY, Charles. **Coerção, Capital e Estados Europeus**. São Paulo: EDUSP, 1996.

URICOECHEA, Fernando. **O minotauro imperial: a burocratização do estado patrimonial brasileiro no século XIX**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1978.

VARGAS, Jonas Moreira. “Um negócio entre famílias”. A elite política do Rio Grande do Sul (1868-1889). HEINZ, Flávio M. (Org.). **História social de São Leopoldo: Oikos**, 2011.

PEREIRA, Vantuil. **Ao Soberano Congresso: Direitos do cidadão na formação do Estado Imperial brasileiro (1822-1831)**. São Paulo: Alameda, 2010.

VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

WACQUANT, Loic (Org.). **O mistério do ministério** – Pierre Bourdieu e a política democrática. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

WEBER, Max. **Ciência e política**: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 2011.

_____. **Economia e Sociedade**. Brasília: Editora da UNB, 2000.

ZAGHENI, Guido. **A idade contemporânea**. Curso de História da Igreja IV. São Paulo: Paulus, 1999.

FONTES

Almanak do Rio de Janeiro para o ano de 1827. Rio de Janeiro. Na Imprensa Imperial e Nacional.

BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. **Diccionario Bibliographico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1883 – 1902.

BRASIL. **Anais da Assembleia Geral e Constituinte do Brasil**. 1823. Brasília: Câmara dos Deputados. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br>>.

_____. **Anais da Câmara dos Deputados**. 1826 - 1829. Brasília: Câmara dos Deputados. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br>>.

_____. Congresso. Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. **O clero no Parlamento brasileiro**. Brasília, Rio de Janeiro: Fundação Casa Rui Barbosa, 5 v., 1978 – 1980.

_____. **Constituição Política do Império do Brasil**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm>.

_____. **Projeto de Constituição para o Império do Brasil** Disponível em: <<http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/25819>>

FIRMO, João Sereno; NIGUEIRA, Octaciano. **Parlamentares do Império**. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1973.

MELLO, Antonio Joaquim de. **Biografias de alguns poetas, e homens illustres da província de Pernambuco**. Recife: Thypographia Universal, 1858.

SEIXAS, D. Romualdo Antônio de. **Coleções das obras do Excellentíssimo e Reverendo Senhor Dom Romualdo Antonio de Seixas**. Pernambuco: Typographia de Santos & Companhia, 1839.

_____. **Memórias do Marquez de Santa Cruz**, Arcebispo da Bahia. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1861.

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia / feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide.** Brasília: Senado Federal, Conselho editorial, 2007

APÊNDICES

ANEXO 1 – QUADRO PROSOPOGRÁFICO DOS PADRES DEPUTADOS À ASSEMBLEIA GERAL DE 1823

Nome	Naturalidade	Nascimento e morte	Local e data de ordenação	Escolaridade	Cargos eclesiásticos	Cargos eletivos	Publicações	Espaços de sociabilidade	Títulos honoríficos	Participação em revoltas	Outras ocupações	Pai /Ocupação paterna
Antônio da Rocha Franco	Mariana, Minas Gerais.	1777-1843	Seminário de Mariana – 1801. Presbítero secular do hábito de São Pedro.	Secundário	Vigário Colado da freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Anhumirim(1811), Vigário da Vara de Vila Rica (1813), Cônego Honorário da Sé de Mariana, Cônego Honorário da Capela Imperial.	Deputado Geral (1823), Deputado Legislativo (1826-29), Deputado provincial em Minas Gerais (1840-42/1844-43).	Orações fúnebres (1812, 1817). Oração gratulatória por ocasião do juramento da Constituição (1824).	Não identificado.	Cavaleiro Oficial da Ordem do Cruzeiro (1824) , Hábito da Ordem de Cristo (1811), Oficialato da Ordem de São Pedro.	Não identificado.	Advogado dos Auditórios de Vila Rica.	Não identificado.
Belchior Pinheiro de Oliveira	Diamantina, Minas Gerais.	1775-1856	Seminário de Mariana, 1789.	Direito – Universidade de Coimbra, 1802.	Vigário colado em Pitangui, Minas Gerais	Deputado nas Cortes de Lisboa MG (não	Redator de “O Constitucional” (1822). Sermões.	Maçonaria. Apostolado. Clube da Resistên	Cavaleiro da Ordem de Cristo	Não identificado	Jornalista	Tenente Belchior Pinheiro de Oliveira.

					(1813).C ônego da Capela Imperial.	tomou posse), Deputad o Constitui nte 1823, MG. Deputad o Provincia l em MG (1840-41; 1844- 45).Vere ador Câmara Municipal de Pitangui década de 1830).		cia. Instituto Histórico do Pitangui.				
Francisc o Ferreira Barreto	Pernamb uco	1790- 1851	Aulas régias. Presbíter o (1813)	Secundár io.	Vigário Colado de São Frei Pedro Gonçalve s, Examina dor sinodal do Bispado de Olinda, Pregador da Capela Imperial.	Deputad o na Constitui nte de 1823, por Pernamb uco, Deputad o provincial em Pernamb uco (data não identifica da)	"O Cruzeiro" (1829- 31), "O Relator Verdadei ro" (1821), "Amigo do Povo"(1829-30), "O Natalício de D. Pedro I", "O eco da	Sociedad e Coluna do Trono e do Altar, President e da Associaç ão da Propagaç ão da Fé.	Habito de Cristo (1823), Hábito do Cruzeiro, Comend ador da Ordem de Cristo (1846)	Não identifica do	Jornalista , Diretor do Liceu Pernamb ucano, professor .	Vicente Ferreira Barreto

					Secretário da Legação em Roma.		religião e do Império", 1837. Identificadas as 18 obras digitalizadas e disponíveis online.					
Francisco Muniz Tavares	1793-1876	Recife, Pernambuco.	Congregação dos Padres da Madre de Deus, Pernambuco, 1816	Doutor em Teologia, Paris, 1825.	capelão do hospital do Paraíso, secretário e regente interino, Recife. Capelão do Hospital da Agonia, Monsenhor Honorário da Capela Imperial	Deputado nas Cortes de Lisboa, PE, Deputado na Constituinte de 1823, PE; Deputado Geral por Pernambuco (1845-47).	"História da Revolução de Pernambuco em 1817". "Teses" Paris, 1825	Cofundador do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano (1862) e seu 1º presidente. Maçonaria.	Conselheiro do Imperador, a dignitária da Ordem de Cruzeiro e as comendas de Cristo e da Rosa.	Revolução Pernambucana de 1817.	Secretário da Legação de Roma (1826-1832). Professor de Lógica.	Comerciante português João Muniz Tavares.
Inácio de Almeida Fortuna	Pernambuco	1778 - ?	Provável 1800.	Secundário	Foi pároco coadjutor na Freguesia de	Membro da Junta Provisória de Pernambuco (1822),	Não identificado.	Acadêmica Suassunã.	Não identificado..	Revolução Pernambucana de 1817.	Professor de latimidade.	Não identificado..

					Itamaracá.	deputado por Pernambuco para a Constituinte de 1823, também participou da Legislatura de 1830/33 e 1834/37.						
José Antônio Caldas	Alagoas	1783-1850	Seminário de Olinda, 1809.	Doutor em Direito, Faculdade Maior de Jurisprudência de Buenos Aires, 1828.		Deputado na Constituinte de 1823.		Sociedad e Secretarías Orientales (Uruguai)		Confederação do Equador. Revolução Farroupilha.	Jornalista	José Antônio Caldas, capitão de infantaria e engenheiro-mor.
José Caetano da Silva Coutinho	Caladas da Rainha, Portugal	1762-1833	Seminário de Coimbra. Ordenado em 1790 Cânones (Universidade de Coimbra)	Cânones (Universidade de Coimbra)	Arcebispo de Cranganor, Índia (1804); Bispo do Rio de Janeiro (1808)	Deputado na Constituinte de 1823, pelo Rio de Janeiro, Senador por São Paulo (1826 e 1833)	"Memória Histórica da Invasão dos Franceses em Portugal no ano de 1807". RJ, 1808. "Estatutos da	Maçonaria	Comendador da Ordem de Cristo, Grão Cruz da Ordem da Rosa	Não	Presidente da Mesa da Consciência e Ordem	Não identificado

							Santa Igreja Cathedra l e Capella Real do Rio de Janeiro!" Impressã o Régia, 1811; Pastorais .					
José Custódio Dias	Minas Gerais	1767-1838	Seminário de Mariana. Ordenado em: 1791	Secundário	Vigário na Vila de Sabará e Campanha, Vigário Geral do Bispado de Mariana	Deputado nas Cortes de Lisboa por Minas Gerais, Membro do Coselho Geral da Província de Minas Gerais (1823-29), Membro da Constituinte de 1823 (deputado por MG); Deputad	"Carta Jornalismo do deputado padre José Custodio Dias contra o jornal intitulado Brasileiro Imparcial ", Rio de Janeiro: Lessa e Pereira, 1830; "Exposição ao publico" Rio de Janeiro : Typographia de	Sociedade Defensora da Liberdade e Independência Nacional	Não possuiu	Golpe de 1832 (Constituição de Pouso Alegre)	Fazendeiro	Capitão.

						o Geral por MG (1826-29; 1830-33; 1834-35, vai para o senado neste ano); Senador por MG (1835-38).	Cunha & Vieira, 1830.					
José Ferreira Nobre	Paraíba.	Não identificado	Seminário de Olinda. Data não identificada	Secundário	Vigário colado na Freguesia de Nossa Senhora do Bonsucesso da Vila de Pombal, 1814-17.	Deputado na Constituinte de 1823 pela Paraíba.	Não identificado	Não identificado	Cavaleiro da Ordem de Cristo (1810).	Revolução Pernambucana de 1817, Confederação do Equador	Não identificado	José ferreira de Sousa. Capitão
José Joaquim Xavier Sobreira	Ceará	1777-1827	Não identificado	Não identificado	Vigário Colado de Lavras (1814)	Membro da Junta de Governo Provisório do Ceará (1822-23), Vereador na	Não identificado	Não identificado	Cavaleiro da Ordem de Cristo (1812)	Confederação do Equador	Não identificado	Francisco Xavier Ângelo Sobreira. Fazendeiro e Capitão-mor e comandante geral da Vila

						Câmara Municipal de Crato (1822), Deputado na Constituinte de 1823 pelo Ceará;						de São Vicente Férrer das Lavras/CE.
José Martiniano Pereira de Alencar	Ceará	1794-1860	Seminário de Olinda. Manteve-se diácono	Secundário	Diácono, Vigário da Vila de Nossa Senhora da Conceição Mecejana	Deputado nas Cortes de Lisboa pelo Ceará, Membro da Junta Governativa do Ceará (1821-24), Deputado na Constituinte de 1823 pelo Ceará; Deputado Geral pelo Ceará (1830-31);	Orações e discursos . "Relatório". Ceará, Tip. Patriota, 1837. "Preciso Dos Sucessos". Rio De Janeiro, Tip Torres, 1831;"Questões de Estilo", 1850.	Clube da Maioridade; Sociedade Defensora da Liberdade e da Independência Nacional, Maçonaria; Academia do Paraíso; Sociedade dos Patriarcas Invisíveis .	Não possuiu	Revolução de 1817, Confederação do Equador, Revolução liberal de 1842	Professor , fazendeiro, Presidente e da Província do Ceará em 1834 e 1840 e entre 1840 e 1841.	Comerciante de tecidos e fazendeiro

						Senador pelo Ceará (1832-60)						
Luís Inácio de Andrade Lima	Não identificado	Deputado na Constituinte de 1823 por Pernambuco, Deputado Geral por Pernambuco (1832-1833)	Não identificado	A Jardineira; Maçonaria	Não identificado	Confederação do Equador	Não identificado	Não identificado				
Manoel Pacheco Pimentel	Ceará	1767-?	Não identificado	Não identificado	Vigário Colado na freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos (1809)	Deputado constituinte em 1823 pelo Ceará, Deputado Geral pelo Ceará (1830-33); Deputado Provincial pelo Ceará	Não identificado	Não identificado	Hábito da Ordem de Cristo (1810)	Revolução Pernambucana de 1817, Confederação do Equador	Não identificado	Não identificado

						(1835-37; 1838-39)						
Manoel Ribeiro Bessa de Holanda Cavalcanti	Ceará	1767-1839	Data Provável: 1791	Não identificado	Vigário da freguesia de São Gonçalo da Serra dos Cocos e de Quixeremobim, Cônego da Capela Imperial	Deputado constituído em 1823 pelo Ceará	Não identificado	Não identificado	Hábito da Ordem de Cristo (1822)	Não identificado	Não identificado	Capitão do Regimento de Cavalaria Auxiliar das Várzeas do Jaguaribe e Quixeremobim
Manoel Rodrigues da Costa	Minas Gerais	1754-1844	Seminário de Mariana. Ordenado em: 1780	secundário	Visitador apostólico, Cônego da Capela Imperial	Deputado constituído de 1823 por Minas Gerais, Deputado Geral por Minas Gerais (1826-29 e 1831-1833)	Não identificado	IHGB	Cavaleiro da Ordem do Cruzeiro e da Ordem de Cristo	Inconfidência Mineira	Fazendeiro, Proprietário de uma fábrica de tecidos	capitão-mor Manuel Rodrigues da Costa Fazenda
Nuno Eugênio Lóssio e Seiblit	Pernambuco	1772-1843	Coimbra. Data provável: 1794	Filosofia e Direito (Universidade)	Desembargador no Tribunal da	Deputado constituído em	Não identificado	Não identificado	Não possuiu	Não	Juiz de Fora da Comarca de	Dom Jorge Eugênio Lóssio e

				de de Coimbra)	Relação na Bahia	1823 por Pernamb uco, Senador por Alagoas (1826- 43)					Pernamb uco (1808), Ouvidor em São Paulo (1813 e 1819), President e da província de Alagoas entre 1824 e 1826. President e da Província da Bahia entre março e abril de1827.	Seibnitz, portuguê s, marechal de campo.
Silvestre Álvares da Silva	Goiás	1773- 1863	Seminári o de São José (RJ). Ordenad o:1793	Secundár io	Vigário colado da Matriz da Vila de Jaraguá, 1834. Vigário da Vara de Trairás.	Deputad o constituin te em 1823 por Goiás	Não publicou	Não identifica do	Cavaleiro da Ordem de Cristo (1823)	Não	Fazendei ro	Negocian te e fazendeir o
Venânio Henrique	Pernamb uco	1784- 1866	Seminári o de	Secundár io	Presbíter o	Deputad o	Proclama ções	Sociedad e	Comend ador	Revoluçã o	Jornalism o, Vice-	José Henrique

de Resendes			Olinda. Data provável: 1806		Secular, Cônego Honorário da Capella Imperial (1854), Vigário da freguesia de Santo Antonio do Recife.	constituinte em 1823, por Pernambuco; Deputado Geral por Pernambuco (1830-33; 1834-37; 1838-41, 1843-44; 1850-52)	republicanas. Redigiu vários jornais, entre os quais: O Marinbon do, Recife, 1822-; Gazeta Pernambucana, Recife, 1822-1824.	Defensora da Liberdade e da Independência Nacional, Sociedad e Federal de Pernambuco	da Ordem de Cristo e Oficial da Ordem do Cruzeiro.	Pernambucana de 1817, Confederação do Equador	presidente da Província de Pernambuco (1848); Diretor do Lyceu Pernambucano e da Instrução Pública.	s de Rezende, talelião das notas e escrivão da Correição.
-------------	--	--	-----------------------------	--	--	---	---	--	--	---	---	---

ANEXO 2 – QUADRO PROSOPOGRÁFICO DOS PADRES DEPUTADOS À 1ª LEGISLATURA DO IMPÉRIO (1826-1829)

Nome	Naturalidade	Nascimento e morte	Local e data de ordenação	Escolaridade	Cargos eclesiásticos	Cargos eletivos	Publicações	Espaços de sociabilidade	Títulos honoríficos	Participação em revoltas	Outras ocupações	Pai /Ocupação paterna
Amaro de Barros de Oliveira Lima (não tomou assento)	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Deputado pela Paraíba (1826 não tomou posse); Membro do Conselho Geral da Província da Paraíba (1830-33); Deputado Provincial na Paraíba (1838-39 e 1842-43).	Não identificado	Não identificado	Não possuiu	Não identificado	Não identificado	Não identificado
Antônio da Rocha Franco	Minas Gerais	1777-1843	Seminário de Mariana. Ordenado em 1801.	Secundário	Vigário Colado da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias de Vila Rica	Deputado Constituinte em 1823, por Minas Gerais, Deputado Geral por Minas Gerais (1826-29)	Orações	Não identificado	Cavaleiro Oficial da Ordem do Cruzeiro (1824), Hábito da Ordem de Cristo (1811), Oficialato da Ordem	Não identificado	Não identificado	Não identificado

					(1811), Vigário da Vara de Vila Rica (1813), Cônego Honorário da Sé de Mariana, Cônego Honorário da Capela Imperial.	, Deputado provincial em Minas Gerais (1840-42 e 1844-43)			de São Pedro			
Antônio Marques Sampaio	Rio Grande do Sul	1771- 1846	Aulas Régias. Data provável: 1793	Secundário.	Vigário colado na Vila de Barbacena, Minas Gerais, Examinador Sinodal na diocese de Mariana; Prelado do Supremo Tribunal da Nunciatura, Apostólica da Corte, Cônego Honorário da	Deputado Geral por Minas Gerais (1826-29); Deputado Provincial em Minas Gerais (1840-41).	Orações; "Memórias sobre o Brasil para servir de guia àqueles que nele se desejam estabelecer, por o Cavaleiro G. de Langsdorff". Tradução. RJ: 1822.	IHGB	Cavaleiro da Ordem de Cristo, Ordem do Cruzeiro	Não identificado	Não identificado	Fazendeiro

					Capela Imperial							
Antônio Vieira da Soledade	Elvas, Portugal	?-1836	Não identificado	Secundário	Vigário Geral da Freguesia de Porto Alegre (1812), Vigário Geral e Visitador do bispado do Rio de Janeiro, Monsenhor da Capela Imperial; Pregador Régio	Deputado nas Cortes de Lisboa pelo Rio Grande do Sul, Deputado Geral pelo Rio Grande do Sul (1826 - 1826 - vai para o Senado neste ano); Membro do Conselho Geral da província do Rio Grande do Sul (1826-29; 1830-33); Senador pelo RS entre	Sermões e Orações	Apostolado	Comendador da Ordem de Cristo (1826)	Não identificado	Professor do Seminário do Rio de Janeiro, Procurador Geral pela Província do Rio Grande do Sul, Presidente da Província do Rio Grande do Sul (1829)	Não identificado

						1826 e 1836.						
Diogo Antônio Feijó	São Paulo	1784-1843	Aulas Régias. Ordenou-se em 1808.	Secundário	Nomeado Bispo de Mariana (não tomou posse)	Deputado nas Cortes de Lisboa por São Paulo, Vereador da Câmara Municipal de Itu (1824); Deputado Geral por São Paulo (1826-29; 1830-33); Membro do Conselho Geral da Província de SP (1826-29; 1830-33); Deputado Provincial por SP (1835-37; 1840-41; 1842); Senador	"O Justiceiro" ; "O Paulista"; "Demonstração da Necessidade da abolição do celibato clerical ..." RJ: 1828."Cadermos de Filosofia". Discursos , orações	Sociedade Defensora da Liberdade e Independência Nacional, Maçonaria, Sociedade Filantrópica	Grão-Cruz da Ordem do Cruzeiro	Revolução Liberal de 1842	Fazendeiro, Jornalismo, professor, Ministro da Justiça (1831-1832)	Desconhecido. Herdeiro de terras do tio padre

						pele Rio de Janeiro entre 1833 e 1843; Regente do Império de 1835 a 1837						
Francisco Corrêa Vidigal	Rio de Janeiro	1766-1838	Seminário de São Joaquim. Seminário de Coimbra. Bacharel, formado em Cânones. Data provável: 1788	Direito Canônico e Matemática. Universidade de Coimbra.	Vigário capitular, Monsenhor da Capela Imperial, Provisor do bispado	Deputado Geral pelo Rio de Janeiro (1826-29), Senador do Império (1835), Ministro plenipotenciário em Roma.	Não identificado	Não identificado	Hábito da Ordem de Cristo (1808), Comendador da Ordem de Cristo (1825), Oficial do Cruzeiro	Não	Advogado, professor; Reitor do Seminário de S. José; Ministro do Império em Roma; Presidente da Mesa da Consciência e Ordens; conselheiro do Imperador	Bartolomeu Correia de Medeiros
Francisco de Assis Barbosa	Alagoas	1784-1855	Seminário de Olinda. Data provável 1806	Secundário	Vigário Colado da Igreja de Nossa Senhora do Ó em Ipioca,	Deputado nas Cortes de Lisboa por Alagoas, Membro da Junta	Não identificado	Não identificado	Hábito da Ordem de Cristo, 1809	Não identificado	Não identificado	Não identificado

					Alagoas. 1809	do Governo da província de Alagoas (1824), Deputado provincial em Alagoas (1838- 39;1840- 41); Desputad o Geral por Alagoas (1826-29)						
Galdino da Costa Villar	Paraíba	?-1834	Não identificad o	Não identificad o	Vigário Colado na Igreja de Nossa Senhora dos Milagres da Vila Real de S. João da Província da Paraíba.	Membro e president e da Junta de Governo Provisório da Paraíba (1821- 1822), Deputado Geral pela Paraíba (1826- 29), President e de Província da Paraíba.	Não identificad o	Não identificad o	Hábito da Ordem de Cristo (1827).	Não	President e da província da Paraíba entre 1831 e 1832.	Não identificad o

Inácio Pinto de Almeida e Castro (morre em 1827)	Rio Grande do Norte	1766-1827	Data provável: 1788	Secundário	Vigário colado em Santo Amaro do Jaboatão, em Pernambuco.	Deputado nas Cortes de Lisboa por Pernambuco; Deputado Geral por Pernambuco (1826-27)	Não identificado	Não identificado	Habito da Ordem de Cristo (1810).	Revolução Pernambucana de 1817.	Não identificado	Manoel Pinto de Castro, Capitão.
Januário da Cunha Barbosa	Rio de Janeiro	1780-1846	Seminário do São José (1803).	Secundário	Examinador sinodal na Diocese do Rio de Janeiro, Cônego da Capela Imperial (1824)	Deputado Geral pelo Rio de Janeiro (1826-29;1845-47)	"Revêrbero Constitucional Fluminense" (1821-1822), "Diário Fluminense", "A Mutuca Picante" (1834), "A Minerva Brasileira" , "O Auxiliador da Indústria Nacional"; "Diário do Governo"; Sermões, Orações e discursos.	Maçonaria, IHGB; Instituto Histórico de Paris, Perpétuo da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional, Sociedade Literária do Rio de Janeiro. Arcádia de Roma, Real Academia de Ciências de Nápoles, Sociedade	Oficial da Imperial Ordem do Cruzeiro (1824), Comendador da Ordem de Cristo (1829), Hábito da Ordem da Rosa (1841).	Não	Jornalista, Diretor da Biblioteca Nacional, Diretor da Imprensa Nacional, Lente de Filosofia racional e Moral (1824), Lente no Seminário Episcopal de São José (1839). Examinador Sinodal e Historiador do Império	Negociante português Leonardo José da Cunha Barbosa

							Sociedade Pontoniana, da Sociedade Promotora de Agricultura de Vassouras, do Conservatório Dramático do Rio de Janeiro.					
João Chrysostomo de Oliveira Salgado	São Paulo	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Vigário colado	Membro do Conselho Geral da Província de São Paulo (1826-29; 1830-33); Deputado Geral por São Paulo (1826-29); Deputado Provincial em SP (1835-37; 1838-39)	Sermões; Sonetos.	Não identificado	Não possuiu	Não identificado	Lente de latim; Diretor do Lyceu.	Não identificado

José Bento Leite Ferreira de Mello	Minas Gerais	1785-1844	Convento do Carmo (SP). Ordenado em 1809	Secundário	Vigário colado na Freguesia de Pouso Alegre(1811), Vigário da Vara da Câmara Eclesiástica, Cônego Honorário da Sé de São Paulo-1820	Membro da Junta de Governo Provisório de Minas Gerais (1821), Membro do Conselho Geral da Província (1826-29), Vereador em Campanha; Deputado Geral por Minas Gerais (1826-29; 1830-33; 1834-34, vai para o senado neste ano); Senador por Minas Gerais entre 1834 e 1844.	" O Pregoeiro Constitucional"(1830- 1831); "Recopilador Mineiro" (1833-1836); "Roteiro das Viagens da cidade do Pará até as últimas colonias dos dominios portugueses em os rios Amazonas e Negro".	Maçonaria, Sociedad e de Defesa da Liberdade e Independência Nacional, Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional, Clube da Maioridade	Cavaleiro e Comendador da Ordem de Cristo	Golpe de 1832 (Constituição de Pouso Alegre); Revolução Liberal de 1842	Fazendeiro; Jornalista	Sargento-mor
------------------------------------	--------------	-----------	---	------------	--	--	---	---	---	---	------------------------	--------------

José Cardoso Pereira de Melo	Bahia	?- 1850	Convento de Santa Cruz, Coimbra. Data não identificada	Filosofia (Universidade Coimbra) 1797	Cônego Prebendado na Sé Metropolitana (1827), Chantre, Desembargador da Relação Eclesiástica, Examinador Sinodal	Membro da Junta Provisória do Governo da Bahia (1822), Membro do Conselho Geral da Província da Bahia (1828-29), Deputado Geral pela Bahia (1826-29)	Não identificado	Não identificado	Comendador da Ordem de Cristo, Oficial na Imperial Ordem do Cruzeiro.	Não identificado	Reitor do Seminário de São Dâmaso, Professor de Filosofia e matemática no Colégio baianense	Não identificado
José Custódio Dias	Minas Gerais	1767-1838	Seminário de Mariana. Ordenado em: 1791	Secundário	Vigário na Vila de Sabará e Campanhã, Vigário Geral do Bispado de Mariana	Deputado nas Cortes de Lisboa por Minas Gerais, Membro do Conselho Geral da Província de Minas Gerais (1823-29), Membro da Constituinte de 1823 (deputado	"Carta de Jornalismo do deputado padre José Custódio Dias contra o jornal intitulado Brasileiro Imparcial", Rio de Janeiro: Lessa e Pereira, 1830; "Exposição ao	Sociedade Defensora da Liberdade e Independência Nacional	Não possuiu	Golpe de 1832 (Constituição de Pouso Alegre)	Fazendeiro	Capitão.

						por MG); Deputado Geral por MG (1826-29; 1830-33; 1834-35, vai para o senado neste ano); Senador por MG (1835-38).	publico" Rio de Janeiro : Typograp hia de Cunha & Vieira,183 0.					
José de Sousa Azevedo Pizzarro e Araújo	Rio de Janeiro	1753- 1830	Coimbra. Data Provável: 1780	Cânones - 1780, Direito- 1774, Matemática - 1775 e Filosofia - 1778 (Universidade de Coimbra)	Comissário do Santo Ofício da Inquisição (1786), Visitador do bispado (1794 e 1799), Arcipreste da Real Capela (1803); Cônego da Sé Fluminense, Monsenhor da Capela Imperial	Deputado Geral pelo Rio de Janeiro (1826-29)	"Memórias Históricas do Rio de Janeiro e das Províncias Anexas à Jurisdição do vice-rei do Estado do Brazil . RJ: Impressão o Régia, 1820.	Não identificado	Comendador da Ordem de Cristo(1801), Cavaleiro da Ordem Portuguesa e da Ordem da Torre da Espada (1808).	Não	Procurador- Geral da Mesa da Consciência e das Ordens (1808.), Deputado da Mesa da Cosnciência e Ordens (1821).	Luiz Manuel de Azevedo carneiro e Cunha, Coronel

José Ribeiro Soares da Rocha	Bahia	1773-1849	Ordem dos Eremitas Descalços de Santo Agostinho (Portugal). Ordenado em: 1796	Matemática e Filosofia (Universidade de Coimbra)	Promotor do Juízo eclesiástico (1814), Arcediago (1839), Cônego Prebendado da Sé Metropolitana (1831), Chantre, Desembargador da Relação Eclesiástica; Examinador Sinodal.	Deputado Geral pela Bahia (1826-29; 1830-33); Membro do Conselho Geral da Província da BAHIA (1828-29; 1832-33).	Não identificado	Não identificado	Cavaleiro da Ordem de Cristo	Não identificado	Professor Régio de Retórica, Fazendeiro e Advogado	Não identificado
Luiz José de Barros Leite	Alagoas	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Deputado às Cortes de Lisboa. Deputado Geral por Alagoas (1826-29)	Não identificado	Não identificado	Cavaleiro da Ordem de Cristo (1860).	Não identificado	Não identificado	José Gregório da Cruz, Capitão-mor das ordenanças.
Manoel Rodrigues da Costa (não tomou assento)	Minas Gerais	1754-1844	Seminário de Mariana. Ordenado em: 1780	secundário	Visitador apostólico, Cônego da Capela Imperial	Deputado constituinte e de 1823 por Minas Gerais, Deputado Geral por Minas Gerais (1826-29)	Não identificado	IHGB	Cavaleiro da Ordem do Cruzeiro e da Ordem de Cristo	Inconfidência Mineira	Fazendeiro, Proprietário de uma fábrica de tecidos	capitão-mor Manuel Rodrigues da Costa. Afilhado de João Rodrigues de Macedo,

						e 1831-1833)						banqueiro do Império
Marcos Antônio de Sousa	Bahia	1771-1842	Ordenado em 1794. Mosteiro de São Bento, Bahia.	Superior	Vigário Colado da Freguesia de Nossa Senhora da Vitória, Examinador Sinodal da Arquidiocese da Bahia, Bispo do Maranhão (1827-1842)	Deputado nas Cortes de Lisboa pela Bahia, Deputado Geral pela Bahia (1826 - 29), Deputado da Assembléia Provincial do Maranhão	Sermões, "Memória sobre a Capitania do Sergipe", 1808, Princípios de literatura segundo a doutrina de Cícero, Quintiliano, Abade Batteaux, e Dr. Blair.	IHGB	Comendador da Ordem de Cristo; Dignatário da Ordem da Rosa, Conselheiro de sua majestade	Não	Secretário da Presidência da Província da Bahia, Presidente da Assembléia Provincial do Maranhão	Francisco Manoel de Sousa Costa. Bacharel, Ouvidor das Alagoas e Desembargador da Relação da Bahia.
Miguel José Reinaut	Pernambuco	1832	Seminário de Olinda	Não identificado	Vigário Geral do Bispado de Olinda, Cônego Penitenciário da Sé (1826)	Deputado Geral por Pernambuco (1826-29)	Não identificado	Não identificado	Não possuiu	Não identificado	Professor de História Eclesiástica, Reitor do Seminário de Olinda.	Não identificado
Pedro Antônio Pereira Pinto do Lago	Bahia	Não identificado	Não identificado	Não identificado	vigário encomendado na vara da Bahia em igrejas de índios; vigário	Membro da Junta do Governo da Província do Maranhão	"O Piauiense" (1832)	Não identificado	Cavaleiro da Ordem de Cristo	Não identificado	Fazendeiro; Jornalismo	Não identificado

					colado em Itapicuru Mirim a partir de 1810; Vigário	(1823); Deputado Geral pelo Piauí (1826-29); Deputado Provincial pelo PI (1835-37; 1838-39; 1840-41)						
Romualdo Antônio de Seixas	Pará	1787-1860	Seminário Episcopal da diocese do Pará. Congregação do Oratório, Lisboa.	secundário	Pároco de Cametá, Cônego da Sé do Pará (1809), Pregador da Capela imperial, Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil (1826)	Membro da Junta de Governo Provisório do Pará (1821-23), Membro do Conselho Geral da Província da Bahia, Deputado Geral pelo Pará (1826-29); Deputado Geral pela Bahia (1834-37); Deputado Geral pelo Pará (1838-41; 1843-44)	"Noticiador Católico: periódico consagrado aos interesses da religião." 1848; Cerca de 39 obras, entre orações, panegíricos, sermões, discursos, pastorais, obras políticas e representações, publicadas entre os anos de 1809 e 1876.	IHGB, Academia Real das Ciências de Munich, Instituto de África em Pariz, Sociedad e Auxiliadora da Indústria Nacional	Comendador da Ordem de Cristo, Grande Dignatário da Ordem da Rosa, Grã-Cruz da Ordem de Cristo, Conde e Marquês de Santa Cruz.	Não	Professor de latim, filosofia, francês e teologia no Seminário do Pará;	Francisco Justiniano de Seixas Agricultor

